

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas

A alegoria patriarcal  
Escravidão, raça e nação nos Estados Unidos e no  
Brasil

Carlos Henrique R. de Siqueira

Tese apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, sob a orientação da Profa. Dra. Elizabeth Cancelli.

Brasília, junho de 2007

“Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. (...) O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer”.

(Walter Benjamin)

“A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”.

(Karl Marx)

“Ora, os que num dado momento dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão”.

(Walter Benjamin)

**Resumo:**

Neste trabalho discuto a formação, o desenvolvimento e os usos de um vocabulário político acerca do significado da escravidão e da raça na textualização da nação produzida por autores do Sul dos Estados Unidos e do Brasil. O que busco é compreender e analisar a forma como tais temas foram narrados no interior dos textos que tentavam definir, prescrever e fixar propostas de identidade, assim como encaixar a instituição da escravidão e a diferença racial na 'grande-narrativa' nacional. Na primeira parte da tese, parto de uma discussão com Michel Foucault e Giorgio Agamben para argumentar em favor da compreensão da instituição da escravidão colonial como um fenômeno biopolítico e um longo 'estado de exceção' sustentado pelo discurso pastoral moderno. Na segunda parte, identifico a teorização dessa instituição biopolítica e desse 'estado de exceção' escravista na obra de autores do Sul dos Estados Unidos no período *antebellum*, como Thomas R. Dew, John C. Calhoun, Thornton Stringfellow e George Fitzhugh. Em seguida, analiso a literatura memorial escrita no período *postbellum* como uma narrativa nostálgica sobre a decadência da civilização sulista e o fim da antiga ordem escravocrata. Por fim, na terceira parte, analiso como a narrativa de Gilberto Freyre sobre a história do Brasil lida com os legados e a memória da escravidão na formação da identidade nacional.

**Palavras-chave:** escravidão, narração, Estados Unidos, Gilberto Freyre, nação, raça.

**Abstract:**

In this work I discuss the formation and the development of a political vocabulary about the themes of slavery and race in the textualization of nation produced by authors of the Southern states of US and Brazil. What I search is understand how these themes was narrated in the texts which proposes and prescribes models of national or regional identities. In the same way I try to analyze how the intitution of slavery and the racial difference was articulated in the national 'master-narratives'. In the first part of this work, by a discussion with Michel Foucault and Giorgio Agamben, I suggest to understand the institution of colonial slavery as biopolitical phenomenon and a prolonged 'state of exception' sustained by the modern pastoral discourse. In the second part, I identify the theorization of these slavocrat 'state of exception' and biopolitical institution in the defense of slavery produced by southern authors of United States like Thomas R. Dew, John C. Calhoun, Thornton Stringfellow and George Fitzhugh. I analyze too the memorial literature wrote in the *post-bellum* period as a narrative about the decandece of the South, and the destuction of the ancient slavery order. In the third part, I analyze how the narrative of Gilberto Freyre about the Brazilian history deals with the legacies and memories of slavery in the formation of national identity.

**Key-words:** slavery, narration, United States, Gilberto Freyre, nation, race.

## Sumário

### INTRODUÇÃO, **06**

#### *Parte 1 – MODERNIDADE E ESCRAVIDÃO*

---

##### CAPÍTULO 1

##### **MODERNIDADE E EXCEÇÃO: A ESCRAVIDÃO ATLÂNTICA E A PRODUÇÃO DA ‘VIDA NUA’, 17**

O grande confinamento, **17**

Escravidão e exceção, **28**

As ficções da narrativa legal, **40**

A política das narrativas sobre a escravidão, **45**

##### CAPÍTULO 2

##### **A ESCRAVIDÃO MODERNA E A LINGUAGEM DO ‘AMOR COLONIAL’:**

##### **O DISCURSO DO PODER PASTORAL NA JUSTIFICAÇÃO DA ESCRAVIDÃO, 56**

Narrativas da escravidão, **58**

O poder pastoral e a retórica do ‘amor colonial’, **60**

#### *Parte 2 – O DISCURSO PASTORAL DA ESCRAVIDÃO NORTE-AMERICANA*

---

##### CAPÍTULO 3

##### **O SUL ANTEBELLUM: SECCIONALISMO E ESCRAVISMO**

##### **DEW, CALHOUN, STRINGFELLOW: PARA ALÉM DO ‘MAL NECESSÁRIO’, 77**

A construção do Sul, **78**

A defesa da escravidão, **88**

    O ‘mal necessário’ de Thomas R. Dew, **88**

    John C. Calhoun, e a escravidão além do mal, **91**

    Thornton Stringfellow: a governamentalidade patriarcal, **98**

##### CAPÍTULO 4

##### **A FILOSOFIA PATRIARCAL DE GEORGE FITZHUGH**

##### **O DISCURSO DO PODER PASTORAL DO ESCRAVISMO NORTE-AMERICANO, 105**

A sociologia escravista, **107**

O ataque à ‘sociedade livre’, **110**

O socialismo escravocrata, **121**

##### CAPÍTULO 5

##### **A LITERATURA DA REDENÇÃO**

##### **A ALEGORIA PATRIARCAL NA LITERATURA POSTBELLUM, 133**

A decadência e a redenção, **134**

A literatura da redenção, **146**

#### *Parte 3 – A INTERPRETAÇÃO PATRIARCAL DO BRASIL*

---

##### CAPÍTULO 6

##### **A ALEGORIA PATRIARCAL**

**COMPARAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA ESCRAVIDÃO ENTRE O BRASIL E OS ESTADOS UNIDOS, 168**

O mórbido otimismo, **168**

Brasil e Estados Unidos, **174**

A alegoria patriarcal, **186**

**CAPÍTULO 7****A POLÍTICA DA ALEGORIA PATRIARCAL**

UMA GENEALOGIA DA ‘DEMOCRACIA RACIAL’, **198**

Genealogias da ‘democracia racial’, **199**

Raça e democracia em Gilberto Freyre, **209**

**PÓS-ESCRITO, 221**

**CAPÍTULO 8****CONTRA-RACISMO E ANTI-RACISMO**

A TEORIA DA MISTIÇAGEM DE GILBERTO FREYRE, **235**

Metamorfoses do conceito de raça, **236**

O racismo de Gilberto Freyre, **239**

A teoria da miscigenação, **245**

A longa tradição, **252**

O contra-racismo de Gilberto Freyre, **260**

**BIBLIOGRAFIA, 263****1. Fontes, 263**

a) Literatura do Sul dos Estados Unidos, **263**

b) Textos de Gilberto Freyre, **264**

c) Outras fontes, **264**

**2. Bibliografia citada, 266**

## Introdução

1. Em 1943, Oswald de Andrade publicaria um artigo no jornal *O Estado de São Paulo* intitulado “Aqui foi o Sul que venceu”. A referência não diz respeito à tensão entre regionalistas do nordeste *versus* modernistas do sudeste que existia nos anos de 1920. Por surpreendente que seja, o Sul que o autor mencionava não era outro senão o *Old South* escravista norte-americano, que na época em que Oswald escrevia era o reduto de um violento sistema de segregação racial.

No texto, o autor começa argumentando que o mundo havia sido dominado pela moral burguesa do industrialismo norte-americano. A situação agora, diz ele, é algo que “só a fotomontagem no campo da ótica, pode dar aproximado paralelo”. “Tudo se mistura, tudo se interpenetra, é metade de uma coisa, metade de outra, peixe e lanterna, prego, astral e telefone”. No mundo todo, o burguês americano, despojado dos últimos laços de humanidade agia como um titã coroadado. Só depois de apresentar a malignidade da sociedade industrial é que ele apresenta o cerne de seu argumento:

“Perguntar-me-ão que tenho eu que ver com isso, e eu responderei que, neste Brasil afro-luso-europeu, nós representamos a civilização do Sul, vencida lá em cima pelas indústrias do Norte”.

Enquanto o mundo era assaltado pelo destino “setentrional”, diz o autor, “o Brasil dormitava no interior dos currais, dos engenhos e das fazendas”. Justamente por não estar desperto na hora da mudança, o país permanecia alheio ao ritmo do mundo transformado pela velocidade industrial. “Contudo”, nos lembra Oswald de Andrade numa sentença que faz emergir todas as contradições soterradas pela sociedade brasileira pós-escravista, “na própria América do Norte, temos uma faixa irmã – é a Luisiânia (*sic*) latina, católica e mestiça. Com essa podemos coincidir e nos entender”.

A Louisiana “latina, católica e mestiça” era em 1943 tão segregada quanto as Carolinas ou a Virgínia. Na fronteira entre o *Old* e o *New South*, Baton Rouge ou New Orleans permaneciam, ao menos legalmente, tão restritiva aos negros como a Jackson

do Mississippi, ou a Montgomery do Alabama, duas cidades protagonistas na luta pelos direitos civis. Linchamentos e assassinatos racialmente motivados eram comuns. Escolas, igrejas e universidades permaneciam segregadas.<sup>1</sup> Mas, nesse revisionismo histórico-estético de Oswald, essa parece não ser uma grande preocupação. O Sul permanece para ele como uma metáfora de tudo aquilo que o país representava para o mundo. Como sua Louisiana imaginária, o Brasil era “a mesma expressão de cultura agrária e sentimental, torrão de boa vontade e pátria do *melting-pot*”. Em outras palavras, “o Brasil é o Sul sensível e cordial que venceu”.<sup>2</sup>

2. O que há de interessante e relativamente inusitado no texto de Oswald de Andrade é que ele expressa uma percepção da sociedade norte-americana difícil de ser encontrada entre a intelectualidade brasileira. À exceção de Gilberto Freyre, mencionado por ele, poucos autores se referirão ao Sul dos Estados Unidos como uma “civilização”, ou mesmo como um espaço com alguma dignidade social. Esse Sul no discurso nacional aparece geralmente associado à escravidão, ao racismo legal e à segregação. No século 20, essa região parecia representar todos os valores, estratégias e táticas de administração da população rejeitados pela inteligência política brasileira em sua obra de arquitetura da sociedade republicana.

É por essa razão que durante muito tempo (e ainda hoje) a pedagogia oficial ou popular do nacionalismo brasileiro utilizaria-se da contraposição entre a má escravidão norte-americana (com todas as suas funestas conseqüências) e a amena escravidão brasileira (marcada por um alto nível de miscigenação, um constante contato inter-racial, e pela suposta ausência de qualquer antagonismo político violento entre brancos e negros) como um dispositivo de definição e fixação da “identidade nacional”. O “Brasil” textualizado pela narrativa nacionalista seria tudo aquilo que os Estados Unidos não eram.

A história dessa contraposição é curiosa e complexa, cheia de idas e vindas, saturadas de interesse e desejo. No Brasil, por exemplo, ela foi utilizada tanto para justificar quanto para condenar a escravidão. A justificativa dizia que sendo a escravidão

---

<sup>1</sup> Woodward, C. Vann. *The strange career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1966.

<sup>2</sup> Andrade, Oswald. “Aqui foi o Sul que venceu” in *Ponta de lança*. São Paulo: Globo, 2004 [1945], pp. 104-112.

brasileira menos violenta que a norte-americana não haveria motivos para se opor a ela. A tutela patriarcal ofereceria a melhor proteção e o mais amplo amparo que o escravo poderia esperar.<sup>3</sup> Ao condenar a escravidão, afirmava-se que por não existir uma linha de cor demarcada, ou uma indisposição generalizada entre brancos e negros como na sociedade norte-americana, também não haveria qualquer razão para temer a libertação da população escrava.<sup>4</sup>

Em um terceiro momento, no entanto, ela seria usada para deter qualquer projeto de reparação<sup>5</sup> ou medida complementar à abolição pois, segundo esse pensamento, por não existir segregação como nos Estados Unidos, os ex-escravos e seus descendentes não teriam qualquer obstáculo para se integrar à sociedade. Aliás, diferentemente da sociedade norte-americana, no Brasil, pensavam alguns como Batista Lacerda<sup>6</sup> ou Nina Rodrigues,<sup>7</sup> o negro seria absorvido naturalmente pelos brancos num processo de miscigenação que só aqui existiria.

Também nos Estados Unidos essa comparação alimentaria os discursos políticos. Como no Brasil, ela serviria para justificar a escravidão e para condená-la, assim como foi útil tanto para justificar a segregação quanto para combatê-la. Muito cedo, a contraposição entre a escravidão brasileira e a norte-americana serviria para grupos políticos do Norte justificarem a luta abolicionista naquele país, pois diferentemente da escravidão brasileira a que se praticava nos Estados do Sul seria a mais cruel e violenta que existia em todo o continente.<sup>8</sup>

Depois disso, esse raciocínio comparativo seria utilizado para fundamentar o pensamento pró-escravista. Seguindo um pensador sulista, o país mais pacífico da América do Sul era justamente aquele que, diferentemente das explosivas

---

<sup>3</sup> Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora Unicamp, 2000.

<sup>4</sup> Nabuco, Joaquim. *Minha formação*. EdUnB, Brasília, 1963 [1990].

<sup>5</sup> O termo “reparação”, geralmente associado com demandas políticas contemporâneas, na verdade já fazia parte do vocabulário político de grupos abolicionistas no Brasil em fins do século 19. Ver.: Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 232.

<sup>6</sup> *O Congresso Universal das Raças, Reunião em Londres*, apreciação e comentários de João Batista de Lacerda. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912.

<sup>7</sup> Nina Rodrigues, Raimundo. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1957 [1894]

<sup>8</sup> Azevedo, Célia Maria Marinho de *Abolicionismo no Brasil e nos Estados Unidos*. São Paulo: Annablume, 2004

repúblicas vizinhas, havia mantido a escravidão como base de sustentação da sociedade.<sup>9</sup> Para o discurso pró-escravista norte-americano, o próprio conceito de paz social estava intimamente ligado à disciplina e à ordem proporcionada pelo regime de trabalho escravo.

Do mesmo modo, a comparação entre os dois modelos de relações raciais contribuiria para a manutenção segregação à medida que a população brasileira era vista como degenerada por causa dos efeitos da miscigenação. E servia para lutar contra a segregação quando o Brasil era representado como um modelo exemplar de relações raciais, onde não existia segregação nem racismo.<sup>10</sup>

3. A tese que aqui apresento visa analisar o vocabulário de tradições norte-americanas e brasileiras de interpretação da escravidão. Minha preocupação não é tanto com a história dessa instituição. Embora esse aspecto esteja sempre presente, meu trabalho não se encaixa nesse fascinante campo que é da história da escravidão. Ele focaliza, na verdade, o modo pelo qual o complexo de relações que conforma essa instituição é narrado ou textualizado, e de que forma esse “texto escravista” se encaixa na narrativa maior das respectivas histórias nacionais.

Em relação aos Estados Unidos optei por analisar dois conjuntos de textos diferentes que funcionam de modo contíguo, escritos por autores originários daquela região que Oswald parece tanto admirar. O primeiro conjunto se refere a uma tradição de pensamento pró-escravista do período *antebellum*, anterior à Guerra Civil norte-americana; o outro, a um tipo de literatura ensaística produzida no período *postbellum*, publicada entre o fim do século 19 e início do 20, que buscava manter viva a memória do *Old South* destruído pelo Norte.

Em relação ao primeiro conjunto de textos, há pelo menos dois motivos importantes que justificam sua escolha. O primeiro, é que os melhores trabalhos de análise de discursos sobre a escravidão no Brasil têm apresentando o pensamento pró-escravista geralmente em contraposição ao pensamento abolicionista. Meu intuito aqui foi de analisá-lo em seus próprios termos, procurando entendê-lo em suas motivações e lógicas, e não

---

<sup>9</sup> Stringfellow, Thornton. *Scriptural and statistical views in favor of slavery*. Richmond: J. W. Randolph, 1856.

<sup>10</sup> Frazier, Franklin. “A comparison of negro-white relations um Brazil and United States” in Hellwig, David J. (ed.). *African-american reflections on Brazil’s racial paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992, pp. 131-136.

partir de um modelo de ação-reação. Embora o debate seja uma dimensão constitutiva dessa literatura, muitos deles têm objetivos estratégicos que não se restringem ao modelo responsivo geralmente empregado nas análises.

Em segundo lugar, trato de uma tradição de pensamento e de uma modalidade de defesa da escravidão que foi pouco usual no interior do sistema escravista brasileiro e latino-americano. Embora existissem até a década de 1830 autores defendendo abertamente a escravidão e o tráfico, esse discurso foi lentamente soterrado por uma defesa baseada na idéia do “mal necessário”. Nos Estados Unidos, contudo, (como espero mostrar) a posição evoluiu de uma defesa baseada na tese do “mal necessário” a partir da Guerra de Independência até cerca de 1830, para uma defesa ofensiva, que afirmava não só a benignidade da escravidão, mas avançava também numa crítica sobre a legitimidade da existência do que eles chamavam de “sociedade livre”, isto é, as sociedades capitalistas e industriais baseadas no trabalho assalariado. Essa, aliás, é uma marca que talvez não se encontre entre os escravistas brasileiros: o pensamento pró-escravista norte-americano não se restringiu a defender a chamada “instituição peculiar”; ele também estabelece uma contundente crítica anticapitalista e antiliberal.

Dentre os motivos que tornam os textos do período *postbellum* uma interessante fonte para análise está sua familiaridade com um tipo de literatura memorial e nostálgica que guarda incríveis semelhanças em termos de abordagem, linguagem e método com alguns textos de Gilberto Freyre. A partir desses textos torna-se possível compreender os discursos sobre a escravidão nas Américas não tanto em termos de oposição, como geralmente são encarados, mas de contigüidade sustentado por um discurso comum em relação ao significado daquela instituição.

Muitos desses autores, por exemplo, declaravam ser contrários à escravidão mas, ao mesmo tempo, faziam questão de enfatizar sua importância para a formação da antiga e idealizada civilização sulista. A escravidão, segundo essa literatura, fora responsável pela existência de uma das mais ordeiras e prósperas sociedades que já existiram. Seus livros tinham como objeto justamente a descrição desse antigo modo de vida, e seus textos geralmente se concentravam na narração dos aspectos domésticos e íntimos das *house plantation*.

Esse conjunto de fontes, por sua linguagem e sua perspectiva conduziam a pesquisa em direção aos textos do próprio Gilberto Freyre. O que há de interessante nesse autor para o enfoque que proponho é a dimensão que sua concepção sobre a escravidão adquire em sua narrativa da história nacional. No pensamento do autor, a compreensão da escravidão seria a própria condição do entendimento de sua interpretação do Brasil.

Quando colocadas lado à lado, tanto a literatura sulista como a freyreana apresentam evidentemente contrastes inerentes aos diferentes processos históricos de formação nacional a que se referem. Contudo, ambas apresentam, conforme sugiro ao longo do trabalho, uma *linguagem comum*, cuja base são as mesmas metáforas daquele discurso responsável pela emergência das práticas modernas de “governo dos homens”<sup>11</sup> que Michel Foucault denomina de “discurso do poder pastoral”.<sup>12</sup> Dessa forma, menos que uma comparação, o que esse trabalho oferece é um amplo painel no qual torne-se possível perceber as relações entre essas duas variantes nacionais do discurso pastoral.

4. Divido o trabalho em três partes diferentes. Na primeira, exploro a questão da emergência do mundo moderno e suas relações com a escravidão. No segundo, procedo a uma análise do discurso norte-americano sobre a escravidão. E na terceira parte, me concentro na exposição do vocabulário político do discurso sobre a escravidão de Gilberto Freyre e suas conexões com a política e a raça.

Nos dois primeiros capítulos discorro sobre a relação entre o mundo moderno e a escravidão. Busco destacar que longe de ser uma prática “arcaica” ou “atrasada”, a escravidão exercida pelos países europeus a partir do século 15 está ligada à própria emergência do mundo moderno. No capítulo 1, articulo a discussão de Michel Foucault sobre a modernidade e a teoria da exceção de Giorgio Agamben . Procuo argumentar no sentido de que, como uma prática moderna de administração de populações (o que Foucault denomina de “governamentalidade”), a escravidão atlântica foi o sistema que primeiro e durante mais tempo produziu aquilo que Agamben, refletindo sobre os campos de concentração nazistas, chama de “vida nua”.

---

<sup>11</sup> Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].

<sup>12</sup> Foucault, Michel. “*Omnis et Singulatim*”: uma crítica da razão política” in *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1994].

No capítulo 2 procuro definir as modalidades específicas do discurso pastoral responsáveis por sustentar as teses de defesa da escravidão no mundo atlântico. Partindo de uma das primeiras descrições do atos de escravização e venda de africanos na Europa, a *Crônica de Guiné*, um texto escrito em meados do século XV pelo português Gomes Eannes Zurara, ressalto alguns dos principais argumentos que colaboraram para legitimar a escravidão moderna no mundo cristão.

No capítulo 4 analiso o debate político que tornou possível a passagem do discurso escravista defensivo (que tinha por base a idéia de “necessidade”) para uma modalidade de discurso que se baseava na crença da maior benignidade da escravidão em relação a qualquer outra forma de organização social. Primeiro, analiso os textos de Thomas R. Dew, um professor de economia que em suas discussões no parlamento da Virginia argumentaria de acordo com o argumento da necessidade. Em seguida, destaco os discursos de John C. Calhoun, senador e ex-vice-presidente dos Estados Unidos. Em seus textos o pensamento escravista justificaria não só sua própria posição, como começaria a articular o ataque à própria sociedade industrial baseada no trabalho livre. Por fim, por meio dos textos de Thorton Sringfellow busco ilustrar de que forma o pensamento pós-escravista procederia para demonstrar suas vantagens frente à “sociedade livre”

No capítulo 5 me detenho nos argumentos de um dos mais destacados representantes da ofensiva sulista contra o Norte e contra toda a sociedade industrial, George Fitzhugh. Nessa parte do trabalho ressalto os fundamentos do que denomino de “filosofia patriarcal”. Isto é, uma forma de compreender a sociedade por meio dos paradigmas do discurso pastoral do escravismo. Os textos de Fitzhugh são especialmente importantes porque, como nenhum outro autor, ele elabora uma teoria muito bem articulada da benevolência e das vantagens do escravismo, sobretudo nos momentos em que ele contrapõe a ordem social escravocrata à ordem liberal capitalista.

No capítulo 5, analiso o que chamo de “literatura da Redenção”. Esses textos formam um tipo de literatura nostálgica, entre o testemunho, a história e a etnografia, cuja missão é restaurar a memória da grande civilização sulista que havia sido completamente desarticulada pela Guerra Civil, e pelo período de dominação pelo Norte, a Reconstrução. O termo “Redenção” se refere especificamente ao momento em que líderes políticos sulistas retomaram o controle da região, o que ocorreria depois de um acordo após

as eleições presidenciais de 1876. A “Redenção”, no entanto, apenas aprofundaria a crise política e a ruína econômica do Sul, sendo um período marcado pela cristalização das práticas de segregação e pela consolidação do regime de leis Jim Crow. Seria justamente a partir desse contexto problemático da Redenção que escritores do Sul se voltariam com nostalgia para o tempo de estabilidade e convivência inter-racial do *Old South* escravista.

No capítulo 6, contextualizo a discussão sobre os projetos republicanos em relação ao ex-escravos e ao tema da raça. Meu intuito é destacar como a memória da escravidão seria um tema crucial como uma maneira codificada de se falar sobre a nação. É justamente aí que localizo o que chamo de “interpretação patriarcal do Brasil”, aquela realizada por Freyre, como uma maneira particular de dar novo sentido durante as primeiras décadas da república, tanto à escravidão quanto à problemática abolição.

No sétimo e oitavo capítulos, tento analisar o vocabulário da interpretação patriarcal de Gilberto. No capítulo 7, discuto sua teoria da “democracia racial”. Busco localizar as condições de emergência do debate que deu origem ao termo para, por fim tentar compreender a relação entre raça e política que o termo pretende definir. Acrescento a esse capítulo um “Pós-escrito”, no qual discuto os desdobramentos recentes da tese freyreana da “democracia racial”.

Por fim, no capítulo 8 busco analisar sua teoria racial. Partindo da constatação prévia de que a obra de Gilberto Freyre baseia-se, do início ao fim, em teorias raciais da primeira metade do século 20, tento localizar sua teoria da miscigenação no contexto geral dos discursos sobre a nação dos séculos 19 e 20.

\*

Desde o momento em que concebi esse projeto, recebi o apoio e o incentivo de muitas pessoas.

Primeiro, agradeço a minha orientadora Elizabeth Cancelli. Desde o momento em que invadi sua sala falando das idéias que tinha para uma tese, ela me apoiou e fez o que foi possível para que eu pudesse desenvolvê-lo da melhor maneira possível. E mesmo que o trabalho não tenha saído conforme havíamos pensado inicialmente, ainda assim ela continuou me auxiliando para que eu pudesse terminá-la.

Sou bastante grato também a um raro período efervescência intelectual e política proporcionado pela discussão sobre as ações afirmativas na UnB. E muito disso se deve à intervenção dos professores Rita Laura Segado e José Jorge de Carvalho, do Departamento de Antropologia da UnB. Além disso, pude discutir com eles alguns dos principais argumentos que utilizo em minha tese.

Alguns dos temas que trato tem como ponto de partida discussões realizadas com diversos colegas que participaram do curso *Fábrica de Idéias*, em Salvador, em agosto de 2004. Agradeço especialmente às observações de Mario Rufer, do Colégio de México sobre a história da escravidão americana; à Ramon Grosfoguel, de Berkeley sobre as tradições intelectuais latino-americanas; à Agustín Lao-Montes, de Massachussets, sobre as tradições afro-latinas; e também as conversas com Patrício Landa, da Universidade Eduardo Mondlane, acerca da perspectiva moçambicana sobre as teorias coloniais de Gilberto Freyre.

Agradeço também à disposição e ao apoio de Daniel Faria e Roberto Baptista Jr. que, mesmo à distância, estiveram sempre prontos a me auxiliar no que fosse necessário. Devo também à Ernesto Ignácio de Carvalho discussões intermináveis sobre inúmeros aspectos da minha tese, e meses de hospedagem em sua casa em Olinda durante minha pesquisa na Fundação Gilberto Freyre em 2006. Tenho uma dívida impagável com Anand Dacier, que me proporcionou o acesso a uma importante bibliografia. Agradeço também a Renata Nóbrega pelo auxílio com o texto e por todo o apoio. Não posso esquecer Maria Villar, que me emprestou sua casa em Olinda em 2004.

Gostaria de agradecer ao CEPPAC, à Comissão de Pós-Graduação e à sua direção do Centro pelo apoio, compreensão e confiança. Tenho uma dívida em especial com os professores Sônia Ranincheski e Henrique Carlos de Oliveira de Castro.

Também sou grato pelo auxílio e paciência a todo pessoal do Centro de Documentação da Fundação Gilberto Freyre, em especial à Ana Cláudia G. de Araújo.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao apoio fundamental do CNPq e Capes durante os últimos quatro anos.

---

Parte 1

---

MODERNIDADE E ESCRAVIDÃO

## Capítulo 1

### Modernidade e exceção

A escravidão atlântica e a produção da ‘vida nua’

Uma das marcas da modernidade, conforme Michel Foucault destaca, é a emergência no nível estatal de uma modalidade de exercício do poder que antes estava relegado à casa, ao domínio doméstico. Esse tipo de poder fundamentava-se numa espécie de “discurso pastoral”, baseado tanto na idéia do “cuidado” e do “amor”, como na de controle, vigilância e confinamento. Esse discurso tornou-se o paradigma corrente das práticas que o autor denomina de ‘artes de governar’. Na narrativa foucaultiana, porém, esse é um processo essencialmente intra-europeu, que teria se iniciado em algum lugar entre a península itálica, a França e a Inglaterra, naquele período que ele chama de Era Clássica, entre os séculos 16 e 18.<sup>13</sup>

Contudo, o discurso colonial europeu, sobretudo com o aumento e a transformação de suas práticas de captura de homens e mulheres para fins produtivos, faria uso, talvez antes e de forma mais sistemática, desse mesmo discurso do “amor” e do “cuidado”.<sup>14</sup> Esse vocabulário do discurso do poder pastoral seria mobilizado para justificar as práticas de domínio e confinamento de quantidades cada vez maiores de pessoas, com vistas à formação de um complexo sistema produtivo, baseado no trabalho escravo em territórios extra-europeus.

Nesse capítulo, gostaria de sugerir uma relação entre a modernidade e a escravidão na própria emergência do mundo moderno. Começo refletindo sobre o lugar da escravidão nas narrativas contemporâneas sobre a modernidade, identificando ali o fosso que as separa. Depois, examino a figura do ‘escravo’ nas ficções legais do Brasil e dos Estados Unidos. Por fim, termino com uma discussão, a partir da ‘teoria da soberania’ de Giorgio Agamben, sugerindo uma conexão entre a escravidão e a produção da “vida nua”, por um lado, e entre o escravismo e o Estado de exceção, por outro.

### O Grande Confinamento

<sup>13</sup> Foucault, Michel. “A governamentalidade” in **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979]. pp. 277-293.

<sup>14</sup> Estes temas serão tratados no capítulo seguinte.

1. A importância da escravidão colonial na gênese do mundo moderno nunca esteve no horizonte de reflexão dos principais teóricos da modernidade. Não é possível deixar de notar como a assim chamada Grande Teoria ignorou sistematicamente todo o complexo universo de relações sociais (de teorias raciais às teorias sexuais), econômicas, políticas e jurídicas que emergiram do interior da cultura escravista do Ocidente. Apesar do fato de que as conseqüências dessa cultura criada entre os séculos 15 e 17 (e abolida definitivamente somente após a descolonização da África nos anos 60 do século 20) ter sido praticamente onipresente também nos países centrais da Europa, afetando a flutuação dos preços, a inflação, a oscilação do mercado de trabalho, os fluxos migratórios, a disponibilidade de capitais para investimento, a disputa do comando da política interna entre diferentes grupos, sem falar, é claro, na lei internacional e no caráter de atuação de suas forças armadas, ainda assim a escravidão foi simplesmente foracluída mesmo nas mais abrangentes e influentes teorias da modernidade.

2. Anthony Giddens, por exemplo, demarca a modernidade (de um modo manifestamente eurocêntrico)<sup>15</sup> como um “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII”<sup>16</sup>. O ponto mais vulnerável de sua teoria não é tanto a generalidade da definição, mas sim sua tentativa insustentável de nos convencer de que em algum momento nesse período tenha existido algo como uma Europa auto-contida, independente e autônoma em relação à seus vultuosos empreendimentos coloniais nas Américas, e aos seus interesses firmemente ancorados e militarmente protegidos nos portos das feitorias escravagistas da África e da Ásia.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Quando utilizo a idéia de eurocentrismo não me refiro à uma ideologia sustentada pela Europa ou por europeus exclusivamente; mas à uma perspectiva da história elaborada a partir da universalização e reificação de fenômenos intra-europeus. É preciso destacar ainda que muitas das narrativas eurocêntricas não dão conta sequer da diversidade nacional, ideológica ou étnica existente no interior da própria Europa. Geralmente, o que se denomina por eurocentrismo são elaborações centro-européias que contemplam muitas vezes não mais que a França e/ou a Alemanha, além da Grã-Bretanha, excluindo o chamado leste-europeu, além da Península Ibérica. Embora as teorias sobre a excepcionalidade ibérica defendidas pelo mexicano Leopoldo Zea em relação à Espanha, e de Gilberto Freyre em relação a Portugal constituam-se, tanto quanto, em ideologias onde a Europa continua sendo o agente universal história humana.

<sup>16</sup> Giddens, Anthony. *As conseqüências da modernidade* São Paulo: UNESP, 1991. p. 11.

<sup>17</sup> Outro exemplo que é necessário mencionar, mas que foge ao meu enfoque nesse capítulo, é o prestigiado livro de Simon Schama, renomado historiador da Idade Moderna, que em seu volumoso *O desconforto da riqueza. Cultura holandesa na Época de Ouro*. (São Paulo: Cia das Letras, 1992 [1987]), conseguiu construir uma narrativa histórica onde o tráfico escravista não é mencionado, e as transações coloniais não ocupam qualquer lugar de relevância analítica na produção da riqueza. Nem mesmo há alusões à marcante

3. Essa foraclusão,<sup>18</sup> contudo, encontra-se inclusive na obra daquele que certamente foi o maior teórico da modernidade no último século, Michel Foucault. Se, por um lado, o pensador francês trouxe à tona, através das suas análises sobre os discursos institucionais (da ciência, do direito, do Estado), a consciência e a crítica das transformações conduzidas pelos Estados europeus, por outro, há uma preocupante supressão da institucionalidade da escravidão negra e de seus mecanismos administrativos e legais de controle, disciplinarização, subjetivação e morte na sua ficção teórica sobre o surgimento do mundo moderno. Fazendo coro a uma crítica já realizada por Edward Said,<sup>19</sup> e mais recentemente por Ann Stoler,<sup>20</sup> quando notaram com bastante pertinência que, para

---

presença negra na Holanda do período. E palavras como ‘escravos’, ‘negros’ ou ‘África’ ou mesmo ‘Ásia’, tão indissociáveis do que se imagina hoje ser uma parte constituinte da história da Holanda, mal podem ser encontradas. Ver.: Buck-Morss, Susan. “Hegel and Haiti” in *Critical Inquiry*, Num. 26 (Summer, 2000), p. 823. Uma das observações dessa autora sobre o livro de Schama ilustra de forma especialmente marcante a supressão da história da escravidão moderna nas narrativas sobre a modernidade para a qual chamo a atenção: Diz ela: “He includes a whole chapter discussing the scapegoating and persecution of a long list of ‘outsiders’ who, due to the Dutch psychological obsession for purification, needed to be cleansed from the social body: homosexuals, Jews, gypsies, idlers, vagabonds, whores – but has nothing to say about African slaves in this context.” p. 824. Para uma narrativa completamente diferente da história holandesa ver.: Blakely, Allison. *Blacks in the Dutch world. The evolution of racial imagery in a modern society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993; e Postma, Johannes Menne. *The Dutch in the Atlantic slave trade, 1600-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>18</sup> Uso aqui o conceito de “foraclusão” em sua elaboração lacaniana do *Verwerfung* freudiano para sugerir uma compreensão diferente da forma como certas ausências ou silêncios de temas fundamentais são detectados no interior de determinadas obras. Segundo Laplanche & Pontalis (2004 [1982]), a foraclusão “consistiria numa rejeição primordial de um ‘significante’ fundamental (...) para fora do universo simbólico do sujeito” (p. 195). Para Roudinesco & Plon (1998 [1997]), a foraclusão “consiste na rejeição primordial de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito”. (p. 246). Portanto, diferentemente do recalque e da recusa, o conteúdo foracluído é como se nunca tivesse existido, não deixando rastro nem traço. Mas ainda assim esse conteúdo estaria sujeito a uma irrupção vinda do próprio real. Nesse sentido, a foraclusão, no contexto em que a utilizo, se refere à forma como um tema fundamental no próprio campo de investigação de um autor se encontra ausente, não como uma opção ou uma escolha justificada, mas como se ele jamais houvesse existido. Como observa Solal Rabinovich (2001 [2000]) “foracluir consiste pois, afinal, em expulsar alguém para fora das leis da linguagem” (p. 17). Ver.: Jean, Laplanche & J. B. Pontalis. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1982]. pp. 194-198; Roudinesco, Elizabeth & Plon, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998 [1997]. pp. 245-246; Rabinovich, Solal. *A foraclusão. Presos do lado de fora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001 [2000].

<sup>19</sup> Said inclui em suas críticas inclusive o crítico literário marxista Raymond Williams, para quem não só o colonialismo como também o imperialismo britânico nunca estiveram presentes em suas análises. Ver.: Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1993]. p. 76.

<sup>20</sup> Apenas para ilustrar as questões que a constatação que de fato podem levantar, gostaria de ressaltar duas perguntas feitas por Stoler (1995) em sua releitura da versão foucaultiana da história da sexualidade. Diz ela: “Why have we been so willing to accept his story of a nineteenth-century sexual order that systematically excludes and/or subsumes the fact of colonialism within it? To say that Foucault was a product of his discipline, his locale, his time may be generous, but besides the point” (pp. 5-6). E indo um pouco mais longe, lança mão de um argumento que, em certa medida, replico em minha própria crítica: “What happens to Foucault’s chronologies when the technologies of sexuality are refigured in an imperial field?” (p. 6). Em certo

o autor francês, mesmo o colonialismo não tinha qualquer relevância em suas investigações, adicionaria a isso a constatação de que não só a escravidão negra moderna, mas também todo o complexo de relações engendrados por ela sequer existem para sua analítica do poder.

4. O trabalho de Foucault foi e continua sendo importante por inúmeras razões, mas o motivo fundamental do sucesso de seu empreendimento intelectual foi o de ter realizado uma sistemática investigação sobre as instituições que definiriam e executariam os projetos políticos do mundo moderno. O resultado disso foi o desenvolvimento de um influente arsenal crítico para a descrição e a redefinição da própria modernidade, para além das abordagens históricas, econômicas ou sociológicas. Seu vocabulário foi intensamente disseminado, e conseguiu com isso obter profunda penetração em vários campos de reflexão e ação, sendo traduzido em inúmeros conceitos que fazem parte hoje do patrimônio teórico comum tanto do sistema universitário e de suas diversas disciplinas, quanto dos movimentos sociais e outras organizações da sociedade civil de tendências políticas as mais distintas.<sup>21</sup>

Seu esforço foi tão criativo e inspirador que mesmo palavras retiradas do uso comum como ‘disciplina’, ‘arqueologia’, ‘saber’ ou ‘poder’ perderam sua naturalidade corriqueira e adquiriram novo relevo, nova densidade e nova dimensão a partir da publicação de suas principais obras. E alguns neologismos que emergiram de seus textos como os termos híbridos ‘biopolítica’ ou ‘governamentalidade’ constituem-se em poderosas ferramentas analíticas imprescindíveis para diversas áreas de estudos e linhas de pesquisa.

Grande parte de sua contribuição crítica foi o resultado de um esforço em identificar em diversos discursos o projeto moderno de invenção do próprio sujeito e da

---

sentido, a inclusão da história da escravidão colonial e das tecnologias de poder que formataram esse modelo de exploração do trabalho e organização da sociedade certamente poderiam reverter as versões invariavelmente eurocêntricas da Grande Teoria. Ver.: Stoller, Ann Laura. *Race and the education of desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham and London: Duke University Press, 1995. p. vii.

<sup>21</sup> Refiro-me aqui à movimentos sociais tão diversos como o feminismo, as organizações sociais abolicionistas das penas de prisão, dos movimentos anti-manicomiais, entre outros. Como se sabe, o próprio Foucault tomou parte como ativista em diversos movimentos, sobretudo aqueles relacionados à prisão e à pena de morte. Ver: Eribon, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. São Paulo, Cia das Letras, 1990 [1989].

subjetividade, por consequência.<sup>22</sup> Sujeito esse que seria construído para o cumprimento de determinadas tarefas, para sua acomodação a determinadas posições, para a auto-reprodução do próprio sistema gerador de sujeitos, de forma que ele pudesse se mover de forma coordenada no interior dos novos corpos políticos que se formaram ao longo da chamada Era Clássica.

As análises dos projetos de poder da modernidade e sua articulação com o saber estão tematizadas em *O nascimento da clínica* (1963) e, sobretudo em *As palavras e as coisas* (1966). A invenção do sujeito e os mecanismos de controle sobre o corpo orientariam a maior parte de sua carreira após o ingresso no *Collège de France*, em 1970, período em que publicaria *Vigiar e punir* (1975) e a *História da sexualidade* (3 Vols. publicados entre 1976 e 1984). E as publicações póstumas das transcrições de suas aulas nessa instituição nos permitem perceber como esses dois temas estiveram entrelaçados, e formaram o núcleo de suas principais preocupações.<sup>23</sup>

Em ambos os casos, as instituições de controle, as práticas de confinamento, os discursos do governo do corpo, as legislações punitivas, as regras e regulações do saber, os projetos de reforma da alma, os mecanismos de disciplina na escola, no trabalho e na família, dentre outras formas de irradiações de poder sempre habitaram seu horizonte teórico e estiveram presentes como foco de suas pesquisas empíricas e de suas elaborações conceituais.

Contudo, e esse é o ponto para o qual gostaria de chamar a atenção, me parece motivo de perplexidade que seja possível ler toda essa grandiosa narrativa foucaultiana sobre a modernidade (que ainda hoje é obrigatória, referencial e fonte de inúmeros modelos de pesquisa) sem jamais saber que existiu (exatamente nesse mesmo período por ele esquadrihado conceitualmente em minúcia) algo tão relevante (inclusive

<sup>22</sup> Em um texto altamente esclarecedor de Foucault, escrito já no final de sua vida, ele explicitaria seu projeto intelectual com uma clareza sem igual: Diz ele: “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. *Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos*”. Ver. Foucault, Michel. “O sujeito e poder” in Rabinow, Paul & Dreyfus, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231 [os destaques são meus].

<sup>23</sup> Alguns dos temas de suas aulas dão mostra disso. Em 1971-1972, por exemplo, seu curso foi denominado de “Teoria e instituições penais”. E, juntamente com as aulas ministradas no período seguinte, de 1972-1973 denominada “A sociedade punitiva”, Foucault apresentaria ao público o material que daria origem a *Vigiar e punir*, publicado em 1974. Ver.: Foucault, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997 [1994].

para esse mesmo espaço social centro-europeu do qual ele nunca se descolou), uma instituição tão duradoura temporalmente, tão abrangente geograficamente, tão codificada legalmente, tão tentacular em sua organização, tão evidentemente biopolítica e tão sistematicamente descrita pelos discursos governamentalidade quanto a escravidão moderna.

5. A obra de Foucault, por exemplo, transformou o ‘hospital’ ou o ‘hospício’ numa bem sucedida metáfora que abarcava todas aquelas características que definiriam a modernidade, de acordo com sua teoria. É por isso que seria uma leitura redutora afirmar que a *História da Loucura* seja uma tese sobre o saber médico acerca da loucura, ou sobre o nascimento das práticas da internação decorrentes das transformações do saber. Ela é, antes, uma teorização sistemática sobre os paradigmas da racionalidade moderna e da conseqüente produção de um sujeito do internamento.

Gostaria de ilustrar esse ponto sobre o caráter ambicioso de sua tese, chamando atenção para um admirável capítulo desse livro, intitulado “A grande internação”, no qual o autor descreve com minúcia a verdadeira dimensão que uma instituição supostamente marginal (em relação à centralidade do Estado, do sistema jurídico entre outros) como o hospital teria na formação de um novo sujeito na Europa. Partindo de um dado altamente relevante para o tipo de análise que propõe, ele constata que no século 17 nada menos que 1% da população de Paris passou algum período de sua vida em uma das diversas casas de internamento que surgiram, sobretudo, a partir de 1656, com a abertura do Hospital Geral de Paris.<sup>24</sup>

De saída, Foucault desfaz qualquer engano que possamos ter sobre o hospital: esse “não é um estabelecimento médico, mas uma estrutura semi-jurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes constituídos e, além dos tribunais, decide, julga e executa”.<sup>25</sup> Sua missão, como tantas outras instituições do renascimento, é a da caridade, que significa cuidar daqueles que não dão conta de sua própria existência. Mas também tem o dever de punir, de reprimir, de isolar, de banir. Num

---

<sup>24</sup> “Não se deve esquecer que poucos anos após sua fundação, o único Hospital Geral de Paris agrupava 6000 pessoas, ou seja, 1% da população”. Foucault, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000 [1961]. p. 55

<sup>25</sup> Idem, p. 50

mundo em que a pobreza perdera sua aura mística, ela seria vista agora como uma vergonha pública, e o pobre, penalizado. A missão filantrópica do hospital, cumprida através de uma intervenção na subjetividade, culminaria, portanto, na invenção de um sujeito envergonhado e culpado por sua própria pobreza, modelado para uma nova ética do trabalho e da sociabilidade, que seria disseminada pelas doutrinas transmitidas ao pobre durante práticas educacionais e de reforma da alma as quais seria submetido durante o período de seu confinamento.

O hospital e o internamento seriam, portanto, uma solução nova no cenário europeu: pela primeira vez estaria em ação uma prática que o autor chama de “exclusão positiva”. O pobre, o vagabundo, o perturbado, o debilitado, o mendigo, o inválido, o convalescente não seriam mais simplesmente escorraçados, detidos ou punidos. Esse horizonte ainda os ameaça, porém durante a internação “estabelece-se um sistema implícito de obrigações: ele [o confinado] tem o direito de ser alimentado, mas deve aceitar a coação física e moral do internamento”.<sup>26</sup>

Mas de que se trata essa nova ordem? O que motiva então a reconsideração da pobreza, e a conseqüente necessidade do internamento? Nesse ponto Foucault também é claro. Em sua prosa precisa e contundente, ele diria:

“Antes de ter o sentido médico que lhe atribuímos, ou que pelo menos gostamos de supor que tem, o internamento foi exigido por razões bem diversas da preocupação com a cura. O que o tornou necessário foi um imperativo de trabalho”.<sup>27</sup>

Foucault expõe aí a relação entre o labor, com suas demandas produtivas e o confinamento benevolente de uma massa populacional. De um lado, o sistema funciona explorando mão-de-obra barata nas épocas de salários altos; de outro, “protegendo” os desocupados durante os períodos de crise e as épocas de aumento do desemprego. “Não nos esqueçamos que as primeiras casas de internamento surgem na Inglaterra nas regiões mais industrializadas do país: Worcester, Norwich, Bristol; que o primeiro Hospital Geral foi

---

<sup>26</sup> Idem, p. 65.

<sup>27</sup> Idem, p. 64.

aberto em Lyon”. Assim, “não se trata mais de prender os sem trabalho, mas de dar trabalho aos que foram presos”.<sup>28</sup>

Instituição moral, montada para o bem de uma massa populacional considerada pelos agentes do Estado e pelas instituições religiosas como alienada, degradada, incapaz de autonomia, o hospital exerceria coação moral, operaria metamorfoses, criaria hábitos e eliminaria outros. Transformando os homens para o mundo do trabalho, essa instituição também se ocuparia de sua coordenação no interior do processo produtivo e da própria atividade de produção.<sup>29</sup> Como “unidade jurídica autônoma”, nas palavras de Foucault, ela confinava, ditava o tempo de internamento, diagnosticava como se determinasse penas, se apropriava do patrimônio material do incapaz e, também, de parte do fruto de seu trabalho.

Nenhuma dessas características, no entanto, podem ser reputadas como exclusivas do hospital. Mas algumas delas, sobretudo aquelas referentes ao discurso benevolente, ao caráter moral do empreendimento, às práticas de confinamento, à tutela dos considerados incapazes, à missão soteriológica, à formação de uma subjetividade nativa do território confinado, além da exploração forçada do trabalho são comuns também ao que chamei anteriormente de cultura escravista. Evidentemente, como o próprio autor ressalta, o hospital foi diferente da prisão, e o seria da penitenciária. E não desejo equalizar a escravidão colonial ao internamento hospitalar. Contudo, ambos se utilizaram de mecanismos bastante similares para o governo e o gerenciamento das populações que foram seus alvos. E, se isso é verdade, será possível sugerir que ambos os empreendimentos foram construídos sob (e construíram) os fundamentos dos mecanismos modernos de controle.

Porém, será também forçoso reconhecer que a escravidão colonial realizaria esse projeto moderno de gerenciamento populacional antes, e de forma infinitamente mais abrangente que o hospital. De forma que seria possível dizer, capitalizando a formulação de Foucault, que a ‘Grande Internação’ (ou pelo menos uma das várias ‘grandes internações’ forjadas pela racionalidade européia) se iniciou de fato quando portugueses, espanhóis e italianos reinventaram o tradicional engenho de açúcar

---

<sup>28</sup> Idem, p. 67.

<sup>29</sup> Sobre a primeira casa de internamento de Hamburgo, na Alemanha, Foucault diria: “Seu regulamento, publicado em 1822, é bastante preciso. Os internos devem trabalhar, todos. Determina-se o valor exato de sua produção e dá-se-lhes a quarta parte. Pois o trabalho não é apenas ocupação: deve ser produtivo” Idem, p. 67.

mediterrânico, e confinaram no espaço territorial que o limitava, agora o território da *plantation* atlântica (seja na ilha de São Tomé, Cabo Verde ou nas Canárias), milhares de escravos comprados, trocados por outros produtos ou simplesmente capturados na costa da África. Essa iniciativa seria o laboratório em escala reduzida de uma forma de controle sobre uma população que se espalharia por todas as Américas, transformando-se num empreendimento de confinamento (colonial) sem precedentes.

6. Se o número de pessoas submetidas ao internamento ao longo do século 17 em Paris causa espanto (seis mil, segundo as fontes citadas na *História da Loucura*), o que pensar do volume do fluxo forçado de pessoas no tráfico escravista já nas suas primeiras décadas? Para o período de 1450 a 1521, por exemplo, os números oscilam, mas impressionam. Os mais conservadores, como os de P. D Curtin, falam em 69.940; os números estimados por Paul Lovejoy ficam em torno de 93.128 pessoas; já Magalhães Godinho estimou cerca de 210.616 escravos transportados da África para entrepostos comerciais como Lagos, em Portugal, para as ilhas Atlânticas, ou para as Antilhas e as Américas Portuguesas.<sup>30</sup> O empreendimento foi de tal monta que em 1680 os africanos já seriam a maior população nas Américas, suplantando tanto nativos quanto europeus.

Os engenhos de açúcar foram quase sempre “unidades jurídicas autônomas”, e permaneceram durante séculos sob a autoridade exclusiva do *paterfamilias* e de seus feitores. Voltados para a exploração do trabalho escravo, a violência constitutiva do universo da *plantation* traria conseqüências graves e radicais. O fato de que navios negreiros abasteciam os portos americanos com carregamentos regulares e ininterruptos de africanos colaborava para que senhores tivessem pouca preocupação com a longevidade de seus escravos.<sup>31</sup> Tratamento esse que desencadeava movimentos de resistência coletiva ou individual.

A situação degradante nos primeiros séculos da escravidão colonial forçou medidas intervencionistas por parte dos governos metropolitanos. Foi necessário adequar a legislação colonial às concepções do Estado “governamentalista” vigente, no qual a morte

---

<sup>30</sup> Para um revisão crítica mais recente desses números ver.: Eldl, Ivana “The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521” in *The Journal of African History*. 38 (1997), pp. 31-75.

<sup>31</sup> Blackburn, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo. Do Barroco ao moderno, 1492-1800*. São Paulo: Record, 2003 [1997]. Em especial Capítulo VIII “A escravidão racial e o crescimento do *plantation*”.

indiscriminada das populações sob cuidado dos Soberanos, apesar de freqüente não deveria ser sancionada, a não ser em casos excepcionais. Dessa forma, sobretudo a partir de meados do século 18,<sup>32</sup> seja através de ordens reais ou por determinação dos suspeitos poderes judiciários locais, as relações entre senhores e escravos foram ‘normalizadas’. A legislação escravista colocaria em prática, daí por diante, o que Foucault chamava de “poder pastoral”.<sup>33</sup> De um lado, era preciso refrear o que as próprias sociedades escravistas consideravam ‘excessos’ por parte dos senhores proprietários. De outro, era necessário punir exemplarmente os escravos infratores e manter sob estrito rigor a população negra, preservando a ordem hierárquica escravista.

Em relação à disciplina, M. Moreno Fraginals, por exemplo, caracterizaria os *ingenios* de caribenhos como “jail-like structures”.<sup>34</sup> Não surpreende, portanto, que técnicas para o controle da população escrava, algumas bastante similares às benthanianas, fossem encontradas em diversas partes das Américas, além de outras modalidades de vigilância criadas no contexto da própria *plantation*. Em Cuba e na Jamaica, torres panópticas<sup>35</sup> serviam como medidas auxiliares de vigilância e intimidação. Aliadas a outras técnicas, procurava-se garantir a disciplina e manter a hierarquia, isolando a população escrava de elementos externos que pudessem interferir no trabalho. Tais mecanismos de segurança e vigilância também determinavam o ritmo do trabalho, servindo para ajustar a produção do campo ao compasso da demanda do mercado internacional.

O espaço dos engenhos era meticulosamente arquitetado para aqueles mesmos objetivos de organização do trabalho, disciplina social e formação da subjetividade a que Foucault faz alusão. Os espaços sociais nos quais circulavam homens livres e escravos serviam tanto para racionalizar o processo produtivo como para reforçar hierarquias e introjectar identidades que, ao longo dos séculos, tornariam-se cada vez mais baseadas em assunções sobre a cor, a raça e o gênero. Segundo Theresa A. Singleton:

<sup>32</sup> Marquese, Rafael Biva. *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1680-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

<sup>33</sup> Ver.: Foucault, Michel. “‘*Omnes et Singulatim*’: uma crítica da razão política” in **Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1994], pp. 255-285. Voltarei ao tema do poder pastoral no capítulo seguinte.

<sup>34</sup> Moreno Fraginals, M. “Africa in Cuba: a quantitative analysis of the African population in the Island of Cuba”. in *Annals New York Academy of Sciences*, 292 (1977), pp. 187–201.

<sup>35</sup> Ver.: Delle, James. *An Archaeology of Social Space: Analyzing Coffee Plantations in Jamaica’s Blue Mountains*. New York: Plenum, 1998.

“Slaveholders everywhere manipulated the spatial organization of plantations in order to control enslaved people. Numerous archaeological, architectural and landscape studies have shown both direct and subtle ways planters attempted to control plantation landscapes. Nearly every aspect of plantation space from the location and arrangement of slave quarters to the details of slave-house construction resulted from conscious decision making on the part of planters to maximize profits, exercise surveillance and reinforce the subordinate status of enslaved people.”<sup>36</sup>

7. As conseqüências da experiência do confinamento do escravismo moderno, por conseguinte, alcançariam escala planetária. De um lado, a demanda por escravos requerida por essas unidades administrativas e jurídicas autônomas (os engenhos) acirraria as guerras internas na África, alterando completamente a correlação de forças entre impérios, tribos, cidades e vilas do continente.<sup>37</sup> Por outro, afetaria absolutamente cada porto atlântico das Américas; interferiria no ritmo e no modelo de ocupação das terras do Novo Mundo; na relação entre os colonizadores e os nativos; na velocidade da interiorização das formas de poder metropolitano<sup>38</sup> e na modalidade do colonialismo interno. A disponibilidade de produtos têxteis provocada pela cultura do algodão nas Américas e pelo seu processamento no parque industrial anglo-americano tornaria irresistível e incrivelmente lucrativa a aventura colonial britânica na Ásia. Portanto, a escravidão geraria repercussões de amplitude geográfica inigualáveis, cujas conseqüências de sua duração temporal ainda estão por serem avaliadas.

8. Contudo, para a Grande Teoria o ‘hospital’ continua a representar muito – talvez, como metáfora, represente tudo – daquilo que interessa ao mundo eurocentrado

---

<sup>36</sup> Singleton, Theresa A. “Slavery and spatial dialectics on Cuban coffee plantation”. in *World Archeology*. 33: 1. (2001), pp. 98-114.

<sup>37</sup> Thorton, John. *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>38</sup> Dias, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.

definir como modernidade, ou seja, um processo interno, auto-gestado e independente de suas relações com o resto do mundo. Já a experiência do escravismo moderno com seus cerca de 10 milhões de homens, mulheres e crianças retirados da África (apenas pelo comércio atlântico)<sup>39</sup> e confinados aos “espaços de morte”<sup>40</sup> do mundo escravista representa muito pouco, figurando como um conteúdo não-reconhecido e não-registrado, simplesmente “preso do lado de fora”<sup>41</sup> da história da modernidade e da linguagem teórica da Europa.

E a convicção de que a relação entre as grandes teorias da modernidade e a escravidão que delineei brevemente acima se trata mesmo de uma situação de foraclusão parece se confirmar quando se constata que, nem mesmo ali onde parecia impossível não reconhecer sua presença, mesmo ali onde sua inscrição insinuava-se como obrigatória, isto é, em sua genealogia do racismo,<sup>42</sup> mesmo ali Foucault teoriza (em um dos seus textos mais comentados atualmente) como se a escravidão moderna jamais houvesse existido.

### **Escravidão e exceção**

9. Essa ignorância meticulosamente cultivada sobre a escravidão no cenário das grandes teorias sobre a modernidade é o que impede, por exemplo, a identificação de inúmeros paralelos entre as teorias da soberania e da exceção na modernidade e a escravidão. Esse paralelo permitiria vislumbrar que no cerne dos vários sistemas legais das nações escravistas já estava presente de maneira muito bem delineada essa forma de dominação biopolítica não só em sua versão foucaultiana, mas sobretudo em sua rearticulação na obra de Giorgio Agamben.

Em *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*, Agamben mobiliza várias tendências críticas européias, de Benjamin à Foucault, passando por Arendt e Bataille. Conforme anuncia, seu objetivo é unificar em uma única teoria dois modelos de

<sup>39</sup> Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 [1983]. Especialmente capítulos 3 e 7.

<sup>40</sup> Price, Richard. “Encuentros dialógicos en un espacio de muerte” in *De la palabra y obra en el nuevo mundo*. Madrid: Siglo Veintuno, 1992. pp. 33-62.

<sup>41</sup> Faço referência aqui à formulação de Rabinovich, Solal. *A foraclusão. Presos do lado de fora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001 [2000].

<sup>42</sup> Refiro-me aqui às suas aulas de 1976-1977, publicadas com o título de *Em defesa da sociedade*. (São Paulo: Martins Fontes, 1999), que em alguns países já havia sido publicado com o título de “genealogia do racismo”. Esse texto marca o início da formulação do conceito de biopolítica, cuja leitura tem-se intensificado a partir da obra de Giorgio Agamben.

análise do poder. Por um lado, ele investe num modelo “jurídico-institucional”, no qual a lei, o direito, os processos legislativos e normativos adquirem relevância fundamental como lugares de emergência dos projetos de poder.<sup>43</sup> Por outro, o autor tentará conciliar essa análise jurídico-institucional justamente com o modelo biopolítico do poder, o campo inaugurado por Foucault.

Nesse modelo, o autor busca colocar em evidências as práticas sociais e as estratégias institucionais e legais que transformaram o corpo biológico no centro das preocupações e das intervenções governamentais. Ao aliar esses dois modelos de análise, o filósofo italiano decodifica (ou traduz) no vocabulário crítico contemporâneo o que ele mesmo define como o “*Nómos* do moderno”.<sup>44</sup> É exatamente nesse ponto que se localiza sua mais produtiva contribuição à teoria social. Em sua em sua prosa condensada, quando não enigmática, o autor chegaria à conclusão de que seria o “campo” (cuja principal manifestação foi o *Lager*, “campo de concentração” nazista) e não a *pólis* (o modelo da ‘feliz’ democracia ateniense) o paradigma político da modernidade:<sup>45</sup> “o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com todo cidadão”.<sup>46</sup>

Tal como compreendo a obra de Agamben, o *nómos* constitui o centro de gravidade que confere estabilidade a todos os conceitos que dão consistência ao seu argumento. Ligado a esse termo está, sobretudo, a noção de soberania, e é justamente esse último conceito (um termo ‘excessivo’, entre o político e o jurídico, mas que ultrapassa ambos) que permitirá ao autor caracterizar a modernidade como uma incessante instância geradora da ‘vida nua’ que, em sua teoria, seria algo como uma figuração, um duplo, ou um espectro do *homo sacer*.

---

<sup>43</sup> É preciso notar que Foucault tinha tremenda resistência à essa abordagem. No primeiro volume da *História da sexualidade* ele diria: “Permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e da instituição monárquica tão bem traçaram”. E conclui: “E é dessa imagem que precisamos libertar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. Precisamos construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código”. Foucault, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1978], p. 86-87.

<sup>44</sup> Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 [1995], p. 173.

<sup>45</sup> Esse argumento encontra-se, sobretudo, na Parte 3: “O Campo como paradigma biopolítico do moderno”, especialmente no Capítulo 7, “O Campo como *Nómos* do Moderno”, pp. 173-186.

<sup>46</sup> Idem, p. 178.

10. O conceito de *nómos* apropriado por Agamben é tributário, em grande parte, da teoria do direito internacional do jurista alemão Carl Schmitt. Em *Der Nomos der Erde im Völkerrecht der Jus Publicum Europaeum* [traduzido para o francês como *Le Nomos de la Terre dans le Droit de la Gens du Jus Publicum Europaeum*] Schmitt propõe uma genealogia do termo. Segundo argumenta, o termo *nómos* foi frequentemente traduzido ao longo da história como ‘lei’ (a *lex*, latina), ‘norma’ ou ‘regra’. Mas, como alerta, esse seria um sentido tardio e incompleto que colaborava para manter oculto os fundamentos da própria legalidade na medida em que relegava ao esquecimento seu sentido profundo, aquele que estaria ligado ao seu emprego primitivo.

Em seu sentido original, diz o autor, *nómos* seria uma palavra que uniria localização e ordem, ela teria um sentido espacial e organizador ao mesmo tempo. Um dos aspectos para o qual chama especialmente a atenção é que, ao contrário do que geralmente se supõe, o termo seria antes e acima de tudo extra-legal. O *nómos* não se confundia com a lei. Inicialmente essa palavra se referia ao modo primeiro como os homens, no ato da colonização, se apropriavam da terra e a repartiam. Essa palavra, diz o jurista, era o termo empregado para designar “a primeira mensuração que funda todas mensurações ulteriores, (...) a primeira apropriação das terras assim como (...) a primeira partição e divisão do espaço, (...) a partição e a repartição originais”.<sup>47</sup> O *nómos*, portanto, seria o valor primeiro, aquele responsável por fundar e orientar os próprios fundamentos da divisão da parte que cabe a cada um, do lugar que conseqüentemente cada um ocupará. Em outras palavras, o *nómos* é o próprio critério da justiça e o fundamento do direito.

11. Hannah Arendt, em *A condição humana* (publicado oito anos após *Der Nomos der Erde*), também notaria a inadequação da estrita identificação do *nómos* com a lei. Segundo a autora, o termo deriva de “*nemein*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído) e habitar”. Embora não encontre palavra melhor para traduzir o termo, e continue usando a palavra lei, ela insiste, com o rigor que lhe é próprio, que a palavra que utiliza não deve ser entendida no sentido romano (a *lex*, à qual Schmitt também se referiu

---

<sup>47</sup> Schmitt, Carl. *Le nomos de la Terre dans le Droit des Gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994 [1950], p. 70.

com restrições), nem no sentido judeu-cristão (Mandamentos, ou obrigações religiosas).<sup>48</sup> Para ela, o *nómos* “era bem literalmente um muro, sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política”.

49

O *nómos*, ao mesmo tempo em que seria determinante, seria também ordenador. Ele separava o que era próprio de cada um utilizando-se de um obstáculo, de uma divisória, não deixando qualquer vazio (de onde deriva sua justeza, ou justiça) que pudesse dar espaço para o litígio. Em seu sentido espacial, o *nómos* seria responsável pela criação de uma espécie de esfera descontinuamente recortada, no interior da qual a ordem por ela instituída se fazia válida. É justamente aí, no interior dessa esfera, que as comunidades humanas estavam localizadas e ordenadas de acordo a Lei fundada pela apropriação primeira da terra. Esse aspecto unificador e organizador do *nómos* é importante porque permite compreender o argumento de Arendt de que ele não apenas garante a propriedade, mas que, por meio dessa garantia, permitiria o surgimento da própria política e, com isso, desse modo de vida qualificado do qual se orgulhavam os gregos.

Para a autora, possuir uma propriedade nesse contexto significava ter um lugar na terra, desfrutar do espaço privado no qual poderia prover suas necessidades básicas. Esse espaço próprio, diz autora, constituía o “outro lado escuro e oculto da esfera pública”. A propriedade dava direito a um assento no interior dos muros daquele lugar onde se erguia uma comunidade política. Ela conectava o homem à própria terra, o abrigo necessário, a cobertura, a proteção imprescindível para que os homens pudessem alcançar àquela forma de vida superior (*bios*, dirá Agamben) instaurada pelo seu ingresso no espaço público.<sup>50</sup> O homem proprietário, o possuidor de um espaço privado, livrara-se da própria privação (é a própria Hannah Arendt quem chama a atenção para esse jogo de palavras), e com isso habilitava-se para desfrutar de uma dimensão especial da vida.

---

<sup>48</sup> Diz Arendt: “A lei da cidade-estado não era nem o conteúdo da ação política (a idéia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant) nem um catálogo de proibições baseado, como ainda o são todas as leis modernas, nos ‘Não Farás’ do Decálogo”. Arendt, Hannah, *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000 [1958], p. 73.

<sup>49</sup> Idem. Ibidem.

<sup>50</sup> Lindahl, Hans. “Give and take. Arendt and the *nomos* political community” in *Philosophy & Social Criticism* 32:7 (2006), pp. 881-901.

Contudo, e esse é um ponto importante, todo o contrário se passava com aquele que não possuía sua parcela da terra. Da mesma forma que esse *nómos* reservava um lugar especial para aqueles que possuíam sua parte, proporcionando a oportunidade de “atingir a mais alta possibilidade de existência humana”, isto é, de desfrutarem de uma vida política, de constituírem para si um segundo corpo, o corpo político, “não possuir um lugar próprio e privado”, ou seja, uma propriedade, “(como no caso do escravo)”, diria Arendt entre parêntesis, “significava deixar de ser humano”.<sup>51</sup> Voltarei mais adiante para esse tema em suspenso, isto é, do escravo como vida não-qualificada. No momento, gostaria apenas de destacar com a devida ênfase que o *nómos*, como o próprio critério do justo e do legal é o princípio soberano ao qual todos estariam sujeitos.

Como nota Schmitt, “medida, ordem e configuração formam aqui uma unidade espacial concreta. A tomada de terras, a fundação de uma cidade ou de uma colônia torna visível o *nómos* com o qual um clã, ou o séqüito de um chefe, ou um povo que se torna sedentário, isto é, que se fixa historicamente num lugar funda, de um pedaço de terra, o campo de força de uma ordem”.<sup>52</sup> O *nómos* exerce seu poder soberano para além da legalidade, antes mesmo dela, como sua condição primeira, prescrevendo os seus critérios.

É nesse ponto que Agamben encontra apoio para sua caracterização da política moderna como um generalizado ‘Estado de exceção’. Para ele, o princípio ao qual os mais destacados teóricos da soberania, do ‘Estado de exceção’ e do ‘Estado de sítio’

---

<sup>51</sup> É importante não confundir a idéia de propriedade na antiguidade, com o seu conceito moderno. Nem confundir o conflito daí resultante (a sempre presente tensão entre os ricos e a população pobres na Atenas Clássica), como um capítulo da luta-de-classes. Como Arendt destaca, o que o *nómos* no contexto do surgimento da política (ao menos em sua versão grega) determina é “muito mais” do que a propriedade como condição para a admissão na esfera pública (embora seja isso também, conforme ela admite em vários trechos). O que ela prescreve de mais significativo é a possibilidade do ingresso ou não em um modo de vida qualificado, em uma dimensão da existência que elevaria o homem acima de sua condição simples vivente (esse patamar mínimo que os homens compartilham com os animais e outros seres). Num primeiro momento Arendt diz: “Assim, não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para a admissão na esfera pública; ela era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade de existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano”. No parágrafo seguinte, ela afirma: “A riqueza privada, portanto, tornou-se condição para a admissão à vida pública não pelo fato do seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas, ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria que prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para exercer a atividade política”. Arendt, Hannah, *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000 [1958], p. 74.

<sup>52</sup> Schmitt, Carl. *Le nomos de la Terre dans le Droit des Gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994 [1950], p. 70. Idem, p. 74.

recorreram não é outro senão o princípio instituinte da justiça primeva, aquela ordenação primitiva do espaço social que está presente nos atos fundacionais (como os dos empreendimentos de colonização, ou dos processos constitucionais, por exemplo). O que permitiria à soberania (geralmente encarnada num agente humano)<sup>53</sup> decidir sobre o que está dentro ou fora da legalidade, ou ditar em que momento a legalidade vige ou está suspensa, ou ainda, o que garantiria legitimidade e autoridade à própria pessoa do soberano seria justamente a soberania do *nómos*.

O poder criador do *nómos*, segundo Agamben, encontraria-se numa situação de completa “indistinção” entre o legal e o não-legal. Ele uniria, conforme a evocação de um enigmático fragmento de Píndaro, “violência e justiça”, ou seja, *Bía* e *Díke*, princípios que tardiamente seriam considerados pela teoria política grega como inconciliáveis e conflitantes. “Nesse sentido”, dirá o filósofo, “o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús* contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência”.<sup>54</sup>

12. Gostaria de voltar agora ao ponto que Arendt deixa em suspenso, ao nome que ela mantém aprisionado pelo parêntesis: o escravo. Meu intuito é o de conectar a teoria da soberania acima exposta, com a “enigmática figura” do *homo sacer*. De um lado, isso servirá para apontar, através da deliberada opção de Agamben de recuperar essa figura do esquecimento, o que considero ser uma leitura teleológica da história em sua teoria, cujo

<sup>53</sup> O raciocínio aqui é análogo ao da *germina persona* teorizado por Ernst Kantorowicz. Em sua pesquisa dos tratados jurídicos medievais, o autor nota que o rei geralmente é dotado de dois corpos: um deles, o corpo físico, o outro, corpo político ou místico. O primeiro é o corpo que morre, que é sucedido no tempo por outros reis. O outro é o corpo que representa o próprio princípio da realeza, o corpo imortal cuja essência desdobra-se no tempo. Da mesma forma, a soberania deve ser entendida como esse princípio que eventualmente encarna-se, mas que sobrevive à pessoa do soberano. Ver: Kantorowicz, Ernst. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Cia das Letras, 1998 [1957].

<sup>54</sup> Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2003 [1994], p. 38. O fragmento de Píndaro citado por Agamben diz o seguinte: “O *nómos* de todos soberano/ dos mortais e dos imortais/ conduz com mão mais forte/ justificando o mais violento./ Julgo-o das obras de Heracles...”. p. 36. Infelizmente o autor suprime as estrofes sobre os trabalhos de Heracles, nas quais Píndaro ilustra sua problemática tese sobre como o *nómos* transforma a violência em justiça. Ver.: Ostwald, Martin. “Pindar, Nomos, and Heracles: Pindar, Frg. 169 [Snell 2 ]+POxy. No. 2450, Frg. 1)” in *Harvard Studies in Classical Philology* 69 (1965), pp. 109-138. Em certo sentido, o *nómos* instaura e se legitima por um tipo de violência que Walter Benjamin, em seu texto “Zur Kritik der Gewalt” [traduzido para o inglês como “Critique of Violence”], chamaria de “violência fundadora de direito”. Ver.: Benjamin, Walter. “Critique of violence” in *Selected writings. Volume 1 – 1913-1926*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000 [1996], pp. 236-252.

efeito é o de reconduzir os acontecimentos gestados no coração da Europa ao centro da História, marginalizando tanto a importância da escravidão como um fenômeno da modernidade, como a própria dimensão biopolítica do colonialismo. De outro lado, isso me reconduzirá ao objetivo inicial de sugerir a escravidão como um sistema de produção de ‘vida nua’, relacionando-o à sua modalidade de dominação biopolítica colonial.

O que me interessa sobre esse tema, mais que o escravo em particular são suas relações; como o escravo e a própria escravidão estão ligados à política? Que tipo de relação existe entre eles? Nesse sentido, há dois aspectos sobre os fundamentos primeiros da política para os quais o texto de Arendt sinaliza, mas que são geralmente tidos como marginais. São dois temas entrelaçados que não se pode deixar de notar quando seguimos o rigor da lógica de sua narrativa. Não espanta que mesmo Arendt marginalize esses temas, que eles sejam tratados entre parêntesis, ou que sejam relegados às notas de rodapé. Pois, se levados até a última consequência, eles trariam problemas à sua teoria da violência e faria colapsar uma parte de sua teoria política, porque seríamos obrigados a admitir que a política se institui primeiro e antes de tudo por um ato originário de violência e de exclusão.

Em primeiro lugar, seu texto parecer sugerir que a escravidão, essa relação de poder e pura dominação que um homem exerce sobre outro no interior do espaço privado, é a condição essencial (ou pelo menos funciona como uma condição conceitual em sua teoria) para que o espaço público possa surgir como um terreno onde homens livres (não tolhidos pela necessidade) e iguais (não subordinados a outro homem) podem dedicar-se à atividade política e ocupar-se dos assuntos públicos.<sup>55</sup> Seria justamente essa possibilidade de se livrar do labor o que elevaria o homem livre à essa outra ordem de existência, uma ordem descrita como superior à ‘simples vida’ ditada pela necessidade, que seria a política. Em segundo lugar, como decorrência lógica desse primeiro tema, será preciso admitir que seria o ‘escravo’ o primeiro tipo de vida desqualificada resultante da criação do modo de vida político. Essa figura, dedicada à reprodução da ‘vida natural’,

---

<sup>55</sup> Não defendo aqui o argumento de que a democracia ateniense dependia da escravidão, tese sustentada pelo helenista Moses Finley. Como Pierre Vidal-Naquet respondeu (em um amistoso debate com Finley) a escravidão por si mesma não fez nascer a democracia. Ela foi um aporte fundamental para sustentar a população que se dedicava aos assuntos públicos, contudo foi necessário um conjunto de idéias, concepções, e outros arranjos no interior da comunidade para que houvesse condições necessárias para a emergência de uma sociedade política. Ver.: Finley, Moses. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991 [1980]; e Vidal-Naquet, Pierre & Vernant, Jean-Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1989.

estaria naturalmente excluída daquela dimensão superior. Ele se localizaria naquele lugar de indistinção entre a exclusão e a inclusão que Agamben reputa ao efeito do poder soberano. O escravo encontrava-se no interior da sociedade política, mas excluído dela ao mesmo tempo, relegado ao espaço doméstico (como as crianças e as mulheres), como se não existisse para a ordem política, embora como já disse, fosse sua própria condição de existência.

Na tradição Ocidental, o principal contraste entre o político e o excluído da política foi feito através da oposição escravo/cidadão. Para Aristóteles, por exemplo, o escravo, definido como um instrumento dotado de voz, estava relegado ao mundo doméstico e ao mundo do fazer.<sup>56</sup> E como tal, estava automaticamente excluído do mundo da ação próprio da atividade política. Agamben, no entanto, rompe com a tradição dessa contraposição. A partir de uma perspectiva, a meu ver, teleológica, na qual o Holocausto é tomado como o destino e ponto culminante da história Ocidental, o escravo seria substituído pelo *homo sacer*. Em sua teoria, essa figura do antigo direito romano passa a representar o paradigma da ‘vida nua’, do ser excluído do modo de vida político, e torna-se a metáfora universal de todos os excluídos da ordem política. Com essa estratégia, o filósofo italiano instauraria o elo necessário para unir a teoria soberania à da biopolítica da modernidade.

Não será necessário reconstituir aqui o itinerário teórico que leva Agamben à sua redescoberta do *homo sacer*. Para a discussão que me interessa, basta apenas ressaltar as duas características que o autor julgar serem distintivas e peculiares ao *homo sacer*, e que o tornariam a própria figuração das vítimas do campo de concentração nazistas. Em primeiro lugar, ele seria um ser excluído “de toda vida política”. Este parece ser, segundo o autor, o próprio sentido de sua *sacratio*. A sacralidade, geralmente entendida em seu sentido ‘positivo’ de glorificação, deixa de lado seu sentido mais sinistro. O sacro, tal como articulado na locução *homo sacer*, se refere àquilo que está além ou simplesmente fora da lei, ou das regulações impostas pela comunidade humana. Nesse sentido, o *homo sacer* deve ser entendido como alguém que é colocado ou está localizado fora dos limites da comunidade, abandonado, ou seja, ele se caracteriza como um corpo sobre o qual não incidem mais as regras que regem a comunidade humana, o *nómos*.

---

<sup>56</sup> Aristóteles. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A segunda característica, decorrente do abandono que marca sua condição primeira, é que o *homo sacer* não poderá ser sacrificado, mas poderá ser morto sem que haja qualquer tipo de punição.<sup>57</sup> Como se sabe, os sacrifícios são rituais extremamente regulados. E como sua sacralidade impede que qualquer regra ou norma seja aplicada ao corpo do *sacer*, fica assim interdita a possibilidade de seu sacrifício. Por conseguinte, com a proibição de que as leis da comunidade incidam sobre ele, abre-se a possibilidade de que seja morto sem que essa morte possa ser enquadrada como um crime.<sup>58</sup> O *homo sacer* seria, portanto, pura *zoé*, vida não-qualificada, vida nua, um corpo unidimensional, sem a profundidade que a vida política proporcionaria.

Embora o valor heurístico do *homo sacer* seja enorme, e com ele Agamben tenha conseguido chamar a atenção para muitos problemas latentes da política moderna e contemporânea, será preciso admitir que tal *conditio inhumana* foi uma constante na trajetória das sociedades coloniais modernas muito tempo antes de sua letalidade florescer na Europa, no *Lager* nazista. A história da escravidão nos mostra que ambas as características também acompanharam o escravo na modernidade. Em primeiro lugar, a própria escravidão moderna era em si mesma uma prática de exclusão política. Essa exclusão era a condição de sua própria existência. Em alguns lugares, como nos Estados Unidos, essa prática teve origem como uma retirada de direitos. Pessoas de origem africana foram despojadas de sua condição civil original, a mesma que partilhavam com os demais colonos, e no lapso temporal de apenas algumas décadas (algo entre 1620 a 1680) foram completamente reduzidas à escravidão.

Em outros lugares, como nas Américas Portuguesas e suas colônias atlânticas, africanos eram introduzidos em um território já na qualidade de escravos (durante a maior parte dos mais de quatro séculos de tráfico), completamente desprovidos

---

<sup>57</sup> Diz Agamben: “A estrutura da *sacratio* resulta, tanto nas fontes como segundo o parecer unânime dos estudiosos, da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício”. Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2003 [1994], p. 88. Em outro trecho ele diz. “Ele [o *homo sacer*] foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política. não pode participar dos ritos de sua *gens*, nem (...) cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disto, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito (...)”. p. 189.

<sup>58</sup> Nesse ponto, creio que Agamben deixa espaço para uma confusão entre o *poder morrer* e o *dever morrer*. O *homo sacer*, quando excluído da esfera humana (de seus direitos e deveres), *pode* ser assassinado, do mesmo modo que *pode* perder seu *domus*, seus escravos, sua mulher e seus filhos e tudo que estava ligado à ele por algum direito. O interno do campo de concentração, ao contrário, é um ser destinado à morte, ele *deve* ser morto, e essa é a própria razão de seu internamento.

de direitos. Por muitos séculos, a maioria da população egressa da África era confinada em campos de trabalho onde passava o resto de sua vida. Em ambos os casos, esses seres excluídos da comunidade e de toda vida política estiveram submetidos às formas mais elementares do “pátrio poder” do *paterfamilias* (o senhor de escravos), e sujeitos às suas decisões soberanas. No caso brasileiro, por exemplo, isso daria origem a um complexo e duradouro sistema de punições privadas. A divisão entre o poder público e o poder privado garantia ao *paterfamilias* o direito de legislar em seu território, resolver conflitos, executar a aplicação de penas e castigos, exercer o papel da polícia (da ordem) e do governo (da direção e administração) de todos aqueles que habitavam sob seu domínio, ou simplesmente de suspender excepcionalmente qualquer lei em relação a certos indivíduos.

13. Em sua análise das práticas penais do Brasil Imperial, Andrei Koener descreve o domínio doméstico como o próprio espaço da exceção, onde a vontade soberana do chefe da casa ou do senhor de engenho prevalecia sobre o poder público e sobre a sociedade política. “As relações domésticas”, diz Koener, “são, em princípio excluídas da jurisdição pública e de seus procedimentos de produção da verdade [isto é, do devido processo judicial]”. E continua:

“Elas são abertas ao escrutínio da autoridade pública apenas em casos excepcionais, pela sua gravidade ou pelos seus efeitos para a própria ordem pública. A família estendida constitui, então, um pedaço de não-visibilidade, de silêncio, de ‘não saber’ público sobre as relações de poder e práticas punitivas que se dão no seu interior.”<sup>59</sup>

Agamben reconhece, não sem um ar de menosprezo pela informação, que os *campos* (do qual o *Lager* nazista seria uma espécie de paradigma universal) nasceram no mundo colonial.<sup>60</sup> Para ele, o *campo* “é uma porção do território que se situa fora da ordem

<sup>59</sup> Koerner, Andrei. “Punição, disciplina e pensamento penal no Brasil do século XIX” in *Lua Nova* 68:25, p. 225.

<sup>60</sup> Diz o autor: “Os historiadores discutem se a primeira aparição do dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses no início do século [século XX]

jurídica normal, mas que não por isso é simplesmente um espaço exterior”.<sup>61</sup> Seria essa mesma estrutura de delimitação territorial (o engenho, a *plantation* cafeeira e outros espaços similares) e direito privado (o ‘pátrio poder’) que Koerner encontraria como um dos pilares do sistema escravista no Brasil, onde não vigia a norma jurídica:

“O estabelecimento da unidade familiar no ambiente desconhecido e em grande parte hostil tornava mais rarefeito seus laços com o exterior, criando-se unidades que eram quase autárquicas do ponto de vista econômico e autocentradas em seu governo interno”.

Esse autocentramento transformava o engenho ou a *plantation* num espaço de exceção. Para o senhor de escravos constituía um direito, um dever e uma necessidade governar seu domínio e mantê-lo sob a mais estrita ordem. “O castigo de escravos”, explica Silvia H. Lara, “era um *direito* dos senhores, quase uma obrigação, socialmente reconhecido e afirmado pelas leis”.<sup>62</sup> “Cada proprietário adotava seu próprio sistema penal, pois, segundo uma imagem da época, cada um definia o seu próprio conjunto de delitos, graduava sua gravidade, determinava os critérios da culpabilidade, adotava o seu processo penal particular, com procedimentos, sistemas de provas e de penas”.<sup>63</sup> Nesse *campo* escravista, onde a lei do Estado encontrava-se virtualmente suspensa, o poder soberano do *paterfamilias* decidia o destino de homens e mulheres escravizados (casamentos, alforrias, o destino dos filhos dos escravos, o tipo de trabalho que cada um realizaria, e etc.) e em último caso, decidia sobre a vida e a morte.

14. O *homo sacer* certamente tem suas peculiaridades. A própria dificuldade contemporânea em se compreender o sentido de sua condição jurídica

---

amontoaram os bôeres: o que importa aqui é que, em ambos os casos, trata-se da extensão, a uma inteira população civil, de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial.” Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2003 [1994], p. 173

<sup>61</sup> Agamben, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Buenos Aires: Pre-Textos, 2001 [1996], p. 39.

<sup>62</sup> Lara, Silvia H. *Campos da violência. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro (1705-1808)*. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 58-59.

<sup>63</sup> Koerner, Andrei. “Punição, disciplina e pensamento penal no Brasil do século XIX” in *Lua Nova* 68:25, p. 226.

(conforme Agamben aponta em sua leitura das tentativas de interpretação dessa figura ao longo do século 20) dá uma mostra da complexidade que envolve sua inserção no código legal. Contudo, uma outra figura do direito romano arcaico, o “escravo”, o *servus*, também estava exposto a uma exclusão da comunidade que, em muitos pontos é análoga (embora de modo nenhum coincidente) a do *homo sacer*. Mas quanto à segunda característica dessa figura, ou seja, aquela que autoriza sua “matabilidade” livre de punição?

Como toda figura desprovida de corpo político, reduzido à ‘vida nua’, seria uma decorrência lógica que o escravo também estivesse sujeito à diversas modalidades de morte inimizáveis. A forma mais óbvia de exposição à morte experimentada pelo escravo moderno foi a imposição a um regime de trabalho letal. Em algumas culturas, como a do açúcar, a expectativa de vida poderiam ser extremamente reduzidas. Em certos casos, sobretudo antes do século 19, ela poderia chegar no máximo à cinco anos.<sup>64</sup> Outra forma de expor o escravo à morte era o próprio sistema penal. Trabalhando com dados sobre a Casa de Correção da Corte da segunda metade do século 19, uma instituição planejada dentro das mais modernas teorias penais, e onde a quase totalidade dos detentos era formada de escravos criminosos, fugitivos, abandonados por seus senhores ou por ex-escravos, Koerner encontra taxas de mortalidade da ordem de 36% para presos com penas acima de 2 anos, e 40% para penas acima de 8 anos. Para os condenados à penas acima de 20 anos, a porcentagem sobe para algo acima dos 85%. Penas mais letais cabiam apenas aos escravos, como era o caso das “galés perpétuas”.

Contudo, o caso mais emblemático de consentimento à “matabilidade” do escravo se daria na Carolina do Norte, em 1829. Nesse ano, John Mann, um proprietário condenado por atirar e ferir gravemente sua escrava depois de um desentendimento, seria condenado por um tribunal local devido à desproporção entre a falta da escrava e a reação de seu senhor. Ao apelar à Suprema Corte de seu Estado, o Juiz Thomas Ruffin reverteria a decisão do júri, afirmando que, diferentemente das crianças e das mulheres que aprendiam com o castigo, os escravos estavam sujeitos à suas paixões, por vezes, incontroláveis. Por isso, os castigos aplicados não tinham como função educá-los, pois eles eram incapazes de aprender com seus erros. A obediência a seu senhor só poderia ser garantida, então, por meio de uma “autoridade não-controlada sobre seu corpo”. Com essa argumentação, o Juiz

---

<sup>64</sup> Ver.: Fogel, Robert William. *Without consent or contract. The rise and fall of American Slavery*. New York, W.W. Norton, 1994 [1989].

Ruffin determinaria que “o poder do senhor deve ser absoluto, no sentido de obter de seu escravo uma submissão perfeita”. A reversão da condenação de Mann abriria precedente para que os senhores de escravos pudessem ser considerados imunes da acusação de homicídio no caso de matarem escravos.<sup>65</sup>

### As ficções da narrativa legal

15. O registro do Estado de exceção colonial e escravista nas Américas foi narrado de inúmeras formas. O universo ideológico do mundo escravocrata atlântico está codificado em diversas fontes: manuais agrícolas e tratados sobre o governo dos escravos; correspondências pessoais, memórias deixadas por escravos e senhores de escravos; está registrada na literatura, nos discursos parlamentares e na própria crônica jornalística diária. Contudo, poucos textos são tão esclarecedores sobre o *nómos* escravista como o texto legal (constituições, decretos, leis, processos, demandas, julgamentos, penas e etc.)

Em “Nomos and narrative”, um influente ensaio de Robert M. Cover, o autor afirma que “lei e narrativa estão inseparavelmente relacionados. Toda prescrição é insistente em sua demanda por ser localizada no discurso – por ser dotada de uma história e um destino, um começo e um fim, explicação e propósito”.<sup>66</sup> Sob esse aspecto, a narrativa legal dá forma e sentido à lei ao contar uma história sobre seus propósitos e seus fundamentos, ao revelar o por quê de sua existência, ao justificar sua inescapável necessidade. Sendo assim, se a lei é uma narrativa, se ela realmente conta uma história, qual seria a ficção jurídica contada pela legislação escravista?

16. A escravidão moderna praticada pela maior parte dos países europeus tem como base jurídica o Direito Romano. Seriam os dispositivos desse conjunto de leis da antiguidade que forneceriam o modelo e as soluções legais para a organização dessa instituição no Ocidente. Contudo, essa narrativa é repleta de idas e vindas, e de detalhes que muitas vezes escondem a simples falta de fundamento da escravidão. No caso de Portugal, tanto as Ordenações Manuelinas quanto as Ordenações Filipinas eram

<sup>65</sup> WATSON, Alan. *Slave law in the Americas*. Athens: University of Georgia Press, 1989.

<sup>66</sup> Cover, Robert M. “Nomos and narrative” in *Harvard Law Review* 97:1 4-66 (1983), p. 5. Sobre a relação entre lei e narrativa Ver.: Brooks, Peter. “Narrative of the Law” in *Law and Literature* 14:1 (Spring 2002), pp. 1-10; e Brooks, Peter & Gewirtz, Paul. *Law’s stories*. New Haven: Yale University Press, 1996.

baseadas no Direito Romano. Por extensão, as dúvidas sobre o fundamento da escravidão também se aplicavam para o caso das Américas Portuguesas, que estavam submetidas ao mesmo regime legal.

As colônias inglesas, por sua vez, baseavam-se na *common law* britânica. O Direito Romano, apesar de conhecido, não fazia parte de sua cultura jurídica, não sendo utilizado como base jurídica para nenhuma questão em particular. Diferentemente de Portugal que impunha sua legislação sobre suas colônias, a Inglaterra determinava que as Cortes locais instaurassem seu próprio corpo de leis. As tentativas de adaptar as leis da servidão para fins de escravização, no entanto, não encontravam na *common law* nenhuma jurisprudência, o que provocava sua rejeição a cada tentativa. Dessa forma, o sistema jurídico das colônias foi obrigado a recorrer à ficção jurídica do distante Direito Romano para deliberar sobre a questão.<sup>67</sup>

17. Como então uma pessoa se torna escrava de outra? No caso português, a fundamentação vinha de uma espécie de mitema presente na raiz da Lei da Escravidão em inúmeras culturas e que também está codificada no Direito Romano. Esse mitema diz simplesmente que o ‘escravo original’ é o inimigo capturado em guerra. Existem outras formas pelas quais uma pessoa torna-se passível de ser escravizada, mas essa seria sua forma arquetípica. Essa estória está nas *Institutas* de Gaio e na de Justiniano. Ela foi adaptada pelas *Ordenações* Filipinas e Alfonsinas, e estaria no cerne da justificação de Gil Eannes Zurara<sup>68</sup>. Portanto, a escravidão, durante período colonial nas Américas Portuguesas, foi narrada como a estória de uma herança da antiguidade. Essa herança seria renovada entre os séculos 14 e 16 quando as Bulas Papais endossaram a escravização de infiéis durante as guerras de reconquista.

Mas, lembra Perdigão Malheiro (o jurista abolicionista do século 19), dos motivos expostos para justificar a escravidão, seja a captura do inimigo de guerra, conforme reza o Direito Romano, ou da captura dos mouros e outros infiéis, de acordo com o que consta nas bulas papais, absolutamente nenhuma delas teria aplicação no Brasil. Por

---

<sup>67</sup> Watson, Alan. *Slave law in the Americas*. Athens: University of Georgia Press, 1989.

<sup>68</sup> Zurara, Gil Eannes. *Crônica de Guiné*. Lisboa: Clássica, 1942 [1453]. O texto de Zurara é uma das primeiras narrativas sobre o processo de escravização de africanos no século 15. Examine as teses sobre a escravidão de Zurara no Capítulo 2.

um lado, são as convenções de guerra e não as determinações papais que regulariam a relação com o inimigo combatente no século 19; por outro, as justificativas baseadas no conflito com infiéis e mouros também não encontrariam qualquer respaldo na realidade do país. Dessa forma, diz o jurista, “embora insustentável a escravidão que entre nós existe e se mantém, por não provir senão da fonte mais reprovada (...), tolerado o fato pelas leis em razão da ordem pública, só resta em nosso Direito atual o *nascimento* como fonte de escravidão”.<sup>69</sup> A escravidão sustentava-se, portanto, não mais em uma narrativa fundadora, mas repousa apenas em sua força conservadora.

18. A legislação das colônias britânicas, por sua vez, exemplificaria de forma mais evidente a descontinuidade entre a escravidão antiga e a moderna. Ali o direito de escravizar seria experimentado como uma novidade jurídica,<sup>70</sup> uma invenção legal, embora o cerne do argumento que a fundamenta fosse também de origem romanista. Jonathan L. Alper, analisando as origens legais da escravidão nos Estados Unidos, identificaria no caso pioneiro de Maryland a justificativa primeira da escravidão: seu fundamento, segundo o autor, tinha como critério a crença religiosa<sup>71</sup>. Essa justificativa afirmava ser necessário tutelar de maneira mais duradoura, para fins de conversão e evangelização (educação nos valores cristãos), os habitantes das colônias que não fossem cristãos. O alvo imediato dessa justificativa foram os índios, escravizados antes que os habitantes negros, tanto em Maryland, como na Virginia.

Essa situação representava uma verdadeira ruptura com o regime de trabalho vigente. Desde os primeiros assentamentos no século 17, os trabalhadores vindos da Inglaterra chegavam às colônias ligados a um senhor por um meio de um contrato de servidão. Esse contrato era, por definição, temporário, cuja duração variava de 3 a 12 anos, dependendo de algumas condições. Negros vindos das Antilhas, Barbados e Jamaica em especial, mas também da própria Inglaterra, começaram a se estabelecer nas colônias

<sup>69</sup> Malheiro, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil. Ensaio jurídico, histórico e social*. Rio de Janeiro: MEC/Editora Vozes, 1976 [1866]. p. 56.

<sup>70</sup> Deve-se notar, porém, que em 1547 houve uma tentativa na Inglaterra tudoriana de introdução de uma ‘escravização’ temporária. A proposta dizia que os vagabundos, aquela população sem qualquer laço com ninguém, deveriam ser escravizados por um senhor durante dois anos. Contudo, a lei foi rejeitada dois anos depois pela impossibilidade de implementá-la. Ver.: Nicholson, Bradley J. “Legal borrowing and the origins of Slave Law in British Colonies” in *The American Journal of Legal History* 38: 1 (Jan., 1994), pp. 42-43.

<sup>71</sup> Alper, Jonathan L. “The origin of slavery in the United States. The Maryland precedent.” in *The American Journal of Legal History* 14:3 (Jul., 1970), pp. 189-221.

britânicas bem cedo, mesmo antes de 1619. Estes trabalhadores negros partilhavam do mesmo status dos trabalhadores europeus. Contudo, com o crescimento da demanda por mão-de-obra para a agricultura aumentou também a dificuldade de obter servos de origem europeia, ao mesmo tempo em que o fluxo do tráfico de escravos africanos aumentava nas Antilhas.

As discussões sobre como prender o trabalhador à terra, evitar fugas e mantê-los mesmo depois do fim do contrato desaguaram na discussão sobre as modalidades de trabalho utilizadas nas Antilhas Inglesas. Foi então que surgiu figura do ‘escravo’ na legislação das colônias britânicas da América do Norte. O escravo era alguém associado a um senhor mas, diferentemente do servo, sem um contrato que limitasse o tempo de seus serviços. Isso foi possível porque a legislação das colônias passou a considerar os pagãos impossibilitados de firmarem contrato, justamente por serem considerados incapazes de obrigações morais por não fazerem parte do mundo civilizado.<sup>72</sup> Assim, assumia-se que pessoas associadas a um senhor pelo simples ato do pagamento estavam em obrigação com este pelo tempo de suas vidas (“*Durante Vita*”).<sup>73</sup> Em 1639, o texto de “An Act of for the liberties of the people” garantia, por exemplo, *the rights of Englishmen* a todos os habitantes cristãos das colônias, “*slaves except*”.<sup>74</sup>

No mesmo ano os trabalhadores negros também foram excluídos do ato que regulamentava o tempo de servidão, fechando de uma vez por todas, qualquer possibilidade de que esses trabalhadores ingressassem nessa categoria e desfrutassem das vantagens dessa condição. Já em 1642 os contratos de troca de produtos começariam a incluir não apenas o escravo como moeda (o que também era permitido em relação aos servos), mas o associaria a sua cor, indicando o início do estabelecimento de uma identificação entre a cor da pele e o status do trabalhador.

Em 1663 o processo de cerceamento das liberdades dos trabalhadores negros tornou-se mais abrangente. As leis passaram a determinar então que seriam também

---

<sup>72</sup> Essa, no entanto, seria uma justificativa gerada no interior da cultura jurídica colonial. Contudo, havia justificativas populares que se baseavam nas narrativas bíblicas do Velho Testamento. Algumas delas tinham como fundamento interpretações literais das leis mosaicas do velho testamento. Ver.: Foutz, Scott David. “Theology of slavery: Western theology’s role in the development and propagation of slavery” in **Quodlibet Journal of Christian Theology and Philosophy** 2:1 (January 2000).

<sup>73</sup> Alper, Jonathan L. “The origin of slavery in the United States. The Maryland precedent.” in **The American Journal of Legal History** 14:3 (Jul., 1970). p. 195.

<sup>74</sup> Idem, p. 190.

escravos os filhos de homens e mulheres negros. O texto de “An Act Concerning Negroes & other Slaves” atestava que “todos os negros ou outros escravos já existentes na província, e todos os negros e outros escravos que chegarem daqui por diante na província deverão servir *Durante Vita* e todas as crianças nascidas de qualquer negro ou escravo deverão ser escravos pelo tempo de suas vidas, como seus pais o eram”.<sup>75</sup> Além da hereditariedade da condição de escravo, outra novidade em relação aos contratos de servidão, a lei de 1663 também determinava que toda mulher branca que fosse casada com um negro seria obrigada a tornar-se serva do senhor de seu marido pelo período de trinta anos. No futuro, legislações locais simplesmente vedariam esse tipo de relação entre homens negros e mulheres brancas.

19. Em pouco tempo, porém, a justificativa religiosa tornou-se insustentável na medida em que cada vez mais habitantes negros convertiam-se ao cristianismo ou já nasciam em lares cristãos. Diversas ações de escravos requerendo libertação chegaram aos tribunais de Maryland com alegações nesse sentido. Um certo John Baptista, descrito como um *moore of Barbary*, contestou (sem sucesso) sua obrigação perpétua de servir a seu senhor pelo período de sua vida com base no fato de que isso não ocorria com outros trabalhadores, os quais tinham um tempo-limite estipulado em seus contratos.<sup>76</sup> Muitos senhores começaram a sentir-se ameaçados pela possibilidade de terem de libertar seus escravos devido a sua conversão ao cristianismo. Então, uma lei de 1671, “An Act for the Encourageing the Importation of Negroes and Slaves in to this Province” determinou, sem margem para dúvida, que qualquer negro cristão ou que se tornasse cristão, mesmo que fosse batizado e que recebesse os sacramentos, antes ou depois de ter chegado à colônia, não seria livre, e nem sua conversão poderia ser motivo suficiente para liberá-lo de seu compromisso.<sup>77</sup>

20. Uma outra lei conta uma história de ‘violência total’ por meio de um texto legal composto por John Locke, no qual o inconstante filósofo britânico (crítico da

---

<sup>75</sup> Idem, p. 195.

<sup>76</sup> Cowley, Alexa Silver. “A passionate affair: the master-servant relationship in seventeenth-century Maryland” in **The Historian** 61: 1999, pp. 751-763.

<sup>77</sup> Alper, Jonathan L. “The origin of slavery in the United States. The Maryland precedent.” in **The American Journal of Legal History** 14:3 (Jul., 1970), p. 196.

escravidão, grande teórico das liberdades civis, capitalista do tráfico negreiro e legislador colonial) concederia poderes ilimitados a essa figura em sua *The fundamental Constitutions of Carolina*, o corpo de leis da colônia, datado de 1669. Nesse texto o filósofo concederia poderes absolutos, iguais somente à *patria potestas* romana, que dizia respeito, entre outras coisas, ao poder de vida e de morte do *paterfamilias*<sup>78</sup> sobre aqueles que viviam em sob seu domínio (mulher, filhos e escravos). Diz o artigo 107 da referida lei:

“Every free man of Carolina, shall have absolute power and authority over his negro slave, of what opinion or religion soever”.<sup>79</sup>

### A política das narrativas sobre a escravidão

21. Análises quantitativas da escravidão impressionam pelos números, pela extensão e duração dessa instituição. Contudo, muitas vezes não conseguem penetrar na lógica do sistema escravista que produziram aquela situação. As análises culturalistas fazem uma imersão tão profunda no cotidiano do mundo escravista que, por vezes dão a impressão de normalizar, isolar e totalizar o universo daquele sistema social, como se ele fosse apenas mais um sistema na longa sucessão da história humana, como teria sido o ‘sistema feudal’, ou ‘o despotismo oriental’. O discurso historicista, por sua vez ‘naturaliza’ a escravidão. Encontrando essa instituição em todas as épocas e em todas as civilizações, ela será fundamentada como um fato da sociedade (como a família, ou a guerra), apenas mais um imperativo da organização das sociedades humanas.<sup>80</sup> Além disso, o historicismo

<sup>78</sup> Buclland, W. W. *The roman law of slavery. The condition of the salve in private law from Augustus to Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

<sup>79</sup> O texto integral da *The fundamental Constitutions of Carolina* e outros documentos da legislação colonial podem ser encontrados no site do Avalon Project, da Law School of Yale Univeristy, no seguinte endereço: <<http://www.yale.edu/lawweb/avalon/states/nc05.htm>>.

<sup>80</sup> Em um artigo em que discute o tema das reparações em relação à escravidão transatlântica, Manolo Florentino, renomado historiador brasileiro da escravidão, parece confirmar essa posição e não enxergar qualquer diferença relevante entre a escravidão da antiguidade ou a moderna. Diz: “A escravidão é tão extensiva no tempo que, se a moda pega, caberia à humanidade pedir perdão simplesmente por existir. Parte universal do ‘jus gentium’, o escravo já era definido como coisa antes da 18ª dinastia egípcia, assim como na Babilônia, Grécia, Índia, China e entre os astecas. Na África, ele podia ser comercializado, arrendado, legado, doado, penhorado e confiscado, motivo pelo qual a duração e o volume das exportações de negros expressam o arraigo do continente ao cativo, onde o tráfico atendia à simultânea demanda interna e externa por braços e úteros.” Ver.: Florentino, Manolo. “A infantilização do negro” in **Folha de São Paulo**, Suplemento *mais!*, 03/07/2005. p3.

aprisiona a escravidão ao passado, ao modo de uma etapa vencida, como se estivesse em descontinuidade com o presente daquelas sociedades que antes se baseavam na escravidão.

Contudo, conforme tenho sugerido, se investirmos na análise das sociedades escravistas da modernidade utilizando a gramática da linguagem da teoria política, o que ela evidencia é uma sociedade baseada na Soberania do poder senhorial, e no Estado de verdadeira exceção ao qual o escravo estava submetido. “A exceção”, segundo Agamben, “é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma.”<sup>81</sup> Não é outra senão esta a posição (que o autor denomina de “relação de exceção”) em que se encontra o escravo nas narrativas da legalidade das sociedades escravistas. O escravo está no interior da própria norma jurídica como um excluído. Ele se faz presente na letra da lei apenas para que se diga que em relação à ele a norma se suspende, e que seu caso não é regido pela normalidade, mas pelas cláusulas de excepcionalidade.

22. Nesse sentido, muitas das narrativas heróicas que demarcaram as discussões sobre a suposta ruptura da ordem colonial nas Américas, com o processo de Independência da América Hispânica, dos Estados Unidos e do Brasil<sup>82</sup> devem ser vistas com reservas. O épico arendtiano sobre a Revolução Americana, por exemplo, que enfatiza a construção “Liberdade” e da esfera política em detrimento da escravização e da produção de uma população sem direitos civis ou políticos (a ‘vida nua’, no vocabulário de Agamben),<sup>83</sup> praticamente deixa de lado o destino de negros e indígenas nos Estados

---

<sup>81</sup> Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 [1995]. p.25.

<sup>82</sup> Essa é uma das tarefas que a chamada crítica “pós colonial” se propõe, isto é, desconstruir as narrativas de ruptura das independências do mundo colonial. Prakash, Gyan. “Subaltern studies as postcolonial criticism” in *The American Historical Review* 99:5 (Dec. 1994), pp. 1475-1490 e Chakrabarty, Dipesh. “Subaltern studies and postcolonial historiography” in *Nepantla: Views from South* 1:1, pp. 9-32.

<sup>83</sup> Ver.: Arendt, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática/EdUnB, 1990 [1963]. Em um trecho de *Entre o passado e o futuro* (São Paulo: Perspectiva, 2002 [1954]), ao falar sobre as tentativas de restauração do que ela considera “a tradição” da política ocidental, a autora faz a seguinte observação: “Dessas tentativas, somente uma, a Revolução Americana, foi bem sucedida: os pais fundadores, como – o que é bem peculiar – podemos ainda chamá-los, fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição” (p. 185). Considero este mais um exemplo do que chamei de forclusão da escravidão nas narrativas sobre a modernidade. A ausência de menção à escravidão compromete definitivamente sua tese. Arendt, teórica do totalitarismo, crítica do nacionalismo, do racismo e da violência

Unidos. Porém, há uma outra narrativa que conta uma história de permanências, quando não de exacerbação do mesmo “padrão de poder colonial”<sup>84</sup> existente antes da construção dos Estados nacionais do continente,<sup>85</sup> onde a população nativa e o escravos negros continuaram relegados à condição de objetos de pura dominação e alvos preferenciais dos processos de colonialismo interno<sup>86</sup> que se intensificaram em praticamente todos os países das Américas entre o fim do século 18 e início do 19.

A própria Declaração de Independência dos Estados Unidos, considerada um dos grandes manifestos sobre a liberdade jamais escrito, inspirando movimentos de resistência e autonomia nacional ao redor do mundo, não só esquece a escravidão, mas parece até mesmo ter excluído o homem negro da própria definição supostamente universal de Homem (“Men”), quando seu texto afirmou:

“We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed, by their Creator, with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness”.<sup>87</sup>

Essa exclusão na composição do texto constitucional<sup>88</sup> expõe a aporia comum à própria concepção de liberdade da modernidade. Pois, devendo reger uma das maiores sociedades escravistas da época, ela não poderia conter as palavras ‘escravo’ e ‘escravidão’, segundo a opinião de muitos dos constituintes. Seja porque essas palavras

---

totalitária ignora não apenas a violência colonial fundadora, baseada na guerra contra as nações indígenas, como também a violência da escravidão.

<sup>84</sup> Tomo essa expressão emprestada de Quijano, Aníbal. “Colonialidade del poder y clasificación social” in *Journal of World-Systems Research*, VI:2 (Summer/Fall 2000), pp. 342-386.

<sup>85</sup> O livro de Dee Brown, *Enterrem meu coração na curva do rio* (Porto Alegre: L&PM, 2004 [1970]), é uma extraordinária narrativa sobre o destino dos indígenas antes, durante e depois da Revolução Americana, período em que a política marcial contra as nações indígenas avançou com mais intensidade.

<sup>86</sup> Casanova, Pablo González. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

<sup>87</sup> Driver, Stephanie Schwartz. *A Declaração de Independência dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 [2004].

<sup>88</sup> Não se pode deixar de notar que Agamben tenha ignorado a situação jurídica de um texto constitucional tão importante quanto o da Constituição do Estados Unidos, que para a população negra esteve suspensa em sua totalidade de 1787 (ano de sua ratificação) até 1866 (ano em que a 13ª. Emenda foi aprovada, abolindo a escravidão). Apenas para exemplificar a complexidade desse tema, basta dizer que depois de rejeitar a 13ª. Emenda em 1865, o Estado do Kentucky só a ratificaria em 1976, e o Mississippi, em 1995. Já Maryland, só ratificaria 14ª. Emenda (que estendia a cidadania à todas as pessoas nascidas ou naturalizada nos Estados Unidos) em 1959, no mesmo ano que a Califórnia.

“*might be odious to the ears of Americans*”, segundo um grupo de delegados; ou porque elas, de acordo com um congressista da época, “*would contaminate the glorious fabric of American liberty and government*”.<sup>89</sup> Essa aporia seria postergada por meio de um acerto político e de um vocabulário evasivo que garantiria não só a escravidão por um período indefinido como o tráfico de escravos pelo período de 20 anos. Assim, embora excluído do Pacto Nacional,<sup>90</sup> o escravo ainda estaria presente no texto constitucional, só que na forma de um criptograma. Conforme sugere a lógica da exceção, sua presença ali teria como única função confirmar o fato de que desse Pacto ele não toma parte.

No famoso caso *Dread Scott v. Sandford*, por exemplo, a palavra *Constitution* aparece nada menos que 616 vezes. Mas ela foi utilizada ali apenas para garantir que, constitucionalmente, os negros não faziam parte do corpo político da nação. E, embora em tese eles pudessem vir a ser, se fosse o desejo da vontade soberana, eles não seriam até 1868, quando depois da Guerra Civil que selou o destino da escravidão, a 14<sup>a</sup>. Emenda seria ratificada pela maioria dos Estados. Uma citação da histórica sentença que acelerou a marcha rumo a Guerra Civil demonstra bem a lógica Soberana na criação das legislações de exceção:

The words 'people of the United States' and 'citizens' are synonymous terms, and mean the same thing. They both describe the political body who, according to our republican institutions, form the sovereignty, and who hold the power and conduct the Government through their representatives. They are what we familiarly call the 'sovereign people,' and every citizen is one of this people, and a constituent member of this sovereignty. The question before us is, whether the class of persons described in the plea in abatement compose a portion of this people, and are constituent members of this

---

<sup>89</sup> Citado em Morgan, Kenneth. “Slavery and the debate over ratification of the United States Constitution” *Slavery and Abolition* 22:3 (Dec. 2001), p. 40.

<sup>90</sup> O Preâmbulo da Constituição diz o seguinte: “Nós, o Povo dos Estados Unidos, a fim de formar uma União mais perfeita, estabelecer a Justiça, assegurar a tranquilidade interna, prover a defesa comum, promover o bem-estar geral, e garantir para nós e para os nossos descendentes os benefícios da Liberdade, promulgamos e estabelecemos esta Constituição para os Estados Unidos da América”.

sovereignty? We think they [the negroes] are not, and that they are not included, and were not intended to be included, under the word 'citizens' in the Constitution, and can therefore claim none of the rights and privileges which that instrument provides for and secures to citizens of the United States. On the contrary, they were at that time considered as a subordinate [60 U.S. 393, 405] and inferior class of beings, who had been subjugated by the dominant race, and, whether emancipated or not, yet remained subject to their authority, and had no rights or privileges but such as those who held the power and the Government might choose to grant them.<sup>91</sup>

23. Esse trecho articula aqueles dois aspectos do poder (o fundador e o conservador) de que fala Walter Benjamin em seu famoso texto traduzido ao inglês sob o título de “Critique of Violence”.<sup>92</sup> Ou seja, o direito não adquirido durante a Era Constituinte, a cidadania negada, o ato de violência instituído no também violento ato de fundação da nação desdobra-se no tempo e fundamenta outra camada de violência, essa responsável por conservar intacto o corpo político da nação fundado pela violência primeira.

24. De modo análogo ao que havia sucedido na Constituição dos Estados Unidos, a brasileira também não conteria nenhuma das palavras que caracterizam a escravidão. E sua presença também criptografada se encontrava nas leis de proteção à propriedade privada. A desapareção do escravo na Lei de Constituição do Estado e da Nação geraria uma situação cuja descrição somente se faria possível por meio do

---

<sup>91</sup> *Dread Scott v. Sandford* 60 U.S. (19 How.) 393 (1857) . O texto integral da extensa sentença pode ser encontrada em <[http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/printer\\_friendly.pl?page=us/60/393](http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/printer_friendly.pl?page=us/60/393)>.

<sup>92</sup> Benjamin, Walter. *Selected Writings*. Vol. 1. (1913-1926). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000 [1996], pp. 236-252.

vocabulário da fantasmagoria, bastante presente nos grandes textos da modernidade.<sup>93</sup> É a esse vocabulário que Perdigão Malheiro recorreria quando afirmou:

“desde que o homem é reduzido à condição de *cousa*, sujeito ao *poder* e *domínio* ou propriedade de outro, é havido *por morto*, privado de *todos os direitos*, e não tem *representação alguma*.”<sup>94</sup>

Essa sugestiva metáfora da morte provém de Ulpiano, e está assentada no Direito Romano: “*servitutum mortalitati fere comparamus*”. Essa mortificação do escravo pode ser contraposta ao que Arendt denomina de ‘felicidade pública’,<sup>95</sup> o sentimento de realização que toma o cidadão quando ele participa dos negócios públicos, das atividades políticas da cidade. Para os antigos (gregos e romanos) a ‘vida qualificada’, “o bem viver”, nas palavras de Aristóteles, consistia justamente em sua existência política, em viver entre os homens, em participar do mundo político. A impossibilidade ou a proibição de partilhar a condição de cidadão, que vinha muitas vezes na forma de uma punição (como o “ostracismo” entre os gregos) era experimentada como uma espécie de morte, uma morte política.

É desse tipo de morte que fala Perdigão Malheiro em relação ao escravo. Desprovido de corpo civil, excluído do corpo político, o escravo não passaria, portanto, de um espectro. Com seu ‘simples corpo’, ele satura a sociedade com sua presença numérica. Contudo, não faz parte dela, não é um sócio, não tem sua parte, não participa. Para o espaço público e para a política, o escravo é um problema ontológico: ou ele simplesmente não é, não existe; ou tudo se passa ‘como se’ ele não existisse.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Sobre o tema do espectro e sua relação com o tempo e a justiça, remeto às luminosas reflexões de Jacques Derrida em *Espectros de Marx* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará: 1994 [1993]). Em especial o “Exódio” e o primeiro capítulo “Injunções de Marx”.

<sup>94</sup> Idem. Os destaques são do autor.

<sup>95</sup> Ver.: Arendt, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática/EdUnB, 1990 [1963]. Especialmente o capítulo 3: “A busca da felicidade”.

<sup>96</sup> Esse problema ontológico é o que fundamenta minhas críticas a Foucault em relação à sua história da modernidade, e à Arendt, em relação à sua narrativa da Revolução América. Ambos se relacionaram com o escravo como se ele simplesmente não existisse. Em sua discussão sobre a “questão social”, em *Da Revolução*, Arendt reconhece a importância da escravidão para os Estados Unidos. Contudo, quando afirma

25. Todos esses aspectos da narrativa legal escravista indicam, portanto, que longe de ser uma prática ‘arcaica’ ou sinal de ‘atraso’ (a sobrevivência de uma prática antiga) a escravidão está plenamente inscrita nas práticas de governo da população próprias da modernidade. Esse ente desprovido das qualidades, animalizado<sup>97</sup>, coisificado<sup>98</sup>, confinado ao universo da necessidade (*oikonomia*) e do labor, excluído da comunidade política, e submetido à Soberania (*dominium e postestas*, dimensões da pura violência despótica ou Soberana<sup>99</sup>) é justamente o que caracteriza a “vida nua”, aquela dimensão da existência que Agamben identifica como o centro dos cálculos da biopolítica.<sup>100</sup>

Por isso, como alguém preso no interior da sociedade (sem pertencer à ela), mas excluído da comunidade política, sem “representação alguma” (segundo Perdigão Malheiro), presente, mas não representado (diria Agamben), o escravo seria também, simultaneamente, coisa e pessoa. Coisa, porque não teria o corpo político que confere ao cidadão sua vida qualificada. Como tal, ele poderia ser disposto, transportado e negociado como um objeto ou um instrumento; mas ele também era pessoa, no sentido de que ele compartilhava com o cidadão desse fato básico comum a homens e animais que é a “simples vida”, a vida biológica.<sup>101</sup> Mais que uma contradição, como geralmente essa dupla condição do escravo foi compreendida desde as reações antiescravistas, trata-se aqui de uma descrição das múltiplas dimensões do corpo do escravo criada pela narrativa da ficção jurídica escravista, que faria uma distinção tão nítida entre os dois corpos do escravos quanto aquela realizada pelas legislações de exceção do totalitarismo, entre a simples vida, o corpo animado (*zoé*), e o segundo corpo, o corpo politicamente qualificado (*bíos*).

---

que, do ponto de vista social a escravidão era, “para todos os objetivos práticos, como se não existisse”, ela mesma parece corroborar esse engano ao teorizar como se realmente a escravidão não existisse “para todos os objetivos práticos”. Ver: Arendt, Hannah. *Da Revolução* São Paulo/Brasília: EdUnB/Ática, 1990 [1962], pp. 57.

<sup>97</sup> Comentando um verso de Hesíodo (“A casa, e depois a mulher e o boi”), Aristóteles diria que “o boi desempenha o papel do escravo entre os pobres” Aristóteles *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 3.

<sup>98</sup> Segundo o filósofo, o escravo é um “instrumento animado”. Idem, p. 10-11.

<sup>99</sup> A dimensão doméstica a qual o escravo está relegado é também aquele espaço do “poder despótico” do senhor. “Chamaremos de *despostimo* o poder do senhor sobre o escravo”. Idem. p.9.

<sup>100</sup> Diferentemente de Foucault, que parece localizar a biopolítica no século 19, Agamben sugere que ela é “pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana”. Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 [1995]. p. 14.

<sup>101</sup> Os gregos, lembra Agamben, se utilizavam de dois termos para o que unificamos na palavra “vida”: a *zoé* seria esse “simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses).”; e *bíos* seria a vida própria da comunidade do grupo, a vida política. Ver. Idem, p. 11.

É assim, por exemplo, que o escravo seria inscrito na lei penal brasileira. Perdigão Malheiro faz uma interessante observação que esclarece de forma exemplar como a inteligência jurídica distinguia e alternava (por meio de leis excepcionais) sua relação com escravo, entre sua condição de coisa e de pessoa. Diz o jurista:

“Em relação ao processo, devemos observar que não há entre nós autoridades, juízes ou tribunais especiais, que conheçam delitos cometidos pelos escravos. São processados, pronunciados e julgados, conforme os delitos e lugares, como os outros delinquentes livres ou libertos (...). São, portanto, aplicáveis, em regra, aos escravos os princípios gerais do Direito Penal e do Processo Criminal”.<sup>102</sup>

O que parece contraditório é que, ao mesmo tempo em que os tribunais *não* admitiam crimes cometidos por escravos, ainda assim *eles eram julgados como se não fossem escravos*; seu processo criminal se transcorria de maneira semelhante a de outros criminosos, sejam libertos ou qualquer outro cidadão. O que o Direito Penal afirmava, contudo, era que a sua condição de coisa, sua falta de personalidade civil, e sua relação de dependência em relação ao senhor, além de sua exterioridade em relação aos direitos, não eram suficientes para que ele fosse inimputável.

Isso ocorria dessa forma porque quem era objeto de inquérito ou queixa, quem iria a julgamento nos tribunais não era o escravo-coisa, mas sim o escravo-pessoa. Onde se pode deduzir que, para o direito penal, a condição para a responsabilidade criminal era simplesmente a posse de um corpo animado e de volições humanas (que é em tudo semelhante ao do liberto e do homem livre), e não de um corpo político.

“Em relação a lei penal, o escravo, sujeito do delito ou agente dele, não é *coisa*, é *pessoa* no acepção lata do termo, é um

---

<sup>102</sup> Malheiro, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil. Ensaio jurídico, histórico e social*. Rio de Janeiro: MEC/Editora Vozes, 1976 [1866]. p. 45.

ente humano, um homem enfim, igual pela natureza aos outros homens livres seus semelhantes.”<sup>103</sup>

Por outro lado, justamente por não ter um corpo investido de direitos, por ser essa simples vida natural, o escravo seria submetido a “disposições excepcionais” no interior do direito penal, disposições essas às quais os homens livres ou libertos não estavam sujeitos: o escravo, por exemplo, não poderia prestar queixa “por si mesmo”; era vedado que ele denunciasse seu senhor; além disso, não poderia ser testemunha diante de um tribunal. Em outras palavras, diante da justiça o escravo não tinha voz. Sua figuração como agente no âmbito legal como demandante dependia de uma representação, de que alguém falasse em seu lugar.

26. Em muitos casos a força de lei do Código Criminal brasileiro (único lugar onde escravo estava inscrito) era maior que a da própria Constituição. A “pena de açoites”, por exemplo, tinha sido abolida pela Constituição de 1824. A jurisprudência seguia a Constituição até um certo limite, além do qual ela entrava no terreno da exceção. Segundo os juristas, a lei que abolia os açoites deveria ser observada sim, “*salvo quanto aos escravos*”.<sup>104</sup>

Na legislação brasileira havia outras medidas de exceção que eram aplicadas exclusivamente aos escravos, isto é, àqueles que não tinham corpo político. O dispositivo de exceção mais ostensivo em relação ao escravo foi a chamada “Lei Excepcional de 10 de Junho de 1835”. Essa lei instituía a pena capital “nos delitos contra o senhor ou pessoa de sua família (...) que em sua companhia morar, contar o administrador, feitor e suas mulheres que com eles viverem”.<sup>105</sup> O Alvará de 10 maio de 1682, expedido durante a Guerra de Palmares, e a Ordem de 24 de setembro de 1699, vigente ainda no século 19 quando Perdigão Malheiro atuava como jurista, declarava que o homicídio

---

<sup>103</sup> Idem, p. 49.

<sup>104</sup> Idem, p. 40. A pena de açoites diz respeito a uma punição determinada pelo poder judiciário, depois de ocorrido o devido processo legal. Ela não se refere à prática de açoites que o senhor, de acordo com seu arbítrio e poder, poderia determinar para seus escravos em seus próprios domínios, que deveria ocorrer com muito mais frequência.

<sup>105</sup> Idem, p. 43.

cometido contra escravos foragidos ou quilombolas, tal como rezava o direito romano em relação ao *homo sacer*, estaria “isento de criminalidade”.<sup>106</sup>

27. Gostaria de concluir sugerindo que a sentença com a qual Walter Benjamin abre a 8ª. Tese, no seu célebre texto “Teses sobre a filosofia da história”, na qual ele afirma que “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra”, parece adquirir uma nova significação quando a relacionamos com o amplo universo da escravidão moderna. Pois, muito antes daqueles inomináveis acontecimentos que transformaram a face da Europa no século 20, a população escravizada das Américas (condição que freqüentemente foi associada às pessoas negras) viveu sob um variado, mas amplo, severo, duradouro e violento regime de exceção.

---

A pergunta colocada por Agamben (“por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão – que é, na mesma medida uma implicação – da vida nua? Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?”)<sup>107</sup> replica em vários níveis os problemas criados pela exclusão política que encontramos nas ficções legais nas sociedades escravistas do Brasil e dos Estados Unidos. O nascimento dos corpos políticos dessas duas grandes nações americanas foi realizado através de um ato de morte civil dos grupos que permaneceram naquela relação de inclusão/exclusão imposta pela estrutura do *nómos* colonial. E os regimes jurídicos escravistas da modernidade foram, predominantemente, máquinas produtoras de “vida nua”, de mortos civis. Mas o que talvez seja necessário ressaltar, para não confinar esse problema ao passado, é que tudo que o processo que venho tentando descrever até aqui deixou marcas profundas e conseqüências duradouras nas sociedades americanas pós-escravistas, com as quais lidamos ainda no presente. As formas da violência e do racismo contra a qual lutamos atualmente são diretamente tributários desse longo movimento de exclusão política que no qual as Américas emergiram.

---

<sup>106</sup> Idemp, p. 40, nota 126.

<sup>107</sup> Agamben, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 [1995]. p 15.

28. O problema que procurei explorar nesse capítulo diz respeito à linguagem da política escravista e de seus diferentes idiomas. O que tentei sinalizar por meio da mobilização das perspectivas críticas acima expostas foi que a modificação do vocabulário utilizado para analisar e descrever a escravidão é responsável, em grande medida, pela sua inclusão ou exclusão nos marcos comumente aceitos como pertencentes à modernidade; a transformação do léxico utilizado para tratar desse tema pode servir para descrever os sistemas escravistas modernos como regimes de exceção (tal como sugeri), ou simplesmente como regimes democráticos, constitucionais, representativos e parlamentares. Gilberto Freyre e toda a tradição de ensaístas que lhe seguiram, por exemplo, sintetizaram suas visões desse processo na tese da democracia racial. O problema que tratarei nos capítulos seguintes se refere, sobretudo, à essa complexa relação entre a linguagem e a política, entre o passado, o presente e a luta pelo significado da história. Meu interesse recairá especialmente na apreciação do vocabulário e da linguagem com o qual, ao longo do tempo e em diferentes sociedades, a escravidão seria justificada.

## Capítulo 2

### **A escravidão moderna e a linguagem do ‘amor colonial’**

O discurso do poder pastoral na justificação da escravidão

Nesse capítulo busco traçar um breve itinerário dos discursos escravistas que fundamentaram e proporcionaram as condições para a manutenção ideológica e a reprodução do escravismo atlântico a partir do século 16. Partindo da narrativa heróica de Gomes Eannes Zurara, em sua *Crônica dos feitos de Guiné*, identifico os principais núcleos argumentativos utilizados para adaptar ao mundo cristão e moderno uma prática que, ainda que fosse vista em relação de continuidade com as antigas práticas romanas, necessitou ser reconfigurada para poder ser legitimada em um novo contexto, com uma nova configuração espacial.

A crônica de Zurara (um extraordinário documento publicado em 1453, cujo conhecimento raramente ultrapassa o gueto disciplinar dos historiadores da escravidão) proporciona um relato bastante minucioso sobre as primeiras incursões dos portugueses à costa africana a partir da década de 1430, aquelas mesmas que acabariam por estabelecer uma prática similar à escravidão da antiguidade, que consistia na captura em terras distantes de homens e mulheres para fins de escravização.

Mais que as “origens” do sistema escravista moderno, o que emerge dessa distante prosa do português do século 15 é uma narrativa exemplar da caleidoscópica teorização euro-atlântica sobre as complexas relações sociais que seriam criadas a partir da re-atualização da instituição da escravidão ocidental. Em suas características gerais, ela era bastante conhecida do mundo cristão, com uma longa história, descontínua e diversificada, no interior do próprio continente Europeu. Essa prática contava com uma ampla jurisprudência proveniente do Direito Romano e com o suporte de fontes de várias tradições de pensamento que haviam estabelecido um consistente e duradouro corpo de saber, textos que vão de Aristóteles com suas teses sobre o escravo natural, até as releituras do Antigo Testamento realizadas pela Patrística mais mil anos antes do ressurgimento da escravidão na modernidade.

A crônica, porém, não parece ter uma preocupação teórica explícita. Aparentemente, está mais próxima do canto de um poeta dedicado aos feitos do Infante Henrique, além de uma glorificação daquela visão comercial e política pragmática que propiciou a expansão da navegação portuguesa, do que uma tentativa de elencar argumentos para legitimar a escravidão. O modo como o autor percebia os atos de captura daquela gente proveniente de terras estranhas não parece ser muito diferente da forma como ele entendia a escravização dos cativos de guerra durante a luta contra os muçulmanos. Zurara quer fazer seu leitor crer que as incursões ao território africano, os saques e os seqüestros lá realizados, não são mais do que novos capítulos na história da contínua ofensiva da Cristandade contra o Islã. Contudo, entrelaçada à narrativa gloriosa do empreendimento heróico do povo lusitano, hibridizada à essa história da coragem e da missão civilizatória de uma identidade que cada mais se solidificava sob uma noção de europeidade,<sup>108</sup> encontram-se as formulações básicas que fundamentariam a nova prática da escravidão moderna no Ocidente.

Quando os grandes *topoi* da antiga tradição de reflexão sobre a escravidão foram rearticulados no novo contexto da expansão marítima portuguesa, essa repetição na diferença tratou de fundir argumentos aparentemente conflitantes, cumprindo a tarefa de conciliar velhas justificativas com novos objetivos, e de mobilizar a ‘antiga’ tradição em vista dos novos tempos.<sup>109</sup> Esse processo, na verdade, acabou gerando uma produtividade política completamente peculiar na tarefa de representar e legitimar essa instituição.

O que me interessa no texto de Zurara é mais a linguagem da conquista e sua colaboração para o desenvolvimento de um vocabulário da escravização do que propriamente o processo histórico do empreendimento colonial. Gostaria de passar a uma breve análise dessa narrativa no intuito de destacar quais foram os termos, os conceitos, e como seriam articuladas as idéias utilizadas para ‘descrever’ os motivos que levaram ao renascimento do escravismo como uma instituição fundamental do sistema produtivo mundial gerado a partir do século 15.

---

<sup>108</sup> Sobre o processo de formação de uma identidade européia ver.: Febvre, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].

<sup>109</sup> Especialmente importante nesse período (entre os séculos 15 e 16) é o surgimento e disseminação da consciência de uma diferenciação qualitativa do tempo, especialmente a construção de uma fronteira que separava a antiguidade (o mundo greco-romano) do mundo contemporâneo (hodierno), que estariam separados por uma era média (o medieval). Ver. LeGoff, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.

## Narrativas da escravidão

1. A *Crônica dos feitos de Guiné* é o testemunho de um importante ponto de virada na história moderna. Ela abrange o início da primeira Era Dourada portuguesa, uma época de prosperidade, crescimento econômico e do aumento do poder e do prestígio político no continente. Em grande parte, essas transformações foram impulsionadas pelo clima de efervescência religiosa, com muitos elementos de um nascente nacionalismo messiânico que se seguiu à célebre/infame tomada Ceuta, em 1415<sup>110</sup>.

Logo após a consolidação da Reconquista realizada por meio da expulsão ou da eliminação do Islã dos territórios da Península Ibérica, a elite comercial local, investidores e navegadores estrangeiros em associação com a nobreza lusitana tomaram a iniciativa de explorar a costa do continente africano seguindo para além do Cabo do Bojador. Essa íntima associação entre os diferentes estamentos da sociedade lusitana e o capital internacional foi bastante destacada por Zurara como uma evidência da capacidade do príncipe português de mobilizar esforços para a glória do nome de Portugal.

2. Segundo ele, antes dos incentivos à navegação implementados pelo Infante, não se acreditava que abaixo desses locais pudesse haver nem “povoação” nem terras menos arenosas que as dos “desertos da Líbia”, de forma que a baixa expectativa de sucesso (seja em lucro comercial ou em prestígio social) e os grandes riscos envolvidos em tal operação tornavam um deslocamento dessa natureza muito pouco atraente para navegadores independentes.

Além disso, dizia, o saber da navegação da época ostentava pelos menos dois grandes dogmas relacionados à navegação além do Cabo Bojador e do Não: primeiro, a crença de que a grandes distâncias da costa portuguesa a profundidade do mar não seria suficiente para permitir a navegação; e segundo, que a certa distância as correntes contrárias se tornariam tão fortes que impediriam o retorno da embarcação. A isso somava-

---

<sup>110</sup> A tomada de Ceuta foi importante em vários sentidos e não apenas pelo significado simbólico de sua conquista por um rei Cristão. A cidade era um importante centro comercial que mantinha relações há séculos com outros portos africanos e europeus. Além disso, era o ponto de chegada e partida de diversas rotas de caravanas provenientes do interior da África. Alguns autores especulam que Ceuta pode ter sido a grande fonte de informação que levou o infante Henrique a investir nas navegações para além do Cabo do Bojador. Ver.: Thomas, Hugh. *The slave trade*. New York, Simon & Schuster, 1997. p. 51-52; e Boxer, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Cia das Letras, 2002 [1969], p. 34-35.

se um outro obstáculo mais objetivo, isto é, a completa ausência de cartas de navegação que pudessem orientar e guiar os pilotos. Esses, portanto, seriam os motivos que, segundo o cronista, teriam impedido os portugueses de explorar as águas além das Ilhas Canárias.

3. Mas em sua narrativa épica daqueles feitos que elevaram Portugal à posição de primeira potência marítima da modernidade, o cronista ressaltaria sobretudo a ousadia de Henrique. Em sua opinião, munido apenas com o simples auxílio da dúvida como conselheira, ele havia ultrapassado os obstáculos à navegação que antes pareciam definitivos. Todo o empreendimento expansionista que levaria Portugal às grandes navegações, na versão de Zurara, teria início numa curiosa cena, onde o príncipe lançaria um desafio a seu mais próximo escudeiro e cavaleiro, Gil Eannes, para que atravessasse os limites navegáveis então conhecidos e documentados.

Esse desafio, porém, não se baseava em nenhuma convicção, apenas numa projeção calculada e um tanto especulativa, de que além desses limites estabelecidos pela tradição poderia haver alguma grande fonte de riqueza a explorar: “Vós não podeis, diz o infante, achar tamanho perigo que a esperança do Galardão não seja muito maior”, teria dito o Infante. E advertindo seu protegido, ele diria:

“Em verdade me maravilho que imaginação foi aquela que todos filiais, de uma coisa de tão pequena certidão, que se ainda estas coisas que se dizem tivessem alguma autoridade, por pouca que fosse, não vos daria tamanha culpa, mas queres me dizer que por opinião de quatro mareantes, os quais são tirados da carreira de Flandres, ou de algum dos portos que comumente navegam não sabem mais ter agulha nem carta para marear?”<sup>111</sup>

Esse questionamento é importante porque mostra a enunciação de um certo padrão de praticidade, talvez com uma certa dose de racionalidade experimental, que marcaria o empreendimento colonial português daí por diante, e que seria reproduzido logo

---

<sup>111</sup> Zurara, Gomes Eannes. *Crônica de Guiné*. Lisboa: Classica, 1942 [1453], p. 55.

em seguida por navegadores espanhóis, ingleses e holandeses. Esse padrão, ao que parece, tenderia a imobilizar as barreiras à exploração marítima, ao colocar em suspenso certas idéias preconcebidas, sobre as quais não havia qualquer certeza.

E conforme narra o cronista, as palavras do Infante, que a primeira vista poderiam parecer mera provocação entre cavaleiros, no código de conduta da nobreza e dos cortesãos, mais que uma advertência ou uma cobrança, era uma ordem:

“Portanto vos ir, todavia, e não temais sua opinião, fazendo vossa viagem que com a graça de Deus não podereis dela trazer senão honra e proveito.”<sup>112</sup>

Seria dessa forma que, na versão de Zurara, Gil Eannes teria passado para a história como o navegador que abriria caminho para a exploração da África já em 1434. Contudo, como assinala o cronista português, a expedição nada trouxe, não achando nem sinal “de gente alguma, nem sinal de povoação”, mas também sem nenhum registro de qualquer impedimento à navegação. Assim abriria-se a brecha que levaria as embarcações portuguesas cada vez mais longe.

4. A cronologia do contato lusitano com a costa africana mostraria que depois de desatados os nós, o avanço seria rápido e consistente. Em 1441, Nuno Tristão seguindo Antão Gonçalves faria incursões ao Rio do Ouro. Dois anos mais tarde, Tristão estabeleceria um entreposto essencial para a continuidade das expedições em Arguim, na costa da atual Mauritânia.<sup>113</sup> Dinis Dias chegaria à Cabo Verde em 1444. No ano seguinte, Antonio Fernandes avançaria até o Cabo de Mastos. E em 1456, Cadamosto chegaria à Guiné. Mais tarde, Diogo Cão desembarcaria na foz do Rio ao Congo, em 1483.

### **O poder pastoral e a retórica do amor colonial**

5. Segundo o autor, foram cinco os motivos responsáveis pelo ímpeto expansionista de Portugal; ele lista alguns temas que mostram bem esse momento de

<sup>112</sup> Idem, p. 54-55.

<sup>113</sup> Sobre o itinerário do tráfico no século 15 em especial, Ver.: Eldi, Ivana “The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521” in **The Journal of African History**. 38 (1997), pp. 31-75.

transição entre uma forma de conceber o mundo típica do mundo medieval e aquelas que marcariam a modernidade. De um lado, encontram-se tanto justificativas arcaicas, como a velha busca por Preste João, uma lenda que tem suas raízes no século 12, dando notícias da existência de um poderoso reino cristão incrustado em meio ao Islã; do outro, a “vontade de saber”, uma expressão que Zurara utiliza, e que seria um dos grandes temas modernos do Renascimento ao Iluminismo, e além.

Essa “vontade de saber” se expressaria no desejo de conhecer aquilo sobre o qual não se tem notícia, aquilo que permanecia velado pela falta de ousadia. E aqui o cronista se refere especificamente ao desejo que tinha o Infante de saber o que havia além das Canárias. Isso porque ao Príncipe não bastava mais a especulação, a incerteza com que tradicionalmente tais temas eram tratados pela imaginação popular. No contexto desse renascimento lusitano, cujo ímpeto bélico já havia levado os portugueses a uma bem sucedida ofensiva militar sobre o Islã, a velhas verdades estabelecidas começavam a desvanecer diante do sentimento de potência. Segundo o cronista, tratava-se agora de conhecer “determinadamente”, de verificar se havia algo ali ou não. Para isso, a tradição não se constituía mais consultada como fonte inquestionável de autoridade. Seria a competência técnica de um grupo de especialistas, navegadores, pilotos e cartógrafos, a instância que teria por função dar certeza sobre aquilo que não se conhecia.<sup>114</sup>

6. Mas o que realmente chama a atenção é o quinto e último motivo listado. Nele estão entrecruzados o que aparentemente são dois temas diferentes: um medieval, cristão, voltado à missão apostólica do catolicismo de arrebanhar almas perdidas e dispersas pelo mundo; o outro, moderno, voltado ao controle da população, à sua disciplinarização e sua individualização, demonstrando a consciência da possibilidade de invenção de um sujeito e de uma subjetividade particular. O primeiro tema proporcionaria o suporte ideológico que justificaria inúmeros aspectos do nascente empreendimento colonial. O segundo seria responsável pela produção (no sentido de invenção acima destacado) de uma população utilizada menos para propósitos religiosos e mais para o cumprimento de um projeto de colonização e expansão comercial, que pressupunha o

---

<sup>114</sup> Sobre a racionalização dos projetos coloniais lusitanos veja o polêmico artigo de Ricardo Duchesne “Ásia first?” in *The Journal of the Historical Society* 6:1 (March 2006), pp. 69–91.

domínio territorial e social para a transformação dos infiéis ou pagãos em indivíduos sujeitados ao poder temporal e espiritual dos governos cristãos. Diz Zurara:

“A quinta razão foi o grande desejo que havia de acrescentar à Santa Fé de Nosso Senhor Jhu Xpõ<sup>[115]</sup>, e trazer a ela todas as almas que se quisesse salvar conhecendo que todo o mistério da encarnação, morte e paixão de nosso senhor Jesus Cristo foi obrado para esse fim, scilicet, por salvação das almas perdidas, as quais o dito senhor queria por seus trabalhos e despesas, trazer ao verdadeiro caminho, conhecendo que se não podia o senhor fazer maior oferta, que se Deus prometeu cem bens por um, justo está que creiamos que por tantos bens, sicilicet, por tantas almas quantas por azo deste senhor são salvas, ela tenha no reino de Deus tantos centários galardões, para que sua alma depois dessa vida possa ser glorificada no celestial reino”

O cronista afirma que um dos motivos responsáveis por Portugal se lançar ao mar de forma tão intrépida e levar à frente seu empreendimento marítimo-comercial foi a vontade (a decisão soberana, poderíamos dizer) de converter novas almas à fé católica, de encerrar no interior da comunidade cristã (freqüentemente inscrita na Bíblia e na tradição teológica sob a metáfora do ‘rebanho’) tantas almas quanto for possível. Ao mesmo tempo, além dessa preocupação com o geral, com a coletividade, o autor também destaca a importância do indivíduo, do singular: “Deus prometeu cem bens por um”, ou seja, Deus ofereceu uma multiplicidade de riquezas, uma recompensa múltipla, por cada alma em particular que fosse trazida para seu rebanho.

Chamo a atenção para esse pequeno trecho da crônica de Zurara porque acredito que ali se encontre, ainda que de forma não plenamente desenvolvida, o cerne daquela modalidade de razão governamental que Michel Foucault denominaria com o neologismo “biopoder”. Para ele, a articulação entre o projeto de encerramento de um

---

<sup>115</sup> Leia-se “Jesus Cristo.”

segmento ou de um subgrupo da grande comunidade humana (um rebanho) com a singularização de seus elementos, isto é, a possibilidade de definir um conjunto de pessoas como uma “população” e, ao mesmo tempo, a instauração de técnicas e estratégias de gerenciamento voltadas para cada corpo individual (as disciplinas), constituiria o centro das práticas de governo na modernidade.<sup>116</sup> Em minha perspectiva, é justamente nessa categoria que a política geral da escravização se encaixaria. Esse biopoder foi exercido por meio da produção de uma massa escravizada, e a prática de individualização de seus elementos realizada por meio da disciplinarização, do adestramento para um determinado regime de trabalho e da aplicação de técnicas de transformação da subjetividade responsáveis pela própria emergência de um ser ou sujeito ‘escravo’.

7. Em “*Omnnes et singulatim*”,<sup>117</sup> uma conferência escrita no período das pesquisas para a série *História da sexualidade*, possivelmente parte integrante de um dos volumes que não chegaram a ser publicados, Foucault teoriza com maior detalhe essa última característica do biopoder (o seu aspecto individualizante). O texto é uma espécie de complemento a “A governamentalidade”<sup>118</sup>, de 1978, onde ele procura compreender as grandes estratégias centralizadoras praticadas no plano do Estado. Para o autor, o biopoder e a governamentalidade são aspectos das práticas modernas de governo que se complementam, mas que se ocupam de técnicas diferentes: “Se o Estado é a forma política de um poder centralizador”, diz ele, “chamaremos de pastorado o poder individualizador”. Essa contraposição é bastante precária, como ser verá. Os poderes que emanam das instituições estatais não se opõem às práticas individualizadas, muito pelo contrário. Contudo, essa divisão circunscreve duas modalidades distintas de poder, uma que trata da população e a outra do elemento dessa população; um deles forma um grande corpo social, o outro cuida de cada célula separadamente.

---

<sup>116</sup> O primeiro uso que Foucault faz dos termos “biopoder” e “biopolítica” encontra-se na transcrição de suas aulas no *Collège de France* de 1976. Ver., Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997]. O tema é tratado especialmente no último capítulo “Aula de 17 de março de 1976”, pp. 285-315.

<sup>117</sup> Foucault, Michel. *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 355-385.

<sup>118</sup> Foucault, Michel. “A governamentalidade” in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979], pp. 277-293. Esse texto é, também, uma transcrição de suas aulas no *Collège de France* do ano de 1978.

O discurso do poder governamental, como Foucault já havia destacado em 1978, estendera ao mundo público um modelo ou uma forma de gerenciamento das coisas e dos homens, a “economia”, que durante milênios no Ocidente havia sido uma modalidade de exercício do poder restrita ao universo privado, própria do domínio doméstico. “A arte de governar” diz o autor, “(...) deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens e as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado?”.<sup>119</sup> Ele mostrará que essa introdução será feita por meio do desenvolvimento de certas ciências do governo (a estatística, a administração e etc). Elas permitiriam a elaboração da figura da “população” por meio do estabelecimento de suas regularidades, suas taxas de mortalidade e natalidade, as frequências dos casamentos e das doenças e etc. O conceito de “população” na teoria do governo estatal funcionaria como um equivalente da família no âmbito do governo doméstico.<sup>120</sup>

“*Omnes et singulatim*”, por sua vez, contrasta a noção de “governo” que dominaria a modernidade, e a de “política”, cuja fonte provinha do pensamento grego. Estas duas práticas, o governo e a política seriam divergentes em vários aspectos. Michel Senellart realizou uma minuciosa genealogia da idéia de “governo”,<sup>121</sup> algo que Foucault, um tanto genericamente, tentou fazer na primeira parte do texto em questão. Segundo Senellart, a noção de governo é uma transformação da noção do *regimen* medieval. Este termo remete ao “vocabulário da direção espiritual”.<sup>122</sup> Definido como a “arte das artes”, “a ciência das ciências”, essa prática se referia às técnicas do que Gregório, o Grande, em 506, chamaria de “medicina da alma e o cuidado dos corpos”. Mais complexa que a medicina do corpo físico, que atuava sobre a matéria, o *regimen* tinha como objetivo atingir a vontade dos homens, atuar sobre seu livre arbítrio. “O objetivo, enfim, da terapêutica das almas é (...) operar uma transformação completa pela qual a alma se despoja de tudo que não é ela, e, reencontrando sua semelhança divina, alcança a beatitude”.<sup>123</sup> O doente muitas vezes aceita as prescrições do terapeuta, mas supõe a vigilância do médico. Em certos casos,

---

<sup>119</sup> Idem, p. 281.

<sup>120</sup> Idem, pp. 287-289.

<sup>121</sup> Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].

<sup>122</sup> Idem, p. 27.

<sup>123</sup> Idem, p. 29.

portanto, onde houvesse negligência do doente, uma violência moderada seria não apenas necessária mas, até mesmo, recomendável, pois ela teria como objetivo alcançar um bem maior.

Essa prática terapêutica do *regimen* logo invadiria o domínio político. “Um fio contínuo, com efeito, liga a conduta de si, a administração doméstica e a direção do Estado”, <sup>124</sup> diz Senellart. Já no século 13, prescreve-se que o *regnum*, doado ao soberano (príncipe ou rei) por Deus, o qual deve agir em Seu nome, tenha como objetivo o *regimen*. Cabe ao príncipe ou rei conduzir (e esse é o sentido do “governar”) seus súditos no “bom caminho” e, usando os poderes à sua disposição, deverá direcioná-los na prática do cuidado da alma.

É desse modo que a metáfora do pastor e do seu rebanho, próprias do domínio espiritual, se constituiria numa das imagens fundamentais na teoria moderna do governo dos homens. Esse tema, hebraico em sua origem, mais do que propriamente grego, conforme diz Foucault, passaria por algumas modificações no interior do pensamento cristão que o transformaria numa prática política, das quais ele destaca quatro: em primeiro lugar, enquanto na concepção hebraica o pastor era responsável pela totalidade do rebanho e por cada ovelha em particular, no cristianismo o pastor deveria dar conta de todas as suas ações, do bem ou do mal que elas possam cometer. Em segundo lugar, há entre o pastor e sua ovelha “um laço individual, e um laço de submissão pessoal”. Essa é “uma relação de dependência individual e completa”. A vontade do pastor deve ser realizada “não porque ela é conforme à lei, mas, principalmente, porque tal é sua *vontade*”. Como uma figuração da Deus, as ordens do pastor tem precedência sobre toda lei, porque o que ele observa é uma lei maior. Em terceiro lugar, “o pastorado cristão supõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma de suas ovelhas. Esse conhecimento é particular. Ele individualiza”. Por fim, em quarto lugar, o poder pastoral “deve levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo. A mortificação não é a morte, é claro, mas uma renúncia a este mundo e a si mesmo: uma espécie de morte cotidiana”. <sup>125</sup>

8. Seria essa mesma matriz de pensamento nos quais, segundo Foucault, estão articulados “a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade”, a

---

<sup>124</sup> Idem, p. 31.

<sup>125</sup> Idem, pp. 366-370.

responsável por proporcionar as condições necessárias para a legitimação de um modelo específico de governança baseado na forma mais básica de dominação: a escravidão, originada a partir da expansão marítima dos países ibéricos entre os séculos 15 e 16. Esse tipo de governo se desenvolveria sobretudo depois que Portugal investisse na colonização dos seus domínios atlânticos na África e nas Américas, articulando os mesmos temas da obediência e do cuidado, das necessidades do confinamento e da benevolência pastoral. Tal empreendimento se legitimaria, como veremos, por uma relação traduzida no discurso escravista como uma obrigação evangélica, uma responsabilidade dos povos cristãos (europeus) de salvar, a qualquer preço, cada alma infiel, pagã ou bárbara que fosse possível.<sup>126</sup> Em seu discurso estariam articulados os principais temas da biopolítica e do poder pastoral, no qual a escravização seria definida como um gesto de cuidado, uma modalidade de exercício de poder que se expressa no que eu chamaria de tese do “amor colonial”, que se constituiria, ao mesmo tempo, numa linguagem comum que pode ser encontrada em muitas das tradições políticas e jurídicas das Américas escravistas.

9. Na *Crônica dos feitos de Guiné* encontramos inúmeras narrativas de atos de escravização, que dão notícia dos primeiros cativos conduzidos a Portugal.<sup>127</sup> Inicialmente, eles eram levados como presentes para a honra do Infante; depois, como evidências dos feitos dos navegadores em terras distantes; e por fim, como carga, mercadoria, isto é, o retorno dos recursos investidos nas viagens. Quando Antão Gonçalves retornou de sua segunda expedição ao Rio do Ouro levando à presença de Henrique o primeiro grupo de cativos capturado naquelas terras, o cronista narraria esse encontro

---

<sup>126</sup> Nunca seria demais lembrar que essa mesma cultura que se auto-atribuiu um destino messiânico foi a que eliminou a presença do Islã na Ibéria no século 15; a mesma que estabeleceu pela primeira vez na história moderna o princípio da pureza de sangue; que pressionaria a população judaica até o limite, culminando no Decreto de 5 de dezembro de 1496, impondo a conversão imediata ou o desterro, seguido pelo grande seqüestro de 1497; e que, por fim, terminaria por estabelecer as condições infra-estruturais, a legalidade jurídica e a legitimidade social para a escravização em massa. Ver.: Tucci Carneiro, Maria Luiza. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue* São Paulo: Perspectiva, 2005 [1983].

<sup>127</sup> O primeiro cativo das pelas expedições que dobraram o Bojador foi feito já em 1441, por Antão Gonçalves. Conta Zurara que depois de muito procurar sinal de homens em terra, na foz do Rio do Ouro, a expedição de nove homens já voltava para o navio sem nada ter encontrado. Foi quando avistaram um homem nu, levando um camelo. Os portugueses fizeram então uma emboscada, e depois de ferido, ele foi capturado. Em seguida, uma moura negra teria o mesmo destino. Ver.: Zurara, Gomes Eannes. *Crônica de Guiné*. Lisboa: Classica, 1942 [145], p. 71. Apesar de haver inúmeros outros exemplos de capturas, ainda na década de 1440 passariam a trocar escravos com mercadores islâmicos que já comercializavam escravos negros de sociedades não islamizadas.

encenando a complexidade de percepções que exemplificaria os conflitos ideológicos que a generalização da instituição da escravidão traria para o pensamento europeu. Diz o cronista:

“Não posso contemplar na chegada destes navios, com a novidade daqueles servos ante a face do nosso príncipe, que não seja de deleitação, porque me parece que vejo ante os olhos, qual seria sua folgança, porque quanto as coisas são mais desejadas, e se mais e maiores trabalhos por elas dispõe, tanto trazem consigo maior deleitação.” p. 83

Mas a que se referia esse deleite? Ou seja, por que a presença daqueles cativos seria objeto de tamanho prazer? Apenas para ilustrar a complexidade que essas perguntas envolvem, gostaria de evocar outra cena. Nesse trecho, uma vívida descrição do descarregamento de um grupo de 35 escravos na cidade de Lagos, trazidos por Lançarote de suas expedições à Guiné, o autor, ao contrário, mostraria-se bastante sensibilizado com a brutalidade com que filhos, mães e maridos eram separados, repartidos e vendidos em praça pública sem que se levasse em consideração qualquer laço social ou parentesco entre eles.

Num capítulo intitulado “Como o autor aqui razo a um pouco sobre a piedade que há daquelas gentes”, provavelmente o primeiro relato existente sobre a comercialização de escravos em grande escala, ele diria:

“Eu te rogo que as minhas lágrimas não sejam dano da minha consciência, que nem por sua lei daqueles, mas a sua humanidade constrange a minha que chore piedosamente o seu padecimento. E se as brutas animálias, com seu bestial sentir, elo natural destino conhecem os danos de suas semelhantes, que queres que faça esta minha humanal natureza, vendo assim ate meus olhos esta miserável companhia, lembrando-me que são geração dos filhos de Adão”. p. 124.

Esse duplo-vínculo, essa rápida alternância entre o deleite e a piedade, a alegria e a condolência, o prazer e a comiserção pode ser melhor entendido quando compreendemos (de acordo com a antiga sabedoria patriarcal recuperada pela renovação da prática escravista) que há no escravo mais de um corpo, ou pelo menos, que seu corpo é multidimensional. Quando ele expressa sua felicidade em ver Antão Gonçalves oferecer os servos africanos ao Infante, o que o cronista vê naquele corpo, primeiramente, é sua formamercadoria, conforme deixa transparecer:

“Oh santo príncipe! E por ventura seria o teu prazer e a tua folgança, sob alguma semelhança de cobiça, do entender de tamanha soma de riquezas, como tinhas despesas por chegardes a este fim, e vendo agora o começo do retorno, não pela quantidade daqueles, mas pela esperança que tinha em dos outros que podia haver”. p. 84

Em segundo lugar, sua alegria deriva da percepção de que aquele corpo visível possui também uma dimensão invisível. E que, ainda que esse corpo visível fosse um objeto naquela situação particular, e que por isso, ele viveria sob o poder de outro homem, o que seria verdadeiramente importante em sua perspectiva (porque mais duradouro que o corpo visível) é que sua alma (pagã ou infiel) assim que convertida, seria liberta, e estaria, assim, livre por toda a eternidade.

“(…) tanto prazia de sua vista, ainda que a força do maior bem era deles mesmos, que posto que os seus corpos estivessem em alguma sujeição, isto era pequena coisa em comparação das suas almas, que eternamente haviam de possuir verdadeiro soltura”. p. 83

O próprio autor testemunharia o sucesso da escravização como procedimento adequado para fins de conversão e, por suposto, de salvação ou libertação da própria alma:

“(…) que eu que esta história escrevi, vi tantos homens e mulheres daquelas partes tornadas à santa fé católica que ainda que este príncipe fora gentio, as orações daqueles eram bastante para o trazer a salvação. E não somente vi aqueles as vi seus filhos e netos tão verdadeiros xpaaos<sup>128</sup> como se a divinal graça espirava neles para lhe dar claro conhecimento de si mesmo”.

Já sua compaixão, essa co-participação na dor do escravo que é demonstrada na cena da venda dos escravos na praça de Lagos, tem sua origem justamente no reconhecimento da humanidade que os liga ao laço inseparável da unidade fundamental da humanidade. Isto é, o cronista percebe de forma inequívoca que esse corpo visível do escravo é formado exatamente pela mesma substância que o corpo dele próprio. Mais que isso, diferentemente de algumas variantes das teorias racistas do século 18 e 19 que sustentavam teses poligênicas, no universo de referência religioso do século 15 seria difícil negar (sem um alto grau de contradição com a narrativa bíblica) que ambos, o homem europeu e o africano (assim como mais tarde os indígenas das Américas) estavam indissolúvelmente irmanados pela ascendência comum de Adão. Essa variante piedosa do discurso escravista é justamente o fundamento daquilo que chamo aqui de linguagem “amor colonial”, uma teoria fundamental para prover as justificativas da escravidão de um alibi moralmente poderoso e, portanto, adequado para justificar seus fins:

“Mas qual seria o coração, por duro que pudesse ser que não fosse pungido de piedoso sentimento, vendo assim aquela companhia: que uns tinha as caras baixas, e os rostos lavados com lágrimas, olhando uns contra os outros: outros estavam gemendo muito dolorosamente, guardando a altura dos céus, firmando os olhos neles, bradando altamente, como se pedisse socorre ao pai da natureza.”

---

<sup>128</sup> Leia-se “cristãos”.

10. Entender a lógica dessa variação, desse duplo-vínculo do pensamento europeu diante da instituição da escravidão e da figura do escravo no mundo moderno é importante porque ela ajuda a compreender o amplo espectro de discursos sobre a escravidão que seria mobilizado nas Américas ou para sustentar e justificar a missão civilizatória do tráfico negreiro,<sup>129</sup> ou para reforçar a posição do escravismo nas diferentes sociedades,<sup>130</sup> ou ainda, para amparar a retórica humanista por trás das políticas que pautaram o ritmo da abolição da escravatura<sup>131</sup>. E no exato momento em que a escravidão colonial<sup>132</sup> se constituiu com uma prática aberta de dominação racial, algumas variantes desses discursos euro-americanos sobre a escravidão, recodificados pelo saber racista, colaram-se ao corpo do homem e da mulher negros no curso dos debates sobre o seu caráter, o seu destino e o lugar que, como liberto e/ou cidadão ele deveria ocupar nas sociedades pós-escravistas.<sup>133</sup>

11. Assim, quando John C. Calhoun, um dos mais célebres defensores da escravidão nos Estados Unidos, afirma em seu “*Disquisition on government*”<sup>134</sup> (um libelo a favor da auto-determinação dos Estados, e contra a excessiva interferência do poder da União na questão da escravidão), que nem todos os povos estão habilitados a usufruir das recompensas da liberdade, necessitando então de proteção, é a essa mesma matriz ocidental do humanismo escravista que seu discurso reverbera. Ou ainda, quando em seu famoso “*Speech on the reception of abolition petitions*”, argumenta que os africanos “chegaram a nós, em uma condição selvagem, inferior e degradada, e no curso de umas poucas gerações desenvolveram-se sob a proteção caridosa de nossas instituições”, ele faz uso da ‘lógica do cuidado’ que é inerente ao discurso pastoral e à linguagem do ‘amor colonial’.

<sup>129</sup> Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: EdUnicamp, 2000.

<sup>130</sup> Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

<sup>131</sup> Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

<sup>132</sup> Utilizo a expressão ‘escravidão colonial’, ‘escravismo colonial’ ou escravidão moderna como uma categoria puramente descritiva. Não pretendo empreender aqui qualquer discussão sobre se esse modo de organização do trabalho foi ou não um modo-de-produção particular, tal como na discussão realizada por Jacob Gorender em *O escravismo colonial*. (São Paulo: Ática, 1990), livro através do qual essa expressão se tornou mais conhecida, e que despertou grande discussão sobre o tópico entre os historiadores da escravidão.

<sup>133</sup> Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.; e Andrews, George. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998 [1991].

<sup>134</sup> Crallé, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854. p. 1857.

De modo semelhante, ao mesmo tempo em que o discurso humanitário britânico fundamentava o uso de sua força militar para fazer valer os tratados internacionais que proibiam o tráfico de escravos da África para as Américas na primeira metade do século 19, ele reordenava formas “análogas à escravidão” para exploração do trabalho nesses mesmos continentes.<sup>135</sup> Essa situação seria fundamentada também sobre a justificativa de que aqueles homens rebaixados por séculos de escravidão necessitavam de um regime intermediário, um intervalo de tempo para que pudesse ser instruídos a desfrutarem da liberdade.

12. Uma contraparte escravista desse mesmo discurso humanitário no Brasil afirmava nada haver de condenável nem mesmo no tráfico. Muniz Barreto, agricultor baiano, defensor da escravidão nas primeiras décadas do século 19 dizia que, apesar das condenações morais da Inglaterra, essa prática era benéfica “(...) porque até disso lhe resulta [aos africanos] melhoramentos e proveito e maior felicidade; porque aqueles gentios vêm entrar no centro do cristianismo e da verdadeira religião (...); segundo, porque com este resgate se evita a imensa mortandade que aqueles miseráveis povos sofriam, principalmente em Guiné, em que também se incluíam os prisioneiros de guerra, cujo resgate, uma vez que venha a cessar, eles tornarão ao antigo uso de seus infames e sacrifícios”.<sup>136</sup>

13. E mesmo o *Code Noir*, instituído em 1685 para “o governo, a administração da justiça, a polícia, a disciplina e o comércio dos negros nas colônias francesas”, considerada uma das mais severas legislações escravistas, não deixou de se

<sup>135</sup> A expressão “condições análogas à escravidão” é utilizada por Cooper (2005) para descrever as formas de exploração do trabalho resultantes da intervenção imperialista de nações européias na África. Ele se refere especialmente à prática do trabalho forçado, responsável, por exemplo, pela morte de cerca de 5 a 8 milhões de pessoas no Congo Belga, entre 1890 e 1910. A legislação do trabalho forçado, e de outras modalidades de exploração compulsória de trabalho só seria abolida em 1948. Essa é a mesma situação colonial que inspirou o livro *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, um dos clássicos da literatura moderna. Ver.: Cooper, Frederick et alli. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000]. Especialmente o Capítulo 3; Hochschild, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].

<sup>136</sup> Barreto, Domingos Alves Muniz, *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/Brasília: Arquivo Nacional/Fundação Petrônio Portela, 1988. p. 88.

justificar por meio da conveniente convicção pastoral de que “o rei [da França] devia cuidados a todos os povos que a divina providência colocara sob sua sujeição”.<sup>137</sup>

14. A tutela patriarcal e a insistência em salvar os africanos de si mesmos, de obrigá-los à liberdade espiritual e de promover a vida através da escravização do corpo material seriam uma constante no discurso escravista ocidental. A retórica escravista pan-americana, ao fazer uso dos argumentos do cuidado, e do que chamei de linguagem do “amor colonial” desdobra uma constelação de idéias que estão condensados em um dos conceitos centrais que emerge da obra de Zurara: o conceito de *resgate*. O que se denominaria com essa palavra (que, não sem razão, o Dicionário Houaiss localiza o primeiro registro em português justamente no século 15) deriva do latim *recaptare*, isto é, “tornar a comprar”, cujo sentido é o de recuperar, ter novamente sob seu poder ou sua posse, aquilo que, antes de tudo, já lhe pertencia.

Esse antigo conceito romano, já devidamente cristianizado quando foi retomado pelos teóricos da escravidão na modernidade, faria alusão a uma das várias narrativas míticas sobre as origens da escravidão, aquela que sustentava que seu nascimento se baseava no direito da guerra. Nessa narrativa, a escravidão teria se iniciado quando os vencedores de uma batalha, ao invés de exercerem o direito natural de eliminar seu inimigo por meio de uma execução, resgatavam sua vida (que, todavia, já pertenceria ao vencedor, de acordo com as regras da guerra) em troca da promessa da servidão, entendida nesse caso não como uma violência, mas como uma espécie de dádiva.<sup>138</sup>

De forma que, contemplando o interesse do senhor e ultrapassando as expectativas do escravo (que receberia de volta sua vida virtualmente perdida), a escravidão seria uma prática de cuja benignidade seria difícil duvidar. De um ponto de vista moral, ela seria não um crime contra a humanidade, como alguns autores dentro da própria Europa das grandes nações que monopolizavam o tráfico trans-atlântico sustentavam cada vez mais a partir do século 18,<sup>139</sup> mas sim um progresso do costume, um sinal de evolução da civilização, e uma prática da benevolência humana.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Marquese, Rafael Biva. *Feitores do corpo, missionários da mente*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 34.

<sup>138</sup> Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004. pp. 15 e ss.

<sup>139</sup> Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. Especialmente, Parte 2. É preciso registrar também a existência da tese anti-escravista de Anton Wilhelm Amo, um ex-escravo originário de Gana, que viveria na Alemanha no século 18. Figura de

15. No entanto, a célebre bula *Romano Pontifex*, geralmente depreciada nas análises sobre a formação do mundo moderno (aquela que fundaria o primeiro direito europeu sobre as terras e os povos recém ‘encontrados’) não se preocuparia em apresentar argumentos tão elaborados. O documento papal articulava de maneira calculada e inequívoca o projeto do expansionismo colonial e da escravidão, embora sob a palavra do Pai da Igreja encontre-se o ambivalente vocabulário do cuidado, fraseado agora na forma de um “cuidado paternal” (p. 225). Segundo o Papa Nicolau V, as deliberações que tomava naquele momento, ele as fazia para o bem das almas dispersas pelo mundo.

“O romano pontífice, sucessor do que tem as chaves do reino e vigário de Jesus Cristo, discorrendo com o cuidado paternal sobre todas as regiões do mundo e as qualidades dos povos que vivem nelas, procurando e desejando alcançar a salvação de cada um deles, ordena e dispõe salutarmente, com deliberação propícia, o que julga ser agradável à Divina Majestade, para que as ovelhas que de cima lhe foram confiadas sejam trazidas ao redil único do Senhor e obtenham para si o prêmio da felicidade eterna e impetrem o perdão das almas.”<sup>141</sup>

As tais deliberações de que fala o documento apresentam-se em continuidade àquelas que já haviam legitimado a ação predatória e expansionista nas guerras da Reconquista desde o século anterior. A novidade era que não se tratava mais de um avanço sobre um território sob litígio, como era o caso quando o que estava em jogo era a Península Ibérica. Nem mesmo de um avanço hostil sobre o território mouro, como o que

---

grande liderança intelectual durante a juventude, estudioso do direito e medicina, Amo receberia diversos prêmios e honras acadêmicas. Entregue como um presente a dois duques alemães em 1707 pela Companhia das Índias Ocidentais Holandesas, ao final de sua vida retornaria à Gana. Sua tese “The rights of an african in Eighteenth Century”, contudo, desapareceu. Ver.: Sophocle, Marilyn. “Anton Wilhelm Amo” in **Journal of Black Studies**. Vol. 23, No. 2. Special Issue: The Image of Africa in German Society. (Dec., 1992), pp. 182-187.

<sup>140</sup> Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004. p. 14 e ss.

<sup>141</sup> *Romano Pontifex* in Suess, Paulo. *A conquista espiritual das Américas*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 225.

ocorrera em Ceuta. O que Nicolau V fundamentava em sua bula era o domínio de territórios pagãos e, talvez de forma inédita, a anexação de todos os bens e de todas as pessoas de territórios que ainda nem eram conhecidos.

“Nós, pensando com a devida meditação em todas e cada uma das coisas indicadas, e levando em conta que, anteriormente, ao citado rei Alfonso foi concedido por outras cartas nossas, entre outras coisas, faculdade plena e livre para invadir, conquistar, combater, vencer e submeter a quaisquer sarracenos e pagãos e outros inimigos de Cristo, em qualquer parte que estivessem, e aos reinos, ducados, principados, domínios, possessões e bens moveis e imóveis tidos e possuídos por eles; reduzir à servidão perpétua as pessoas dos mesmos, e destinar para si e seus sucessores e se apropriar e aplicar para uso e utilidade sua e de seus sucessores os reinos, ducados, condados, principados e possessões e bens deles”.<sup>142</sup>

16. Em termos gerais essas seriam as grandes linhas de argumentação que justificariam a escravidão moderna e a inscreveriam na vida cotidiana das colônias. De um lado, a justificativa se articulava em torno do *discurso do resgate*, de outro o *discurso do amor colonial*, compondo uma grande formação discursiva fundamentada na “retórica do cuidado” e do poder pastoral.

O primeiro discurso justificaria inicialmente o tráfico, o transporte e a anexação de indivíduos, e depois de uma grande massa populacional que ao longo dos anos seria formada quase que exclusivamente de homens e mulheres negros levados da África para a América. Esse discurso se reforçaria ao longo do tempo quando, no desenvolvimento das relações entre africanos e europeus nos séculos 15 e 16, a obtenção de escravos seria feita através de intermediários locais,<sup>143</sup> e não mais através da captura direta nos moldes descritos em tantas oportunidades na crônica de Zurara. O álibi utilizado no decorrer do

---

<sup>142</sup> *Romano Pontifex*, p. 227.

<sup>143</sup> Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

crescimento do comércio de escravos era o de que os europeus não faziam mais que comprar pessoas já escravizadas em sua terra, possivelmente destinadas a um tratamento bárbaro em nações não cristãs e, talvez, até mesmo destinados à morte. De forma que o tráfico negreiro seria uma ação benéfica, pela possibilidade de conversão daquelas almas e de salvação de seu corpo. A exploração do trabalho era o justo pagamento de uma dívida que essas pessoas tiradas de um meio cruel e violento teriam que pagar como o preço de seu próprio resgate.

O segundo discurso, contíguo ao primeiro, justificaria a manutenção da escravidão, sua prática e as modalidades de exercício de poder sobre a população escravizada. O discurso pastoral, que se utilizaria de todo tipo de metáforas patriarcais fornecidas pela narrativa bíblica e pela Patrística, se basearia no argumento do cuidado, da manutenção assistida, controlada e disciplinada da vida espiritual e corporal. Esse cuidado e essa assistência, por conseguinte, estariam a cargo do *paterfamilias*, o chefe da casa, entendida aqui no sentido amplo de uma unidade produtiva que transcende as relações consangüíneas (o *oikos* grego, o *domus* romano, a *plantation* anglo-americana, o engenho luso-brasileiro). Submetido ao poder do patriarca, o escravo cuja vida (segundo o discurso escravista) estaria sob risco nas sociedades de costumes bárbaros de onde fora resgatado teria sua vida (biológica, como “vida nua”, isto é, desprovido de sua dimensão política) garantida. Ele seria protegido, orientado espiritualmente, e receberia os cuidados necessários para a manutenção de sua existência. Em contrapartida à benevolência daquele que agora seria seu senhor, ele lhe devia a totalidade do fruto de seu trabalho, além da obediência, quando não a gratidão e o amor.

## Parte 2

---

## O DISCURSO PASTORAL DA ESCRAVIDÃO NORTE-AMERICANA

## Capítulo 3

### O Sul antebellum: seccionalismo e escravismo

Dew, Calhoun, Stringfellow: para além do “mal necessário”

O discurso pastoral do escravismo moderno foi teorizado de forma sistemática nos Estados Unidos, sobretudo durante a primeira metade do século 19, no intervalo que vai da construção do Estado norte-americano até a Guerra Civil. Nesse período, especialmente entre 1820 e 1860, começaria a se desenvolver e se consolidar nos Estados do Sul variantes de um pensamento francamente pró-escravista que avançaria sobre a posição *jeffersoniana*,<sup>144</sup> geralmente defensiva, com a qual tradicionalmente procurava se legitimar (freqüentemente inscrita sob a fórmula do ‘mal necessário’) e adotaria, daí em diante, uma agressiva estratégia de defesa positiva (fundada nas vantagens da escravidão). Em torno dessa modalidade de defesa formaria-se uma frente intelectual combativa que insistiria em representar a escravidão como uma forma de organização social benéfica tanto para a região onde esse pensamento havia florescido como também para outras partes do mundo.

Esse empreendimento intelectual foi levado a cabo por uma geração de escritores talentosos, com um gosto incomparável para o debate público, dona de uma prosa vigorosa, clara e vibrante. Como numa espécie de Renascimento pró-escravista, esses autores cultivavam a sensação de que estavam retomando ou mesmo dando nascimento à expressão letrada e madura de uma jovem e feliz civilização que se apoiava firmemente numa tradição cujo enraizamento no tempo provava sua veracidade e sua justiça, mas cujo equilíbrio estava sendo ameaçado pelas crescentes forças antagônicas e desagregadoras da sociedade liberal e industrial.

Ao reivindicarem essa antiga tradição, recusavam as tentativas de seus críticos de reduzirem seu pensamento a uma manifestação de interesses locais. Por meio de uma retórica contundente, defendiam que tais valores eram coincidentes com aqueles partilhados pela maioria das sociedades, durante a maior parte da história humana, isto é: a

---

<sup>144</sup> Morgan, Kenneth. “Slavery and the debate over ratification of the United States Constitution” in **Slavery and Abolition** 22:3 (Dec., 2001), pp. 40-65.

defesa de uma sociedade com um código moral rígido, mas solidário, baseado num modo de vida voltado para o trabalho duro e constante gasto no cultivo da terra e na correta ordenação da vida doméstica, na qual a escravidão seria uma instituição natural vantajosa tanto o senhor como seu escravo.

Neste capítulo, gostaria de historicizar a emergência da teoria política escravista nos Estados do Sul dos Estados Unidos, durante o período *antebellum*. Farei uma breve exposição sobre a construção do seccionalismo norte-americano, fenômeno responsável por levar à polarização do debate político nacional em torno da questão da escravidão e à Guerra. Em seguida, farei um breve itinerário do pensamento escravista que inspiraria a geração que entrou na linha de frente do debate na metade do século 19, destacando as intervenções de Thomas R. Dew e John C. Calhoun. Após isso, apresentarei os argumentos de Thornton Stringfellow, como uma espécie de variante ou um complemento aos argumentos expostos mais tarde por autores como George Fitzhugh (que analisarei no capítulo seguinte).

## **A construção do Sul**

1. As diferenças entre as colônias do Sul e do Norte dos Estados Unidos sempre foram reconhecidas em algum grau, seja do ponto de vista da especialidade das atividades econômicas ou do chamado “modo de vida”. Enquanto a colonização da Nova Inglaterra recebeu um grande número de imigrantes fugindo da perseguição religiosa (tanto católicos romanos quanto as mais variadas correntes do protestantismo e do puritanismo radical),<sup>145</sup> o Sul foi colonizado por realistas e nobres empobrecidos que, excluídos do direito à propriedade de seus pais tiveram oportunidade de encontrá-la na América.

No início da colonização do Sul, as colônias de Maryland, Carolina e Virgínia investiram na cultura do tabaco, que era exportado para a Europa. O chamado sistema *readright*, com o qual os nobres ingleses doaram os primeiros lotes de terras aos habitantes pioneiros, ajudou a criar um tipo de extensa unidade agrícola com alta capacidade produtiva (que demandava, portanto, constantemente mão-de-obra contratada) e

---

<sup>145</sup> Ver: Hill, Christopher. *O mundo de ponta cabeça*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

que se voltava quase que exclusivamente para o mercado externo.<sup>146</sup> A especialização nessa atividade em particular foi facilitada pelas conexões que essa região desenvolveu com o circuito comercial anglo-caribenho e com a África. Ao longo do século 17, a dificuldade e o aumento do custo para a obtenção de trabalhadores na Inglaterra forçou o desvio de uma parte de trabalhadores negros do Caribe para as colônias da América do Norte.<sup>147</sup> Em pouco tempo, a prática de contrato foi substituída pela compra e, conseqüentemente, pela escravização. Isso tornaria a região, com uma intensa e crescente demanda produtiva, cada vez mais dependente do trabalho escravo, e das vantagens comparativas oferecidas pelo comércio colonial, sobretudo pelas exportações de algodão para a Inglaterra entre o final do século 18 e meados do século 19.<sup>148</sup>

Embora as colônias do Norte viessem a se tornar também escravistas, esse tipo de mão-de-obra teria uma dimensão bem menor ali. Em parte, isso se devia às medidas de limitação do tráfico adotadas muito cedo, motivadas pelo temor de que brancos tivessem que concorrer com escravos no mercado de trabalho, a exemplo do que ocorreu durante muito tempo em Nova York, onde escravos pertencentes à Companhia das Índias Ocidentais circulavam pela cidade oferecendo-se para prestar serviços, em troca do pagamento de diárias à empresa holandesa (modalidade de trabalho similar à do ‘negro de ganho’, no Brasil). Em locais como Massachussetts, Pensilvânia e Connecticut, o tipo de cultivo agrícola e o padrão de ocupação e propriedade da terra haviam dispensado a necessidade de mobilização de grandes quantidades de escravos, mas ainda assim eles existiam, embora em número bastante reduzido. Ao mesmo tempo estabeleceram-se nessas colônias um grande número de artesãos que formavam inúmeras indústrias domésticas para atender a demanda local por produtos têxteis. Eles seriam acompanhados por fundidores, ferreiros, fabricantes de armas além de impressores e outros profissionais que se ocupavam de algum tipo atividade artesanal.

---

<sup>146</sup> Franklin, John Hope & Moss Jr, Alfred A. *Da escravidão à liberdade. História do negro americano*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1989 [1947] e Blackburn, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo. Do barroco ao moderno (1492-1800)*. São Paulo: Record, 2003.

<sup>147</sup> Elkins, Stanley. *Slavery. A problem in American institutional and intellectual life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979 [1959]. Ver, em especial, capítulo 2 “Institutions and Law of slavery”, pp. 27-80.

<sup>148</sup> Williams, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro: Americana, 1975.

2. Após a Independência, ao contrário do que ocorria no Sul, os setores escravistas do norte tinham uma expressão política limitada, apenas suficiente para manter os habitantes negros como escravos, mas não para transformar suas lavouras em grandes empreendimentos ou para conseguir investimentos especiais para a agricultura.<sup>149</sup> Com o domínio do Partido Federalista, a partir da eleição de John Adams, em 1796, as principais lideranças políticas do norte representavam os crescentes setores industriais e financeiros, cuja preocupação principal seria a de mobilizar a máquina do Estado para colocar em ação um plano de crescimento econômico nacional que dependia da construção da infra-estrutura necessária para a expansão do alcance dos produtos norte-americanos no mercado interno.<sup>150</sup> Para isso seria necessário ordenar a estrutura fiscal da União, de forma que ela pudesse arcar com os gastos correntes e a dívida pública, além de proteger a indústria nacional da competição com os produtos ingleses.

3. Os novos impostos criados na administração de Adams visavam cobrir, dentre outros gastos, a formação do exército e da marinha, o corpo crescente do funcionalismo público e outras despesas que indicavam os planos do executivo de centralizar o poder da União. Parte da opinião pública começou então a retomar a mesma linha da crítica anti-federalista que já havia animado as discussões constitucionais algumas décadas antes. Na década de 1780, os críticos do federalismo alertaram de forma insistente que os Federalistas não fizeram outra coisa senão substituir o Rei da Inglaterra pela União, atribuindo-lhe o poder soberano e a capacidade de centralizar decisões e de se sobrepor à soberania dos Estados. Com a vitória dos partidários do princípio federativo nesse período, a União passou a deter todos aqueles poderes excepcionais que os revolucionários da década de 1770 pensavam ter eliminado com a vitória na Guerra de Independência.

A Constituição havia concedido à União o poder de legislar sobre a representação (modificando suas regras sempre que julgasse necessário), de formar exército permanente e, o que mais preocupava parte da população, ela tinha o poder ilimitado de taxaço. Na visão daquela corrente derrotada durante a constituinte, isso significava que, ao

---

<sup>149</sup> Blackburn, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo. Do barroco ao moderno (1492-1800)*. São Paulo: Record, 2003.

<sup>150</sup> Theodore, Marmor M. "Anti-Industrialism and the Old South: The Agrarian Perspective of John C. Calhoun." *Comparative Studies in Society and History*, 9:4 (Jul., 1967), pp. 377-406.

invés de ser uma instância distribuidora de poder, a União havia sido transformada numa instituição que o concentrava e possivelmente se tornaria, caso continuasse nesse caminho, muito mais forte do que os Estados de onde ela derivava o seu próprio poder.<sup>151</sup>

Esse desentendimento no momento da constituição do Estado norte-americano seria uma sombra que acompanharia os principais tópicos do debate político ao longo de todo o século 19. No fim do século 18, quando os princípios revolucionários ainda pairavam no ar, uma parte significativa dos cidadãos do norte (a maior parte formada por pequenos artesãos) tinha motivos suficientes para desconfiar que todos esses poderes depositados na União (o de taxaço, o militar e o de contraço de dívidas) pudessem vir a ser mobilizados para o favorecimento grupos econômicos poderosos, à revelia dos interesses individuais e, sobretudo, sem levar em consideração os interesses soberanos de cada Estado em particular.

O tema da taxaço, por exemplo, foi um importante divisor de águas e um dos motivos que levariam à acelerada derrocada do Partido Federalista e à derrota de Adams para Thomas Jefferson nas eleições de 1800. Todas as formas de taxaço propostas pela União criaram sérios inconvenientes tanto aos grandes setores agrícolas do Sul quanto aos pequenos artesãos do Norte. A taxaço direta gerava desconfiança generalizada, já que os recursos recolhidos não se revertiam em benefícios locais ou visíveis. A resistência a ela não era de modo algum injustificada, já que fora essa exatamente a mesma fonte de descontentamento que motivara os amplos setores populares da colônia contra o Parlamento inglês há poucos anos.

Taxações baseadas na propriedade fundiária claramente sobrecarregavam os grandes agricultores, especialmente no Sul das grandes *plantations*. Além disso, o que realmente provocava a oposição dos representantes políticos dos plantadores da região era que ceder o direito à taxaço dos escravos significava, ao mesmo tempo, conceder poder de interferência em sua propriedade. Muitos pensavam que, em algum momento, a União pudesse criar uma taxaço abusiva de forma a coibir a escravidão de uma vez por todas.<sup>152</sup>

Outro ponto de tensão entre as seções se referia às tarifas protecionistas adotadas pela União contra produtos ingleses. Essa medida afetava diretamente a renda da

---

<sup>151</sup> Griswold, Whitney A. "The Agrarian Democracy of Thomas Jefferson" in **The American Political Science Review**, 40: 4 (Aug., 1946), pp. 657-681.

<sup>152</sup> Blackburn, Robin. *A queda do escravismo colonial: 1776-1848*. São Paulo: Record, 2002 [1988]. p. 290.

agricultura sulista, pois a Inglaterra compensava suas perdas na balança comercial reduzindo a compra de produtos agrícolas do Sul.<sup>153</sup> Essa situação, de certo modo, sintetizaria a motivação da contestação sulista do poder da União: havia uma nítida percepção por parte das lideranças do Sul de que as políticas do governo federal tendiam a enriquecer a União e os grupos financeiros e industriais geralmente localizados no Norte.

4. Além das questões que destaquei acima, outro motivo que colaborou para a consolidação das diferenças entre os Estados do Sul e do Norte foi o avanço da emancipação no Norte, também sob a liderança dos federalistas. Até o início do século 19, a escravidão era uma prática sancionada em praticamente todos os Estados da União. Entretanto, com a limitada relevância da escravidão em alguns Estados cuja base econômica era a manufatura, as propostas de abolição da escravatura foram lentamente ganhando corpo. Depois de anos de uma oposição extremamente polarizada em Nova York, por exemplo, onde republicanos escravistas argumentavam contra a interferência na propriedade privada e caracterizavam as propostas de abolição como um projeto de ricos, que teria como conseqüência desamparar viúvas, pobres e pequenos agricultores que dependiam dos seus escravos, as negociações entre os partidos foi responsável pela aprovação de uma lei bastante modesta que emancipava apenas os filhos de escravas (homens com 28 anos, e mulheres com 25). Apesar de limitada, essa medida abriria caminho para a emancipação em Nova Jersey, ocorrida em 1804, nos mesmos moldes do que ocorrera em Nova York (os homens seriam libertados com 25 anos, e as mulheres com 21).

Mesmo tímidas, tais iniciativas foram acompanhadas de um crescimento do assim chamado abolicionismo radical<sup>154</sup> em meio à opinião pública nortista. A preocupação dos sulistas era a de que esse discurso inflamado clamando pelo fim da escravidão pudesse criar uma crise de legitimidade da instituição, e acabasse por incentivar rebeliões. Somado a isso, o gabinete de Adams havia realizado um ato inconcebível e que foi visto como uma espécie de provocação por políticos do Sul. Em sua política de

---

<sup>153</sup> Sydnor, Charles. *The development of Souther sectionalism*. Louisiana State University Press, 1962 [1949].

<sup>154</sup> O que se chamava de abolicionismo radical nesse período não era mais que propostas provenientes de alguns grupos religiosos que defendiam a libertação completa e irrestrita dos escravos.

aproximação do Executivo com setores financeiros da Inglaterra (que tentava desarticular o comércio colonial francês e tirar vantagem da rebelião do Haiti), o presidente havia reconhecido o próprio Toussaint L'Ouverture como líder político legítimo, recebendo embaixadores da ilha insurgente e estabelecendo tratados comerciais com o Haiti independente. Para as sulistas, temerosos que o reconhecimento político de L'Ouverture pudesse inspirar rebeliões escravas, essa era uma medida foi interpretada como um gesto de hostilidade aberta.

5. Por fim, as políticas de desenvolvimento econômico de Adams, cada vez mais necessitando dos serviços bancários, dependentes da expansão do crédito para novos negócios e exigindo a centralização da autoridade do Estado para implementar as mudanças infra-estruturais necessárias para expansão do capital, sinalizavam para os pequenos fazendeiros, artesãos, trabalhadores urbanos do Norte, além de todos aqueles ligados ao ciclo produtivo que girava em torno da cultura das *plantations* do Sul, que a União estava sendo dirigida pelos mesmos grupos que haviam dominado os assuntos administrativos locais durante o domínio britânico e contra os quais eles haviam lutado. E seria justamente esse amplo descontentamento popular que abriria espaço para que Adams fosse derrotado depois de um primeiro mandato, e Thomas Jefferson fosse eleito, em 1800, numa das mais apertadas disputas presidenciais da história do país.<sup>155</sup>

6. Jefferson chegava ao poder com um projeto conciliador, mas propondo um retorno ao que ele considerava ser à essência do pacto Constitucional. Para ele, a Revolução e a Constituição estavam ambas assentadas num ideal agrarista, no qual o modelo exemplar do cidadão era o pequeno proprietário, que viveria modestamente, investindo seus recursos e sua vida na atividade produtiva e no trabalho constante.<sup>156</sup> A sobrevivência dos valores revolucionários, contudo, dependeria de uma política que reconhecesse a soberania dos Estados, limitasse os poderes da União e direcionasse os

---

<sup>155</sup> Thomas Jefferson e Aaron Burr empataram nas eleições do colégio eleitoral. Coube então ao Congresso a obrigação de desempatar a disputa. Após várias rodadas de votação sem que nenhum candidato obtivesse o número mínimo necessário para se eleger, Jefferson obteve o apoio do líder Federalista Alexander Hamilton, um adversário histórico de Burr em Nova York, sendo finalmente escolhido como Presidente.

<sup>156</sup> Banning, Lacey. "Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic" in *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., 43:1 (Jan., 1986), pp. 3-19.

recursos provenientes da taxaço para proporcionar oportunidades de negócios entre os pequenos proprietários, produtores e empreendedores.<sup>157</sup>

Sua crença nesses fundamentos era tamanha que ele acreditava, por exemplo, que os Estados Unidos tinham apenas dois caminhos: “o comércio licencioso e o jogo da especulação para uns poucos, com uma guerra eterna entre muitos; ou, comércio restrito, paz e ocupação fixa para todos”.<sup>158</sup> O primeiro caminho identificava-se claramente com a alternativa industrial, representado pelo projeto político do Norte; no segundo, com a política agrarista, identificada com o Sul. Muitos anos depois de deixar a presidência, Jefferson registraria em suas anotações privadas que quando assumiu estava disposto até mesmo a aceitar a separação de qualquer Estado que quisesse seguir a primeira opção.

7. O quanto a gestão de Jefferson favoreceu de fato o Sul é um tema discutível. Sabe-se que ele foi obrigado a fazer inúmeras concessões a diferentes grupos políticos do Norte, sobretudo nas questões referentes ao financiamento das dívidas públicas. Contudo, é inquestionável que sua decisão de fortalecer a primazia política dos Estados, isto é, de reconhecer e respeitar sua autonomia e sua autoridade em relação à União foi fundamental para cristalização da legitimação política do escravismo na ordem republicana.

O próprio Jefferson era proprietário rural na Virginia, onde tinha 7500 acres de terra e uma grande quantidade de escravos para os padrões norte-americanos, algo em torno de 180.<sup>159</sup> Apesar disso, sempre procurou ser cuidadoso em suas declarações públicas sobre a escravidão, evitando explicitar posições pró-escravistas. Pode-se colocar em questão se ele foi um escravista convicto, mas é preciso reconhecer que ele não mediu esforços para manter a legitimidade dessa instituição, assim como para expandi-la. Uma de suas poucas declarações públicas conhecidas apareceu em um panfleto que circulou na Carolina do Sul pouco antes das eleições. A nota dizia o seguinte:

---

<sup>157</sup> Griswold, Whitney. “The agrarian democracy of Thomas Jefferson” in **The American Political Science** 40:4 (Aug. 1946), pp. 675-681.

<sup>158</sup> *Jefferson Writings X*, p. 35.

<sup>159</sup> Mais que isso, Jefferson foi um estudioso e inovador na agricultura, criando técnicas de adaptação de espécies e novas formas de organização das fazendas. Sua dedicação à agricultura era tamanha que ele manteve um diário contendo os dados relativos ao plantio e colheita durante 22 anos consecutivos. Ver.: Ellis Josheph J. *American Sphinx. The character of Thomas Jefferson*. New York: Knopf, 1997, p. 26.

“Que a Constituição não permita ao governo federal tocar da forma mais remota na questão relativa à condição da propriedade de escravos em qualquer dos estados, e que qualquer tentativa neste sentido seja considerada inconstitucional e uma usurpação de direitos que o Congresso não possui”.<sup>160</sup>

8. A política presidencial em relação à escravidão nos dois mandatos de Jefferson seria discreta. As contestações da opinião pública norte-americana e inglesa em relação a ela eram francamente menos intensas do que ocorreria nas décadas seguintes, e isso o poupou da necessidade de realizar grandes gestos para garanti-la. Mas, ao promover uma interpretação do texto constitucional que colocava o direito dos Estados acima e além da interferência da União ele estava provendo a classe política dos Estados do Sul de uma ferramenta que se mostraria imprescindível para a manutenção da escravidão nos anos seguintes. Essa política seria responsável pela criação do instrumento que os escravistas necessitavam para coibir interferências sobre qualquer de seus assuntos. E, da chamada Era Jeffersoniana até a crise que levaria à Guerra Civil, esse instrumento permitiu neutralizar e impedir praticamente todas as tentativas de imposição ou de indução da promoção de medidas de emancipação.

Foi nesse princípio *jeffersoniano* que John C. Calhoun, em 1828, baseou-se num dos inúmeros episódios da escalada de hostilidades entre o Sul e o Norte. Em seu combate à política fiscal da administração de Andrew Jackson, de quem foi Vice-presidente, ele cunhou um importante conceito político que chamou de Princípio da Anulação.<sup>161</sup> Recorrendo à interpretação de Jefferson do texto constitucional, Calhoun reivindicou o direito dos Estados de tornarem sem efeito uma lei federal que julgassem prejudiciais.

---

<sup>160</sup> Citado em Blackburn, Robin. *A queda do escravismo colonial: 1776-1848*. São Paulo: Record, 2002 [1988]. p. 292.

<sup>161</sup> Ericsson, David F. “The Nullification Crisis, American Republicanism, and the force of Bill Debate” in *The Journal of Southern History* 61 (1995), p. 249-270.

9. Ainda em seu primeiro mandato, Jefferson daria continuidade ao seu republicanismo agrário promovendo a expansão das fronteiras dos Estados Unidos. Enquanto os federalistas estavam preocupados em consolidar a infra-estrutura para a indústria e o comércio nacional, o Presidente articulava uma medida audaciosa. Com seus planos de manter a agricultura e o modo de vida agrário como a base da sociedade norte-americana, ele vislumbrou a possibilidade de anexar os territórios a Oeste. De acordo com seu projeto de promoção dos valores agraristas, ele percebeu que com essa medida seria possível tanto expandir a fronteira agrícola, incentivar novos empreendimentos, como colaboraria para manter a densidade populacional de forma que desencorajasse a formação de grandes cidades e a reprodução do modo de vida dos grandes conglomerados urbanos que estavam se formando em certas regiões do Norte.

Após uma delicada e arriscada manobra de diplomacia interna e externa, o Presidente firmou um acordo para a aquisição do imenso território francês da Louisiana. Sua astuta política de distanciamento da Inglaterra e de aproximação com a França napoleônica tornou possível uma negociação rápida, embora os custos políticos tenham sido maiores do que ele poderia imaginar. Na época, o senador federalista Timothy Pickering, de Massachussetts, tentou frustrar os planos da presidência alegando a inconstitucionalidade da operação. Numa primeira manifestação daquele desgaste gerado pelo choque político inconciliável com os federalistas do Norte, o senador Pickering tentaria articular uma secessão, propondo secretamente a criação da Northern Confederacy, mas seus planos foram frustrados por Alexander Hamilton, que dominava a cena política em Nova York e tinha influência sobre Nova Jersey, impedindo a adesão desses Estados à tentativa de separação. Inúmeros rumores indicam também que Aaron Burr, o candidato derrotado por Jefferson em 1800, e depois derrotado novamente na eleição a governador de Nova York em 1804, planejava se aliar a Pickering e à Inglaterra para a secessão.<sup>162</sup> Contudo, seus planos também falharam.

O temor dos grupos políticos hegemônicos do Norte com a política expansionista de Jefferson se baseava em dois motivos. Primeiro, argumentavam que essa medida poderia significar obstáculos adicionais ao esforço de concentração de recursos e

---

<sup>162</sup> Mais tarde, no entanto, Burr acabou se refugiando na Louisiana depois de matar Hamilton em um duelo. Lá se aliara ao General James Wilkinson, que governava o território, com o intuito de criar um Estado independente da União, onde ele seria o presidente, contando já com o apoio britânico.

investimentos na industrialização do Norte, além de atrasos na construção da infra-estrutura financeira e de transporte para o desenvolvimento do comércio interno. Em segundo lugar, se Jefferson já havia reforçado a clivagem política entre Sul e Norte, e favorecido o primeiro ao legitimar suas instituições e promover os valores dessa sociedade agrária, agora ele ameaçava o equilíbrio de poder entre as diferentes seções de maneira ainda mais preocupante. A depender do modelo colonização da Louisiana, isso poderia significar o ingresso de novos Estados escravistas à União. Em pouco tempo, pensavam não sem certa dose de razão, o Norte industrial, financeiro e comercial poderia ser reduzido a não mais que um pequeno enclave territorial e político, dominado pela força de uma sociedade majoritariamente agrária.

Conforme mostram os embates políticos após a Era Jeffersoniana, esse seria o ponto crucial de disputa entre Norte e Sul. Esse tema foi fundamental para a manutenção e a escalada de um clima de animosidade manifesta e de oposição irreconciliável que levaria ao impasse da Secessão: qual seria o caráter desse novo processo de colonização interna? Quem colonizaria os novos territórios? Que balanço de forças políticas resultaria do ingresso de novos Estados à União?<sup>163</sup>

10. Ao destacar esses tópicos da política norte- americana, meu intuito foi o de chamar a atenção para sua importância no desenvolvimento dos conflitos posteriores entre as duas seções da União. Thomas Jefferson transformou a evidência da diferença econômica e, em certa medida, cultural, entre o Sul e o Norte, numa elaborada e filosoficamente fundamentada diferença política, que seria expressa em conceitos constitucionais, numa interpretação específica da lei e no redimensionamento do papel da União e dos Estados no jogo político.

É sob esse ponto de vista que a escravidão se tornaria o principal ponto de disputa política. O crescimento do discurso abolicionista, tanto o abolicionismo negro quanto o branco, que acabou se tornando uma causa bastante popular, seria de importância fundamental para o avanço da luta anti-escravista. Os abolicionistas criaram uma extensa

---

<sup>163</sup> Nesse tema sigo a interpretação da Guerra Civil de Barrington Moore, que alia uma interpretação econômica e política ao debate moral que a revestiu. Ver. Moore Jr. Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia. Senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1983 [1969], pp. 115-157.

rede de proteção aos fugitivos, de fundos para libertação de escravos, auxiliaram juridicamente litígios em torno da legitimidade da posse, pressionaram legisladores e presidentes. Contudo, do ponto de vista puramente institucional, a escravidão representava um entrave para os planos de grupos políticos do Norte.

O regime de trabalho escravo exigia uma forma de organização social e de dinâmica do capital que acabaria se tornando um imenso entrave às crescentes necessidades dos setores industriais. Por esses motivos, pela impossibilidade do Sul em ceder naquilo que lhe era fundamental diante dos imperativos do modelo de desenvolvimento do Norte, o tema da escravidão permaneceria como um impasse político por várias décadas. Na verdade, como se veria mais tarde, a escravidão norte-americana não chegaria a ter uma solução política propriamente. Os problemas em torno dessa instituição só seriam resolvidos no campo de batalha, e seu destino foi decidido pela força do vencedor da guerra.

### **A defesa da escravidão**

11. A radicalização do discurso anti-escravista e os ataques cada vez mais constantes às sociedades do Sul acabaram gerando, por parte de grupos intelectuais e políticos da região, uma contra-ofensiva, uma resposta aos argumentos ora religiosos, ora políticos dos abolicionistas. Embora em seu *Notes on the State of Virginia* Jefferson tenha defendido a inferioridade física e intelectual dos negros, dentre outras observações francamente racistas,<sup>164</sup> ele nunca considerou que a escravidão fosse uma verdadeira alternativa social. Tudo o que fez foi proporcionar os fundamentos políticos para que o escravismo pudesse ser sustentado no interior da ordem republicana. E seria dentro desse marco elaborado por suas que os argumentos em defesa da escravidão procuravam legitimidade. Contudo, ainda que as condições de emergência do discurso em defesa da escravidão devam muito à interpretação constitucional de Jefferson, elas apresentam um grau considerável de variação. Assim, gostaria agora de passar a uma breve análise de algumas variantes dos discursos em defesa da escravidão do Sul *antebellum*.

### **O ‘mal necessário’ de Thomas R. Dew**

---

<sup>164</sup> Ver.: Jefferson, Thomas. *Notes on the State of Virginia*. Philadelphia: Prichard and Hall, 1787.

12. A reação sulista teria como marco a publicação das intervenções de Thomas R. Dew, professor de Economia Política do William and Mary College, nas discussões parlamentares da Virginia, entre 1831-1832. Os textos dos debates foram reimpressos em 1852, justamente durante o auge do grande debate nacional sobre a escravidão, sob o título de *The Pro-Slavery Argument*.<sup>165</sup> Embora seus textos estejam na genealogia da reação dos pensadores pró-escravistas da década de 1850, a defesa de Dew era mais anti-abolicionista que propriamente escravista. Sua intervenção era mais uma resposta, uma reação, uma tentativa de colocar obstáculos aos argumentos daqueles que reivindicavam o fim da escravidão do que a elaboração teórica de um projeto político para uma sociedade escravista. Dew foi, na verdade, o grande articulador da assim chamada tese do “mal necessário”.

Em um de seus textos, por exemplo, o autor questionava as demandas “abstratas” pela libertação dos escravos. Segundo seu pensamento, não se poderia simplesmente exigir um empreendimento de tal dimensão sem levar em consideração a situação concreta em que uma dada sociedade se encontrava. “Não podemos nos livrar da escravidão sem produzir um dano maior tanto ao senhor quanto ao escravo”.<sup>166</sup> Por mais que a emancipação dos escravos pudesse soar como um projeto de justiça, segundo ele, não seria possível ignorar que isso traria problemas de grandes dimensões, mesmo para aqueles a quem o discurso emancipacionista procurava proteger. Em sua visão, a questão era tão sensível que ele o comparava ao trabalho de um médico: “O médico não ordenará a extirpação de um câncer disseminado, embora ele eventualmente cause sua morte, porque assim ele aceleraria a fatalidade”.<sup>167</sup>

Esse argumento estava baseado em sua exposição sobre a relação entre a escravidão e a riqueza no Estado da Virginia. Segundo o autor, todas as propostas de libertação que corriam na época (a libertação com a deportação dos ex-escravos à África, ou com deportação anual de uma determinada quantidade, ou a libertação pura e simples) ou eram economicamente inviáveis, ou só poderiam ser realizadas ao custo de uma catástrofe social que ninguém estaria disposto a assumir.

---

<sup>165</sup> Dew, Thomas R. *The pro-slavery argument*. Charleston: Walker, Richards, 1852

<sup>166</sup> Idem, p. 451

<sup>167</sup> Idem.

Todas as propostas de remoção esbarrariam, de acordo com seus cálculos, no preço proibitivo do transporte e nas imensas dificuldades que decorreriam da colonização. O diagnóstico feito por ele sobre a Colonization Society (The Society for the Colonization of Free People of Color of America), responsável pela emigração dos negros norte-americanos para a Libéria, falava em ruína da colônia e da empresa. A colônia, segundo suas informações, já não tinha condições de absorver mais emigrantes. Se os planos de abolição com deportação progressiva fossem implementados, a Libéria não teria condições de receber os cerca de 60 a 90 mil negros que deveriam deixar o país anualmente.<sup>168</sup>

Mesmo assim, se fossem acrescentados aos gastos com transporte os montantes relativos a investimentos em colonização (no caso de retorno à África), afirmava o autor, os custos aumentariam ainda mais, provocando a falência do Estado. A abolição sem remoção, contabilizando-se somente o montante do qual os senhores abririam mão caso libertassem seus escravos, seria por si só responsável pelo desaparecimento, de um dia para o outro, de “mais de um terço” do total das riquezas do Estado, segundo seus cálculos. Ou seja, de acordo com Dew, haveria uma impossibilidade estrutural (a falência do Estado ou a ruína econômica da população) que se interporia como obstáculo no caminho das propostas quiméricas dos abolicionistas.

Além disso, ele considerava que haveria muitos riscos à segurança pública em relação à libertação dos escravos. Riscos tanto para os senhores quanto para os escravos. Caso libertados, eles resultariam no pior tipo de cidadão que a América poderia ter, pois eram relapsos, repletos de vícios, assassinos em potencial e dados à insurreições e complôs. Essa condição degradada, ao contrário do que diziam os críticos abolicionistas, não era criada pela escravidão. Pois, argumentava Dew, mesmo onde a lei igualava negros e brancos nos Estados Unidos, ainda assim eles eram considerados como uma classe perigosa, que deveria ser constantemente vigiada.

“It’s well known that throughout the wole extent of our Union, they are looked upon as the very drones and pests of society. Nor does this charater araises form the disabilities

---

<sup>168</sup> Dew, Thomas R. “Review of the debate in the Virginia Legislature” in McKitick, Eric L (ed.). *Slavery defended. The views of the Old South*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963. p. 28

and disfranchisement by which the law attempts to guard against them. In the non-slaveholding States, where they have been more elevated by law, this kind of population is in a worse condition, and much more troublesome to society, than in the slaveholding, especially in the planting States”.<sup>169</sup>

Por fim, ele termina suas observações advertindo que o momento para a abolição não estaria tão próximo, e que talvez nunca chegasse. “O tempo para a emancipação não chegou ainda, e talvez nunca chegue”. Sua preocupação principal, portanto, era que os fundamentos da sociedade (a riqueza e a segurança) não fossem minados pelo “vão *fiat* do legislador”. Ele encerra sua intervenção relembrando a eternidade de Roma, onde a escravidão existiu “sem por um momento sequer perder os laços entre senhor e escravo”<sup>170</sup>. A solidez romana é contrastada com o caso da Polônia, onde a monarquia, de forma temerária em sua visão, teria anulado os laços seculares existentes entre senhores e servos, mas apenas em palavras, desencadeando lutas sangrentas, pois ainda que abolida oficialmente, a servidão permanecia enraizada no seio da sociedade.<sup>171</sup>

### **John. C. Calhoun: a escravidão além do mal**

13. Os argumentos pró-escravistas tomariam uma direção diferente a partir das intervenções de John C. Calhoun. Bem mais incisivo, seus discursos parlamentares dão uma amostra do grau de animosidade que começava a dominar o debate sobre o tema no âmbito do Congresso. Inscrito naquele tom de grave seriedade e grandiloquência da política norte-americana, repleta de admoestações sobre o futuro, a ruína e a guerra, a argumentação do Senador seria marcada pela defesa da positividade da escravidão. Embora vacilasse em determinados momentos, em seus discursos o trabalho escravo deixaria de ser apenas o “mal necessário” de que falava Dew. Ele era necessário, e talvez não fosse o melhor dos regimes, mas ainda assim a escravidão havia produzido um modo de vida digno, e talvez superior àquele existente no Norte.

---

<sup>169</sup> Idem, p. 30.

<sup>170</sup> Idem, pp. 32-33.

<sup>171</sup> Idem, p. 33.

Em seus pronunciamentos freqüentemente beligerantes, John C. Calhoun exigiria respeito ao modo de vida sulista e às suas instituições fundamentais. A grande novidade de seu discurso seria a tentativa de reenquadrar a compreensão da escravidão no contexto da vida das sociedades do Sul. E, numa postura de franca ameaça ao futuro da União, o Senador atacaria a sociedade do Norte das mais variadas maneiras. A grande virada que seu discurso provocou no debate sobre a escravidão baseou-se numa estratégia de inversão do ônus da prova. Calhoun subverteu a lógica do debate: desde que instituiu essa abordagem, ele e os autores que lhe seguiram desafiaram os defensores dos Estados livres a demonstrar o quanto suas instituições liberais eram assim tão diferentes ou tão melhores que as do Sul escravista.

14. Em *Speech on the reception of abolition petitions*, um discurso realizado no Senado em 6 de fevereiro de 1837, Calhoun articula um confronto aberto às propostas de abolição que chegavam ao Congresso. As opiniões expressas nas petições que analisava tinham, segundo ele, a intenção deliberada de difamar as instituições fundamentais sobre as quais repousam a riqueza, a ordem e paz do Estados do Sul:

“The peculiar institution of the South – that, on the maintenance of which the very existence of the slaveholding States depends, is pronounced to be sinful and odious, in the sight of God and man; and this with a systematic design of rendering us hateful in the eyes of the world – with a view to a general crusade against us and our institutions”.<sup>172</sup>

Num gesto de claro confronto, o Senador constatava que ataques semelhantes ocorriam não somente entre o povo, mas também “nos salões legislativos da União”. A partir dessa situação, sua teoria constitucional entraria em ação para articular aquela linha de defesa da escravidão que fundamentaria a Secessão anos mais tarde. Segundo Calhoun a União tinha sido criada para proteger a paz, a segurança e as

---

<sup>172</sup> Calhoun, John C. “Speech on the reception of abolitionist petitions: Revised report.” In *Union and liberty: the political philosophy of John C. Calhoun (1811-1850). Speeches. Part II*. Indianapolis: Lybert Fund, 1992. pp. 296.

instituições dos Estados. Isso, porém, não significava que essa mesma União tivesse o poder de investir seus recursos para tentar desarticular uma instituição que dava sustentação à metade daqueles mesmos Estados que a formavam. Para ele, isso se constituía numa espécie de auto-ataque, numa manobra que acabaria por minar o poder da própria União, e, portanto, atingiria a todos e não apenas ao Sul.

O discurso de Calhoun pretendia orientar uma resolução que decidisse sobre o mérito das petições sobre a abolição que o Congresso tinha a obrigação constitucional de examinar. Com argumentos bastante ameaçadores, ele esperava obter uma resposta definitiva sobre a questão e terminar de uma vez por todas com o freqüente retorno do tema à pauta de discussões do Congresso. Ao adotar uma linha de defesa bastante dura, ele sinalizava a seus colegas que refutaria qualquer proposta que significasse a mínima concessão ou qualquer modificação legal em relação à escravidão:

“In this case, in particular, I hold concession or compromise to be fatal. If we concede an inch, concession would follow concession – compromise would follow compromise, until our ranks to be so broken that effectual resistance would be impossible. We must meet the enemy on the frontier, with a fixed determination of maintaining our position at every hazard”.<sup>173</sup>

Em uma declaração determinada e radical, o Senador enfatiza que, de todos os caminhos possíveis que a União poderia tomar, a instauração da abolição significaria simplesmente o fim dos Estados Unidos tal como existia até então.

“Abolition and the Union cannot co-exist. As the friend of the Union I openly proclaim-it, and the sooner it is known the better. (...) We of the South will not, cannot, surrender our institutions. To maintain the existing relations between the two races, inhabiting that section of the Union is

---

<sup>173</sup> Idem

indispensable to the peace and happiness of both. It cannot be subverted without drenching the country in blood, and extirpating one or the other of the races”.<sup>174</sup>

Nessa primeira parte do discurso, Calhoun executaria uma dupla tarefa. Em primeiro lugar, instituiria uma irrevogável relação entre abolição e secessão. Não será possível, em sua visão, que houvesse emancipação sem que tal medida fosse entendida como um ataque direto à sobrevivência do Sul e sem que desencadeasse, por sua vez, uma luta de vida e morte contra as forças abolicionistas (identificadas com os nortistas). Em segundo lugar, ele determinava em que termos a escravidão se relacionava com a vida sulista. Essa fundamentação foi de extrema importância porque seria justamente ela a que permitiria ultrapassar a tese defensiva do “mal necessário”.

15. A “instituição peculiar” deveria ser defendida primeiramente porque dela dependiam as sociedades do Sul, seu modo de vida, sua paz, sua segurança e sua ordem social.<sup>175</sup> Na sua formulação, o fim da escravidão trazia consigo todas aquelas forças terríveis da desagregação e do caos que invariavelmente ameaçavam a civilização. Isto é, o fim da escravidão seria muito pior que sua manutenção. Diz ele: “Seja boa ou má, ela se

---

<sup>174</sup> Idem, p. 298.

<sup>175</sup> A complexidade da tese da ‘necessidade’ no interior dos debates políticos e jurídicos raramente é explicitada. Uma das explicações mais esclarecedoras sobre o uso desse conceito é dada por Giorgio Agamben em seu *Estado de Exceção* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2004[2003].). Agamben afirma que o próprio fundamento dos estados de exceção encontra-se no conceito de ‘necessidade’. O princípio romano que se condensa no adágio “*necessitas legem non habet*”, ou seja, ‘a necessidade não conhece lei’. No direito romano, ela tem a função de tornar lícito o ilícito. Mas, segundo o autor, o seu poder ia além: “Mais que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção” (p. 41). Citando um fragmento da *Summa Theologica*, de Tomas de Aquino, Agamben ilustra esse entendimento do conceito de ‘necessidade’. Diz Aquino: “Se a observância literal da lei não implicar um perigo imediato ao qual seja preciso opor-se imediatamente, não está no poder de qualquer homem interpretar que coisa é útil ou prejudicial à cidade (...) Porém, se houver um perigo iminente, a respeito do qual não haja tempo para recorrer a um superior, a própria necessidade traz consigo a dispensa, porque a necessidade não está sujeita à lei.” (Idem). Ainda segundo Aquino, isso ocorre porque “toda lei é ordenada à salvação comum dos homens, e só por isso tem força e razão de lei; à medida que, ao contrário, faltar isso, perderá sua força de obrigação”. São argumentos dessa ordem, segundo sugere Agamben, que torna possível a sustentação dos regimes de exceção, dentre os quais, eu sugeriria, a chamada “instituição peculiar”, ou seja, a própria escravidão.

desenvolveu com nossa sociedade e instituições, e está tão entrelaçada a elas que destruí-la seria nos destruir como povo”.<sup>176</sup>

16. Os discursos de justificativa da escravidão nos Estados Unidos da primeira metade do século 19 passaram de uma exposição de argumentos defensivos para a construção de uma postura e ofensiva positiva somente quando conseguiram articular em suas exposições a defesa do que alguns autores chamariam de “paternalisc philosophy” ou “patriarchal philosophy”.<sup>177</sup> Essa mudança só se tornou possível porque uma teoria política baseada numa perspectiva pastoral possibilitaria a reconstrução da imagem das sociedades escravistas sob uma nova perspectiva. Essa reconstrução foi imensamente favorecida por um comparativismo binário (escravidão *versus* capitalismo), no qual o Sul mobilizou as fontes socialistas, anarquistas, comunitaristas e conservadoras de crítica ao capitalismo para se auto-representar como uma sociedade imensamente mais ordenada, humana e pacífica que os Estados do Norte, e mesmo que a Europa Central.

Alguns argumentos de Calhoun dão mostras do caminho que a defesa da escravidão faria quando expressos pela linguagem da filosofia patriarcal. Partindo do pressuposto da lógica pastoral no qual os corpos daqueles que formam o rebanho recebem atenção especial, ele faria uma observação que parece caracterizar de forma exemplar a lógica do que poderíamos chamar de biopolítica escravista:

“I appeal to facts. Never before has the black race of Central Africa, from the dawn of history to the present day, attained a condition so civilized and so improved, not only physically, but morally and intellectually. It came among us in a low, degraded, and savage condition, and in the course of a few generations it has grown up under the fostering care of our institutions, as reviled as they have been, to its present comparatively civilized condition. This, with the rapid

---

<sup>176</sup> Calhoun, John C. “Speech on the reception of abolitionist petitions: Revised report.” In *Union and liberty: the political philosophy of John C. Calhoun (1811-1850). Speeches. Part II*. Indianapolis: Lybert Fund, 1992. pp. 298.

<sup>177</sup> Ver: McKitick, Eric L. (ed.). *Slavery defended. The views of the Old South*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.

increase of numbers, is conclusive proof of the general happiness of the race, in spite of all the exaggerated tales to the contrary.”<sup>178</sup>

17. A obra de síntese sobre a escravidão norte-americana de Robert William Fogel, *Without consent or contract*, apresenta dados que dão uma nova dimensão ao sentido biopolítico da escravidão. No século 17 e início do século 18, as colônias do Sul tiveram um crescimento vegetativo negativo, necessitando de importações regulares de escravos para a manutenção e o crescimento da população negra. Contudo, já nas primeiras décadas do século 18 até 1750, a taxa de crescimento vegetativo dos escravos norte-americanos conheceu uma ascensão sem precedentes na história do Ocidente (maior que o da população branca dos Estados Unidos e da Europa). Daí por diante, em crescimentos sucessivos, elas alcançariam a dos brancos, até que na década de 1840 chegaria a ultrapassá-la.<sup>179</sup>

Na visão pastoral que dominaria a política ocidental do século 19, conforme Foucault teoriza, seria a vida biológica e o princípio do “fazer viver” que se constituiriam como o ideal das práticas de ‘governo’.<sup>180</sup> No discurso pró-escravista de Calhoun, a sobrevivência física seria a própria medida da felicidade. A liberdade civil e a inclusão na ordem da cidadania e dos direitos não teriam lugar no cálculo de satisfação da população escravizada. Em seu pensamento, a libertação dessa classe estava associada a algum tipo de acontecimento catastrófico não apenas para os senhores e para os escravos, como para os Estados Unidos enquanto nação.

Assim, quando o “deixar viver” eleva-se como critério último de felicidade, as comparações entre o escravismo e o capitalismo ganham uma dimensão especial. As condições de vida do operário nas sociedades industriais passariam a ser

---

<sup>178</sup> Calhoun, John C. “Speech on the reception of abolitionist petitions: Revised report.” In *Union and liberty: the political philosophy of John C. Calhoun (1811-1850). Speeches. Part II*. Indianapolis: Lybert Fund, 1992. pp. 298.

<sup>179</sup> Apenas para uma comparação, os dados incompletos de Fogel sobre o Brasil, de 1800 a 1830, mostram uma taxa negativa de pouco mais 2%, que é quase inversamente simétrica a dos negros norte-americanos que estão um pouco acima dos 2%. Ver.: Fogel, Robert William. *Without consent or contract. The rise and fall of American Slavery*. New York, W.W. Norton, 1994 [1989]. pp. 123-126.

<sup>180</sup> Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

apresentadas como provas da superioridade da escravidão e arroladas como álibis para sua manutenção:

“I might well challenge a comparison between them and the more direct, simple, and patriarchal mode by which the labor of the African race is, among us, commanded by the European. I may say with truth, that in few countries so much is left to the share of the laborer, and so little exacted from him, or where there is more kind attention paid to him in sickness or infirmities of age. Compare his condition with the tenants of the poor houses in the more civilized portions of Europe—look at the sick, and the old and infirm slave, on one hand, in the midst of his family and friends, under the kind superintending care of his master and mistress, and compare it with the forlorn and wretched condition of the pauper in the poor house.”<sup>181</sup>

O bem estar social promovido pela escravidão, prossegue o orador, e a inexistência de conflitos entre o capital e o trabalho, unificados pela presença do senhor, permitiria ao Sul ser uma região muito mais estável política e socialmente:

“I fearlessly assert that the existing relation between the two races in the South, against which these blind fanatics are waging war, forms the most solid and durable foundation on which to rear free and stable political institutions (...) There is and always has been in an advanced stage of wealth and civilization a conflict between labor and capital. The condition of society in the South exempts us from the disorders and dangers resulting from this conflict; and which

---

<sup>181</sup> Calhoun, John C. “Speech on the reception of abolitionist petitions: Revised report.” In *Union and liberty: the political philosophy of John C. Calhoun (1811-1850). Speeches. Part II*. Indianapolis: Lybert Fund, 1992. pp. 299..

explains why it is that the political condition of the slaveholding States has been so much more stable and quiet than that of the North..”<sup>182</sup>

18. Em um discurso de 1838, ele caracterizaria a escravidão como o resultado dos mistérios da divina Providência, que teria colocado lado a lado duas raças de diferentes partes do globo, que agora estavam inseparavelmente unidas, “além da possibilidade de separação”. Descrita como um sistema de colaboração mútua, que gerava benefícios recíprocos, a escravidão já não era o “mal necessário”, mas um bem para o conjunto da população do Sul que, por sua vez, colaborava para o equilíbrio do sistema nacional.

Essa transformação na percepção sobre a escravidão teria sido motivada, segundo o Senador, pela recente agitação pública em torno do tema. “Isso nos compeliu, a nós do Sul, a observar a natureza e o caráter dessa grande instituição, e a corrigir muitas falsas impressões que mesmo nós tínhamos em relação a ela”. E, observando que embora muita gente, mesmo no Sul, acreditasse que havia algo de errado na escravidão, “essa tolice e ilusão foram abandonadas; nós a vemos agora em sua verdadeira luz, e a resguardamos como a mais segura e estável base para as instituições livres no mundo”.<sup>183</sup>

### **Thornton Stringfellow: a governamentalidade patriarcal**

19. Thornton Stringfellow, um pastor Batista da Virginia, aprofundaria a descrição patriarcal da escravidão baseando-se na Bíblia. Em um libelo de 32 páginas denominado “*A Brief Examination of Scripture Testimony on the Institution of Slavery*”, o autor examinaria os preceitos legais existentes no período que ele denomina de *Patriarchal Age* (que vai de Noé até a entrega das leis escritas à Moisés).

Nesse intervalo de tempo, segundo ele, Deus teria sancionado a escravidão, tanto a ‘voluntária’ quanto a ‘involuntária’. Não teria sido outro senão o próprio Deus quem instituiu a escravidão (involuntária, nesse caso) quando Noé, agindo em Seu

---

<sup>182</sup> Idem.

<sup>183</sup> Calhoun, John C. “Speech of January 10, 1838” in McKittrick, Eric L. (ed.). *Slavery defended. The views of the Old South*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963. p. 18-19.

nome, amaldiçoou Cam. Assim como seria a escravidão a instituição que protegeria Seu povo da fome, quando este se submeteu ao Faraó do Egito.

Stringfellow mostra que os grandes patriarcas da antiguidade bíblica foram escravos ou senhores de escravos. Esse seria o caso de Abraão, dono de centenas de escravos; Jacó, que receberia de herança uma grande quantidade de escravos; Jó, que teria sido tanto senhor de escravos como escravo. Para o autor, a escravidão não apenas foi sancionada por Deus, como a posse de muitos escravos e a riqueza produzida por eles era um sinal direto de Sua benção.<sup>184</sup>

Depois da Era Patriarcal, diz ele, Deus havia instruído inúmeros profetas para que alertassem a humanidade sobre seus erros. Contudo, segundo o autor, nenhum desses profetas guiados pela mão divina jamais teria visto erro na escravidão ou teria sentido qualquer necessidade de apontá-la como algo reprovável. E citando um longo trecho do livro de Levíticos (24: 44-46) que regulamenta a posse e o tratamento de escravos, o autor afirmava ter encontrado a prova definitiva de que a escravidão é uma instituição indubitavelmente sancionada por Deus:

“It is from God himself; it authorizes that people, to whom he had become *king and law-giver*, to purchase men and women as property; to hold them and their posterity in bondage; and to will them to their children as a possession forever; and more, it allows *foreign slaveholders* to *settle and live among them*; to *breed slaves* and *sell them*.”<sup>185</sup>

20. As verdadeiras benesses da escravidão seriam defendidas em outro livro de Stringfellow, *Scriptural and statistical views in favor of slavery*. Nesse livro, o autor se basearia no Censo de 1850 para provar por meio de dados, que “são conhecidos por todos”, a superioridade da escravidão, cuja origem se encontrava nos valores patriarcais que a sustentavam. O autor listaria uma extensa série de números, fazia comparações entre os Estados escravistas e os livres, analisaria a riqueza bruta de cada seção, a expectativa de

<sup>184</sup> Stringfellow, Thornton. *A Brief Examination of Scripture Testimony on the Institution of Slavery*. Washington: Congressional Globe Office, 1850. pp. 02-05.

<sup>185</sup> Idem, p. 8.

vida, renda *per capita*, saúde, moradia, criminalidade, dentre uma série de outros indicadores da situação social do Norte e do Sul. Stringfellow mobilizava nesse texto os principais conceitos da governamentalidade moderna para tentar provar, por parâmetros científicos, a eficiência da modalidade de gerenciamento populacional existente nas sociedades escravistas.

Os dados que apresenta têm como função refutar um por um os argumentos que os abolicionistas utilizavam para pedir o fim da escravidão. Em relação à mortalidade, por exemplo, ele diria que os escravos nos Estados do Sul “multiplicam-se consideravelmente rápido e são menos propensos à morte que os homens livres da Nova Inglaterra”.<sup>186</sup> Sobre a queixa de que a escravidão gerava pobreza, ele responderia dizendo que tratava-se justamente do oposto. Isto é, na verdade haveria uma quantidade excessiva de pobres no Norte.<sup>187</sup> Como alguém poderia refutar seu argumento dizendo que essa região era o destino final de um gigantesco e contínuo fluxo de imigrantes pobres da Europa, Stringfellow se antecipa respondendo que esse dado não poderia ser utilizado como desculpa, porque esses imigrantes pobres vêm também de países onde não há escravidão.

No Sul, o número de pessoas vivendo em *poor-houses* estaria na razão de 1 para 234, enquanto no Norte estaria em 1 para 143.<sup>188</sup> O número de negros com problemas mentais no Norte estaria na razão de 1 para 980, enquanto no Sul essa razão ficara na casa de 1 para 3080. Enquanto no Virginia, pelo período de dez anos, 1 em cada 23.003 cidadãos (brancos) foram parar na Penitenciária do Estado, em Massachusetts foi de 1 para 7.587. Para os negros livres condenados por pequenos crimes, os números são de 1 para 250 em Massachusetts, enquanto a Virginia registrou 1 para 3.001. Além disso, completa Stringfellow, 250 negros livres de um Estado não escravista cometiam tantos crimes quanto 23.003 brancos, ou 3.001 negros livres de um Estado escravista<sup>189</sup>.

21. Havia ainda uma outra prova da suposta superioridade dos Estados escravistas em relação aos livres: a renda dos Estados do Norte dividida entre seus cidadãos seria menor que a dos Estados escravistas. O autor conclui que “se os fatos já examinados

---

<sup>186</sup> Stringfellow, Thornton. *Scriptural and statistical views in favor of slavery*. Richmond: J. W. Randolph, 1856. p. 123.

<sup>187</sup> Idem, p. 124.

<sup>188</sup> Idem, p. 126.

<sup>189</sup> Idem, p. 138.

provam alguma coisa, eles provam é que a riqueza entre os proprietários de escravos é muito mais igualmente distribuída (...) comparada com a Nova Inglaterra”.<sup>190</sup> Dessa forma, seguro de seus dados, o autor se pergunta:

“Can any man bring himself to believe, with these facts before him, that freedom in New England has proved a blessing to this race of people, or that slavery is to them a curse in the Southern States?”<sup>191</sup>

22. Mas o que explicaria tais números? Por que os escravos do Norte viviam melhor que os homens livres da Nova Inglaterra? Como podiam morar em residências melhores? Por que sofriam com menos doenças? Por que cometiam menos crimes? Por que brancos e negros viviam mais tempo, e procriavam em maior número que seus pares do Norte? A explicação de Stringfellow é breve, mas indicativa da diferença que o modo de vida patriarcal tinha em relação à vida liberal do Norte.

“In non-slaveholding States, *money* will be the *master of poverty*. The facts enumerated show the fruits of such a relation the world over. The slave of money, while nominally free, has none to care for him at those periods, and in those conditions of his life, when he is not able to render service or labor. Childhood, old age, and sickness, are conditions which make sympathy indispensable. Nominal freedom, combined with poverty, cannot secure it in those conditions, because it cannot render service or labor. The slave of the South enjoys this sympathy in all conditions from birth till death. There is a spontaneous heart-felt flow of it, to sooth his sorrows, to supply his wants, and to smooth his passage to the grave.

---

<sup>190</sup> Idem, p. 129.

<sup>191</sup> Idem, p. 128.

Interest, honor, humanity, public opinion, and the law, all *combine* to awaken it, and to promote its activity.”<sup>192</sup>

Enquanto o homem livre seria, na verdade, um escravo do capital, do dinheiro, sem o qual não poderia sobreviver, o escravo e o senhor, ao contrário dos primeiros, manteriam uma relação de mútuo interesse. Essa relação seria mais humana, estaria abrigada sob um código de honra e moral que os ligavam pelo tempo de suas vidas, sem que um se sentisse compelido à abandonar o outro. Além disso, essa relação não seria mediada, como no Norte, pelo dinheiro.

“A comparison of the slave's condition at the South, with that of his own race in freedom at the South, shows with equal clearness, that slavery, in these States, has been, and now is, a blessing to this race of people in all the essentials of human happiness and comfort. Our slaves all have homes, are bountifully provided for in health, cared for and kindly nursed in childhood, sickness and old age; multiply faster, live longer, are free from all the corroding ills of poverty and anxious care, labor moderately, enjoy the blessings of the gospel, and let alone by wicked men, are contented and happy.”<sup>193</sup>

Na opinião do autor, a razão pela qual o Norte reprovava o Sul, não era por causa da escravidão propriamente, mas porque os senhores investiam seus lucros não no comércio e na manufatura, mas sim faziam seu capital retornar à agricultura (que já era, segundo o autor, três vezes menos rentável que a indústria e o comércio), à sua comunidade escravista, dando continuidade a esse mundo de relações humanas e de cuidado mútuo,

---

<sup>192</sup> Idem, pp. 128-129.

<sup>193</sup> Idem, pp. 137-138.

amparando os velhos e os doentes, cuidando das viúvas e dos órfãos, sejam brancos ou negros.<sup>194</sup>

23. Stringfellow termina seu livro defendendo a idéia de que a grande vantagem das sociedades escravistas é sua vocação para a paz social. Por meio da análise do Censo de 1850, ele acreditava ter demonstrado que o regime escravista prevenia a pobreza e protegia os mais fracos. A escravidão evitava a inversão dos valores humanos, tal como ocorria nas sociedades livres baseadas na relação com o dinheiro, porque mantinha a sociedade apegada à agricultura e a um modo de vida que tinha como garantia moral a presença de um patriarca, cuja principal preocupação era o bem estar da família e da comunidade e não o sucesso individual.

Ele encerra sua análise citando um exemplo histórico para justificar as vantagens sociais trazidas pela escravidão. Diria ele que todas as ex-colônias européias que se tornaram nações independentes e aboliram a escravidão na América do Sul foram vítimas de grandes abalos sociais (crises econômicas, revoluções, revoltas populares). Mas, em toda essa região havia apenas uma exceção, um único país que mantinha-se estável e próspero. Esse país seria justamente aquele que havia resolvido manter a escravidão como base dos valores da nação, seguindo o mesmo exemplo dos Estados do Sul:

“That one, which is Brazil, preferred the model adopted by the Southern States of this Union, and *retained African slavery*

(...)

All of those States, which *excluded slavery*, have been visited, in rapid succession, with *insurrection, revolution, and fearful anarchy*, while Brazil has enjoyed tranquility, from the commencement of her independent political existence until the present hour. This remarkable fact has occurred, too,

---

<sup>194</sup> Idem, pp. 131-132. Segundo Stringfellow, a renda no Sul era muito melhor dividida que no Norte, o que explicaria a existência dos maiores índices de pobreza na Nova Inglaterra.

in a State where the slaves are two to one of the other race. The slaves in the United States are one to two of the other race. Is not this fact, like all those examined, *God's providential voice?* and does he not, in these facts, speak a language that we can *read and understand?*"<sup>195</sup>

24. O discurso escravista norte-americano passaria de uma posição defensiva para uma ofensiva, na medida em que as ameaças à continuidade da escravidão aumentavam. O problema moral que dominava a discussão sobre a escravidão nos Estados do Sul após a Guerra de Independência e a aprovação da Constituição foi lentamente suprimido. Para fazer frente aos argumentos liberais, os formadores de opinião dos sulistas passariam a se expressar, de forma incisiva, a partir da linguagem, dos conceitos, das narrativas e das metáforas fornecidas pelo discurso pastoral. Com o acirramento das tensões entre as duas seções dos Estados Unidos, autores como George Fitzhugh, por exemplo, dariam maior densidade e profundidade a essa linguagem e a esse discurso ao adotar uma estratégia de debate mais ofensiva, avançando em críticas àquele sistema que se dizia alternativo ao escravismo, mas que apresentava problemas de uma inegável magnitude.

---

<sup>195</sup> Idem, pp. 148-149.

## Capítulo 4

### A filosofia patriarcal de George Fitzhugh

O discurso do poder pastoral do escravismo norte-americano

\*Dentre os teóricos da escravidão moderna, o mais perturbador e o mais consistente pensador foi certamente George Fitzhugh. Embora seu discurso esteja repleto de contradições,<sup>196</sup> ninguém conseguiu expor de forma tão sistemática, com tamanha nitidez e engenho a teoria política do escravismo quanto ele. Autor de inúmeros artigos, e dois livros emblemáticos<sup>197</sup>, ele tinha a reputação de ser um orador inspirado e de um debatedor persistente. Com a radicalização do debate sobre a escravidão nos anos de 1850 tornaria-se uma referência para os círculos intelectuais do Sul e seria requisitado para palestras e debates no Norte. Sua potência retórica era tamanha que, segundo testemunhos, foi o autor pró-escravista que mais “despertou a ira” de Abrahan Lincoln.<sup>198</sup> E um dos grandes abolicionistas norte-americanos da época chegou a caracterizar seus livros e artigos como o próprio “Evangelho, segundo Belzebu.”<sup>199</sup>

Fitzhugh nasceu em 4 de novembro de 1806 num pequeno condado às margens do rio Potomac, chamado Prince William. Pouco tempo depois mudou-se seguindo seu pai, um cirurgião do exército, para o condado de King George, onde sua família comprou uma *plantation* de 500 acres. Fazia parte de sua genealogia Lord William Fitzhugh of Bedfordshire, um advogado e rico proprietário de terras que veio para a América em 1670.<sup>200</sup> Contudo, essa imagem aristocrática com a qual os plantadores virginianos gostavam se revestir não poupou o autor de uma juventude marcada por dificuldades financeiras. Depois da morte de seu pai, 1829, com dívidas crescentes e um período de negócios ruins, ele foi forçado a abandonar a vida de proprietário de terras.<sup>201</sup>

<sup>196</sup> Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

<sup>197</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or, The failure of free society*. Richmond: A. Morris, 1854; e *Cannibals All. Or, Slaves without masters*. Richmond: A. Morris, 1857.

<sup>198</sup> Carta de W. H. Herndon a Jesse W. Weik citada em Loewenberg, Robert J. “John Locke and the antebellum defense of slavery” in *Political Theory* 13:2 (May 1985), p. 267.

<sup>199</sup> Crane, Gregg. *Race, citizenship, and law in American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 44.

<sup>200</sup> Davis, Richard Beale. “Chesapeake Pattern and Pole-Star: William Fitzhugh in His Plantation World, 1676-1701” in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105:6 (Dec., 1961), pp.525-529.

<sup>201</sup> Ver.: Wish, Harvey. “Introdução” in *Ante-bellum. Writings of George Fitzhugh and Hinton Rowan Helper on slavery*. New York: Capricorn Books, 1960.

Sabe-se que nunca frequentou um *college* ou uma universidade, mas sua educação o proveu de habilidades suficientes para torná-lo um advogado, atividade com a qual ganhou notoriedade local. Utilizou-se de sua energia e tenacidade para insistir junto à legislatura de seu condado para que limitasse severamente a liberdade dos negros libertos. Politicamente, considerava-se um liberal e, como muitos sulistas por volta dos anos de 1830, ele achava que a escravidão estava com os dias contados. Porém, com a recuperação da econômica agrícola gerada por novas demandas do mercado externo e por uma revolução das técnicas de plantio que proporcionaram uma espécie de renascimento intelectual sulista (além do contínuo processo de construção das diferenças seccionais) Fitzhugh transformaria-se num dos mais ativos ensaístas dessa região. E foi por meio dessa atividade que ele sairia do anonimato, tornando-se um dos mais famosos (ou no mais infame, para seus adversários) defensores da escravidão.

Seus textos só alcançariam maior repercussão a partir da década de 1850, quando tornou-se colaborador do *Richmond Enquirer*, uma das publicações de maior circulação no Sul. Foi isso que proporcionou a oportunidade para que, em 1854, seus artigos reunidos sob o título *Sociology for the South*, pudessem ser publicados por Adolphus Morris, o maior editor de Richmond. A publicação desse livro popularizou ainda mais seu pensamento. Com a ajuda de Henry Hughes, um jovem advogado do Mississippi, que no mesmo ano publicaria o seu *A treatise of sociology*, outro libelo a favor da escravidão, resenhas e comentários apareceriam nas principais revistas da região: *Southern Literary Messenger*, *Southern Quarterly Review* e na prestigiada *De Bow's Review*, revista para a qual passaria a contribuir depois de seu sucesso editorial.<sup>202</sup> Além disso, seus textos foram comentados em várias publicações abolicionistas.<sup>203</sup>

Embora nunca tenha sido protagonista das grandes discussões nacionais, o alcance de suas idéias foi suficiente para conseguir a audiência de Abraham Lincoln, então candidato ao Senado pelo Estado de Illinois. Ao que tudo indica, ele teria dito que as idéias expressas no seu famoso discurso “The house divided against itself cannot stand”, não eram uma declaração de guerra ou uma radicalização contra os Estados do Sul. Justificando a

---

<sup>202</sup> Segundo Wish, o lucro desse sucesso editorial permitiu a duplicação de sua então modesta renda anual. Ver. *Idem*, p. 13.

<sup>203</sup> *Idem*, p. 8.

dureza de suas palavras, ele teria afirmado que pensamentos semelhantes já haviam aparecido no próprio Richmond Enquirer, o grande porta-voz do Sul, por meio do qual ele acompanhava as discussões da região. Segundo Harvey Wish, Lincoln fazia uma referência direta a um artigo de Fitzhugh, de maio de 1856<sup>204</sup> no qual o autor se expressava em termos bastantes similares e num tom tão inflamado quanto o dele, especialmente no que tange à impossibilidade de convivência entre o Sul escravista e o Norte livre.<sup>205</sup>

Em 1857, ele lançaria seu segundo livro, *Cannibals All! Or, Slaves without masters*, com o objetivo de desmascarar a assim chamada liberdade do mundo capitalista e industrial. O livro foi novamente bem recebido no Sul, como seria de se esperar. O próprio De Bow, figura influente nos meios letrados e políticos do Sul, com um certo exagero, afirmaria em um artigo que seu autor era um dos legítimos filósofos de sua época. Por outro lado, William Garrison, que já o havia demonizado, usaria uma imagem mais romântica para descrevê-lo: “O Sr. Fitzhugh é o Dom Quixote da escravidão— mais demente apenas que seu ilustre predecessor”.<sup>206</sup> Todas essas reações, no entanto, dão mostras de que seu pensamento finalmente repercutia para além dos limites de seu condado e de seu Estado.

## A sociologia escravista

1. Um aspecto peculiar do debate sobre a escravidão norte-americana que raramente é comentado diz respeito ao fato de que os dois livros que compartilham a primazia de terem introduzido a palavra “sociologia” nos Estados Unidos (o de Fitzhugh e

<sup>204</sup> Nesse discurso, Lincoln afirmava que o governo não poderia sustentar a divisão entre os Estados livres e escravistas indefinidamente. Reforçada pela ruptura do “Missouri Compromise”, de 1820 (que proibia a escravidão em territórios que se anexassem à União) devido à aprovação do “Nebraska Act”, em 1854 (que proibia qualquer interferência na decisão de um novo Estado tornar-se escravista); além da decisão da Suprema Corte sobre o caso *Dread Scott v. Sandford*, tudo isso, em sua opinião, enfraquecia a força de lei da Constituição. Assim, essa questão teria que ser resolvida em breve, e de uma vez por todas; “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 course of ultimate extinction; or its *advocates* will push it forward, till it shall become alike lawful in *all* the States, *old* as well as *new*—*North* as well as *South*”. Seria justamente esse o teor de diversos textos de Fitzhugh, inclusive o que apareceria em panfleto lançado em 1849 e reeditado por três anos consecutivos, chamado *Slavery justified*, que apareceria como apêndice em *Sociology for the South*, em 1854. Ver.: Wish, Harvey. “Introdução” in *Ante-bellum. Writings of George Fitzhugh and Hinton Rowan Helper on slavery*. New York: Capricorn Books, 1960. pp. 9-10.

<sup>205</sup> Fatos como esses, assim como o sucesso editorial de Fitzhugh, parecem contrariar uma visão comum até metade do século 20, que afirmava que os defensores da escravidão, à exceção de John C. Calhoun, não haviam conseguido alcançar nem mesmo uma audiência sulista. Ver.: Morrow, Ralph E. “The proslavery argument revisited” in *The Mississippi Valley Historical Review* 48:1 (Jun. 1961), pp. 79-94.

<sup>206</sup> Ver. Wish, Harvey. “Introdução” in *Ante-bellum. Writings of George Fitzhugh and Hinton Rowan Helper on slavery*. New York: Capricorn Books, 1960. p. 13.

o de Henry Hughes), e talvez na língua inglesa, sejam ambas obras pró-escravistas. Isso parece indicar que a versão conservadora da nascente sociologia e o caráter reacionário de seu empreendimento intelectual (uma resposta às ‘desordens’ do mundo capitalista industrial<sup>207</sup>) foram mobilizados para a defesa de um projeto tão ou mais organicista e autoritário quanto o de Comte. Fitzhugh, por exemplo, justificava o uso dessa *new-born science* (Comte cunhou o termo em 1838) porque só ela teria a capacidade de traduzir a idéia que ele desejava expressar. Como seu desejo era demonstrar o fracasso, ou a ‘doença’ da sociedade livre, e mostrar o quanto a civilização devia à escravidão em termos de riqueza, ordem política e paz social, a sociologia com sua crítica ao conflito e à desagregação social e, sobretudo, devido à sua defesa enfática da coesão social, serviria como a ferramenta mais indicada para proceder à sua condenação sistemática às sociedades livres. Diz ele:

“We found that within the last half century, disease, long lurking in the system of free society, had broken out into a hundred open manifestations. Thousands of authors and schemers, such as Owen, Louis Blanc and Fourier, had arisen, proposing each a different mode of treatment for the disease which all confessed to exist. Society had never been in such a state before. (...) The fact that, before the institution of Free Society, there was no such term [sociology], and that it is not in use in slave countries, now, shows pretty clearly that Slave Society, ancient and modern, has ever been in so happy a condition, so exempt from ailments, that no doctors have arisen to treat it of its complaints, or to propose remedies for their cure. The term, therefore, is not only appropriate to the subject and the occasion, but pregnantly suggestive of facts and arguments that sustain our theory.”<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Para uma revisão radical das usuais narrativas sobre o nascimento do projeto sociológico, remeto ao extenso e instigante artigo de R. W. Connell “Why classical theory is classical” in **The American Journal of Sociology** 102:6 (May, 1997), pp. 1511-1557.

<sup>208</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or the failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. p. v-vi.

Em seu entender, a sociologia era uma filha da sociedade industrial. Ela teria nascido pela necessidade de ‘curá-la’ do mal causado pela violência e pela fragmentação provocadas pelo estado deplorável de coisas que andam juntas com o avanço da “sociedade livre”. Por esse motivo, tal conceito seria estranho para uma sociedade escravocrata, já que só a escravidão, segundo pensava, essa instituição antiga e base fundamental sobre a qual se assentaram as grandes civilizações mundiais, teria o poder de trazer aquele estado de paz e de ordem social que manteria os estratos sociais necessariamente interdependentes e equilibrados, impedindo as crises que irremediavelmente fariam parte da rotina das sociedades livres.

Em um interessante artigo, Sharon S. Mayes faz uma minuciosa comparação entre a sociologia de Fitzhugh e a de Durkheim.<sup>209</sup> Segundo ela “a sociologia que se originou com Durkheim e seus princípios metodológicos, que é a principal corrente da sociologia americana, é estruturalmente e ideologicamente congruente com uma visão de mundo bastante desagradável para a maior parte de nós – a visão de mundo do proprietário de escravos”.<sup>210</sup> Seu estudo identifica pelo menos quatro grandes preocupações e temas comuns que orientam o pensamento dos dois autores.

Primeiro, ambos acreditam que a sociedade é mais que a soma dos indivíduos. Esse, aliás, seria um dos fundamentos da crítica ao individualismo de Fitzhugh. Segundo, eles teriam uma preocupação especial com a educação e a moralidade. Como se sabe, a educação foi um tema que mobilizou a atividade política de Durkheim, que procurou por diversos meios implementar seu projeto de educação nacional. Para Fitzhugh, a educação moral era central para a manutenção da ordem social, embora diferentemente do sociólogo francês, Fitzhugh permanecesse ligado a uma concepção de educação e moral cujas fontes eram o cristianismo. Diz a autora: “Tanto Durkheim como Fitzhugh tinham preocupações com ordem moral da sociedade moderna e viam a educação moral como a única solução para um novo barbarismo que se aproximava”.<sup>211</sup> Em terceiro lugar, e onde talvez resida a mais evidente relação, encontra-se em suas obras uma crítica fundamental às conseqüências sociais geradas pela divisão social do trabalho. Em quarto lugar, ambos

---

<sup>209</sup> Mayes, Sharon S. “Sociological thought in Emile Durkheim and George Fitzhugh” in **The British Journal of Sociology** 31:1 (Mar., 1980), pp. 18-94.

<sup>210</sup> Idem, p. 79.

<sup>211</sup> Idem, p. 85.

tendiam a considerar o socialismo a forma mais eficiente de organização social contra as desordens e patologias do capitalismo. Conforme veremos, para Fitzhugh a escravidão era o próprio socialismo em prática.

### **O ataque à “sociedade livre”**

2. Um dos motivos que transformaram a obra de Fitzhugh num monumento do pensamento sulista foi o uso de sua retórica implacável dirigida contra a concepção de liberdade propagada pelos teóricos das sociedades industriais.<sup>212</sup> Fitzhugh estava logicamente ligado à defesa da escravidão por meio de um procedimento comparativista. Para ele, a escravidão tinha as qualidades inerentes a seu modo de vida e ao predomínio do que chamarei aqui de “filosofia patriarcal”.<sup>213</sup> Contudo, as virtudes desse sistema tornariam-se mais evidentes quando contrastadas pela situação social que dominava o cenário das grandes cidades e dos grandes países capitalistas de sua época.

Fitzhugh não usava o termo “filosofia patriarcal” e mesmo palavras como patriarcalismo ou patriarca não são tão frequentes. O que caracterizo sob o nome de “filosofia patriarcal”, tal como a entendo a partir das leituras dos textos que aqui analiso, é justamente essa narrativa do poder pastoral que define a escravidão como uma instituição cuja missão é o cuidado e a tutela exercida sobre aqueles grupos humanos tidos como mais fracos, vulneráveis ou mesmo inferiores. Essa missão, ainda segundo esse pensamento, estaria a cargo de um senhor (ou de um *paterfamilias*) que (tal como os patriarcas do Velho Testamento, obrigados por um mandato divino) seria responsável por oferecer proteção contra a fome gerada pelo abandono, contra a violência infligida pelos mais fortes e de assistência contra a doença e a velhice. Seu objetivo seria a manutenção da vida biológica e

---

<sup>212</sup> Esse aspecto é que parece interessar a Eugene Gonovese em seu longo ensaio sobre o autor, publicado em *O mundo dos senhores de escravos*. O retrato feito pelo historiador, no entanto, parece exagerar as características anti-liberais de seu raciocínio, transformando-o num anti-racionalista e num anti-capitalista radical. O que, de forma alguma parece ser o caso. O socialismo escravocrata de Fitzhugh, por exemplo, está mais próximo da linhagem da literatura utópica, do que do anarquismo. Seu desejo é criar uma sociedade tão organicamente interdependente e organizada que a diferença entre liberdade e escravidão seja obliterada pela racionalidade inerente às necessidades da sobrevivência. Da mesma forma, quando Gonovese afirma que Fitzhugh “exigia [a] completa destruição do sistema capitalista mundial”, ele parece subestimar sua percepção da sociedade sulista. Além de não se encontrar nenhuma afirmação do gênero em seus textos, seria difícil imaginar que um autor tão perspicaz desconhecesse a indissociável interdependência entre a economia escravista do Sul e o capitalismo internacional. Ver.: Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos. Dois ensaios de interpretação*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

<sup>213</sup> Sobre a interpretação patriarcal de Fitzhugh ver.: Conner, Paul. “Patriarchy: old world and new” in *American Quarterly* 17:1 (Spring 1965), pp. 48-62

a organização da produção de seus meios de subsistência. Essa proteção oferecida pelo senhor, seria compensada pela submissão e pela obrigação à obediência. O discurso do poder pastoral do escravismo, porém, não limitaria suas preocupações apenas ao escravo; esse discurso estenderia seus tentáculos em torno de toda a unidade familiar, no qual estão incluídos as mulheres, as crianças e os agregados.

É justamente essa filosofia patriarcal, uma variante do discurso do poder pastoral, que estaria na base de sua crítica à idéia de liberdade. Em *Cannibals all*, por exemplo, ele ataca de forma veemente as teorias naturais da liberdade humana. “Não existe tal coisa como a *liberdade natural*, porque não é natural para o homem que viva sozinho sem um companheiro e uma sociedade de governo”.<sup>214</sup> Para ele, a História havia mostrado que a relação patriarcal era o modo de organização social que assegurava maiores garantias para o homem:

“Tis an historical fact, that this family association, this patriarchal government, for purposes of defense against enemies from without, gradually merges into larger associations of men under a common government or ruler. This latter is the almost universal, and we may thence infer, natural and normal condition of civilized man. In this state of society there is no liberty for the masses. Liberty has been exchanged by nature for security”.<sup>215</sup>

No quarto capítulo de *Sociology for the South*, após uma longa e excessivamente enfática seqüência de argumentos desenvolvidos nos capítulos precedentes sobre as diferenças entre a sociedade livre (*free society*) e as sociedades escravistas, o autor procura definir da forma mais clara possível o que ele considerava ser as duas “filosofias” em confronto naquele momento crucial. A filosofia da sociedade livre seria aquela “adaptada para promover os interesses dos fortes, dos ricos e dos sábios”. Enquanto a

---

<sup>214</sup> Fitzhugh, George. *Cannibals all! Or Slaves without masters*. Richmond: A. Morris, 1857. p. 106

<sup>215</sup> Idem, p. 108.

filosofia da sociedade escravista “pretendia proteger os fracos, os pobres e os ignorantes”.<sup>216</sup>

É nesse sentido, porque voltada para o bem comum e por não ser guiada para o lucro ou para busca da realização dos interesses puramente individuais, que ele identificaria a escravidão com o socialismo, e a filosofia do escravismo com a filosofia do socialismo. A chamada sociedade livre era egoísta e desumana. Ela deixava desamparado o trabalhador, entregue à própria sorte, acorrentando-o à escravidão da necessidade. Por isso, diria: “as pessoas do Norte [dos Estados Unidos] e da Europa são pró-escravistas em abstrato; aqueles do Sul são abolicionistas teóricos”.<sup>217</sup> Enquanto a sociedade livre encarcera o trabalhador em sua dependência do dinheiro, sem o qual não haveria como sobreviver, a escravidão, na verdade, libertaria o escravo da necessidade e o amparava nas situações mais difíceis, mesmo quando impedido de produzir.

3. A visão de Fitzhugh sobre a sociedade livre provém de duas fontes principais. A primeira, de uma leitura crítica da moral ditada pela economia política. A segunda fonte é a adoção de uma versão que se poderia chamar de “conservadora” sobre a história da moderna Europa. É uma versão da história que, em parte, era também compartilhada por socialistas utópicos, mas que aqui seria acompanhada de um elemento nostálgico de lamento pelo desaparecimento daquele mundo tão organicamente ordenado de senhores e servos do mundo feudal, que está ausente naqueles.

É fácil compreender sua crítica ao projeto moral da economia política quando temos em mente sua perspectiva do poder pastoral. Para ele, a economia política não pregava apenas um sistema econômico, mas propunha uma determinada conduta ética: “Seus autores parecer nunca dar-se conta de que eles estão escrevendo um código econômico, assim como um código ético”. Esse código seria orientado pelo princípio de que o interesse comum seria melhor atendido se cada indivíduo perseguisse seus interesses particulares. “Eles sustentam que a riqueza, a felicidade e a prosperidade nacional sejam não mais que o agregado da riqueza, da felicidade e da prosperidade individual”. Isso seria obtido “caso cada homem persiga exclusivamente seu próprio bem egoísta”. Para a

---

<sup>216</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or, The failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. p. 80.

<sup>217</sup> Idem.

economia política, agindo assim, cada homem em particular “está fazendo o melhor que pode para promover o bem geral”. Mas essa ética (cuja influência sobre a conduta humana seria apenas comparável ao do cristianismo, segundo o autor) esquecia-se de uma coisa:

“(...) that men eager in the pursuit of wealth are never satisfied with the fair earnings of their own bodily labor, but find their wits and cunning employed in overreaching others much more profitable than their hands. *Laissez-faire*, free competition begets a war of the wits, which these economists encourage, quite as destructive to the weak, simple and guileless, as the war of the sword.”<sup>218</sup>

Segundo argumentava Fitzhugh, caso a sociedade fosse inteiramente dominada pela ética do liberalismo, onde a perseguição do interesse próprio fosse sancionada como um comportamento não apenas legítimo, mas até mesmo esperado, o resultado inevitável seria o estabelecimento de um estado bélico ininterrupto e generalizado. A idéia de que o liberalismo pregado pela economia política da sociedade livre conduziria simplesmente à guerra seria central em seu pensamento, pois seria essa a situação em que os mais fortes se sobrepõem aos mais fracos e aos mais vulneráveis. E não havia nada que se contrastasse mais à ética do cuidado e da benevolência de sua filosofia patriarcal do que essa forma de degradação do tecido social.

Esse estado bélico criaria também outra situação que resultaria em efeitos sociais devastadores. *It arrays capital against labor*. Essa situação seria responsável pela tensão irreconciliável entre ricos e pobres, e também dos pobres entre si. Para ele, a situação é muito clara:

“Every man is taught by political economy that it is meritorious to make the best bargains one can. In all old countries, labor is superabundant, employers less numerous than laborers; yet all the laborers must live by the wages they receive from the capitalists. The capitalist cheapens their

---

<sup>218</sup> Idem, pp. 20-21.

wages; they compete with and underbid each other, for employed they must be on any terms. This war of the rich with the poor and the poor with one another, is the morality which political economy inculcates”.<sup>219</sup>

A preocupação com as mulheres, rara na literatura da economia e da teoria política liberal (que trata geralmente dos homens, os produtores por excelência),<sup>220</sup> é bem indicativo da lógica de sua leitura pastoral. Em um determinado trecho de *Sociology for the South*, por exemplo, ele afirmaria que, se para o homem a situação bélica generalizada do liberal já era difícil, para a mulher as coisas eram ainda piores, pois a delicadeza de sua natureza a impediria de exercer os atos de brutalidade que a guerra social exigia. Assim, nessa luta pela obtenção do melhor preço pelo seu trabalho, ainda que ela e seus filhos passem fome e que o seu empregador fique cada dia mais rico, a mulher receberá na sociedade livre um salário cujo valor seria menos da metade do lhe seria devido.

“Woman fares worst when thrown into this warfare of competition. The delicacy of her sex and her nature prevents her exercising those coarse arts which men do in the vulgar and promiscuous jostle of life, and she is reduced to the necessity of getting less than half price for her work. To the eternal disgrace of human nature, the men who employ her value themselves on the Adam Smith principle for their virtuous and sensible conduct. "Labor is worth what it will bring; they have given the poor woman more than any one else would, or she would not have taken the work." Yet she and her children are starving, and the employer is growing rich by giving her half what her work is worth. Thus does free competition, the creature of free society, throw the whole

---

<sup>219</sup>. Idem, pp.22-23.

<sup>220</sup> Para uma leitura da relação da mulher com a teoria política moderna ver.: Pateman, Carole. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993 [1988]. Em especial o capítulo 5, “As mulheres, os escravos e os escravos assalariados”, pp. 175-230.

burden of the social fabric on the poor, the weak and ignorant. They produce every thing and enjoy nothing. They are "the muzzled ox that treadeth out the straw." <sup>221</sup>

Toda essa situação gerada pela ética apregoada pela econômica política liberal estaria fundamentada naquilo que ele chama de “heresia” das ciências morais: a teoria lockeana do contrato social. Para Fitzhugh, nada é tão equivocadamente como a crença de que os homens possam ser indivíduos, isto é, que possam existir e agir como células isoladas umas das outras, sem que isso traga enormes consequências. Reafirmando o princípio aristotélico de que o homem é um “animal político”, isto é, que seja um ser voltado para sua comunidade, para a *pólis*, ele diria: “Alguns animais são gregários e associativos por natureza. Dessa classe são os homens, as formigas e as abelhas. Um homem isolado é quase tão desesperado e ridículo quanto uma abelha vivendo para si mesma. O homem nasce membro de uma sociedade, e não forma a sociedade. A natureza, como nos casos das abelhas e das formigas, já as formaram prontas para ela”. E mais:

“He and society are congenital. Society is the being - he one of the members of that being. He has no rights whatever, as opposed to the interests of society; and that society may very properly make any use of him that will redound to the public good. Whatever rights he has are subordinate to the good of the whole; and he has never ceded rights to it, for he was born its slave, and had no rights to cede.” <sup>222</sup>

Para Fitzhugh, não existiria nada parecido a esse homem anterior à sociedade de que falam as teorias do contrato, ou seja, aquele homem primeiro que estando a parte da sociedade cederia seus direitos à coletividade ao assinar o contrato. Pelo contrário, o homem seria antes de tudo um animal em simbiose com a sociedade

---

<sup>221</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or the failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. pp. 23-24.

<sup>222</sup> Idem, pp. 25-26.

(congenito)<sup>223</sup> que não teria nenhum poder anterior e nem teria nenhum direito ou interesse oposto a ela. Na teoria política escravista de Fitzhugh, o homem deveria estar em completa subordinação à soberania da comunidade.

O individualismo, em sua concepção, sancionaria a prática egoísta, transformaria os vícios em virtudes e legitimaria a ação de cada homem em particular em favor de seu próprio interesse. A consequência, evidente nessa lógica, é que isso resulte na luta de homem contra homem e do homem contra a própria sociedade. É nesse sentido que a idéia de antagonismo torna-se central para ele: *the competitive system is a system of antagonism and war.*<sup>224</sup> Ou ainda:

“In free society none but the selfish virtues are in repute, because none other help a man in the race of competition. In such society virtue loses all her loveliness, because of her selfish aims. Good men and bad men have the same end in view: self-promotion, self-elevation”..<sup>225</sup>

Ele chega mesmo a negar a idéia de que uma sociedade com tamanho grau de antagonismo, com tamanha vocação para auto-destruição possa receber essa denominação.

“We deny that there is a society in free countries. They who act each for himself, who are hostile, antagonistic and competitive, are not social and do not constitute a society. We use the term free society, for want of a better; but, like

---

<sup>223</sup> Ao lado da definição biológica há uma definição jurídica para o termo “congenito”, segundo o Dicionário Houaiss. Na definição biológica, “congenito” seria aquilo que é “característico do indivíduo desde ou antes do nascimento”; em sua acepção jurídica é aquilo “que foi adquirido durante a vida fetal ou embrionária; nascido com o indivíduo.” Em ambos os casos, a palavra sugere algo que coincide, que é sincrônico, com a existência do ser.

<sup>224</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or, The failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. pp. 26.

<sup>225</sup> Idem, p. 24.

the term free government, it is an absurdity: those who are governed are not free - those who are free are not social.”<sup>226</sup>

4. Essa visão sobre o fim dos valores e da guerra gerada pelo individualismo estaria presente também em sua leitura da história da Europa. Segundo Fitzhugh, os críticos da escravidão diziam que ela gerava pobreza e decadência moral. A falta de liberdade corromperia os indivíduos, tanto o escravo quanto seu senhor. Seus valores seriam não apenas contrários, mas ofensivos aos ensinamentos das Escrituras. E todas essas características impediriam sua prosperidade econômica e social. No entanto, diria ele: “O fenômeno apresentado pelos vassallos e camponeses da Europa após sua libertação foi em tudo oposto àquele exibido pelas classes prósperas e poderosas”. Novamente recorrendo às metáforas do poder pastoral, ele diria:

“Pauperism and beggary, we are informed by English historians, were unknown till the villiens began to escape from their masters, and attempted to practice a predatory and nomadic liberty. *A liberty, we should infer from the descriptions we can get of it, very much like that of domestic animals that have gone wild - the difference in favor of the animals being that nature had made provision for them, but had made none for the villiens* . The new freemen were bands of thieves and beggars, infesting the country and disturbing its peace. Their physical condition was worse than when under the rule of the Barons, their masters, and their moral condition worse also, for liberty had made them from necessity thieves and murderers. It was necessary to retain them in slavery, not only to support and sustain them and to prevent general mendicity, but equally necessary in order to govern them and prevent crime.”<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Idem, p. 33.

<sup>227</sup> Idem, p. 34. Os destaques são meus.

A liberdade corresponderia, portanto, ao gesto imprudente de deixar os animais domésticos soltos, abandonados à sua própria sorte, para além dos limites do território confinado (a comunidade) ao qual pertenceriam. Sem o amparo do pastor, eles tornariam-se selvagens e incontroláveis. Mas no caso dos animais, segundo o autor, isso não significaria a ruína, porque a natureza se encarregaria deles. Contudo, o que acontece quando os animais libertados são homens, cuja natureza é a vida em confinamento? O que farão esses animais quando deixarem de ser guiados pela mão do pastor que os alimenta e os orienta em sua passagem pela vida? O que será deles quando deixarem de ser guiados pelas regras, muitas delas imemoriais, que seus mestres lhes ditavam?

Sua teoria, então, se fecha como um círculo: o resultado da liberdade é a guerra. Os homens entregues a si mesmos transformaram-se em ladrões, assassinos, agitadores, todos agindo uns contra os outros. A pobreza material teria se espalhado justamente quando a garantia da tutela senhorial teria sido dissolvida com a instituição da sociedade livre. Longe de trazer tranquilidade e prosperidade, conforme prometiam os propagandistas da sociedade livre, a liberdade tinha sacudido a terra estrondosamente, espalhando miséria e tormento por todos os lados:

“The ink was hardly dry with which Adam Smith wrote his *Wealth of Nations*, lauding the benign influences of free society, ere the hunger and want and nakedness of that society engendered a revolutionary explosion that shook the world to its centre. The starving artisans and laborers (...) of Paris, were the authors of the first French revolution, and that revolution was everywhere welcomed, and spread from nation to nation like fire in the prairies”.<sup>228</sup>

A paz só seria restabelecida anos mais tarde por essa força que o autor reputava ser remanescente do feudalismo, ou seja, Napoleão Bonaparte. Mas essa situação duraria pouco tempo. O “centro” da Europa seria abalado por novos levantes conduzidos pelos despossuídos e desamparados da sociedade livre:

---

<sup>228</sup> Idem, p. 39-40.

“In 1830, Paris starves again, builds barricades, continues hungry, and hesitates what next to do. Finally sets up a new king, no better than the one she has expelled. Revolution follows revolution with electric speed throughout great part of Western Europe. Kings are deposed, governments changed; soon new kings put in their places, and things subside - not quietly - into the *status quo ante bellum*. (...) Another eighteen years of hunger, of crime, of riots, strikes (...). In 1848 the drama of 1830 is almost literally re-enacted. Again Paris starves, builds barricades, and expels her king. Again Western Europe follows her example. By this time, however, men had discovered that political changes would not cure the diseases of society. The poor must have bread; government must furnish it. Liberty without bread was not worth fighting for. A Republic is set up in Paris that promises employment and good wages to every body. The experiment is tried and fails in a week.”<sup>229</sup>

5. Segundo, Fitzhugh, essa era a rotina da sociedade livre. Essa era a descrição, diria ele com certa ironia, da sociedade que despreza a escravidão.

“Whilst all this hubbub and confusion is going on in France and England, occasioned by the intensest suffering of the free laborers, we of the South and of all slaveholding countries, have been ‘calm as a summer's evening’, quite unconscious of the storm brewing around us. Yet those people who confess that their situation is desperate, insist that we shall

---

<sup>229</sup> Idem, pp. 41-42.

imitate their institutions, starve our laborers, multiply crime, riots and pauperism”.<sup>230</sup>

A pobreza e a miséria que os abolicionistas diziam serem produzidas pelo regime escravista, de acordo com o autor, era, na verdade, o combustível que alimentava as revoltas populares que se assistia regularmente na Europa há pelo menos cinqüenta anos consecutivos. Dessa forma, um argumento que seria amplamente disseminado posteriormente, o de que o trabalhador livre vivia em piores condições que o escravo, se tornou um dos temas mais importantes em seu trabalho de contestação da sociedade liberal:

“The free laborer rarely has a house and home of his own; he is insecure of employment; sickness may overtake him at any time and deprive him of the means of support; old age is certain to overtake him, if he lives, and generally finds him without the means of subsistence; his family is probably increasing in numbers, and is helpless and burdensome to him. In all this there is little to incite to virtue, much to tempt to crime, nothing to afford happiness, but quite enough to inflict misery. Man must be more than human, to acquire a pure and a high morality under such circumstances”.<sup>231</sup>

Para Fitzhugh, a liberdade havia criado mais problemas que qualquer outro sistema. O fato de que inúmeras publicações provenientes da Europa e dos Estados do Norte (panfletos, artigos de jornais e livros) dedicavam-se quase exclusivamente a tentar achar soluções para a situação caótica produzida por essa nova ética, era sinal suficiente de que havia algo de muito errado. Disso davam testemunho as revoluções periódicas na França; o caos social na Inglaterra provocado pela miséria e pela criminalidade; e a fome que assolava a Irlanda como em nenhum outro país. Em sua perspectiva, a sociedade livre fora um experimento imprudente que já provara de forma suficientemente convincente que havia falhado. “O pequeno experimento da liberdade universal que se tem tentado nesse

---

<sup>230</sup> Idem, p. 42.

<sup>231</sup> Idem, p. 38.

curto espaço de tempo, em um pequeno pedaço da Europa, resultou em desastroso e apavorante fracasso”. Essa insistente luta contra a natureza humana, essa tentativa desesperada de instaurar a liberdade, em sua opinião, era uma vã tentativa. Fitzhugh resume sua visão conservadora por meio de uma citação de Salomão, que também aparece na folha de rosto de *Sociology for the South*: “Aquilo que foi, é o que deveria ter sido; e aquilo que está feito, é o que deve ser feito; e não há nada de novo sob o Sol”.

### **O socialismo escravocrata**

6. “Crime e pauperismo crescem ao longo de toda a Europa *pari passu* com a liberdade, a igualdade e a livre competição”.<sup>232</sup> Os pobres, os mais fracos e vulneráveis, as mulheres, as crianças, os doentes, todos estariam expostos à exploração pelos ricos, sem que estes tenham qualquer responsabilidade sobre eles. Como sugere em seu último livro, os defensores da sociedade livre, os liberais, além de certas correntes do socialismo científico, defenderiam nada menos que o canibalismo: “Eles dizem que comendo os membros fracos da sociedade, matando-os pelo capital e pela competição eles melhorarão a raça [breed] do homem e beneficiarão a sociedade”.<sup>233</sup> Ou, em outras palavras: *He, the laborer, is a ‘slave without a master,’ and his oppressors, ‘cannibals all’*.<sup>234</sup> É uma crítica a uma espécie de evolucionismo social implícito no projeto liberal, o mesmo que os Estados do Sul adotariam sem grandes dilemas pouco tempo depois, após o período da Reconstrução Radical.

Mas a sociedade patriarcal do Sul, conforme pensava o autor, essa que era condenada pelo mundo industrial, seria o inverso do sistema cruel de livre competição e desamparo que ameaçava a vida dos mais fracos e dos pouco dotados de recursos e habilidades. Enquanto a sociedade livre era definida, como já ressaltai, como um sistema da “guerra e do antagonismo”, o escravismo era defendido como um sistema da “paz e fraternidade”.<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> Idem, p. 36.

<sup>233</sup> Fitzhugh, George. *Cannibals all! Or Slaves without masters*. Richmond: A. Morris, 1857. p. 314.

<sup>234</sup> Idem, p. 130.

<sup>235</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or the failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. p. 26.

“A well-conducted farm in the South is a model of associated labor that Fourier might envy. One old woman nurses all the children whilst the mothers are at work; another waits on the sick, in a house set aside for them. Another washes and cooks, and a fourth makes and mends the clothing. (...) Slavery protects the infants, the aged and the sick; nay, takes far better care of them than of the healthy, the middle-aged and the strong. They are part of the family, and self-interest and domestic affection combine to shelter, shield and foster them. A man loves not only his horses and his cattle, which are useful to him, but he loves his dog, which is of no use. He loves them because they are his. What a wise and beneficent provision of Heaven, that makes the selfishness of man's nature a protecting aegis to shield and defend wife and children, slaves and even dumb animals. The Socialists propose to reach this result too, but they never can if they refuse to march in the only road Providence has pointed out.”<sup>236</sup>

Diferentemente da sociedade livre onde as pessoas eram obrigadas pelo sistema competitivo a buscar o interesse próprio (sob o risco de serem eliminados senão o fizerem), o poder pastoral da sociedade escravista, tal como teorizada por Fitzhugh, concebia o trabalho como uma atividade organizada ao modo familiar. A violência da subjugação e da exigência da obediência, ou pela privação dos direitos de cidadania do escravo<sup>237</sup> é narrada como uma relação benevolente de compromisso mútuo, onde a liberdade é trocada pelo amparo.<sup>238</sup> Ao invés da venda da força de trabalho por um salário

---

<sup>236</sup> Idem, p. 45-46.

<sup>237</sup> Em capítulo sobre os direitos da mulher (“Womans Rights”) ele diria: “In truth, woman, like children, has but one right, and that is the right to protection. The right to protection involves the obligation to obey. A husband, a lord and master, whom she should love, honor and obey, nature designed for every woman, - for the number of males and females is the same”. Ver. Idem, p. 214.

<sup>238</sup> Esse mesmo raciocínio é utilizado por Fitzhugh para justificar sua defesa do casamento como outra instituição fundamental que certamente seria afetada pelos ideais de liberdade. Pois, para ele, “trabalho livre” e “amor livre” seriam temas relacionados. Segundo o autor, “Marriage, Christian marriage, which requires the

pré-fixado e da mediação da relação entre empregado e empregador pela forma-dinheiro, a escravidão estabeleceria relações imediatas, que se traduziriam em obrigações do senhor para com seu escravo. A relação mantida pela posse, ainda que fosse reconhecidamente um ato egoísta, garantiria o amparo e a proteção mesmo em situações como a doença ou a velhice.

O Norte, engajado no tráfico de escravos brancos da Europa, diria o autor, pelo qual são congratulados, explora-os de maneira mais intensa e mais desumana do que os senhores de escravos exploram os negros. Os capitalistas do Norte, continua ele, extraem muito mais riqueza de seus ‘escravos’ do que os fazendeiros do Sul retiram dos seus. Contudo, mesmo lucrando mais que qualquer senhor de escravos, ainda assim eles não protegem nem amparam seus trabalhadores:

“The profits, made from free labor, are the amount of the products of such labor, which the employer, by means of the command which capital or skill gives him, takes away, exacts or "exploitates" from the free laborer. The profits of slave labor are that portion of the products of such labor which the power of the master enables him to appropriate. These profits are less, because the master allows the slave to retain a larger share of the results of his own labor, than do the employers of free labor. But we not only boast that the White Slave Trade is more exacting and fraudulent (in fact, though not in intention,) than Black Slavery; but we also boast, that it is more cruel, in leaving the laborer to take care of himself and family out of the pittance which skill or capital have allowed him to retain.”<sup>239</sup>

Dessa forma, argumenta o autor, como poderia o trabalhador ser realmente livre? De que trata essa liberdade quando ao fim do dia, após ser expropriado do produto de

---

obedience of the wife, is slavery”. Da mesma forma, diz o autor, a criança também seria uma escrava. E a obediência, segundo ele, é o que se exige em troca da proteção. Fitzhugh, George. *Cannibals all! Or Slaves without masters*. Richmond: A. Morris, 1857. pp. 145-146 e 86.

<sup>239</sup> Idem, p. 24.

seu trabalho pelo seu empregador, ele é sobrecarregado uma vez mais ao ter que arcar com o dever de cuidar das necessidades de sua família e de sua própria casa? Para Fitzhugh, a única pessoa livre nessa relação é seu patrão, o capitalista, que depois de explorá-lo e de pagar uma fração da riqueza que produziu, volta para casa sem qualquer responsabilidade sobre o trabalhador ou sua família. Tudo isso seria o contrário do que ocorre na relação entre senhor e escravo:

“The negro slave is free, too, when the labors of the day are over, and free in mind as well as body; for the master provides food, raiment, house, fuel, and everything else necessary to the physical well-being of himself and family. The master’s labors commence just when the slave’s end.”<sup>240</sup>

Nesse mundo ordenado da sociedade escravista, “não há rivalidade, nem competição para ser empregado entre os escravos, como entre os trabalhadores livres”. Sobretudo, “não há guerra entre o senhor e os escravos”. O desejo de lucro do senhor é reduzido pela sua responsabilidade (sua missão pastoral) de cuidar dos infantes e dos doentes. A ausência de animosidades e de competição permite que escravos e senhores respeitem-se mutuamente, sobretudo porque são mutuamente dependentes um do outro. *The slaves are all well fed, well clad, have plenty of fuel, and are happy*”.<sup>241</sup>

A fazenda, o centro da vida da sociedade escravista, proporcionaria, portanto, uma experiência de tipo socialista, uma espécie de empreendimento conjunto onde “o senhor fornece o capital e o conhecimento, e o escravo o trabalho [labor]; e dividem os lucros, não de acordo com o investimento de cada um, mas de acordo com os desejos e as necessidades de cada um”.<sup>242</sup> Na lógica do poder pastoral, ao se suprir as necessidades ligadas à sobrevivência do escravo eliminaria-se também aquela fonte de antagonismo e de descontentamento que alimentava as revoluções e as agitações políticas

---

<sup>240</sup> Idem, 26. Sob esse aspecto há uma longa tradição na literatura escravista em torno do tema do senhor como o verdadeiro escravo.

<sup>241</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or the failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. p. 246.

<sup>242</sup> Idem. p. 48.

comuns nas sociedades livres. Por isso, a escravidão seria um sistema de estabilidade, paz social e prosperidade.<sup>243</sup>

### **O amor colonial do escravismo norte-americano**

7. A escravidão, para Fitzhugh, era uma instituição que protegia os próprios negros. Por isso ele veria as propostas de libertação imediata dos abolicionistas do Norte tanto como irresponsáveis quanto cruéis. Obrigar os negros a viverem em meio ao mundo livre poderia ser desastroso. Cada povo, segundo argumentava, estaria preparado para viver sob um tipo específico de governo, que teria relação com seu grau de desenvolvimento moral:

“A highly moral e intellectual people, like the free citizens of ancient Athens, are best governed by a democracy. For a less moral and intellectual one, a limited and constitutional monarchy will answer. For a people either very ignorant or very wicked, nothing short of military despotism will suffice. So among individuals, the most moral and well-informed members of society require no other government than law.”<sup>244</sup>

Um lunático ou um criminoso, porém, não poderia ser governado apenas pela lei. O primeiro deveria ser posto num asilo, e imobilizado com camisas-de-força; o segundo deveria ser colocado atrás das grades, e permanecer retido em penitenciárias. Isso explicaria, de acordo com o autor, porque os negros não poderiam simplesmente viver em liberdade: “está claro que a democracia ateniense não caberia a uma nação negra, nem o mero governo da lei ao indivíduo negro. Ele não é outra coisa senão uma criança grande e deve ser governado como uma criança”.<sup>245</sup> E completa:

---

<sup>243</sup> Idem, p. 183.

<sup>244</sup> Idem, p. 82.

<sup>245</sup> Idem, p. 83.

“Children cannot be governed by mere law; first, because they do not understand it, and secondly, because they are so much under the influence of impulse, passion and appetite, that they want sufficient self-control to be deterred or governed by the distant and doubtful penalties of the law. They must be constantly controlled by parents or guardians, whose will and orders shall stand in the place of law for them”.<sup>246</sup>

8. O autor crê firmemente que o negro é uma raça inferior aos brancos. Eles são imprevidentes e relapsos. Em muitos aspectos eles são imaturos, necessitando de constante orientação. Por isso, argumentava Fitzhugh, na luta competitiva pela vida na sociedade livre, ele seria roubado e enganado. O resultado da liberdade seria sua liquidação: “uma exterminação gradual, mas certa, seria o seu fim”.<sup>247</sup> Portanto, livre ele seria exterminado pelos canibais da sociedade industrial, morrendo de frio ou fome, como os índios teriam morrido. Retornando à África transformaria-se num selvagem, idólatra ou canibal, ou seria exterminado pelos selvagens e pelos canibais primitivos. Por um lado, segundo esse argumento, a liberdade prestaria um desserviço ao negro lançando-o à morte. Por outro, seria uma negação da missão da tutela, do cuidado e da evangelização que caberia aos senhores patriarcais. A liberdade, ao fim, não beneficiaria nem os negros nem o trabalho de Deus<sup>248</sup>, por isso, pensava Fitzhugh, é estranho que aqueles que afirmam se preocupar com eles desejem sua libertação e não seu cativeiro. Do mesmo modo pensava em relação aos tementes a Deus: como poderiam eles justificar uma medida que acabaria por afastar os negros da orientação cristã de seus senhores?

---

<sup>246</sup> Idem, p. 82-83.

<sup>247</sup> Idem, p. 84.

<sup>248</sup> É importante enfatizar que para Fitzhugh, a escravidão não estava naturalmente ligada à raça negra. Ele afirma que, pela sanção divina revelada na Bíblia, e pela sabedoria humana revelada ao homem pela História (na qual a escravidão aparece como base das grandes civilizações mundiais) essa seria uma prática amplamente sancionada. Com isso, ele pretende afirmar dois aspectos da escravidão: primeiro, que ela ao invés de ser uma instituição excepcional, na verdade, sempre esteve ligada à normalidade das relações sociais; em segundo lugar, ele busca fundamentar sua opinião de que a escravidão em si é uma prática lícita, e não apenas a escravidão negra. Ver. Fitzhugh, George. *Cannibals all! Or, Slaves without masters*. Richmond: A. Morris, 1857. pp. 294-299.

Por isso, ele chega a propor que os negros livres dos Estados Unidos sejam submetidos a algum tipo de tutela, quando não reescravizados. “Pensamos que seria tanto sábio e humano sujeitar os negros livres na América a alguma forma modificada de escravidão. A competição com os brancos está matando-os”.<sup>249</sup> Depois de argumentar sobre as condições do trabalhador livre, ele diz:

“Having demonstrated that the physical condition of the slave is better than that of the free laborer, it remains only that we should apply this conclusion to the free negroes whom we propose to enslave. Their physical condition would be improved by slavery, and their moral condition could not be made worse, for, unlike the white man, they have no hope of changing and improving their condition whilst free. They cannot escape from the class of common laborers. The whites above them oppose an insuperable barrier to their elevation. It is certainly better to be a slave than a free laborer, without hope of improving one's condition”<sup>250</sup>

9. Fitzhugh é certamente racista, embora o racismo tenha uma presença muito limitada. Seu racismo pertence à mesma linhagem daquele antigo sentimento de superioridade europeu e cristão dos primeiros séculos do colonialismo que justificava sua missão civilizatória. Em seu próprio tempo, ele não só rejeitaria, mas negaria e denunciaria (de forma consistente com sua concepção do poder pastoral e de suas concepções religiosas) como uma crença nefasta e até mesmo injusta para com os escravos, a vertente etnológica do pensamento pró-escravistas baseadas no racismo científico.

“We abhor the doctrine of the *Types of Mankind*; first, because it is at war with scripture, which teaches us that the whole human race is descended from a common parentage;

<sup>249</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or, the failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. p. 212.

<sup>250</sup> Idem, p. 281-282.

and, second, because it encourages and incites brutal masters to treat negroes, not as weak, ignorant and dependent brethren, but as wicked beasts, without the pale of humanity. The Southerner is the negro's friend, his only friend. Let no intermeddling abolitionist, no refined philosophy, dissolve this friendship".<sup>251</sup>

O livro *Types of mankind*, ao qual se refere é a extensa obra etnológica publicada em 1854 (mesmo ano que *Sociology for the South*) pelo médico Josiah Nott. Essa obra tinha a intenção de demonstrar, segundo seu autor, de forma objetiva e para além de qualquer objeção sentimental, o caráter das raças humanas historicamente conhecidas. Os negros eram retratados ali como uma raça estacionária, não só pertencentes a uma linhagem sem qualquer parentesco com a raça anglo-saxã, mas também como estagnada, sem qualquer esperança de desenvolvimento. Segundo o autor, nem mesmo a infusão de novo sangue nessa população poderia trazer melhoras.

Em outra investida contra o livro de Nott, Fitzhugh esboça uma reação contra esse tipo específico de racismo que, segundo ele, teria aumentado e incentivado o ódio contra os negros nos tanto no Sul quando Norte:

“ (...) the feeling of antipathy to negroes, the hatred of race, and the disposition to expel them from the country is daily increasing, North and South. Two causes are in active operation to fan and increase this hostility to the negro race. The one, the neglect to educate and provide means of employment for the poor whites in the South, who are thereby led to believe that the existence of negroes amongst us is ruin to them. The other, the theory of the *Types of Mankind*, which cuts off the negro from human brotherhood,

---

<sup>251</sup> Idem, p. 95.

and justifies the brutal and the miserly in treating him as a vicious brute.”<sup>252</sup>

De um modo geral, ele acredita que o escravo é bem tratado pelos seus senhores. Em Cuba, onde haveria inúmeras leis para proteger o escravo, ele diz, “ele é tratado de forma desumana”. Mas na Virginia, “onde mal há lei para protegê-lo, ele é muito humanamente governado”.<sup>253</sup> Se um senhor “difícilmente tolera desumanidade contra seus cavalos, menos ainda [tolerará] contra os escravos”.<sup>254</sup> Contudo, em outro trecho ele não nega que haja violência, e em quantidade suficiente para que alerte sobre a necessidade urgente de leis que protejam os escravos de tratamento cruel: “(...)mesmo a escravidão negra não deveria ficar fora da lei. Nós podemos e devemos ter leis na Virginia como na Louisiana para tornar o senhor sujeito a apresentar-se diante do júri e a punição por qualquer inumanidade ou tratamento impróprio ou negligência a seu escravo”.<sup>255</sup>

10. Por fim, Fitzhugh recorre à tese do amor colonial para justificar o cativo. A escravidão não teria outro sentido senão o amor do homem branco pelo negro, do senhor pelo seu escravo. Ele é seu braço direito, seu auxiliar, aquele a quem Deus confiou a missão de orientar durante sua passagem pela vida. Abraão, o modelo exemplar do Patriarca escravista, havia amado e protegido seus escravos. Esse era o modelo, segundo o autor, que orientava todos os senhores de escravos: “Orgulho, preconceito, afeição, interesse próprio levaram Abraão a proteger, amar e cuidar de seus escravos. Os mesmos motivos operam sobre todos os senhores, e asseguram o conforto (...) e proteção ao escravo”.<sup>256</sup> E completa:

“He loved and protected all, and all shared, if not equally, at least fairly, in the products of their light labor. Who would

---

<sup>252</sup> Idem p. 147.

<sup>253</sup> Fitzhugh, George. *Cannibals all! Or Slaves without masters*. Richmond: A. Morris, 1857. p. 118.

<sup>254</sup> Fitzhugh, George. *Sociology for the South. Or the failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854. p. 278

<sup>255</sup> Idem, p. 95.

<sup>256</sup> Idem, p. 297

not desire to have been a slave of that old Patriarch, stern and despotic as he was?”<sup>257</sup>

Em outro trecho, ele argumenta em favor desse amor escravista:

“Men love the brute creatures that belong to them. It is the law of God impressed on the heart of man that secures good and kind treatment to the brutes, far more effectually than all human law can do. The same law of God makes man love his slaves far more than he does his horse. The affection which all men feel for what belongs to them, and for what is dependent on them, is Nature’s magna charta, which shields, protects and provides for wives, children and slaves.”<sup>258</sup>

“O amor pelos outros é a lei orgânica da nossa sociedade”, diz o autor. Por isso, mesmo quando um homem já não necessita dedicar amor ao seu filho, ou quando sua mulher lhe causa tamanho desapontamento que seu amor por ela acaba, ainda assim esse mesmo homem continua amando seu escravo:

“A man loves his children because they are weak, helpless and dependent; he loves his wife for similar reasons. When his children grow up and assert their independence, he is apt to transfer his affection to his grand-children. He ceases to love his wife when she becomes masculine or rebellious; but slaves are always dependent, never the rivals of their master. Hence, though men are often found at variance with wife or children, we never saw one who did not like his slaves, and rarely a slave who was not devoted to his master. ‘I am thy

---

<sup>257</sup> Idem.

<sup>258</sup> Idem, p.298.

servant!’ disarms me of the power of master. Every man feels the beauty, force and truth of this sentiment of Sterne.”<sup>259</sup>

11. O pensamento de George Fitzhugh articula como poucos os principais temas do discurso pastoral. Sua crítica ao capitalismo, por exemplo, é baseada em sua percepção de que nesse sistema os homens são abandonados à sua própria sorte, largados em meio a um território selvagem, sem que houvesse um pastor que os guiasse. A vida sob a liberdade da sociedade industrial careceria, inclusive, de sentido e de um *telos*. Em sua visão, o escravismo provia não apenas os meios de sobrevivência física, mas também prepararia o espírito daqueles que provavelmente se perderiam na ausência de uma figura com poder e autoridade que lhes indicasse caminho a trilhar em direção à salvação. O senhor de escravos, portanto, diferentemente do empresário capitalista, tinha essa dupla missão, um duplo encargo que implicava em responsabilidades sobre as quais, como cristão, seria cobrado.

Para o autor, o escravismo seria um sistema de bem estar social e estabilidade. Ele mantinha os segmentos sociais mais frágeis sob um regime de estrita proteção. Embora eles não tivessem liberdade, em contrapartida, não tinham que se preocupar com qualquer aspecto de seu sustento. Comida, abrigo, vestimentas, ferramentas, e mesmo cuidados médicos eram responsabilidades a cargo de seu senhor. Ao invés de uma “democracia racial”, a escravidão tal como praticada nos Estados do Sul seria uma espécie de “socialismo racial”, onde cada uma das partes que formavam o sistema receberia não o que produziam, mas tudo aquilo de que necessitavam.

Seu texto mostra também que, diferentemente do que se poderia supor, a defesa da escravidão no século 19 poderia ser feita eximindo-se de teses racistas científicas. Em sua veemente rejeição às idéias poligenistas de Nott, Fitzhugh argumenta que desfazer esse nó básico que unia senhores e escravos a uma mesma espécie poderia sancionar um novo nível de violência. Essa rejeição só se tornaria possível, conforme seu vocabulário do “cuidado” e do “amor” sugerem, porque sua concepção da escravidão baseava-se nas categorias fornecidas pelo discurso pastoral. O homem negro, segundo ele pensa, deve ser

---

<sup>259</sup> Idem, pp. 246-247.

escravizado não porque fosse um animal, mas porque ele seria fraco e dependente. E seria por causa dessa carência e dessa dependência que se deveria sustentar a escravidão.

## Capítulo 5

### A literatura da Redenção

A alegoria patriarcal na literatura *postbellum*

Após a Guerra Civil, o propósito que movia as mais diversas correntes de pensamento em favor da manutenção da escravidão nos Estados Unidos parecia ter perdido sua razão de existir. A sociedade sulista passaria por uma modificação profunda nos primeiros anos após a derrota. No período da chamada 'Reconstrução',<sup>260</sup> muitos dos antigos líderes políticos foram afastados de seu papel de representantes da opinião pública. Alguns foram presos; muitos foram proibidos de exercer qualquer função pública ao perder seus direitos políticos; outros, simplesmente se calaram. Durante alguns anos teve-se a impressão de que a antiga batalha intelectual entre as duas seções do Estado norte-americano havia arrefecido.

Diversos autores do Sul, dentre eles alguns dos mais radicais pró-escravistas, aconselharam seus conterrâneos a aceitarem a derrota e seguirem com a vida.<sup>261</sup> Depois de se destacar como um dos mais célebres defensores da escravidão de todo o Sul, Fitzhugh, por exemplo, teria um destino particularmente paradoxal. Resignado e adaptado à nova ordem, faria carreira como um bem sucedido capitalista. Logo após o fim da Guerra, ele galgaria postos na Câmara do Comércio da Virginia e se tornaria sócio de inúmeros empreendimentos comerciais em Richmond. Além disso, iniciaria uma luta junto às autoridades estaduais contra o domínio da lavoura monocultora, sugerindo projetos para diversificação das atividades agrícolas. Ele estava particularmente preocupado com a questão urbana. Achava que o desenvolvimento de novas cidades na região poderia trazer mais autonomia econômica ao proporcionar oportunidades para o surgimento de pequenos empreendimentos industriais que abasteceriam a região. Seu plano era que as cidades

---

<sup>260</sup> Woodward, C. Vann. *Origins of the New South -1877-1913*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971; Foner, Eric. *Reconstruction. America's unfinished revolution*. New York: Harper & Row, 1988 [1984].

<sup>261</sup> Essa é a posição defendida por Fitzhugh em um artigo de 1866. Ver.: Fitzhugh, George. "The impending fate of the country. The radical and the conservative war" in *De Bow's Review* 2:VI, (Dec., 1866), pp.561-570.

pudessem reter a renda proveniente da agricultura, que geralmente migrava para o Norte em função da importação dos produtos manufaturados.<sup>262</sup>

Contudo, após o lapso de apenas algumas décadas, começaria a florescer e consolidar-se no Sul um novo tipo de pensamento, em certo sentido, derivado da antiga literatura agrária pró-escravista. Em alguns casos, tratava-se de algo entre a historiografia e a etnologia, uma espécie de narrativa híbrida sobre o passado escravista e o esplendor de uma antiga, bem sucedida, e sofisticada civilização, cujas instituições foram forçadas a desaparecer precocemente pela violência da guerra. Em outros, tratava-se de uma literatura memorial, o relato de uma testemunha desse passado glorioso, onde os mais elevados valores morais serviam de base para a ordem social e as diferentes raças reunidas pela providência divina conviviam de forma harmônica e mutuamente respeitosa.

Conforme argumentarei mais adiante, o que unifica essa literatura é justamente seu aspecto alegórico, sua tentativa de instaurar uma crítica (o segundo sentido) a seu próprio tempo por meio da restauração de um passado, cujo significado (o primeiro sentido) estava em disputa. O que emerge dessa literatura é um vocabulário agrário-conservador renovado, onde a visão nostálgica e unilateral da história instaurada por esses autores é uma chave de leitura de seu próprio tempo e a tentativa de dar legitimidade a um Sul “redimido” e disposto a redefinir os termos do que consideravam ser sua própria civilização.<sup>263</sup>

## A decadência e a redenção

1. Em 1863, ainda durante a Guerra Civil, Lincoln assinaria a Proclamação de Emancipação libertando os escravos dos Estados Confederados.<sup>264</sup> Essa medida, tomada depois de uma longa crise entre seus aliados e de bastante hesitação pessoal por parte do Presidente,<sup>265</sup> iniciaria uma longa seqüência de reformas que, após a guerra, tentaria

<sup>262</sup> Woodward, C. Vann “George Fitzhugh, *Sui Generi*” in Fitzhugh, George. *Cannibals All!, or Slaves without masters*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

<sup>263</sup> A “Redenção” [*Rendemption*] se refere ao período posterior à 1877, quando o domínio político do Norte e de seus aliados se retrai e os antigos líderes da região rearticulariam o início de um processo que reconduziria a si e a seus herdeiros ao poder político. Ver.: Foner, Eric. *Reconstruction. America’s unfinished revolution*. New York: Harper & Row Publishers, 1988 [1984], pp. 564-601.

<sup>264</sup> Delaware, Maryland, West Virginia, Kentucky e Missouri foram os Estados escravistas que não participaram da secessão. E o ato de Emancipação não os atingia.

<sup>265</sup> Guelzo, Allen C. *Lincoln’s Emancipation Proclamation. The end of slavery in America*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2004.

reorganizar a sociedade e a economia escravista. O papel da escravidão nas motivações da guerra é um tema extremamente controverso. É certo que não era a única ou mesmo sua principal motivação. Seja como for, esse tema foi ganhando espaço nos debates públicos e na propaganda oficial durante a Secessão quando líderes políticos do Norte perceberam a imensa popularidade que a idéia da abolição tinha especialmente junto à opinião pública inglesa. E, certamente, a gigantesca mobilização econômica ligada ao esforço guerra, além da necessidade de manter a Inglaterra (principal comprador internacional dos produtos sulistas, e único possível aliado) longe dos conflitos, jogou um papel especial na decisão do Presidente.

2. Terminada a guerra com a rendição das tropas Confederadas em 1865, instalaria-se uma tensão entre os poderes em torno da Reconstrução. A proposta presidencial colocada em prática inicialmente pareceu ao Congresso bastante tímida, deixando espaço para que os mesmos líderes políticos que conduziram aqueles Estados à Guerra Civil continuassem no poder. Uma lei aprovada em 1864, por iniciativa de Lincoln, determinava que se 10% dos eleitores de um dos Estados rebeldes assinassem uma declaração pública reconhecendo a derrota, ele estaria livre para convocar eleições e se reintegrar à União. O Congresso em recesso, no entanto, mostraria que tinha planos bem diferentes para a região. Enquanto a Reconstrução esteve nas mãos do Gabinete Presidencial, articulações da nova turma de Congressistas que assumiria em dezembro de 1865 iniciariam a discussão de uma longa pauta de reformas. Seu objetivo era desestruturar de uma vez por todas os fundamentos da antiga ordem escravocrata e reconstruir a economia baseada na redefinição do papel da região no cenário nacional.

Enquanto as tensões não era resolvidas em Washington, tradicionais líderes políticos do Sul (especialmente nos Estados em que o chamado “Plano dos 10%” havia sido cumprido) iniciariam uma grande mobilização legislativa para se protegerem contra as mudanças provocadas pela Emancipação e por outras leis aprovadas durante a guerra. A primeira medida adotada por diversas legislaturas estaduais e municipais foi a elaboração e a aprovação de códigos legais específicos para a população negra. O objetivo desses novos “códigos negros” era, evidentemente, o de manter a política e a economia sob

controle dos brancos, e de submeter os ex-escravos a todo tipo de restrição social e civil que fosse possível.

Em questão de meses, em diversas localidades os negros estavam proibidos de fazer reuniões, possuir armas de fogo, de exercer um sem número de profissões. Na Carolina do Sul, por exemplo, leis aprovadas em 1865 determinavam que negros só poderiam trabalhar em serviços rurais e domésticos. No Mississippi, eles foram proibidos de serem os titulares de qualquer tipo de propriedade fundiária. E mesmo Estados ainda ocupados por tropas da União, e sob administração do poder federal, chegaram a restringir severamente o deslocamento dos ex-escravos instituindo um “sistema de passes tão rigoroso quanto os que existiam durante a escravidão”.<sup>266</sup>

3. Do ponto de vista legal, esse estado de coisas seria interrompido por breve período de tempo. A morte de Lincoln em abril de 1865 e a fragilidade de seu sucessor, o Vice-presidente Andrew Johnson, colaborou para que o Congresso tivesse condições de se auto-atribuir as prerrogativas de conduzir o processo de Reconstrução. Rapidamente, sob liderança da ala radical do Partido Republicano uma ampla agenda de reformas seria aprovada. Livres da representação da maior parte dos Estados do Sul, e recusando-se a dar posse aos representantes daqueles que haviam cumprido as metas do “Plano dos 10%”, a maioria Republicana proveniente do Norte, praticamente sem oposição, não teve maiores problemas em aprovar leis duras, com o intuito de encurralar a classe política dominante do Sul.

A primeira medida posta em vigor foi a indicação por parte dos poderes federais do nome dos governadores dos Estados. Isso limitou temporariamente a interferência dos líderes regionais nos termos com os quais se condicionaria o retorno dos Estados Confederados à União e à ordem constitucional. A segunda medida incidia diretamente sobre o poder econômico desses grupos. Ela determinava que as novas administrações estaduais não reconheceriam nenhum tipo de débito referente ao esforço de guerra.

---

<sup>266</sup> Berlin, Ira. *Gerações do cativo. Uma história da escravidão nos Estados Unidos*. São Paulo: Record, 2006 [2003], p. 308-309.

Assim como o Norte, que através de títulos da dívida pública arrecadou boa parte dos 2.3 bilhões de dólares gastos durante a Guerra Civil<sup>267</sup>, o Sul, com uma estrutura de crédito muito menos sólida, tomaria a maior parte dos empréstimos de que necessitou para financiar suas forças armadas, junto aos fazendeiros e comerciantes locais.<sup>268</sup> Inúmeras fortunas familiares, pequenas poupanças pessoais, o valor de grandes e pequenas propriedades foram todos convertidos em títulos públicos durante a guerra. Dessa forma, o não reconhecimento da dívida geraria no imediato pós-guerra, restrições financeiras e falências de muitos homens poderosos.

O terceiro ponto dessa pauta de reformas, e o ato mais polêmico e radical, foi a suspensão temporária de todos os direitos políticos dos homens que estiveram envolvidos diretamente na guerra.<sup>269</sup> Essa medida, em grande parte, figura como um dos álibis populares mais utilizados para justificar a tensão racial na região. Como muitos negros ou não tomaram parte nos combates (embora tenha havido combatentes negros junto às fileiras sulistas)<sup>270</sup>, ou não foram considerados perigosos pelas autoridades, em muitas localidades eles eram os únicos habitantes habilitados a tomar parte em cargos públicos. Dessa forma, foram nomeados para importantes cargos públicos, sobretudo no período em que diversos Estados encontravam-se ocupados militarmente pelas forças da União. Não demorou para que eles fossem considerados pela opinião pública como prepostos das forças de ocupação e traidores de seus conterrâneos. Ou ainda, que fossem responsabilizados pela recessão do pós-guerra e suas administrações consideradas incompetentes ou corruptas.

4. Parte do Partido Republicano estava disposta a aprofundar as reformas. Muitos consideravam, não sem razão, que os projetos em andamento não seriam suficientes para mudar a classe política local, e muito menos para modificar a sociedade sulista. Ao longo de 1866 novas propostas surgiriam com esse intuito. O projeto mais extremo

<sup>267</sup> Brinkley, Alan. *The unfinished nation. A concise history of the American people*. New York: MacGraw Hill Inc., 1993.

<sup>268</sup> Essa medida foi depois ratificada pela 14ª. Emenda, em seu Artigo 4: “A validade da dívida pública dos Estados Unidos, autorizada pela lei, incluindo as dívidas contraídas para o pagamento de pensões e de recompensas por serviços prestados na repressão de insurreição ou rebelião, não será posta em dúvida. Todavia, nem os Estados Unidos nem qualquer dos Estados deverão assumir ou pagar qualquer dívida ou obrigação contraída para auxiliar insurreição ou rebelião contra os Estados Unidos, nem qualquer indenização pela perda ou emancipação de escravos; todas estas dívidas, obrigações, ou indenizações serão consideradas ilegais e nulas”.

<sup>269</sup> Forner, Eric. *Reconstruction. America's unfinished revolution*. New York: Harper & Row, 1988 [1984].

<sup>270</sup> Há uma estimativa de que cerca de 286.000 negros tenham lutado ao lado dos sulistas.

apresentado nesse período foi o de transformar toda a estrutura fundiária dos antigos Estados Confederados, iniciando um grande processo de desapropriação fundiária, aliado ao confisco de parte das grandes fortunas. Esse plano teria sido colocado em prática caso os radicais não tivessem sido impedidos. Isso só ocorreu porque outro grupo do partido temia que transformações tão drásticas pudessem afetar as indústrias do Norte que dependiam do algodão. Eles também consideravam que o nível de igualdade que havia sido proposto poderia elevar o nível salarial de forma que afetasse o preço dos produtos agrícolas. O aumento do valor da mão-de-obra, por sua vez, poderia tornar os crescentes planos de investimentos industriais no Sul menos atrativos do que seriam num lugar com salários depreciados.

No entanto, o argumento público da ala Conservadora do Partido Republicano para barrar medidas mais duras contra o Sul era que a rapidez e a radicalidade das reformas em debate no parlamento poderia afetar negativamente justamente aqueles a quem se deseja beneficiar. Eles diziam que os negros poderiam tornar-se alvos do descontentamento dos brancos sulistas e serem responsabilizados pelas dificuldades que inevitavelmente toda a população sulista enfrentaria nos primeiros anos do pós-guerra. Nesse momento, notícias de grandes mobilizações populares em New Orleans e em outras regiões, que culminaram em linchamentos, reforçaram esses argumentos.

5. O processo de Reconstrução foi acompanhado pelo que muitos consideram um processo de “reescrita” da Constituição. Ainda em 1865, o Congresso ratificaria a 13ª Emenda, que baniu a escravidão de todo o território nacional, de forma definitiva e para além da dúvida. Seguiram-se então as discussões sobre o voto negro. A medida era, como nota C. Vann Woodward em um interessante ensaio, bastante impopular. Embora tivesse havido apoio popular à abolição no Norte, isso não significava a automática aceitação dos ex-escravos e negros libertos no corpo político da nação. Vários deputados achavam que os negros simplesmente não deveriam votar. Mesmo abolicionistas históricos como William Garrison não acreditavam que uma pessoa que até pouco tempo era tratada como uma mercadoria pudesse tornar-se um eleitor responsável de um dia para o outro. Argumentos do mesmo tipo pululavam das tribunas do Congresso. A escravidão, segundo

alguns, havia mantido os negros na mais profunda ignorância por séculos. Como eles poderiam agora votar como se fossem homens iguais aos brancos?<sup>271</sup>

Mas a possibilidade vislumbrada pelos líderes republicanos de manterem os democratas sulistas longe do Congresso por mais algum tempo (eles já estavam ausentes desde 1861, quando o abandonaram para a formação da Confederação<sup>272</sup>) garantiu apoio interno suficiente para a proposição da 14ª e também da 15ª Emendas. Com os tradicionais adversários sulistas longe dos assentos parlamentares, os Republicanos poderiam continuar a reforma do Estado que haviam iniciado já durante a Guerra, no sentido de maximizar o potencial de desenvolvimento do capitalismo industrial, e de manter sob controle do Norte os parâmetros políticos que orientavam a expansão para o Oeste.

6. A 14ª Emenda definia pela primeira vez, e de forma também inequívoca, os termos da “liberdade” da qual falava a Declaração de Independência e a Constituição, e que era o conceito fundamental por trás da 13ª. Emenda. Ela estendia a cidadania a todo aquele que nascesse em território americano ou se naturalizasse. A 15ª Emenda estendia o direito ao voto a todo cidadão. “O direito de voto dos cidadãos dos Estados Unidos”, diz a emenda, “não poderá ser negado ou cerceado pelos Estados Unidos, nem por qualquer Estado, por motivo de raça, cor ou de prévio estado de servidão”. A Constituição norte-americana, no entanto, não deixaria de ser uma legislação de exceção, à medida que os índios continuavam incluídos no texto constitucional (eles foram expressamente mencionados como não partícipes desses direitos) como uma categoria excluída da cidadania.

Essas medidas criariam uma situação sem precedentes. Em algumas localidades, por exemplo, o afastamento da vida política por parte daqueles diretamente envolvidos na Guerra, aliado ao alistamento eleitoral dos ex-escravos, formaria uma maioria de eleitores negros. Embora seus votos nunca tenham sido suficientes para formar uma representação política majoritária de negros, no breve período de tempo em que esse sistema esteve em funcionamento, alguns poucos conseguiriam se eleger para as

---

<sup>271</sup> Ver. Woodward, C. Vann. “The political legacy of first Reconstruction” in *The burden of Southern history*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989 [1960]. pp. 89-107.

<sup>272</sup> Na verdade, a Carolina do Sul, o primeiro Estado a se rebelar, revogou sua ratificação à Constituição em 20 de dezembro de 1860. Algumas semanas depois Virgínia, Tennessee, Arkansas, Carolina do Norte, Mississippi, Flórida, Geórgia, Alabama, Louisiana e Texas seguiram a Carolina do Sul e fizeram o mesmo.

assembléias municipais, estaduais e mesmo para o Congresso. Na Louisiana, por exemplo, 133 legisladores locais foram eleitos entre 1868 e 1896. Do mesmo modo que 38 senadores e 95 deputados, além de um Governador.<sup>273</sup>

7. Embora houvesse dispositivos constitucionais que garantissem direitos aos negros, inúmeras práticas de exclusão dos ex-escravos da vida regular das sociedades sulistas, a maior parte delas exercidas sem qualquer respaldo legal, espalharam-se pela região e além dela também. Na maior parte dos casos, o governo federal não tinha condições de fazer valer as leis. A primeira modalidade de exclusão comum a toda a região se referia aos obstáculos ao tratamento igual nos meios de transporte. As companhias de trem, por exemplo, se recusavam a dar acesso aos negros nos vagões de primeira classe. Outra modalidade comum de segregação se referia ao tratamento dispensado pelos restaurantes, hotéis e teatros.

Em 1875, depois de uma batalha de 10 anos e um veto presidencial, o Congresso aprovaria o Decreto dos Direitos Civis. Essa lei complementava e regulamentava os avanços já alcançados pelas 13<sup>a.</sup> e 14<sup>a.</sup> Emendas. Ela garantia, sem qualquer distinção de raça ou origem, o direito de acesso a todo bem e serviço a despeito de qualquer lei municipal ou estadual.<sup>274</sup> Mas desde sua aprovação ela enfrentou omissão e má vontade. John Franklin Hope lembra que nos primeiros anos após sua aprovação, os municípios tinham dificuldade de obter até mesmo cópias do Decreto. Procuradores e juízes de todo país se reportavam às secretarias de justiça estaduais e ao Departamento de Justiça em Washington solicitando repetidamente que pudessem ter acesso a exemplares autorizados da lei. O autor encontrou evidências de que cartas de solicitação eram simplesmente arquivadas pelos funcionários federais sem que jamais recebem qualquer resposta.<sup>275</sup>

Enquanto isso, imediatamente após a aprovação do Decreto, cidadãos negros em todas as parte dos Estados Unidos começaram a desafiar de forma organizada os

---

<sup>273</sup> Weistein, Allen & Gatell, Frank Otto. *Freedom and crisis. An American history*. New York: Random House, 1981 [1974]. p.476.

<sup>274</sup> A lei determinava que os infratores deveriam pagar 500 dólares à pessoa lesada. Além disso, ele arcaria com as custas do processo e uma multa entre 500 e 1000 dólares; ou prisão com a pena variando entre o mínimo de 30 dias, ou o máximo de um ano. Ver.: Franklin, John Hope. *Raça e história*. São Paulo: Rocco, 1999 [1989], p. 139.

<sup>275</sup> Idem, p.150-151.

antigos preconceitos e a etiqueta dos tempos da escravidão. Muitos homens e mulheres negras tentavam forçar sua entrada em restaurantes ou vagões de trens. Ações coletivas da comunidade negra em diversas cidades foram organizadas para tentar romper a segregação informal existente. Quando as queixas de desobediência ao Decreto começaram a acumular-se nos tribunais, um outro tipo de dificuldade se revelaria. Se em algumas localidades era difícil fazer valer a lei porque nem mesmo o acesso ao texto legal era possível, em outras a lei continuaria a ser descumprida porque os responsáveis por receber as queixas e encaminhá-las simplesmente se recusavam a fazê-lo. Em outros casos, júris exclusivamente formados por homens brancos absolviam os réus acusados de descumprir o Decreto dos Direitos Civis. Bastante comum, também, era a prática da condenação com o perdão da multa pecuniária prevista, numa clara encenação do próprio desprezo à idéia de que negros pudessem se integrar à vida social norte-americana.<sup>276</sup>

8. O caso da inocuidade do Decreto dos Direitos Civis de 1875 no Sul como no resto do país pode ser compreendido por sua limitada legitimidade social. De um lado, a sociedade dominante não queria respeitá-la, não concordavam nem com sua justificativa nem com os objetivos que visava alcançar. Em muitas regiões a convivência inter-racial era inaceitável e a resistência a qualquer modificação do *status* do negro foi feita por meio de violência aberta quando necessário, como uma espécie de continuidade da guerra civil, isto é, o acerto de contas entre os derrotados e aquele grupo supostamente privilegiado pelos vencedores.

Data desse período a criação de agrupamentos cuja finalidade principal era manter os negros fora da vida social, política e econômica da sociedade, como a White Camelia, White Brotherhood e, a mais conhecida, Ku Klux Kan (um jogo com a palavra grega “kyklos” – círculo – e clã). Criada nos moldes de uma ordem de cavalaria medieval em 1868, a KKK anunciava como princípios a “humanidade, a misericórdia e o patriotismo”. Ela tinha três objetivos: 1) proteger os fracos e os inocentes; 2) defender a Constituição dos Estados Unidos; 3) ajudar na execução das leis.<sup>277</sup> Eric Foner, contudo, a

---

<sup>276</sup> Idem, p.

<sup>277</sup> Ver. “Organization and principles of Ku Klux Kan, 1868” in <<http://www.albany.edu/faculty/gz580/his101/kuuk.html>>. Acessado em 10 de fevereiro de 2007.

define como “uma força militar, servindo os interesses do Partido Democrata”.<sup>278</sup> Na verdade, sua principal atividade era manter um clima de terror e intimidação sobre a população negra, desestimulando as tentativas de mobilização política dessa comunidade. Com o passar dos anos, o avanço alcançado com o direito ao voto negro no Sul durante a Reconstrução recuou e foi muito rapidamente erodido por essa situação, até o ponto em que em muitos Estados os negros foram impedidos de se habilitarem à participação nas eleições.<sup>279</sup>

Na outra ponta dessa resistência em reconhecer os direitos dos negros, estava a impossibilidade por parte das autoridades federais e dos aliados locais em fazer valer a lei. Essa crise de legalidade<sup>280</sup> parecia demonstrar que todas as manobras feitas nos anos que seguiram ao fim guerra no sentido de limitar a autonomia dos Estados do Sul definitivamente não haviam funcionado. A dinâmica dessas sociedades permitiria que, mesmo sem grandes atos de desafio seccional, eles pudessem manter relativo controle sobre a lei, quando não impondo uma legislação, pelo menos controlando sua execução.

9. A derrota definitiva do projeto republicano da Reconstrução Radical viria com a crise eleitoral de 1877, culminando no chamado “Compromisso de 1877”. Em 1876, quando os líderes políticos regionais já não estavam mais sujeitos a nenhuma restrição legal, os republicanos perderam o espaço que haviam conquistado anteriormente no Sul. A violência e a ameaça haviam afastado um considerável número de eleitores negros. O cenário para as eleições presidenciais desse ano apontava, então, uma real chance de vitória de Samuel J. Tilden, ex-governador de Nova York que contava com maciço apoio do Sul. Concluída a votação na maior parte do país, Tilden já contava com 184 votos do Colégio Eleitoral (e cerca de 51% do chamado voto popular). Foi aí que o anúncio da vitória de Rutherford B Hayes, o candidato republicano, em três dos Estados do Sul que

---

<sup>278</sup> Foner, Eric. *Reconstruction. America's unfinished revolution*. New York: Harper & Row, 1988 [1984], p. 425.

<sup>279</sup> Woodward, C. Vann. *The strange career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1966.

<sup>280</sup> Foner argumenta que a derrota da Reconstrução Radical se deveu em grande parte à incapacidade de *enforce the law*, isto é, de fazer valer a legalidade. A extensão de direitos na ampliação em que foi tentada no período que vai de 1865 à 1875 não foi seguida da construção de condições jurídicas e executivas para que seu cumprimento pudesse ser efetivamente exigido. Ver. Foner, Eric. “Challenge of enforcement” in *Reconstruction. America's unfinished revolution*. New York: Harper & Row, 1988 [1984], pp. 412-459.

havam permanecido sob o comando de governadores aliados dos republicanos (Louisiana, Carolina do Norte e Flórida), além do Oregom, reequilibraria a disputa.

Com o voto desses Estados o resultado final foi de 185 votos para Hayes e 184 para Tilden. Foi então que os democratas, sustentando alegações diversas, de fraudes à intimidação dos eleitores, exigiram a recontagem dos votos. Essa disputa se arrastou até janeiro de 1877, quando foi formada uma comissão de senadores e deputados para analisar o caso. Por 8 votos à 7, exatamente a divisão entre os membros republicanos e democratas, Hayes teria sua vitória confirmada. Mas essa decisão, na verdade, era o resultado de negociações sigilosas entre os líderes dos dois partidos. Para desistirem de questionar o resultado eleitoral, os democratas fizeram uma série de exigências. Eles visavam garantir a retomada imediata do controle dos Estados do Sul, com a retirada das tropas federais remanescentes, a redefinição das transferências de verbas da União para a região, o financiamento de uma estrutura ferroviária em direção ao pacífico, e, sobretudo, a promessa de respeito às decisões soberanas dos Estados.

10. O “Compromisso de 1877”, como ficaria conhecido esse acordo, marcaria o princípio da chamada ‘Redenção’. Aos poucos, as correntes políticas antes afastadas do cenário como consequência da Guerra Civil retornariam aos assentos parlamentares, aos governos estaduais e aos tribunais. Além disso, contavam também com a promessa de que as decisões que tomassem em relação a seus assuntos domésticos sofreriam menos interferência dos poderes federais. A partir daí, medidas provenientes do executivo e do legislativo locais, com o objetivo explícito de restringir direitos já adquiridos pelos negros seriam pouco à pouco implementadas até que, no decorrer de duas décadas, eles estivessem completamente excluídos da maior parte dos direitos civis e políticos.

As divisões raciais nos Estados Unidos existiram desde muito cedo. Como argumentei no primeiro capítulo, a própria escravidão estabelecida como uma novidade jurídica por leis e decretos já determinava uma discriminação desse tipo no interior da sociedade (o ‘escravo’ era o trabalhador negro). Ao contrário do que se poderia esperar, a construção “dos dois mundos raciais”, como coloca Hope, teve início não no *Deep South*, nas regiões mais densamente escravistas. Em 1773, em Newport, Rhode Island, uma

sociedade beneficente ligada à Igreja Anglicana estabeleceria uma escola “de cor”. Em 1787, conforme rezava seu testamento, a fortuna do abolicionista Anthony Benezet seria utilizada para fundar uma escola para homens negros. Em 1798, em Boston, fundou-se a primeira escola pública para crianças negras. Entre 1790 e 1814, foram construídas inúmeras instituições de ensino que formava uma rede conhecida como “The New York African Free Schools”. “Assim, na região mais liberal do país”, diz Hope, “a opinião era de que os negros deveriam ser mantidos fora da corrente principal da vida americana”.<sup>281</sup>

Em *The strange career of Jim Crow*, Woodward argumenta que a política segregacionista do Sul nasceria apenas no período da Reconstrução Radical, e não antes. Apesar do fato de que o pensamento segregacionista tinha suas raízes nos preconceitos escravistas, a segregação durante o período da escravidão “teria sido uma inconveniência e uma obstrução ao funcionamento do sistema”.<sup>282</sup> Além disso, “como o status do negro era fixado pela escravização havia pouca ocasião ou necessidade para segregação”.<sup>283</sup> O autor explica que tais práticas tiveram início somente depois de 1865, em sua maior parte na forma de ações extra-legais dirigidas contra aqueles a quem os brancos dominantes na política, na legislação e na economia consideravam um inimigo interno. Depois de 1877, o regime segregacionista seria regulamentado por um amplo conjunto de leis, normas, e decisões judiciais que restringiriam o alcance dos direitos civis e políticos adquiridos com as emendas constitucionais que promulgadas após a guerra.

“Começando em 1890, um estado do Sul após outro reexaminou os dispositivos do sufrágio de sua constituição de modo que se tornasse virtualmente impossível para os negros se habilitarem a votar”.<sup>284</sup> A chamada “Cláusula do Avô”, determinando que os pleiteantes ao registro que não conseguissem provar que seus avós foram eleitores não poderiam fazê-lo, conseguiu vetar a participação política de uma parte considerável da população negra. Em 1883, quando a Suprema Corte julgou inconstitucional o Decreto dos Direitos Civis, derrubava-se a última barreira para as chamadas leis Jim Crow. Na prática, a doutrina do “iguais, mas separados” estabelecida em

<sup>281</sup> Franklin, John Hope. *Raça e história*. São Paulo: Rocco, 1999 [1989], pp. 167-168.

<sup>282</sup> Woodward, C. Vann. *The strange career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1966, p. 12.

<sup>283</sup> Idem, p. 13.

<sup>284</sup> Franklin, John Hope. *Raça e história*. São Paulo: Rocco, 1999 [1989], p. 175.

1896 por uma determinação da Suprema Corte (o caso *Plessy v. Ferguson*), já estava em funcionamento.<sup>285</sup>

11. Esse quadro de referência da história do Sul dos Estados Unidos na segunda metade do século 19 permite uma compreensão da segregação para além do modelo circular ou tautológico do racismo. Esse modelo de compreensão afirma, por exemplo, que os negros nos Estados Unidos foram segregados apenas por serem negros; ou ainda, que o segregacionismo foi gerado pelo racismo, ou pelo ódio racial. O simplismo dessas afirmações deixa de lado o fato de que os negros foram vistos pelos grupos dominantes do Sul, desde o momento imediatamente posterior à derrota e à ocupação militar pelas forças vitoriosas, como o adversário político mais próximo. Não quero desprezar o papel do racismo que já existia mesmo muito antes da Guerra, mas sim destacar aquilo que o motiva. Naquele momento era difícil definir com precisão se a raça por si só era a motivação do ódio e do desejo de confiná-los longe da vida social sulista, ou se era o sinal externo que marcava (para além da dúvida) o inimigo que seria alvo da mais violenta hostilidade.

12. A conquista de direitos por parte dos negros desgastou sua relação com os brancos, ao invés de nivelá-la ou estabilizá-la. Sua ruptura com a antiga etiqueta do escravismo, junto às tentativas de exercer plenamente a cidadania recém adquirida antagonizava de forma aguda com a determinação da sociedade branca de não permitir que isso ocorresse. Nesse cenário, a violência tornaria-se a linguagem comum das relações raciais. E seria por causa do sempre crescente aumento dessa tensão aparentemente irreconciliável num futuro próximo que líderes políticos sulistas começaram a pregar a idéia de que só a segregação, a separação dos corpos em litígio, poderia trazer aquela paz que desfrutavam no período *antebellum*.

Contudo, diz Woodward, ao invés disso, “ocorreu uma séria deterioração” das relações em praticamente todos os lugares.<sup>286</sup> Por toda parte, manifestações coletivas dos negros exigindo o cumprimento de seus direitos tornavam-se alvos de reações

---

<sup>285</sup> Weaver, Valeria W. “The Failure of Civil Rights 1875-1883 and its Repercussions” in *The Journal of Negro History*, Vol. 54, No. 4. (Oct., 1969), pp. 368-382.

<sup>286</sup> Woodward, C. Vann. *The strange career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1966, p. 350.

devastadoras provenientes tanto de instituições paramilitares como a KKK, como de mobilizações populares formadas cidadãos comuns, chefes de família, trabalhadores, profissionais liberais, jovens, donas de casa e etc.

### **A literatura da Redenção**

13. Foi nesse cenário de alta tensão racial e de violência generalizada que um certo tipo de literatura se tornaria popular na região. Ela se ocupava de resgatar do esquecimento a história da gloriosa e pacífica civilização escravocrata. Trata-se de obras que foram classificadas como um tipo de literatura “regionalista”, cujo enfoque era o modo de vida rural e suas relações locais. Essa classificação, porém, não dá conta de sua diversidade. Alguns desses textos são eminentemente testemunhais. Muitos são relatos sobre a infância ou a juventude vividas em alguma *plantation*. Outros são de um tipo de literatura memorial, só que muito mais próximos da etnografia que da auto-biografia. Com apuradas e vívidas descrições sobre a cultura e a sociedade *antebellum*, eles retratam a dinâmica social nas grandes propriedades, a rotina da vida dos escravos, o universo aristocrático dos senhores, a intimidade das *house plantations*, o cotidiano das crianças dentre outros tópicos.

O feito mais espantoso dessa literatura, porém, foi sua tendência a normalizar a escravidão e reabilitar sua dignidade, mesmo por parte daqueles que consideravam que ela não seria mais uma instituição defensável. Ainda que reconhecendo seus problemas e admitindo que não seria possível nem desejável restaurá-la, eles tratarão de reenquadrá-la e de reinscrevê-la de um modo relativizado. Ela deixaria de ser o “maior dos males” (tal como fora definido pela literatura abolicionista) e se transformaria numa respeitável instituição responsável pela existência de um longo período de estabilidade e paz social, pela criação de uma grande sociedade e de um modo de vida digno do qual o Sul não deveria se envergonhar.

Impossibilitados de legitimar as velhas teses em defesa da escravidão em sua totalidade, essa literatura *postbellum* leria a história da sociedade escravocrata por meio das categorias do discurso pastoral fornecidos pela velha filosofia patriarcal. Mas, para colocar em circulação essa nova tentativa de glorificação da escravidão, esse discurso teria que tomar um desvio para expressar o descontentamento com o Novo Sul (devastado pela

guerra, humilhado pela reconstrução e marcado violência e pela divisão racial). Ela funcionaria, nesse sentido, ao modo de uma alegoria.

14. O que defino como alegoria é um discurso que tem um significado além daquele que está em primeiro plano. Como sugere seu sentido etimológico, ela é um discurso paralelo, com duas vozes, onde aquela que está em evidência concorre, e às vezes encobre, aquilo que a outra fala. Na teologia, de onde a teoria literária retirou seu modelo de análise alegórica,<sup>287</sup> ela é entendida como uma forma de discurso que diz algo que excede seu sentido literal, manifesto.<sup>288</sup>

É dessa forma que entendo a polissemia da literatura *postbellum* do Sul dos Estados, que chamo aqui de “literatura da Redenção”. Em seu sentido literal, aquele que está em primeiro plano, ela narra o acontecimento, conta uma história sobre o passado, rememora a vida da sociedade do velho Sul, descreve a mundo que gira ao redor das *house plantations*, faz revelações sobre as relações entre senhores e escravos. Contudo, em seu segundo sentido, o sentido alegórico, ela narra uma história da glória e da decadência, que vai da paz escravocrata à guerra racial do mundo liberal. Essa literatura remete à dignidade de uma cultura erigida sob a proteção pastoral do *paterfamilias*. Em certo sentido, ela estabelece o que se poderia chamar de uma “alegoria patriarcal”. Em sua dimensão moral,

<sup>287</sup> Sobre a relação entre alegoria e teologia ver.: Auerbach, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1994.

<sup>288</sup> Como diz Bloomfield “as a figure in the Classical rhetoric, allegory means ‘saying one thing and meaning another’. Allegory is a general word in this context for a common type of irony”. Ver.: Bloomfield, Morton W. “Allegory as interpretation” in *New Literary History* 3:2 (Winter, 1972), p. 307 Uma das mais célebres teorizações sobre a alegoria foi feita por Dante, em um carta ao Can Grande della Scala onde explicaria os níveis de sentido de sua *Divina Comédia*. Em um trecho da carta ele diria: “Para que eu possa demonstrar o que estou dizendo, é preciso que saiba que o sentido dessa obra não é simples, pelo contrário, ela pode ser chamada de polissêmica [*polysemos*], isto é, com vários sentidos. O primeiro sentido é aquele que vem do texto; o segundo é aquele que é significado pelo texto. O primeiro sentido é chamado literal, o segundo alegórico, moral ou anagógico”. Antes de explicar a polissemia de sua própria obra, ele usa dois versículos dos Salmos 114 para exemplificar essa diferença entre os diferentes níveis de sentido da escrita, que a princípio parecem ser apenas dois, mas que, na verdade, se desdobram em quatro.<sup>288</sup> Diz o texto: “Quando Israel deixou o Egito, e a Casa de Jacó um povo bárbaro, Judá tornou-se seu santuário, e Israel seu domínio”. Eis sua interpretação: “Se nós o observamos [o versículo] a partir do texto apenas, ele significa para nós a saída dos Filhos de Israel do Egito no tempo de Moisés; se o observamos do ponto de vista alegórico, ele significa nossa redenção feita por Cristo; do ponto de vista moral, ele significa a conversão da alma, da luta e da miséria do pecado, ao estado da graça; do ponto de vista anagógico ele significa a libertação da alma santa da escravidão dessa corrupção terrena para a glória eterna” Caso esse princípio de leitura ou de interpretação seja aplicado à leitura de sua própria obra, afirma Dante, será possível perceber as distinções entre os diferentes níveis de sua escritura. “Tomado apenas do ponto de vista literal, o objeto de toda a obra é simplesmente o estado da alma após a morte. O movimento da obra inteira gira a partir e ao redor disso. Contudo, se tomada do ponto de vista alógico, o objeto é o homem, tanto adquirindo quanto perdendo méritos através de seu livre arbítrio, sujeito à punição e à recompensa”.

esses textos legitimam a ordem escravocrata do passado, a despeito de sua posição anti-escravista no presente. Seu tom nostálgico, sua insistência em retratar a escravidão como um sistema ordeiro e honrado, remete à uma crítica implícita à violência racial do presente dos escritores.

15. Gostaria, portanto, de passar a uma breve análise de algumas obras representativas dessa tradição literária. Minha ênfase recairá, como tenho feito nos capítulos anteriores, na linguagem que se utilizam para descrever o escravismo. O que me interessa é justamente o modo como tais textos articulam os temas relacionados àquele sistema.

Um dos livros que exemplificam bem o empreendimento desse pensamento pós-escravista é *Plantation life before emancipation*, de R.Q. Mallard, publicado em New Orleans, no ano de 1892. O autor era um pastor presbiteriano, cujo trabalho de sua vida fora instaurar missões evangélicas junto às comunidades negras do Sul. Escrito como um tipo de etnografia histórica, seu objetivo era “apresentar uma civilização agora obsoleta, para retratar as relações de mútua ligação e afeição as quais, em grande parte, mantinha juntos o senhor e o servo, e dar a sua e às futuras gerações uma idéia correta do nobre trabalho feito pelos senhores e senhoras sulistas de todas as denominações para a salvação do escravo”.<sup>289</sup> Não se sabe qual sua posição em relação à segregação. Especular sobre ela também não seria muito útil, pois havia várias nuances nessa questão que levavam pessoas que eram contra a violência racial a serem favoráveis às práticas segregacionistas. Mas é interessante notar sua ênfase na questão da proximidade entre brancos e negros no passado.

Sabe-se que Mallard era um dos autores desse período com a opinião de que a escravidão não seria mais uma instituição desejável. Ele parece ter plena consciência da configuração de seu tempo e sabe que certas instituições do passado, a despeito de sua capacidade de gerar ordem e respeito, não teriam mais como se encaixar na dinâmica social do presente. Mas ele eximiu os antigos senhores de escravos de qualquer culpa referente à escravização dos negros. Segundo ele, essa prática era reconhecida como legítima tanto

---

<sup>289</sup> Mallard, R. Q. *Plantation life before emancipation*. Richmond: Whittet & Shepperson, 1892., p. vi.

pela comunidade como pela religião, pois assim a bíblia a permitia.<sup>290</sup> O que faltava agora era unicamente a sanção da comunidade que não a deseja mais. Sua proposta de retratar esse modo de vida já ultrapassado pelos fatos é justificada em termos revisionistas. Seu propósito é que, ao final, seu leitor possa refazer a imagem que tinha do mundo e dos costumes das *plantations*.

“Perhaps it will be seen that slavery, with all its confessed evils, was not ‘the sum of villainies’, as some termed it, but had its redeeming qualities; that the common relations between master and slave were not of tyranny on the one side and of reluctant submission on the other; that our fathers, convinced that the institution was not in itself immoral, but scriptural, angered justly, and handicapped by the persistent efforts of Abolitionists to stir the slave even to insurrection, did much for the religious and mental elevation of their people.”<sup>291</sup>

Para desfazer os equívocos provocados pelo “persistente esforço dos abolicionistas”, seu livro se utilizaria de uma linguagem ora analítica, ora pessoal, mas que recorreria quase que invariavelmente às suas próprias memórias. A primeira lembrança que registraria seria justamente a de sua ama-de-leite e de outros escravos responsáveis por ele durante sua infância. Nos primeiros capítulos, Mallard insiste em temas ligados à relação de intimidade e convivência entre negros e brancos. Segundo ele, embora essa ligação com sua ama tenha lhe custado uma péssima gramática, não teria lhe afetado de forma alguma os valores morais que viria a desenvolver ao longo da vida.<sup>292</sup> Tais comentários visam desfazer as representações da escravidão nesse período como um sistema de oposição e conflito. Ao invés de tensão, sua narrativa chama a atenção para a harmonia e para a reciprocidade afetiva entre brancos e negros.

16. A questão do tratamento dos escravos, se eram tratados de forma humana ou não, também está presente aqui como estava nos textos dos defensores da

---

<sup>290</sup> Idem, pp. 76 e ss.

<sup>291</sup> Idem, p. 6.

<sup>292</sup> Idem, pp. 10-11.

escravidão, como nos de Fitzhugh e outros. Os escravos de seu pai, segundo recorda o autor, eram muito bem alimentados. Em sua *plantation*, diz ele, “o trabalho era, em sua maior parte, extremamente leve”. E ressoando um clássico argumento pró-escravista, ele diria:

“compare hours of labor in the open air, not pushed to exhaustion and comparatively short, with the long and drastic work of many artisans, against which there is a constant demand for restrictive legislation; and add to this the consideration, that if the white master lived in comparative luxury upon the fruit of the labor of his slaves, he had all the care and forethought and responsibility of directing and organizing the labor for united efficiency; in a word, that he supplemented the African brawn with Anglo-Saxon brain.”<sup>293</sup>

As péssimas condições de trabalho no mundo industrial, contrastadas às responsabilidades que pesam sobre o senhor em relação aos seus escravos, permitiriam à retórica pró-escravista *antebellum* tornar a escravidão um regime desejável; aos autores do período da Redenção essa contraposição colaborava para que fosse senão aceita, pelo menos justificada. Talvez não fosse o melhor dos regimes, mas também estava longe de ser o descabro que os abolicionistas afirmavam ser.

Em um capítulo sobre o “governo dos escravos”, o autor busca se descolar da posição dos antigos defensores da escravidão. O que parece claro em grande parte dessa literatura é que muitos não desejavam que sua defesa da adequação da escravidão à sua época fosse confundida com uma reivindicação de sua restauração. Um dos pontos em que Mallard marca sua diferença diz respeito à definição da escravidão como uma instituição patriarcal. Ele não discorda dessa definição, mas destaca algumas diferenças entre o patriarcalismo abraâmico e o moderno que, em sua opinião, seriam fundamentais. Segundo ele, havia um fato essencial que diferenciava esses dois patriarcalismos: o mais importante era o fato de que “Abraão era um nômade”. E isso fazia toda diferença. Esse fato implicava

---

<sup>293</sup> Idem, p. 36. Sobre essas comparações remeto ao capítulo anterior.

em que o profeta bíblico “não tinha conexão permanente com a terra”. O patriarca do antigo testamento atravessava territórios, cruzava fronteiras, e “em nenhum sentido”, segundo autor, estava sujeito “às leis das terras nas quais ele temporariamente viajava com sua família e rebanho”.

Mallard estabelece aqui a mesma relação entre a terra (a propriedade) e a lei que já destaquei no primeiro capítulo. Ou seja, que é a forma de posse da terra que determina os critérios de legalidade em um determinado território. Mas o ponto onde ele pretende chegar é que, enquanto Abraão era absolutamente soberano em relação ao que lhe pertencia (família, escravos, rebanho), os senhores do velho Sul estavam submetidos aos códigos legais das sociedades nas quais residia. “O agricultor e sua propriedade eram parte do Estado”.<sup>294</sup> Embora eles tivessem “a autoridade suprema na *plantation*”, eles não tinham poderes para lidar com questões que envolvessem vidas humanas. Dessa forma, diz ele, limitados pela lei e pela razão, “o exercício do poder e da autoridade por parte do agricultor (...) era, em sua maior parte, administrada tão humanamente quanto a imperfeição da natureza humana o permitia”.<sup>295</sup>

O senhor de escravos, na visão de Mallard, não era nem fundamentalmente cruel, nem mais ameno do que qualquer outra pessoa encarregada de administrar o trabalho agrícola. Embora tivesse poderes excepcionais e pudesse, “sem ter que apelar para as inumeráveis autoridades e aos atrasos da lei”,<sup>296</sup> julgar conflitos e aplicar penas a seus escravos, isso não lhe conferia a possibilidade de dispor de suas vidas. Como outros autores (de antes e depois da Guerra Civil), ele admitiria que havia exceções e que alguns proprietários eram extremamente cruéis. Como prova da integridade moral da classe dos senhores, cita um caso onde um senhor havia castigado seu escravo até a morte. Os companheiros do morto o denunciaram, gerando indignação entre os plantadores da região. Como demonstração da rígida moralidade que regia as relações escravistas, ele afirma que sem demora o criminoso havia sido condenado pela própria comunidade, e enviado para a penitenciária.<sup>297</sup>

---

<sup>294</sup> Idem, p. 38.

<sup>295</sup> Idem, p. 41.

<sup>296</sup> Idem, p. 39.

<sup>297</sup> Idem, p. 42.

17. O tema acerca do direito sobre a vida dos negros, naquele momento particular do final do século 19 no Sul dos Estados Unidos havia adquirido uma importância especial. Esse foi o período no qual as práticas de “linchamento” (baseada numa lei ‘branca’ denominada popularmente de *Lynch Law*) tornaram-se comuns e disseminadas em praticamente todos os Estados do Sul. Os linchamentos, assassinatos conduzidos por mobilizações populares, não eram criminalizados e permaneciam invariavelmente impunes. Segundo Woodward, entre 1889 e 1899, a média desse tipo de prática em todo os Estados Unidos foi de 187.5 por ano. Os antigos Estados escravistas eram responsáveis por nada menos que 82% desse total. Na década seguinte, quando a taxa caiu para 92.5 por ano, a participação do Sul aumentou para 92%.<sup>298</sup> Em 1890, dois anos antes da publicação de *Plantation life before the emancipation*, enquanto Estados com alta concentração de imigrantes e péssimas condições de moradia e emprego como Massachussetts registrou apenas 16 homicídios, em Louisiana, onde Mallard residia, houve 98 mortes. O vizinho Mississippi, por sua vez, registrou no ano de 1879 a taxa média de uma morte por dia. E para não deixar dúvida sobre a dimensão da violência no Sul, no último quarto do século 19, o historiador chega a afirmar que nesse período, o Sul formava “uma das mais violentas comunidades” de toda a Cristandade.<sup>299</sup>

É possível que em sua crítica à identificação do patriarcalismo moderno com o antigo, Mallard estivesse chamando a atenção para a violência e o limite entre a lei e o direito sobre a vida. Os senhores do velho Sul escravocrata haviam tratado seus escravos de forma “tão imperfeita” quanto se poderia esperar de qualquer governo humano, mas eles preservavam a vida. Enquanto o novo Sul, apesar de considerado reconstruído e redimido, permitia a existência de uma prática que atentava contra a vida dos negros e era exercida à margem da legalidade. Com esse contraste entre o mundo novo do pós-guerra e a velha cultura das *plantations*, Mallard dava nova dignidade à escravidão. Pois, por esse raciocínio, a paz escravista poderia ser vista como mais desejável que a situação beligerante vigente no período pós-escravidão.

---

<sup>298</sup> Nem todas as vítimas eram negras. Entre 1889 e 1899 a taxa média de brancos mortos por anos era de 32.2. Na década seguinte, a média baixou para 11.4 por ano. Ver.: Woodward. C. Vann. *Origins of the New South -1877-1913*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971. p. 351.

<sup>299</sup> Idem, p. 159

18. Em *The old plantation. How we lived in Great House and Cabin before the war*, um título que evidentemente nos remete ao binômio casa-grande e senzala difundido pela obra de Gilberto Freyre, James Batlle Avirett narra suas memórias do período *antebellum*. Seus objetivos são parecidos com os de Mallard: resgatar o tempo da escravidão de seu estigma. O autor exhibe aqui, de forma mais clara, as cicatrizes da Guerra Civil, e pode-se perceber melhor a sensação de liberdade que essa geração - que viveria a fase da Reconstrução - experimentaria no período da Redenção. Na introdução do livro, por exemplo, escrito por Hunter Mcguire, um antigo oficial do exército confederado, como o próprio autor, se diz que o seu surgimento “teve que esperar pacientemente por aproximadamente quarenta anos”, até que “a inveja, o ódio e a maledicência que regia a hora” arrefecesse.<sup>300</sup>

Em sua narrativa Avirett mergulha de maneira mais profunda no universo das *plantations*. Sua descrição é, muitas vezes, excessivamente detalhada, perdendo-se em longas narrações sobre passeios intermináveis em tardes quentes, ou sobre o movimento no campo nas datas festivas. O seu método de exposição talvez esteja ligado à tentativa de desfazer os enganos da “imaginação destemperada” de Mrs. Stowe registrada naquela sua “criação doentia”,<sup>301</sup> um “compêndio de raiva, ódio e malícia”<sup>302</sup>, isto é, *Uncle Tom’s Cabin*. Seu ressentimento contra Stowe é comparável apenas à sua insistência em fundamentar o modo de vida sulista no mito da *Cavalier Civilization*, isto é, na tese de que a sociedade escravista do Sul teria sido criada por admiráveis nobres ingleses, signatários de um código de honra superior, responsáveis por manter a escravidão no estrito limite dos mais altos padrões morais.

O autor caracterizaria essa civilização por sua unidade e seu respeito pela autoridade, o que a diferia em essência da sociedade puritana do Norte. A continuidade dessa unidade se refletia na inexistência de “ismos”, ou seja, de qualquer tipo de partidarismo sectário que pudesse abalar sua estrutura fundamental. “Em grande parte formada por um só sangue, vivendo em grandes propriedades, (...) na ausência de

---

<sup>300</sup> Avirett, James Batlle. *The old plantation. How we lived in Great House and Cabin before the war*. New York: F. Tennyson Co., 1901, p. vii.

<sup>301</sup> Idem, p. 81.

<sup>302</sup> Idem, p. 64.

manufaturas e de grandes centros comerciais” essa civilização estaria livre inclusive dos “antagonismos entre Capital e Trabalho”.<sup>303</sup>

A visão de Avirett sobre o período *antebellum* e a cultura das grandes *plantations* é narrada de forma bastante idealizada.<sup>304</sup> Em relação à escravidão, da mesma forma que outros autores, ele admitiria que “o tempo passou para qualquer defesa da escravidão africana”. Mas, segundo seu testemunho, “em nenhum outro tempo na história de nossa raça nunca se viu um camponês tão feliz (...) quanto o escravo negro da América”.<sup>305</sup> Ele entende que “é simplesmente impossível para qualquer homem do norte, com seus servos sob contrato, compreender os fatos da relação patriarcal entre o senhor e o escravo”.

Em determinado momento, por exemplo, ele se pergunta: como foi possível que mesmo durante a Guerra os negros do Sul se mantivessem fiéis aos seus senhores, muitas vezes agindo na proteção de sua propriedade enquanto estes estavam distantes? Sua resposta é então arrolada como uma prova da satisfação dos negros em relação à sua servidão: “os caucasianos residindo em suas *plantations* do velho Sul, tendo sob sua guarda milhões de negros em suas propriedades (...) devem ter tratado seus escravos muito respeitosa”<sup>306</sup> para que isso pudesse ocorrer.

A obra de Avirett é, certamente, nostálgica. Como já destacado, ele não tem dúvidas de que o passado escravista era melhor tanto para os negros, quanto para os brancos. É por isso que em seu livro o autor foca o universo que cerca a *house plantation*. Ela funciona como uma espécie de alegoria da ordem e da felicidade social, pois são as relações em seu interior e ao seu redor que geram o equilíbrio e a estabilidade entre as diferentes raças, que em seu tempo já não existiam mais.

19. Outro livro interessante onde uma opinião sobre a escravidão é expressa em termos semelhantes é *Old plantations days. Being recollections of southern*

---

<sup>303</sup> Idem, p. 6.

<sup>304</sup> Segundo Avirett: “In no time in the history of our race has there ever been seen a peasantry so happy, and in every respect so well to do, as the negro slaves of America.”. Idem, p. 14. Ver. também: Freyre, Gilberto. “Social life in Brazil in the middle of the Nineteenth Century” in *The Hispanic Historical Review* 4:5 (Nov. 1922), pp. 597-630.

<sup>305</sup> Avirett, James Battle. *The old plantation. How we lived in Great House and Cabin before the war*. New York: F. Tennyson Co., 1901, p. 14.

<sup>306</sup> Idem, p. 19.

*life before Civil War*, escrito por Nancy Bostick De Saussure, publicado em 1909. Esse livro tem algumas características bastante peculiares. Ao invés de uma narrativa, sua autora montou compilação de memórias pessoais, cartas, testemunhos escritos, recortes de jornais e outros documentos referentes à vida no velho Sul e à sua própria família. A justaposição desses métodos, por um lado memorial e, por outro, compilador, é familiar ao leitor brasileiro, que o encontrará em livros de Gilberto Freyre tão diferentes quanto *Ordem e progresso* e *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*.

De Saussure abre o livro com seu próprio relato sobre a vida no velho Sul, na forma de uma carta dirigida à sua jovem neta, Dorothy. Seu depoimento, aliás, é tratado como uma espécie de legado familiar, cujos registros o livro resguardaria para uma nova geração que não teve a oportunidade de conhecer e experimentar o modo de vida dos tempos da escravidão. Como ela destaca, seu intuito principal é que sua neta tenha um retrato fidedigno do Sul e “adquira um conhecimento verdadeiro sobre os velhos tempos das *plantations*”.<sup>307</sup>

Embora observe que o Sul de sua juventude tenha desaparecido e um novo tenha “surgido de suas cinzas”, a autora afirma que “há uma geração, agora em extinção, que guarda em sua memória afetiva o Sul como ele costumava a ser”. E é recorrendo a essa ‘memória afetiva’ que ela constrói sua própria narrativa sobre os tempos da escravidão. Sua percepção dessa instituição encontra-se revestida por aquela linguagem senhorial da geração *antebellum*. Ela afirma, por exemplo, que apesar do livro *Uncle Tom’s Cabin* ter se tornado o padrão da compreensão da escravidão no Norte, existiam outros métodos de lidar com os escravos que eram usados por aqueles que “possuíam e amavam os negros”.<sup>308</sup> Esse ‘amor escravocrata’ é o mesmo que ela encontrara em uma das viagens que fez à localidade onde fora criada por sua mãe. Segundo seu testemunho, os ex-escravos da propriedade de seus pais viajaram mais de vinte léguas apenas para verem a ela e à sua filha.

“let me tell you that in one of my rare visits South to my own people, the old-time darkies, our former slaves, walked twenty miles to see ‘Miss Nancy’ and her little daughter, and the latter,

<sup>307</sup> De Saussure, Nancy Bostick. *Old plantation days. Being recollections of southern life before Civil War*. New York: Duffield & Company, 1909, p. 9

<sup>308</sup> Idem, p. 17.

your dear mother, would often be surprised, when taken impulsively in their big black arms, and hugged and kissed and cried over "for ol' times' sake."<sup>309</sup>

Novamente vemos aqui tema da relação inter-racial, da proximidade da amizade entre brancos e negros. Ao longo de sua breve carta, a autora deixa bastante claro seu respeito pela antiga ordem escravocrata. Ela acredita, inclusive, que os europeus fizeram um grande serviço à humanidade ao trazerem da África selvagens, e, às vezes, até mesmo canibais, para o encontro com a civilização cristã.<sup>310</sup> Convencida de que a escravidão era o melhor modo de relação entre brancos e negros, em um certo trecho, ela confessaria ter ouvido de ex-escravos que a liberdade chegava ser mesmo um sofrimento.

“When I would inquire into their welfare and present condition I heard but one refrain, "I'd never known what it was to suffer till freedom came, and we lost our master." <sup>311</sup>.

O depoimento da autora é seguido por outra carta depoimento, dessa vez escrita por um certo Edward Lathrop, amigo da família (uma testemunha fidedigna, portanto), que diz nunca ter possuído escravos (uma testemunha desinteressada, por conseguinte). Seu depoimento é particularmente interessante porque ele faz uma comparação direta entre o período *antebellum* e o seu tempo, no qual o regime Jim Crow estava já plenamente vigente. Ele diria estar convencido de que “na maioria dos casos, os escravos eram mais amavelmente tratados e inseridos em uma relação mais íntima e caridosa com famílias brancas do que agora, quando são livres”.

Apesar de afirmar que os negros estavam em melhor situação social durante a escravidão, faria questão de registrar sua conformação antiescravista: “Isso, é claro, não é dito como uma desculpa para a escravidão, mas é apenas o estabelecimento dos fatos”.<sup>312</sup> Seu depoimento termina assegurando a forma humana e exemplar com que os

---

<sup>309</sup> Idem, p. 18.

<sup>310</sup> Idem, p.

<sup>311</sup> Idem.

<sup>312</sup> Idem, p. 20-21.

negros eram geralmente tratados sob a escravidão. E embora admita que houvesse senhores cruéis, ele diria que eram raros, e, ainda assim, sempre que constatado abusos estes eram severamente repreendidos pela comunidade quando descobertos.

O livro de De Saussure reflete a sensação de decadência experienciada por uma geração que atravessava três tempos distintos. A autora nascera em 1837, portanto, havia passado sua juventude no interior do sistema escravista sulista. Depois, vivera o período da Guerra Civil e da Reconstrução, marcado pela dissolução das condições que sustentavam o antigo modo de vida sulista. O momento em que escrevia já não tinha mais o do clima de otimismo da Redenção, mas o de resignação pelo seu fracasso. O antigo equilíbrio social escravista havia sido transformado em tensão, violência e segregação. A velha ordem, agora, só poderia ser revivida por meio das lembranças das pessoas de sua própria geração. É a compilação e a justaposição dessas memórias o suposto ‘tesouro’ resguardado em *Old plantation days*.

20. Por fim, gostaria de concluir destacando outra obra do período da Redenção, publicada em 1897, chamada *Social life in old Virginia before the war*, da autoria de Thomas Nelson Page. Como outras obras já citadas, o livro de Page objetiva combater a ignorância sobre “a vida real do Sul nos velhos tempos”. Ele considera que o modo de vida da região “morreu na chama da guerra e na ainda mais ardente ordem da Reconstrução”. “A devastação foi tão completa que, a não ser que se saiba aonde ir, pode-se procurar em vão por essa realidade”.<sup>313</sup> Para compensar essa sensação de devastação que ele diagnostica e reparar o prejuízo causado por idéias incorretas acerca daquele antigo modo de vida, sua obra propõe “corrigir, para benefício das gerações mais jovens, a imagem dos próprios sulistas”.<sup>314</sup>

Seu livro é uma narrativa escrita numa linguagem memorial, nostálgica e afetiva sobre a cultura das *plantations*. Mas, diferentemente de outros textos, ele raramente se refere a alguma lembrança específica de sua própria biografia. Na maior parte do tempo, e muitas vezes de forma idealizada, já que ele não se referia a nenhuma propriedade em particular, Page se dedica a descrever a dinâmica social das *plantations*, seus costumes, e os

<sup>313</sup> Page, Thomas Nelson. *Social life in Virginia before the war*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1897, p. 2.

<sup>314</sup> Idem, p. 1.

personagens que davam vida àquela sociedade rural. Outra característica especial desse livro e que o destaca dos demais são suas ilustrações. Nela estão retratados os principais temas e personagens de seu livro. Os desenhos enriquecem suas descrições e fornecem importantes informações visuais sobre a cultura escravista do Sul, que parecem estranhas ao mundo segregado da época em que fora publicado.

O primeiro tema que o livro trata se refere ao complexo de relações que envolvia a vida nas propriedades. Como em *The old plantation*, de Avirett, ele tenta fazer com que seus leitores tenham uma noção da dimensão do universo que girava em torno da *house plantation*. Ele descreve com minúcia todo o aparato logístico e o conjunto arquitetônico que dava apoio à casa principal. Cada construção, cada celeiro paiol ou moradia anexa tinha como objetivo dar suporte às imensas tarefas que ficavam a cargo dos senhores para que o conjunto da *plantation* pudesse funcionar de maneira adequada. Ele destaca as relações de amizade e cooperação entre os diferentes proprietários da região, fala de suas atividades em comum e, conseqüentemente, do ambiente comunitário que os cercava e os unia. Não se esquece sequer de mencionar os aromas das comidas e das flores do campo, como parte constitutiva daquele antigo modo de vida.

O segundo tema do livro explora os personagens que davam suporte ao modo de vida das *plantations*. O primeiro personagem a ser apresentado ao leitor é justamente a *mammy* (fig. 1). Num mundo onde as relações entre negros e brancos encontravam-se num estágio inédito de deterioração não parece sem propósito que Page tenha ressaltado a importância dessa figura no sistema de relações da *house plantation*. Em sua descrição, ele diria que a *mammy* era “a mais zelosa, confiável e eficiente assistente de sua senhora em tudo que fosse pertinente ao cuidado e a instrução das crianças” (fig. 2).<sup>315</sup> Sua autoridade era inferior apenas a de seus senhores. “E, se ela era uma escrava” diz Page, “não era uma serva, mas um honrado membro da família, universalmente amada, universalmente cuidada”.<sup>316</sup> Além da *mammy*, dois outros personagens formavam o que o autor chama de “aristocracia da família”: seriam eles o mordomo (*butler*) (fig. 3) e o condutor da carruagem. Seria sobre esse tripé formado por pessoas negras que se assentaria a tranqüilidade de toda casa, e, em particular, dos personagens mais importantes da casa: o senhor e a senhora.

---

<sup>315</sup> Idem, p. 59.

<sup>316</sup> Idem, p. 60.

21. Em *Social life in old Virginia* é também interessante notar a dimensão que o autor daria a outra figura do ambiente propriamente doméstico, a senhora (*mistress*). Nessa narrativa, ela parece ocupar lugar muito próximo ao do senhor em relação à sua importância para o bom andamento das *plantation*. A ela caberia não apenas a educação e o cuidado de seus filhos e marido e de seus eventuais agregados, mas sobre ela pesava também as tarefas referentes à alimentação e ao vestuário de sua família e dos escravos também. “Sua vida era um longo ato de devoção – devoção à Deus, devoção a seu marido, devoção a seus filhos, devoção a seus servos, a seus amigos, à pobreza, à humanidade”. Sua habilidade em lidar com tantas e diferentes tarefas era tão impressionante que até mesmo seu marido, dirá Page, ficava estupefato “diante da visão inescrutável de um ser superior”.<sup>317</sup> “Ela era a senhora, o gerente, o doutor, a enfermeira, a conselheira, a costureira, a professora, a arrumadeira, a escrava, tudo de uma vez”.<sup>318</sup>

Quanto à caracterização do senhor, o autor diria que é difícil generalizar. Mas admitiria que havia algumas características comuns a todos eles. Page lista então uma série interminável de qualidades: “calmo”, “plácido”, “auto-confiante”, “orgulhoso”, “inexorável” etc. “Ele acreditava em Deus, ele acreditava em sua esposa, ele acreditava em seu sangue”, diz o autor. “Ele acreditava na democracia”, mas acreditava que deveria haver uma classe confiável e superior de aristocratas.<sup>319</sup> Os senhores virginianos, em especial, são descritos como bem falantes, capazes de discutir livremente sobre “filosofia, política e religião”. Em sua biblioteca encontrava-se autores como Homero, Horácio, Virgílio, Ovídio, Shakespeare, Milton etc.<sup>320</sup> “Seja qual for seu humor, e independente do que o cerque, ele era sempre o expoente dessa grave e cavalheiresca cortesia”.

22. Para finalizar, gostaria de destacar alguns aspectos da narrativa de Page que considero especialmente relevantes em sua descrição do mundo escravista e que são característicos de uma parte bastante significativa dessa literatura. Em primeiro lugar, em nenhum momento ele faz uma defesa direta ou específica da instituição da escravidão.

---

<sup>317</sup> Idem, p. 38.

<sup>318</sup> Idem, p. 37.

<sup>319</sup> Idem, p. 44-45.

<sup>320</sup> Idem p. 47-48.

Sua aprovação pode apenas ser deduzida da nostalgia e dos elogios ao modo de vida desse período. Em muitos aspectos, sua narrativa idealizada passa a impressão de uma vida dinâmica, festiva e alegre.

Em segundo lugar, o autor não recorre a qualquer tese racista para justificar a posição de subalternidade dos escravos ou para defender a superioridade dos senhores brancos. Pelo contrário, Page faz questão de retratar pelo menos três cenas de convivência inter-racial, convivência essa improvável na sociedade já dominada pelo regime Jim Crow no qual vivia quando publicou seu livro. A primeira cena se refere à relação da *mammy* com a criança branca (fig. 2). A segunda cena trata da relação entre as crianças negras e brancas (fig. 4). E a terceira, uma significativa cena de convivência social. Numa ilustração de um casamento entre escravos pode-se ver ao fundo a presença de convidados brancos (fig. 5).

23. Todo esse retrato da vida sulista durante a escravidão narrado por Page se passa num cenário de equilíbrio e harmonia, livre de qualquer conflito, no qual senhores incontestes convivem com escravos felizes e respeitados. Nesse, como em outros livros, mesmo aqueles do período *antebellum*, a violência contra os escravos é admitida, mas geralmente é descrita como uma situação excepcional, onde senhores especialmente cruéis abusam de seu poder e quebram uma relação de honra e confiança com seu servo. Outro fato que chama a atenção, também presente em todos os livros que destaquei até aqui, é que praticamente não há referência ou menção ao trabalho agrícola propriamente dito. Restrito ao mundo doméstico de relações que gravitam em torno da *house plantation*, a linguagem dessas narrativas raramente faz aparecer os traços da violência ou os sinais da opressão. A vasta literatura produzida por ex-escravos no período pós-guerra, porém, trataria de mostrar uma história diferente.<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> Refiro-me especialmente aos textos de Frederick Douglass e Sojourner Truth. Douglass, por exemplo, já usava os termos “horror” e “terror” para definir o regime escravista, muito antes de serem utilizadas para descrever a experiência do totalitarismo. Ver. Douglass, Frederick. *My Bondage and My Freedom. By Frederick Douglass. With and Introduction. By James M'Cune Smith*. New York: Miller, Orton & Mulligan, 1855.



**Ilustração 1** – A “mammy”. Geralmente uma mulher negra que exerce autoridade nas questões domésticas das *house plantations*. Uma figura também familiar no universo da escravidão brasileira.



**Ilustração 2** – A ilustradora de Page retrata provavelmente uma ama-de-leite com uma criança branca. Essa é uma cena geralmente interpretada como típica das relações raciais brasileira, e como a própria negação do que seriam as relações entre senhores e escravos nos Estados Unidos.



*“The Butler was apt to be severe, and was feared.”*

**Ilustração 3** – Ilustração sobre a relação entre o escravo mordomo da casa com o pequeno senhor. Page retrata essa situação como uma relação de respeito de um branco para com um homem negro e de autoridade de um homem negro para com um branco.



**Ilustração 4** – Outra ilustração sobre uma relação inter-racial. Nesse caso, crianças negras e brancas brincam juntas.



*A Negro Wedding.*

**Ilustração 5** – Ilustração de um casamento de escravos. A presença de convidados brancos e negros (ao fundo) indica um evento marcado por uma relação inter-racial.



**Ilustração 6-** A senhora do Sul dos Estados retratada no livro de Page.



**Ilustração 7-** Fotografia que faz parte do acervo publicado junto a dissertação de mestrado de Freyre. Criança branca com escrava provável ama de leite.

## Parte 3

---

### A INTERPRETAÇÃO PATRIARCAL DO BRASIL

## Capítulo 6

### A alegoria patriarcal

Comparação e interpretação da escravidão entre o Brasil e Estados Unidos

Durante a primeira metade do século 20, muito tempo depois de passarem por diferentes processos de abolição e de integração das populações escravizadas à vida civil e política, os temas derivados da escravidão permaneceriam como um assunto de interesse público tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos. Sua atualidade derivava de um conjunto de novos problemas que surgiriam com a instituição da liberdade. Nos dois países, de maneiras diferentes e obedecendo a lógicas diversas, o Estado e seus órgãos (os aparatos do saber, o policial, o médico, o sistema jurídico e os parlamentos) constituiriam políticas e projetos especificamente voltados à população de ex-escravos e de seus descendentes para conter, controlar e disciplinar sua presença no corpo da nação.

Nos Estados Unidos, como já indicado no capítulo anterior, houve um rápido avanço em relação aos direitos civis no imediato pós-guerra, mas um constante retrocesso político e social a partir da década de 1870 até a cristalização das chamadas leis “Jim Crow”. Com isso, sobretudo nos Estados do Sul, a população negra seria submetida a um novo tipo de confinamento. A franca segregação baseada em critérios raciais ocorridas nesse período, adicionada à força de grupos anti-negros, como a KKK, e a repercussão que teria a prática do linchamento consolidariam a imagem dos Estados Unidos como a nação racista por excelência.

No Brasil, a grande massa da população escrava já havia sido liberta nos anos anteriores à abolição. O aumento das rebeliões, as fugas e outras formas de resistência que surgiram com a crescente politização em torno do tema no último quarto do século 19 corroeriam a capacidade de manutenção da escravidão. Depois de 65 anos de debates no parlamento brasileiro em torno de diferentes projetos de libertação, a lei abolindo a escravidão foi votada num momento em que a instituição já não tinha capacidade de manter-se por muito mais tempo.

### O mórbido otimismo

1. Mesmo antes disso, no entanto, os grupos políticos dominantes do Império nos últimos 20 anos, prevendo o fim da escravidão, já haviam delineado políticas de imigração que explicitavam seu projeto racializado de nação e sua inequívoca hostilidade em relação à população negra. A determinação em atrair imigrantes provenientes da Europa seria realizada com o intuito de alimentar a agricultura comercial brasileira mais como trabalhadores rurais do que como colonos, e ao mesmo tempo, como muitos autores já notaram, com a intenção de fazer desaparecer ou minimizar a presença da negra.<sup>322</sup>

Essa esperança apocalíptica em relação ao destino da população negra ganharia nova dimensão após a instauração da República. Nas duas primeiras décadas do novo regime a questão sobre o futuro do perfil racial do país ocuparia o tempo de muitos cientistas, políticos e pensadores. Nesse período, duas diferentes doutrinas raciais, ambas baseadas na inferioridade do negro, ditariam o tom do debate nas décadas seguintes. A primeira, cujo porta voz mais conhecido foi João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional, afirmava que a miscigenação produzia mestiços nos quais o sangue mais forte prevalecia. Dessa forma, a introdução de europeus na sociedade brasileira poderia pouco a pouco substituir a prevalência do sangue negro e elevar o nível de civilização do país. Sua previsão era de que em 2012 o Brasil contaria com uma população branca de 80%, 3% de mestiços e 17% de indígenas. Nessa projeção, seguindo sua lógica de elevação da civilização brasileira, os negros representariam uma porcentagem estatisticamente irrelevante.<sup>323</sup>

A outra corrente do pensamento racial nacional da primeira década republicana, representada por Nina Rodrigues, acreditava que a “raça ariana” no Brasil era sub-representada.<sup>324</sup> Havia, em sua opinião, muito mais tipos mestiços do que geralmente se supunha. De forma que, após a abolição, numa sociedade que passava a ser dominada por ex-escravos havia a ameaça iminente de que os negros pudessem dominar os brancos.

---

<sup>322</sup> Ver.: Skidmore, Thomas. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1989 [1974]; Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites – século XIX*. São Paulo: Paz e Terra, 1987; Domingues, Petrônio. *Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac, 2003.

<sup>323</sup> Domingues, Petrônio. *Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac, 2003, p. 257.

<sup>324</sup> Diz Nina Rodrigues: “A civilização ariana no Brasil está sub-representada por uma fraca minoria da raça branca, a quem ficou o encargo de defendê-la (...)”. Nina Rodrigues, Raimundo. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1957 [1894], p. 162.

Segundo Mariza Corrêa, “esse parece ser o grande horror que ele denunciaria, sem tréguas: a possibilidade de o negro transformar o branco, *alterá-lo*, torná-lo outro”.<sup>325</sup> A introdução de “sangue branco”, portanto, concorreria para fortalecer aquela raça em desvantagem numérica e fazer recuar a prevalência dos tipos negros e mestiços.

2. O grande legado dessas duas linhagens de pensamento sobre o tema das raças no Brasil foi o estabelecimento de um vocabulário científico e sociológico para expressar concepções sobre a indolência dos negros que já embasavam as teorias patriarcais da escravidão do século 19. Batista Lacerda, por exemplo, utiliza-se de determinadas metáforas fornecidas pelo discurso pastoral que são bastante familiares. Diz ele que “sem nenhum laço entre eles, sem nenhuma espécie de iniciativa, perdidos por ínvios caminhos como animais extraviados de um rebanho, os negros não puderam achar até hoje no Brasil uma diretriz para se encaminharem a uma organização social qualquer”.<sup>326</sup>

Essa variante do racismo brasileiro estava revestida pelo mesmo discurso pastoral que orientava a grande linguagem do escravismo atlântico. Ela caracterizava-se por uma declaração afetiva de empatia e, ao mesmo tempo, por uma constatação fática da inferioridade do negro. Nina Rodrigues, por exemplo, ressaltava a necessidade de não se confundir “o sentimento nobilíssimo de simpatia e piedade” que um dia se teve em relação ao escravo quando foi necessário destruir o instituto da escravidão, com uma questão que era de ciência e de responsabilidade do cientista. “Os destinos de um povo”, diz ele, “não podem estar à mercê das simpatias ou dos ódios de uma geração (...) Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade – que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados”.<sup>327</sup>

A sua posição objetiva em matéria de ciência é tão evidente que, segundo diz, sequer deseja esconder a “viva simpatia” que sentia pelos negros brasileiros. E, de fato, Nina Rodrigues foi ogã no Terreiro do Gantois, uma das mais tradicionais casas de candomblé do Bahia, demonstrando assim sua relação de proximidade e de convivência

---

<sup>325</sup> Corrêa, Mariza. *As ilusões da liberdade*. São Paulo: FAPESPE/USF, 1998, p. 168.

<sup>326</sup> *O Congresso Universal das Raças, Reunião em Londres*, apreciação e comentários de João Batista de Lacerda. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912, p. 99.

<sup>327</sup> Nina Rodrigues, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: EdUnB, 2004, p. 18.

com a comunidade negra da Bahia. Contudo, diz ele, “para a ciência não é esta inferioridade [a do negro] mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual dos povos”.<sup>328</sup>

Se para o médico maranhense essa inferioridade era um fenômeno “perfeitamente natural”, para Batista Lacerda o gradual desaparecimento da raça negra também o era. “No Brasil o problema da raça negra resolve-se sem esforço e sem dificuldade”. Segundo ele, “o abandono, o isolamento, a inação, a incúria a que se entregaram após a abolição da escravidão têm aumentado de mais em mais a sua decadência e estão concorrendo para sua extinção”.<sup>329</sup> Era a própria dinâmica degradada dessa população, agora desprovida daquela indispensável proteção oferecida pelo regime escravista, que trabalhava contra os negros.

3. A insistência na aniquilação do negro enfatizada sob o regime republicano, ainda que no decorrer de um longo trajeto considerado como “natural”, talvez seja a grande novidade introduzida por essa modalidade de racismo. Enquanto sob o regime escravista o negro era um elemento essencial e mesmo um dos pilares sobre o qual a sociedade se apoiava, com sua libertação e seu ingresso na ordem civil da República, ele não só seria dispensável como indesejável e prejudicial ao corpo político da nação. Caso nos remetêssemos à “lógica da exceção” tal como teorizada por Giorgio Agamben,<sup>330</sup> a situação política do negro poderia ser entendida como uma relação simultânea de inclusão e exclusão. Isto é, tudo se passa como se durante o Império a inclusão dos negros nos direitos de cidadania fosse permitida apenas ao preço da continuidade da escravidão; ao passo que no regime republicano, a libertação dos escravos tivesse sido permitida ao preço de um compromisso com a desaparecimento do próprio corpo físico do negro.

O clima de expressa hostilidade ao negro que se exacerbaria após o 15 de novembro,<sup>331</sup> e a celebração pública de um mórbido otimismo em relação à sua provável

---

<sup>328</sup> Idem, p. 19.

<sup>329</sup> *O Congresso Universal das Raças, Reunião em Londres*, apreciação e comentários de João Batista de Lacerda. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912, p. 99.

<sup>330</sup> Ver.: Agamben, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004 [2003] e *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 [1995].

<sup>331</sup> Sobre esse tema basta lembrar que o projeto de repressão à vadiagem e ociosidade começou a ser discutido em junho, pouco após a abolição, tendo em mente, segundo um deputado, minorar “o efeito desastroso que fatalmente se prevê como consequência da libertação de uma massa enorme de escravos, atirada no meio da

extinção talvez ajude a compreender porque a abolição, sobretudo em sua fase republicana, seria vista como uma medida finalista e suficiente por si só, e não como um projeto de integração civil, social e política. Se os negros, como diziam os cientistas e pensadores sociais, estavam mesmo “naturalmente” desaparecendo, se políticos haviam acordado que o futuro do Brasil estava ligado ao sucesso da “raça branca”, nenhuma ação complementar seria necessária, menos ainda, desejável.

4. A coalizão de forças que havia pressionado as autoridades do Império pela abolição imediata e irrestrita de 1888 (formada por ícones da monarquia como Joaquim Nabuco e influentes homens negros como André Rebouças e José do Patrocínio) tinha planos para o Brasil pós-escravista cujo alcance ia muito além da simples libertação. Rebouças vinha esboçando há anos seu projeto de reforma agrária. Nos meses que seguiram ao 13 de maio, fez esforços junto ao Parlamento e à Coroa, explicando aos deputados e senadores o projeto que ele chamava de “democracia rural”.<sup>332</sup>

Dotado de uma visão administrativa moderna em relação às questões sociais, logo depois de proclamada a abolição da escravatura ele se empenharia em elaborar uma série de reformas para promover o que chamou de “abolição da miséria”. Para alcançar esse objetivo, Rebouças acreditava que as tais reformas deveriam ter como eixo a reestruturação do sistema fundiário do Brasil. Seu projeto não se baseava em desapropriações ou qualquer medida que implicasse na interferência das propriedades já existentes. Contudo, ele planejava dar novo destino às terras desocupadas.

Com uma visão global do problema rural, seu projeto tinha como objetivo proporcionar oportunidades para que pessoas pobres pudessem adquirir pequenas

---

sociedade civilizada, sem os sentimentos nobres que só pode adquirir uma população livre”. Ver.: Chalhoub, Sidney. *Trabalho, lar & botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Campinas: Editora Unicamp, 2001 [1986], p. 68. Em sua pesquisa sobre São Paulo entre o final do século 19 e início do século 20, Petrônio Domingues encontra uma quantidade nada desprezível de barreiras legais impostas ao acesso de negros a vários postos de trabalho no serviço público, de registros de práticas de segregação espacial em cidades do interior paulistas; e de relatos jornalísticos de conflitos raciais e outras práticas de um tipo de racismo que geralmente não se associa ao Brasil. Ver.: Domingues, Petrônio. *Uma história não contada. Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac, 2003. Do mesmo modo, George Reid Andrews documenta inúmeras práticas de segregação, sobretudo no mercado de trabalho. Ver.: Andrews, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo. 1888-1988*. Bauru: Edusc, 1998 [1991].

<sup>332</sup> Pessanha, Andréa Santos. *Da abolição da escravatura à abolição da miséria. A vida e as idéias de André Rebouças*. Rio de Janeiro: Quartet Editora, 2005. p. 137 e ss.

propriedades.<sup>333</sup> Seu projeto visava articular os interesses tanto dos imigrantes quanto dos ex-escravos e dos libertos depauperados. Em relação à imigração ele achava necessário definir seu caráter colonizador e garantir direitos de propriedade aos colonos contra a intervenção do que chamava de “*landlords* brasileiros”.<sup>334</sup> Em sua opinião, os estrangeiros atraídos para o Brasil em muitos casos estavam sendo simplesmente enganados, e muitos deles eram tratados como escravos nas fazendas, sem que tivessem meios de ter seus direitos contratuais respeitados. Em relação aos ex-escravos, àqueles efetivamente libertos pela lei de 13 de maio, acreditava que deveriam permanecer no campo. Ele achava também que todos aqueles ex-escravos que já trabalhavam como arrendatários deveriam deter a posse das terras e receber apoio governamental durante cinco anos para a estabilização de sua atividade.

Quanto às outras camadas empobrecidas, Rebouças esperava contar com um mapeamento do sistema fundiário brasileiro em poucos anos, para que pudesse designar as áreas que estariam sujeitas a loteamento. Os recursos para essas reformas, por sua vez, dependiam também do censo rural, pois ele deveria orientar uma atualização do cadastro de propriedades. De posse desses dados, uma nova estrutura fiscal seria concebida com o intuito de favorecer o aumento do número de pequenas propriedades. O Imperador já havia autorizado a Rebouças que elaborasse um aditivo à Lei do Orçamento de 1890 para a realização do censo rural, que seria chamado de “Cadastro do Território Nacional”. Contudo, todos esses planos foram abortados com a proclamação da república.<sup>335</sup>

5. O próprio Joaquim Nabuco, em sua visão um tanto paternalista e racista,<sup>336</sup> expressaria sua frustração em relação aos caminhos que a abolição tomaria. Acreditava que tinha responsabilidade na “bancarota moral da abolição”. Para ele, o caminho adotado pela política republicana daria fim definitivo à “raça negra”.<sup>337</sup> Seu pesar e sua sensação de responsabilidade tinha origem no fato de que ele foi o grande defensor da

---

<sup>333</sup> Em relação à isso, ele faz menção ao *Homestead Act* norte-americano que regulou a ocupação dos Estados do Oeste e se baseava na doação de 160 hectares de terras a todo aquele apto a trabalhar.

<sup>334</sup> Carvalho, Maria Alice Rezende de. *O quinto século. André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1998, pp. 223-233.

<sup>335</sup> Pessanha, Andréa Santos. *Da abolição da escravatura à abolição da miséria. A vida e as idéias de André Rebouças*. Rio de Janeiro: Quartet Editora, 2005.

<sup>336</sup> Azevedo, Célia Maria Marinho. “Quem precisa de São Nabuco?” in *Anti-racismo e seus paradoxos. Reflexões sobre a cota racial, raça e racismo*. São Paulo: Annablume, 2004, pp. 95-106.

<sup>337</sup> Salles, Ricardo. *Joaquim Nabuco. Um pensador do império*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002, p. 144.

decisão de desmontar a rede nacional de associações abolicionistas que existiam então. Muitas dessas associações funcionavam desde a década de 1870 e prestavam auxílio financeiro e suporte legal a escravos e ex-escravos. Elas já haviam provado sua eficácia nos anos que antecederam ao 13 de maio, ao representar os interesses de negros com demandas de liberdade nos tribunais do Império, e haviam colaborado para incrementar o clima de ofensiva contra a instituição nos meios letrados brancos.

Segundo Nabuco, nos Estados Unidos os abolicionistas tinham se fortalecido ainda mais depois do fim da escravidão. Isso teria ocorrido dessa forma por causa da barreira de cor que separava homens brancos dos negros naquele país e da necessidade de continuar lutando contra o racismo após a libertação. Mas, de acordo com que pensava, a inexistência de “preconceito de cor” no Brasil tornava sem sentido a continuidade da atividade dos abolicionistas. Por isso, acreditava que o Brasil não tinha motivos para seguir o exemplo da “República Americana”.<sup>338</sup>

Com Rebouças e Nabuco no exílio, com o desmonte da logística e da mobilização dos grupos abolicionistas, a nascente república não teria motivos, nem seria pressionada suficientemente para realizar os projetos complementares e necessários à abolição.<sup>339</sup> O 13 de maio havia sido obra não só de monarquistas, mas daqueles mais intimamente ligados à Casa Imperial. A República não se sentiria responsável por levar adiante qualquer projeto relacionado a esse evento. Se antes o que mobilizava a opinião pública era a preocupação em torno dos destinos da escravidão, naquele momento o que passaria a preocupar a reduzida massa de homens letrados do país – aqueles poucos que desfrutavam da plenitude dos direitos políticos e civis – seria aquilo que se convencionou chamar (de acordo com a lógica racial do Estado) de “o problema negro”.

## **Brasil e Estados Unidos**

6. A decisão de Nabuco de desmontar a infra-estrutura abolicionista naquele momento político crucial fora tomada tendo como parâmetro uma temerária comparação com o que ele acreditava ser “os Estados Unidos”. Assim como em muitos outros casos nos quais questões fundamentais em relação à escravidão e aos temas que lhe

---

<sup>338</sup> Prado, Maria Emília. *Memorial das desigualdades. Os impasses da cidadania no Brasil 1870/1902*. Rio de Janeiro: Revan/FAPERJ, 2005, p. 156.

<sup>339</sup> Idem, *Ibidem*.

seriam derivados (como a raça e o racismo) estariam em jogo, esse procedimento comparativo desempenharia papel fundamental na construção dos conceitos, das imagens, e das idéias que orientariam o pensamento e as ações sobre tais tópicos.

As comparações entre os dois países formariam um conjunto especial de representações sobre o significado da escravidão. O resultado desse contraste seria usado no passado e continuaria tendo uma forte presença nos debates políticos do presente, como uma forma particularmente potente de definir as características da nação. Aliás, seria justamente a história dessas comparações o que constituiria, mais que qualquer outra questão, o principal ponto de ligação entre a história da instituição nesses dois países.

Essa história, por sua vez, possui diversas camadas relativamente bem conhecidas. Desde o início ela aparece envolta numa complicada trama de narrativas nas quais valores como o nacionalismo e o racismo, assim como questões de ordem prática como a iminência de objetivos políticos, seriam impossíveis de se isolar. Em suma, sempre que se recorreria ao artifício da comparação entre essas duas figuras, o “Brasil” e os “Estados Unidos”, estaria em cena uma dramatização política sobre a tensão das relações entre as raças.

7. Uma das camadas dessa história que gostaria de destacar se refere à representação da escravidão brasileira realizada no interior do discurso abolicionista norte-americano. Em seu clássico estudo sobre o problema moral da escravidão, David Brion Davis<sup>340</sup> afirma que ela sempre fora uma questão em aberto no quadro de pensamento do Ocidente cristão. Sua natureza contraditória tornaria-se cada vez mais insustentável depois das revoluções democráticas na Europa e nos Estados Unidos. Seria a partir desse contexto, no qual os valores igualitários, democráticos e liberais ganhavam espaço nas principais potências econômicas da modernidade, que sobretudo os Estados do Sul dos Estados Unidos tornariam-se o alvo preferencial do movimento abolicionista internacional em um debate moral que mobilizaria um grande esforço político e intelectual nos dois lados do Atlântico já na primeiras metade do século 19.

Esse debate resultaria na construção de uma imagem externa excepcionalmente contraditória com a auto-imagem que os Estados Unidos

---

<sup>340</sup> Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2001 [1966].

(particularmente o Norte, cujo poder na geopolítica interna estava em ascensão) cultivava de si mesmo.<sup>341</sup> Os abolicionistas ingleses, por exemplo, destacavam em seus ataques à grande contradição desse país, que havia lutado contra a Inglaterra com o objetivo de se libertar do suposto jugo tirânico do Rei, mas que mantinha milhões de pessoas presas ao cativeiro de maneira injustificável. Não se deve esquecer que o ataque britânico ao escravismo norte-americano foi estrategicamente importante, pois devido à sua influência política transoceânica inspiraria a organização de outros movimentos abolicionistas nos países sob sua influência.

O grande avanço nesse movimento ocorreria justamente quando abolicionistas dos Estados Unidos tomariam para si a responsabilidade do movimento e desencadeariam críticas sistemáticas ao regime de trabalho escravo. Essa autocrítica, na verdade, expunha com toda a dramaticidade do sentimento de culpa do protestantismo, a completa e total inadequação da existência da escravidão num país republicano, cristão e cujo maior valor era justamente o liberalismo individualista. A partir de grandes investimentos em publicidade (comícios, congressos, encontros, missões etc.), o movimento abolicionista conseguiria, pouco a pouco, avançar no sentido de proporcionar à população, sobretudo do Norte dos Estados Unidos, um vocabulário político crítico no qual que tornava injustificável a instituição da escravidão. Essa forma de compreender a escravidão colaboraria ainda mais para justificar o completo divórcio entre as formas de sociabilidade e de governo entre as duas seções do Estado norte-americano.

Foi justamente nesse momento do debate abolicionista que uma certa representação das relações raciais no Brasil, baseada sobretudo na literatura produzida por viajantes, surgiria com grande força nesse debate político. Em 1833, por exemplo, um advogado abolicionista formado em Harvard, David L. Child, “um dos 12 fundadores da Sociedade Contra a Escravidão da Nova Inglaterra”<sup>342</sup>, publicaria um importante livro com o sugestivo e longo título *The despotism of freedom: or the tyranny and cruelty of*

---

<sup>341</sup> Essa é a mesma contradição que Gunnar Myrdal identificaria em meados do século 20 em seu monumental estudo *An american dilemma. The negro problem and the modern democracy*. (New York: 1944), no qual argumentava que essa contradição entre uma auto-imagem democrática e uma prática opressiva era uma das mais evidentes vulnerabilidades do sistema político norte-americano, e que por isso poderia ser a causa de graves e imprevisíveis conseqüências.

<sup>342</sup> Azevedo, Célia Maria Marinho de. “O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial no Brasil”. in *Estudos Afro-Asiáticos* Nº 30, (Dez. 1996) p. 153.

*American republican slave-masters, show to be worst in the world: in a speech, delivered at the first anniversary of the New England Anti-Slavery Society.*

Nesse livro, Child buscava sustentar que a escravidão nos Estados Unidos não só era contrária ao ideário fundador da sociedade norte-americana como, ao longo de toda a história conhecida da escravidão (a antiga e a moderna) seria a mais violenta, a mais desumana e a mais cruel. Para fundamentar sua alegação de que nos Estados Unidos não havia qualquer relação humanitária entre senhor e escravo (ao contrário do que ocorria na escravidão antiga), ele não contava com nenhuma evidência mais convincente do que uma complicada comparação com um longínquo país: o Brasil. Diria Child:

“No Brasil, presentemente a nação mais populosa em escravos (...) o senhor é obrigado, sob severas penalidades, a conceder ao seu escravo uma permissão escrita para que ele possa procurar outro senhor sempre que o escravo queira”.<sup>343</sup>

O Brasil é representado no discurso abolicionista de Child como um país em que os escravos recebiam um tratamento que mantinha sua dignidade humana: eles tinham direitos legalmente instituídos e respeitados. Além disso, os senhores brasileiros, ao contrário dos norte-americanos, não teriam poderes absolutos ou despóticos sobre o escravo. No interior de suas relações escravistas, segundo pensava, o valor da pessoa humana do cativo havia sido conservado, e não somente seu valor como instrumento e mercadoria. Contudo, o que mais chama atenção nessa representação da escravidão brasileira é sua visão do preconceito racial:

“O Brasil tem mais escravos negros do que qualquer outra nação; e, se o preconceito se fundasse na razão e na natureza, deveria ser mais forte lá do que em qualquer outro lugar, porque, em cada canto e esquina do império, a cor africana associa-se à servidão e degradação; entretanto, os homens de cor são elegíveis e ocupam de fato as mais altas posições; eles

---

<sup>343</sup> Child, David Lee. *The despotism of freedom*. The Boston Young Man's Anti-Slavery Association, Boston, 1833. pp. 25-26.

comandam tropas, defendem casos na justiça, tratam dos doentes e presidem cultos religiosos”.<sup>344</sup>

Esse texto talvez seja uma das primeiras manifestações da criação de um paradigma internacional de entendimento sobre a escravidão brasileira marcada pelas idéias de harmonia, humanidade e equilíbrio, e, sobretudo, pela ausência de preconceitos racistas. Embora se possa estranhar o fato de que essa imagem seja proveniente justamente do pensamento abolicionista, essa representação talvez seja um dos casos mais didáticos para compreender a dinâmica dos discursos sobre a escravidão e as relações raciais entre o Brasil e os Estados Unidos. Nesse caso, mais que em qualquer outro, fica evidente que a representação desse “Brasil” na versão de Child está ligada mais à iminência do jogo político interno dos Estados Unidos, às necessidades das lutas abolicionistas no interior daquela sociedade, do que propriamente uma preocupação com a escravidão ou com os escravos em si. Tanto é assim que a condenação da escravidão norte-americana só se sustenta a partir da sanção, quando não da apologia ao escravismo brasileiro.

8. A partir da imagem da escravidão brasileira construída por Child é possível perceber o itinerário de suas idéias na história das representações sobre as relações raciais no Brasil. Como observa Célia Maria Marinho de Azevedo, “em meados do século XIX, a imagem do Brasil como um paraíso racial — onde os escravos eram tratados com humanidade e, uma vez emancipados integravam-se com facilidade à sociedade — já estava se consolidando internacionalmente como uma verdade acima de qualquer suspeita”.<sup>345</sup> A autora nos lembra, ainda, que “ao estudar os escritos deixados pelos abolicionistas brasileiros, com atenção especial para suas fontes, percebe-se nitidamente a presença do olhar dos abolicionistas dos Estados Unidos e de países europeus projetados sobre o Brasil”.<sup>346</sup>

Em *Minha Formação*, por exemplo, o patriarca do abolicionismo, Joaquim Nabuco, comparando a escravidão no Brasil e nos Estados Unidos, diria:

---

<sup>344</sup> Idem, pp. 08-09.

<sup>345</sup> Azevedo, Célia Maria Marinho de. “O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial no Brasil” in *Estudos Afro-Asiáticos* Nº 30, (Dez. 1996) p. 156.

<sup>346</sup> Idem, p. 157.

“A humanidade estava por demais adianta para que se pudesse ainda defender em princípio a escravidão, como o haviam feito nos Estados Unidos. A raça latina não tem dessas coragens. O sentimento de ser a última nação dos escravos humilhava a nossa altivez e emulação de país novo. Depois, à fraqueza e à doçura do caráter nacional, ao qual o escravo tinha comunicado sua bondade e a escravidão o seu relaxamento. Compare-se nesse ponto o que ela foi no Brasil com o que ela foi na América do Norte. No Brasil, a escravidão é uma fusão de raças; nos Estados Unidos, é a guerra entre elas. Nossos proprietários emancipavam aos centos os seus escravos, em vez de se unirem para linchar os abolicionistas, como o fariam os criadores do Kentucky ou os plantadores da Louisiana.”<sup>347</sup>

As representações sobre as relações raciais elaboradas no Brasil e por brasileiros, já nesse período, por volta de 1860, quando as primeiras sociedades abolicionistas (fundadas em moldes britânicos e norte-americanos) surgiriam, elas mesmas já estavam marcadas pelo debate internacional, no qual o “Brasil” aparecia como uma referência, como um significante disponível aos autores anti-escravistas europeus e norte-americanos para articular críticas e comparações em relação aos seus objetivos políticos mais próximos e imediatos.

9. Uma segunda camada desse discurso comparativo, no qual determinadas concepções políticas sobre história da escravidão e as relações raciais são encenadas, é formada justamente pela obra de Gilberto Freyre. Talvez mais que qualquer outro autor do período, Freyre colaboraria para consolidar essa imagem nas quais semelhanças reconhecidas e inegáveis entre os dois países são interpretadas por meios de contrastes irreconciliáveis. Em seu pensamento, apesar dos vários paralelos que não cansa de apontar,

---

<sup>347</sup> Nabuco, Joaquim. *Minha formação*. EdUnB, Brasília, 1963 [1990], pp. 193 e 194.

ao final eles representariam dois pares antitéticos, sobretudo no que tange às relações raciais originadas da antiga ordem escravista.

Esse, aliás, é um dos aspectos geralmente desprezados em sua principal obra, *Casa-grande & senzala*. Ali, a figura “Estados Unidos” está por toda parte, funcionando como um termo de comparação que emoldura, limita, e muitas vezes, incita o discurso de freyreano sobre o Brasil. Em muitos casos, aquelas características, processos, valores, comportamentos, hábitos e maneiras de pensar apresentadas como especificamente brasileiras seriam contrastados com o que seria típico da sociedade norte-americana. De fato, muito pouca coisa é dita sobre a formação histórica luso-brasileira que não seja avaliada a partir de uma contraposição com a formação histórica anglo-americana.

A caracterização do colonizador português e de seu empreendimento colonial, por exemplo, objeto de análise no primeiro capítulo, é construída à sombra das comparações com seus correlatos norte-americanos. Ao português “plástico”, “adaptável” e “móvel” é contraposto a figura do “anglo-saxão” duro, rígido, moralmente inflexível e de difícil adaptação a um meio muito diferente do seu. O lusitano “miscível”, “dual”, “bicontinental”, indefinível (“sem escrúpulos de raça” como dirá Freyre), é o oposto perfeito dos “brancos”, “dólicos-louros habitantes do clima frio” que habitariam a América do Norte.<sup>348</sup>

No segundo capítulo, dedicado à influência do “elemento indígena” na formação do Brasil, Freyre insiste em fazer uso de metáforas da dureza e da fixidez para descrever o caráter dos colonos ingleses nas Américas. Em um determinado trecho, ao comentar sobre o processo de contato com as populações nativas, ele contrapõe a rigidez dos puritanos do norte, responsável por conservarem-se “imaculados do contato sexual e social de povos que lhes repugnavam pela diferença de cor e de costumes”, com a maleabilidade do caráter português, “menos estritos que os ingleses nos preconceitos de cor”.<sup>349</sup> Dessa forma, como em diversas passagens nas quais a referência aos Estados Unidos é utilizada, a lógica de seu raciocínio parece dirigida com o único objetivo de reiterar a idéia da benignidade das relações entre as raças nas Américas portuguesas. A repetição fixa uma mensagem que gira em torno da afirmação de que “a sociedade

---

<sup>348</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], pp. 86 e ss.

<sup>349</sup> Idem, p. 161.

brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça”.<sup>350</sup>

Um exemplo disso pode ser encontrado numa determinada passagem do quarto capítulo, no qual Freyre constata a subsistência no português do Brasil de dois modos de “usar os pronomes” antagônicos: um deles, típico do escravo, marcado por elementos de “súplica” e “intimidade”; o outro, o senhorial, cheio de “ordens” e formalidades. O autor destaca nesse trecho a forma exemplar pelas quais essas duas formas de falar conviveram em equilíbrio ao longo dos séculos, ultrapassando barreiras de classe e de etnia. Nesse caso, a linguagem funciona apenas como índice dessa relação harmônica que o autor não cessa de repetir. “A força, ou antes a potencialidade da cultura brasileira”, diz ele, “parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados; o caso dos pronomes que sirva de exemplo”. Antes de concluir seu raciocínio, no entanto, uma das variações do nome “Estados Unidos” faria sua aparição para esclarecer qualquer dúvida que ainda se possa ter depois de lidas quase quatrocentas páginas:

“Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas”.<sup>351</sup>

Esse procedimento de contraposição entre Brasil e Estados Unidos encontra-se em menor quantidade tanto em *Sobrados e Mucambos* quanto em *Ordem e progresso*. Ele já havia se baseado nessa comparação em sua dissertação de mestrado, em Columbia, onde defenderia uma idéia que sustentaria ao longo de toda sua vida, isto é, de que o escravo no Brasil vivia melhor não só que escravos nos Estados Unidos, mas até mesmo que o trabalhador comum.<sup>352</sup> O mesmo tema da ‘boa escravidão’ luso-brasileira retornaria nos anos de 1960, depois de sua consagração nacional e internacional. Em uma conferência realizada em Lisboa em 1961, por ocasião do Congresso de História dos

---

<sup>350</sup> Idem, p. 163.

<sup>351</sup> Idem, p. 390.

<sup>352</sup> Freyre, Gilberto. *A vida social no Brasil em meados do século XIX*. Recife: Massangana, 1964.

Descobrimientos, Freyre faria uma longa e repetitiva celebração do colonialismo lusitano, da moral civilizacional “henriquina”, em suas várias expressões, tanto na Europa, quanto na África, Ásia e América. Ele defenderia a inteligência civilizacional de seus empreendimentos coloniais, sua superioridade em termos de humanidade e sua solidariedade responsáveis pela formação de uma grande comunidade global (a lusotropical) caracterizada pela “democracia étnica” e “democracia social”<sup>353</sup>. Por fim, relembriaria o valor da escravidão luso-brasileira. Diz ele:

“Em trabalho universitário de mocidade, escrito e publicado em língua inglesa, procurei salientar alguns dos aspectos que parecem ter diferenciado o sistema escravocrático brasileiro (...) dos demais sistemas escravocráticos seus contemporâneos, através de uma maior benignidade da parte dos senhores nas relações com os escravos. Sugerir mais que essa benignidade se afirmava na comparação do tratamento do escravo típico das áreas de formação portuguesa (...) pelo senhor brasileiro ou português típico e a cuja família o mesmo escravo sociologicamente pertencia – com o tratamento recebido pelos operários, nas fábricas européias dos primeiros decênios séculos do XIX”.<sup>354</sup>

O que me parece importante ressaltar sobre este tópico é justamente a dependência que a definição do Brasil teria em relação a este procedimento comparativo. A intensidade dos adjetivos, a profundidade dos contrastes, as metáforas da unidade, o sentido da história, todos esses aspectos que conformam a própria “identidade” e o suposto caráter nacional do brasileiro são, na maior parte dos casos, nada mais que efeito desse procedimento metodológico em particular.

---

<sup>353</sup> Freyre, Gilberto. *Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da européia na comunidade lusotropical: aspectos gerais de progresso*. Lisboa: Congresso Internacional de História dos Descobrimientos, 1961, p. 15.

<sup>354</sup> Idem, p. 13.

10. A terceira e última camada do discurso comparativo entre Brasil e Estados Unidos que gostaria de destacar está ligada ao impressionante sucesso e à ampla influência de um pequeno livro publicado em 1947, *Slave and citizen. The negro in the Americas*, da autoria de Frank Tannenbaum. Apesar da brevidade da análise e de sua modesta ambição, por força do poder institucional de seu autor, esse livro acabaria por inaugurar uma linha de estudos comparativos que praticamente naturalizaria a oposição entre as duas maiores sociedades escravistas das Américas.

Professor em Columbia, Tannenbaum foi o arquiteto do projeto dos University Seminars, um programa de estudos que unificava em torno de determinados temas a variedade das disciplinas acadêmicas. Mas sua atuação ia além de seu trabalho estritamente acadêmico. Ele encarnava o próprio ideal do intelectual norte-americano progressista e engajado da primeira metade do século 20. Quando estudante interessou-se pela revolução mexicana. Viajou durante 3 anos por aquele país, colaborou em projetos de reforma agrária e, mais tarde, foi convidado pelo governo a ajudar na construção do sistema educacional. Preso nos anos de 1920 por agitação social ao organizar manifestações públicas contra a pobreza nos Estados Unidos, ele transformaria essa experiência em outro campo de atuação, trabalhando com temas ligados à lei e ao sistema prisional norte-americano.<sup>355</sup>

No imediato pós-guerra, como boa parte do meio universitário fora do Sul, ele se engajaria na luta pelos direitos civis da população negra. Sua contribuição ao debate foi *Slave and citizen*, um pequeno livro fruto de seus seminários em Columbia acerca da história da escravidão. O intuito de sua obra era justamente fornecer uma explicação para o sistema de segregação norte-americano. Ele buscava compreender historicamente por que, diferentemente de outros países do continente americano onde a escravidão havia sido muito mais abrangente, somente os Estados Unidos haviam construído um aparato legal e institucional que afastava o negro da vida política e social da nação.

Tannenbaum abriria o primeiro capítulo fazendo uma menção extremamente favorável à Gilberto Freyre. Sua referência não é *Casa-grande & Senzala* ou *Sobrados e Mucambos*, mas sim a um livro que o autor brasileiro acabava de publicar nos

---

<sup>355</sup> Ross, Stanley R. "Frank Tannenbaum (1893-1969)" in *The Hispanic American Historical Review*, 50: 2 (May, 1970), pp. 345-348.

Estados Unidos apenas dois anos antes, *Brazil: a interpretation*,<sup>356</sup> cujo texto fora fruto de um ciclo de conferências ministradas na Universidade de Indiana no ano de 1944. Nesse livro, Freyre sintetizaria sua (meta)narrativa da história nacional. Em seis capítulos são discutidos inúmeros aspectos da história e da sociedade brasileira, temas que vão da geografia à política externa, da literatura às tensões entre os valores regionais e nacionais. Mas três capítulos em particular estariam diretamente ligados à discussão proposta por Tannenbaum: o primeiro, “Antecedentes europeus da história brasileira”; o segundo, “Fronteiras e plantações”, e o quarto, “Condições étnicas e sociais do Brasil moderno”.

No primeiro capítulo Freyre expõe sua tese da excepcionalidade ibérica. Para ele, Espanha e Portugal são dois países fundamentalmente não-europeus em sua constituição e em sua história. Diferentemente dos outros Estados do continente, os países ibéricos formaram-se num quadro de invasões e misturas raciais sem igual. Ao longo dos séculos, portanto, teria havido necessidade de uma acomodação social e de equilíbrio das forças antagônicas que as constituíam. Dessa forma, quando portugueses e espanhóis partiram para as conquistas nos séculos 15 e 16 teriam levado consigo as vantagens e a experiência dos séculos de conturbada e complexa constituição interna.

No segundo capítulo, Freyre discorreria sobre os efeitos da excepcionalidade ibérica no próprio processo de colonização. Para ele, a experiência milenar dos ibéricos na acomodação das conseqüências de invasões e conquistas teria se convertido na sua capacidade lidar com populações estranhas, de se acomodarem às condições externas e, sobretudo, de se misturarem com outras raças. Seria justamente nesse capítulo que ele usaria a expressão “democracia étnica”,<sup>357</sup> tomando-a emprestada de Cassiano Ricardo. Essa expressão se refere justamente à falta de observância por parte dos portugueses colonizadores de qualquer restrição de ordem hierárquica no que tange às relações sexuais. Seria essa livre prática de miscigenação que teria colaborado para a “democratização social” do país.

Por fim, no quarto capítulo o autor pernambucano analisaria a questão da relação entre as raças num país marcado pela miscigenação. Depois de ter defendido a idéia de que a escravidão do Sul dos Estados Unidos e a do Brasil terem sido formalmente semelhantes, isto é, de terem se baseado na mesma relação entre senhores e escravos, de

---

<sup>356</sup> Freyre, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1944].

<sup>357</sup> Idem, p. 119.

terem como centro de atividade a casa-grande ou a *house plantation*, na importância da mulher como pilar da vida doméstica e do negro como força de trabalho, Freyre introduz os argumentos construídos anteriormente, tanto a tese da excepcionalidade ibérica quanto da “democracia étnica” para descrever a escravidão brasileira como benigna e as relações raciais no Brasil como harmônicas e equilibradas.

De todas essas teses, a que realmente impressionaria Tannenbaum é da excepcionalidade ibérica. Mas sua leitura desse aspecto da cultura latina tinha uma demarcação diferente daquela de Freyre. O que lhe interessava não era tanto a indefinição étnica, a bicontinentalidade ou o aspecto extra-europeu dos ibéricos. Menos ainda a miscigenação, que sempre foi central para Freyre. Para muitos autores norte-americanos, aliás, o fato biológico da miscigenação brasileira não era tópico tão relevante quanto seria para os brasileiros. Muitos autores daquele país admitiam que os colonos ingleses também haviam se misturado tanto à população indígena quanto à negra. “Mestiços” de várias origens teriam existido na América Latina tanto quanto na América Inglesa, embora em menor número. A diferença fundamental residia na maneira como eles se encaixavam no ordenamento social.<sup>358</sup>

Na interpretação de Tannenbaum, os diferentes destinos da população negra na América Latina e na América Inglesa tinham sua origem no aparato institucional e legal criado pelo mundo católico romano da península ibérica. Essa experiência milenar prévia em relação à escravidão, codificada na moral e na legislação dos países latinos tinha, em sua opinião, dotado o escravo de uma *persona* moral, coisa inexistente na legislação anglo-americana, na qual o escravo era considerado um objeto ou um animal. Os latinos, segundo o autor, reconheciam a humanidade do escravo e a igualdade entre os cativos e os homens livres perante Deus. Tudo isso teria permitido um alto número de alforrias. E quando livres, justamente por serem considerados tão humanos quanto qualquer outra pessoa, os ex-escravos não tinham maiores obstáculos para se integrarem à vida regular da sociedade que o envolvia.<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> Hanchard, Michael. *Orfeu e o poder. O movimento negro no Rio e em São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1994 [2001]; Degler, Carl N. *Neither black nor White. Slavery and race relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986 [1971].

<sup>359</sup> Tannenbaum, Frank. *Slave and citizen*. New York, Knopf, 1947. Ver especialmente capítulos III e V.

Com essa argumentação Tannenbaum combatia duas opiniões comuns na época. Primeiro, tentava desfazer a idéia de que os latino-americanos careciam de racionalidade política e legal. Ao destacar as motivações ideológicas e morais na história da escravidão daqueles países, ele buscava colocar em evidência a meticulosa obra de engenharia social que estava por trás dela. Em segundo lugar, ele tentava interferir no velho debate que afligia toda nação escravista. Um de seus objetivos era justamente combater a idéia de que os escravos haviam sido mais bem tratados no interior da cultura anglo-americana.<sup>360</sup>

Enquanto o argumento de *Slave and citizen* colaborou para o avanço dos direitos civis nos Estados Unidos à medida que seus argumentos foram mobilizados politicamente como uma crítica ao modelo de relações raciais vigentes, ele consolidaria a imagem da América Latina como um lugar onde o racismo era apenas incidental. Ao mesmo tempo, os comentários elogiosos feitos a Freyre ajudaram a consolidá-lo como uma espécie de porta-voz internacional sobre o tema das relações raciais. Graças a esse prestígio crescente, no mundo pós-guerra, no qual o tema do racismo tornaria-se uma questão de primeira ordem, o “Brasil” seria considerado por muitos anos como um modelo exemplar a ser seguido pelo mundo.

### **A alegoria patriarcal**

11. Assim, por volta de 1950, a maior nação escravista da história moderna, “o último país do mundo cristão a abolir a escravidão”, o mesmo que apostava na eliminação “natural” da “raça negra” (e continuava a encurralar indígenas com projetos de colonização interna), e no qual o poder político, o poder econômico e as instituições do saber continuavam nas mãos dos brancos, havia sido declarada como “a primeira ‘democracia racial do mundo’, uma terra em que negros e brancos conviviam harmonicamente sob condições de quase completa igualdade”.<sup>361</sup>

<sup>360</sup> Díaz, Maria Elena. “Beyond Tannenbaum” in *Law and History Review* 22:2 2004.

<sup>361</sup> Andrews, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo. – 1888-1988*. Bauru: Edusc, 1998 [1991], p. 22. Essa representação seria favorecida com o sucesso editorial de *Casa-grande & senzala*, um livro bem acolhido internacionalmente no contexto do mundo pós-guerra que buscava uma alternativa para um mundo onde a prevalência da percepção da raça permanecia como fundamental na vida de muitos países, mesmo depois da experiência do holocausto. Em 1946 o livro seria publicado nos Estados Unidos, com a aprovação de Tannenbaum para quem Freyre já havia mandando um exemplar em português anos antes. Em 1947 apareceria uma edição britânica; em 1952 seria publicado na França, e em 1965 na Alemanha e na Itália. A

A versão da história da cruel escravidão norte-americana feita por Tannenbaum em sua comparação só pôde ser realizada ao preço de um alto grau de tolerância com a escravidão latino-americana, de uma forma geral, e com o racismo brasileiro, em particular. Contudo, a despeito de todos esses problemas, seu livro estabelece um contraste entre duas maneiras diferentes tratar da memória da escravidão, uma questão que tem relação com a disputa sobre a primazia da sua representação no contexto político das sociedades pós-escravistas.

Enquanto a abordagem de Tannenbaum foi delineada no sentido de enfatizar os conflitos e as fraturas da sociedade, com o intuito de criar brechas para o avanço de reivindicações políticas ligadas à ampliação da cidadania, a abordagem de Freyre, ao contrário, procura destacar a unidade fundamental da nação, e transformar a violência da colonização (que ele nunca negou) num fator de produção da coesão nacional. Em sua obra, o que nos Estados Unidos era considerado como vício, no Brasil se tornava virtude. A escravidão, ao invés de ser responsabilizada pela construção de uma nação marcada pelo racismo popular e institucional e pela existência de uma população precariamente inserida na esfera dos direitos civis e políticos, seria vista justamente como o contrário disso, isto é, como a própria condição da existência da nação e da “confraternização” racial.

12. Como já foi notado, o que *Casa-grande & senzala* oferece (do mesmo modo que *Sobrados e Mocambos* e *Ordem e Progresso*, que formam uma trilogia) é um relato de origem da sociedade brasileira. É justamente isso o que Freyre quer dizer quando afirma que seu trabalho se trata de um “ensaio de sociologia genética e história social”. Assim como Tannenbaum retornaria à escravidão para explicar a segregação, o autor brasileiro retornaria à colonização para explicar tanto a escravidão como as peculiaridades dessa sociedade supostamente “democrática” e “miscigenada” da qual fazia parte.<sup>362</sup>

Em seu projeto explicativo, o autor apresenta um complexo quadro de valoração das instituições dessa sociedade. A família, a escravidão, a religião e o Estado

---

viva simpatia com que o livro seria recepcionado não só nos Estados Unidos, mas também na Europa, recebendo a atenção de figuras como Fernand Braudel, que prefaciou a edição italiana, ou a resenha favorável de Roland Barthes e Lucien Febvre, dentre inúmeros outros, ajudaria a popularizar o livro, tornando-a talvez a única referência unanimemente reconhecida sobre a história do Brasil no exterior.

<sup>362</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], p. 46.

são hierarquizados de acordo com sua importância na formação do país, e tratados como unidades estruturantes da história nacional. É justamente a narração dessa estrutura de valores o que torna possível ler sua narrativa como uma meta-narrativa<sup>363</sup> nacional, ou seja, um grande texto que absorve e dá sentido às histórias particulares (da escravidão, da mulher, das crianças, dos índios, da colonização, da alimentação, entre outras). Em certo sentido, é possível afirmar que essa obra instaura aquilo que Fredric Jameson chama de “alegoria interpretativa”, no caso, uma “alegoria interpretativa” da história do Brasil.

O que Jameson chama de “alegoria interpretativa” é um tipo de prática hermenêutica baseada numa leitura figurativa da realidade. Um exemplo de alegoria interpretativa fornecida pelo autor em seu *O inconsciente político* é do materialismo histórico e sua representação figurativa do todo social por meio da metáfora da “estrutura e superestrutura”. Essa alegoria tornaria possível, segundo ele, ler toda a História de acordo com o código orientador da alegoria, isto é, a grande narrativa da luta-de-classes e das relações entre os diferentes níveis da produção material (estrutura) e da produção de representações sociais (superestrutura).<sup>364</sup>

Em minha leitura, a alegoria interpretativa estabelecida por Freyre encontra-se nas imagens, metáforas e figuras que ele emprega em sua narrativa da sociedade escravista brasileira do século 16. Apenas para exemplificar um dos aspectos de sua alegoria interpretativa, creio que seja possível compreender o espaço físico representando pelo complexo arquitetônico “casa-grande e senzala” como uma analogia do próprio espaço nacional, e as relações sociais decorridas em seu interior, quando não a própria “família patriarcal”, como uma metonímia da nação. O que hoje é um consenso, e o que Freyre parece ter assumido cada vez mais ao longo dos anos, é que sua obra tratava menos da história da “formação da família brasileira” do que de uma interpretação totalizante da própria nação, na qual a “família patriarcal” não era mais que sua figuração, sua imagem replicada, ou seu duplo.<sup>365</sup>

O que pode fundamentar minha leitura e livrá-la de ser considerada mera especulação é a interpretação que o autor fez de sua própria obra. Em *Como e porque sou e*

<sup>363</sup> Hayden, White. *Trópicos do discurso. Ensaios sobre crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994 [1978].

<sup>364</sup> Ver. Jameson, Fredric. *O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992 [1981], pp. 17-30.

<sup>365</sup> Auerbach, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997 [1994].

*não sou sociólogo*, Freyre postula a existência de uma segunda dimensão em seus textos, um segundo sentido por trás daquele manifesto nos fatos analisados. Em suas próprias palavras, ele afirma haver um fundo “simbólico” orientando a própria seleção dos eventos, e que era mais importantes até mesmo que os “fatos” em si: “(...) o que se destaca em *Casa-Grande & Senzala* não é a importância dos fatos como fatos; e sim a das relações entre eles. A da sua projeção em símbolos”.<sup>366</sup>

Segundo ele, o que teria procurado captar e fixar em *Casa-Grande & Senzala* foram “(...) símbolos, ligados, uns, principalmente ao presente, outros, principalmente a um passado que, de simples realidade histórica, passasse, pela persistência desses símbolos em sucessivas ou, mesmo descontínuas fases da experiência humana — do caso, a experiência brasileira — a realidades, além de históricas, supra-histórica”.<sup>367</sup>

Como uma simbolização do que acreditava ser a “experiência brasileira”, sua “supra-história” narrada entre o presente e o passado buscava dar sentido ao “tempo, antes social do que cronológico, (...) [a um] espaço antes ecológico que convencionalmente geográfico, (...) um sistema patriarcal de convivência, de modo a poder ser essa concepção estendida ou aplicada sociologicamente, isto é, como estudo principalmente de formas de processos sociais a outras formações modernas.”<sup>368</sup>

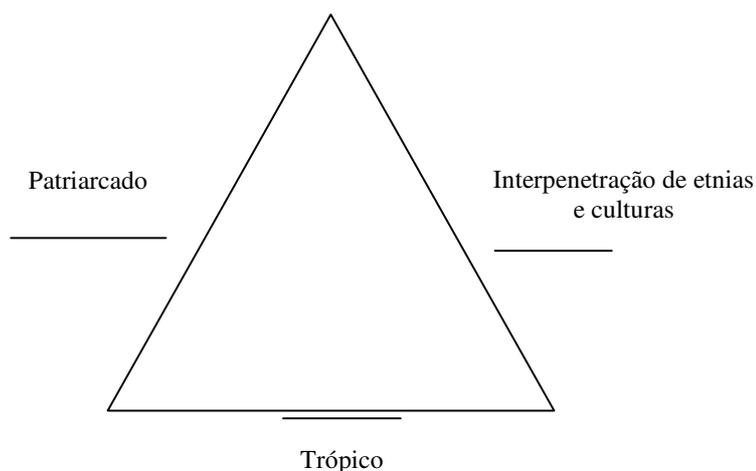
Se a alegoria interpretativa do materialismo histórico englobava toda a História no interior das relações proporcionadas pelas formas estratificadas da “estrutura e superestrutura”, a interpretação de Freyre, segundo sua teoria, pretendia acomodar toda a história nacional (em vista de uma “simplificação simbólica”, conforme diz) no interior da forma geométrica, um triângulo:

---

<sup>366</sup> Freyre, Gilberto. *Como e porque sou e não sou sociólogo*. Brasília: Edunb, 1968, p. 119.

<sup>367</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>368</sup> Idem, p. 146.



Freyre diria que “os símbolos *Casa-grande & senzala*, *Sobrados e mucambos*, *Ordem e progresso* (...) são símbolos que cabem todos eles, dentro daquele triângulo, também simbólico”. O que o autor parece sugerir aqui é que sua conhecida trilogia (que recobre uma interpretação que vai da colonização à república) é uma espécie de reescrita codificada da história nacional, codificada nos termos conferidos pela imagem triangular, que teriam como palco original o espaço físico e social do conjunto “casa-grande e senzala”.

13. Além de uma forma, a “supra-história” freyreana possuiria também um sentido. Como já foi observado, especialmente as teses contíguas de *Casa-grande & senzala* e *Sobrados e mucambos* narram a história da decadência da sociedade patriarcal.<sup>369</sup> Formada por quase três séculos de relativo isolamento dos próprios valores metropolitanos de Portugal e da Europa, de uma forma geral, o crescimento das cidades e o processo de urbanização perturbaria a antiga ordem nacional baseada nas relações rurais.

O sistema social simbolizado pela prevalência da “casa-grande” seria responsável pela formação da civilização brasileira com aquelas especificidades que não a confundiam com nenhuma outra. Replicando os tropos do discurso pastoral, ele afirmaria que esse sistema, marcado pelo escravismo e outras formas de violência colonial, seria “uma quase maravilha de acomodação; do escravo ao senhor, do preto ao branco, do filho

<sup>369</sup> Bastos, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Global, 2005.

ao pai, da mulher ao marido”.<sup>370</sup> Isso derivava, como se poderia esperar de acordo com sua visão do escravismo, do aspecto protetor desse complexo social, da sua característica mais propriamente patriarcal, relacionada ao cuidado e ao abrigo da grande família (filhos, mulher, agregados e escravos).

Contudo, ao longo dos séculos 18 e 19, com o enfraquecimento desses laços patriarcais de compromisso, a moral da rua foi se sobrepondo à moral do mundo agrário. A urbanização romperia o equilíbrio entre negros e brancos, antes existente. Além disso, declinaria também o poder do patriarca, sendo este último pouco a pouco desafiado e substituído pelas autoridades das instituições do Estado, pelo professor, pelo médico e outros. Lamentando o declínio da moral do escravismo agrário clássico, segundo ele, “o equilíbrio de brancos de sobrado e pretos, caboclos e pardos livres dos mucambos não seria o mesmo que entre os brancos das velhas casas-grandes e os negros das senzalas”.<sup>371</sup> Na interpretação de Basílio Sallim Jr., para Freyre a urbanização traria

“novas distâncias sociais entre classes, raças e modos de vida. As relações de poder se renovam, mas o domínio – embora distinto – continua dos senhores, dos brancos e dos homens. Os antagonismos se acentuam, os indivíduos se autonomizam em relação às coletividades e só lentamente começam a surgir novas formas de acomodação. Mesmo assim, nunca se chegará no século 19 a um padrão de acomodação tão equilibrado como o existente na época colonial, antes da decadência do patriarcalismo rural”.<sup>372</sup>

14. É justamente essa nostalgia, esse reiterado lamento que Freyre constantemente expressa em relação à antiga ordem escravista patriarcal que o aproxima da literatura escravista do Sul dos Estados Unidos que analisei nos capítulos antecedentes. Em *Social life in Brazil in the middle of the Nineteenth Century*<sup>373</sup>, por exemplo, sua dissertação

<sup>370</sup> Freyre, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Record, 2000 [1936], p. 12.

<sup>371</sup> Idem, p. 184.

<sup>372</sup> Sallim Jr., Basílio. “Sobrados e mucambos” in Mota, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil 2. Um banquete no trópico*. São Paulo: Senac, 2002, p. 331.

<sup>373</sup> Freyre, Gilberto. “Social life in Brazil in the middle of the Nineteenth Century” in *The Hispanic Historical Review* 4:5 (Nov. 1922), pp. 597-630.

de mestrado defendida em Colúmbia, o autor se põe a defender explicitamente a escravidão como sistema de trabalho.<sup>374</sup>

“As a rule the slaves were not overworked in the households either in the plantations or in the city. It is true that much was being said in the fifties, of cruel treatment of slaves in Brazil, by the British anti-slavery propaganda. Later on the British dark account of conditions was to be repeated in Brazil by Brazilians anti-slavery orators such as the young Nabuco and Sr. Ruy Barbosa – me inflamed by the bourgeois idealism of Wilberforce as well as by a very human desire for personal glory – and they did it in so emphatic a language that the average Brazilian believes today that slavery was really cruel in his country”.<sup>375</sup>

Reverberando um núcleo discursivo conservador e francamente pró-escravista, do mesmo tipo que encontramos em Jonh C. Calhoun e Thorton Stringfellow, e que foi um dos argumentos mais utilizados por George Fitzhugh contra a chamada “sociedade livre”, ele diria ainda que “*the Brazilian slave lived the life of a cherub if we contrast his lot with that of the English and other European factory-worker in the middle of the last century*”.<sup>376</sup>

Uma versão mais desenvolvida desse trecho encontrada na tradução ampliada do mesmo trabalho realizada em 1964, mostra de forma mais completa a extensão de seu argumento. A citação é longa, mas é bastante significativa sobre a relação que gostaria de estabelecer. Diz o jovem Freyre:

“Os escravos em geral, não se esfalfavam nos trabalhos domésticos. Era assim tanto nas casas-grandes dos engenhos e das fazendas como nos grandes sobrados igualmente

---

<sup>374</sup> Idem, p. 3.

<sup>375</sup> Idem, p. 12.

<sup>376</sup> Idem, ibidem. Os destaques são meus.

patriarcais das cidades. É verdade que, nos meados do século passado, a propaganda anti-escravagista britânica muito comentou ‘o cruel tratamento dos escravos’ no Brasil. Mais tarde, esses sombrios comentários ingleses foram repetidos no Brasil por oradores brasileiros contrários ao cativo (...). A linguagem empregada por tais oradores foi tão enfaticamente persuasiva que o brasileiro médio de hoje ainda acredita ter sido a escravidão no Brasil, toda ela realmente cruel. Na verdade, a escravidão no Brasil agrário-patriarcal pouco teve de cruel. *O escravo brasileiro levava nos meados do século XIX, vida quase de anjo, se comparamos sua sorte com a dos operários ingleses, ou mesmo com a dos operários do continente europeu, dos mesmos meados do século passado.* Sua vida – tudo o indica – era também bem menos penosa que a dos escravos nas minas da América Espanhola e nas plantações, quase mais industriais que patriarcais, da América Inglesa e protestante”.<sup>377</sup>

Que a escravidão pudesse ser amena, era uma opinião que escravistas brasileiros compartilhavam,<sup>378</sup> que a imagem de crueldade da escravidão era obra dos abolicionistas ingleses foi uma idéia bastante em voga no Brasil nos anos de 1870 e 1880, da qual nos dá prova as cartas ao Imperador, escritas por José de Alencar.<sup>379</sup> Mas que a escravidão era menos cruel que o capitalismo industrial, esse sim parece ser um argumento gestado e disseminado pelos pensadores pró-escravistas do Sul dos Estados Unidos do qual Freyre para parece fazer uso de forma sistemática, tanto nessa obra de juventude, como em textos bastante posteriores.

<sup>377</sup> Freyre, Gilberto. *A vida social no Brasil em meados do século XIX*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, Recife, 1964. p. 98. Os destaque são meus.

<sup>378</sup> Mendonça, Joseli Maria Nunes. *Entre as mãos e os anéis. A lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.

<sup>379</sup> Em 1867, ele afirmaria que os projetos de abolição da escravidão, essa “calamidade”, esse “cego fanatismo” das “seitas (...) que buscam o fantasma do bem através do luto e da ruína” era fruto da “propaganda filantrópica” de sociedades “d’além mar” Ver.: Alencar, José. *Ao Imperador. Novas cartas políticas de Erasmo*. Rio de Janeiro, s/ed., 1867.

Esse argumento se aproximaria ainda mais do pensamento pró-escravista em outro trecho. Ali seria possível ver o mesmo teor da crítica à moral burguesa e à violência do capitalismo industrial, assim como a defesa explícita do modo de vida da sociedade “agrário-patriarcal”, elementos esses que formaria a base de sustentação do argumento de Fitzhugh, mais que de qualquer outro discurso sobre a escravidão. Diz Freyre:

“Era principalmente nas palavras desses oradores ingleses, sectariamente anti-escravagistas – sua seita era a do progresso burguês-industrial, fosse como fosse: por vezes mais inumano que a rotina agrária ou agrária-patriarcal – que inspiravam desde 1850 abolicionistas brasileiros, alguns dos quais mais retóricos do que exatos em suas críticas ao regime de trabalho da época”.<sup>380</sup>

Em outras palavras, para o autor pernambucano, a crueldade da escravidão era um tema que estava mais ligado aos objetivos políticos dos abolicionistas que à realidade cotidiana das relações escravistas.

15. Se por um lado, Freyre parece fazer uso de teses também encontradas entre os pensadores pró-escravistas norte-americanos, é difícil deixar de notar as analogias existentes entre os métodos, as abordagens, os temas e a leitura da sociedade escravista realizada pelo que chamei de “literatura da Redenção” e sua própria obra de Freyre. As semelhanças *formais* entre *Social life in old Virginia before the war*, escrito por Thomas Nelson Page em 1897,<sup>381</sup> e *Social life in Brazil in the middle of Nineteenth Century* publicado em 1923, não podem ser simplesmente desprezadas.

A primeira coincidência marcante se refere à própria demarcação temporal. Ambos referem-se à primeira metade do século 19, “uma era de paz e conformidade”, segundo Freyre; ou à última década de existência da grande civilização escravista do Sul, de acordo com Page. O que chama a atenção sobre este tópico é que

<sup>380</sup> Freyre, Gilberto. *A vida social no Brasil em meados do século XIX*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, Recife, 1964. p. 100.

<sup>381</sup> Page, Thomas Nelson. *Social life in Virginia before the war*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1897.

ambos os autores buscam demarcar o momento do último suspiro de uma época dourada. O autor brasileiro busca retratar os anos de 1850, que se configuraria no período de estabilidade social que antecede as agitações provocadas pelo abolicionismo e o republicanismo. Page, por sua vez, busca recuperar a memória de um modo de vida eliminado pela força e pela violência dos vencedores da guerra. Da mesma forma, ambos parecem completamente convencidos de que até esse período os escravos viviam, salvo exceções que não deixam de registrar, da melhor maneira possível, protegidos pelos senhores e livres da exploração capitalista.

Tal como Page, que se restringe à análise das relações no interior da *house plantation*, Freyre diz que sua obra dedica-se à “história íntima” da sociedade patriarcal brasileira.<sup>382</sup> Nos dois livros pode-se encontrar descrições sobre aspectos privados da casa. Dentre esses aspectos estão a descrição dos objetos relacionados ao cuidado feminino, seus vestidos, os apetrechos de beleza, além de outros aspectos da vida íntima. Ou ainda, as características da culinária, as festas nas fazendas, as características dos aposentos da casa. Nessa história íntima, em ambas as obras, as mulheres desempenham papel de destaque. Às descrições do caráter das fortes e decididas senhoras do norte brasileiro harmonizam com as das devotadas senhoras do Sul dos Estados Unidos, retratadas por Page.

Ambos os livros baseiam-se em uma narrativa memorial ou próxima dela. Page nasceu em 1854, portanto, viveu a primeira infância ainda durante a escravidão. Contudo não teve tempo de conhecê-la em profundidade, baseando muitas vezes em relatos de terceiros. Freyre, por sua vez, teve seu primeiro contato com a escravidão por meio das memórias familiares. Ele chega mesmo a afirmar que seu livro teve inspiração nas memórias de sua avó sobre os “bons e velhos tempos” da escravidão.<sup>383</sup>

Em *Social life in old Virginia* encontramos ainda uma rica coleção de ilustrações onde alguns dos principais aspectos de seu livro aparecem representados. Freyre, por sua vez, se utiliza de fotografias e outros materiais visuais como fontes históricas. Em um de seus auto-elogios, chega mesmo a se felicitar por ter se antecipado à

<sup>382</sup> Esse aspecto, no entanto, desenvolvido de forma mais sistemática apenas em *Casa-Grande & Senzala*, depois de uma segunda estada do autor nos Estados Unidos. Ver.: Idem, p. 69.

<sup>383</sup> Diz Freyre a esse respeito. “A preparação deste ensaio começou de certo modo, inconscientemente, quando ainda menino, costumava o autor fazer perguntas à avó materna – Dona Francisca Barradas da Cunha Teixeira de Mello – sobre os ‘bons tempos antigos’. Na família, era ela a única pessoa que admitia, então, que os tempos antigos tinham sido bons”. Idem. Ibidem.

American Historical Association, que apenas em 1940 “oficializaria” o uso da fotografia como documento histórico, quando em 1922 ele já havia feito isso.<sup>384</sup> Em suas fotografias vê-se, por exemplo, cenas que geralmente são reputadas como tipicamente brasileiras ou, no máximo, latino-americanas, mas que, como vemos nas ilustrações de Page, ao que tudo indicam, são cenas comuns a esse mundo escravista pan-americano.

16. Meu intuito ao destacar esses paralelos entre o pensamento pró-escravista norte-americano e a obra de Gilberto Freyre visa não tanto contestar, mas apenas complexificar a velha e batida contraposição entre a “benigna” (para utilizar um termo usado por Freyre), ou mais “humana” (para utilizar uma expressão de Tannenbaum), escravidão luso-brasileira e a “cruel” escravidão norte-americana. Tentei demonstrar que assim como existe uma tradição intelectual defendendo a tese da boa escravidão brasileira, também houve uma forte tradição da benevolente escravidão norte-americana.

Enquanto no Brasil essa vertente é valorizada como uma narrativa que fundamenta boa parte das propostas hegemônicas de “identidade nacional”, nos Estados Unidos ela teria boa receptividade no Sul até os anos de 1950, quando até mesmo os chamados *Agrarians*, um círculo de intelectuais (escritores e professores universitários, como Robert Penn Warren, Allen Tate e John Crowe Ranson) responsáveis pela recuperação das tradições de pensamento sulistas retrocederem diante da legitimidade da luta pelos direitos civis da população negra.<sup>385</sup>

A narrativa freyreana, portanto, parece fazer parte de uma grande formação discursiva, ou até mesmo de uma *episteme* escravista continental. Escravista não somente no sentido de defender a escravidão, porque nem sempre será esse caso.<sup>386</sup> A literatura da Redenção, por exemplo, está repleta de autores que não acreditavam mais na viabilidade da escravidão, ou simplesmente discordavam de sua adequação àquele mundo do fim do século 19 e início do 20, embora achassem que ela havia sido benéfica no

<sup>384</sup> Idem, p. 59-60.

<sup>385</sup> Sobre o tema, ver a introdução da reedição de 1962 do livro que marcaria a posição desse grupo nos anos de 1920, *I'll take my stand. The south and the Agrarian tradition*. Baton Rouge: Louisiana University Press, 1977 [1930]. Nesse texto, John Crowe Ranson faz questão de destacar a mudança de posição de muitos integrantes do grupo em relação ao tema da integração racial e da visão sobre a escravidão.

<sup>386</sup> O Houaiss apresenta dois sinônimos para o vocábulo escravista: enquanto adjetivo “escravista” designa aquilo que é “relativo a ou próprio de escravo, do escravismo, da escravidão”; enquanto substantivo significa “apoiantes ou partidários do escravismo, da escravatura; escravocratas”. Utilizo o termo no seu primeiro sentido, como adjetivo.

período em que existiu. Essa formação discursiva escravista caracteriza-se, na verdade, por uma interpretação da sociedade dominada pelos paradigmas do que chamei, recorrendo a Michel Foucault, de discurso do poder pastoral,<sup>387</sup> na qual as metáforas patriarcais funcionam como uma figuração do próprio pastor.

Sob esse aspecto, uma das grandes realizações políticas da interpretação patriarcal do Brasil foi ter encontrado um lugar positivo para a escravidão. Essa reconciliação com a escravidão proporcionada pela obra de Gilberto Freyre foi responsável tanto por transformar a violência colonial em fator de coesão nacional, quanto por soterrar os problemas políticos que pareciam tão evidentes e urgentes nas décadas seguintes à abolição, conforme destaquei nas primeiras seções desse capítulo. Tudo se passa como se os problemas da escravidão e os problemas da abolição anulassem um ao outro, e nada restasse em relação à eles, senão seus aspectos positivos.

Nos capítulos seguintes gostaria justamente de analisar o vocabulário da interpretação patriarcal do Brasil. Meu intuito é discutir os pressupostos dessa variante do discurso pastoral, procurando sempre que possível colocar em evidência seus efeitos políticos no que tange às suas propostas de representação da nação e de identidade nacional.

---

<sup>387</sup> Ver.: Capítulo 2 ou Foucault, Michel. “‘*Omnes et Singulatim*’: uma crítica da razão política” in **Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1994], pp. 255-285.

## Capítulo 7

### A política da interpretação patriarcal

Uma genealogia da “democracia racial”

O tema da “democracia racial” aparece como um dos mais controversos problemas provenientes da leitura freyreana da história nacional. Em certo sentido, podemos dizer que esse sintagma condensa os principais aspectos de uma interpretação do universo de relações escravistas construída a partir da lógica e dos conceitos do discurso pastoral.<sup>388</sup> As próprias controvérsias do passado e do presente em torno do tema evidenciam uma tensão aparentemente inconciliável entre uma perspectiva pastoral que se expressa por meio do *topos* do cuidado (e do que chamei de tese do “amor colonial”) e uma outra perspectiva que enfatiza questões relacionadas à cidadania e expressa-se no vocabulário dos direitos.

A história desse termo, no entanto, parece mais complexa do que geralmente se supõe. O termo, por exemplo, é atribuído a Gilberto Freyre, mas, como espero mostrar, sua autoria não é algo fácil de se definir. Ainda hoje persistem as discussões sobre quando e em que contexto ele foi formulado pela primeira vez; além disso, a pouca atenção que biógrafos e exegetas da obra freyreana tem dispensado a seu pensamento político colabora para que leituras lineares (e mesmo anacrônicas) dos termos que o compõem sejam mobilizadas para sustentar interpretações sobre o significado da expressão. Essa observação é especialmente importante porque, se admitirmos que o conceito de “democracia” no século 20 esteve longe de ter um sentido unívoco e que o conceito de “raça” foi do céu ao inferno em menos de um século, a expressão “democracia racial” perde seu caráter auto-evidente ou transparente e torna-se então uma expressão enigmática, cuja significação só pode ser compreendida na história.

No capítulo que se segue, gostaria de explorar essas lacunas sobre a historicidade e a trajetória do termo. Começo localizando no contexto do debate nacionalista das décadas de 1920 a 1940 a relação de intertextualidade que proporcionou as condições e o vocabulário para que a locução “democracia racial” (e também seus cognatos

---

<sup>388</sup> Remeto ao segundo capítulo.

mais comuns como “democracia étnica”, “democracia social e étnica” e outros) viessem à tona na forma como continuam sendo utilizadas hoje. Em seguida, procuro analisar a relação entre o conceito de “democracia” e “raça” no pensamento político de Gilberto Freyre, sem evitar seus textos pró-colonialistas onde essa relação foi realizada com mais minúcia e nos quais o autor pernambucano expôs com mais nitidez seus pressupostos. Meu intuito não é mais que explorar o vocabulário da linguagem política que dá sustentação à tese da “democracia racial”.

### Genealogias da “democracia racial”

1. No ano 2000, o antropólogo Hermano Vianna publicou um artigo no suplemento *Mais!* do jornal *Folha de São Paulo*.<sup>389</sup> No texto, Vianna faria uma afirmação dúbia que é importante para os objetivos deste capítulo: segundo o autor, e essa era a tônica de seu texto, Gilberto Freyre nunca havia escrito “a expressão ‘democracia racial’, com ou sem aspas” em *Casa-Grande & Senzala*. Ditada em um tom um tanto sensacionalista, a observação ainda assim é correta: o termo não aparece nessa obra.<sup>390</sup> Contudo, quando deixa de complementar com a informação de que Freyre utilizou o termo sim, em diversos textos e em diversas ocasiões, ele dá a impressão de que a expressão “democracia racial” seria apenas um efeito da “leitura apressada, tendenciosa ou burra de *Casa Grande & Senzala*”,<sup>391</sup> conforme sugere.<sup>392</sup>

<sup>389</sup> Naquele momento, Vianna era da opinião de que “hoje em dia, ninguém é louco a ponto de escrever que o Brasil é realmente uma democracia racial. Seria linchado em praça pública”. Estava equivocado, como o prosseguimento do debate nacional demonstraria. Ver.: Vianna, Hermano. “Equilíbrio de antagonismos”. **Folha de São Paulo**, Suplemento *Mais!*, 2000, pp. 20-22.

<sup>390</sup> Uma das conseqüências da dubiedade da afirmação de Vianna pode ser observada em matéria publicada em 09/06/2006, da autoria de Caetano Veloso. A afirmação do primeiro de que Gilberto Freyre nunca havia escrito o termo democracia racial em *Casa-grande & senzala* transformou-se, para o segundo, na seguinte sentença: “Sem nunca ter escrito a expressão “democracia racial”, Freyre é freqüentemente xingado por causa dela.”.

<sup>391</sup> Vianna, Hermano. “Equilíbrio de antagonismos”. **Folha de São Paulo**, Suplemento *Mais!*, 2000, pp. 21-22.

<sup>392</sup> A argumentação de Vianna parece se encaminhar no sentido de condenar a leitura do Brasil como uma “democracia racial”. Contudo, pretende eximir *Casa-grande & senzala* e seu próprio autor, de qualquer responsabilidade em relação ao uso do termo. Creio ser questionável o argumento de Vianna, de que a ausência do termo “democracia racial” na referida obra signifique que ela não tenha dado origem a tal noção. Sobretudo se a considerarmos inserida no conjunto da trilogia, onde a caracterização de uma “democracia racial” fica mais explícita, especialmente nas teses de Freyre sobre a inserção do mulato na sociedade imperial em *Sobrados e Mucambos*. Tanto é assim que, na versão norte-americana do livro, Freyre acrescentou no parágrafo final a afirmação, para que não restasse equívoco, de que o Brasil “is becoming more and more a racial democracy (...)” (Freyre, Gilberto. *The mansions and the shanties*. New York, Knopf. 1963, p. 431.).

2. Apesar de sua defesa pouco consistente de Gilberto Freyre, o mérito do artigo de Vianna foi ter chamado a atenção dos estudiosos, pois o texto evidenciava que a história do termo, a despeito de seu domínio público, permanecia relativamente pouco conhecida. Assim, alguns anos depois, Antonio Sérgio Guimarães faria uma primeira tentativa de historicização e análise do termo. Segundo ele, a primeira forma da expressão – “democracia social e racial” – teria surgido em 1944, num artigo de Roger Bastide, fruto de um encontro com Gilberto Freyre, em Recife. E, alertando para o fato de Freyre não “ter cunhado” o termo, ressalta que essa seria “uma tradução livre de Bastide das idéias expressas por Freyre em suas conferências na Universidade da Bahia e Indiana”.<sup>393</sup> Pois em 1943, na Universidade de Indiana,<sup>394</sup> Freyre já teria falado em “democracia étnica”; voltando a repetir a expressão em uma conferência na Faculdade de Medicina da Bahia, no mesmo ano, quando falou tanto em “democracia social”, como em “democracia econômica”, “democracia sócio-psicológica” e “democracia étnica”.<sup>395</sup>

3. Em seguida, Levy Cruz fez um levantamento também minucioso trazendo novidades e complementando informações que já apareciam no texto de Guimarães. A primeira ocorrência encontrada de um termo correlato à “democracia racial” coincide com a “ethnic democracy”, que Guimarães já havia mencionado. Contudo, ele encontraria uma ocorrência do termo “racial democracy” em um texto publicado em 1949, *Brazil, racial amalgamation and problems*. E, novamente, em 1950, em um discurso parlamentar em protesto ao episódio de racismo ocorrido em um hotel de São Paulo, que recusou hospedar Katherine Dunhan.<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> Guimarães, Antonio Sérgio. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 167. As conferências realizadas por Freyre na Universidade de Indiana foram publicadas originalmente como *Brazil: an interpretation*. New York, Knof, 1945, e traduzidas ao português como *Interpretação do Brasil (Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947 – e reeditadas pela Companhia das Letras em 2001. Em 1963, o livro, com o acréscimo de quatro novos capítulos foi publicado nos Estados Unidos com o título de *New world in the tropics* com sua respectiva edição em língua portuguesa, em 1971.

<sup>394</sup> Contudo, na “Introdução” a *Interpretação do Brasil*, Freyre afirma que as “conferências foram pronunciadas a convite da Fundação Patten na Universidade do Estado de Indiana, durante o outono de 1944”, e não em 1943, como afirma Guimarães. Ver.: Freyre, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1947], p. 55.

<sup>395</sup> Guimarães, Antonio Sérgio. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 150.

<sup>396</sup> Cruz, Levy. “Democracia racial: uma hipótese”. in Quintas, Fátima (org.). *Evocações e interpretações de Gilberto Freyre*. Recife, Massangana, 2003, p. 352.

O texto de Cruz é importante não apenas porque ele corrige a afirmação de Guimarães de que Freyre teria utilizado a expressão “democracia racial” apenas em 1962<sup>397</sup>. Mas, sobretudo, porque pesquisando a partir dos textos originais, ele mostraria como as primeiras ocorrências do termo “democracia racial” e seu correlato (“democracia étnica”) apareceriam em inglês. Ele registra pelo menos dez ocorrências desses termos, sendo que sete foram originalmente escritas em inglês, e com o predomínio da forma “democracia racial” (em seis ocasiões).<sup>398</sup>

4. Os levantamentos feitos por Guimarães e Cruz, portanto, apontam que o termo na obra de Gilberto Freyre ganharia a forma que hoje o conhecemos, entre 1943 (a partir da expressão “democracia étnica”) e 1950 (quando Freyre passa a usar também a variante “democracia racial”). E que, tanto uma forma como a outra, eram intercambiáveis e sinônimas em seus textos.

Contudo, essa história se mostra mais complexa. Nela se cruzam uma série de idéias e autores, em diferentes contextos e com diversos entendimentos quando tentam articular termos como “democracia”, “raça” e “etnicidade”. Apenas para exemplificar como esses termos se relacionam na obra do próprio Freyre, podemos encontrar articulações aproximadas da expressão “democracia racial” ou “democracia étnica” não apenas no Capítulo VIII de *Sobrados e Mucambos*, já ressaltado por Guimarães. Em 1922, por exemplo, em um artigo intitulado “Cultura e aristocracia intelectual”,<sup>399</sup> ao colocar em discussão algumas concepções de democracia, o jovem Freyre afirmaria “ser conveniente a uma sociedade de tipo da brasileira, social e etnicamente democrática, possuir tanto uma aristocracia intelectual de supradotados e de supra-instruídos, das mais várias procedências sociais e étnicas, por um lado, como, por outro lado, uma reserva de rústicos de pouca ou de quase nenhuma cultura alfabética”.<sup>400</sup>

<sup>397</sup> Guimarães, Antonio Sérgio. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 152.

<sup>398</sup> Isso é significativo porque parece indicar que a expressão foi primeiramente utilizada por Freyre como um discurso ‘para fora’, ou seja, a partir de uma interpelação internacional pela definição das características nacionais do Brasil.

<sup>399</sup> O artigo foi publicado no *Diário de Pernambuco* – alguns meses após concluir seu mestrado em Ciências Políticas e Sociais em Columbia. Ver.: Siqueira (2005).

<sup>400</sup> Freyre, Gilberto. “Cultura e aristocracia intelectual”. in *Retalhos de jornais velhos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964, p. 139-141.

A conjugação dos termos “democracia” e “raça”, por sua vez, já aparecia em 1934 em um livro de Alfredo Ellis Júnior, *Populações Paulistas*, que Freyre conhecia muito bem. Nessa obra, de forte teor assimilacionista, na qual o autor analisa o processo de branqueamento em São Paulo, ele utilizaria os termos num sentido extremamente negativo, de acordo com suas concepções eugênicas pró-miscigenação:

“Mas apesar de tudo, não posso ser adepto do extremado  
democratismo racial do meu prezado mestre e amigo  
Roquette Pinto.

Estou convencido de que o negro, mesmo educado, não pode  
nivelar-se ao branco. (...)

As seleções de ordem fisiológica e sociológica conjugadas,  
fazem o negro caminhar impiedosa e drasticamente na esteira  
mórbida da derrota”.<sup>401</sup>

Além disso, podemos encontrar talvez a primeira ocorrência da expressão “democracia racial” – em português – pelo menos um ano antes da forma inglesa encontrada por Cruz: a expressão dá nome a uma coluna fixa do jornal *Quilombo*, dirigido por Abdias do Nascimento.<sup>402</sup> O primeiro número data de dezembro de 1948. Fato certamente significativo e nada casual, é que o primeiro articulista a ocupar espaço na coluna “Democracia Racial” tenha sido justamente Gilberto Freyre que, paradoxalmente, utiliza no seu texto a expressão “democracia étnica”.<sup>403</sup>

5. Mas o que parece ter passado despercebido até hoje é que, ao que tudo indica, quem forjou o termo como o conhecemos hoje, seja na forma “democracia étnica” ou “democracia racial” foi o escritor paulista Cassiano Ricardo. Autor de uma extensa obra poética, membro da Academia Brasileira de Letras, diretor do DIP durante o Estado Novo, Ricardo tem sua história ligada ao modernismo e à tendência do Verde-Amarelismo, do

<sup>401</sup> Ellis Jr., Alfredo. (1934) *Populações paulistas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1934, p.100.

<sup>402</sup> Fato que deve ser do conhecimento de Antonio Sérgio Guimarães, que faz a introdução da edição fac-similar publicada em 2003.

<sup>403</sup> Freyre, Gilberto. “A atitude brasileira” in *Quilombo*, Rio de Janeiro, (2001 [1948]) No. 1, dez, p. 8.

qual faziam parte Menotti del Picchia e Plínio Salgado, um dos grandes articuladores do Integralismo brasileiro.<sup>404</sup> E foi no contexto de suas prosa conservadora e ultranacionalista que as expressões foram elaboradas, como um misto de complemento e homenagem à versão freyreana das “origens” do Brasil.

A primeira ocorrência do termo “democracia étnica”, por exemplo, apareceria em um livro escrito em 1937, *O Brasil no original*, no qual ele delinea as bases do nacionalismo “legitimamente brasileiro”.<sup>405</sup> Em sua perspectiva, esse nacionalismo estaria baseado em um governo forte, numa autoridade central, num povo que a obedece e aceita unicamente a hierarquia dos valores individuais, e não aqueles provenientes da raça, da classe ou da origem. Para ele, a “nossa democracia” seria tributária da moral do empreendimento dos “Bandeirantes”, e que “além de ter sido o primeiro germém de nosso ‘self government’ ainda constitui (...) a base rude mais original da democracia étnica, econômica e social que se processaria no Brasil em futuro não muito remoto”.<sup>406</sup>

O termo foi utilizado em diversos momentos de seu argumento, todos para caracterizar a unicidade orgânica e constitutiva do corpo da nação, que não aceitaria, nem reconheceria qualquer ideologia criadora de divisão interna como o racismo do fascismo, a luta de classes do comunismo ou as ideologias de competição do liberalismo.

Já em *Marcha para Oeste*, publicado em 1940, o termo retornaria, juntamente com outras variações. Nesse livro, Ricardo sistematizaria de forma mais abrangente as diferenças entre sua perspectiva e a versão freyreana das origens do Brasil. No entanto, ao invés de polemizar, Ricardo se apresentaria como um “humilde discípulo” e definiria sua obra como tributária e inspirada pelo “gênio” pernambucano: “Confesso mesmo que a idéia de escrever este modestíssimo ensaio me veio à cabeça por causa de

<sup>404</sup> O “Manifesto Nhegaçu Verde Amarelo”, escrito em 1929, já continha uma narrativa da miscigenação e mesmo uma justificativa do genocídio indígena, como condição de unidade da nação, temas que seriam historicizados na obra política de Cassiano Ricardo. Ver.: Teles, Gilberto Mendonça. (1976[1978]) *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1976[1978], p. 301-307.

<sup>405</sup> Grande parte das críticas de Ricardo é dirigida a seu ex-companheiro modernista, Plínio Salgado, que na época tomava parte ativa no movimento Integralista Brasileiro, de características fascistas. O nacionalismo de Ricardo era tão radical, que para ele o fascismo tanto como o comunismo ou o liberalismo eram ideologias estrangeiras que não se adaptavam à história e ao caráter democrático do povo brasileiro. Ver.: Ricardo, Cassiano. *Marcha para Oeste. A influência da “bandeira” na formação social e política do Brasil*. 1ª. Edição. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1940.

<sup>406</sup> Ricardo, Cassiano. *O Brasil no original*. São Paulo: Revista dos Tribunais, p. 62.

uma afirmação do ilustre autor de *Casa Grande & Senzala* a respeito da nossa ‘democratização pela mestiçagem’”.<sup>407</sup>

Para Ricardo, a resposta de Freyre acerca da democratização do Brasil não era satisfatória. O autor não achava que a democracia brasileira tinha se originado no norte, no universo dos engenhos de açúcar. Para ele, o sistema escravista criava uma distância social e econômica entre senhores e escravos; além disso, o caráter estático da cultura agrícola monocultora e exportadora formava uma sociedade voltada para os interesses externos, não para os da sua própria sociedade; e que o predomínio da moral familiar não propiciava a formação de uma moral política. Isso tudo inviabilizaria o surgimento de uma sociedade democrática.

As condições mais favoráveis para a democratização da sociedade, segundo Ricardo, se deram originalmente na “República Piratininga”. Isso teria ocorrido porque somente lá havia nascido um grupo social que, por sua mobilidade,<sup>408</sup> não cultivava “nenhum apego à propriedade imóvel”, se baseava na policultura e na pequena propriedade, onde não havia “preocupação de classe ou posição”; essa sociedade não tinha alternativa, segundo a teoria de Ricardo, senão ser igualitária e solidária; além disso, era administrada pelo “predomínio da vontade do povo”<sup>409</sup>, na qual as três raças confraternizavam pela “necessidade” de colaboração diante do desafio dos longos deslocamentos realizados pelos bandeirantes. “De modo geral, a democracia devia nascer no grupo de maior mobilidade social interna e externa. Mobilidade interna para maior comunhão dos indivíduos; mobilidade externa para que sua ação democratizadora se exercesse, num sentido de unificação sobre os demais grupos sociais”.<sup>410</sup>

A missão das bandeiras, na concepção nacionalista de Ricardo – que difere de Freyre apenas pelo seu menor grau de entusiasmo com a cultura lusitana – foi a de unificar o Brasil em suas diversas dimensões. De um lado, unificando o território, expandindo as fronteiras, fundando cidades, explorando as riquezas, espalhando a língua

<sup>407</sup> Ricardo, Cassiano. *Marcha para Oeste. A influência da “bandeira” na formação social e política do Brasil*. 1ª. Edição. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1940, p. XVIII.

<sup>408</sup> A mobilidade, no entanto, já havia sido definida por Freyre como uma característica específica dos portugueses, em grande parte responsável pelo sucesso de seu empreendimento colonial nos trópicos. Ver.: Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo, Record. 2000.

<sup>409</sup> Ricardo, Cassiano. *Marcha para Oeste. A influência da “bandeira” na formação social e política do Brasil*. 1ª. Edição. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1940, p. X.

<sup>410</sup> Idem, p. IX.

portuguesa, as instituições brasileiras; de outro, fundindo as raças e agindo, sempre que necessário, na “trituração dos quistos étnicos quando estes impedem a democracia biológica e racial”.<sup>411</sup> Assim, a democracia brasileira construída pela obra unificadora dos bandeirantes teria sido “(...) um fenômeno histórico (a república de Piratininga), climático (somos um país tropical), bio-étnico (mistura de raças), social (nenhum preconceito de classe, de credo e de origem), econômico (a hierarquização pelo próprio esforço) e psicológico (a bondade na sua aceção brasileira, tipicamente democrática)”.<sup>412</sup>

Ricardo admite e advoga que esse é um tipo de democracia particular, “uma forma como o mundo jamais a praticou”:<sup>413</sup>

“Nossa democracia é um fenômeno biológico, social, econômico, sentimental, que as influências demo-liberais de outros países só conseguiram deformar. Quero dizer que, apesar da confusão reinante e propositada, o conceito de democracia no Brasil não pôde sofrer deturpação alguma. Por ser o caso de uma democracia tipicamente nossa”.<sup>414</sup>

A democracia então é adjetivada de diversas maneiras. O autor fala de uma “democracia biológica”, “bio-democracia”, além das já citadas “democracia étnica” e “democracia biológica e racial”. Para Ricardo, o Brasil seria constitutivamente democrático, desde suas origens bandeirantes. Mas apesar das divergências de concepção da formação nacional, foi fazendo menção à tese de Cassiano Ricardo que Freyre utilizou a expressão “democracia étnica” pela primeira em suas conferências na Universidade de Indiana, já mencionadas.

6. Conforme procurei sintetizar na Tabela 1, é possível dizer que a articulação de um termo proveniente da política – a democracia – e outro de conteúdo racial – raça ou etnia – já estava presente no pensamento social brasileiro desde os anos de 1920

---

<sup>411</sup> Idem, p. XII.

<sup>412</sup> Idem, p. XVIII.

<sup>413</sup> Idem, p. XVI.

<sup>414</sup> Idem, p. XVIII.

nos textos do próprio Gilberto Freyre e especialmente na obra nacionalista de Cassiano Ricardo. Em ambos os casos, tratava-se evidentemente de contextos nos quais o que estava em jogo eram formulações de projetos de nação e, portanto, conforme alguns afirmam, havia uma dimensão projetiva ou mítica.

<i>Expressão</i>	<i>Ano</i>	<i>Localização</i>	<i>Autor</i>
social e etnicamente democrática	1922	“Cultura e aristocracia intelectual”(Artigo de Jornal)	Gilberto Freyre
democratismo racial	1934	<i>Populações Paulistas</i>	Alfredo Ellis Junior
democracia étnica	1937	<i>O Brasil no original</i>	Cassiano Ricardo
democracia étnica; bio-democracia; democracia biológica; democracia biológica e racial	1940	<i>Marcha para Oeste</i>	Cassiano Ricardo
ethnic democracy/** democracia étnica*	1943/1944	<i>Brazil. An interpretation / Interpretação do Brasil</i> (Conferência em Indiana)	Gilberto Freyre
democracia étnica*	1943	<i>Na Bahia em 1943</i>	Gilberto Freyre
democracia social e racial*	1944	“Itinerário da democracia III: Em Recife com Gilberto Freyre” (Artigo de jornal)	Roger Bastide
democracia racial	1948	<i>Quilombo</i> (nome da coluna do jornal)	-
democracia étnica	1948	“A atitude brasileira” (Artigo de Jornal)	Gilberto Freyre
racial democracy**	1949	<i>Brazil, racial amalgamation and problems</i>	Gilberto Freyre
democracia racial**	1950	<i>Discursos Parlamentares</i>	Gilberto Freyre
democracia racial	1952	“Cor e partido” (Coluna Pessoas Coisas e Animais)	Gilberto Freyre

**Tabela 1** – Quadro construído a partir das informações de Guimarães (2002)\*, Cruz (2003)\*\* e de minha própria pesquisa. A data limite de 1952 marca o momento em que o termo se torna corrente, sendo utilizado por Freyre posteriormente em inúmeros artigos de revista e jornal.

Mas não é possível negar, e esse é o ponto para o qual gostaria de chamar a atenção aqui, que os termos “democracia étnica” ou “democracia racial” surgem como o resultado de uma leitura da história do Brasil, que se baseou em uma extensa bibliografia e documentação, tratada nos moldes dos padrões disciplinares de seu tempo, e, portanto, textualizados em um gênero narrativo (o historiográfico) que faz declarações sobre acontecimentos. Não quero estabelecer aqui uma oposição binária entre “mito” e “história”. Hayden White, há décadas, já havia demonstrado como a narrativa historiográfica necessariamente recorre a procedimentos textuais semelhantes às narrativas mitológicas ou

à atividade onírica.<sup>415</sup> Assim como, por outro lado, Roland Barthes também alertou para o fato de que “longínqua ou não, a mitologia só pode ter um fundamento histórico, visto que o mito é uma fala escolhida pela história: não poderia de modo algum surgir da ‘natureza’ das coisas”.<sup>416</sup> Apenas gostaria de destacar que seria apostar numa perspectiva deliberadamente parcial insistir apenas na chamada dimensão mítica dessas expressões, se não reconhecermos que sua formulação foi baseada em declarações sobre a história, em uma percepção sobre a realidade do passado e de um diagnóstico sobre o próprio tempo no qual vivia seu autor.

Portanto, na genealogia que proponho, a expressão democracia racial está fundada, ao menos nos autores que citamos acima, em dois procedimentos: em primeiro lugar, na reiteração e reatualização de uma proposta de identidade nacional (que define o ser “brasileiro”), que reforça sua fixação e essencialização (o “brasileiro” como essencialmente “mestiço” e “democrata”), baseada numa determinada leitura da história do Brasil escrita a partir de uma posição de classe, raça e gênero<sup>417</sup>, portanto excludente. E que, por isso mesmo, combate e considera uma ameaça à integridade da nação formas alternativas ou discordantes de identificação.<sup>418</sup> Esse procedimento, que emerge como resultado da própria narrativa histórica da tradição à qual pertencem os autores que destaquei acima, se alinha a uma expressão nacionalista de tipo conservadora e autoritária justamente porque favorece a redução do espectro e da variedade dos lugares-de-fala no campo do debate público no interior da nação, ao postular que o único lugar-de-fala legítimo é aquele enunciado a partir dessa “identidade” nacional previamente fixada e prescritiva.

Em segundo lugar, ao tempo de sua elaboração, o termo condensava a legitimação e a sanção ao padrão de poder e dominação do colonialismo português e aquele que funcionava no interior da sociedade brasileira. Sob esse aspecto, a democracia racial

<sup>415</sup> Hayden, White. *Trópicos da história*. São Paulo: EDUSP, 1994 [1978].

<sup>416</sup> Barthes, Roland. *Mitologias*. São Paulo, Difel, 1999, p. 132.

<sup>417</sup> Sobre o ponto de vista do narrador, remeto à análise de Lima, Luiz Costa *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.; Medeiros, Quanto à posição de classe e gênero, sugiro Maria Alice Aguiar. *Elogio da dominação. Relendo Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Achomé, 1984.

<sup>418</sup> Em seu texto “Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira”, Freyre faz severas advertências contra aquelas culturas no território nacional que resistem à assimilação. Ver Freyre (1940). Sobre esse aspecto as análises de Seyferth sobre o nacionalismo freyreano são bastante esclarecedoras. Ver: Seyferth, Giralda. “Nacionalismo e imigração no pensamento de Gilberto Freyre”. in Kosminsky, Ethel Volfzon & Lèpine Claude, Peixoto, Fernanda Arêas. *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Unesp/Edusc, São Paulo, 2003, pp. 155-179

aparece como o nome criptografado do próprio “colonialismo interno”.<sup>419</sup> Não pode ser tomado como coincidência o fato de que essa expressão se precipita justamente durante uma nova onda de modernização do colonialismo português na África sob o regime de Salazar e no próprio Brasil, que tinha como um dos seus pilares, projetos de colonização e ocupação dos territórios do centro-oeste e norte do Brasil – política conhecida como a “marcha para o oeste” –, que criaria aquelas zonas de interação, conflito e combate entre a sociedade nacional e as populações indígenas, cujas conseqüências a antropologia brasileira problematizaria a partir dos anos de 1950 nos trabalhos de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Essa “situação colonial”, conforme define Oliveira, inspiraria o conceito de “fricção inter-étnica”, tão caro à etnologia brasileira<sup>420</sup>, como uma crítica às duas idéias subjacentes à de democracia racial, isto é, aos conceitos de “aculturação” e “assimilação”.

7. Todos esses aspectos colados ao significado das teorias que forjaram o termo democracia racial estabeleceram uma recorrente relação com a alteridade que se mostra extremamente problemática como uma política de representação, e bastante relevante para a discussão que proponho: nos textos dessa tradição, as vozes e as perspectivas das classes subalternas – com destaque para negros e indígenas – que os autores insistem em definir, caracterizar e representar em suas histórias, não estão presentes.<sup>421</sup> E foi justamente tal tipo de operação narrativa, que excluiu a dissidência e pacificou a insurgência<sup>422</sup> – monopolizando a representação da nação –, que tornou

---

<sup>419</sup> Casanova, Pablo Gonzalez. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

<sup>420</sup> Oliveira, Roberto Cardoso. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora Unicamp, 1996 [1963] e *Sociologia do Brasil indígena*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

<sup>421</sup> Utilizo aqui a distinção destacada por Gayatri Spivak em seu texto “Can the subaltern speak?” (in Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence. *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago, University of Illinois Press) sobre a diferença entre representação enquanto significação (*Darstellung*), e representação no contexto político, enquanto fazer-se presente através de outro (*Vertretung*). Nesse sentido, a alteridade está representada na narrativa da democracia racial enquanto “significação” (o narrador do texto geralmente identificado com o colonizador português como no caso de Freyre e Ricardo, define o que é o negro, o índio, o mestiço e as outras alteridades), mas essas mesmas alteridades não estão presentes através de vozes que representem a si mesmos e a suas perspectivas em relação à colonização e a ordem social gerada por ela.

<sup>422</sup> Utilizo o termo “insurgência” inspirado em Ranajit Guha em *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Delhi, Oxford, 1983. O autor contesta a historiografia da Índia colonial que interpretou as rebeliões populares da Índia colonial como movimentos de revolta espontânea ou como expressões do banditismo social, sem motivações de caráter políticas. Através de uma análise minuciosa do discurso

possível a emergência e a forma final da expressão “democracia racial” como uma narrativa totalizadora do universo nacional.

8. No entanto, pelo exposto até aqui, não creio que seja possível determinar com precisão o significado do termo democracia racial. Aliás, é justamente o caráter indefinido de seu *status* que o torna tão manejável e possibilita sua utilização em contextos dos mais variados, inclusive sua reivindicação enquanto mito. Por isso, ao invés de investir na busca do conteúdo do conceito ou de acatar a fantasia do mito, gostaria de compreender a relação entre “política”, “democracia” e “raça”, tal como exposta na obra de Gilberto Freyre. Meu intuito, muito mais que buscar o significado, é entender o sentido da política da democracia racial e, sobretudo, a forma como esses termos se acham articulados em sua obra.

### **Raça e democracia em Gilberto Freyre**

“(…) disse eu um dia que, depois de Cristo ninguém tinha contribuído mais que o português para a fraternidade entre os homens.”

(Gilberto Freyre – *O mundo que o português criou*)

9. As opiniões de Freyre sobre a política e a democracia, particularmente, são controversas, mas consistentes ao longo de sua vida. Nos seus primeiros textos, a idéia de democracia foi claramente construída em função de sua experiência norte-americana e de sua proximidade com grupos críticos do liberalismo.<sup>423</sup> Na juventude, Freyre conceberia a democracia liberal como uma ilusão, que disfarçava um grande perigo: a “mediocracia”, ou seja, o governo dos medíocres. Criticava os “daninhos ideais de ‘sufrágio universal’ e ‘instrução universal’”. Acreditava que a “degeneração é inseparável da democracia” e ressaltava os benefícios da manutenção de uma massa de analfabetos, por um lado, e, de

---

colonial, Guha defende a idéia de que essas “insurgências” são o próprio nome da consciência política anti-colonial, ao exporem as relações de poder os padrões de dominação da Grã-Bretanha em território indiano.

<sup>423</sup> Sabemos, por exemplo, nos Estados Unidos Freyre desenvolveria especial relação com os círculos aristocráticos da Nova Inglaterra e com meios diplomáticos e oficiais de Nova Iorque e Washington. Na Europa, ele se aproximaria tanto da *Action Française* – cuja principal expressão, o ultraconservador Charles Maurras, atraiu a atenção do jovem brasileiro –, assim como de grupos conservadores de Lisboa: Ver.: Freyre, Gilberto. *Tempo morto e outros tempos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

outro, de uma elite intelectual; além de sugerir o isolamento da alta cultura contra as tendências democratizantes.<sup>424</sup>

Em um artigo do mesmo período, Freyre daria continuidade às suas críticas alinhando-se ao que denominou de “opinião antidemocrática”. Voltaria novamente ao tema do perigo da “mediocracia”, lamentando o “aniquilamento da aristocracia de *gentlemen farmers* do Sul [dos Estados Unidos]”.<sup>425</sup> Nesse período de sua juventude, portanto, Freyre liga seu antiliberalismo e elitismo à condenação da democracia como alternativa política.

10. Em suas obras da maturidade, a política e a democracia deixariam de ter autonomia e se tornariam dependentes, a partir de *Casa-Grande & Senzala* em diante, do seu pensamento sobre o colonialismo e a raça. Sua tese central em relação ao tema se baseava na idéia de que a miscigenação atuava como força “democratizante”, contrariando os possíveis efeitos “aristocratizantes” da escravidão e das relações sociais no complexo açucareiro: “O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, (...) foi em grande parte contrariado pelos efeitos da miscigenação”.<sup>426</sup>

Para o autor, o fato biológico e social da miscigenação, isto é, a reprodução de um tipo racial distinto das matrizes, que devido à sua indefinição tinha uma inserção social diferenciada, teria provocado uma perturbação no mundo hierarquizado do escravismo colonial. Para denominar os efeitos dessa perturbação, dessa impossibilidade de imposição da rigidez aristocrática típica do início do regime colonialista e a relação de proximidade entre tipos raciais diversos, a palavra “democracia”, ao invés de ser rejeitada como na juventude, seria apropriada e mobilizada em seu esforço de legitimação e na sua apologia ao colonialismo lusitano.

---

<sup>424</sup>Freyre, Gilberto. *Retalhos de jornais velhos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964a, pp. 139-141 Elide Rugai Bastos, em seu livro *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*, afirma acertadamente, que Freyre apostava numa democracia social, aquela promovida pelo “encontro racial e cultural”, e tinha desconfiança da democracia política, para ele associado à “modernização, destruidora de formas culturais mais ricas” Bastos, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*. Bauru: EDUSC/Editora Sumaré/ANPOCS, 2003, p. 101.

<sup>425</sup>Freyre, Gilberto. *Retalhos de jornais velhos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964a, pp. 134-136.

<sup>426</sup>Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1993], p. 46.

Em uma passagem bem conhecida de *Sobrados & Mucambos*, essa analogia, esse deslizamento entre os campos político e racial, entre o efeito da miscigenação com a democracia retornaria:

“Até o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal de família, de economia e de cultura foi atingido pelo que sempre houve de contagiantemente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento das raças e culturas (...) dando-se uma espécie de despedaçamento das formas mais duras, ou menos plásticas, por excesso de trepidação ou inquietação nos conteúdos”.<sup>427</sup>

Mesmo se referindo ao período de vigência do regime escravocrata e de combate e destruição das sociedades indígenas, os termos “democrático”, “democratizante” e “anarquizante” são utilizados como analogias políticas mobilizadas e capitalizadas por Freyre para definir o modelo de relações raciais no Brasil. Relações caracterizadas ora como pacíficas, doces e suaves, ora como equilibradas em outras, o que tornava impossível a reprodução de uma sociabilidade rígida, aristocrática.<sup>428</sup>

11. Anos mais tarde, em 1938, após seu triunfo intelectual no Brasil, Freyre retornaria ao tema da democracia nos textos das conferências que deveria ter proferido na Inglaterra e em Portugal, em missão solicitada por Getúlio Vargas.<sup>429</sup> Esses

<sup>427</sup> Gilberto Freyre. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Record, 2000 [1936], p. 386.

<sup>428</sup> Ricardo Benzaquem de Araújo contesta a idéia de que Freyre tenha representado as relações no mundo escravista como pacíficas. Através da citação de vários trechos de *Casa Grande & Senzala* sobretudo, Araújo argumenta que na concepção do autor, conviveriam lado a lado, tanto a confraternização racial, como o despotismo do senhor, perspectiva essa sintetizada na expressão “antagonismos em equilíbrio” (Araújo, Ricardo Benzaquem de. *Paz e guerra. A obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Editora 34, pp. 48-57). Contudo, o que Araújo deixa de observar é a assimetria entre as descrições que Freyre faz sobre a violência e as que reitera indefinidamente, e ao longo de toda sua obra, sobre a harmonia. Além disso, Araújo deixa de lado a produção pró-colonialista produzida por Freyre, no qual o elogio do mundo colonial lusitano chega a extremos, sem em nenhum momento fazer referência a qualquer tipo de violência. Em minha perspectiva, a seletividade de suas fontes restringe bastante o alcance de suas afirmações.

<sup>429</sup> Conforme explica na introdução a *O mundo que o português criou* (Lisboa: Livros do Brasil, 1940), Freyre afirma que um problema familiar provocou seu retorno antecipado ao Brasil, antes mesmo de poder

textos são particularmente importantes porque marcariam o início de suas relações com a alta hierarquia do Estado português, de suas primeiras formulações da ciência do “lusotropicalismo”, de sua cumplicidade com a manutenção do Império português e a propaganda do colonialismo lusitano na África e na Ásia, além de sua definitiva adesão ao catolicismo conservador.

12. Em “Aspectos da influência da mestiçagem sobre as relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes”, Gilberto Freyre aplicaria ao mundo colonial português as mesmas teses que já sustentavam sua interpretação da história do Brasil. Seu argumento se baseia na benignidade do modelo colonial português, no qual a propensão à interpenetração das raças havia colaborado para a instituição de uma sociedade plural, harmônica e pacífica, na qual as “convenções de raça” tinham nenhuma ou pouca força: “Em toda a parte onde dominou esse tipo de colonização, o preconceito de raça se apresenta insignificante”, diria o autor.<sup>430</sup>

O português, ressalta o texto escrito para uma audiência lusitana, foi, sobretudo, “esplendidamente criador nos seus próprios esforços de colonização”. “A glória do seu sangue foi principalmente a de procriador europeu nos trópicos. Dominou as populações nativas, misturando-se com elas e amando com gosto as mulheres de cor”.<sup>431</sup> A exaltação do sangue, do caráter e das qualidades do caráter do homem colonizador continua:

“(…) não se deve perder de vista (…) a ação ou influência que teve o amor sentimental nas relações de portugueses com as mulheres de cor. (…) o amor, acima de preconceitos de raça e de convenções de classe”.

“O amor desses homens pelas mulheres índias e, mais tarde, pelas africanas, amor acima de preconceitos e de convenções, agiu poderosamente na formação do Brasil, adoçando-o, amolecendo o que o sistema econômico do trabalho escravo

---

realizar as conferências. Contudo, os textos foram lidos, tanto em Londres como em Lisboa, apesar de sua ausência.

<sup>430</sup> Idem, p. 42.

<sup>431</sup> Idem, p. 40.

prometida levantar ali de hirto, talvez até de cruel e de desumano”.<sup>432</sup>

A tendência para a miscigenação, conforme o autor explica em *Casa-Grande & Senzala*, seria uma característica exclusiva do homem português e uma predisposição biológica e cultural, transmitida pelas inúmeras misturas raciais ocorridas na Península Ibérica, desde a pré-história até o século 15.<sup>433</sup> O “amor”, portanto, seria apenas um fator, derivado do primeiro, que atuaria de maneira a facilitar o cumprimento dessa tendência, como “uma força social; e, pode-se mesmo dizer, eticamente ativa e criadora”,<sup>434</sup> nos três continentes que formam o mundo luso-tropical. É nesse ponto de seu argumento, entre a miscigenação e o “amor” colonial, que ele introduziria o tema da democracia:

“Se somos – como me parece – uma unidade psicológica e ao mesmo tempo cultural, é que entre nós se desenvolveram motivos e estilos de vida essencialmente os mesmos, dentro daquela tendência geral, que me parece ter sido aquela: a tendência para a mestiçagem, que importa em pendor para a democratização social. Essa se operaria, com maior ou menor intensidade, nas várias áreas de colonização portuguesa, com as suas conseqüências de ordem biológica, ao mesmo tempo que estética”.<sup>435</sup>

Gilberto Freyre descartaria, portanto, a política e consolidaria sua perspectiva esboçada em *Casa-Grande & Senzala*, na qual a democracia dependeria de uma questão de caráter racial. Portanto, seria uma característica inerente – a predisposição para a mestiçagem – que conduziria as sociedades sob domínio lusitano à democracia. Porque, em

---

<sup>432</sup> Idem, p. 42.

<sup>433</sup> Sobre a tese da constituição biológica do bicontinentalismo dos portugueses Ver.: Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], pp. 80-81 e 267; Peixoto, Fernanda Áreas. (2003). “Relações raciais no Brasil: a utopia freyreana”. in Quintas, Fátima (org.). *Evocações e interpretações de Gilberto Freyre*. Recife, Massangana, pp. 341-347; Araújo, Ricardo Benzaquem de. (1994) *Paz e guerra. A obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Editora 34.

<sup>434</sup> Freyre, Gilberto. *O mundo que o português criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940, p. 42.

<sup>435</sup> Idem, p. 44.

sua concepção, “(...) a mestiçagem é sobretudo isso: mobilidade social. ‘Mobilidade social horizontal’; ‘mobilidade social vertical’. E, na sua fase mais ativa, pode-se acrescentar que também mobilidade biológica, ou seja, aquela criação de tipos novos, desarmônicos, perturbadores do conforto estético (...)”<sup>436</sup>. Ou seja, a miscigenação – esse fato biológico criador de “novos tipos” raciais – estaria de mãos dadas com um fator de ordem cultural, isto é, a democracia social:

“À outra forma de mobilidade social – a vertical – animada pela mestiçagem entre os vários grupos sociais de formação, não me referirei aqui senão de passagem. A ela se deve a democratização daqueles grupos – democratização social, quero dizer, e não política. Democratização, a despeito da base econômica da vida no maior número deles – principalmente no Brasil – que foi a plantação tropical, a agricultura, ou antes, a monocultura latifundiária, a escravidão”.<sup>437</sup>

Portanto, na concepção de Freyre, essas sociedades mestiças teriam criado um único mundo “transnacional” lusitano, de tradições semelhantes, “orientados pelas mesmas aspirações democráticas”. Mas as diversas ressalvas que faz ao longo do texto não deixam dúvida: ele fala de um tipo muito particular de democracia: “democracia social, essencialmente humana, quero dizer; pouco me preocupa a democracia política”. Ou seja, democracia social não é mais que um aspecto da convivência, supostamente não obstruída nem pela lei, nem pelo Estado, nem pela religião, entre diferentes raças e estratos sociais. Assim, ainda que não nomeada dessa maneira, aqui estaria em sua forma plenamente desenvolvida, o núcleo central da ideia de “democracia étnica” ou “democracia racial”. Não vou me ater às manobras evasivas de seu texto, à ausência de menção às leis segregacionistas baseadas no conceito de “pureza de sangue”<sup>438</sup> nem à segregação legal

---

<sup>436</sup> Idem, pp. 53-54.

<sup>437</sup> Idem, p. 54.

<sup>438</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro, por exemplo, chama a atenção, da mesma forma que Poliakov (*O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva, 1974 [1971]), para a importância e as transformações pelas quais passaram os mitos raciais da península ibérica. Ela diz: “Acompanhando a trajetória do pensamento intolerante,

entre indígenas, assimilados e colonos na África portuguesa, nem à crítica da tarefa de normalização do colonialismo e da violência que Freyre realiza não só nesse, como na maior parte de seus textos.

13. Já em 1940, em um texto publicado em Nova Iorque, denominado “Democracia social e política na América”,<sup>439</sup> o autor explicitaria com mais clareza os motivos de sua adjetivação do termo. Ou seja, porque insistir numa diferenciação entre democracia social e democracia política?

Freyre inicia seu texto criticando a necessidade de que a democracia seja uma condição para a cooperação entre os Estados Americanos. Num discurso declaradamente antiamericanista, Freyre ressalta que cada país deveria escolher seus regimes políticos levando em considerações fatores internos como as “diferenças no desenvolvimento histórico e na composição racial de cada grupo nacional”. “Por que deveria o Paraguai se tornar um novo Arkansas, ou a Venezuela um novo Oregon em vez de se desenvolverem como Paraguai e como Venezuela, de acordo com suas peculiaridades de composição social e étnica”.<sup>440</sup>

Fazendo uma leitura sobre a história política do Brasil, Freyre criticaria os “partidários fanáticos de uma ortodoxia democrática e de um formalismo republicano” que protestavam contra a Monarquia no Brasil, essa “democracia coroada”. Pois o sistema monárquico brasileiro, explica Freyre, “(...) estava baseado no princípio da igualdade de oportunidade (...). Sob o regime monárquico qualquer cidadão brasileiro, não importava qual sua origem, raça, cor, poderia torna-se Primeiro Ministro e conduzir o país”.<sup>441</sup>

Recalcando toda a referência à escravidão, à situação colonial, à dominação de classe e às relações de gênero na sociedade rural, monocultora, escravocrata e colonialista do país no século 19, Freyre afirmaria: “O fato é que o Brasil se transformou

---

consideramos que este se manifestou por meio de múltiplos discursos que alimentaram, desde o século XV aos dias atuais, um conjunto de mitos políticos. *O mito da pureza de sangue* metamorfoseou-se no século XIX, no *mito ariano* ao qual se somou ao mito do complô (...) Distintos discursos foram produzidos por uma elite ilustrada com o objetivo de controlar e subjugar aqueles que eram, segundo as ‘doutrinas’, perigosos à fé católica, ao progresso da civilização ou à segurança nacional”. Ver. Carneiro, Maria Luiza Tucci, ***Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia***. São Paulo, Perspectiva, 2005[1983], p. 11.

<sup>439</sup> Freyre, Gilberto. “Democracia social e política na América”. in *Palavras repatriadas*. Brasília, Edunb, 2003 [1940b]pp. 45-56.

<sup>440</sup> Idem, p. 46

<sup>441</sup> Idem, p. 49.

numa democracia social na qual praticamente não existem restrições para uma pessoa por conta de seu berço ou do seu sangue”.<sup>442</sup>

Não bastassem as omissões, seu texto segue completamente comprometido com um nacionalismo temerário, naturalizando o processo de construção da nação, apagando todo traço de violência que poderia conter. E, analisando seu próprio contexto, ele caracterizaria os golpistas de 1930, como jovens “idealistas políticos”. Afirmaria que eles assumiram o poder político “objetivando uma democratização mais abrangente da vida brasileira”.<sup>443</sup>

Mas Freyre não para aí. Escrevendo não mais que três anos após a instituição do Estado Novo, o intelectual brasileiro era da opinião de que “seria inadequado descrever o modelo político do Brasil como não democrático, no sentido de rotulá-lo como particularmente favorável à prática dos pecados mortais de desprezo pela personalidade humana e por oportunidades iguais para todos os cidadãos”.<sup>444</sup>

A vasta bibliografia sobre o período em questão, no entanto, nos dá notícias de um sofisticado sistema policial de repressão; de assassinatos, perseguições, prisão e tortura de políticos e intelectuais; além de representar um período em que o Governo Vargas ensaiou uma aproximação bastante perigosa com os países do Eixo<sup>445</sup> Mas, sendo coerente com sua concepção autoritária de democracia, já teorizada em textos anteriores, Gilberto Freyre dava respaldo internacional naquele momento não apenas à suspensão da ordem constitucional, à dissolução do Congresso Nacional, mas também à censura, às perseguições e aos assassinatos políticos ocorridos no período,<sup>446</sup> da mesma maneira que em outros textos sua idéia de democracia legitimava a escravidão, o colonialismo, a dominação senhorial e a violência sexual.

---

<sup>442</sup> Idem, p. 50

<sup>443</sup> Idem, p. 51.

<sup>444</sup> Idem. Ibidem.

<sup>445</sup> Cancelli, Elizabeth. *O mundo da violência. A polícia da era Vargas*. Brasília: EdunB, 1993; Huggins, Martha K. *Polícia e política: relações Estados Unidos/América Latina*. São Paulo: Cortez Editora, 1998; Pinheiro, Paulo Sérgio. *Estratégias da ilusão. A revolução mundial e o Brasil – 1922-1935*. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

<sup>446</sup> Uma avaliação ética e responsável das opiniões de Freyre sobre o regime de exceção do governo Vargas pode ser feita mediante contraste com o relato de Graciliano Ramos, prisioneiro do Estado Novo, em *Memórias do Cárcere* (São Paulo; Record, 1996 [1953]).

14. Em 1944, o tema da democracia retornaria em diversos trechos dos textos preparados para um ciclo conferências realizados na Universidade de Indiana. Ao que parece, conforme já assinalado, foi durante esse evento que o termo “democracia étnica” apareceu pela primeira vez em sua obra, anos depois de ter sido formulado por Cassiano Ricardo, em 1937. A idéia é a mesma apresentada em seus textos pró-colonialistas sobre a África lusitana. Ou seja, de que a miscigenação, a relação entre o colonizador europeu e as mulheres nativas – indígenas e escravas – foi responsável pela criação de uma sociedade onde a convivência inter-racial ocorre de maneira harmônica.

O que esses textos trazem de mais significativo é a clareza com que estão expostos os pressupostos da suposta “democracia social e étnica” brasileira. Primeiro, Freyre identifica muito precisamente quem foram os agentes promotores da “democracia étnica”, se alinhando quase integralmente à teoria ultra-nacionalista de Ricardo. Para ele, “as bandeiras, mais que qualquer outra instituição é que promoveram a democracia social e étnica tão característica do Brasil”:<sup>447</sup>

“Esse tipo de democracia [social e étnica] foi um produto da vida dos bandeirantes nas fronteiras e um resultado indireto do sistema aristocrático de plantação pela forma em que ele veio a favorecer o livre desenvolvimento da miscigenação à sombra das casas-grandes e dos engenhos, e depois, das cidades da região açucareira”.<sup>448</sup>

Em segundo lugar, afirma a benignidade da escravidão portuguesa e brasileira em relação a outras regiões escravistas das Américas: “(...) o regime da escravidão nos engenhos e nas fazendas brasileiras do século XIX parece ter sido bem menos despótico do que a escravidão em outras regiões das Américas”.

Recorrendo a um argumento muito utilizado pelos escravistas do sul dos Estados Unidos antes da Guerra de Secessão, Freyre defenderia o bom tratamento dispensado aos escravos no Brasil em comparação com a vida dos operários europeus: “(...) não há como duvidar de quanto o escravo nos engenhos do Brasil era, de modo geral, bem

---

<sup>447</sup> Freyre, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1944], p. 119.

<sup>448</sup> Idem, p. 111.

tratado; e a sua sorte realmente menos miserável do que a dos trabalhadores europeus, que não tinham o nome de escravos”.<sup>449</sup>.

Em terceiro lugar, colaborando para a formação da “democracia social e étnica” estaria o sistema monárquico que, para Freyre, nunca se fechou à “democracia social ou à igualdade política”.<sup>450</sup> Afinal, completa, “foi notável o Império Brasileiro por sua tendência para uma verdadeira democracia social e étnica: não somente uma remota tradição brasileira, mas também uma tradição portuguesa. E essa tradição, nunca será excessivo dizer-se que tem sido uma das características principais do desenvolvimento social e cultural brasileiro”.<sup>451</sup>

Portanto, Freyre definiria as origens e o sentido da “democracia social e étnica” no Brasil: primeiro, teria nascido do esforço heróico dos bandeirantes, penetrando no interior das Américas e alargando as fronteiras das possessões portuguesas, na medida em que se misturavam às populações nativas – tese que não lhe pertence, mas à Cassiano Ricardo, como indiquei anteriormente; segundo, seria a consequência de um sistema escravista que, mesmo podendo gerar uma distância irreconciliável entre senhores e escravos, foi benigna, superior até mesmo ao capitalismo industrial europeu, justamente porque foi sustentada por um tipo humano – o português – predisposto à mistura racial, praticamente sem preconceitos de raça e, além disso, amoroso; por fim, dando suporte a essa sociedade que por si só já era “horizontal”, estaria o sistema monárquico brasileiro, democrático e igualitário.<sup>452</sup>

15. Em 1945 Freyre seria eleito Deputado Federal pela UDN (União Democrática Nacional). Defendeu, à época, a aprovação da Lei Afonso Arinos que transformava o racismo em contravenção, “antes por cortesia parlamentar que por convicção”.<sup>453</sup> Mas seu maior projeto foi mesmo a criação do Instituto Joaquim Nabuco,

---

<sup>449</sup> Idem, p. 124.

<sup>450</sup> Idem, p. 149.

<sup>451</sup> Idem, p. 171. Os argumentos sobre o caráter pacífico da monarquia brasileira foram defendidos por Freyre primeiramente em sua tese de mestrado, defendida em Columbia “Social life in Brazil in the middle of the Nineteenth Century” (*The Hispanic Historical Review* 4:5 (Nov. 1922), pp. 597-630), e depois em *Sobrados e Mocambos* (São Paulo: Record, 2000 [1936]).

<sup>452</sup> Freyre, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1944], p. 129.

<sup>453</sup> Freyre considerava a referida lei como inócua. Para ele, as leis seriam ineficientes em questões de costume. Ver.: Freyre, Gilberto. “Raça, preconceito e polícia” in *Revista Cruzeiro*, 25 de abril de 1953.

em Recife, a partir do qual assentou uma base de poder institucional. Durante seu mandato (1945-1950), no imediato pós-guerra, ele adotou o vocabulário internacional de defesa da democracia política, mas sem maiores conseqüências.

Derrotado nas urnas em sua tentativa de reeleição, receberia convite do Presidente de Portugal, Antonio Salazar, para uma viagem às colônias portuguesas da África e Ásia, a partir da qual construiria a plataforma “científica” de suas posições pró-colonialistas através da “luso-tropicalismo”. Apesar de sua breve incursão na política nacional, ele continuaria pouco simpático à “democracia política”. E, em nenhum momento, se oporia ao regime colonial lusitano na África. Sua obra foi utilizada para legitimar internacionalmente o colonialismo português e suas teorias derivadas dessa experiência foram criticadas severamente por intelectuais e políticos engajados na luta anti-colonial na África.<sup>454</sup>

16. Já na década de 1960, Freyre foi um entusiasta do Golpe Militar, declarando publicamente seu apoio em abril de 64. Justificou sua posição baseado no argumento da necessidade de defesa da “vocaçao democrática” do Brasil. Diante do golpe de Estado e da suspensão dos direitos políticos, ele ainda diria que o país, daquele momento em diante, seguiria “num rumo brasileiro democratico, que do plano étnico-social se vá estendendo cada vez mais ao político e econômico”.<sup>455</sup> Sem fazer menção à política, o autor parecia finalmente concluir sua interpretação do Brasil, cumprindo uma trajetória partiria das vantagens da sociedade ‘patriarcal’ até chegar ao elogio do governo forte (talvez uma refiguração daquele sistema regido pela autoridade senhorial incontestada).

Em 1972, Freyre dedicou horas de conferências às lideranças da Arena, preparando ao final um projeto para o Brasil, a pedido do antigo Chefe de Polícia do Distrito Federal, o então Senador Felinto Muller.<sup>456</sup> No mesmo ano, em entrevista à Revista *Veja*, Freyre falava aberta e diretamente sobre suas posições políticas. Em um momento declara-se um “anarquista”, em outro “um revolucionário conservador”. Diz que o regime deveria voltar ao momento anterior ao AI-5, ao mesmo tempo em que justifica sua

---

<sup>454</sup> Mondlane, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso Chão, 1995 [1969].

<sup>455</sup> Freyre, Gilberto. “Um ano histórico para o Brasil”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 26 de abril, 1964b.

<sup>456</sup> Freyre, Gilberto. “Para um programa da Arena. (Sugestões do Prof. Gilberto Freyre)”. Manuscrito, 1972a.

necessidade no momento em que ocorreu: “O AI-5 foi necessário porque as forças que caíram em 1964 estavam se reagrupando. Agora acho que está se prolongando demais”.<sup>457</sup>

Freyre repetia uma declaração que havia feito semanas antes e que causou repercussão nos meios oficiais. Considerado um aliado, ele havia expressado uma discordância pública. Mas, nessa entrevista, ele se apressaria em esclarecer sua postura em relação ao regime: “Eu me considero perfeitamente identificado com ele e estou querendo colaborar”.<sup>458</sup> E como testemunho das boas relações entre a ditadura e Freyre, o endosso do Senador Muller seria citado pela reportagem: “Considero o trabalho preparado pelo dr. Gilberto Freyre para a Arena como altamente interessante e até pedi um voto de louvor para ele, na reunião da Arena, o que foi aprovado”.<sup>459</sup>

Dentre suas várias declarações na entrevista, ele afirmaria ainda não ter “entusiasmo nenhum por eleições. Votei uma só vez, em mim mesmo”.<sup>460</sup> Diz que o Brasil precisa “de uma mistura de autoritarismo com democracia”, e que “agora, com a Revolução, a moderação está sendo exercida pelas Forças Armadas como Executivo forte”.<sup>461</sup> E para não deixar qualquer dúvida de sua identidade com a ditadura, Freyre se justifica uma vez mais: “Eu tenho simpatia pela Arena porque apóio o governo e acho que o presidente Emilio Garrastazu Médici está conduzindo os destinos do país com arrojo e dignidade (...)”.

O envolvimento, a colaboração e o respaldo de Freyre ao Estado de exceção eram tão enfáticos que até mesmo o jornalista, longe de ser antipático a Freyre, observaria:

“Em certos aspectos, chega a ser um rígido e lógico defensor da legislação vigente no país. O senhor concorda com a aposentadoria compulsória do sociólogo Florestan Fernandes, que hoje leciona no Canadá?, pergunta VEJA. ‘Essa pergunta é muito difícil de ser respondida. O intelectual não deve ser

<sup>457</sup> “O fiel do poder moderador”. *VEJA*, Rio de Janeiro, 21 de junho, 1972b, p. 40.

<sup>458</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>459</sup> *Idem*, p. 45.

<sup>460</sup> Como Gilberto Freyre concorreu a duas eleições, é de se presumir que tenha votado pelo menos duas vezes.

<sup>461</sup> *Idem*, p. 45-46

um privilegiado. Eu mesmo fui preso três vezes durante a ditadura de Vargas. Minha casa foi literalmente saqueada em 1930. Se o intelectual tentou atingir o regime, e se isso ficar provado como não sei se é o caso de Florestan Fernandes, nada mais justo que houvesse uma reação de defesa’.”<sup>462</sup>

17. O objetivo de traçar esse panorama sobre a reflexão de Gilberto Freyre acerca da política foi o de chamar a atenção para o fato de que não é possível ignorar, sem maiores considerações, que sua perspectiva nacionalista é constitutiva de sua concepção da sociedade brasileira como uma “democracia racial”. Conforme a longa seqüência de citações que destaquei acima, das alternativas políticas que teve à disposição, Freyre optou por uma concepção autoritária, baseada numa postura favorável ao colonialismo português – aquele do passado, mas também do de sua própria época –, baseada numa versão da história que insistia em minimizar, e às vezes legitimar, a violência colonial e os processos de formação da nação.<sup>463</sup>

Freyre chamou de “democracia” o colonialismo português, a escravidão no Brasil, os processos que levaram ao extermínio e a destruturação das incontáveis sociedades indígenas no Brasil, a monarquia de Pedro II, a ditadura, o golpe de Estado e o Estado de exceção; “democracia” é a miscigenação impetrada pelos bandeirantes, pelos colonizadores europeus na África, pelo patriarca senhor de engenho, não importa por quais métodos, nem a que custos. Todos esses elementos, construídos no molde da narrativa historiográfica, articulados na prosa pró-colonialista, nacionalista e autoritária, estão condensados na narrativa da democracia racial, cuja violência constitutiva foi assimilada, aceita, normalizada e re-apresentada no registro difuso da narrativa mitológica.

## Pós-escrito

---

<sup>462</sup> Idem, p. 48.

<sup>463</sup> Recentemente Peter Fry retomou esse mesmo tipo de pensamento em suas comparações dos modelos de colonialismo português e britânico. A justificativa de Fry em sua defesa do colonialismo português foi a de que o seu resultado foi o da integração das populações nativas, e não a segregação. Da mesma forma que Freyre, o antropólogo parece sugerir uma espécie de competição entre os dois modelos, e que a única alternativa ao leitor seria escolher entre um ou outro. Ver. Fry, Peter. *A persistência da raça. Ensaio de antropologia entre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

“Os que ainda dizem, atualmente, que as coisas não foram bem assim, ou que não foram tão más, defendem na realidade o ocorrido, e estariam, sem dúvida, dispostos a assentir ou a colaborar se aquilo voltasse a ocorrer”.

(Theodor Adorno. *Educação após Auschwitz*)

1. Tendo em vista a recente onda de politização das relações raciais que se assiste no Brasil, gostaria de fazer algumas observações em relação ao debate corrente, responsável por trazer a idéia de “democracia racial” à tona mais uma vez. Por um certo período, entre a abertura política no final dos anos de 1970, até pelo menos a efervescência social no momento pós-constituente, ativistas e intelectuais acreditaram que isso que se convencionou chamar de “mito” havia sido definitivamente enterrado, ao menos do ponto de vista acadêmico, sob a crescente quantidade de dados e pesquisas que reafirmavam a extensão e a duração do racismo no país.<sup>464</sup> Aqueles anos foram marcados tanto pela decadência do prestígio de Gilberto Freyre junto à intelectualidade – é verdade que muito mais devido à sua ligação intrínseca com a ditadura do que às suas concepções sobre a sociedade brasileira –, assim como pela reorganização e consolidação de movimentos sociais de caráter racial e étnico – negros e indígenas – que se empenharam na tarefa de se fazerem ouvir, especialmente em suas reivindicações contra a concepção da sociedade brasileira como racialmente harmônica.<sup>465</sup>

Mas, em algum momento nos anos de 1990, a idéia foi retomada tornando-se vocabulário corrente no discurso político e acadêmico<sup>466</sup>. A cronologia de seu ressurgimento, conforme mostrarei mais adiante, coincidiu exatamente com a do avanço das reivindicações dos movimentos sociais que citei e com o aumento de seu poder de articulação, financiamento e intercâmbio de experiências no plano internacional. Ou seja, no momento em que se poderia esperar que o assim chamado “mito da democracia racial” permanecesse soterrado devido ao aumento da visibilidade e do poder de expressão dos

<sup>464</sup> Hasenbalg, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

<sup>465</sup> Em *Lugar de negro* (Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982), Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) destacam não apenas a relação entre as ideologias de harmonia racial e a ditadura, como chamam a atenção para as tentativas por parte do regime, de reprimir as tentativas de organização política dos movimentos negros durante o período.

<sup>466</sup> Uma ferramenta de pesquisa na Internet como o *Google* registra atualmente 69.900 entradas para o termo “racial democracy”, 50.528 para “ethnic democracy” e 47.500 para a o termo “democracia racial”. Já o *Google Scholar*, especializado em artigos acadêmicos e livros, registra cerca de 1300 entradas para “racial democracy” e 82 para o termo “democracia racial” (levantamento realizado em fevereiro de 2006).

movimentos sociais, o que ocorreu foi justamente o contrário: o mito retornou com novo vigor.

Essa tentativa de restauração de seu antigo prestígio tem sido proposta por antropólogos, sociólogos, historiadores e cientistas políticos que se utilizam de um núcleo argumentativo bastante semelhante. Ele se baseia na tese de que, enquanto mito, a “democracia racial” seria uma declaração que criaria realidade, por isso não seria nem falso, nem verdadeiro. Dessa forma, alguns desses autores sustentam que, por isso mesmo, o mito da democracia racial não apenas não seria passível de refutação (afinal, como contestar um mito?), como deveria ser mantido no vocabulário político como um projeto de nação. Esse argumento enfatiza sobretudo o que John Austin denomina de “ato lingüístico performativo”. Esse tipo de ato se distingue, segundo o filósofo, dos “atos constativos”, ou seja, das declarações sobre o estado de coisas do mundo.<sup>467</sup> No entanto, a genealogia da idéia de democracia racial sugere que ela não se encaixa perfeitamente em nenhuma dessas duas categorias. Ao contrário, parece se localizar num entre-lugar, no cruzamento entre o *constativo* e o *performativo*. Se isso for correto, como pretendo argumentar, a opção de enfatizar apenas a segunda dimensão sinaliza para uma motivação contextual, relacionada ao debate contemporâneo sobre as relações raciais no Brasil, cuja opção ética e as motivações políticas – ao contrário dos mitos, conforme alguns sugerem – podem sim ser questionadas.

## O retorno do mito

2. Os registros dos debates sobre relações raciais nas últimas décadas parecem indicar muito claramente que o retorno do mito da democracia racial deve muito ao seminário internacional “Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos”, ocorrido em Brasília, em 1996. Nesse evento organizado pela recém criada Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça,

---

<sup>467</sup> Austin, J. L. *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*. Proto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1962]. Gostaria de utilizar esses conceitos de Austin apenas porque eles servirão, no prosseguimento do meu argumento, para ilustrar o que identifico como uma tensão entre o *performativo* e o *constativo* no interior do discurso sobre o mito da democracia racial.

intelectuais e ativistas brasileiros e norte-americanos se reuniram para debater a viabilidade da implementação de ações afirmativas no Brasil.<sup>468</sup>

O debate indicou a posição bastante clara da maioria dos norte-americanos sobre a positividade dos resultados das ações afirmativas nos EUA, depois de cerca de trinta anos de sua implementação, apesar de todos os problemas que causou. Por outro lado, grande parte dos brasileiros mostrou-se reticente quanto à sua viabilidade e sua utilidade no Brasil.<sup>469</sup> A justificativa para a resistência, no entanto, não vinha da negação do racismo, mas devido às diferenças de modelos de relações raciais entre os dois países. Essa diferença foi caracterizada como uma maior flexibilidade nas formas de classificação racial, que acabaria por impossibilitar a definição daqueles que seriam os beneficiários das políticas de ação afirmativa.

O primeiro debatedor a defender a retomada da “democracia racial” como “mito” seria o antropólogo Roberto DaMatta. Em sua intervenção, DaMatta não se colocou frontalmente contrário às ações afirmativas, mas destacou diversas dificuldades que um país como o Brasil teria para implementar tal tipo de política. Após sua análise do “caso brasileiro”, ele recomendaria que:

“Ressaltar o fato de que temos uma ‘democracia racial’ é algo respeitável. Quanto mais não seja, porque, apesar do nosso tenebroso passado escravocrata, saímos do escravismo com um sistema de preconceitos, é certo, mas sem as famosas ‘Leis Jim Crow’ americanas, que implementavam e, pior que isso, legitimavam o racismo, por meio da segregação no campo legal”.<sup>470</sup>

<sup>468</sup> Grande parte das intervenções nesse evento foi publicada no livro *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos* (Brasília: Paralelo 15, 1997), organizado por Jessé Souza.

<sup>469</sup> As exceções mais claras foram as posições de Hélio Silva e Antonio Sérgio Guimarães.

<sup>470</sup> DaMatta, Roberto. “Notas sobre o racismo à brasileira”. in Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997, p. 74. Essa visão parcial e esquemática tanto do passado brasileiro como do norte-americano, em grande parte derivada da persistência nas ciências sociais brasileiras de metáforas e noções inspiradas nos “estudos de caráter nacional” muito presentes na obra do próprio DaMatta, pode ser criticada de diversas maneiras. Mas o importante a se ressaltar nesse ponto é como a caracterização das relações raciais no Brasil, assim como o mito da democracia racial é dependente da comparação com os EUA ou do mundo de colonização inglesa. DaMatta, Roberto. “Notas sobre o racismo à brasileira”. in Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997, p. 74

3. O antropólogo propõe a manutenção do mito da democracia racial num registro nacionalista, onde ele funcionaria como um tipo de “capital moral” brasileiro – algo do que devemos “nos” orgulhar –, que em sua narrativa é contraposto à saída norte-americana da escravidão. Quando o autor ressalta que os norte-americanos “legitimavam o racismo, por meio da segregação no campo legal”, parece sugerir, via contraste, que no Brasil ou o racismo não seria legitimado,<sup>471</sup> ou não haveria restrições no campo legal.<sup>472</sup> Por isso mesmo, o mito poderia desempenhar o papel de signo de distinção dos brasileiros frente aos norte-americanos.

4. O cientista político Fábio Wanderley Reis, por sua vez, desenvolveria uma tese na mesma linha. Reis argumentou que a democracia racial não deveria ser analisada como uma “ideologia, como mistificação e mascaramento de uma realidade de racismo e discriminação e, portanto, como algo de que a sociedade brasileira deveria desvencilhar-se para poder vir a contar com a melhoria real no plano das relações entre raças”.<sup>473</sup> Ao contrário, ela deveria ser tomada como “*meta* a ser buscada”:

“a ideologia da democracia racial se revela não apenas adequada: ela é mesmo insubstituível, precisamente por afirmar uma condição em que as diferentes características raciais se tornam irrelevantes. Como meta, ela é claramente superior (...).”<sup>474</sup>

---

<sup>471</sup> Lílian Schwarcz fez um mapeamento das principais teorias racistas produzidas nas mais prestigiosas instituições científicas brasileiras como o Museu Nacional, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a Escola de Medicina da Bahia, entre 1870 e 1930. A maior parte dessas instituições era financiada pelo Estado. Em minha leitura de Schwarcz, o que a autora expõe é justamente a legitimação do racismo no Brasil, através da produção e do apoio ao saber racista da época. Ver.: Schwarcz, Lilia Katri Moritz. (1993) *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras.

<sup>472</sup> Petrônio Domingues, por sua vez, fez um minucioso levantamento de leis municipais e estaduais em São Paulo, demonstrando a existência de diversos níveis de segregação legal por parte do Estado. Ver.: Domingos, Petrônio. *Uma história não contada. Nero, racismo, e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo, Senac, 2003.

<sup>473</sup> Reis, Wanderley Guilherme. (1997) “Mito e valor da democracia racial”. in Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Ed. Paralelo 1997, pp. 221-232.

<sup>474</sup> Idem, ibidem.

O autor, porém, não se detém apenas na reabilitação do mito como havia feito DaMatta. Mas avança em relação a esse outro autor quando estabelece uma conexão entre a afirmação da identidade étnica e as ações afirmativas com a possibilidade de uma “luta de raças”. Segundo ele, tal cenário poderia levar a “eliminação física” de uma raça pela outra, e a construção de uma sociedade de “uma só raça”, ou ao *apartheid* ou, ainda, ao princípio do “iguais, mas separados”. Em sua intervenção, Reis estabeleceu uma oposição irreconciliável entre a democracia racial como um projeto de unidade nacional e as ações afirmativas – cujo pressuposto é a crítica da democracia racial – como um prelúdio ao terror e à desagregação da nação.<sup>475</sup>

5. Foi nesse contexto que a proposta de retomada e a defesa da democracia racial fez sua mais marcante entrada na década de 1990. Contexto esse marcado pela posição defensiva de muitos dos intelectuais brasileiros que, mesmo reconhecendo o racismo como um problema nacional, não esboçaram nenhuma proposta de intervenção, alternativa ou não, às ações afirmativas. Isso ficou caracterizado no texto de Jessé de Souza, organizador do evento e da publicação, que sintetizou os resultados do encontro. Nele não se encontra nenhuma proposta de ação, nenhum projeto de política pública, nenhuma agenda de ação ou qualquer tipo de avanço em relação ao tema. Ao contrário, o grande destaque do seminário, como o autor ressalta, foi justamente o ressurgimento da democracia racial enquanto mito, que deveria ser considerada a resposta brasileira ao racismo e às ações afirmativas.<sup>476</sup>

A partir de então, investido de uma legitimidade intelectual que nunca teve no interior da universidade, o termo retornaria ao vocabulário político corrente. E em 1998, o próprio Presidente da República – ele mesmo um cientista social – acataria a sugestão de

---

<sup>475</sup> Célia Maria Marinho de Azevedo descreve e analisa com muita pertinência fantasias apocalípticas semelhantes nos debates políticos sobre a abolição durante os últimos anos da escravidão no Brasil. Ver: Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. São Paulo: Paz e Terra, 1988. O historiador norte-americano George Reid Andrews, no mesmo seminário, apesar de dizer que via com “horror” a possibilidade de que Brasil implemente tal tipo de política, ele a considerava inevitável. Ver. Andrews, George Reid. “Ação afirmativa: um modelo para o Brasil”. in Souza, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Brasília: Ed. Paralelo 15, 1997, pp. 137-144

<sup>476</sup> As intervenções de Hélio Silva, Antonio Sérgio Guimarães e de outros autores que argumentaram em favor da implementação das ações afirmativas foram desconsideradas no texto final de Jessé de Souza. E até mesmo algumas intervenções mais contundentes ficaram de fora da publicação.

seus antigos colegas, publicando uma brochura oficial com o título “Construindo a democracia racial”.<sup>477</sup>

6. Mas seria o antropólogo Peter Fry o autor que mais sistematicamente se empenharia em reabilitar a democracia racial como mito, conforme demonstram os artigos reunidos em seu livro *A persistência da raça. Ensaios de antropologia entre o Brasil e a África Austral*. A perspectiva de Fry está baseada em sua defesa das ideologias de assimilação do colonialismo português e nas teses do lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Na mesma linha de Reis, ele argumenta que o mito da democracia racial não deve ser considerado uma ideologia, falsa consciência ou engodo, forçando uma vez mais sua interpretação como “mito”. Conforme sustenta, “os mitos não são inverdades, produtos de equívocos que devem ser desmascarados e denunciados pela superioridade do saber ocidental”<sup>478</sup>, sugerindo uma equivalência entre os mitos de sociedades de pequena escala com os mitos da era do nacionalismo, do colonialismo e do Estado-nação.

Contudo, a diferença da posição do antropólogo com a de outros autores é que ele radicaliza o debate ao deslegitimar a crítica, quando chama de “ortodoxos” parte da academia e o movimento negro por sua postura de recusa do mito da democracia racial.<sup>479</sup> Além do que, o seu combate aos projetos das organizações políticas negras e o seu constrangedor silêncio sobre a história das sociedades indígena no Brasil evidenciam a filiação de sua defesa do mito da democracia racial a um tipo de nacionalismo que pretende neutralizar as reivindicações políticas e o tensionamento do campo levado adiante pelos grupos críticos do mito.<sup>480</sup>

<sup>477</sup> A brochura contém discursos, entrevistas e o texto de instituição do Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra, criado em 1998. O texto está disponível no portal da Presidência da República. Ver: [https://www.planalto.gov.br/publi\\_04/COLECAO/RACIAL.HTM](https://www.planalto.gov.br/publi_04/COLECAO/RACIAL.HTM).

<sup>478</sup> Especialmente no que tange a relação entre mito, raça e nacionalismo, o esforço teórico e historiográfico de Léon Poliakov em seu *O mito ariano* (São Paulo: Perspectiva, 1974 [1971]) sugere, de maneira bastante mais convincente, justamente o contrário da afirmação de Fry, que se furta da crítica ao mito da democracia racial com a justificativa de que “os antropólogos (...) costumam ser mais benevolentes em relação aos mitos” Ver.: Fry, Peter. *A persistência da raça. Ensaios de antropologia entre o Brasil e a África Austral* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 174-175.

<sup>479</sup> Idem, p. 17.

<sup>480</sup> A principal estratégia dessa deslegitimação reside em sua recusa de aceitar a autonomia dessas organizações quando, retomando o argumento autorizado de Bourdieu e Wacquant (“Sobre as artimanhas da razão imperialista”. in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, No. 1, 2002, pp. 15-33), sugere que eles agem sob a “influência do financiamento americano”, ou da utilização de “categorias norte-americanas” ditadas pelos “financiamentos de organizações como as Fundações Ford e MacArthur”. (Fry, Peter. *A persistência da raça*.

### O discurso da mitologia racial

7. Conforme argumentei na primeira parte do capítulo, a expressão “democracia racial” nasceu no interior de um debate historiográfico entre Gilberto Freyre e Cassiano Ricardo no decorrer das décadas de 1920 a 1940. Com isso chamo a atenção para o fato de que apesar de possuir um aspecto projetivo ou *performativo*, como sugeri a partir de Austin, a expressão possui uma clara dimensão *constativa*, pois embora se constitua em um projeto de nação, é constitutivamente um discurso sobre a história – o passado – do Brasil. Como espero ter demonstrado também, é justamente essa dimensão performativa que a partir da década de 1990 vem sendo enfatizada por diversos cientistas sociais como um contra-discurso às propostas de ações afirmativas, assim como à agenda política dos movimentos sociais de cunho racial.

Já o conceito de democracia na obra de Gilberto Freyre – aquele presente na base da tese da sociedade brasileira como uma “democracia racial” – está alinhada a um projeto nacionalista como outros projetos de nação que emergiram entre as décadas de 1930 e 1940,<sup>481</sup> no qual a história foi instrumentalizada para forjar ideologias de coesão e criar signos de identificação nacional. Em muitos casos, o uso da palavra democracia está completamente desligado de sua significação política e fundido à idéia de miscigenação, sendo utilizada pelo autor como uma metáfora orgânica – e como desejo – da indivisibilidade e indiferenciação do corpo da nação.

8. Diante desse quadro, gostaria de concluir examinando duas questões. A primeira delas se refere ao funcionamento do mito da democracia racial; ou seja, quais as implicações da mitificação da tese da democracia racial? Em segundo lugar, gostaria responder a alegação daqueles que postulam a impossibilidade de crítica do mito, interrogando o sentido dos usos do discurso do mito da democracia racial.

Longe de ser o inaugurador de um modo de pensar o nacional, Freyre encerra em grande estilo, mobilizando os principais conceitos da ciência de sua época, uma tradição centenária do pensamento nacionalista que, através do forjamento de um “nós”

---

*Ensaio de antropologia entre o Brasil e a África Austral* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 223).

<sup>481</sup> Mota, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. São Paulo, Ática, 1980 [1974].

abstrato – o brasileiro –, busca pacificar a consciência da violência que está no fundamento do surgimento da sociedade nacional e de suas fronteiras.

9. Dessa forma, quando fala do passado, o discurso da democracia racial funciona como uma variante dos revisionismos sobre os holocaustos coloniais da modernidade; quando fala do presente, é um erro do ponto de vista do conhecimento acumulado sobre a extensão, a duração e as diferentes modalidades do racismo além de, politicamente, se constituir numa recusa ao reconhecimento<sup>482</sup> da história daqueles que ainda hoje lidam com o fardo das tentativas de extermínio e da escravidão; e quando se projeta para o futuro, essa narrativa aposta numa política do esquecimento<sup>483</sup> e da irresponsabilidade ao instaurar uma espécie de “anistia ampla e irrestrita” – de acordo com uma certa tradição política brasileira. Ou seja, a violência perpetrada pelos cinco séculos de colonialismo conduzido pelos portugueses e de colonização interna levada a cabo por seus descendentes até o presente, é simplesmente assumida como condição historicamente necessária para a formação da nação<sup>484</sup> e, logo em seguida, normalizada e esquecida<sup>485</sup>,

<sup>482</sup> Taylor, Charles. “A política do reconhecimento” in *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000 [1995], pp. 241-274.

<sup>483</sup> Vidal-Naquet, Pierre. *Os assassinos da memória. “Um Eichmann de papel” e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas, Papirus, 1988.

<sup>484</sup> Essa é a opinião do próprio Freyre, que em *Casa-grande & senzala* ele reafirmaria o caráter da necessidade histórica da escravidão para a construção da nação. Diz o autor: “Teria sido mesmo ‘um crime escravizar o negro e levá-lo à América?’, pergunta Oliveira Martins. Para alguns publicistas foi sim erro e enorme. Mas nenhum nós disse até hoje que outro método de suprir as necessidades do trabalho poderia ter adotado o colonizador português. Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo”. (Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], pp.305-306.

<sup>485</sup> Sob o aspecto da política do esquecimento da violência fundadora da nação é necessário (re)lembrar o preâmbulo da assim denominada “Decisão S/No. de 14 de dezembro de 1890”, expedida por Rui Barbosa para a eliminação de documentos referentes à escravidão nos arquivos públicos. Essa é a justificativa: “Considerando que a Nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão – a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, infeccionou-lhe a atmosfera moral;/Considerando, que porém que dessa nódo social ainda ficaram vestígios nos arquivos da administração;/Considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da Pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira....”. Nova decisão sobre queima de arquivos, para a preservação da honra da pátria foi tomada meses depois, em 13 de maio de 1891. Tudo isso seguido de uma “Moção” do Congresso Nacional que “congratula-se com o Governo Provisório por ter mandado fazer eliminar dos arquivos nacionais os últimos vestígios da escravidão no Brasil”. Ver: *A abolição no Parlamento: 65 anos de lutas*. Volume II. Brasília, Senado Federal, 1988, pp. 1099-1104.

como sugere a teoria do nacionalismo conservador de Ernest Renan. Em seu clássico “Qu’est-ce qu’une nation?”, o autor afirma que:

“L’oubli, et je dirai même l’erreur historique, sont un factor essentiel de la création d’une nation, et c’est ainsi que le progrès des études historique est souvent pour la nationalité un danger. L’investigation historique, en effet, remet em lumière les fait de violence que se son passes à l’origine de toutes les formations politiques, même de celle dont les conséquence ont été le plus bienfaisants”.<sup>486</sup>

Nesse texto Renan não apenas sugere a necessidade do esquecimento e da falsificação – afinal o que se quer designar por “l’erreur historique”? –, como alerta para o perigo da própria investigação histórica sobre a formação das nações, que inevitavelmente chegaria à violência constitutiva de todas elas. De maneira semelhante, o mito da democracia racial, ao invés nos fazer lembrar da violência fundadora e de suas conseqüências ele nos lança para “l’oubli” – “o esquecimento” –, e é justamente essa narrativa que os grupos políticos e intelectuais, cuja prioridade política é a manutenção da “unidade da nação”, lutam tanto para reforçar quanto para manter sob o estrito regime de verdade da linguagem mítica, considerando uma ameaça sua historicização. É com esse procedimento que a restauração do mito neutraliza a crítica e instaura uma barreira discursiva contra a memória e contra qualquer tentativa de estabelecer responsabilidades, na qual os crimes contra a humanidade aqui cometidos – o genocídio e a escravidão, imprescritíveis por definição –, e mesmo o racismo, encontrem terreno propício para um enfrentamento público e ético.<sup>487</sup>

---

<sup>486</sup> Renan, Ernest. “Qu’est-ce qu’une nation?.” in *Oeuvres completes*. Tomo I Paris: Calmann-Levy, 1947 [1882] p. 891.

<sup>487</sup> Nas últimas décadas diversos países tentaram estabelecer políticas de reconciliação nacional baseadas em comissões que publicizaram e julgaram atrocidades cometidas contra grupos vulneráveis no interior do Estado nacional. O caso mais conhecido é a da *Truth and Reconciliation Commission* da África do Sul. Entretanto, há exemplos mais próximos como o caso da guerra no Peru entre as Forças Armadas e o Sendero Luminoso, que vitimou milhares de civis (camponeses e indígenas principalmente) não envolvidos com nenhum dos dois grupos. Para o caso da África do Sul Ver.: *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*. Cape Town: Juta & Co Ltd, 2003.

10. Entretanto, a genealogia e a interpretação do funcionamento do mito acima expostos não responde a alegação de autores como DaMatta Reis, Fry e Souza, que defendem a idéia de que os “mitos não são falsos ou verdadeiros do mesmo modo que teorias científicas. Mitos não pretendem *descrever* a realidades”, e que por isso não podem ou não “devem ser desmascarados e denunciados pela superioridade do saber ocidental”.<sup>488</sup>

11. As complicadas relações entre o “mito” e o estatuto da “verdade” já se davam muitos séculos antes da constituição do “saber ocidental” enquanto tal. O caso dos embates entre as diferentes modalidades de discurso na passagem da Grécia Arcaica para o período Clássico (entre os séculos VIII e V), analisados por Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne,<sup>489</sup> força a uma pequena correção na tese dos autores anteriormente mencionados, mas que faz toda diferença.

O mito é o discurso da Autoridade, como alerta Detienne. Não se trata de uma oposição entre falsidade ou verdade: o que o mito faz é coadunar as coisas à sua palavra. O conceito de verdade do mito, a *Alétheia*, é justamente essa propriedade criadora de realidade, alcançada e enunciada por aqueles que tinham acesso direto ao além por via das *musas*. Nesse sentido, aponta Vernant, o mito é a própria Verdade, que “não supõe uma argumentação; igualmente não é retórica, ou demonstrativa, ou experimental, é claro. Trata-se de uma verdade assertórica enraizada logo de início no real no sentido mais forte, no sentido religioso do termo, porque a palavra de verdade é em si, como potência eficaz, criadora de ser”.<sup>490</sup> Isto é, ligada à dimensão do divino, a Verdade do mito está além da contestação.

A descrição do regime de verdade do mito feita por Vernant é oportuna porque nos relembra dos motivos que fizeram com que os regimes totalitários de um passado não tão distante e as ideologias autoritárias vigentes ainda hoje utilizassem a “forma-mito” como veículo promotor de hegemonia, de destruição da esfera pública e da própria política, por conseqüência. Detienne relembra, contudo, que ao longo dos séculos duas outras modalidades de discurso se ocuparão de retirar o mito de seu lugar

---

<sup>488</sup> Fry, Peter. *A persistência da raça. Ensaios de antropologia entre o Brasil e a África Austral* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 175.

<sup>489</sup> Vernant, Jean-Pierre. *Entre mito & política*. São Paulo: Edusp, 2002; e Detienne, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

<sup>490</sup> Vernant, Jean-Pierre. *Entre mito & política*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 286.

incontestável – sugerindo que a própria dinâmica das sociedades fundadas na mitologia ora reatualiza, ora substitui, e até mesmo instaura uma postura de desconfiança e de descrédito em relação ao mito.

De um lado, o “discurso filosófico” desloca seu lugar, buscando ocupá-lo como o novo discurso da verdade; de outro, o “discurso político” instaura uma ruptura com o discurso da Autoridade, a palavra enunciada pelos “mestres da verdade” (o poeta, o adivinho e o rei), ao criar o que Hannah Arendt chamou de “esfera pública”, o espaço no qual todos os cidadãos tinham a garantia não apenas da *isonomia* mas, sobretudo, da *isêgoria* (princípio absurdo na opinião dos filósofos), ou seja, a igualdade fundamental da palavra. O *mythos*, portanto, entra em relação de oposição não apenas com o *logos*, a razão, mas também com a *doxa*, a linguagem própria da política e da democracia. Inversamente ao mito, que é a palavra da Verdade, e da filosofia ou da física, a palavra certa sobre o conhecimento do mundo, a democracia ateniense postula que todos os assuntos relacionados à vida entre os cidadãos e que fazem sua entrada na esfera pública, estão sujeitos ao questionamento e ao debate, pois nesse domínio inconstante da relação entre os humanos não existem garantias, nem Verdade.<sup>491</sup>

Seguindo esse raciocínio podemos dizer, portanto, que a defesa da tese da democracia racial como mito nos lança para um domínio anti-político – para fora do espaço público –, no qual estão vedados não apenas a dissensão, o desacordo e a oposição como até mesmo a possibilidade de discussão, o que pressupõe uma censura à argumentação e ao debate. Afinal, o que resta a fazer se o mito é inquestionável? Mas o que parece motivar o combate ao mito da democracia racial está menos relacionado a um projeto de esclarecimento iluminista e mais com a necessidade de um debate político e público profundo. Porém, essa possibilidade se fecha mediante a censura ao questionamento imposta pela palavra mágica do mito e pela suposta autoridade daqueles que o vaticinam. Dessa forma, o que pode reabrir a possibilidade da crítica ao mito é o questionamento do discurso que o nomeia enquanto tal. Pois, se sua dimensão sagrada depende da Autoridade dos “mestres da verdade”, no debate contemporâneo sobre as relações raciais no Brasil o que entrou em colapso foi justamente a autoridade da Academia, do especialista, do cientista social à medida que as vozes antes pouco repercutidas – mas sempre presentes –

<sup>491</sup> Loraux, Nicole. “A democracia em confronto com o estrangeiro”. In Cassin, Barbara & Loraux, Nicole & Peschanski, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros*. Sao Paulo, Editora 34, 1993.

das lideranças políticas indígenas e negras ganharam visibilidade e articulação nacional e internacional.

12. Portanto, voltando à minha questão sobre o significado dos usos do mito da democracia racial no contexto da política contemporânea, gostaria de permanecer no quadro das tensões entre o *constativo* e o *performativo*. O retorno do mito como já ressaltai, se configura numa contra-proposta nacional às propostas de ação afirmativa – considerada uma idéia estrangeira<sup>492</sup> e vem sendo sustentada por um setor identificado com a academia.<sup>493</sup> Esse grupo sustenta a retomada do mito da democracia racial como uma maneira de evitar o tensionamento racial que poderia advir da implementação de políticas públicas que promovam práticas de identificação racial.

Mas a retomada do mito tem funcionado de modo inverso no interior da comunidade negra e também indígena. A sua reafirmação tem colaborado ainda mais para a polarização do debate na medida em que a história de opressão e repressão ligada aos usos do mito da democracia racial – seja no período pós-abolição, seja durante a ditadura, seja pelo efeito de apagamento da memória dos genocídios indígenas do passado e do presente – funciona como uma senha para o desencadeamento da radicalização de sua crítica.

13. Dessa forma, enquanto parte da academia deseja e aposta – o *performativo* – que o retorno do mito da democracia racial seja capaz gerar solidariedade e trazer ao primeiro plano aquela concepção de identidade nacional fixada entre os anos de 1920 e 1950, entre a mestiçagem e a malandragem,<sup>494</sup> o que se verifica – o *constativo* – é uma rejeição cada vez mais intensa à narrativa do mito.

De acordo com a leitura que proponho, isso deve, em primeiro lugar, à percepção por parte de lideranças e pensadores dos movimentos e organizações sociais indígenas e negros de que essa narrativa imposta pelo mito, assim como essa identidade nacional (cujo caráter prescritivo tem sido sancionado e reforçado pelo discurso

---

<sup>492</sup> Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. in **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, No. 1, 2002, pp. 15-33.

<sup>493</sup> Carvalho, José Jorge de. *Inclusão étnica e racial no Brasil. A questão das cotas no ensino superior*. São Paulo, Attar, 2005.

<sup>494</sup> Maggie, Yvonne. (2005) “Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão.” **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 20, No. 58, pp. 05-25.

acadêmico), foram fixadas e disseminadas justamente nos momentos em que sua presença no cenário político e nas instituições de produção ideológica era mínima, ineficaz ou inexistente. E, em segundo lugar, porque por meio dessa reflexão, esses mesmos atores estão renegociando sua inserção na comunidade nacional através do combate ao pacto vigente (realizado à sua revelia), ato esse que se traduz na reavaliação das teses do nacionalismo brasileiro e das teorias da mestiçagem do qual foram invariavelmente objetos.

## Capítulo 8

### Contra-racismo e anti-racismo

A teoria da mestiçagem em Gilberto Freyre

No capítulo que segue gostaria de questionar a teoria da miscigenação em *Casa-Grande & Senzala*. Meu intuito é analisar seu suposto anti-racismo, com o objetivo de definir ou especificar com mais precisão de qual tipo ele seria. Sabendo que de 1933 até o fim do século 20 o conceito de raça passou por diversas modificações, rupturas e atualizações, seria interessante reavaliar o significado da obra de Gilberto Freyre dentro desses novos marcos. Até que ponto vai seu anti-racismo? Quais seriam seus limites no discurso da miscigenação? Creio que uma resposta a essas perguntas seja de grande importância para a compreensão mais adequada não apenas das fontes do celebrado discurso da mestiçagem, mas para entender quais são seus pressupostos, como ele funciona e qual sua produtividade política no debate contemporâneo sobre as relações raciais no Brasil.

O conceito de raça, conforme argumentarei, permanece como um conceito fundamental na obra de Freyre, sem o qual todas as suas teses sobre as origens e os destinos do país colapsam. Sua própria concepção de democracia, como espero ter demonstrado no capítulo anterior, é em todos os sentidos dependente e subordinado à reflexão sobre a raça. Esse conceito também alimenta grande parte de suas reflexões propriamente políticas.

Tal como o leio, o tipo de discurso racial produzido por Freyre pode ser considerado como um idioma particular da linguagem geral do discurso pastoral, a mesma linguagem que forneceria os parâmetros de sua leitura da história da escravidão brasileira. Questões relacionadas à variedade das sub-espécies no interior do rebanho, quais as qualidades particulares de cada uma delas, quais suas especialidades, no que são inferiores e superiores umas às outras e, especialmente, quais são os cruzamentos mais adequados, tudo isso faz parte das preocupações que são próprias do governante, ou do pastor, se quisermos utilizar a metáfora sugerida por Foucault.<sup>495</sup>

---

<sup>495</sup> Sobre o tema do racismo remeto à Foucault, Michel. “Aula de 17 de março de 1976” in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997], pp. 285-315. Sobre o tema do discurso pastoral remeto à Foucault, Michel. “‘*Omnnes et singulatim*’: uma crítica da razão política” in *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1994], pp. 355-385.

### Metamorfoses do conceito de raça

1. O discurso a-racista, aquele que nega peremptoriamente qualquer conceito de raça e de seus derivados, é um fenômeno novo na história moderna. A palavra raça e seu uso para designar a diversidade humana tem pelo menos 500 anos de história nas línguas ocidentais. Se nos restringirmos à recente história do debate sobre o conceito, especialmente no contexto posterior à 2ª Guerra Mundial, perceberemos que nem as “Declarações” da Unesco de 1950 e 1951, e mesmo sua atualização realizada em 1964 foram capazes de sepultar definitivamente o conceito de raça do ponto de vista científico.<sup>496</sup> Na síntese de Ricardo Ventura, a declaração de 1950 destacava os seguintes pontos:

“(1) enfatiza que as diferenças biológicas entre grupos humanos são devidas à operação de forças evolutivas e que a espécie humana é constituída por ‘populações’, na dimensão neodarwiniana do termo; (2) ‘raça’ designa um grupo ou população que se caracteriza por concentração de partículas hereditárias (genes) ou atributos físicos, que podem variar ao longo do tempo; (3) a história humana e estudos biológicos demonstram que o espírito cooperativo é natural e arraigado nos seres humanos (ou seja, o ódio racial não lhes seria uma característica intrínseca, animal); (4) os grupos humanos não diferem em suas características mentais inatas, seja inteligência ou comportamento”<sup>497</sup>

2. Essas teses, no entanto, causaram imediata reação, e as respostas publicadas através da revista *Man* demonstraram que parcela influente e significativa da

<sup>496</sup> Os textos das conferências podem ser encontrados em Comas, Juan *et alli*. *Raça e ciência I*. São Paulo: Perspectiva, 1970 e Dunn, L. C. *et alli*. *Raça e ciência II*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

<sup>497</sup> Santos, Ricardo Ventura. “Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século 20”. In Maio, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FioCruz, 1996. p. 129.

comunidade científica internacional<sup>498</sup> (especialmente biólogos, antropólogos físicos e médicos) estavam em desacordo em relação ao seu teor. Novamente, segundo Ventura, as principais objeções podem ser resumidas da seguinte forma:

(1) o documento não fazia a devida distinção entre ‘raça’ enquanto um conceito biológico e enquanto conceito social (...) (2) ao contrário do sugerido no texto, não era fato cientificamente comprovado que não haveria diferenças raciais quanto às capacidades mentais; (3) era infundada a afirmação de que estudos biológicos indicariam que os seres humanos nascem destinados a uma fraternidade universal.<sup>499</sup>

Em outras palavras, os especialistas da área desautorizaram publicamente grande parte das conclusões da eclética comissão, acusando-a de ter produzido um documento que não refletia a pluralidade de opiniões da comunidade científica, em especial as dos médicos e biólogos para os quais o conceito científico de raça continuava a ter pertinência. Mesmo a tese central da Declaração de 1950, cujo teor tinha repercussões abertamente éticas e políticas, como a negação de diferenças quanto à capacidades mental entre as raças foi rejeitada.

3. Após esse debate, nova comissão foi formada em 1951 para a revisão da declaração do ano anterior. Os arranjos políticos garantiram uma maior presença de antropólogos físicos, biólogos e geneticistas. O documento produzido foi “mais biológico e factual, e contém menos observações de cunho filosófico, além de [ser] menos enfática no tocante ao determinismo cultural”.<sup>500</sup>

A Declaração de 1964, que revisou o documento de 1951 apresentou diversas diferenças, e é a que mais chama a atenção para os aspectos da cultura em sua

---

<sup>498</sup> A comissão formada para a elaboração da Declaração de 1950 foi formada por um grupo heterogêneo, no qual Juan Comas figurava como especialista na área.

<sup>499</sup> Santos, Ricardo Ventura. “Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século 20”. In Maio, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FioCruz, 1996. p. 130-131.

<sup>500</sup> Idem, p. 132.

relação com a formação das diferenças de caráter genético.<sup>501</sup> Mas apesar de minimizar a importância da raça, de retomar a negação das diferenças quanto a superioridade ou “inferioridade geral desta ou daquela raça” (mas não as específicas), ainda assim o conceito permaneceria associado, substituído e mediado pelo conceito de “população”.<sup>502</sup> E a própria reafirmação da igualdade genética é apresentada em termos francamente eurocêtricos, a partir de seu vocabulário culturalista hierarquizante e desenvolvimentista: “Os povos da Terra parecem dispor, hoje, de potencialidades biológicas iguais para aceder a qualquer nível de civilização”.<sup>503</sup>

A novidade dessa revisão foi a inclusão do tema da mestiçagem, apresentada como a característica geral da humanidade, uma vez que não existiriam raças puras. Em relação a isso, o texto ainda ressaltava a inexistência de qualquer implicação, prejuízo ou justificativa do ponto de vista biológico que pudesse fundamentar a proibição de casamentos inter-raciais.

4. A história do debate sobre o conceito de raça no âmbito das discussões da Unesco ilustra muito claramente que mesmo as posições anti-racistas insistentemente reafirmadas em todas as declarações, não abriram mão de um conceito cientificamente justificado de raça. O conceito perdeu sua centralidade, mas não seria abolido do vocabulário geral que falava sobre a diversidade humana. Esse fato indica de maneira bastante significativa que há um tipo de anti-racismo que não necessariamente prescinde do conceito de raça nem exige sua negação.<sup>504</sup> Pelo contrário, a maior parte do vocabulário

---

<sup>501</sup> Donna Haraway narra com minúcia as disputas políticas em torno da transformação dos paradigmas da antropologia física e da biologia, que foram responsáveis pela modificação dos paradigmas morfológicos pelos paradigmas baseados na genética e nos processos bioquímicos. Ver. Haraway, Donna, “Romodelling, the human way of life: Sherwood Washburn and the new physical anthropology, 1950-1980”. in Stocking Jr, George (editor). *Bones, bodies, behaviour. Essays on biological anthropology*. Madison: The Wisconsin University Press, 1988.

<sup>502</sup> Santos, por exemplo, afirma que “o processo de transição desde ‘raça’ até ‘população’ ainda está por findar. Mesmo nos dias atuais, apesar do contínuo mergulho (técnico) da morfologia às moléculas e a progressiva incorporação de conceitos oriundos do evolucionismo neodarwiniano, ainda se percebe um tratamento tipológico para ‘raça’ em antropologia física”. Ver.: Santos, Ricardo Ventura. “Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século 20”. In Maio, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FioCruz, 1996. p.137.

<sup>503</sup> “Proposições sobre os aspectos biológicos da questão racial” in Dunn, L. C. *et alli. Raça e ciência II*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.290.

<sup>504</sup> Francisco M. Salzano, um dos maiores geneticistas brasileiros, que esteve presente na Conferência de 1964 – além de ser uma voz ativa no debate sobre as ações afirmativas no Brasil –, por exemplo, admite a existência de raças humanas. A não ser que se resolva taxá-lo de racista, seria preciso admitir que seu anti-

anti-racista até esse momento, e mesmo posteriormente, se articulava em conjunto e, talvez, até mesmo em dependência de uma certa concepção de raça e do aparato do saber racista.

### O racialismo de Gilberto Freyre

5. É importante assinalar, portanto, que foi a partir de um quadro conceitual no qual certos conceitos biológicos de raça ainda eram referenciais e perfeitamente articuláveis no discurso das ciências sociais que Gilberto Freyre construiu os alicerces de sua obra, sobretudo, *Casa-Grande & Senzala*. Interpretar ou exigir que ela deva conduzir seu leitor para fora ou para além da reafirmação de alguma variante do conceito de raça seria um anacronismo ou um equívoco sobre o papel e a importância desse conceito para sua época e para seu pensamento. Essa observação se faz necessária porque apesar do crescente interesse e da quantidade de estudos sobre o tema, o estado da discussão sobre o conceito de raça em sua obra tem avançado muito lentamente. O cenário político dos últimos anos tem favorecido confusões entre a contestação do racismo científico de sua época e aquilo que, diante das modificações do conceito de raça ao longo do século passado, chamamos hoje, um tanto imprecisamente, de anti-racismo, como se houvesse um único anti-racismo, unívoco e atemporal.

Um avanço importante, porém, é que a própria imagem de Gilberto Freyre como um autor essencialmente anti-racista já vem sendo senão questionada, ao menos contextualizada, mesmo que sem muita repercussão. Para citar um exemplo recente, Maria Lucia G. Pallares-Burke chamou a atenção para os textos de juventude do autor pernambucano produzidos durante seus anos de estudos nos Estados Unidos. Através de artigos de jornal e de sua correspondência, a autora apresenta um jovem Freyre que partilha abertamente de posições derivadas do racismo científico, cujas preocupações alarmadas sobre a cor escura da população brasileira desembocam em sugestões sobre o branqueamento; onde o elogio à sociedade do velho sul escravista dos Estados Unidos pode ser encontrado lado a lado com opiniões bastante tolerantes e compreensivas em relação a instituições como a Ku Klux Klan.<sup>505</sup>

---

racismo é um desses casos que dispensa a negação do conceito de raça. Ver.: Salzano, Francisco M. "Raça, racismo e direitos humanos" in *Horizontes Antropológicos* (2005) 11:23.

<sup>505</sup> Ver. Pallares- Burke, Maria Lúcia G. *Gilberto Freyre. Um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Unesp. 2005. As análises dos textos da juventude de Freyre nos Estados Unidos encontram-se especialmente no Capítulo 3. Os artigos de jornal de Freyre foram publicados em duas ocasiões: Freyre, Gilberto. *Retalhos de*

Mas Pallares-Burke, muito habilmente, parece destacar o período racista da juventude de Freyre com o objetivo de ressaltar com maior destaque através do contraste (como numa narrativa heróica de conversão e superação) “sua trajetória” cheia de percalços até seu ponto de chegada, isto é, sua “obra revolucionária”<sup>506</sup>. Não é possível menosprezar o impacto de *Casa-Grande & Senzala* no cenário nacional em relação ao tema do racismo. Contudo (e esse é um dos objetivos desse capítulo), é preciso avaliar quais são limites das teorias raciais de que se valeu e especificar com maior clareza que tipo de anti-racismo lhe foi possível elaborar a partir do vocabulário racialista de que dispunha na época. Mas a impressão que os apontamentos dessa autora, assim como os de outros dão é que ele teria superado o próprio conceito de raça e, conseqüentemente, os próprios preconceitos racistas.

Essa percepção, por sua vez, é perturbada por diversas observações que há décadas chamam a atenção para a “persistência da raça” (para utilizar uma expressão utilizada pelo antropólogo Peter Fry<sup>507</sup>) na obra do autor pernambucano. É isso que permite perguntar, retomando a metáfora política de Pallares-Burke, se sua obra representou de fato uma revolução ou apenas uma reforma no conceito em questão no contexto da discussão nacional.

6. Desde 1954 pelo menos, críticas nessa direção já estavam disponíveis. Em *O caráter nacional brasileiro*, Dante Moreira Leite, por exemplo, chama a atenção para o fato de que “a teoria de Boas equivaleria à negação da possibilidade de uma descrição global da ‘mentalidade de um povo’ ou do que seria denominado caráter nacional”.<sup>508</sup> Mas Freyre, ao contrário, freqüentemente derivava características psicológicas a partir de uma tipologia racial – de forma não problematizada e sem qualquer metodologia que a justificasse do ponto de vista científico. Leite chega a fornecer uma lista com as

---

*jornais velhos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964; e Freyre, Gilberto. *Tempo de aprendiz. Artigos de jornal publicados em jornais na adolescência e na primeira infância do autor (1918-1826)*. 2 Vols. São Paulo/Brasília: IBRASA/INL, 1979. Muitas observações sobre a necessidade do branqueamento da população brasileira podem ser encontradas em suas correspondências com Oliveira Lima. Ver. Castro Gomes, Ângela de (org.). *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

<sup>506</sup> Pallares-Burke, Maria Lúcia G. *Gilberto Freyre. Um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Unesp. 2005, p.270.

<sup>507</sup> Fry, Peter. *A persistência da raça. Ensaio de antropologia entre o Brasil e a África*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

<sup>508</sup> Leite, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. São Paulo: Ática, 1992 [1968], p. 273.

características psicológicas que Freyre associava aos grupos raciais. Os índios seriam caracterizados pela “sexualidade exaltada”, por serem “animistas”, “calados” e “desconfiados”. Os negros, por sua vez, teriam “maior bondade”, “misticismo quente e voluptuoso” e “alegria”,<sup>509</sup>.

Maria Alice Aguiar Medeiros, em uma das críticas mais sistemáticas realizadas à obra do autor pernambucano, já havia observado que:

“Numa análise mais profunda, contudo, verifica-se que este determinismo étnico criticado [por Freyre] no autor de *Evolução do Povo Brasileiro* [Oliveira Vianna], aparece igualmente em seu trabalho. Aparece, justamente, quando Freyre fala em ‘antecedentes’ ou ‘predisposições’ de raça. Mesmo contra toda reestruturação havida no pensamento racial brasileiro, com o aparecimento de *Casa Grande & Senzala*, não se verifica um rompimento total com as teses ‘racistas’ tradicionais”.<sup>510</sup>

Luis Costa Lima, por outro lado, em uma análise minuciosa aponta com muita precisão que longe de considerar a variável raça como irrelevante para suas explicações – no que diferia completamente de Franz Boas –, ela se alterna, juntamente com os fatores culturais e o meio físico, como chave explicativa para os fenômenos sociais.<sup>511</sup>

<sup>509</sup> Idem, p. 284-285.

<sup>510</sup> Medeiros, Maria Alice de Aguiar. *O elogio da dominação. Relendo Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984, p. 29.

<sup>511</sup> Em um trecho destacado por Lima, por exemplo, Freyre faz afirmações de caráter racial sobre os judeus tão severas e explícitas, que não deixam dúvidas sobre a importância do conceito: “Técnicos da usura, tais se tornaram os judeus em quase toda parte por um processo de especialização quase biológica que lhes parece ter aguçado o perfil de ave de rapina, a mímica em constantes gestos de aquisição e de posse, as mãos em garras incapazes de semear e criar. Capazes só de amealhar” (Apud.: Lima, Luiz Costa *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p.208; e Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], pp. 289-290.). O anti-semitismo é um interessante subtema na obra de Freyre. Em sua obra maior, o autor chega mesmo a responsabilizar as transformações provocadas pelos judeus na sociedade portuguesa pelo hábito da dependência do trabalho escravo. Segundo ele, os judeus teriam modificado a natureza agrária de Portugal, tornando-a mercantilista e avessa ao trabalho manual. Em um artigo publicado no **Diário de Pernambuco** em 30 de novembro de 1949, ele associaria a figura do judeu no Brasil ao do comunista traidor da pátria. Em outro artigo datado de 2 de maio de 1953, ele culparia o aumento do racismo no Brasil devido a presença de

Já Gislene Aparecida dos Santos destaca quantidade de estereótipos que emergem das páginas de *Casa Grande & Senzala*: “o negro é o escravo doce, a mulata zombeteira, a ama-de-leite maternal, a negra masoquista, o moleque brincalhão, o preto velho que conta histórias, a curandeira que socorre com seus feitiços, a mucama que serve sexualmente o seu senhor”.<sup>512</sup> Ou seja, sua obra recorre frequentemente à estereótipos raciais para falar da diferença.<sup>513</sup>

Mesmo Ricardo Benzaquem de Araújo, em sua generosa interpretação da obra de Gilberto Freyre, apesar de minimizar a questão, não deixa de admitir o fato de que, embora mediado pelo conceito de “meio físico”<sup>514</sup>, a idéia de raça está presente ao longo de todo o texto de *Casa Grande & Senzala*:

“De fato, a leitura de *CGS* evidencia inclusive que o destaque recebido pela noção de raça não se concentra em uma passagem localizada nem se refere apenas a um ou outro dos grupos sociais citados no texto. Ao contrário, ela dá a impressão de se distribuir, ainda que de forma irregular e sempre dividindo seu prestígio com o conceito de cultura, ao longo de virtualmente todo o relato (...)”.<sup>515</sup>

E, embora Freyre afirme que essa obra esteja fundamentada no estabelecimento da distinção entre os efeitos derivados dos fatores raciais e dos culturais

---

certos imigrantes endogâmicos, como os “israelitas”, “que têm horror canônico de casamento com pessoa de outra raça”.

<sup>512</sup> Santos, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro. Um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2002, p. 159.

<sup>513</sup> Parece insustentável a afirmação de Ricardo Benzaquem de Araújo, para quem Freyre valorizava a contribuição de negros, índios e de portugueses “em pé de igualdade” (p. 30). Ao contrário, Freyre não cessa de hierarquizar-las e, portanto, diferenciá-las de acordo com sua importância. Araújo, Ricardo Benzaquem de *Paz e guerra. A obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Editora 34, 1994.

<sup>514</sup> Idem, p. 38. Nesse aspecto, porém, Araújo deixa de alertar o leitor de que isso também não constitui qualquer novidade na tradição intelectual racista do Brasil, na qual Alberto Torres, desde 1914 pelo menos, chamava a atenção para a importância do meio físico como fator que mediava as questões de raça. Ver. Torres, Alberto. *O problema nacional brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978 [1914]; e Lemos, Maria Teresa Toribio Brittes. *Alberto Torres. Contribuição para o estudo das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Quartet Editora, 1995.

<sup>515</sup> Araújo, Ricardo Benzaquem de *Paz e guerra. A obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Editora 34, 1994, p. 31. Embora Araújo resista em observar que a narrativa de *Casa Grande & Senzala* está baseada na idéia de raça, conforme as divisões dos capítulos sugerem.

(na “diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio”, diria o autor),<sup>516</sup> Araújo também concorda que “a denúncia de imprecisão [da diferenciação entre o conceito de raça e cultura] deve ser portanto ser mantida e até ampliada”.<sup>517</sup>

7. Como se vê, grande parte da crítica admite que, de fato, Freyre se vale do conceito de raça, além de admitir também que não é plenamente consistente a suposta diferenciação que faz entre os fatos da cultura e da biologia. Contudo, essa simples admissão - como faz Araújo - ou o confinamento das posições racistas do autor ao período de sua juventude (como faz Pallares-Burke) são insuficientes na medida em que não expõem com a devida ênfase o teor de suas crenças nas teorias raciológicas e racistas expressas na narrativa de sua obra maior e nas relações inseparáveis com seu culturalismo.

8. Apenas para ilustrar aquilo que chamo de teorias raciológicas e racistas em *Casa-Grande & Senzala*, gostaria de tomar como exemplo, a tese do autor sobre o sucesso da experiência portuguesa nos trópicos. Segundo Freyre, esse sucesso se justificaria por três fatores: a maior mobilidade do homem português, a sua capacidade de miscibilidade e a facilidade de aclimatação.

“A mobilidade”, diz o autor, “foi um dos segredos da vitória portuguesa”. Não vou questionar o significado ambivalente da expressão “vitória portuguesa” (vitória sobre quem, afinal?), gostaria de me ater somente a sua justificativa para a existência dessa característica entre os lusitanos. Diz Freyre:

“Hereditariamente predisposto à vida nos trópicos por um longo *habitat* tropical, o elemento semita, móvel e adaptável como nenhum outro, terá dado ao colonizador português do Brasil algumas das suas principais condições físicas e psíquicas.”<sup>518</sup>

<sup>516</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], p. 45.

<sup>517</sup> Araújo, Ricardo Benzaquem de *Paz e guerra. A obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Editora 34, 1994, p. 41.

<sup>518</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], p.83.

Se levarmos em consideração a tese do neolamarckianismo de Freyre<sup>519</sup>, podemos traduzir esse trecho como a descrição de um processo de transmissão dos caracteres adquiridos.<sup>520</sup> Isto é, o que Freyre sustenta é que a mobilidade seria uma característica inscrita biologicamente, posto que sua manifestação se daria através de predisposições hereditariamente herdadas. No caso em questão o autor afirma que essa predisposição própria dos semitas (a mobilidade) teria sido repassada (“dada”, diria o autor) aos portugueses. Presume-se, portanto, que por se tratar de uma predisposição hereditária essa doação tenha se dado via miscigenação.

9. A tese da transmissão das características, que lhe fornece o vocabulário e lhe inspira as metáforas da circulação do sangue entre diferentes raças, parece tão importante para o pensamento de Freyre que ele localiza justamente na miscibilidade a característica responsável pela consolidação do empreendimento de dominação colonial. Diz o autor:

“Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora”.<sup>521</sup>

O que Freyre sugere, muito didaticamente através de uma prosa bastante acessível ao público não especializado, é que o nascimento de filhos de homens portugueses gerados através de seu contato sexual com nativas de “cor” garantiria a reprodução das características dos primeiros. Os indivíduos que, segundo a teoria de Freyre, se “multiplicam” através do processo de miscigenação não seriam os nativos, mas

---

<sup>519</sup> Freyre considerava a tese da “transmissão dos caracteres adquiridos” do “neolamarckismo” como uma matéria de intenso debate na biologia de seu tempo, portanto, ainda em disputa. Porém, cita diversos exemplos de experimentos recentes que apontam para a pertinência da tese, sugerindo uma adesão crítica à ela. Ver.: Idem, pp.351-353.

<sup>520</sup> Stocking Jr., George, Stocking. *Race, culture and evolution*. New York: Free Press, 1968.

<sup>521</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], 83.84.

“os machos atrevidos”. Dessa forma, os mestiços seriam, para o autor, portugueses. Essa multiplicação, por sua vez, só se tornaria possível porque os traços e os caracteres hereditários dos portugueses teriam sido repassados e agora dominariam os corpos desses mestiços.

Portanto, não parece ser possível negar que a própria explicação do sucesso do empreendimento colonial português seja narrado a partir de um conhecimento racista,<sup>522</sup> no qual o processo de miscigenação funciona como o meio através do qual os portugueses acumulariam vantagens que lhe auxiliariam na adaptação ao novo meio físico e à criação de formas de sociabilidade apropriadas para a consolidação da colonização nos trópicos.

### A teoria da miscigenação

10. Essa perspectiva sobre a colonização portuguesa apesar de funcionar como contestação de um certo racismo que condenava a miscigenação devido aos riscos da produção de uma sub-raça marcada pela degeneração física e psicológica, não escapava ela mesma das determinações raciais. A inversão da visão da miscigenação e do valor da colonização portuguesa realizada em *Casa-Grande & Senzala* não significou a supressão da centralidade de relações de raça, que se traduziria nessa obra através da tese da excepcionalidade lusitana, a base do que no futuro Freyre chamara de “ciência do luso-tropicalismo”.

A mestiçagem, por sua vez, seria o conceito fundamental em sua explicação do empreendimento colonial e para a formação do Brasil colonial. Seria através

---

<sup>522</sup> Teses que corroboram a idéia de superioridade e inferioridade de determinadas raças em determinados meios fundamentam sua justificativa da maior capacidade de aclimação do português. Baseado em uma consistente bibliografia antropológica, Freyre corrobora a tese de que os “nórdicos” têm “fraca ou nenhuma aclimatabilidade aos trópicos”. O mesmo ele diz dos “outros europeus, estes brancos, puros, dólicos-louros”, como os *loyalists* ingleses nas Bahamas, e os “calvinistas franceses que no fim do século XVI tentaram muito anchos e triunfantes estabelecer no Brasil uma colônia exclusivamente branca”: todos sucumbiram em “energia colonizadora”, “tensão moral” e “saúde física” nos trópicos. Além disso, sugere que não haveria dados que corroborasse a idéia de que não haveria degeneração física “entre colonos louros”. “Grande é a massa de evidências que parecem favorecer o ponto de vista contrário”, diz o autor. Enquanto aos portugueses teria ocorrido o contrário. Diz o autor que eles “têm revelado (...) notável aptidão para se aclimatarem em regiões tropicais”. E aí, novamente, a tese da transmissão dos caracteres adquiridos entra em cena. Pois a capacidade de aclimação é atribuída, segundo Freyre, à sua “união do adventício sem escrúpulos nem consciência de raça com mulheres da vigorosa gente da terra”. Em outras palavras, a aclimação se deveria à transmissão dessa característica que possuiriam os nativos – a capacidade de adaptação às adversidades do clima tropical –, aos portugueses. Idem, p. 85-86.

de sua teoria da miscigenação que se explicaria tanto o ímpeto colonial lusitano, quanto o seu sucesso na instauração de uma sociedade considerada singular no contexto das nações modernas, mesmo diante das condições mais adversas como a falta de população, o clima e o meio-ambiente desfavoráveis, quanto pela “amalgamação” das diferenças raças.

Em que consiste então essa teoria da miscigenação que dá sentido à formação da nação brasileira? Por que os portugueses e não outros colonizadores se dispuseram à miscigenação? Por que e para quem ela foi considerada como vantajosa?

11. Diversos autores já ressaltaram que, para Freyre, a mestiçagem seria já uma característica lusitana anterior à sua chegada à América tropical. Fernanda Peixoto, por exemplo, lembra que “a noção de miscigenação em *Casa-Grande & Senzala* aplica-se antes de tudo ao português híbrido, resultado de amálgamas iniciados antes da vinda para o Brasil”.<sup>523</sup> Freyre justifica esse argumento construindo uma genealogia racial para os povos ibéricos, cujas fontes encontram-se na biologia racista lusitana. Dirá que longe de ser um fenômeno recente ou uma novidade na vida dos povos ibéricos, essa predisposição remontaria aos períodos “pré e pró-histórico”, quando a península teria sido invadida por celtas, normandos, germanos, romanos, árabes, bérberes, e “elementos africanos mais remotos (...) Ondas semitas e negras, ou negróides, batendo-se com as do Norte”.<sup>524</sup> Isso que Freyre chama de “bicontinentalismo” teria preparado, há milhares de anos, fervura após “fervura de miscigenação”,<sup>525</sup> esse homem mestiço sem “escrúpulos de raça”, e por isso predisposto à mestiçagem.

Mas a mestiçagem, segundo essa teoria, não seria uma característica cultural simplesmente. Novamente o vocabulário racista se faz presente, quando o autor a caracteriza como uma “singular predisposição do português”. Interessante notar que Freyre não definiria nem os indígenas nem os escravos negros como possuidores dessa mesma tendência.<sup>526</sup> Isso nos leva a pensar que, se a miscigenação foi uma peculiaridade lusitana e a fórmula do sucesso da formação nação, isso se deveu ao fato de que os portugueses

<sup>523</sup> Peixoto, Fernanda Areas. “Relações raciais no Brasil: a utopia freyreana”. in Quintas Fátima. *Evocações e interpretações de Gilberto Freyre*. Recife: Massangana, 2003, p. 343.

<sup>524</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], p. 80-81.

<sup>525</sup> Idem, p. 267.

<sup>526</sup> Freyre reconhece que determinados grupos que vieram ao Brasil eram já miscigenados, como os “haúça”, por exemplo, mas minimiza sua importância porque a mistura foi realizada entre grupos muito parecidos. Ver: Idem, pp. 360-361.

transferiram essa predisposição para o resto da população com a qual entraram em contato. Se seguirmos a lógica do raciocínio racialista de Freyre, poderíamos inclusive pensar que a transferência dessa predisposição se daria através da própria miscigenação.

Esse argumento ganha força quando analisamos a narrativa da última “fervura” do povo português. Segundo o autor, o processo de miscigenação mais decisivo, aquele que teria deixado as maiores marcas nos portugueses que vieram às Américas, teria sido aquele que ocorreu sob o domínio mouro. É nesse ponto que parece residir o aspecto principal da particularidade do homem lusitano, pois o cruzamento biológico e a conseqüente influência cultural com o mundo islâmico o teria predisposto “como nenhuma outra para a colonização agrária, escravocrata e polígama – patriarcal, enfim – da América tropical”<sup>527</sup>. Sua linguagem pastoral é indissociável do seu discurso racialista:

“Ao invadirem a Península, árabes, mouros, berberes, muçulmanos, foram-se assenhoreando-se da região já amaciada pelo sangue e pela sua cultura

....

Foram essas populações – os moçárabes – gente impregnada da cultura e do sangue do invasor, que se constituíram no fundo e no nervo da nacionalidade portuguesa”<sup>528</sup>.

Essa “profunda infiltração de sangue infiel”<sup>529</sup>, diria Freyre, parece “ter aberto disposições mais fundas no caráter e na cultura do povo português para a colonização vitoriosa dos trópicos”<sup>530</sup>: a abertura para a mestiçagem, a organização para exploração agrária, “a doçura no tratamento dos escravos”<sup>531</sup>. Enfim, foram inúmeras as influências transferidas dos árabes para os portugueses (do sangue à cultura, como reza seu neolamarckianismo), o que terminaria por garantir seu sucesso no empreendimento colonial.

---

<sup>527</sup> Idem, p. 272.

<sup>528</sup> Idem, p. 273.

<sup>529</sup> Idem, p. 277.

<sup>530</sup> Idem, p. 273.

<sup>531</sup> Idem, p. 284.

Como espero ter mostrado até aqui, os ibéricos de Freyre vêm acumulando sucessivas vantagens através dos milênios e séculos. Sua versatilidade bicontinental provém justamente do fato de que eles retiveram através miscigenação características tanto de europeus quanto de africanos (por isso “bicontinental”). Características essas que teriam delineado seu caráter plástico e adaptável aos mais diversos ambientes. Sob esse aspecto, o português aparece nessa teoria da mestiçagem como uma espécie de “supermestiço” europeu, uma “meta-raça” que teria absorvido e sintetizado os mais úteis atributos biológicos dos povos com os quais teria se misturado (aqueles que lhe teriam permitido a melhor adaptação a um meio físico tão hostil quanto o trópico) e as qualidades culturais que lhe possibilitariam a criação de um modo de sociabilidade adequado para o contexto da colonização.

12. É desse ponto de vista que a miscigenação transforma-se de fato biológico (a mistura de populações de diferentes características) em uma vantagem que se inscreve na cultura, através da manifestação dos caracteres absorvidos nesse processo, em ações sociais (a colonização, as relações com os diferentes povos, a sociabilidade patriarcal e etc). Mas em que termos Freyre considera a miscigenação uma vantagem?

A narrativa de *Casa-Grande & Senzala* foi escrita do ponto de vista do colonizador lusitano. O narrador, em inúmeras passagens identifica-se com um grupo racial em particular, que aparece como um personagem de sua própria “estória”. Isso já foi notado de forma mais completa pela análise literária de Luis Costa Lima<sup>532</sup>. É por isso que, mesmo admitindo que a colonização trouxe a destruição da vida tradicional das sociedades indígenas (“Com a intrusão européia desorganiza-se entre os indígenas da América a vida social e econômica. (...) Principia a degradação da raça atrasa ao contato com a adiantada”<sup>533</sup>), ainda assim consideraria a sociedade que se formava sob esse ato de violência, harmoniosa “quanto às relações de raça”.<sup>534</sup>

---

<sup>532</sup> Lima, Luiz Costa. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

<sup>533</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], p. 161.

<sup>534</sup> Idem, p. 163.

Mas Freyre não deixa de reconhecer a tendência ao desaparecimento ou à dissolução da população indígena, como consequência direta dessa modalidade de exercício do poder colonial:

“Considerando neste ensaio o choque das duas culturas, a européia e a ameríndia, do ponto de vista da formação social da família brasileira – em que predominaria a moral européia e católica – não nos esqueçamos, entretanto, de atentar no que foi para o indígena, e do ponto de vista de sua cultura, o contato com o europeu. Contato dissolvente. Entre as populações nativas da América, dominadas pelo colono ou pelo missionário, a degradação moral foi completa, como sempre acontece ao juntar-se uma cultura, já mais adianta, com outra atrasada. A história do contato das raças chamadas superiores com as consideradas inferiores é sempre a mesma. Extermínio ou degradação”.<sup>535</sup>

Partindo dessa premissa é que grande parte do capítulo “O indígena na formação da família brasileira” é dedicada a fazer um inventário dos diversos aspectos culturais das populações indígenas que sobreviveram na sociedade mestiça, construída sob os escombros da primeira. Na narrativa freyreana, o índio seria tratado como um espectro do passado, de “cultura inferior”, que desapareceu em grande medida, dando lugar a uma população marcada pela mistura racial; em muitos casos com a fisionomia indígena, mas de “moral européia e católica”. Enquanto nas Américas espanhola e inglesa os indígenas teriam sido eliminados pelo extermínio e confronto direto (conforme a comparação feita por Freyre), na América portuguesa eles o teriam sido através da “dissolução”, através da absorção “que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências do povo atrasado pelo adiantado”.<sup>536</sup>

A formação dessa sociedade híbrida, por sua vez, necessitou da escravidão. Araújo já havia ressaltado a forma como Freyre expõe a crueldade e a violência

---

<sup>535</sup> Idem, p. 179.

<sup>536</sup> Idem, p. 163.

que os senhores dispensavam aos seus escravos. Entretanto, Freyre parece não ter maiores objeções a esse sistema. Em uma passagem de *Casa-Grande & Senzala*, por exemplo, publicada 45 anos após a abolição da escravatura, ele se debatia em uma pergunta retórica para a qual tinha a resposta:

“‘Teria sido mesmo ‘um crime escravizar o negro e levá-lo à América?’, pergunta Oliveira Martins. Para alguns publicistas foi sim erro e enorme. Mas nenhum nos disse até hoje que outro método de suprir as necessidades do trabalho poderia ter adotado o colonizador português”.<sup>537</sup>

13. A perspectiva de Freyre sobre a escravidão está relacionada claramente ao seu compromisso intelectual de enaltecer o colonialismo lusitano diante de outros colonialismos. Para o autor, a escravidão seria justificada simplesmente porque era a única forma do colonizador alcançar seus objetivos. Sua visão finalista que justifica e normaliza praticamente todo tipo de violência está ligada, como já se observou, a uma percepção teleológica (e talvez teológica, de acordo com o messianismo lusitano) sobre a colonização portuguesa e a construção do Quinto Império. Mas seu elogio ao colonialismo não cessa aí. Através de um apelo retórico, ele solicita a cumplicidade do seu leitor, valendo-se do célebre argumento escravista do “mal necessário”, sustentado até às vésperas da abolição.<sup>538</sup>

“Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo”.<sup>539</sup>

<sup>537</sup> Idem, p. 305.

<sup>538</sup> Azevedo, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

<sup>539</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], p. 306.

Dentro desse quadro eurocêntrico, no qual Freyre legitimaria a escravidão e ratificaria a hierarquia social da sociedade escravocrata, a miscigenação se faria através da violência sexual perpetrada pelos senhores brancos contra as escravas negras. Diferentemente das mulheres indígenas que, segundo as fantasias colonialistas do autor “eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses”,<sup>540</sup> as mulheres negras eram propriedades nas mãos dos senhores brancos e obrigadas à obediência.

“A negra ou a mulata”, diz ele, foram vítimas das “práticas sadistas e bestais” dos filhos do senhor de engenho. Os “senhores ávidos de aumentar seus rebanhos’ (...) viram sempre com olhos indulgentes e até simpáticos a antecipação dos filhos nas funções genésicas”.<sup>541</sup> Essa prática criada pelo modo de vida patriarcal teria formado a cultura escravista sádica, segundo a tese de Freyre:

“A verdade, porém, é que nós é que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e muleques e mulatas o elemento passivo”.<sup>542</sup>

Se, como vimos, a escravidão para Gilberto Freyre seria justificável, não há motivos para que ele esconda o caráter da relação de dominação entre os senhores de escravos (esse “nós” com o qual se identifica e induz seu leitor a se identificar) e as mulheres dos outros grupos sociais que participaram da construção dessa sociedade híbrida. Porque se o regime de trabalho escravo é considerado necessário, também o será tanto suas conseqüências quanto as condições na qual se desenvolveu:

“O que houve no Brasil – cumpre mais uma vez acentuar com relação às negras e mulatas, ainda com ênfase do que com relação às índias e mamelucas – foi a degradação das raças atrasadas pelo domínio da adiantada. Esta, desde o princípio, reduziu os indígenas ao cativeiro e à prostituição. Entre

---

<sup>540</sup> Idem, p. 164-165.

<sup>541</sup> Idem, p. 424.

<sup>542</sup> Idem, p. 430.

brancos e mulheres de cor estabeleceram-se relações de vencedores com vencidos – sempre perigosas para moralidade sexual.”<sup>543</sup>

Em linhas gerais, meu objetivo nesse tópico foi ressaltar quais teriam sido, na própria perspectiva de Freyre, as conseqüências da miscigenação para as “três raças”. De um lado, ela teria criado o tipo português colonizador, detentor de uma série de qualidades que o permitiram adaptar-se aos trópicos e cumprir sua missão colonial. De outro, essa mesma colonização realizada por esse tipo humano excepcionalmente predisposto à miscigenação levou à dissolução da vida tradicional das sociedades indígenas, e conseqüentemente ao desaparecimento dos próprios índios, enquanto os portugueses multiplicaram-se a partir de suas relações com as mulheres indígenas para prover o material humano necessário para o empreendimento da colonização. Por fim, essa sociedade híbrida (mas portuguesa de cultura) necessitaria da “colaboração” do escravo negro trazido da África para “auxiliá-lo” na tarefa da reprodução dessa mesma sociedade.

Portanto, se a miscigenação realmente foi uma vantagem, seu maior beneficiário parece ter sido justamente o colonizador lusitano. Ele não apenas absorveu as qualidades dos povos com os quais entrou em contato, como através dessas qualidades conseguiu construir uma sociedade na qual permaneceu sempre no topo da hierarquia, eliminando o índio através da dissolução, escravizando o negro e misturando-se a ele através da dominação das mulheres daquele grupo.

### **A longa tradição**

14. O que todas as teses sobre a originalidade de Freyre e a singularidade da cultura brasileira elidem é em que medida e de que maneira as idéias sobre o país se formaram como resultado do trânsito de idéias entre a América e a Europa entre os séculos 19 e 20. Se suspendêssemos essas referências como marcos obrigatórios, ou se nos inscrevêssemos num outro registro, poderíamos pensar a construção da idéia de Brasil (talvez a contragosto dos nacionalistas e dos adeptos da teoria das “idéias fora do lugar”)

---

<sup>543</sup> Idem, p. 479.

como um processo de transculturação<sup>544</sup>, isto é, como um processo de apropriação, modificação e adaptação de conceitos, modelos e perspectivas provenientes de outras sociedades. Esse argumento, no entanto, não deve ser confundido com “hibridismo cultural”<sup>545</sup>, menos ainda com “pensamento mestiço”<sup>546</sup> ou “antropofagia”<sup>547</sup>, porque a transculturação, como a entendo, se refere a processos desiguais e assimétricos de trocas, mediadas por relações de poder, nas quais aquilo que é apropriado está ligado às políticas de representação da nação e aos projetos de poder conduzidos por uma determinada classe, grupo, partido, etnia, gênero etc.

No caso em questão, a apropriação de modelos europeus para a construção da idéia de nação no Brasil, não foi nem uma fatalidade, nem um processo inevitável, nem uma cópia de idéias estrangeiras. Ela foi realizada por grupos de poder com vistas à definição do “nós” da nação, de quem está dentro e de quem está fora. Enfatizo esse ponto para lembrar que se o “Brasil” é uma “comunidade imaginada”, seguindo o argumento de Benedict Anderson<sup>548</sup>, será sempre dizer pouco se essa afirmação não for complementada pela resposta à pergunta, “imaginada por quem?”<sup>549</sup>.

15. O modelo da história da nação como a história da mestiçagem é um exemplo dessas apropriações que foram feitas pela elite intelectual brasileira para o forjamento de signos de identificação e para propiciar ideologias de coesão em torno do que seria definido como nacional. Longe de ser um modelo tipicamente brasileiro e longe de ter sido uma invenção freyreana, esse modelo pairou como uma alternativa política e ideológica desde o início do século 19, a partir da sugestão de uma série de autores.

16. Uma das primeiras formulações dessa idéia se encontra nos textos de Robert Southey, poeta inglês, autor da primeira grande obra historiográfica de síntese sobre

---

<sup>544</sup> Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Ayacucho, 1992 [1940]; Pratt, Mary Louise. *Os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999 [1992]; Rama, Angel. “Os processo de transculturação na narrativa latino-americana” in Aguiar, Flávio & Vasconcelos, Sandra Guardini. *Angel Rama. Literatura e cultura na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001.

<sup>545</sup> Canclini, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2000 [1997].

<sup>546</sup> Gruzinski, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1999].

<sup>547</sup> Andrade, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2000 [1925].

<sup>548</sup> Anderson, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1987 [1983].

<sup>549</sup> Chatterjee, Partha. *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

o Brasil. Conservador, voltado para os valores agrários, horrorizado com a experiência da Revolução Francesa e as profundas transformações sociais na Inglaterra da virada do século, Southey era partidário de um nacionalismo organicista. “Para Southey, o problema dos operários dentro da sociedade industrial confundia-se com o dos servos da Idade Média ou com o dos escravos nas sociedades coloniais. Da mesma forma que as populações indígenas, as massas de trabalhadores deviam ser integradas e aculturadas. Como pensador político e reformador social, acreditava no poder de integração da cultura, neutralizadora dos conflitos de classe”.<sup>550</sup>

Tendo em mente o problema da luta de classes na Inglaterra, o poeta-historiador defendia uma filosofia paternalista, baseada nos valores agrários, conciliatória e integracionista, capaz de imobilizar as tensões sociais causadas pela pobreza e pela miséria provocadas pela Revolução Industrial. Em relação à sua visão da sociedade industrial, suas idéias partilhavam de uma linguagem comum transatlântica com o agrarismo de Thomas Jefferson. Mas suas semelhanças acabam aí. O poeta inglês acreditava (ao mesmo tempo em que sugeria) que “mais felizes seriam os brasileiros, no integrar os selvagens e no absorver a população escrava, do que os ingleses em suas tentativas de superar as forças de desintegração, representadas pelos sectarismos políticos e religiosos, que minavam a ordem social”<sup>551</sup>. Ele pensava que os conflitos nas sociedades escravocratas tinham como “único antídoto possível (...) justamente a absorção física e moral da população escrava na cultura nacional” (Idem: 120). Contudo, não abria mão de que esse processo de absorção, integração e educação das raças fosse conduzido pela “raça superior”, isto é, o europeu, aquele portador de civilização.<sup>552</sup>

Essa absorção, que em última instância significaria o fim das populações indígenas e das populações africanas, era valorizada pela sua finalidade civilizacional, cujas semelhanças com o luso-tropicalismo freyreano não devem ser tomadas como coincidência. O autor apostava na possibilidade da “criação de uma raça mista, em que a mente europeia [seria] impressa num corpo apropriado para o trabalho nas regiões de clima tropical, nas quais os organismos europeus são incapazes de trabalho sadio (...)”.<sup>553</sup>

---

<sup>550</sup> Dias, Maria Odila da Silva. *O fardo do homem branco. Southey, historiador do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional., 1974. p. 94

<sup>551</sup> Idem, p. 95.

<sup>552</sup> Idem, p. 123.

<sup>553</sup> Idem, p. 196.

Southey finalizaria o último volume de sua *História do Brasil*, com uma profecia otimista sobre futuro o país:

“Os agravos do povo são fáceis de se remediar: à abolição do tráfico de escravos se seguirá a abolição da escravidão; os selvagens que ainda restam não tardariam a civilizar-se; e índios, negros e portugueses se ira fundindo gradualmente num só povo que terá por herança uma das mais formosas porções de terra. Bela perspectiva, e um futuro de glória se abre aos brasileiros, se escaparem ao flagelo da revolução, que destruiria a felicidade de toda geração atual, arrastando consigo a anarquia e a guerra civil e acabando por dividir o país numa multidão de Estados mesquinhos e hostis (...)”.<sup>554</sup>

17. “Três raças”, “raças mistas”, “fusão de raças”, “integração”, “uniformização”; o vocabulário do nacionalismo brasileiro encontraria no pensamento de Southey, senão a primeira, ao menos a sua mais consistente contribuição no mesmo ano em que se iniciava o processo de ruptura com Portugal. E foram idéias como essas que fizeram José Bonifácio de Andrada e Silva, baseado sobretudo no pensamento político inglês, propor a partir de 1823, a propor projetos com fins de “amalgamar”<sup>555</sup> as diferentes raças presentes no Brasil:

“É da maior necessidade ir acabando com tanta heterogeneidade física e civil; cuidemos pois desde já em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários, e em *amalgamar* tantos metais diversos, para que saia um todo homogêneo e compacto, que se não esfarele ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política”.<sup>556</sup>

<sup>554</sup> Southey, Robert. *História do Brasil*. Vol. 6. São Paulo: Obelisco, 1965 [1822], p. 368.

<sup>555</sup> Como nota Robert Young, “amalgamação” era a palavra usada para definir os processos de inter-relação racial nesse período que ainda não conhecia a palavra “miscigenação”, criada apenas em 1864. Ver.: Young, Robert. *Desejo colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva. 2005 [1995], p. 11.

<sup>556</sup> Andrada e Silva, José Bonifácio. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Abril Cultural. 2000 [1823], p. 24-25.

José Bonifácio considerava índios e negros bárbaros, com costumes inassimiláveis pela sociedade brasileira (européia em seus valores de civilização) e que por isso deveriam ser integrados e convertidos ao cristianismo, tanto para a uniformização da nação, quanto para a “amalgamação” das raças, sem as quais o progresso do país seria impossível. Porque de um lado, pensava ele, a escravidão tornava o brasileiro arreado ao trabalho; de outro, porque uma potencial e inesgotável fonte de braços para o trabalho e para a exploração das riquezas nacionais permanecia imobilizada devido ao estado civilizacional dos selvagens. Por isso ele proporia “favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios e brancos, e mulatos”.<sup>557</sup> A história do Brasil e seu futuro, portanto, estariam, na visão de Bonifácio, condicionadas à colaboração ativa que indígenas e negros poderiam dar para à civilização européia e cristã, que os lusitanos e seus descendentes construíam no Brasil.<sup>558</sup>

18. Mas seria o alemão Karl Friedrich Von Martius<sup>559</sup> quem definiria de forma mais nítida a filosofia da história do Brasil, a grande narrativa nacional que constituiria a base das interpretações que lhe seguiram. Escrito para o concurso instituído pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o texto intitulado “Como se deve escrever a história do Brasil”<sup>560</sup> procurava fornecer à recém criada instituição “conselhos tão seguros como desinteressados”, capazes de aclarar “os caminhos que se deve seguir, os escolhos que deve evitar, e o seguro porto, a quem uma sólida manobra pode felizmente fazer chegar a nau do Estado”<sup>561</sup> – segundo as palavras de um ilustre sócio do IHGB.

---

<sup>557</sup> Idem, p. 53.

<sup>558</sup> Chamo a atenção para o significado do termo “colaboração”. José Bonifácio é bastante claro ao indicar que o agente da sociedade brasileira é o branco de origem européia, seria esse o elemento a imprimir sentido à história e aos projetos da nação. O papel de negros e índios estaria limitado ao de “colaboradores” desse projeto euro-americano.

<sup>559</sup> Martius, naturalista alemão que já havia publicado Europa seu livro *Viagem pelo Brasil*, fruto de suas expedições pelo interior do país entre 1817 e 1820, junto com Johann Baptist von Spix. Ver.: Lisboa, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1997.

<sup>560</sup> Martius, Karl Fridriech Von. “Como se deve escrever a história do Brasil”. in *O estado do direito entre os indígenas*. São Paulo: Itatiaia. 1982 [1845].

<sup>561</sup> Guimarães, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. in *Estudos Históricos*, (1988) 1, pp. 5-22.

Muitos autores já notaram os paralelos entre o texto de Martius e *Casa-Grande & Senzala*<sup>562</sup>. Outros chegaram até a dizer que nesse texto publicado em 1845 “estaria lançado os alicerces para a construção do nosso mito da democracia racial”.<sup>563</sup> Seja como for, o que a proposta de Martius traria de mais impactante para a historiografia nacional não seria apenas suas recomendações para uma agenda de pesquisas etnográficas sobre a língua, mitos e costumes dos índios e negros, sobre a necessidade de se aprofundar no estudo da documentação existente sobre a colonização do Brasil, mas sim sua sugestão de uma inserção positiva que valorize a “contribuição” das “raças inferiores” no projeto brasileiro de construção e definição da nação.

Informado pela teoria da perfectibilidade humana<sup>564</sup>, o autor advertiria os brancos brasileiros que se sentissem atingidos por sua perspectiva da “História”: diria que “um historiador que mostra desconfiar da perfectibilidade de uma parte do gênero humano autoriza o leitor a desconfiar que ele não sabe colocar-se acima de vistas parciais ou odiosas”. Porque, de sua parte, o autor acreditava que a história do Brasil seria definida pela forma como cada uma das três raças haveriam de contribuir “para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população”. Insistindo na necessidade da inserção desses segmentos marginais da população em seu esquema, ele afirmaria que “o gênio da História” confundiu no Brasil “não somente povos da mesma raça, mas até mesmo raças inteiramente diversas por suas individualidades para delas formar uma nação nova e maravilhosamente organizada”.<sup>565</sup>

Portanto, a mescla das três raças, longe de ser motivo de pessimismo como o seria para muitos autores brasileiros na virada do século 19 para o 20, poderia na verdade colaborar para formar uma nação com destino admirável. No entanto, não se deve deixar de assinalar que, como uma regra no discurso sobre as raças no Brasil, Martius nunca deixou

---

<sup>562</sup> Vainfas, Ronaldo. (1999) “Colonização, miscigenação e relações raciais: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira” in **Revista Tempo**. (Dez., 1999) 4:8.; Bresciani, Maria Stella Martins. (2005) *O charme da ciência e a sedução da objetividade. Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 134.

<sup>563</sup> Guimarães, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. in **Estudos Históricos**, (1988) No. 1, p. 16.

<sup>564</sup> Lisboa, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1997.

<sup>565</sup> Martius, Karl Fridrich Von. “Como se deve escrever a história do Brasil”. in *O estado do direito entre os indígenas*. São Paulo: Itatiaia. 1982 [1845]. p. 88.

de hierarquizar as raças. E seria com base nessa hierarquia muito bem definida que ele definiria o caráter do projeto da civilização brasileira:

“Jamais nos será permitido duvidar que a vontade da providência predestinou ao Brasil esta mescla. O sangue português, em um poderoso rio, deverá absorver os pequenos confluente das raças índia e etiópica.”<sup>566</sup>

Ou seja, a providência divina pode ter conduzido o Brasil ao seu destino, o de ser uma nação “mesclada”. Contudo essa mescla tem um caráter, tem uma marca, um núcleo fixo, tem um *self* que permanece apesar da mistura. Ela não significa a completa dissolução dos três elementos e a emergência de um quarto, inconsciente de seu passado e de suas raízes. Ao contrário: o sangue branco deve predominar sobre os demais. Os outros devem ser absorvidos e incorporados, mas o caráter dominante permanece o mesmo daquela única raça portadora de civilização. É nesse sentido que os nacionalistas brasileiros definiriam o Brasil como um país mesclado, mas indubitavelmente alinhado à cultura européia e não à cultura indígena e, menos ainda, à cultura africana.

19. Mas foi nesse ponto que grande parte da tradição intelectual brasileira deixou de fazer perguntas, e a idéia de que a mistura racial seria a característica distintiva do Brasil no “concerto das nações” foi assumida como um dado. O Brasil seria a única nação formada por raças diferentes? Se não, de onde Martius retirou sua tese de que a mescla das raças pode gerar grandes nações? Haveria, no sistema da filosofia da história da qual ele partilha, um exemplo de uma experiência histórica no passado ou no presente que desse respaldo à sua tese do suposto futuro maravilhoso de um país tão heterogêneo racialmente? Em resumo, a mescla das raças seria uma característica da singularidade da sociedade brasileira?

Assim como o racismo embutido nessa proposta de absorção das raças inferiores por uma superior (talvez na genealogia da antropofagia modernista) ainda seja

---

<sup>566</sup> Idem, *ibidem*.

negligenciado por muitos autores,<sup>567</sup> as respostas às questões levantadas acima também o são, embora elas se encontrem no próprio texto de Martius: ao dizer que o “gênio da História (...) lança mão de cruzar raças diferentes para alcançar os mais sublimes fins na ordem do mundo” ele faz uma pergunta retórica extremamente esclarecedora: “quem poderá negar que a nação inglesa deve sua energia, sua firmeza e perseverança a essa mescla dos povos céltico, dinamarquês, romano, anglo-saxão e normando!”<sup>568</sup>. Em outras palavras, o que o autor sugere é que a tanto a história da Inglaterra, como a sua própria potência seriam o resultado de uma mescla bem realizada. É justamente essa experiência histórica de mistura racial que parece estar na raiz de seu otimismo em relação ao Brasil.

20. Em *Desejo Colonial*, Robert Young conta com mais precisão os debates sobre o caráter do povo inglês. E o que ele revela é, na verdade, um discurso sobre a raça e a mistura que, embora tenha suas peculiaridades evidentemente, é bastante familiar tanto em relação ao vocabulário, quanto em relação à estrutura da narrativa que conta a história da nação. Young diz, por exemplo, que embora a historiografia inglesa sempre tenha destacado a presença marcante de diferenças entre as populações da Inglaterra, com a disseminação do discurso racista “tornou-se cada vez mais comum entre os ingleses no fim do século XIX (...) definirem-se como uma raça híbrida ou ‘raça mestiça cruzada’”. E numa relação de oposição com os alemães, que afirmavam sua pureza, “os ingleses que, no início do século, começaram por se proclamar, de forma algo implausível, eles mesmos alemães, passaram a alardear o seu hibridismo como uma virtude inglesa”. Mesmo um renomado especialista em raças humanas do porte de John Crawford afirmaria em uma publicação popular que, “Nós ingleses podemos orgulhar-nos dos resultados a que nos conduziram uma origem mestiça e uma raça híbrida”<sup>569</sup>

---

<sup>567</sup> Se esse texto já foi considerado como fundador do mito da democracia racial, ele também poderia ser mais facilmente ainda incluído na genealogia do Manifesto Antropofágico, e até mesmo do Manifesto Verde-Amarelo. Possivelmente, foi devido a isso que a antropóloga Yvonne Maggie em um texto que reivindica a atualidade do legado modernista, se absteve de destacar o racismo assimilacionista do texto de Martius. Ver.: Maggie, Yvonne. “Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão.” in **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, (2005) 20:58, pp. 05-25.

<sup>568</sup> Martius, Karl Fridrich Von. “Como se deve escrever a história do Brasil”. in *O estado do direito entre os indígenas*. São Paulo: Itatiaia. 1982 [1845]. p. 88.

<sup>569</sup> Young, Robert. *Desejo colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva. 2005 [1995], pp. 21-22. Todas as citações se referem a esse intervalo.

O vocabulário do debate sobre as raças na Inglaterra girava em torno de temas conhecidos no Brasil: o caráter nacional, as conseqüências da mistura, quais as melhores misturas. Diversos autores apostavam na germanização da cultura inglesa, enquanto outros alertavam que havia sido justamente a clivagem racial entre os gauleses (o Terceiro Estado) e os francos (O rei e a nobreza) que teria levado aos horrores da Revolução Francesa. Alguns acreditavam ainda que a livre mestiçagem traria melhores resultados, especialmente para absorver os irlandeses, considerados pela raciologia inglesa da época uma raça “africanóide”.<sup>570</sup>

Destaquei o caso inglês apenas para ilustrar dois argumentos: primeiro, que nem a idéia de que as nações são produtos de mistura racial, nem o debate que lhe segue são características exclusivas de qualquer país em particular; e segundo, que o vocabulário da mestiçagem e do hibridismo longe de serem a-racistas ou mesmo essencialmente anti-racistas, são na verdade invenções e conceitos provenientes do campo de conhecimento do racismo científico dos séculos 18 e 19, cujos fundamentos estão baseados na idéia de absorção das raças incompatíveis com a modernidade e de que a diferença racial ameaça a coesão e a unidade nacional.

Portanto, tal como Martius articula esses elementos, o seu esquema de explicação da história do Brasil é derivado de sua própria leitura da história das nações européias. No caso em questão, a história do Brasil seria como uma refiguração, o próprio duplo colonial da história da Inglaterra. Mas o mesmo debate se reproduziu em praticamente todos os países da Europa Central e Oriental<sup>571</sup> – sem falar nos EUA, América Latina e África –, tornando-se o discurso chave do nacionalismo do século 19.

### **O contra-racismo de Gilberto Freyre**

21. Não se pode desprezar o efeito que as teses raciais de *Casa-grande & Senzala* teve no período de sua publicação. Ele certamente parece ter se contraposto, senão com eficiência, ao menos com persistência diante das correntes “arianistas” de seu colega Alfredo Ellis Jr. e mesmo diante Oliveira Vianna, seu desafeto. Com relativa rapidez, a consagração editorial de sua obra maior colaboraria para que Freyre se tornasse a

<sup>570</sup> Idem. O tema é discutido ao longo do Capítulo 3.

<sup>571</sup> Hoskins, Geoffrey & Schopflin (ed.) *Myths & nationhood*. New Yourk, Routledge, 1997.

autoridade nacional em questões de raça ainda durante a Era Vargas. Porém, não se deve subestimar o fato de que elas não passaram disso, teses raciais.

De acordo com o que exposto até aqui, creio que seja possível concluir chamando a atenção para dois importantes aspectos da discussão sobre o estatuto do conceito de raça na obra de Freyre. Primeiro, que longe de ser inaugurador de um modo de pensar sobre a relação entre a raça e a nação, ele talvez seja o último representante de uma tradição com sólidas raízes européias, que acreditava na miscigenação como a melhor forma de homogeneizar o corpo nacional.

Em certo sentido, esse pode ser considerado um idioma particular da linguagem geral do discurso pastoral. Em relação ao tema da miscigenação, por exemplo, esse discurso trata do desejo (ou projeto) do pastor, aquele responsável pelo governo do rebanho, de obter os melhores cruzamentos, de fortalecer as linhagens. É nesse sentido que, ao invés de se desfazer do conceito raça, ele se tornaria um dos pilares da sua teoria social, sem o qual suas teses não podem se sustentar. Isso fica evidenciado pelo fato de que operar com a idéia da inexistência de raças significaria inviabilizar a de miscigenação. Sem raças humanas, não pode, por conseqüência, haver mistura racial (esse é um paradoxo que autores alinhados à perspectiva freyreana nunca conseguiram resolver).

Segundo, o que emerge da obra de Freyre, especialmente em *Casa-grande & senzala* é uma proposta muito particular de anti-racismo que eu chamaria de “contra-racismo”. Por contra-racismo eu denomino uma tentativa de substituição de uma forma de racismo por outro que se acredita ser menos pernicioso. O que há de problemático na proposta de contra-racismo de Freyre (e que provavelmente se aplicaria a outras propostas semelhantes) é que ele tem um caráter contextual e estratégico bastante limitado.

22. Um exemplo disso pode ser encontrado em suas diversas tentativas de contestar as teses racistas dos chamados “arianistas” em relação aos negros. Em um determinado trecho, por exemplo, ele diria que os africanos importados para o Brasil pertenciam ao “estoques superiores”, diferentemente daqueles que chegaram nos Estados Unidos.<sup>572</sup> Em outra parte ele diria:

---

<sup>572</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933], p. 362.

“Porque nada mais anticientífico que falar-se da inferioridade do negro africano em relação ao ameríndio sem discriminar-se antes que ameríndio; sem distinguir-se que negro. Se o tapuio; se o banto; se o hotentote. Nada mais absurdo do que negar-se ao negro sudanês, por exemplo, importado em número considerável para o Brasil, cultura superior à do indígena mais adiantado.”<sup>573</sup>

Os sudaneses não seriam apenas de cultura superior, “pode-se juntar, a essa superioridade técnica e de cultura dos negros” diria Freyre “sua predisposição como que biológica e psíquica para a vida nos trópicos. Sua maior fertilidade nas regiões quentes. Seu gosto de sol. Sua energia sempre fresca e nova”.<sup>574</sup> Em sua estratégia de se contrapor a um racismo anti-negro, Freyre seria levado a insistir em uma teoria de caráter racista. Para elevar essa figura na hierarquia racial herdada do século 19, os índios agora seriam reduzidos ao patamar mais inferior. Ainda que tenha sido bem sucedido nesse aspecto, de ter dado nova significação à figura do negro no cenário intelectual brasileiro, ela permaneceu um objeto marcado por uma racialização realizada com conceitos das teorias raciais das primeiras décadas do século 20. O mesmo tipo de teoria que seria suplantada após a Segunda Guerra Mundial, quando os paradigmas morfológicos nos quais se baseava foram substituídos pelos paradigmas da genética nos anos de 1960 (numa longa e complexa reforma mundial dos conceitos da biologia e da antropologia física tipologista, financiada pelas grandes fundações norte-americanas).<sup>575</sup>

---

<sup>573</sup> Idem, p. 346.

<sup>574</sup> Idem, ibidem.

<sup>575</sup> Ver.: Haraway, Donna. “Remodelling the human way of life” in Stocking Jr., *Bones, bodies, behavior. Essays on biological anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.

## Bibliografia

### 1. FONTES

#### a) Literatura do Sul dos Estados Unidos

- AVIRETT, James Battle. *The old plantation. How we lived in Great House and Cabin before the war*. New York: F. Tennyson Co., 1901
- CALHOUN, John C. "Speech of January 10, 1838" in McKitick, Eric L (ed.). *Slavery defended. The views of the Old South*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
- \_\_\_ "Speech on the importance of domestic slavery" in McKitick, Eric L (ed.). *Slavery defended. The views of the Old South*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
- \_\_\_ "Speech on the reception of abolitionist petitions: Revised report." In *Union and liberty: the political philosophy of John C. Calhoun (1811-1850). Speeches. Part II*. Indianapolis: Lybert Fund, 1992.
- DE SAUSSURE, Nancy Bostick. *Old plantation days. Being recollections of southern life before Civil War*. New York: Duffield & Company, 1909
- DEW, Thomas R. "Review of the debate in the Virginia Legislature" in McKitick, Eric L (ed.). *Slavery defended. The views of the Old South*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
- \_\_\_ *The pro-slavery argument*. Charleston: Walker, Richards, 1852
- FITZHUGH, George. "The impending fate of the country. The radical and the conservative war" in *De Bow's Review* 2:VI, (Dec., 1866), pp.561-570.
- \_\_\_ *Cannibals all! Or Slaves without masters'*. Richmond: A. Morris, 1857.
- \_\_\_ *Sociology for the South. Or the failure of a free society*. Richmond: A. Morris, 1854.
- MALLARD, R. Q. *Plantation life before emancipation*. Richmond: Whittet & Shepperson, 1892.
- PAGE, Thomas Nelson. *Social life in Virginia before the war*. New York: Charles Scribner's Sons, 1897.
- STRINGFELLOW, Thornton. *A Brief Examination of Scripture Testimony on the Institution of Slavery*. Washington: Congressional Globe Office, 1850.
- \_\_\_ *Scriptural and statistical views in favor of slavery*. Richmond: J. W. Randolph, 1856.

## b) Textos de Gilberto Freyre

- FREYRE, Gilberto. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1964 [1922].
- \_\_\_ “Social life in Brazil in the middle of the Nineteenth Century” in **The Hispanic Historical Review** 4:5 (Nov. 1922).
- \_\_\_ *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Record, 2000 [1933].
- \_\_\_ *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Record, 2000 [1936].
- \_\_\_ *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1944].
- \_\_\_ “A atitude brasileira”. **Quilombo**, Rio de Janeiro, No. 1, 2001 [1948].
- \_\_\_ *Ordem e progresso*. São Paulo: Record, 2000 [1957].
- \_\_\_ *O mundo que o português criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940.
- \_\_\_ *The mansions and the shanties*. New York: Knopf, 1963.
- \_\_\_ *Retalhos de jornais velhos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964a
- \_\_\_ “Um ano histórico para o Brasil”. *Diário de Pernambuco*, Recife: 26 de abril, 1964b.
- \_\_\_ “Para um programa da Arena. (Sugestões do Prof. Gilberto Freyre)”. Manuscrito, 1972a.
- \_\_\_ “O fiel do poder moderador”. **VEJA**, Rio de Janeiro: 21 de junho, 1972b.
- \_\_\_ *Tempo morto e outros tempos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- \_\_\_ *Tempo de aprendiz. Artigos de jornal publicados em jornais na adolescência e na primeira infância do autor (1918-1826)*. 2 Vols. São Paulo/Brasília: IBRASA/INL, 1979.
- \_\_\_ *Discursos parlamentares*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1994.
- \_\_\_ *Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da européia na comunidade lusotropical: aspectos gerais de progresso*. Lisboa: Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, 1961.
- \_\_\_ *Palavras repatriadas*. Brasília: Edunb, 2003.

## c) OUTRAS FONTES

*A abolição no Parlamento: 65 anos de lutas*. Volume II. Brasília, Senado Federal, 1988.

- ALENCAR, José. *Ao Imperador. Novas cartas políticas de Erasmo*. Rio de Janeiro, s/ed., 1867.
- CHILD, David Lee. *The despotism of freedom*. The Boston Young Man's Anti-Slavery Association, Boston, 1833.
- DOUGLASS, Frederick. *My Bondage and My Freedom. By Frederick Douglass. With and Introduction. By James M'Cune Smith*. New York: Miller, Orton & Mulligan, 1855
- Dread Scott v. Sandford 60 U.S. (19 How.) 393 (1857)*. in .  
<[http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/printer\\_friendly.pl?page=us/60/393](http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/printer_friendly.pl?page=us/60/393)>.
- JEFFERSON, Thomas. *Notes on the State of Virginia*. Philadelphia: Prichard and Hall, 1787.
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil. Ensaio jurídico, histórico e social*. Rio de Janeiro: MEC/Editora Vozes, 1976 [1866].
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. EdUnB, Brasília, 1963 [1990].
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1957 [1894].
- \_\_\_ *Os africanos no Brasil*. Brasília: EdUnB, 2004 [1905].
- Organization and principles of Ku Klux Kan, 1868*. in  
<<http://www.albany.edu/faculty/gz580/his101/kkk.html>>.
- O Congresso Universal das Raças, Reunião em Londres*, apreciação e comentários de João Batista de Lacerda. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912.
- RICARDO, Cassiano. *O Brasil no Original*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1937.
- \_\_\_ *Marcha para Oeste. A influência da "bandeira" na formação social e política do Brasil*. 1ª. Edição. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1940.
- \_\_\_ *Marcha para Oeste. A influência da "bandeira" na formação social e política do Brasil*. (Segunda edição revista e acrescida de alguns capítulos). Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1942.
- The Amistad - The libellants and claimants of the schooner Amistad 40 U.S. 518 (Pet.) (1841)*. in <<http://laws.findlaw.com/us/40/518.html>>.
- The fundamental Constitutions of Carolina*. in  
<<http://www.yale.edu/lawweb/avalon/states/nc05.htm>>.
- ZURARA, Gomes Eannes. *Crônica de Guiné*. Lisboa: Clássica, 1942 [1453].

## 2. BIBLIOGRAFIA CITADA

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004 [2003].
- \_\_\_ *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 [1995].
- AGUIAR, Flávio & Vasconcelos, Sandra Guardini. *Angel Rama. Literatura e cultura na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- ALPER, Jonathan L. “The origin of slavery in the United States. The Maryland precedent.” *in The American Journal of Legal History* 14:3 (Jul., 1970).
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1987 [1983].
- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Abril Cultural, 2000 [1823].
- ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2000 [1925].
- \_\_\_ *Ponta de lança*. São Paulo: Globo, 2004 [1945].
- ANDREWS, George Reid. “Ação afirmativa: um modelo para o Brasil”. *in* SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Ed. Paralelo 15: Brasília, 1997.
- \_\_\_ *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998 [1991].
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de. *Paz e guerra. A obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo, Editora 34, 1994.
- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_ *Da revolução*. São Paulo: Ática/EdUnB, 1990 [1963].
- \_\_\_ *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2002 [1954].
- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997 [1994].
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer. Palavras e ação*. Proto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1962].
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_ *Abolicionismo no Brasil e nos Estados Unidos*. São Paulo: Annablume, 2004.
- \_\_\_ “O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial no Brasil” *in Estudos Afro-Asiáticos* N° 30, (Dez. 1996).

- \_\_\_ *Anti-racismo e seus paradoxos. Reflexões sobre a cota racial, raça e racismo*. São Paulo: Annablume, 2004.
- BANNING, Luce. “Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic” in *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., 43:1 (Jan., 1986), pp. 3-19.
- BARRETO, Domingos Alves Muniz, *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/Brasília: Arquivo Nacional/Fundação Petrônio Portela, 1988.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BASTOS, Elide Rugai. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*. Bauru: Edusc/Editora Sumaré/Anpocs, 2003.
- \_\_\_ *As criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Global, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Selected Writings*. Vol. 1. (1913-1926). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000 [1996], pp. 236-252.
- BERLIN, Ira. *Gerações do cativo. Uma história da escravidão nos Estados Unidos*. São Paulo: Record, 2006 [2003], p. 308-309.
- BHABHA, Homi. (1994 [1998]) “DissemiNação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna.” in *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 198-238.
- BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo. Do barroco ao moderno (1492-1800)*. São Paulo: Record, 2003.
- \_\_\_ *A queda do escravismo colonial: 1776-1848*. São Paulo: Record, 2002 [1988].
- BLAKELY, Allison. *Blacks in the Dutch world. The evolution of racial imagery in a modern society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- BLOOMFIELD, Morton W. “Allegory as interpretation” in *New Literary History* 3:2 (Winter, 1972).
- BOLT, William K. “Founding father and rebellious son: James Madison, John C. Calhoun, and the use of precedents” in *American Nineteenth Century History* 5:3 (Fall, 2004), pp. 1-27.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic. “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, No. 1, 2002, pp. 15-33.
- BOXER, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Cia das Letras, 2002 [1969].

- BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade. Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil*. São Paulo: Unesp, 2005.
- BRINKLEY, Alan. *The unfinished nation. A concise history of the American people*. New York: MacGraw Hill Inc., 1993.
- BROOKS, Peter & Gewirtz, Paul. *Law's stories*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- BROOKS, Peter. "Narrative of the Law" in *Law and Literature* 14:1 (Spring 2002), pp. 1-10.
- BROWN, Dee. *Enterrem meu coração na curva do rio*. Porto Alegre: L&PM, 2004 [1970].
- BUCK-MORSS, Susan. "Hegel and Haiti" in *Critical Inquiry*, Num. 26 (Summer, 2000), pp. 821-856.
- BUCKLAND, W. W. *The roman law of slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- CANCELLI, Elizabeth. *O mundo da violência. A polícia da era Vargas*. Brasília: EdunB, 1993.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2000 [1997]
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Paz e Terra, 1977 [1962].
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia*. São Paulo, Perspectiva, 2005 [1983].
- CARVALHO, Maria Alice Rezende de. *O quinto século. André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1998.
- CARVALHO, José Jorge de. *Inclusão étnica e racial no Brasil. A questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar, 2005.
- CASANOVA, Pablo González. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- CASTRO GOMES, Ângela de (org.). *Em família: a correspondência de Oliveira Lima e Gilberto Freyre*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.
- CHACON, Vamireh. "Gilberto Freyre: constituinte e parlamentar". in Freyre, Gilberto. *Discursos parlamentares*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1994.
- CHAKRABARTY, Dipesh. "Subaltern studies and postcolonial historiography" in *Nepantla: Views from South* 1:1, pp. 9-32.

- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1990].
- \_\_\_ *Trabalho, lar & botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Campinas: Editora Unicamp, 2001 [1986].
- CHATTERJEE, Partha. *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- COMAS, Juan *et alli*. (1970 [1960]) *Raça e ciência I*. São Paulo, Perspectiva.
- CONNELL, R. W. “Why classical theory is classical” in *The American Journal of Sociology* 102:6 (May, 1997), pp. 1511-1557.
- CONNER, Paul. “Patriarchy: old world and new” in *American Quarterly* 17:1 (Spring 1965), pp. 48-62.
- COOPER, Frederick *et alli*. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000].
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade*. São Paulo: FAPESPE/USF, 1998.
- COVER, Robert M. “Nomos and narrative” in *Harvard Law Review* 97:1 4-66 (1983).
- \_\_\_ “Violence and the word” in *The Yale Law Journal* 95:8 (Jul. 1986), pp.1601-1629.
- COWLEY, Alexa Silver. “A passionate affair: the master-servant relationship in seventeenth-century Maryland” in *The Historian* 61: 1999, pp. 751-763.
- CRALLÉ, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854. p. 1857.
- CRANE, Gregg. *Race, citizenship, and law in American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- CRUZ, Levy. “Democracia racial: uma hipótese”. in Quintas, Fátima (org.). *Evocações e interpretações de Gilberto Freyre*. Recife, Massangana, 2003.
- DAMATTA, Roberto. (1997). “Notas sobre o racismo à brasileira”. in SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Ed. Paralelo 15, Brasília, pp. 69-74.
- DAVIS, David Brion. *Inhuman bondage. The rise and fall of slavery in the New World*. New York: Oxford, 2006.

- \_\_\_ *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 [1968].
- DAVIS, Richard Beale. “Chesapeake Pattern and Pole-Star: William Fitzhugh in His Plantation World, 1676-1701” in **Proceedings of the American Philosophical Society**, 105:6 (Dec., 1961), pp.525-529.
- DEGLER, Carl N. *Neither black nor White. Slavery and race relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986 [1971].
- DELLE, James. *An Archaeology of Social Space: Analyzing Coffee Plantations in Jamaica’s Blue Mountains*. New York: Plenum, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará: 1994 [1993]).
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- \_\_\_ *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1998.
- DÍAZ, Maria Elena. “Beyond Tannenbaum” in **Law and History Review** 22:2 (2004).
- DIAS, Maria Odila da Silva. (1974) *O fardo do homem branco. Southey, historiador do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_ *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.
- DOMINGUES, Petrônio. *Uma história não contada. Negro, racismo, e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo, Senac, 2003.
- DRIVER, Stephanie Schwartz. *A Declaração de Independência dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006 [2004]
- DUCHESNE, Ricardo. “Ásia first?” in **The Journal of the Historical Society** 6:1 (March 2006), pp. 69–91.
- DUNN, L. C. *et alli. Raça e ciência II*. São Paulo: Perspectiva, 1974 [1960].
- ELDL, Ivana “The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521” in **The Journal of African History**. 38 (1997), pp. 31-75.
- ELKINS, Stanley. *Slavery. A problem in American institutional and intellectual life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979 [1959].
- ELLIS Joseph J. *American Sphinx. The character of Thomas Jefferson*. New York: Knopf, 1997.
- ELLIS JR., Alfredo. *Populações paulistas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

- ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. São Paulo, Cia das Letras, 1990 [1989].
- ERICSSON, David F. “The Nullification Crisis, American Republicanism, and the force of Bill Debate” in *The Journal of Southern History* 61 (1995), p. 249-270.
- FEBVRE, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.
- FINLEY, Moses. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991 [1980]
- FLORENTINO, Manolo. “A infantilização do negro” in *Folha de São Paulo*, Suplemento *mais!*, 03/07/2005.
- FOGEL, Robert William. *Without consent or contract. The rise and fall of American Slavery*. New York, W.W. Norton, 1994 [1989]. pp. 123-126.
- FORNER, Eric. *Reconstruction. America`s unfinished revolution*. New York: Harper & Row, 1988 [1984].
- FOUCAULT, Michel. “O sujeito e poder” in Rabinow, Paul & Dreyfus, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_ *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_ *História da loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000 [1961].
- \_\_\_ *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997 [1994].
- \_\_\_ *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1976 [1974].
- \_\_\_ *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979].
- \_\_\_ “‘*Omnes et Singulatim*’: uma crítica da razão política” in *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1994].
- \_\_\_ *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1978].
- FOUTZ, Scott David. “Theology of slavery: Western theology’s role in the development and propagation of slavery” in *Quodlibet Journal of Christian Theology and Philosophy* 2:1 (January 2000).
- FRANKLIN, John Hope & Moss Jr, Alfred A. *Da escravidão à liberdade. História do negro americano*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1989 [1947].

- FRANKLIN, John Hope. *Raça e história*. São Paulo: Rocco, 1999 [1989].
- FRY, Peter & MAGGIE, Yvonne. “Cotas raciais - Construindo um país dividido?”. *Econômica*, 6:1 (2004), pp. 153-161.
- FRY, Peter. *A persistência da raça. Ensaios antropológicos entre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GENOVESE, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos. Dois ensaios de interpretação*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade* São Paulo: UNESP, 1991.
- GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Àtica Editorial, 1991.
- \_\_\_ *O escravismo colonial*. São Paulo: Àtica, 1990.
- GRISWOLD, Whitney A. “The Agrarian Democracy of Thomas Jefferson” in *The American Political Science Review*, 40: 4 (Aug., 1946), pp. 657-681.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001 [1999].
- GUELZO, Allen C. *Lincoln’s Emancipation Proclamation. The end of slavery in America*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 2004.
- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. in *Estudos Históricos*, (1988) 1, pp. 5-22.
- GUHA, RANAJIT. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Delhi:Oxford, 1993.
- HANCHARD, Michael. *Orfeu e o poder. O movimento negro no Rio e em São Paulo*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1994 [2001].
- HARAWAY, Donna. (1988) “Romodelling, the human way of life: Sherwood Washburn and the new physical anthropology, 1950-1980”. in Stocking Jr, George (editor). *Bones, bodies, behavior. Essays on biological anthropology*. Madison: The Wisconsin University Press.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

- HOCHSCHILD, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].
- HOSKINS, Geoffrey & Schopflin (ed.). *Myths & nationhood*. New Yourk: Routledge, 1997.
- HUGGINS, Martha K. *Polícia e política: relações Estados Unidos/América Latina*. São Paulo: Cortez Editora, 1998.
- JEAN, Laplanche & J. B. Pontalis. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1982].
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992 [1981].
- LATNER, Richard B. "The Nullification Crisis and republican subversion" in **Journal of Southern History** 43:1 (Feb., 1977), pp. 19-38.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Cia das Letras, 1998 [1957].
- KOERNER, Andrei. "Punição, disciplina e pensamento penal no Brasil do século XIX" in **Lua Nova** 68:25.
- LARA, Silvia H. *Campos da violência. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro (1705-1808)*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- LEGOFF, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. São Paulo: Ática, 1992 [1968].
- LEMONS, Maria Teresa Toríbio Brittes. *Alberto Torres. Contribuição para o estudo das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Quartet Editora, 1995.
- LIMA, Luiz Costa. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LINDAHL, Hans. "Give and take. Arendt and the *nomos* political community" in **Philosophy & Social Criticism** 32:7 (2006), pp. 881-901.
- LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1997..
- LOEWENBERG, Robert J. "John Locke and the antebellum defense of slavery" in **Political Theory** 13:2 (May 1985).
- LORAUX, Nicole. "A democracia em confronto com o estrangeiro". In Cassin, Barbara & Loraux, Nicole & Peschanski, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros*. São Paulo, Editora 34, 1993.

- LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MAGGIE, Yvonne & FRY, Peter. (2002) “O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras”. *Enfoques*, Vol. 1, No. 1, pp.93-117.
- MAGGIE, Yvonne. (2005) “Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 20, No. 58, pp. 05-25.
- MAIO, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FioCruz, 1996.
- MARQUESE, Rafael Biva. *Feitores do corpo, missionários da mente*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- MARTIUS, Karl Fridriech Von. “Como se deve escrever a história do Brasil”. in *O estado do direito entre os indígenas*. São Paulo: Itatiaia, 1982 [1845].
- MCKITICK, Eric L (ed.). *Slavery defended. The views of the Old South*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963.
- MEDEIROS, Maria Alice de Aguiar. *O elogio da dominação. Relendo Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- MELTZER, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004.
- MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Entre as mãos e os anéis. A lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.
- MEYES, Sharon S. “Sociological thought in Emile Durkheim and George Fitzhugh” in *The British Journal of Sociology* 31:1 (Mar., 1980), pp. 18-94.
- MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Nosso Chão, 1995 [1969].
- MOORE Jr. Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia. Senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1983 [1969].
- MORENO Fragnals, M. “Africa in Cuba: a quantitative analysis of the African population in the Island of Cuba”. in *Annals New York Academy of Sciences*, 292 (1977), pp. 187–201.
- MORGAN, Kenneth. “Slavery and the debate over ratification of the United States Constitution” in *Slavery and Abolition* 22:3 (Dec., 2001), pp. 40-65.

- MORROW, Ralph E. "The proslavery argument revisited" in **The Mississippi Valley Historical Review** 48:1 (Jun. 1961), pp. 79-94.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. São Paulo: Ática, 1980 [1977].
- MYRDAL, Gunnar. *An american dilemma. The negro problem and the modern democracy*. New York: Harper, 1944
- NICHOLSON, Bradley J. "Legal borrowing and the origins of Slave Law in British Colonies" in **The American Journal of Legal History** 38: 1 (Jan., 1994), pp. 42-43.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar*. Caracas: Ayacucho, 1992 [1940].
- OSTWALD, Martin. "Pindar, Nomos, and Heracles: Pindar, Frg. 169 [Snell 2 ]+POxy. No. 2450, Frg. I)" in **Harvard Studies in Classical Philology** 69 (1965), pp. 109-138.
- PALLARES- BURKE, Maria Lúcia G. *Gilberto Freyre. Um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Unesp. 2005.
- PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993 [1988].
- PEIXOTO, Fernanda Áreas. "Relações raciais no Brasil: a utopia freyreana". in QUINTAS, Fátima (org.). *Evocações e interpretações de Gilberto Freyre*. Recife: Massangana, 2003, pp. 341-347.
- PESSANHA, Andréa Santos. *Da abolição da escravatura à abolição da miséria. A vida e as idéias de André Rebouças*. Rio de Janeiro: Quartet Editora, 2005.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Estratégias da ilusão. A revolução mundial e o Brasil – 1922-1935*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- POLIAKOV, Leon. *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva, 1974 [1971].
- POSTMA, Johannes Menne. *The Dutch in the Atlantic slave trade, 1600-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PRADO, Maria Emília. *Memorial das desigualdades. Os impasses da cidadania no Brasil 1870/1902*. Rio de Janeiro: Revan/FAPERJ, 2005..
- PRAKRASH, Gyan. "Subaltern studies as postcolonial criticism" in **The American Historical Review** 99:5 (Dec. 1994), pp. 1475-1490.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999 [1992].

- PRICE, RICHARD. (1992) “Encuentros dialógicos en un espacio de muerte” in *De la palabra u obra em el Nuevo Mundo*. Madrid, Siglo XXI.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade del poder y classificacion social” in **Journal of World-Systems Reseach**, VI:2 (Summer/Fall 2000), pp. 342-386.
- QUINTAS Fátima. *Evocações e interpretações de Gilberto Freyre*. Recife: Massangana, 2003
- RABINOVICH, Solal. *A forclusão. Presos do lado de fora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001 [2000].
- RABINOW, Paul & Dreyfus, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- RAMA, Angel. “Os processos de transculturação na narrativa latino-americana”. in Aguiar, Flávio & Vasconcelos, Sandra Guardini T. de. *Angel Rama. Literatura e cultura na América Latina*. São Paulo: Edusp, 2001.
- RANSOM, John Crowe. *I’ll take my stand. The south and the Agrarian tradition*. Baton Rouge: Louisiana University Press, 1977 [1930].
- REIS, Wanderley Guilherme. “Mito e valor da democracia racial”. in SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Ed. Paralelo 15: Brasília, 1997.
- RENAN, Ernest. “Qu’est-ce qu’une nation?.” in *Oeuvres completes*. Tomo I Paris: Calmann-Levy, 1947 [1882].
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo, Cia das Letras, 2002 [1970].
- RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora Unicamp, 2000.
- ROSS, Stanley R. “Frank Tannenbaum (1893-1969)” in **The Hispanic American Historical Review**, 50: 2 (May, 1970), pp. 345-348.
- ROUDINESCO, Elizabeth & Plon, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998 [1997].
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1993].
- SALLES, Ricardo. *Joaquim Nabuco. Um pensador do império*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

- SALLUM Jr., Basílio. “Sobrados e mucambos” in Mota, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil 2. Um banquete no trópico*. São Paulo: Senac, 2002.
- SALZANO, Francisco M. (2005) “Raça, racismo e direitos humanos”. *Horizontes Antropológicos*, Ano 11, No. 23, pp. 225-227.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro. Um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2002.
- SANTOS, Ricardo Ventura. “Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século 20”. In Maio, Marcos Chor & Santos, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FioCruz, 1996.
- SCHAMA, Simon. *O desconforto da riqueza. Cultura holandesa na Época de Ouro*. São Paulo: Cia das Letras, 1992 [1987].
- SCHMITT, Carl. *Le nomos de la Terre dans le Droit des Gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris: Presses Universitaire de France, 1994 [1950].
- SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.
- \_\_\_ (1995) “Complexo de Zé Carioca – Sobre uma certa ordem da mestiçagem e da malandragem”. in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Ano 10, No, 29, outubro, pp. 49-63.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1989 [1974].
- SENELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].
- SEYFERTH, Giralda. “Nacionalismo e imigração no pensamento de Gilberto Freyre”. in Kosminsky, Ethel Volfzon & Lèpine Claude, Peixoto, Fernanda Arêas. *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Unesp/Edusc, São Paulo, 2003.
- SIMKINS, Francis Butler “Ben Tillman’s view of the negro” in *Journal of Southern History* 3:2 (May, 1937), pp. 161-174.
- SINGLETON, Theresa A. “Slavery and spatial dialectics on Cuban coffee plantation”. in *World Archeology*. 33: 1. (2001), pp. 98-114.
- SIQUEIRA, Carlos Henrique Romão de. “Comparação e representação: o imaginário sobre as relações raciais no Brasil em um contexto transcultural”. in *Revista Sociedade e*

- Cultura - Revista de Pesquisas e Debates em Ciências Sociais*. Universidade Federal de Goiás, V. 5, n. 2, (2002jul/dez). pp.153- 61.
- \_\_\_ “O interlúdio europeu”. Manuscrito, 2005.
- SOPHOCLE, Marilyn. “Anton Wilhelm Amo” in **Journal of Black Studies**. Vol. 23, No. 2. Special Issue: The Image of Africa in German Society. (Dec., 1992), pp. 182-187.
- SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Vol. 6. São Paulo: Obelisco, 1965 [1822].
- SOUZA, Jessé (org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Ed. Paralelo 15: Brasília, 1997.
- \_\_\_ “Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira”. **Estudos Afro-Asiáticos**, No. 38, 2000.
- SPIVAK, Gayatri. “Can the subaltern speak?” in Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence. *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- STOCKING JR., George, Stocking. *Race, culture and evolution*. New York: Free Press, 1968.
- STOLLER, Ann Laura. *Race and the education of desire. Foucault’s History of Sexuality and the colonial order of things*. Durhan and London: Duke University Press, 1995.
- SUESS, Paulo. *A conquista espiritual das Américas*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SYDNOR, Charles. *The development of Souther sectionalism*. Louisiana State University Press, 1962 [1949].
- TAGUIEFF, Pierre-André. *La force du préjugé. Essay sur le racisme et ses doubles*. Paris: Gallimard, 1987.
- TANNENBAUM, Frank. *Slave and citizen: The negro in the americas* New York: A A Knopf, 1947.
- TAYLOR, Charles. “A política do reconhecimento” in *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000 [1995].
- TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1978 [1976].
- THEODORE, Marmor M. “Anti-Industrialism and the Old South: The Agrarian Perspective of John C. Calhoun.” **Comparative Studies in Society and History**, 9:4 (Jul., 1967), pp. 377-406.

- THOMAS, Hugh. *The slave trade*. New York, Simon & Schuster, 1997.
- THORTON, John. *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- TORRES, Alberto. *O problema nacional brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1914 [1978].
- Truth and Reconciliation Comission of South Africa Report*. Cape Town: Juta & Co Ltd, 2003.
- TUCCI CARNEIRO, Maria Luiza. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue* São Paulo: Perspectiva, 2005 [1983].
- VAINFAS, Ronaldo. “Colonização, miscigenação e relações raciais: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”. *Revista Tempo*. 4:8 (Dezembro, 1999).
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito & política*. São Paulo: Edusp, 2002.
- VIANNA, Hermano. “Equilíbrio de antagonismos”. *Folha de São Paulo*, Suplemento *Mais!*, pp. 20-22 (2000).
- VIDAL-NAQUET, Pierre & VERNANT, Jean-Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1989
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória. “Um Eichmann de papel” e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas: Papirus, 1988..
- WATSON, Alan. *Slave law in the Americas*. Athens: University of Georgia Press, 1989.
- WEAVER, Valeria W. “The Failure of Civil Rights 1875-1883 and its Repercussions” in *The Journal of Negro History*, Vol. 54, No. 4. (Oct., 1969), pp. 368-382.
- WEISTEIN, Allen & Gatell, Frank Otto. *Freedom and crisis. An American history*. New York: Random House, 1981 [1974]. p.476.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. São Paulo: Edusp, 1994 [1978].
- WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro: Americana, 1975.
- WISH, Harvey. *Ante-bellum. Writtings of George Fitzhugh and Hinton Rowan Helper on slavery*. New York: Capricorn Books, 1960.
- WOODWARD, C. Vann. *The strage career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1966..
- \_\_\_\_\_. *The burden of Southern history*. Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1989 [1960].

- \_\_\_ *Origins of the New South -1877-1913*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971.
- \_\_\_ “George Fitzhugh, *Sui Generi*” in Fitzhugh, George. *Cannibals All!, or Slaves without masters*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- YOUNG, Robert. *Desejo colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1995].