



**Universidade de Brasília**  
**Faculdade de Direito**  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**  
**Curso de Doutorado em Direito, Estado e Constituição**

**O HAITI É AQUI:**  
**Ensaio sobre formação social e cultura jurídica latino-americana**  
**(Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)**

Marcos Queiroz

Brasília

2022

Universidade de Brasília  
Faculdade de Direito  
Programa de Pós-Graduação em Direito  
Curso de Doutorado em Direito, Estado e Constituição

**O HAITI É AQUI:**  
**Ensaio sobre formação social e cultura jurídica latino-americana**  
**(Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)**

Marcos Queiroz

Tese apresentada como requisito parcial de obtenção do título de Doutor em Direito no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”, linha de pesquisa “Constituição e Democracia”.

Orientador: Prof. Dr. Evandro Piza Duarte.

Brasília

2022

**O HAITI É AQUI:**  
**Ensaio sobre formação social e cultura jurídica latino-americana**  
**(Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)**

Marcos Queiroz

**FICHA DE AVALIAÇÃO**

---

Prof. Dr. Evandro Piza Duarte  
Orientador – Faculdade de Direito/UnB

---

Prof. Dr. Guilherme Scotti  
Membro interno – Faculdade de Direito/UnB

---

Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa  
Membro interno – Faculdade de Direito/UnB

---

Profa. Dra. Thula Rafaela de Oliveira Pires  
Membra externa – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Jaime Amparo Alves  
Membro externo – University of California, Santa Barbara

---

Prof. Dra. Camilla de Magalhães Gomes  
Membra externa – Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Acauam Silvério de Oliveira  
Membro externo – Universidade de Pernambuco

## RESUMO

Esta tese investiga o impacto da Revolução Haitiana na formação social e na cultura jurídica da América Latina, em especial a relação entre ideologia da democracia racial e constitucionalismo. Para tanto, o texto se divide em dois momentos. Na primeira parte, as relações entre constituição e escravidão na modernidade são analisadas a partir das experiências haitiana, colombiana e brasileira. Argumenta-se que a Revolução Haitiana inaugurou um novo tempo histórico, o qual seria refrutado na construção dos demais estados-nação no continente. Como pano de fundo, são desenvolvidos os conceitos de sacrifício de sangue e hermenêutica senhorial. O sacrifício opera na crítica ao contratualismo e introduz a “raça” como elemento constitutivo do direito moderno. A força constituinte do ritual sacrificial é trabalhada à luz da trajetória política de José Prudencio Padilla, revolucionário colombiano das guerras de independência. Ademais, a centralidade da vida e morte de Padilla para compreensão da lógica jurídica da modernidade é visualizada por meio da literatura de Juan Zapata Olivella. Já o conceito de hermenêutica senhorial permite entender a vida póstuma da escravidão como um padrão do senso comum teórico dos juristas. Este segundo conceito é desenvolvido a partir da leitura da experiência constitucional do Brasil Império, especialmente a elaboração e aplicação da Constituição de 1824. Essa leitura é realizada por meio da análise das vidas e pensamento político de João Severiano Maciel da Costa e Bernardo Pereira de Vasconcelos. Por fim, a partir da obra de Machado de Assis, são destrinchados três elementos persistentes da hermenêutica senhorial: a concepção de propriedade absoluta; o princípio da ilegalidade; e o sacrifício de sangue como rito jurídico. Também a partir de Machado, aponta-se o paradigma da volubilidade como princípio formal do romance em cadeia do constitucionalismo moderno. Na segunda parte, este aparato analítico é utilizado para entender o nascimento da ideologia da democracia racial-mestiçagem como uma estratégia jurídica da branquidade em reação ao problema legado pela Revolução Haitiana, isto é, a universalidade da cidadania e os direitos dos negros. Portanto, realiza-se uma leitura haitiana da genealogia deste mito fundador nas experiências do Brasil e da Colômbia. Para o primeiro caso, trabalha-se como o Haiti é o elemento que, funcionando como oposição, fundamenta a concepção da “singularidade” brasileira para Gilberto Freyre e José de Alencar. O objetivo é apontar como a negação da Revolução Haitiana e a visão de mundo da Casa-Grande são as bases que vinculam direito e nação numa concepção de Brasil de longa duração, que vai da estética e da política senhorial do Império ao desenvolvimento das ciências sociais brasileiras no século XX. Por fim, a leitura haitiana é utilizada para compreender o pensamento político e constitucional de Simón Bolívar. A negação e o medo do Haiti (traduzido por Bolívar como “temor à pardocracia”) aparecem como elementos genéticos do pensamento social latino-americano, especialmente na relação entre organização constitucional do Estado e ideologia da harmonia racial. Em última instância, essa relação é garantida pela possibilidade permanente do linchamento, que opera como ritual restaurador dos componentes ideológicos e materiais herdados da matriz civilizacional da escravidão.

**Palavras-chave:** Revolução Haitiana; constitucionalismo; democracia racial; sacrifício de sangue; hermenêutica senhorial; racismo; independência; Brasil; Colômbia.



## RESUMEN

Esta tesis investiga el impacto de la Revolución Haitiana en la formación social y la cultura jurídica de América Latina, en particular la relación entre la ideología de la democracia racial y el constitucionalismo. Por tal razón, el texto se divide en dos momentos. En la primera parte, se analizan las relaciones entre constitución y esclavitud en la modernidad a partir de las experiencias haitiana, colombiana y brasileña. Se argumenta que la Revolución Haitiana inauguró un nuevo tiempo histórico, que es refrenado, contenido y aplacado en la construcción de otros Estados-nación en el continente. Como trasfondo se desarrollan los conceptos de sacrificio de sangre y hermenéutica señorial. El sacrificio opera en la crítica del contractualismo e introduce la “raza” como elemento constitutivo del derecho moderno. Así, se trabaja la fuerza constitutiva del ritual sacrificial a la luz de la trayectoria política de José Prudencio Padilla, revolucionario colombiano en las guerras de independencia. Además, a través de la literatura de Juan Zapata Olivella se visualiza la centralidad de la vida y la muerte de Padilla para comprender la lógica jurídica de la modernidad. El concepto de hermenéutica señorial, en cambio, permite entender la vida póstuma de la esclavitud como un estandarte del sentido común teórico de los juristas. Este segundo concepto se desarrolla a partir de la lectura de la experiencia constitucional del Imperio del Brasil, en especial la elaboración y aplicación de la Constitución de 1824. Esta lectura se realiza a través del análisis de la vida y pensamiento político de João Severiano Maciel da Costa y Bernardo Pereira de Vasconcelos. Finalmente, a partir de la obra de Machado de Assis se iluminan tres elementos persistentes de la hermenéutica señorial: la concepción de propiedad absoluta, el principio de ilegalidad, y el sacrificio de sangre como rito jurídico. También desde Machado se señala el paradigma de la volubilidad como principio formal de la novela en cadena del constitucionalismo moderno. En la segunda parte, se utiliza este aparato analítico para comprender el nacimiento de la ideología de la democracia racial y del mestizaje como estrategia jurídica de la blanquitud que reacciona al problema dejado por la Revolución Haitiana, es decir, los derechos de los negros. Así, se realiza una lectura haitiana de la genealogía de este mito fundacional en las experiencias de Brasil y Colombia. Para el primer caso, trabajamos cómo Haití es el elemento que, funcionando como oposición, fundamenta la concepción de la “singularidad” brasileña para Gilberto Freyre y José de Alencar. El objetivo es señalar cómo la negación de la Revolución Haitiana y la cosmovisión de la plantación son las bases que vinculan derecho y nación en una concepción perdurable de Brasil, que va desde la estética y la política señorial del Imperio al desarrollo de las ciencias sociales brasileñas en el siglo XX. Finalmente, se utiliza la lectura haitiana para comprender el pensamiento político y constitucional de Simón Bolívar. La negación y el miedo a Haití (traducido por Bolívar como “miedo a la pardocracia”) aparecen como elementos genéticos del pensamiento social latinoamericano, especialmente en la relación entre la organización constitucional del Estado y la ideología de la armonía racial. En última instancia, esta relación está garantizada por la posibilidad permanente del linchamiento, que opera como un ritual restaurador de los componentes ideológicos y materiales heredados de la matriz civilizatoria de la esclavitud.

**Palabras llave:** Revolución Haitiana; constitucionalismo; democracia racial; sacrificio de sangre; hermenéutica señorial; racismo; independencia; Brasil; Colombia.

## ABSTRACT

This thesis investigates the impact of the Haitian Revolution on the social formation and legal culture of Latin America, in particular the relationship between the ideology of racial democracy and constitutionalism. Therefore, the text is divided into two moments. In the first part, the relations between constitution and slavery in modernity are analyzed from the Haitian, Colombian and Brazilian experiences. It is argued that the Haitian Revolution inaugurated a new historical time, which would be restrained in the construction of other nation-states on the continent. As a background, the concepts of blood sacrifice and seigneurial hermeneutics are developed. Sacrifice operates in the critique of contractualism and introduces “race” as a constitutive element of modern law. The constitutive force of the sacrificial ritual is worked in the light of the political trajectory of José Prudencio Padilla, a Colombian revolutionary in the wars of independence. Furthermore, the centrality of Padilla's life and death for understanding the legal logic of modernity is visualized through the literature of Juan Zapata Olivella. The concept of seigneurial hermeneutics, on the other hand, allows us to understand the posthumous life of slavery as a standard of the theoretical common sense of jurists. This second concept is developed from the reading of the constitutional experience of the Empire of Brazil, especially the elaboration and application of the Constitution of 1824. This reading is carried out through the analysis of the lives and political thought of João Severiano Maciel da Costa and Bernardo Pereira de Vasconcelos. Finally, from the work of Machado de Assis, three persistent elements of seigneurial hermeneutics are unraveled: the conception of the absolute property, the principle of illegality, and blood sacrifice as a legal rite. Also from Machado, the paradigm of volubility is pointed out as a formal principle of the chain novel of modern constitutionalism. In the second part, this analytical apparatus is used to understand the birth of the ideology of racial democracy and mestizaje as a legal strategy of whiteness in reaction to the problem left by the Haitian Revolution, that is, the rights of Blacks. Therefore, a Haitian reading of the genealogy of this founding myth is carried out in the experiences of Brazil and Colombia. For the first case, Haiti is the element that, functioning as opposition, underlies the conception of Brazilian “uniqueness” for Gilberto Freyre and José de Alencar. The objective is to point out how the denial of the Haitian Revolution and the worldview of plantation are the bases that link law and nation in a long-lasting conception of Brazil, which encompasses the aesthetics and seigneurial politics of the Empire to the development of Brazilian social sciences in the 20th century. The denial and fear of Haiti (translated by Bolívar as “the fear of pardocracy”) appear as genetic elements of Latin American social thought, especially in the relationship between the constitutional organization of the State and the ideology of racial harmony. Ultimately, this relationship is guaranteed by the permanent possibility of lynching, which operates as a restorative ritual of the ideological and material components inherited from the civilizational matrix of slavery.

**Keywords:** Haitian Revolution; constitutionalism; racial democracy; blood sacrifice; seigneurial hermeneutics; racism; independence; Brazil; Colombia.

## **Agradecimentos**

Ao final da tese, deparo-me com esses agradecimentos em tom de celebração, despedida e eterno recomeço. São as primeiras linhas de encerramento do mais maravilhoso ciclo que eu poderia viver, que começou quando coloquei pela primeira vez os pés na Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Pouco mais de dez anos depois, quando me despeço como aluno matriculado deste espaço, faltarão palavras para expressar como as pessoas que encontrei, abracei, conheci, apaixonei-me e me ajudaram neste caminho deram sentido para o estar no mundo, preencheram-me de vida e encanto.

Antes de tudo, um salve a Goreth e Juarez, mãe e pai maravilhosos que me ensinaram em casa os caminhos perseverantes e múltiplos da felicidade. Vocês sabem melhor do que ninguém que eu jamais teria concluído essa tese sem todo o amor cultivado nas nossas relações. Espero agora ter mais tempo para nossas cervejinhas. Maninho e Paula, valeu demais por sempre estarem ao lado, desde a infância, abrindo o mundo com livros, filmes e música, muita música. Toda viagem, pesquisa e leitura faz sentido quando o retorno é para conversar com vocês. Como retribuição, aqui está novamente um montão de páginas para vocês lerem haha.

Nohora, gatona de mi vida, que grande sonho foram esses últimos anos. Lembro como se fosse hoje o nosso primeiro encontro, numa cafeteria na Park Way, dois nhinhos que mal se conheciam debatendo suas pesquisas. Você, para variar, ensinando-me sobre arte, estética e muito mais. Sobrevivemos a duas conclusões de doutorado, né? E você sabe como este texto ganhou tons, cores, vozes, aventuras, perspectivas e viradas dentro do nosso infinito particular. Muito obrigado por tudo, por permitir compartilhar esses anos e viver, amar e ser tanto ao seu lado. Cada palavra, cada linha, cada reflexão, cada crítica, transbordam o universo apaixonante que foi esses últimos anos. Te amo demais!

Um salve ao amigo, parceiro e orientador Evandro Piza Duarte. São mais de dez anos, né, prof? Haha. Eu não poderia ter tido um supervisor melhor. Essa tese não é só fruto e desdobramento das suas reflexões e ensinamentos, seja em sala de aula, seja nas nossas conversas ou nos seus textos. Essa tese é fruto sobretudo daquilo que você mais me ensinou ao longo desses anos: o amor pela liberdade e pela criatividade como exercício crítico. O texto jamais teria ganhado a forma e o conteúdo sem essa sua forma aberta, receptiva e, claro, minuciosa de educar, formar e caminhar junto. Que ele seja apenas mais uma parada dessa nossa parceria.

Agradeço imensamente a todos os professores e professoras que, ao longo desses anos, ensinaram-me que a educação deve ser um processo democrático e libertário. Ana Flauzina, Ana Claudia Farranha, wanderson flor do nascimento, Daniel Faria, Claudia Miranda, Alexandre Bernardino Costa, Guilherme Scotti, Menelick de Carvalho Netto, Joaze Bernardino Costa e tantos outros, em especial a dois membros da banca, Thula Pires e Jaime Amparo Alves.

Thula e Jaime, vocês sempre foram companheiros e amigos para toda hora. Incontáveis foram as vezes que ambos me ajudaram e abriram portas. Instigadores, inspiradores e das pessoas que não só falam, mas chamam, dão o bom empurrão: bora junto! Sobretudo, vocês foram pessoas que sempre olharam no olho para transmitir a mensagem: vai lá, meu caro, vai que vai dar certo. A força e a confiança de vocês moveram cada palavra dessa tese. Ela é resultado do acreditar de vocês. Muito obrigado mesmo!

Também um agradecimento especial aos parceiros Acauam Silvério e Tâmis Parron, os quais tive o prazer de conhecer na reta final do doutorado e que, neste curto espaço de tempo, foram extremamente generosos comigo e com essa pesquisa. Acauam, padrinho, você é um irmão daqueles que a vida nos apresenta. Seus incentivos para que eu escreva sobre arte e cultura foram cruciais para que essa tese tenha um toque de crítica literária e literatura, como você gosta de dizer. Minha dívida será paga com aquele texto sobre Jorge Ben! Tâmis é uma das principais referências com quem dialogo ao longo do texto e, no último ano, nossa troca de ideias e artigos foi importantíssima para o enquadramento do tempo saquarema e das relações entre constitucionalismo e escravidão. Sem sua partilha, inclusive de escritos inéditos, a crítica da cultura jurídica ao longo da tese não teria o mesmo fôlego.

Agradeço também à profa. Claudia Mosquera Rosero-Labbé e ao prof. Rosembert Ariza Santamaría pela recepção na Colômbia por meio do Programa Abdias Nascimento. Recepção com muito ensinamento e aprendizagem. Agradeço também à profa. Mara Viveros Vigoya, que foi um ponto de referência para os estudantes negros brasileiros na Universidad Nacional de Colombia naquele ano de 2018. Também agradeço a todos os professores e professoras que abriram suas portas para conversas neste período, permitindo que eu conhecesse melhor o Caribe e o Pacífico colombianos, os dois lugares onde me sinto melhor no mundo, justamente por encontrar gente como vocês. Muito obrigado Alfonso Múnera, Santiago Arboleda Quiñonez, Javier Ortiz Cassiani, Aurora Vergara-Figueroa e Carlos Valderrama. Ademais, um salve aos poetas cartageneros, Rómulo Bustos Aguirre e Pedro Blas Julio Romero, fonte de infinita inspiração, que carregam em si a alma do Caribe fantástico e revolucionário.

Agradeço ao prof. Laurent Dubois por me receber e supervisionar no período de intercâmbio na Duke University, fundamental para o reenquadramento da Revolução Haitiana

nesta tese. Um salve especial também aos professores John French e James Lorand Matory, que fizeram dos tempos pandêmicos de Durham um momento especial de trocas e amizade. Um salve a Travis e Bumi por todo o carinho naquele ano de isolamento em outras terras. Da mesma forma, agradeço ao prof. Tukufu Zuberi, pela confiança e pela ajuda para que esse intercâmbio desse certo.

Agradeço com muito carinho a todos os alunos e alunas das disciplinas de Formação Social do Brasil e Direito e Literatura no Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa. Os nossos ricos debates em sala de aula permitiram os avanços, conexões e formulações que aparecem nas próximas linhas. Da mesma forma, um agradecimento especial para Lahis Rosa, Rafael Aguiar e Francisco Schertel Mendes, os quais confiaram na possibilidade de disciplinas com uma verve singular e crítica, das quais essa tese é consequência.

Agradeço aos amigos e amigas que levo para a vida dos espaços políticos e acadêmicos que construí nestes anos. PET, Maracatu Atômico, GEAC, Brasil e Desenvolvimento, ELA, CEDD e Maré, essa tese é parte de vocês. Com o perdão do esquecimento, Salazar, Caê, Maíra, Matheus Assmassalan, Telé, Camilla Magalhães, Gui Lemos, Raíssa, Gabi Barretto, Taís, Renata, Ellen, Pézão, Victor Reis, Mari Lombardi, Franjo e tantos e tantas outras: vocês são foda! Um salve especial aos irmãozinhos que viveram comigo de maneira carnal esses anos intensos de PPGD e de Maré, os quais abriram múltiplos caminhos existenciais naqueles corredores e salas da UnB: Fê Lima, Portela, Emília, Ju Lopes e João Victor Xoxo. Não haveria tese nem Marcos sem vocês.

Um agradecimento também ao bonde baile tipo Colômbia: Nana, Carlos, Dani Lima, Dani Nunes, Thanity, Laisy, Denise e Fê. Que ano tivemos naquele 2018, né? Espero que a tese faça minimamente jus aos nossos diálogos, viagens, festas, brigas e encantamento daquele período. A tudo que aprendi, vi e me maravilhei com vocês, ao lado de vocês. Lembrem-se: Tienes que confiar en el amor/No debes confiar en la maldad/El tiempo te dara la razon/Cuando te enteres de la verdad! Amo vocês!

E, já nos finalmente, o salve àqueles que estão mais tempo comigo nessa estrada, que são parte indissociável de quem eu sou. Aninha, amiga, muito obrigado por estar ao lado esse tempo toda. Você sempre foi grande incentivadora dessa caminhada acadêmica e aquela amiga que faz de cada conversa um plano resolutivo capaz de mudar o mundo. Gratidão por fazer dessa amizade entre dois capricornianos inquebrantável confiança.

Um salve ao BdG, molecada que mais ouviu eu reclamar e falar dessa tese nos últimos tempos. Crespim, Segundo, Pepino, Biel, Thomaz, Gabriel e John, tamo junto e misturado. Se

esse trabalho é orgânico, vocês são a vida dele. E um salve especial a Crespo, que não só escutou sobre a tese, mas também nela está, com suas colaborações em intervenções visuais que serão encontradas mais adiante. Te amo, irmãozinho!

Por fim, o agradecimento a materialidade sem a qual nenhum trabalho existe. Essa tese é fruto da luta do movimento negro e do movimento de educação. Sou filho das cotas e da universidade pública. Sou filho das ações afirmativas da Universidade de Brasília. Sou parte daqueles que puderam fazer intercâmbio e ter a experiência de viver em outro país por causa de uma política publicada voltada para pessoas negras, o Programa Abdias Nascimento (Capes) Sou parte do futuro que tantas pessoas negras lutaram para construir neste país. Se o racismo tentou abolir o nosso amanhã, essa luta, que sustenta as palavras a seguir, fez o dia raiar, possibilitou todos os percursos que confluem a mais uma pessoa negra terminar o seu doutorado neste país. A luta das ações afirmativas, as políticas de direitos para pessoas negras são o princípio, o caminho e o fim dessa tese.

Assim, agradeço à Capes, tanto pelas bolsas na graduação (PET), no mestrado e no doutorado, bem como pelo financiamento de viagens e do sanduíche na Universidad Nacional de Colombia por meio do Programa Abdias Nascimento, no ano de 2018. Alegria, honra e privilégio de participar da primeira geração desse Programa pioneiro. A estadia na Colômbia com mais oito estudantes negros do Brasil foi um divisor de águas não só da minha trajetória como estudante e pesquisador, mas também do meu lugar no mundo. A luta segue para que o Programa Abdias Nascimento não seja somente mais um ponto fora da curva nas nossas políticas educacionais.

Agradeço à Fulbright, pela possibilidade de ser pesquisador visitante na Duke University no ano de 2021. Na reta final da pesquisa, a tranquilidade e os estímulos da estadia nos Estados Unidos foram fundamentais para o polimento da pesquisa e do texto. Agradeço à FAB/DF por me possibilitar apresentar os resultados parciais de investigação em congressos fora do Brasil. E também ao Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) por me permitir participar da *Segunda Escuela Internacional de Posgrado Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes*, realizada em julho de 2018, em Cuba. Além do contato direto com debates sobre relações raciais em distintos contextos da América Latina, a *Escuela* me possibilitou construir redes com pesquisadores negros e negras de diversos países da região. Os laços e o caminhar político, acadêmico e afetivo por distintos países foram essenciais para o caráter transnacional da investigação.

Agradeço à Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – em nome dos seus funcionários, Euzilene, Kelly, Helena, Elizeu, João, Carlinhos e tantos outros que me ajudaram

e estiveram ali ao longo desses anos – por ter me proporcionado um ensino público de qualidade e excelência. UnB que me possibilitou vislumbrar o sonho de Darcy Riberio de uma educação que forme gente no sentido mais humano da palavra.

Essa tese e eu somos frutos das políticas públicas para educação, que não só me fizeram pesquisador, mas também cidadão. Toda a vida por trás da escrita é uma mensagem de que a luta pela democracia vale a pena e não irá morrer nunca.

Tenho pensado bastante em vocês todos. E sinto que gosto muito da família que tenho. Nestas horas me dói profundamente não estar com vocês. Sei que seria muito bom a gente conviver um pouco. Quando há amor e uma vontade de transformação em nós e nas pessoas próximas e se leva isso na prática, não há nada melhor. Quando estive com os manos este ano senti que cada vez tenho maior amizade, carinho, ligação com eles. Me sinto amigo pacas destes dois. E quanto não pagaria para convivermos juntos e interagirmos uns sobre os outros! Vi que os dois estão muito inquietos, não estão acomodados dentro de si. E isso é muito bom. Lembra-me o Torquato Neto (não sei se vocês conhecem): “Não era um anjo barroco/ era um anjo muito louco/ com asas de avião/ que disse: Vai bicho/ desafinar o coro dos contentes”. É isso aí. Enquanto não estivermos fazendo coro com os contentes, enquanto sentirmos a cuca quente e o sangue correndo, tá tudo azul. Não seremos mortos vivos dos tipos que o Henfil fala: não seremos os mesquinhos da vida. E vejam, meus caros, que a acomodação que eu tô combatendo é uma bem geral, e não apenas acomodação política. O negócio é cada um descobrir a própria medida dos seus passos. Ninguém tem o direito de se amesquinhar, de virar morto-vivo. Ou ainda, ninguém se transforma em morto-vivo sem deixar de ser vivo, de ser gente, e tudo o mais. Aí virado morto-vivo: contente beato, bobo alegre; aplaudidor dos poderosos, das leis morais que estão aí impostas e impositivas; aí, bem aí. Não sei se vocês estão com consciência disso. E isso é nada mais do que filosofia, rumo, perspectiva de vida. É verdade e verdade é coisa inquieta que mexe com a gente.

Honestino Guimarães em carta aos seus dois irmãos. 25 de dezembro de 1972, menos de um ano antes de ser sequestrado e assassinado pela Ditadura Militar.



Se você realmente analisa, qualquer longa história que desperta interesse nas pessoas e prende suas atenções por um tempo considerável são francamente sobre a história humana. É sempre sobre a mesma coisa, não é? Morte! A inevitabilidade da morte. Não sei se concorda comigo, mas tem uma citação de Simone de Beauvoir que eu li no jornal outro dia, que me parece... acho que vou lê-la para você. “Não existe uma morte natural. Nada que acontece ao homem é natural, pois sua presença questiona todo o mundo. Todo homem deve morrer: no entanto, para cada um, sua morte é um acidente e, mesmo se ele sabe disso e a aceita, a morte é uma violação injustificável.”

J. R. R. Tolkien.



## SUMÁRIO

<b>Introdução – sobre ensaio, formação social, cultura jurídica e revoluções</b>	20
<b>Primeira Parte: América Latina, Escravidão e Constituição</b>	44
<b>I. A Revolução Haitiana e a Constituição da Modernidade</b>	46
1.1. A Aurora da Constituição	55
1.2. A Violência da Independência	62
1.3. Nação quilombo e poética constitucional haitiana	89
1.4. Visões do Apocalipse	123
<b>II. Sacrifícios de Sangue</b>	151
2.1. Vasto Mar de Padilla e as Origens do Constitucionalismo Latino-Americano	161
2.2. Contratos e sacrifícios	194
2.3. A cidadania negra entre a nação e o patíbulo	248
2.4. Antiprólogo e Fúnebres Epílogos	261
<b>III. Regresso Constitucional e as Vidas Póstumas da Escravidão</b>	277
3.1. Tempo Regressivo, Primeiro Movimento: o poder constituinte do haitianismo	288
3.2. Tempo Regressivo, Segundo Movimento: frear o carro da Revolução	324
3.3. A Clínica e o Terreiro de Machado de Assis	359
3.4. O Bruxo e o Delírio da Abolição	385
3.5. Hermenêutica Senhorial	415
3.6. A Forma Machadiana e o Romance Constitucional	464
<b>Segunda Parte: Duzentos Anos de Democracia Racial</b>	476
<b>IV. O direito da Casa-Grande e os direitos dos negros no paraíso das raças</b>	478
4.1. Haitianos fora do lugar	497
4.2. Interlúdio	529
4.3. Cidadãos escravos da casa-grande	536
<b>V. O Haiti Latino-Americano de Simón Bolívar</b>	568
5.1. O Libertador e as Revoluções	574
5.2. Pardos traidores	592

5.3. Mito, Rito e Direito	623
<b>Conclusão – Devir Haitiano, Devir Abolição</b>	644
<b>Referências bibliográficas</b>	655

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Diagram of the Brooks Slave Ship, 1787. British Library.	81
Figura 02. The Slave Ship Brooks. Frantz Zephirin, 2007. Coleção privada.	82
Figura 03. Cena da Revolução Haitiana em 1791. Universal History Archive	122
Figura 04. Chonique D'Une Catastrophe Annoncee – Haiti Apocalypse Now. Arnold Antonin, 2010	128
Figura 05. Incendie du Cap. Revolte générale des Nègres. Massacre des Blanc. Capa do livro Saint-Domingue, ou Histoire de Ses Révolutions. Autor Desconhecido, 1815	138
Figura 06. Queima de Plaine du Cap - Massacre de brancos pelos negros. Em 22 de agosto de 1791, escravos atearam fogo em plantações, incendiaram cidades e massacraram a população branca. Martinet (del.) - Masson (Sculp.), 1833. France Militaire	142
Figura 07. Segunda vista do incêndio do Cabo Francês, noite de 16 a 17 no pluviôse, ano 10. Jean-Baptise Maurice, cerca de 1800. Coleção privada	143
Figura 08. Em junho de 1793, o novo governador de São Domingos, François-Thomas Galbault du Fort, inicia uma insurreição contra os comissários da República Francesa. Durante os distúrbios, Cap-Français foi queimada. Pierre-Gabriel Berthault, Jean Duplessi-Bertaux, Jacques François Joseph Swebach, 1802	150
Figura 09. Casa del Florero (Museo de la Independencia). Felipe Restrepo Acosta	154
Figura 10. Independence Hall. Imagem de Carol M. Highsmith. Biblioteca do Congresso dos EUA	155
Figura 11. Florero de Llorente	155
Figura 12. Liberty Bell. Imagem de William Zhang	156
Figura 13. Cópia de la original acta de independencia incendiada en 1900. Brian Youssef Mendez	156
Figura 14. United States Declaration of Independence, 1900. Facsimile on velum, one of 201 produced in 1823 by William J. Stone from a copper plate engraving of the original 1776 manuscript. Library of Congress	157
Figura 15. Firma del acta de independencia el 20 de julio de 1810. Briyotome	157
Figura 16. The Declaration of Independence, July 4, 1776 (1786-1820). John Trumbull. Yale University Art Gallery	158
Figura 17. Lynching of William Jones in Greenwich Village during the Draft Riots in New York, 1863. NYPL	226
Figura 18. Lynching of MacManus, Minnesota, Minneapolis, 1882	229

Figura 19. Commercial Avenue jammed with spectators below the electrically lit Hustler's Arch during the lynching of Will James, November 11, 1909, Cairo, Illinois	230
Figura 20. Picture postcard commemorating the March 3, 1910 lynching of Allen Brooks in Dallas, Texas at an archway at the corner of Main and Akard	234
Figura 21. The lynching of Laura and Lawrence Nelson	235
Figura 22. 18 de agosto de 1885. O enforcamento de Prestán em Colón	238
Figura 23. Igreja de Bojayá, no departamento de Chocó, destruída no confronto entre paramilitares e guerrilheiros, 2002. AFP. El País	244
Figura 24. Painel 15 da série Migration of the Negro. Jacob Lawrence, 1941	247
Figura 25. Olivella, Juan Zapata. Piar, Petión, Padilla. 2000	261
Figura 26. Carlos Manuel de Céspedes y la libertad de los negros. Alexis Esquivel, 1993. Cortesia do autor	273
Figura 27. Vue de l'incendie de la ville du Cap Français. J. L. Boquet, 1794. Bibliothèque nationale de France	276
Figura 28. Negros escravizados em um engenho de café, Brasil, c. 1885, Marc Ferrez. Domínio Público. Texto sobreposto Marcos Queiroz e Guilherme Crespo	359
Figura 29. Trabalhadores em uma plantação de café, 1882, Marc Ferrez. Domínio Público. Sobreposição de texto Marcos Queiroz e Guilherme Crespo	415
Figura 30. Trabalhadores em uma mina de ouro em Pary, 1885, Marc Ferrez. Domínio Público. Sobreposição de texto: Marcos Queiroz e Guilherme Crespo	463
Figura 31. Escravos lavando ouro num rio em minas Gerais, c. 1880, Marc Ferrez. Domínio Público. Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo	474
Figura 32. Escravos em terreiro de uma fazenda de café, Vale do Paraíba, 1882, Marc Ferrez. Domínio Público. Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo	477
Figura 33. Escravos em uma plantação de café, 1882, Marc Ferrez. Domínio público. Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo	529
Figura 34. Simón Bolívar. Domínio Público. Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo	567
Figura 35. Missa campal celebrada em ação de graças pela Abolição da Escravatura no Brasil, Praça da Aclamação (atual Campo de Santana), Rio de Janeiro, 17 de maio de 1888	643



## Introdução – sobre ensaio, formação social, cultura jurídica e revoluções

Quando você for convidado/Pra subir no adro da Fundação Casa de Jorge Amado/Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos/Dando porrada na nuca de malandros pretos/De ladrões mulatos/E outros quase brancos/Tratados como pretos/Só pra mostrar aos outros quase pretos/E são quase todos pretos/Como é que pretos, pobres e mulatos/E quase brancos, quase pretos de tão pobres são tratados

Cento e onze presos indefesos/Mas presos são quase todos pretos/Ou quase pretos/Ou quase brancos, quase pretos de tão pobres/E pobres são como podres/E todos sabem como se tratam os pretos

O Haiti é aqui

O Haiti não é aqui

Trinta e um anos depois da Abolição da escravidão no Brasil, no Natal de 1919, após ser preso e conduzido pela polícia, Lima Barreto deu entrada pela segunda vez no Hospital Nacional de Alienados, na praia Vermelha, o antigo Hospício Pedro II. Nascido em um 13 de maio, o de 1881, Lima tinha àquela altura 39 anos. Assim como na sua primeira ficha de internação, em 1914, constava o diagnóstico: “alcoolismo”. No intervalo de cinco anos, aos olhos dos médicos do Instituto de Neuropatologia, sua cor tinha passado de “branco” para “pardo”.

Não me incomodo muito com o Hospício, mas o que me aborrece é essa intromissão da política na minha vida. De mim para mim, tenho certeza que não sou louco; mas devido ao álcool, misturado com toda espécie de apreensões que as dificuldades da minha vida material há seis anos me assoberbam, de quando em quando dou sinais de loucura: delírio.<sup>1</sup>

15 anos antes, também nas imediações do Natal, no 26 de dezembro de 1904, Lima anotava em seu diário o cotidiano de persistentes discriminações sofridas como funcionário do Ministério da Guerra. Amanuense de carreira, os soldados insistiam em chamá-lo de contínuo, uma função inferior. Irritado, ele escreveu:

Ora, sendo a terceira vez, a coisa feriu-me um tanto a vaidade, e foi preciso tomar-me de muito sangue-frio para que não desmentisse com azedume. Eles, variada gente simples, insistem em tomar-me como tal (...) Parece-me que (...)

---

<sup>1</sup> Barreto, Lima. *Diário do Hospício; Cemitério dos vivos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 34.



a educação embeleza, dá, enfim, outro ar à fisionomia, Por que então essa gente continua a me querer contínuo, por quê? Porque... o que é verdade na raça branca, não é extensivo ao resto; eu, mulato ou negro, como queiram, estou condenado a ser sempre tomado por contínuo. Entretanto, não me agasto, minha vida será sempre cheia desse desgosto e ele far-me-á grande.<sup>2</sup>

Como a polícia, o racismo se intrometia na vida de Lima. “É triste não ser branco”, escreveu em suas notas pessoais.<sup>3</sup> E, como se lê, isso não era um desgosto sobre si, mas um desgosto sobre a sociedade brasileira. Filho mais velho do tipógrafo Joaquim Henriques de Lima Barreto e da professora Amália Augusta, pessoas negras com ancestrais próximos escravizados, o escritor foi um dos mais ardentes críticos de uma nação constituída pelos vínculos entre mediocridade e branquidade. Em 1903, abandonou a Politécnica em decorrência do absurdo preconceito que ali sofria. Virou funcionário do Ministério da Guerra em 1904, pois com a morte da mãe, um ano antes da Abolição, e a saúde mental frágil do pai, Lima teve que virar arrimo da família. Família que, por algum momento, chegou a ser financeiramente próspera, até ser atravessada pelo céu nublado da eugênica República.<sup>4</sup>

O escritor dizia que o seu grande projeto literário era escrever um *Germinal* da escravidão, a denunciar todos os horrores por trás da formação do Brasil. O lugar a que gente como ele era relegado, tanto no passado, como no presente. Denúncia, mas também redenção por meio da arte. Este livro jamais chegou a ser escrito. Por outro lado, o literato deixou uma vasta obra a sondar o que tornava a vida do negro brasileiro impossível. A compreender o que levava uma Clara dos Anjos, após ser abandonada grávida, a dizer para mãe: “Nós não somos nada nesta vida”.<sup>5</sup> Ou a se perguntar os motivos de “gente educada” – como o escrivão Isaías Caminha, como ele próprio, Lima – ser jogada em prisões e hospícios unicamente por causa da cor.<sup>6</sup> Isaías, o profeta a prenunciar o destino de todos os negros livres no pós-Abolição. Obra a questionar por que “moleques” negros de subúrbios são sempre vistos antes como pequenos demônios ladrões em potencial do que pura e simplesmente como crianças.<sup>7</sup> Ou a criticar um

<sup>2</sup> Barreto, Lima. *Diário íntimo*. Vasconcellos, Eliane (org). *Lima Barreto: prosa seleta*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar; Fundação Biblioteca Nacional, p. 1225, apud Schwarcz, Lilia Moritz. *Lima Barreto: triste visionário*: Companhia das Letras, 2017, p. 158.

<sup>3</sup> Barreto, Lima. *Diário íntimo*. Vasconcellos, Eliane (org). *Lima Barreto: prosa seleta*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar; Fundação Biblioteca Nacional, p.1278, apud Schwarcz, Lilia Moritz. *Lima Barreto: triste visionário*: Companhia das Letras, 2017, p. 158.

<sup>4</sup> Para elementos biográficos de Lima Barreto, veja: Schwarcz, Lilia Moritz. *Lima Barreto: triste visionário*: Companhia das Letras, 2017; Barbosa, Francisco de Assis. *A vida de Lima Barreto: 1881-1922*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

<sup>5</sup> Barreto, Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

<sup>6</sup> Barreto, Lima. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

<sup>7</sup> Barreto, Lima. *O moleque*. Barreto, Lima. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

país que se especializou no trato de mulheres negras como repositórios de violências sexuais. Abusos e agressões desresponsabilizados por meio de ideações a respeito dos prazeres masoquistas das vítimas.<sup>8</sup>

A escrita de Lima tinha um toque de escândalo. Ainda nas duas primeiras décadas do século XX, parecia que ela tentava se adiantar para impedir o que depois viria a ser ideologia nacional e discurso científico na forma de democracia racial, isto é, o feitiço branco de sufocar a realidade. A voz negra contra os tons ideológicos da mestiçagem nos seus vernizes modernistas ou tradicionalistas, ao gosto do freguês nas décadas de 1920 e 1930. Da mesma forma, Lima olhava para o passado, a desencavar a escravidão do cemitério em que havia sido enterrada, como rapidamente já cantava o Hino da República, um ano após o término legal do cativeiro: “nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país. Hoje o rubro lampejo de aurora acha irmãos, não tiranos hostis. Somos todos iguais!”. Nem em sonho. Ou melhor: nem em delírio. O escritor queria exumar o tempo senhorial, que ainda era presente, uma vida póstuma da Casa-Grande recém demolida, constrangendo a vida dele e de sua família, de tantos outros que são a maioria do Brasil.

Apesar de funcionário do estado, no Hospício da Praia Vermelha, Lima era levado para a Pinel, a seção mais precária:

Ainda esperei que fosse cair na seção dos pensionistas; mas assim não foi. Entrei para a Pinel, para a seção dos pobres, dos sem ninguém, para aquela em que a imagem do que a Desgraça pode sobre a vida dos homens é mais formidável e mais cortante.

(...) Os loucos são de proveniências as mais diversas; originam-se, em geral, das camadas mais pobres da nossa gente pobre. São pobres imigrantes italianos, portugueses, espanhóis e outros mais exóticos; são negros roceiros, que levam a sua humildade, teimando em dormir pelos desvãos das janelas sobre uma esteira ensebada e uma manta sórdida; são copeiros, são cocheiros, cozinheiros, operários, trabalhadores braçais e proletários mais finos: tipógrafos, marceneiros etc.<sup>9</sup>

Se a escravidão era o sepulcro dos mortos, o hospício era um dos cemitérios dos vivos. Senzalas, manicômios, prisões, carros de polícia, as difíceis condições de vida no subúrbio, discriminações de todo tipo. Por trás de tudo isso, um “mistério impenetrável” que carregava uma mensagem em forma de enigma: “não poderás ir além”.<sup>10</sup> O fim dos tempos habitado por

<sup>8</sup> Barreto, Lima. Um especialista. Barreto, Lima. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>9</sup> Barreto. *Diário do Hospício; Cemitério dos vivos*, 2017, p. 164.

<sup>10</sup> Barreto. *Diário do Hospício; Cemitério dos vivos*, 2017, p. 169.

sombrias vidas, as quais “sugerem a noção em torno de nós, de nossa existência e a nossa vida: só vemos uma grande abóbada de trevas, de negro absoluto”. Mortos-vivos perambulando entre ruínas. Náufragos e rebotalhos da sociedade, para a qual só possuem utilidade em sua infelicidade e desgraça. Seja em nome da Constituição, seja aos olhos do delegado de polícia ou do médico, não possuem direito pleno ao próprio corpo. São cadáveres viventes para as aulas de anatomia, para os autos criminais e para os exemplos em salas de aula, textos jurídicos e reportagens nos jornais. Por meio do suplício, da humilhação e do sacrifício, têm sua singularidade individual substituída pelo estereótipo, pelo borrão, pelo traço.<sup>11</sup> Entre leis, códigos, burocracias e ciências, as cerimônias de sangue difundem o negrume como bode expiatório da redenção nacional:

Na Seção Pinel, num pátio que ficavam os mais insuportáveis, dez por cento deles andavam nus ou seminus. Esse pátio é a coisa mais horrível que se pode imaginar. Devido à pigmentação negra de uma grande parte dos doentes aí recolhidos, a imagem que se fica dele, é que tudo é negro. O negro é a cor mais cortante, mais impressionante; e contemplando uma porção de corpos negros nus, faz ela que as outras se ofusquem no nosso pensamento. É uma luz negra sobre as coisas, na suposição de que, sob essa luz, o nosso olhar pudesse ver alguma coisa.<sup>12</sup>

Na semiótica da história e da violência, a cor negra é que fica como grande impressão. O negrume transborda, corta e ofusca os demais elementos do real. O negro emerge e molda as práticas em torno da razão e da desrazão, da realidade e do delírio – o negro é mais do que estrutura, dispositivo, ideologia e tecnologia – o negro é condição de possibilidade da linguagem. É a materialidade, o conteúdo e a tonalidade do discurso. A violência naquele pátio só é possível porque a maioria dos corpos ali são negros – o negrume calibra e permite o esparramamento descontrolado da arbitrariedade sobre todos, não somente os negros. Eis o paradoxo. O negro é signo de onde a violência se universaliza. Mas ela só pode ser universal, entrar no seu devir, espiral descontrolada de sofrimento, desde que a imagem embaçante do negrume negro permaneça e seja reforçada. A práxis e a episteme do racismo dependem desse escuro absoluto a ofuscar tudo ao redor. Aglomeração de nuvens carregadas a projetar trevas melancólicas sobre cada traço do real, fornecendo sombras que delineiam o visível e o invisível. O lugar negro do mundo é fundamento de inteligibilidade do próprio mundo.

---

<sup>11</sup> Barreto. *Diário do Hospício; Cemitério dos vivos*, 2017.

<sup>12</sup> Barreto. *Diário do Hospício; Cemitério dos vivos*, 2017, p. 168.

Apesar de existir uma diferença inquestionável entre o tratamento conferido a brancos e negros pelo sistema penal, o fato é que o racismo o conformou como instrumento que age pela violência, o que acaba por atingir todos os indivíduos com os quais se relaciona. Quando o sistema entra em contato com corpos brancos também o faz por meio da violência, mas o faz por ser esta a mediação assumida por suas práticas condicionadas pelo racismo. Em outras palavras, o sistema penal é violento porque é racista, e se as consequências mais perversas desse casamento desastroso são inegavelmente sentidas pela população negra, também estão colocadas para os demais segmentos da sociedade em alguma medida.<sup>13</sup>

A vida póstuma da escravidão reside nesse elemento básico: o signo negro continua a estabelecer as balizas universais e gerais sobre o sentido e as fronteiras violentas da humanidade. Envolve um processo de significação que se esparrama para além do seu signo base. Soldados quase todos pretos dando porrada em malandros pretos de ladrões e mulatos e outros quase brancos tratados como pretos só pra mostrar aos outros quase pretos e aos quase brancos pobres como pretos como é que pretos, pobres e mulatos e quase brancos quase pretos de tão pobres são tratados.

A poética de *Haiti*<sup>14</sup> produz um jogo de sombras e espelhos, em que corpos, de diferentes tons, vão e vêm, mas são iluminados e ofuscados a partir do negrume. Consequentemente, da sua desumanidade. O breu fantasmagórico percorre e encobre o mundo. O pátio do Pedro II e *Haiti* parecem fornecer um ponto de partida para refletir sobre algo comum, sobre o conteúdo da própria modernidade: o devir negro não é um fenômeno recente, ocasionado pelos influxos neoliberais das últimas décadas, a generalizar as precárias condições do primeiro africano traficado no Atlântico. O devir negro é a Constituição matriz dos sentidos do possível da experiência moderna. *O Haiti é aqui. O Haiti não é aqui.* A repetição e a cadência recriam e brincam com a presença e a ausência do Haiti por todos os cantos e espaços. No final das contas, parece significar a própria onipresença: o estar, paradoxalmente, no dito e no não dito. No afirmado e no negado. No iluminado e na penumbra. No discurso e no silêncio. Ao sol do meio-dia e na escuridão da madrugada. Na nação e no campo. *O Haiti é aqui. O Haiti não é aqui.* Tal dialética da presença-não-presença serve de guia.

A música, como toda forma de poética, é oceânica. Em poucas linhas, levadas na e pela melodia, é permitido entrelaçar e concatenar fenômenos aparentemente dispersos do ponto de

---

<sup>13</sup> Flauzina, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 154-155.

<sup>14</sup> Veloso, Caetano; Gil, Gilberto. *Haiti. Tropicália 2*, 1993.

vista espacial e temporal. Pelourinhos onde escravos eram castigados. A lente do Fantástico, o show da vida. O disco do Paul Simon. Alguém mijando sobre um saco brilhante de lixo do Leblon. O silêncio sorridente de São Paulo diante da chacina de cento e onze presos indefesos no Carandiru. A transa sem camisinha no Caribe. A sua participação inteligente no bloqueio de Cuba, que não é mais do que mera repetição de tantos outros bloqueios imperiais desde 1804. A música suspende, borra e tensiona os limites compreensivos dos conceitos e abstrações. Para os cientistas sociais e suas razões, a poética desloca os métodos utilizados para compreender e vincular história, filosofia e direito. Ou ao menos levanta uma pergunta a entrar pelo corpo como os efeitos de uma batida sobre o couro: somente é possível teorizar dentro da “teoria?”

A aposta do presente texto é que não. Ao seguir o insondável por trás do canto *O Haiti é aqui, não é aqui*, especificamente, as aporias e antinomias geradas a partir do momento em que a Revolução Haitiana (do Haiti, da liberdade negra, da abolição total) é inserida no relato da modernidade, acredita-se que é necessária a exploração de outras paisagens compreensivas para além do que convencionalmente se chamou de teoria política moderna ou pensamento social. Além de fontes primárias, referências bibliográficas de múltiplas disciplinas e as mais diversas relações intelectuais e afetivas que estão por trás de uma pesquisa viva, a paisagem privilegiada escolhida para responder as perguntas que moveram a escrita foram as artes, as formas expressivas da população negra na diáspora. Particularmente, a literatura.

-----

A literatura pode não só interpelar a teoria política e o fazer historiográfico. Ela pode ser a própria teoria ou o ponto onde se apoia a teorização. Como argumenta Paul Gilroy para as expressividades da diáspora africana – a exemplo da música, da poesia, dos romances, dos diversos tipos de retórica da liberdade, como de lideranças políticas e religiosas –,<sup>15</sup> a arte negra desafia as fronteiras entre ética e estética, política e cultura. Ela é um contradiscurso da modernidade com aspectos descritivos e normativos. Isto é, compreende, interpreta e sistematiza a experiência humana ao mesmo tempo em que formula um vir a ser, um ideal de conduta e de organização social no porvir.

Tendo esse aspecto como pressuposto, a literatura pode se entrelaçar com a teoria social em ao menos três sentidos.

---

<sup>15</sup> Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora 34 e Universidade Candido Mendes, 2012.

Os vínculos entre forma e conteúdo literários expõem a própria estrutura do processo histórico. Como argumenta Schwarz a partir de Lukács,<sup>16</sup> estilo, enredos, ritmos, coesões, dispersões, coerências, ambivalências, a costura do narrador e outros mecanismos de escrita estilizam os fenômenos sociais, os antagonismos de classes, os horizontes de mundo, os projetos de estado e nação e a interdependência entre local e global. O mundo literário é constituído por cadências, disputas, hermenêuticas e epistemologias que decorrem dos tempos históricos dos quais ele é fruto, parte e agente constituidor. Operando de maneira síncrona e assíncrona – isto é, tornando a experiência humana ao mesmo tempo algo simultâneo e descontinuado, comum e singular –, a literatura intervém e revela o mais significativo dilema do pensamento social: a relação entre estrutura e indivíduo. A articulação entre o senso de totalidade e o sedimento constituído pela liberdade, pela luta por autodeterminação, pelo acaso, pelo medo e pelo desejo por trás de toda vida humana.

Em segundo lugar, a literatura emerge como faca de dois gumes, na acepção de Antonio Candido.<sup>17</sup> Com suas características fundacionais dos imaginários dos estados-nação,<sup>18</sup> o romance moderno é revelador dos projetos de dominação e de resistência. Especificamente em um continente no qual a *cidade das letras* foi constantemente reservada somente às elites brancas,<sup>19</sup> a arte negra expressa um ponto de vista alternativo sobre nossa experiência histórica. No caso das ciências sociais, essa arte tensiona e apresenta outras compreensões a respeito de conceitos e categorias interpretativas fundamentais, como democracia, estado, sociedade, humano, nação, raça, gênero, classe e direito. Novamente, ao ser descritiva e normativa, a arte negra não é só compreensiva, pois também enlaça um projeto alternativo de humanidade, certamente mais universal do que aquele compartilhado nos salões de mármore da razão ocidental. Também, como lembra Ana Flávia Magalhães Pinto, muitas vezes os romancistas eram e são revolucionários ou entusiastas de um mundo mais democrático. E, com isso, por meio da escrita literária, apresentam novas formas de organização social da liberdade.<sup>20</sup> A literatura sempre articulou e articulará novas possibilidades da política.

---

<sup>16</sup> Roberto, Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

<sup>17</sup> Candido, Antonio. *Literatura de dois gumes*. Candido, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 2006

<sup>18</sup> Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkely, Los Angeles e Oxford: University of California Press, 1991; Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

<sup>19</sup> Rama, Ángel. *A cidade das letras*. São Paulo: Boitempo, 2015.

<sup>20</sup> Pinto, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de Liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil Oitocentista*. Campinas, SP.: Editora Unicamp, 2018.

Por fim, uma aproximação mais específica da literatura com o direito. Bistra Apostolova diz que as relações entre direito e literatura podem se dar em três aspectos.<sup>21</sup> O primeiro é a literatura no direito: isto é, a ideia de que os textos e discursos jurídicos carregam poéticas, formas, estilos e estéticas, as quais podem ser melhor entendidas e criticadas à luz do arsenal fornecido pela crítica literária. O segundo é o direito na literatura. As formas literárias ensinam sobre hábitos e práticas da cultura e das instituições jurídicas. Com isso, um romance pode ser porta de entrada para visualizar os valores e as atitudes que mobilizam o direito de determinada sociedade, seja a nossa, seja outra distante no espaço e no tempo. O último aspecto está relacionado à imaginação moral. Por um lado, a literatura pode expandir nossa compreensão e ampliar nossa capacidade de se colocar no lugar do outro. Como toda forma de arte, mexe com a empatia e a alteridade. Por outro, ao iluminar os sentidos da justiça e da felicidade por trás dos dramas humanos, a literatura permite compreender, com detalhes, nuances e tensões, a hermenêutica por trás de palavras pesadas e caras ao direito, como liberdade, igualdade, cidadania, propriedade e nacionalidade.

Na sua tensão com a história, a literatura radicaliza as seguintes perguntas: de fato contamos a melhor história do romance jurídico? De que modo a literatura permite compreender como uma interpretação do direito prosperou ou venceu? A que custo outras hermenêuticas dos conceitos e do possível foram apagadas, silenciadas ou negadas?<sup>22</sup> Como o nosso senso de realidade parte de uma atitude que torna impensável a humanidade de milhões e milhões de protagonistas da história?

O entrelaçamento entre história e literatura fornece elementos, críticas, abstrações e metafísicas mais interessantes para entender os mitos fundadores por trás do direito moderno, a exemplo do contrato social, da propriedade privada, da liberdade individual e da soberania. No mesmo passo, a literatura sugere outras categorias, que negam ou relativizam os conceitos centrais da teoria política moderna. Sacrifício de sangue, linchamento e massacre em oposição ao contrato social. Propriedade absoluta à propriedade privada. Liberdade senhorial à liberdade individual. Por outro lado, a arte negra opera como encruzilhada ao fornecer possibilidades: o que significa propriedade e liberdade para aquele sujeito que foge do encerramento dessas duas palavras no seu próprio corpo? O que é ser cidadão para aquele que a nação significou sua

---

<sup>21</sup> Apostolova, Bistra Stefanova. Perfil e Habilidades do Jurista: razão e sensibilidade. *Notícia do Direito Brasileiro*, Brasília, v. 5, p. 117-131, 1999.

<sup>22</sup> Duarte, Evandro Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na UnB, Brasília, 2011; Duarte, Evandro Piza; Queiroz, Marcos. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 49, p. 10-42, 2016.

infelicidade e desgraça? O que é nascer e viver livre num continente formado por diásporas forçadas?

Tais considerações possuem um pressuposto: o direito moderno não representa a superação de recursos míticos. O que ele demarca é a organização racial do que se entende por mito e razão. Raça que encobre os próprios recursos mitológicos que retiram do campo de compreensão o fato de que a lei se funda no não-direito. Aquilo que se conta nas próximas páginas tenta desvendar as especificidades dessa relação (direito e não-direito) por meio da história da América Latina. A nossa cultura jurídica atravessada pelo local e global da formação social da modernidade.

-----

O texto é um ensaio sobre formação social mais do que propriamente um escrito de história. No entanto, o diálogo com a historiografia é tenso e intenso, especificamente em três aspectos.

Primeiro: segue intuição esboçada por Achille Mbembe nas primeiras linhas de *Crítica da Razão Negra*, quando ele diz que não faz nem uma história das ideias, nem um exercício de sociologia histórica. Porém, que se vale da história “para propor um estilo de reflexão crítica acerca do mundo do nosso tempo”. Em outro tom e sentido, o presente texto busca perscrutar o insondável por trás da experiência negra na modernidade, mas de um lugar amplamente ignorado por Mbembe e por tantos outros que privilegiam o diálogo com o Atlântico Norte, num esforço de quase não ouvir as vozes de onde mais foi penetrada a diáspora africana na América. No entanto, suas perguntas diante da história seguem válidas:

Ao privilegiar uma forma de reminiscência, meio solar e meio lunar, meio diurna e meio noturna, tínhamos em mente uma única questão – como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dissemelhante, o excedente e o *em comum*? A experiência negra resume bem tal interrogação, preservando na consciência contemporânea o lugar de um limite fugaz, de uma espécie de espelho móvel. Ainda nos interrogamos por que razão para este espelho móvel de girar sobre si mesmo. O que o impede de parar? O que explica esta sucessão infinita de cisões, cada uma mais estéril que a outra? <sup>23</sup>

Entender a aparição histórica do negro é a pergunta central da crítica da razão negra. Essa pergunta aqui é demarcada por um evento, a Revolução Haitiana, por um espaço, a

---

<sup>23</sup> Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 21-22.



América Latina e o Caribe, e por um tempo, o processo de construção dos estados-nação no século XIX.

Segundo: o objetivo é exercitar uma crítica filosófica e jurídica mais do que uma investigação empírica.<sup>24</sup> Apesar da mobilização de fontes primárias, o enfoque crítico combina ferramentas históricas, jurídicas e literárias na decodificação e desconstrução da relação entre cultura jurídica, identidade nacional e formação social. Assim, o direito é visto, por um lado, como prática e engenharia política dentro do quadro das estratégias de dominação e resistência. Terceiro: os discursos, normas e atitudes jurídicas iluminam como as instituições estatais e os grupos de poder possuem a capacidade de influenciar, definir e fixar como as populações percebem a si mesmas. Especificamente no contexto de construção da nação: perguntar-se como o direito atua no processo de criação de comunidades imaginadas.<sup>25</sup> Neste sentido, o sistema jurídico ilumina e faz parte das disputas em torno das ideias de liberdade e igualdade. Ele revela o horizonte moral na emergência dos estados latino-americanos, bem como as interconexões entre silêncios e afirmações na produção da memória histórica.

O ensaio é um método de exposição que não busca propriamente estabelecer verdade. Implica um estilo expressivo atrelado à elaboração de paisagens argumentativas. Propõe novas interrogações e caminhos para o autor e para seus interlocutores mais do que crivos pontuais. A análise ensaística está umbilicalmente vinculada à sua capacidade de impacto sensível. Como argumenta Nohora Arrieta Fernández, faz parte de uma tradição latino-americana que vicejou ao longo do século XX,<sup>26</sup> a exemplo do que no Brasil chamamos de intérpretes. Representando uma espécie de consciência estilística das periferias do mundo, no sentido apontado por Schwarz ao tratar do traço de Machado de Assis,<sup>27</sup> tem o ecletismo como forma e conteúdo, numa crítica radicalmente desautorizadora de tudo que a modernidade legou pretensiosamente como autêntico. Na atual quadra da história, para as ciências sociais dessas mesmas periferias do mundo, o ensaio pode ser uma potência a romper com as tendências de hiperespecialização e de miniaturização dos objetos de pesquisa. Além dos limites na compreensão de conjunto, especialmente a visualização ampla do processo histórico, tais tendências colocam-se num beco

---

<sup>24</sup> Villa, Hernando Valencia. *Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, 1987.

<sup>25</sup> Anderson. *Comunidades imaginadas*, 2016.

<sup>26</sup> Ensaísta e entusiasta de ensaios, Nohora agradeço profundamente pelas infinitas trocas e aprendizagens sobre esse gênero textual e sobre as formas de expressar e pensar a América Latina. Se há soltura e desenvoltura, se há atenção ao estilo nesta tese, são desagues desses infinitos compartilhados. Fernández, Nohora Arrieta. *Poéticas Amargas: Estéticas y Políticas de la Plantación de Azúcar en Brasil y el Caribe*. Tese de Doutorado na Georgetown University, 2021.

<sup>27</sup> Schwarz, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

que rechaça generalizações, deixando-as nas mãos daqueles que lucram com simplificações e falsificações históricas. A abertura ensaística, especialmente no ensaio sobre formação social, não se esquivava de algumas questões fundamentais, que são urgentes para os que vivem nestas quebradas da terra: quem somos, de onde viemos, para onde vamos. Ela levanta possibilidades em torno dessas perguntas. Possibilidades sempre precárias e em aberto, obviamente, mas sem se furtar de enfrentá-las. O ensaio tem algo mais a dizer do que é permitido ver de dentro do gradil hipótese, marco teórico, método, objeto, objetivos, contribuições, achados e resultados.

No presente texto, o método de exposição representa o estilo e a forma espiralar de compreensão do tempo. Em geral, o trabalho acadêmico segue uma ordem predeterminada. No início: marco teórico, metodologia e revisão bibliográfica. Depois, a tematização e a contextualização em perspectiva do objeto. Por fim, a abordagem deste mesmo objeto. O trabalho tem um tempo, segmentado, lógico, concatenado e linear. Ele vai se precipitando e afunilando rumo ao foco da análise. Jogando em escalas, permite ir do geral ao particular, do particular ao geral. Tudo muito logicamente. Essa não é a forma dominante aqui. O tempo espiralar, que inspira o estilo do texto, sobrepõe temporalidades e rejeita uma divisão rígida entre passado, presente e futuro.<sup>28</sup> É uma repetição infinita que a cada movimento, a cada rodopio, a cada gira, faz-se em um nível superior em relação ao anterior.

Neste sentido, os conceitos e os argumentos não são desenvolvidos primeiramente num plano abstrato, num diálogo etéreo com autores e autoras, para depois serem cotejados e trabalhados empiricamente, no concreto. Eles são desvelados e desdobrados enquanto os tempos da tese são cumulativamente repetidos e sobrepostos. As categorias vão se tornando mais nítidas com a sedimentação das diferentes temporalidades e espaços que atravessam o texto. Elas operam em constelação e leque, iluminando e sendo iluminadas pelos múltiplos caminhos e focos sobre os quais o escrito perambula. Igualmente, essa organização temporal do estilo de exposição está na construção dos capítulos. A intenção é que cada um deles funcione de forma isolada, que possa ser lido de maneira independente dos demais. Por isso, cada qual tem seu estilo, tema, tom, costura e ritmo. A autonomia faz com que o texto não tenha uma ordem única de leitura, da mesma forma como não teve em sua escrita. Por outro lado, a despeito de independentes, os capítulos estão absolutamente interligados. São focos, movimentos de idas e vindas, de estar a frente, atrás e ao lado das mesmas perguntas e problemas. Seguindo a intuição de Luís Ferrara, um desvelar dos conceitos menos coruja de Minerva do que galinha-d'Angola, “a ciscar bicar, ciscar e, literalmente, pôr ideias”, enquanto

---

<sup>28</sup> Martins, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

se alimenta, faz roda, reúne e ajunta eticamente a linguagem.<sup>29</sup> Isto é, exposição conceitual em roda, palavreado espiralar pois a razão asséptica, na sua retidão convencional, dificulta, embaça e atravessa o samba. Uma galinha-d'Angola que cisca em terreiro perigoso e sombrio, o das ruínas da Casa-Grande, habitado pelos fantasmas dos seus antigos proprietários. Ou como Evandro Piza Duarte falou ao ler pela primeira vez o texto, ideias fogos de artifício, trovão em terra de plantação e floresta, que ilumina os caminhos constantemente repisados e reconstruídos a cada fuga, invisível ao modo de ver e andar dos senhores. Numa síntese, o texto não é um caminho com começo, meio e fim, é encruzilhada, sendo cada trecho um ponto de abertura da cruz sobre a qual a comunicação se faz.

Um tom de ensaio guiado pelo palavreado da literatura negra. A poética da diáspora vem primeiro, porque ela é capaz de fazer conexões com o passado e projeções de futuro. Mas, especialmente, de falar do inefável, daquilo que foi tornado indizível. Articula uma atualidade crítica e possibilidades de compreensão além do tempo. A tese não é literatura, mas nela se inspira como tática de desmonte. O ecletismo da forma também é multiplicidade estratégica, a desvelar e desfazer nós. Da mesma forma, é positividade afirmativa. Assim, a verve mais literata, acentuada em algumas passagens, bebe despreziosamente na ética machadiana, o abajur à meia-luz, a projetar sombras irônicas e esfumaçadas, as quais mais do que capturar o objeto, jogam sobre ele contornos variados e duvidosos. O recurso literário é uma forma de aproximação da experiência vivida, da história, dos eventos, do cotidiano e de seus personagens naquilo que eles possuem de eminentemente humano. Enquanto as categorias analíticas das ciências sociais trabalham na finitude, na redução explicativa do conceito, no quanto mais delimitado, definido e estreito melhor, na busca da transparência, a literatura funciona nas possibilidades infinitas, não tem medo do ambíguo, indeterminado e opaco, muito pelo contrário. Faz deles instrumento de compreensão e ataque.<sup>30</sup> É a porta aberta por onde passa a complexidade da humanidade.

A formação social é o grande tema do ensaísmo. Ela está relacionada ao ato de vasculhar analiticamente as características sociais, econômicas e políticas de determinada sociedade, em geral de caráter nacional, num movimento contínuo entre o local e o global, mas sem jamais perder o liame estrutural. Palavras como raízes, processos, heranças, estruturas formadoras e origens são parte do seu vocabulário privilegiado. Ao ir num tema típico do cientista social (a

---

<sup>29</sup> Ferrara, Luís. A galinha d'Angola interroga a coruja de minerva. *Coluna ANPOF*, 30/11/2020. Disponível em: <https://www.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/coluna-anpof--especial-mes-da-consciencia-negra-a-galinha-dangola-interroga-a-coruja-de-minerva> (acesso em 08/08/2022).

<sup>30</sup> Fernández, Nohora Arrieta. Ver o Não Visto: a poética invisível de Marcelo D'Saete. *Revista Direito Público*, 19 (101), 2022.

construção histórica das relações sociais), a forma do ensaio se vale do arcabouço científico para construir uma poética. A poética da formação social pretendeu decifrar e expressar aquela pergunta exaustivamente repetida por legiões: que país é esse? O que faz do Brasil o Brasil? O que faz da Colômbia a Colômbia? O que faz do Haiti o Haiti? O que singulariza estes países e as suas gentes (os brasileiros, os colombianos, os haitianos) no universo das nações modernas? Quais são o seu papel e o seu caráter distintivo na modernidade? Quais são suas contribuições únicas?

O ensaísmo branco latino-americano foi buscar resposta a essas perguntas das mais diversas formas. Somos assim porque nossos pais são ibéricos, portugueses e espanhóis, e com eles vieram o nosso gosto pela aventura, a indisciplina, o modo dionisíaco de ser, a calentura. Tudo complementado por uma tipicamente ibérica ausência de preconceito, que permitiu o caldeamento de europeus com africanos e indígenas. Aí estavam as raízes de coisas tais como o patrimonialismo, o mandonismo, a antipatia pelo liberalismo, pela democracia. As origens de coisas que nos definem como povo, diziam os ensaístas brancos, como a mestiçagem e a harmonia racial. Outros, mais críticos, falavam que éramos assim porque fomos, umas mais do que as outras, colônias de exploração, plantations de escravizados ou holocaustos mineradores. Aí estavam não só as razões do nosso subdesenvolvimento, do nosso lugar, ao mesmo tempo, descompassado e funcional na integração com o capitalismo mundial, mas também as dificuldades de se desenvolver uma consciência e um projeto autônomo de nação. Para o bem ou para o mal, éramos e somos singulares – e a explicação dessa singularidade estava na herança legada, no passado, nos traços inaugurais da origem colonial.

Diversas formas do ensaísmo branco que partiam e chegavam a lugares comuns, vagando, circulando e errando em torno dos mesmos mitos fundadores, fazendo de seus textos elemento litúrgico do ritual de evocação da nação. Nas ciências sociais, o passar das décadas, colocou em jogo os pressupostos por trás da noção de formação social. Os problemas apontados eram vários: a nação como ponto de partida e chegada; as fronteiras territoriais que apagavam a característica dinâmica da experiência humana; a própria ideia de povo; a correspondência entre contextos sociais e universos mentais e normativos; o pressuposto de que a experiência nacional guarda algum tipo de coerência interna duradoura ao longo do tempo e do espaço; a divisão entre centro e periferia, que reafirma a conexão íntima entre ideias e referências originais da modernidade às sociedades tidas como centrais (o que acarreta no descompasso permanente das sociedades “periféricas”, destinatárias, receptoras).<sup>31</sup> Já para as pessoas não-

---

<sup>31</sup> Para uma síntese desses argumentos: Tavolaro, Sergio. A tese da singularidade brasileira revisitada: desafios teóricos contemporâneos. *Dados*, 57:3 (2014), 633-673.

brancas, o ensaísmo hegemônico sobre formação social era insuficiente e descartável por dois motivos básicos: ignorava a perspectiva autônoma justamente dessas pessoas não-brancas sobre a história relatada e, conseqüentemente, retirava o peso da supremacia branca do relato montado.

No entanto, as perguntas que levaram à formulação em torno da ideia de formação social permanecem. Elas continuam existindo num nível quase existencial. A proposta, portanto, é revisitar este debate, rompendo com o identitarismo branco disfarçado de identidade nacional e continental. Neste sentido, ainda que as referências e pontos de partida sejam outros, o diálogo é intenso com a tradição de pensamento social latino-americano. Seja por não cair no conto de que a sua vertente conservadora está morta, sem influência sobre nós. Seja por não achar que a sua ala crítica não tem nada a dizer para os contemporâneos, postura comum num espaço ávido por novos modismos, especialmente quando esses modismos são carimbados com selos decoloniais e de autenticidade racial reluzentes, oriundos da última reunião de alguma universidade endinheirada do Atlântico Norte.

A cultura jurídica é parte fundamental da formação social. Por um lado, ela é o conjunto de hábitos, valores, ações, instituições e processos de interpretação e decisão em torno da normatividade. Por outro, em especial, a cultura jurídica pode ser vista como uma sobreposição e sedimentação da filosofia política em termos práticos, constituindo um senso comum teórico<sup>32</sup> a respeito de categorias que versam sobre aspectos fundamentais das relações sociais (natureza humana, Estado, autonomia da vontade, liberdade, igualdade, democracia, propriedade, direitos e deveres e etc). Assim, a cultura jurídica remete a alguns conceitos fundantes que têm sua base na história e na própria filosofia, os quais são trabalhados e estilizados num discurso prático. Isto é, trata-se de um espaço social privilegiado em que abstrações metafísicas ganham contornos mais delineados por meio dos seus usos concretos. A ideia de liberdade se torna uma concepção de liberdade no processo ambivalente e tenso de produção, interpretação e aplicação da lei. Invertendo a noção de direito como mera ideologia, trata-se de entender a cultura jurídica

---

<sup>32</sup> Segundo Luís Alberto Warat: “Metaforicamente, caracterizamos o senso comum teórico como a voz ‘off’ do direito, como uma caravana de ecos legitimadores de um conjunto de crenças, a partir das quais, podemos dispensar o aprofundamento das condições e das relações que tais crenças mitificam. A grosso modo, podemos dizer que os hábitos semiológicos de referência encontram-se constituídos: por uma série móvel de conceitos, separados, estes últimos, das teorias que os produziram; por um arsenal de hipóteses vagas e, às vezes, contraditórias; por opiniões costumeiras; por premissas não explicitadas e vinculadas a valores; assim como, por metáforas e representações do mundo. Todos estes elementos, apesar de sua falta de consistência, levam a uma uniformidade última de pontos de vista sobre o direito e suas atividades institucionais. Os juristas chamam esses hábitos semiológicos de ciência, conseguindo, com isto, a uniformidade dos pontos de vista em nome da verdade. Uma verdade que foi construída em luta contra as representações costumeiras e que, no entanto, volta como um grau diferente dessas mesmas representações.” Warat, Luís Alberto. *Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. Sequência*, 03:05 (1982), 48-57.

como um dos ambientes centrais onde categoriais abstratas são enraizadas e decodificadas no chão da luta política.<sup>33</sup> Particularmente na relação entre formação social e identidade nacional, ela é reveladora de como o direito é, ao mesmo tempo, fruto e construtor dos nós entre disputas de poder e imaginação coletiva.

-----

O texto parte de uma hipótese fundamental: a Revolução Haitiana é evento definidor das formações sociais modernas. Tal formulação se desdobra numa outra: o impacto da Revolução Haitiana moldou a relação entre identidade nacional e cultura jurídica durante o processo de construção dos estados-nação latino-americanos no século XIX. Isto é, o Haiti é elemento, simultaneamente, visível e oculto que delineou as características de longa duração do aparato normativo e dos imaginários hegemônicos em países como Brasil e Colômbia. Mais do que o impacto econômico e político visível – a exemplo da classe senhorial brasileira aproveitar o vácuo deixado pelo fim da plantation em São Domingos ou dos medos das elites *criollas* em relação à repetição dos eventos caribenhos em seus territórios –, a Revolução Haitiana implicou num modo de ser, compreender e se entender na América. Uma fenomenologia comunitária que se estende até os nossos dias.

O argumento segue e desenvolve proposições formuladas por Evandro Piza Duarte a respeito de como a Revolução Haitiana é um evento definidor do entrelaçamento entre discurso jurídico e discurso racial no século XIX.<sup>34</sup> Evandro aponta que a ciência das raças é uma das respostas à assunção da identidade constitucional pela população negra, que tem como grande expressão a Independência do Haiti. Isto é, enquanto os revolucionários haitianos radicalizam e reivindicavam o universal humano por trás das ideias de liberdade e igualdade, o racismo científico permitia refrear o universalismo dos direitos fundamentais ao estratificar hierarquicamente a humanidade. Assim, com autoridade de verdade, a ciência racial servia para enquadrar os efeitos da Era das Revoluções: dizia que, em decorrência da raça, o estado do direito era incompatível com determinadas sociedades, particularmente aquelas com um contingente considerável de pessoas não brancas. Este era a visão de um Arthur de Gobineau a respeito do Haiti, que, na sua interpretação, tinha fracassado em construir um estado de direito

---

<sup>33</sup> Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

<sup>34</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

não pelos efeitos do imperialismo mas por ser um país de negros.<sup>35</sup> Da mesma forma, essa será a visão da antropologia física, do darwinismo social, da criminologia positivista e do nascimento das ciências sociais no Brasil diante do processo abolicionista e do mundo pós-abolição.<sup>36</sup> O constitucionalismo jamais daria certo na América Latina por ser uma ideia fora do lugar, algo incompatível com as características de formação da região, as quais se refletiam na singularidade do seu povo.<sup>37</sup> Assim, duas coisas são evidentes a partir das formulações de Evandro. Primeiro, os efeitos regressistas da supremacia branca global em relação à Revolução Haitiana (que tem no racismo científico uma das expressões mais evidentes) foram reproduzidos fractalmente nos mais diversos espaços e tempos a partir de 1804. A modernidade branca caracteriza-se por ser mimesis do haitianismo, isto é, do medo da repetição dos eventos de São Domingos. Segundo: discurso racial e discurso jurídico formam um uno referente às estratégias brancas de controle, exclusão, violência e rebaixamento da humanidade das pessoas negras. A Revolução Haitiana aponta como a cultura jurídica moderna é investida e disputada diante da problemática legada pela abolição da escravidão: a relação entre negros e direitos, entre diáspora africana e cidadania.

A partir dessas considerações, pretende-se avançar com o objetivo de entender como a Revolução Haitiana impactou a relação entre raça, direito e nação para além do racismo científico e do pensamento sociológico. Para tanto, vasculha-se como ela foi concretamente lida por seus contemporâneos, especialmente as elites políticas que forjaram e construíram os estados latino-americanos durante o século XIX. A despeito do grau de veracidade e coerência, a visão dominante da branquitude global era de que a insurgência de São Domingos ganhou proporções “catastróficas” no momento em que o debate sobre direitos – especificamente cidadania – aterrissou na Ilha, inflamando tanto negros livres como escravizados. Além disso, como argumenta Marlene Daut,<sup>38</sup> a interpretação da Revolução Haitiana como um levante negro pela liberdade só passou a ser dominante no século XX. Ao invés disso, por todo o XIX, a insurgência de São Domingos foi vista como um “evento racial”, precipitado pela influência da “mestiçagem”. A raiz da Revolução estava na “biologia do mulato – uma mistura depravada

---

<sup>35</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Duarte, Evandro Piza. *Criminologia e Racismo*. Curitiba: Juruá, 2002.

<sup>36</sup> Duarte. *Criminologia e Racismo*, 2002; Duarte, Evandro Piza. *Autoritarismo e Racismo: Oliveira Vianna, Constituição e Democracia sob os Trópicos*. Direito, Estado e Sociedade, *ahead of print*, 2021; Franklin, Naila Ingrid Chaves. *Raça, Gênero e Criminologia: reflexões sobre o controle social das mulheres negras a partir da criminologia positivista de Nina Rodrigues*. Dissertação de Mestrado na Universidade de Brasília, 2017.

<sup>37</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>38</sup> Daut, Marlene. *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789-1865*. Liverpool: Liverpool University Press, 2015.

e degradada da ‘brancura’ dos seus pais e da ‘negritude’ das suas mães”.<sup>39</sup> O “hibridismo racial” teria gerado um grupo vacilante, traiçoeiro, instável e politicamente trepidante, disposto ao parricídio e às mais desvairadas tragédias. A Revolução seria, na verdade, uma vingança dos “mulatos”, “pardos” e “mestiços”.

Diante das chamadas nas plantations da até então chamada Pérola das Antilhas, a consciência branca planetária buscaria tirar aprendizagens e soluções para evitar a repetição daqueles eventos. A principal “aprendizagem” era de que a França tinha errado na condução dos seus debates constitucionais. Os debates sobre direitos teriam incendiado a população “de cor” nas Antilhas, abrindo brecha para a união dos setores livres e escravizados. O universalismo constitucional tinha criado laços de solidariedade entre setores que haviam sido separados pela segmentação colonial. Assim, a “demagogia” dos direitos humanos, a grosso modo, teria operado como um significante a unir as demandas de pardos e pretos – de livres de cor e escravos. Demandas que precipitariam num processo revolucionário abolicionista e, posteriormente, independentista, o qual só teria tido sucesso pela força demográfica e pela convergência momentânea de interesses dos setores não-brancos.

Assim, a reação racial da consciência branca ao universalismo haitiano tinha contornos e sentidos muito bem delineados na conjuntura de início do século XIX. Reação que implicava numa leitura racializada do direito, da política, da história e da revolução. No contexto de Independência e construção dos estados-nação latino-americanos, momento no qual as elites locais terão um aparato normativo e institucional à sua disposição, essa leitura desembocará na elaboração do imaginário e das identidades nacionais. Portanto, a Revolução Haitiana é um elemento central da construção de hegemonia das classes dominantes na América Latina. Ela é a metáfora catalizadora de sentidos do que os novos países deveriam ou não deveriam ser, sedimentando e entrelaçando raça, nação e direito. O argumento que será exposto a seguir é que o mais duradouro e resiliente imaginário nacional latino americano – a democracia racial dos povos mestiços – nasce como uma resposta à possibilidade de outros Haitis no continente. E que, conseqüentemente, além de nascer no início do século XIX, a democracia racial é uma expressão das concepções de Estado e direito da classe senhorial, isto é, daquela consciência que nasce do trato do negro como objeto – propriedade absoluta. Em síntese: a democracia racial é eminentemente um discurso jurídico do supremacismo branco em reação à possibilidade de que negros assumam a identidade constitucional. Suas origens podem ser rastreadas no impacto da Revolução Haitiana sobre a América Latina. Estrategicamente, é uma

---

<sup>39</sup> Daut. *Tropics of Haiti*, 2015, p. 05.



resposta à pergunta que perturba o sono da Casa-Grande desde o momento que “Toussaint Louverture montou o seu trono sobre os ossos dos franceses”: o que faremos com o negro que deixou de ser escravo?

-----

Para os senhores de todas as partes, a Revolução Haitiana foi lida como o fim do mundo. Onde a realidade escravocrata destruída pelos haitianos ainda persistia, era necessário adotar medidas para refrear os efeitos da insurgência de São Domingos. Para salvar a Casa-Grande. No limite, para que o Haiti jamais ocorresse no seu próprio quintal, na sua própria plantation. Que mesmo no dia em que a Abolição ocorresse, não fosse da forma como se deu no Caribe. Para as classes dominantes na América Latina, normatividade jurídica e imaginário nacional foram mecanismos de refreamento do tempo inaugurado pela Revolução Haitiana. Se o Haiti apontava para um futuro alternativo sem plantation escravista e tráfico de escravos, o direito e a nação seriam construídos para que esse futuro nunca se tornasse real. Direito e nação como eterno Regresso, a perpetuar indefinidamente o modo de ver, ser e estar da Casa-Grande. Aqui, chamamos esse modo de hermenêutica senhorial, a perspectiva daquele que segura a chibata, o qual permaneceria como vida póstuma na modernidade para além da Revolução Haitiana, para além das abolições. Isto é, os atos de bestializar, estereotipar, silenciar ou suprimir o Haiti do relato histórico revelam que a fenomenologia senhorial não deixou de existir diante do fim da escravidão, sobrevivendo como uma epistemologia, como uma forma de acessar à verdade, como padrão de interpretação da realidade. Portanto, ao se pensar os efeitos da Revolução Haitiana ao redor do globo, é necessário compreender que mundo foi esse construído pelos senhores, o qual resistiu ao próprio incêndio da plantation escravista e à destruição da Casa-Grande, emitindo sentidos fantasmagóricos das ruínas e do cemitério dos senhores. Mundo que revela que a morte dos escravocratas não significou o fim da sua influência, pois eles ainda caminham no meio de nós, falam por nossas bocas. Uns chamam esse fenômeno de continuidade da matriz civilizacional da classe senhorial;<sup>40</sup> outros chamam dos efeitos duradouros de uma hegemonia que não terminou;<sup>41</sup> Machado de Assis nos diria que são as vidas póstumas da escravidão.

---

<sup>40</sup> Salles, Ricardo. *Nostalgia Imperial: Escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2013.

<sup>41</sup> Mattos, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo, Brazil: HUCITEC, 1987.

Ao permitir reler a história das relações entre raça, direito e nação na modernidade, a Revolução Haitiana nos impele a reorganizar e reinventar as categorias básicas de compreensão dessa mesma modernidade. Assim, o sacrifício de sangue, tido como elemento universal dos mitos e das formações sociais “pré-modernas”,<sup>42</sup> é trazido para o centro do palco. A primeira questão é apontar que a modernidade, aos olhos dos povos colonizados para os quais ela representou o primeiro apocalipse, jamais superou aquilo que ela alega ter ultrapassado em relação às chamadas “sociedades tradicionais”. O cerne dessa questão é que o mundo moderno inaugura, esparrama e universaliza um elemento místico-metafísico que tem no sacrifício o seu ritual básico: a raça. A morte do corpo negro (nas suas mais diversas formas – linchamento, massacre, no anonimato, burocraticamente, como mercadoria biológica despejada em alto-mar, no saco preto jogado no valão) opera como o bode expiatório regenerador, restaurador e saneador de sentidos comunitários na experiência moderna. O sacrifício de sangue, portanto, é a categoria básica da modernidade. A abstração conceitual que lida com o chão da história onde tombam corpos negros a todo momento. Especificamente para a filosofia política e jurídica, o rito sacrificial intervém e desloca as pretensões universalizantes de conceitos como contrato social, poder constituinte e soberania. Da mesma forma: o sacrifício (que tem como forma final o genocídio) é revelado como o lado oculto constitutivo do paraíso racial.

Voltando ao começo, esses são os elementos da encruzilhada sobre a qual se buscará entender o “lugar do negro”<sup>43</sup> como condição de inteligibilidade na modernidade. Saindo do plano da abstração para a materialidade da luta política na história, a Revolução Haitiana fornece as coordenadas concretas para sondar a aparição desse signo básico, mecanismo produtor e irradiador de sentidos. O negrume ofuscante, a imagem que fica, a cor mais cortante, mais impressionante, a entorpecer nosso pensamento.

-----

Os capítulos são a escavação de um cemitério de corpos e cacos pontiagudos, vidas e objetos estilhaçados da plantation. Perturbadas por aparições, as fossas são abertas em diferentes pontos da necrópole senhorial na tentativa de se contar uma história que, paradoxalmente, já se perdeu, impossível de ser plenamente narrada pois o seu arquivo são

---

<sup>42</sup> Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

<sup>43</sup> Inspira-se na expressão título do crucial livro de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, que ajudou a reposicionar as pesquisas sobre relações raciais no Brasil durante o período de redemocratização, na década de 1980: Gonzalez, Lélia; Hasenbalg, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ruínas da devastação. História que, no entanto, ainda é aquela que vivemos. Os capítulos formam um caminho que, no seu movimento para trás e para frente, retorna constantemente ao ponto inaugural, que também é o final: a Revolução Haitiana. A síntese do que vem nas próximas páginas, mais do que um mapa, é um convite para o pensar em companhia diante de um monumento da morte que continua a nos atormentar e atemorizar. Um aceno à relação, à visualização conjunta, sempre tensa e precária, mas solidária, daquilo que nos é comum.

O primeiro capítulo busca localizar a Revolução Haitiana como evento inaugural do constitucionalismo moderno. O grande passo. Se em reação ao Haiti, a consciência senhorial planetária construiu um muro de silêncio, deturpação e negação, fundamental é entender os sentidos liberados pela insurgência de São Domingos. As mensagens por trás do princípio da Abolição e da autodeterminação negra. Assim, em um primeiro momento, realiza-se uma leitura fanoniana da Declaração de Independência Haitiana, na medida em que esse documento é peça central subtraída do arquivo da teoria política moderna. Posteriormente, são analisadas as categoriais fundantes do constitucionalismo haitiano, as quais apontam para uma outra história da invenção dos direitos humanos. Por fim, trabalha-se a retórica do apocalipse para entender como a Revolução Haitiana desvela os diversos tempos da temporalidade moderna.

O segundo capítulo introduz a noção de sacrifício de sangue a partir do impacto da Revolução Haitiana no contexto da independência colombiana, particularmente, o linchamento do almirante José Prudencio Padilla. Assim, primeiramente, trabalha-se como o conceito de sacrifício de sangue é uma concepção mais adequada para compreender a permanência da colônia nas sociedades modernas. No que resta de mítico e metafísico dos lugares comuns da teoria jurídica, o rito sacrificial surge como uma descrição mais adequada que a de contrato social – ou melhor, aponta que o acordo de reconhecimento depende de um derramamento de sangue anterior. Depois, o caso de Padilla é trazido por meio da análise do livro *Piar, Petión, Padilla: tres mulatos de la revolución* (1986), de Juan Zapata Olivella. A forma histórica-literária da obra revela os impasses por trás do momento fundacional da nação colombiana, bem como o lugar paradoxal – mitológico e biopolítico – ocupado pela morte negra na reiteração social dos estados latino-americanos.

Encerrando a primeira parte, no terceiro capítulo, a consciência senhorial é decifrada pelo primeiro e maior estudioso da branquidade que se tem notícia: Machado de Assis. Para tanto, interpela-se a história do país onde a visão de mundo da Casa-Grande fez, como em nenhum outro lugar no século XIX, da escravidão projeto nacional. Por meio das trajetórias e visões políticas de Maciel da Costa e Bernardo Pereira de Vasconcelos, é desvelado o dispositivo refreador do tempo por trás da montagem do estado nas primeiras décadas do Brasil

Império. O Regresso constitucional é o grande foco: a articulação da cultura jurídica e da identidade nacional para prolongar o tráfico negreiro e a escravidão até o seu limite. Bloquear o movimento iniciado pelo Haiti. Encurvar sobre si a passagem da história. Depois da visualização das bases sobre as quais se forma o estado-nação brasileiro, o terreiro de Machado de Assis é introduzido. Argumenta-se que sua literatura é chave-mestra não só para compreender o tempo do Império, mas também os fundamentos epistemológicos da consciência escravista. A partir de Machado, são debatidos três elementos persistentes da hermenêutica senhorial: a propriedade absoluta; o princípio da ilegalidade; e o linchamento como rito jurídico. Por fim, pergunta-se o como a forma machadiana lega interrogações e suspeitas para a história do romance constitucional.

Assim, a partir das experiências brasileira e colombiana, o grande voo da primeira parte busca entender os mecanismos planetários de refreamento dos sentidos universais da Revolução Haitiana, os quais são sedimentados e sintetizados nos conceitos de sacrifício de sangue e hermenêutica senhorial. Essas duas categoriais são força motriz de todo o texto e operam no núcleo da análise empreendida nos capítulos seguintes.

A segunda parte da tese realiza uma genealogia do laço que une identidade nacional e cultura jurídica na América Latina. Como pano de fundo, realiza-se uma intervenção no debate do pensamento social sobre os marcos espaciais e temporais a respeito da democracia racial. Primeiro, aponta-se que este mito não é algo particular de uma classe dominante nacional específica, devendo ser investigado com atenção às dinâmicas transnacionais relativas à escravidão e à abolição. Segundo, afirma-se que o mito não surge após o fim do escravismo, na medida que sua articulação hegemônica como identidade nacional está atrelada aos impasses gerados pela possibilidade da cidadania negra inaugurados pela Revolução Haitiana. Assim, o mito da democracia racial é o maior efeito jurídico do Haiti na América Latina. O objetivo, portanto, é identificar esse tropo comum da dominação racial na formação social do continente.

Para tanto, a análise se vale do mecanismo refreador dos senhores contra eles próprios: imprime um movimento de volta ao início. O relógio é colocado em contagem regressiva, do presente à Era das Independências. O capítulo quatro tem como foco o Brasil em dois momentos. Primeiro, investiga como o desenvolvimento das ciências sociais no início do século XX é justamente a cristalização e manifestação tardia da consciência senhorial do Império. Para tanto, é realizada uma leitura haitiana da obra de Gilberto Freyre, analisando como suas visões sobre a Revolução do Haiti são centrais para os seus argumentos a respeito da singularidade brasileira, especialmente o lugar social e político dos “mestiços” e as relações entre raça, estado constitucional e nação. Em seguida, é construído o elo entre Freyre e o pensamento da classe

senhorial do Império por meio da figura de José de Alencar. Através das suas cartas em defesa da escravidão, Alencar procurou refrear o debate das leis emancipacionistas no Brasil, demonstrando a incompatibilidade dos direitos dos negros com o caráter da identidade nacional. Com isso, revela-se que o mesmo tropo jurídico da democracia racial freyriano é a base fundante da retórica senhorial do Império, a rechaçar a possibilidade simbólica de um Haiti em terras brasileiras, isto é, a assunção da identidade constitucional pela população negra. Trata-se de discurso jurídico que recria de forma mítica e poética uma nação na qual os negros só podem ocupar como elemento sacrificial, jamais como sujeitos de direitos.

No último movimento de retorno ao começo, a relação entre raça, direito e nação é rastreada no mais expressivo representante do pensamento social latino-americano: Simón Bolívar. Por meio do programa político, teórico e constitucional de Bolívar, é iluminada a estrutura base do mito da democracia racial no continente. As formulações bolivarianas são decisivas principalmente por duas razões principais. Primeiro, é revelada a antinegitude na estreita conexão entre imaginário social e projeto constitucional de governo desde as origens dos estados latino-americanos. Segundo: a teoria e a prática de Bolívar iluminam a razão sacrificial por trás da mitologia americana. O negro aparece como vítima expiatória saneadora dos sentidos que se têm a respeito da América Latina, das suas gentes, do seu direito. Aí está o mecanismo base de reiteração da lógica social: a crise relativa à aparição do negro como humano é repetidamente resolvida pelo derramamento do seu próprio sangue, condição de inteligibilidade da realidade.

Portanto, na primeira parte, ao dar centralidade ao Big Bang haitiano, desenvolvem-se os conceitos de sacrifício de sangue e hermenêutica senhorial. O primeiro à luz da experiência colombiana e o segundo a partir da experiência brasileira. Posteriormente, esse aparato analítico é mobilizado para entender o surgimento, nos primórdios das construções dos estados-nação, das ideologias da democracia racial e da mestiçagem como uma estratégia jurídica de contenção dos direitos dos negros e de lidar com o temor de um Haiti latino-americano.

Essa tese é resultado do projeto de investigação iniciado no mestrado, que agora estende espacialmente e temporalmente as preocupações formuladas naquele primeiro momento. Os indícios, vias e perspectivas abertas pela dissertação tinham como pressuposto uma pergunta central: “como a diáspora africana e o racismo vêm sendo problematizados pelo pensamento constitucional e como a possibilidade dos direitos de negros e negras moldou a identidade do constitucionalismo na modernidade?”.<sup>44</sup> Ao incorporar um olhar mais amplo sobre a América

---

<sup>44</sup> Naquele momento, as conclusões da dissertação travejavam uma agenda de pesquisa e um campo de análise, dos quais a tese é prolongamento: “Assim, nossas conclusões centrais são: nenhum relato da modernidade está

Latina e o Atlântico Negro, espera-se que o presente texto ajude a fechar algumas das “pontas soltas” deixadas pela dissertação e, ao mesmo tempo, abrir outras.

Além disso, a tese é fruto de uma caminhada de pesquisa possibilitada pela luta da população negra. Oriunda de um filho das ações afirmativas, ela tenta lidar com a sede de entendimento daquele Marcos que entrou na Universidade de Brasília numa das primeiras turmas de cotistas, ainda em 2007. Eu acreditava que a UnB, de alguma forma, poderia me ajudar a compreender melhor o meu país e o meu lugar no mundo. Uma síndrome barretiana de ansiedade por verdade, como daquele que aguarda o navio “que nos venha buscar da ilha a que um naufrágio nos atirou”.<sup>45</sup> O último ato dessa trajetória como estudante me deixa mais questionamentos do que certezas, mais aberturas do que encerramentos. Por outro lado, a tentativa de decifrar o processo e a estrutura por trás dessas perguntas foi aquilo que me levou a redigir e a concluir este texto. Uma das tantas forças vitais por trás da pesquisa. Espero que a leitura proporcione ao leitor parte das vertigens, visões, sensações e revelações que presenciei ao longo desse caminho. O dever estará cumprido se as paisagens dessa viagem forem um dos temas da nossa próxima conversa.

---

completo sem a necessária e profunda reflexão sobre o impacto global e diferenciado da produção da raça pelo colonialismo; as tensões em torno do constitucionalismo e dos ideais de liberdade e igualdade no Atlântico Negro são peças elementares para se perquirir as articulações políticas e históricas por trás da formação das identidades nacionais e da noção moderna de cidadania; a repercussão e a escala da Revolução Haitiana e das insurgências negras atlânticas merecem ser reavaliadas e redimensionadas para uma compreensão mais abrangente do colonialismo como fenômeno de longa duração; e é possível revisitar eventos, personagens, locais e processos a partir de uma escrita histórica descentralizada, liberadora e que leve a sério a raça, o racismo e o sentido político da agência negra”. Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Dissertação de Mestrado em Direito na Universidade de Brasília, 2017, p. 185.

<sup>45</sup> Barreto, Lima. *Transatlantismo. Careta*, 8 de julho de 1922.



**Primeira Parte: América Latina, Escravidão e Constituição**





## I. A Revolução Haitiana e a Constituição da Modernidade

Os territórios são geograficamente demarcados, socialmente vividos, historicamente apropriados e poeticamente imaginados.

Alfredo Vanín

A terra preta, a terra, aquilo que a gente tem mais medo de perder – o pó da terra é o que se equilibra.

Beatriz Nascimento

Como mostra a oportuna evocação de Toussaint L'Ouverture pelo presidente Aristide, para muitos de nós, é como se a Revolução Haitiana tivesse sido travada há menos de duzentos dias, e não há mais de duzentos anos. Pois há algo mais oportuno e atemporal do que uma batalha pública para controlar o próprio destino, uma cruzada comunitária pela autodeterminação? O resultado, quando finalmente alcançado, pode ser quase impossível de descrever.

Edwidge Danticat

Eu suspeito que não é uma simples coincidência histórica que a ilha que nos deu o Big Bang da plantation, que colocou o nosso mundo no caminho para esse momento atual do projeto capitalista, seria a primeira a alertar-nos sobre o estágio zumbi do capitalismo, em que nações inteiras estão sendo redesenhadas por uma alquimia econômica de mortos-vivos. Se nada for feito, haverá mais e mais Haitis.

Junot Díaz

No romance *Adeus, Haiti*,<sup>46</sup> a escritora Edwidge Danticat conta cerca de um século da história da sua família. Com temporalidades sobrepostas, a narrativa é constantemente atravessada por idas e vindas entre o passado e o presente. A sobreposição expõe a ideia de que nada passa definitivamente, que eventos remotos continuam a atormentar e a viver no presente como fantasmas. Da mesma forma, esse ziguezague aproxima e distancia espaços nacionais

---

<sup>46</sup> Danticat, Edwidge. *Adeus, Haiti*. Rio de Janeiro: Agir, 2010.

distintos, particularmente, Haiti e Estados Unidos. As diversas forças de ocupação, que aterrissaram e aterrissam na ilha caribenha, como as da Minustah, iniciada em 2004 e comandada por brasileiros, amplificam o tom transfronteiriço e polifônico dos eventos narrados. Por meio do enredo particular da sua família, especialmente sua relação com seu pai e seu tio Joseph, Danticat delinea o laço global da história haitiana.

No romance, o tempo do mundo verdeja da terra onde são semeadas as palavras da escritora, como ao falar da colina Bel Air, em Porto Príncipe, onde seu tio havia construído uma casa em 1947 e ela morou na parte inicial da sua vida:

A colina em Bel Air em que a casa [de seu tio] foi construída havia sido o local de uma batalha famosa entre abolicionistas mulatos e colonizadores franceses que controlavam a maior parte da ilha desde 1967 e importavam negros africanos para trabalhar como escravos nas plantações de café e açúcar. Um século depois, escravos e mulatos se uniram para mandar os franceses embora e, em 1º de janeiro de 1804, formaram a República do Haiti.

Mais de um século depois, quando começava a Primeira Guerra Mundial e os franceses, ingleses e alemães, que controlavam a navegação internacional do Haiti, juntaram seus navios de guerra para proteger seus interesses, o presidente Woodrow Wilson, cujos interesses incluíam entre outros a United Fruit Company e 40 por cento das ações do banco nacional do Haiti, ordenou uma invasão. Quando os fuzileiros navais americanos desembarcaram no país em julho de 1915 pelo que seria uma ocupação de 19 anos, guerrilheiros haitianos, chamados Cacos, organizaram ataques contra as forças americanas a partir de Bel Air. O lugar também se vangloriava de ter uma das mais antigas e bonitas catedrais do Haiti, bem como uma das melhores escolas públicas para meninos, o Lycée Pétion, assim chamado por causa de Alexandre Pétion, um dos líderes da batalha pela independência contra os franceses e mentor de Simón Bolívar, da Venezuela.<sup>47</sup>

De maneira comum à tradição da literatura haitiana, a poética de Danticat amarra delicadamente este elo entre o particular o universal, o íntimo da casa e os grandes dramas humanos por trás do palco da história. As palavras desencavam a vida que foi sufocada, o dilema por trás da consciência aguda de tudo aquilo que foi roubado. Partem do convencimento de que o mundo moderno penetrou despididamente nas matas, nos lares, nos sonhos, deixando um rastro de revoltas, gritos de desespero e rompantes afogados em rios de sangue,<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 33-34.

<sup>48</sup> Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UJFJ, 2005.

expressão sacrificial de lutas individuais e coletivas por autodeterminação. Ao refletir sobre a sua própria escrita, Danticat diz a sua arte é um permanente ato de “criar perigosamente”, isto é, “criar destemidamente, abraçando corajosamente os terrores públicos e privados que nos silenciariam, e então avançar corajosamente mesmo quando parece que estamos perseguindo ou sendo perseguidos por fantasmas”.<sup>49</sup> A ética por trás da estética, criar perigosamente é efetivar no sublime a verdade sufocada pela violência do poder – transformar em linguagem coletiva o que era, até um instante atrás, impensável e estava fora do sensível.

Em *Adeus, Haiti*, Danticat põe na linguagem os dramas de sua família, que, assim como milhões de haitianos e caribenhos-americanos de outras partes, foram imigrando para os Estados Unidos na busca da autodeterminação. Autodeterminação que havia sido negada nas suas próprias terras, seja pela rapina das elites locais, seja pelo imperialismo estrangeiro, liderado pelo próprio Estados Unidos. Vindo das zonas rurais, seu pai havia mudado para Porto Príncipe logo depois do seu tio. Naquela época, início dos anos 1950, o grande ídolo das classes subalternas era Daniel Figolé, que havia fundado o Partido dos Operários e Camponeses.<sup>50</sup> 07 anos mais tarde, depois de uma trajetória estonteante, Figolé havia vencido as eleições presidenciais.

Em 25 de maio de 1957, quando Figolé fazia seu juramento para o cargo, meu tio e meu pai estava na multidão maciça que acenava para o palácio nacional, dançando para festejar. Contudo, apenas 19 dias depois, Figolé foi deposto pelo Exército e forçado a ir para o exílio. François “Papa Doc” Duvalier assumiu então a presidência. Tante Denise acordou na manhã seguinte para ver tio Joseph soluçando na cama (meu pai, então com 22 anos, não lembra as suas reações a tudo isso; só a do meu tio, que estava “triste”), Antes da queda de Figolé, meu pai havia pensado brevemente em disputar um carto político, fosse como deputado por Bel Air, fosse como prefeito de Porto Príncipe. Depois da derrubada de Figolé, percebeu como podia ser precário o poder político e abandonou qualquer intenção de fazer parte dele.<sup>51</sup>

Para o pai de Danticat, 1957 marcaria não somente o fim das suas rápidas pretensões políticas. Marcava também o início do seu desejo de partir. Com a chegada de Papa Doc ao poder, as eleições foram abolidas e a repressão aos dissidentes se esparramou pelo país. A

---

<sup>49</sup> Danticat, Edwidge. *Create Dangerously: The Immigrant Artist at Work*. New York: Vintage Books, 2011, p. 148.

<sup>50</sup> Sobre Figolé, liberalismo popular e a força do campesinato haitiano na primeira metade do século XX, veja: Smith, Matthew J. *Red and Black in Haiti: Radicalism, Conflict, and Political Change, 1934-1957*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

<sup>51</sup> Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 36.

milícia nacional, chamada de Toton Macoutes, encarnaria o horror. Naquela época, seu pai era dono de uma loja de sapatos. Frequentemente, macoutes “entravam na loja, pediam os melhores sapatos, simplesmente os pegavam e iam embora. Ele não podia protestar ou correr atrás deles, sob o risco de levar um tiro”. O Haiti tinha aniquilado o desejo da carreira política. Agora lhe sonegava o sustento. Era hora de dar adeus:

Papai sempre sentia um nó no estômago quando um macoute perguntava se havia outros sapatos. Ele tentava não tremer ao responder “Não”, enquanto não parava de dobrar e massagear os sapatos baratos para fazê-los parecer mais flexíveis. Afinal, foi essa experiência de dobrar sapatos todo dia e de se preocupar em ser morto que o fez começar a pensar em deixar o Haiti.<sup>52</sup>

Em 1969, depois de ter dois filhos (a própria Danticat e seu irmão Bob), seu pai saiu do Haiti em direção a Nova York com um visto de turismo, “mas não pensava em voltar”. Em 1976, quando Edwidge tinha 07 anos e até então tinha sido criada por seu tio Joseph, ele retornou ao Haiti e a viu pela primeira vez desde a partida. Em 1980, após enfrentar a burocracia da imigração estadunidense, ela e Bob desembarcavam nos Estados Unidos. Seu tio permaneceria no Haiti, onde veria a queda da família Duvalier, o início da era de intervenções das Nações Unidas e a morte da sua esposa, Tante Denise, em 2003, com 81 anos. Um ano depois, ele também veria o golpe de estado contra o presidente Jean-Bertrand Aristide, grande liderança popular, figura central da luta por redemocratização desde a década de 1980 e padre da teologia da libertação. Aristide foi sacado do poder a força, assim como já havia ocorrido em 1991. Com participação dos Estados Unidos, França e Inglaterra, ele foi sequestrado e enviado para a República Centro-Africana.<sup>53</sup>

Diante dos massivos protestos contra o golpe, o Conselho de Segurança das Nações Unidas descreveu a situação do Haiti como uma “ameaça à paz e segurança internacionais e à estabilidade do Caribe” e passou a Resolução 1542, criando a Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti. A justificativa era a manutenção do “ambiente pacífico, constitucional, seguro e estável.” Em setembro de 2004, tropas da Minustah desembarcam no Haiti lideradas pelo general Augusto Heleno,<sup>54</sup> do Brasil, país que passaria a comandar as “forças de paz” até

<sup>52</sup> Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 51.

<sup>53</sup> Sá, Miguel Borba de. *Haitianismo: colonialidade e biopoder no discurso político brasileiro*. Tese de Doutorado em Relações Internacionais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019.

<sup>54</sup> Sobre o legado e os horrores da Minustah: “Em setembro de 2004, tropas da Minustah desembarcam no Haiti lideradas pelo general Augusto Heleno, do Brasil, país que passaria a comandar as “forças de paz” internacionais na Ilha até o ano de 2017. Como descreve Miguel Borba de Sá, alegando uma nova forma de intervenção ‘humanitária’, ‘o jeito brasileiro’, de suposta proximidade entre Brasil e Haiti (cultura, criatividade, herança africana, bom-humor, humildade, vocação pacífica e solidária, empatia), os governos petistas buscaram construir a legitimidade e a imagem de ‘sucesso’ da operação. Mas a realidade foi outra. Sob tutela e supervisão atenta dos EUA, o Brasil ficou incumbido de não permitir o retorno de Aristide ao poder. Ademais, a Missão deixou como

o ano de 2017.<sup>55</sup> Heleno e suas tropas, treinadas no controle do negro brasileiro,<sup>56</sup> logo deram seu cartão de boas-vindas aos haitianos:

A tempestade tropical Jeanne causara relativamente poucos danos em Bel Air. Mas outro tipo de tempestade estava se formando ali. Depois de 30 de setembro de 2004, 13 anos após o presidente Jean-Bertrand Aristide ter sido deposto do poder pela primeira vez e seis meses depois da segunda, os protestos se tornaram um fato diário em Bel Air. Geralmente começavam fora da pequena praça diante da Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, uma igreja caindo aos pedaços e cravada de balas mais abaixo na rua da casa e da igreja do meu tio. (...) Mais de oitenta pessoas morreram quando a polícia nacional haitiana, em colaboração com os soldados da Minustah, enfrentou gangues do bairro durante os protestos. Corpos decapitados, inclusive os de dois policiais, foram encontrados em partes diferentes da capital.<sup>57</sup>

O inferno havia sido instaurado e o “português” era um dos seus idiomas oficiais.<sup>58</sup> Depois de uma vida dedicada ao Haiti, seja pela política, seja por meio da religião, depois de ver boa parte da sua família deixando a terra natal, seu tio decidira também ir embora. Com um

---

legado a produção de novos conflitos, mais de 30 mil mortos em decorrência da epidemia de cólera (doença erradicada no país no século XIX e trazida pelas tropas da ONU), cerca de duas mil denúncias de estupro e abuso sexual (destas, 300 envolvendo crianças), a contaminação do Rio Artibonite (principal curso de água haitiano) e uma escalada interminável da violência. O Massacre de Cité Soleil, ainda em 2005 e comandado por Augusto Heleno, era prenúncio do terror que viria nos próximos anos”. Queiroz, Marcos. “He salvado a mi país. He vengado a América”. *Jacobin América Latina*, v. 2, p. 114-119, 2021.

<sup>55</sup> Sá. *Haitianismo*, 2019.

<sup>56</sup> Sobre o boomerang Brasil-Haiti-Brasil articulado pela Minustah: “No Brasil, o ricochete da Minustah veio a cavalo. Ela serviu de laboratório para o aperfeiçoamento das técnicas de violência e controle populacional nas periferias brasileiras, como as Unidades de Polícia Pacificadora, as intervenções militares, o uso de material de guerra (caveirões, helicópteros, tanques, fuzis e granadas) e o disciplinamento das tropas. Tudo sob o slogan humanitário de ‘reestabelecimento da paz’. Em 2010, na megaoperação no Complexo do Alemão, com a filmagem do extermínio de jovens para todo o Brasil, 60% dos soldados haviam passado pelo Haiti. Mas mais do que isso: a Missão empoderou novamente os militares na política brasileira, escanteados desde o final da Ditadura Militar, os quais passaram a se articular a partir do chamado ‘Clube do Haiti’. No atual governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro, além do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, comandado por Heleno, mais quatro Ministérios, quatro Secretarias Estratégicas e o Assessor Especial do Presidente no Supremo Tribunal Federal são ocupados por oficiais que estiveram no Haiti. Ou seja: a presença imoral do Brasil na ilha caribenha reorganizou de maneira silenciosa a ala militar que avalizou o golpe de 2016 e sustenta o atual governo neocolonial de Bolsonaro, submisso a Washington. O veneno da traiçoeira cobra que a esquerda permitiu voltar a crescer”. Queiroz. “He salvado a mi país. He vengado a América”, 2021.

<sup>57</sup> Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 144-145.

<sup>58</sup> Assim Danticat descreve a experiência do seu tio Joseph com os agentes da Minustah: “Tomou outro taxi para a Villa Saint Louis. Na entrada, perguntou a alguns soldados camuflados onde poderia prestar uma queixa. Eles deram de ombros, pois não falavam crioulo ou francês. ‘Português’, disseram, fazendo sinais para que fosse mais para dentro. Em contraste com Bel Air e a unidade antigangues, o hotel parecia extremamente luxuoso, com sua piscina e seu deque cheio de mesas com guarda-sóis. Antes dos ataques começarem, ele ouvira alguns dos seus paroquianos brincarem dizendo que os Minustah eram na verdade TURISTAS, turistas numa exploração aventureira. Imaginou o que esses paroquianos diriam se pudessem ver esse hotel. Espalhados entre o bar e a área do saguão havia um grande número de agentes da CIVPOL. Do jeito que a vida estava ficando confusa, havia agora todas essas siglas pra lembrar: CIMO, SIAG, MINUSTAH, CIVPOL.” Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 172.

quadro de saúde crônico em decorrência de um câncer na garganta, a principal razão do adeus era a impossibilidade de autodeterminação. Como que escapando da morte e da corrupta burocracia instalada na ilha, por autoridades nacionais e estrangeiras, ele conseguiu desembarcar em Miami, para ser prontamente preso e levado à prisão de Krome, dedicada a encarcerar imigrantes. “Não há vergonha maior”, ele dizia a Danticat, que fora visitá-lo para intervir na situação. “Se eu tivesse uma bala, já teria me acertado. Não sou um criminoso. Não estou acostumado à prisão”. “A vergonha de ser um prisioneiro dominava tudo. Era um estigma que a maioria não podia evitar”, completa a escritora. De algemas no pulso, tio Joseph tinha se tornado o estrangeiro 27041999. “Porque temo pela minha vida no Haiti. E queimaram minha igreja”, assim Joseph respondia a pergunta do porquê tinha deixado o Haiti, num humilhante interrogatório em Krome. Dias depois, com a saúde extremamente debilitada, saiu de lá direito para o hospital Jackson Memorial, de onde, após alguns exames, retornou para o hospital da prisão, no Pavilhão D. Ali, onde eram proibidas as visitas de advogados ou membros da família e com os pés acorrentados, tio Joseph veio a falecer de um ataque cardíaco horas depois.

Ao ver o cadáver daquele que a tinha criado e que era um dos seus modelos de vida, Danticat diz:

Meu tio não parecia resignado e sereno como a maioria dos mortos que eu vira. Talvez fosse porque seus lábios estavam inchados, o dobro do seu tamanho habitual. Parecia que ele havia levado um soco. Também parecia ansioso e chocado, como se estivesse tendo um terrível pesadelo.

Pensei sobre até quando ele [meu tio] este consciente. Quais foram seus últimos pensamentos? Quando ele percebeu que estava morrendo? Teve medo? Será que achou irônico o fato de logo ser prisioneiro morto do mesmo governo que ocupara seu país quando nascera? Em síntese, ele entrou e saiu do mundo sob a mesma bandeira. Nunca realmente soberano, como seu pai sonhara, nunca realmente livre. O que ele acharia de ser enterrado em Nova York? Será que deveria para sempre, proverbialmente, se revirar na cova?<sup>59</sup>

E sabendo que a morte jamais encerra o ciclo da existência, ela se pergunta sobre a vida póstuma de seu tio:

Meu tio foi enterrado em um cemitério no Queens, em Nova York. Seu túmulo fica ao lado de um caminho aberto, dando para as ruas de Cyprus Hills e para os trilhos do metrô acima delas. Durante sua vida, ele se agarrou à sua casa, decidido a não sair dali. Ele ficou em Bel Air, em que parte porque era o que

---

<sup>59</sup> Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 211-212.

conhecia. Mas também esperava fazer algum bem ali. Agora, seria exilado definitivamente na morte. Iria se tornar parte do solo de um país que não o quis. Isso assombrava meu pai mais do que qualquer outra coisa.

“Ele não deveria estar aqui”, meu pai disse, entre lágrimas, agitado e sem fôlego, pouco antes de cair no sono naquela noite. “Se nosso país algum dia tivesse uma chance e permitissem que fosse uma nação como qualquer outra, nenhum de nós viveria ou morreria aqui”.<sup>60</sup>

*Adeus, Haiti* é um livro sobre a relação de Danticat com dois homens fundamentais em sua vida, seu pai e seu tio. É também um romance sobre os sentidos da autodeterminação negra no mundo. Ao descrever as diferentes tragédias e violências cometidas contra sua família, bem como as diversas formas utilizada para escapar delas, a escritora parece esmiuçar e detalhar os sentidos de uma premissa: nada disso teria ocorrido se o meu país tivesse uma chance de ser soberano, como qualquer outra nação. A negação da soberania haitiana é o ponto de partida dos seus dramas familiares e, conseqüentemente, do seu compromisso poético. O Haiti, como nação, parece sintetizar o drama que cada pessoa negra no mundo vive no plano individual. O Haiti não podia ser soberano assim como cada pessoa negra jamais poderia ser plenamente livre, como qualquer outro ser humano.

Diante do aprisionamento do seu tio em Krome, Danticat faz as dolorosas e insondáveis perguntas que qualquer pessoa negra em qualquer parte do mundo já fez inúmeras vezes ao se deparar com a convergência entre arbítrio, absurdo e horror: será que isso ocorreu porque era negro?

Ainda assim, suspeito que meu tio fora tratado de acordo com uma política preconceituosa de imigração que datava do começo dos anos 1980, quando haitianos começaram a chegar de barco à Flórida em grande número. Ao aportar ali, onde os refugiados cubanos, assim que conseguiam pôr o pé em terra, eram recolhidos e liberados para suas famílias, os haitianos que buscavam asilo eram desigualmente detidos e então deportados. Enquanto hondurenhos e nicaraguenses continuaram a receber proteção por quase dez anos depois que o furacão Mitch atingiu suas pátrias, os haitianos foram deportados para áreas de enchentes semanas depois que a tempestade tropical Jeanne deixou uma cidade inteira embaixo d'água, do mesmo jeito que o furacão Katrina fez com partes de Nova Orleans. Será que meu tio foi para a prisão por ser haitiano? Esta é uma pergunta que provavelmente ele se fez. É uma pergunta que ainda faço a mim mesma. Será que foi para a prisão por ser

---

<sup>60</sup> Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 212-213.



negro? Se fosse branco, cubano, qualquer coisa que não haitiano, teria ido para Krome?<sup>61</sup>

Ana Flauzina e Felipe Freitas lembram o terrível que é se fazer esta pergunta, pois ela revela sobre o que este mundo está assentado e construído. Vidas negras não valem como humanas. Para se dar sentido à sua morte concreta é necessário compará-la a morte de um branco hipotético. São vidas que não valem em si, pois o racismo torna privilégio até o fato de ser reconhecida como vítima.<sup>62</sup> O destino de tio Joseph encarnava o destino de uma nação e de toda sorte de gente que jamais pode ser plenamente livre. Não podem ser livres porque o próprio sentido planetário da liberdade foi forjado na negação da humanidade do Haiti e do negro, que, como Danticat bem nota, se sobrepõem – o branco pode ser cubano ou outra coisa, da mesma fora que o negro pode ser haitiano e de outro país, mas o haitiano é o negro. O Haiti foi a nação que os negros construíram para si. Era assim que o país era lido depois da Revolução. E por isso ela daria errado, diziam as mesmas pessoas. Havia um pecado original a ser eternamente pago.

Para Danticat e milhões de haitianos, a Revolução não terminou em 1804, há mais de duzentos anos. Ela parece que terminou ontem, que ainda é possível sentir a terra quente do calor da guerra e os barcos dos franceses em alto mar, partindo na linha do horizonte. “Eles não podem fazer isso conosco. Somos os filhos de Toussaint L’Ouverture, Henri Christophe e Jean-Jacques Dessalines”, é o que se fala quando se sente subjugado, afirma Danticat.<sup>63</sup> A Revolução Haitiana é um evento presente, pois ela significa a constante batalha por autodeterminação, o indescritível da liberdade que, por isso, não poderia ser colocado e expressado em constituições, códigos, leis e teorias. Não por outra, foi o poeta Boisrond Tonnerre que foi convocado por Dessalines para escrever a Declaração de Independência – somente o sublime da poética poderia dar conta do feito alcançado. Ao ser chamado, Tonnerre diria: “Para escrever nossa

---

<sup>61</sup> Danticat. *Adeus, Haiti*, 2010, p. 189-190. Em setembro de 2021, correu o mundo imagens de agentes estadunidenses a cavalo e de chicote na mão caçando haitianos na fronteira do Texas, como se fazia no tempo da escravidão. Naquele momento, havia 12 mil imigrantes haitianos detidos e estocados em campos improvisados na região. Em grande parte, pessoas que tinham deixado o país em decorrência do assassinato do presidente Jovenel Moïse, em 07 de julho do mesmo ano, Magnicídio que expõe uma rede de interesses que envolve de ex-paramilitares colombianos (desmobilizados em decorrência dos acordos de paz e que passaram a ser recrutados para um novo tipo de guerra ao redor do mundo, chamado *proxy war*, guerra por procuração) a interesses da política externa estadunidense e das redes de máfias e negócios ilícitos de parte da elite haitiana. Racismo migratório, imperialismo, implosão da autodeterminação individual e negação da soberania nacional. O ciclo a se repetir. Sá, Miguel Borba de. Haiti: “O Brasil aceitou fazer parte do projeto de controle internacional de um país militarizado”. Entrevista. *Revista Ópera*, 19/07/2021. Disponível em: <https://revistaopera.com.br/2021/07/19/haiti-o-brasil-aceitou-fazer-parte-do-projeto-de-controle-internacional-de-um-pais-militarizado/> (acesso em 05/08/2022).

<sup>62</sup> Flauzina, Ana Luiza Pinheiro; Freitas, Felipe da Silva. Do paradoxal privilégio de ser vítima: terror de Estado e a negação do sofrimento negro no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, ano 25, n. 135, p. 49-71, 2017.

<sup>63</sup> Danticat. *Create Dangerously*, 2011, p. 104.

Declaração de Independência, eu necessitaria da pele de um homem branco como pergaminho, seu crânio como tinteiro, seu sangue como tinta e uma baioneta como caneta”.

As páginas que se seguem são uma tentativa de sondar os significados dessa luta por autodeterminação negra inaugurados pela Revolução Haitiana em um âmbito específico: a linguagem do constitucionalismo.<sup>64</sup> Da mesma forma, desvelar como a impossibilidade dessa autodeterminação foi construída tendo como paradigma os eventos ocorridos no Caribe entre 1791 e 1804. O Haiti é um evento de significações planetárias não só porque ele coloca em suspenso o paradigma inaugurado pela plantation e o tráfico transatlântico de africanos e apresenta um caminho alternativo para a história universal da humanidade. Seu significado é global porque depois de terminada a Revolução, o mundo não só rejeitou este caminho alternativo, como foi reconstruído no seu silenciamento e negação. Criar perigosamente é interromper esse sufocamento, ensina Danticat, ensinam os revolucionários.

Neste sentido, dois movimentos são realizados. Primeiro, a partir de uma leitura fanoniana da Declaração de Independência do Haiti (1804), é reposicionada a relação entre poder constituinte, moral, linguagem e violência à luz da resistência ao colonialismo. Em seguida, à luz do pensamento negro, são trabalhados aspectos dos textos constitucionais haitianos do período entre 1801 e 1816 com o objetivo de fornecer um arranjo conceitual alternativo para o direito constitucional à luz da luta revolucionária dos haitianos por autodeterminação. Dessa análise, são desenvolvidos seis elementos articulados pela práxis

---

<sup>64</sup> A relação entre Revolução Haitiana e constitucionalismo faz parte de uma longa agenda de pesquisa desenvolvida no âmbito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Essas investigações têm como pontos fundamentais as reflexões de Evandro Piza Duarte na sua tese de doutorado (2011), as leituras de *Jacobinos Negros* (C. L. R. James) e *Hegel e Haiti* (Susan Buck-Morss) nas reuniões fundacionais do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD/UnB) (2012), e artigos e dissertações publicados nos anos seguintes. Ainda em 2011, Evandro enquadra as bases desse marco de investigação: “Se a Revolução Francesa foi capaz de fornecer leituras para a construção de um pensamento reacionário e conservador, a mesma e outras faces do uso da liberdade, e da reação que lhe seguiu, podem ser lidas nas reações à Revolução de Saint Domingues e das diversas formas de insurgência de negros e povos originários das Américas. A construção de uma ideologia do medo da República do Haiti – república de negros e escravos no poder, da suposta barbárie das práticas animistas e fetichistas (ou da República dos Guaranis e dos índios canibais) – compôs não apenas a periferia do mapa das lutas sociais e das estratégias de construção e negação de direitos, mas o locus privilegiado dessas estratégias, na medida em que as resistências dos escravos e libertos tornaram visível as outras faces da Modernidade - o colonialismo, a escravidão, o genocídio e o racismo - e, ao mesmo tempo, a existência de uma história universal pelo direito à liberdade que não poderia ficar confinada ao espaço geográfico dos Estados Europeus” (p. 321-322). Duarte, Evandro Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na UnB, Brasília, 2011; Duarte, Evandro Piza; Queiroz, Marcos. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 49, p. 10-42, 2016; Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Dissertação de Mestrado na UnB, Brasília, 2017; Queiroz, Marcos; Jupy, Lucas. O Haiti é aqui? A Revolução Haitiana no ensino do direito no Brasil. *Revista Culturas Jurídicas*, 8, 01-21, 2021.

constitucional do Haiti: direitos universais do negro; materialidade da escravidão; cidadania diaspórica; propriedade abolicionista; princípio do solo livre; e nação quilombo.

Porém, antes desses dois movimentos, é importante localizar brevemente como a relação entre autodeterminação negra e constitucionalismo não estava somente na gênese do estado-nação haitiano, mas esparramada pelas mais diversas paisagens do Atlântico. Muitas vezes num sentido diverso do dado pelos haitianos, pois no nascimento do constitucionalismo, falar de constituição era falar de escravidão. A Revolução Haitiana expôs e continua a expor os insidiosos vínculos entre um e outro. Como a literatura de Danticat, ela permanece nos interrogando sobre o que o sublime tem a dizer sobre a tragédia e vice-versa.

### 1.1. A Aurora da Constituição

A história da modernidade pode ser dividida em antes e depois de 1804. No dia primeiro de janeiro deste ano, na cidade de Gonaïves, Jean Jacques Dessalines, ao lado de seus generais e perante a população local, declarava a independência do Haiti. Depois de treze anos de conflitos, da imposição de derrotas ao imperialismo francês, espanhol e inglês e do rechaço armado à tentativa de genocídio perpetrada pelas tropas de Napoleão Bonaparte, os haitianos fundavam o primeiro e único estado forjado a partir de uma revolução de escravizados. A Declaração de Independência, proferida por Dessalines, era o ato final desse processo. Em uma perspectiva de longa duração, trava-se da bifurcação de dois mundos.

Às vésperas da insurgência, 1791, a colônia em São Domingos estava no centro da acumulação capitalista. Ela era líder na produção de café (metade da produção mundial) e açúcar (produzindo mais que Brasil, Cuba e Jamaica combinados). Expressava, assim, a geopolítica da época, em que 25 milhões de franceses dependiam da economia colonial e 15% dos mil membros da Assembleia Nacional Francesa tinham propriedades nas Antilhas.<sup>65</sup> Riqueza que embalava os ideais liberais proferidos pela burguesia francesa pelas cidades de Paris, Bordeaux, Nantes e Lyon. Riqueza produzida sobre a mais pura, desprezível e cruel violência, em que milhões de africanos e africanas foram raptados das suas terras para trabalhar até a morte, pois o tráfico negreiro era mais lucrativo do que a vida dos próprios escravizados.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Dubois, Laurent. *Avengers of the New World: The Story of The Haitian Revolution*. USA: Harvard University Press, 2004; Fick, Carolyn. *The Making of Haiti: the Saint Domingue Revolution from below*. USA: The University of Tennessee Press, 1990; James, C. L. R. *James. Os jacobinos negros – Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

<sup>66</sup> Armitage, David; Gaffield, Julia. Introduction. *The Haitian Declaration of Independence in an Atlantic Context*. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

Isto é, valia mais a pena raptar massivamente africanos do outro lado do Atlântico do que prover condições básicas de sobrevivência dos trabalhadores na ilha. Isto fazia de São Domingos o maior porto negreiro do momento. O horror que era expresso na própria demografia da colônia: a cada 10 escravos negros, havia 1 colono livre, seja grande proprietário, pequeno burguês ou da “ralé” branca. A estratificação social era expressa na hierarquia racial: brancos; homens livres de cor e escravizados.<sup>67</sup>

Ao menos para a grande maioria dos haitianos, 1804 é o fim desse sistema. Contra o assédio imperialista e as tentativas de restauração da *plantation* por parte das elites internas, a população do país irá montar um vigoroso sistema de apropriação coletiva do território ao longo do século XIX, garantindo sua soberania em um mundo no qual o colonialismo era a norma.<sup>68</sup> Porém, diante da derrota na mais produtiva colônia das Américas, colonialismo, *plantation* e escravidão tiveram que se readaptar para sobreviver. Na esteira da Independência estadunidense e no meio do caminho para as independências latino-americanas, a Revolução Haitiana marca uma transformação em larga na história dos impérios, sendo ponto chave de emergência do segundo imperialismo: aquele que encerra as possessões nas Américas e o tráfico no Atlântico e inicia a exploração territorial e populacional em larga escala na África e na Ásia. A compra do largo território de Louisiana em 1803 pelos EUA é só um dos exemplos dessa mudança de estratégia da França e da Inglaterra sobre o continente americano.<sup>69</sup>

A *plantation* também deveria ser reformulada. Após a Revolução Haitiana, o sul dos EUA, Cuba e Brasil são os seus novos laboratórios.<sup>70</sup> Neles, ela passa por um processo de

---

<sup>67</sup> Dubois. *Avengers of the New World*, 2004

<sup>68</sup> Este sistema sobreviveu hegemônico no país até a ocupação dos Estados Unidos, em 1915, quando o império da plantação seria restaurado. Casimir, Jean. *The Haitians: A Decolonial History*. EUA: The University of North Carolina Press, 2020; Trouillot, Michel-Rolph. *Haiti: State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. Nova York: Monthly Review Press, 1990.

<sup>69</sup> Harriss, Joseph A. How the Luisiana Purchase Changed the World. *Smithsonian Magazine*, abril, 2003. Disponível em: <https://www.smithsonianmag.com/history/how-the-louisiana-purchase-changed-the-world-79715124/> (acesso em 05/08/2022).

<sup>70</sup> Sobre os efeitos espiralares e contraditórios da Revolução Haitiana na economia política do século XIX, bem como iluminadores da relação entre modernidade e escravidão, Evandro argumenta: “A importância do resgate da Revolução do Haiti, como demonstrou Susan Buck Morss, talvez esteja, justamente, na demonstração de que algo apresentado, depois de certo distanciamento, como uma tendência ou um projeto consciente pode resultar de situações criadas em contextos improváveis. Se há contradições visíveis ao observado no presente, demonstrando que elas deveriam eclodir em algum momento, a manutenção da escravidão por mais um século no Brasil é um exemplo seguro de que a escravidão era uma instituição moderna e vivaz. Aliás, a decadência da produção açucareira no Caribe em razão das Revoltas de Escravos foi um elemento importante na manutenção da lucratividade da produção brasileira, servindo, portanto, para o reforço temporário dessa instituição. As contradições não param aí. Se a Inglaterra difundia seu pacote de leis anti-escravistas e a França de Napoleão tentou a reescravidão, não obstante, com a invasão francesa em Portugal, o Brasil escravista se alinha com a Inglaterra, ao invés de se filiar a uma política mais coerente com o bonapartismo e chegada da família real torna-se decisiva na construção de uma burocracia local que servirá de reforço ao escravismo.” Durate. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 466.

hiperespecialização, adequando-se às novas exigências do livre comércio capitalista, bem como se adapta aos coros de liberdade que começam a fechar o cerco sobre o tráfico negreiro.<sup>71</sup> São os primórdios da “segunda escravidão”, momento no qual a instituição, momentaneamente contestada, retomará folego nas três referidas regiões, conjugando o desenvolvimento das trocas econômicas com a expansão da mão de obra escravizada. Liberalismo e escravismo não eram pares antagônicos, mas núcleos complementares da mesma economia política.<sup>72</sup> Neste contexto, por todo o Atlântico, formula-se uma arquitetura jurídica destinada a evitar a reprodução do Haiti em outros territórios. As noções de soberania, cidadania, propriedade, liberdade e igualdade serão definidas à luz dos eventos de São Domingos, bem como serão recrudescidas as táticas de controle social sobre a população negra. O medo da Revolução Haitiana passa a ser o negativo constitutivo da normatividade estatal ao longo do XIX,<sup>73</sup> criando cativeiros jurídicos para a população negra, tanto na escravidão, como no pós-abolição.<sup>74</sup>

O contra-ataque antirrevolucionário estava montado. Por outro lado, a linguagem emanada pelo Haiti enfatiza outra geografia das lutas por liberação. Primeiramente, a Revolução Haitiana pode ser lida como a primeira das revoluções latino-americanas, ao ser constituída por um complexo de questões que marcarão a formação social dos demais países da região (como a grande presença de população negra e mestiça; o entrelaçamento entre forças militares e políticas na resolução dos conflitos internos; e a persistência da economia dependente).<sup>75</sup> Por outro lado, ao ser forjada pela luta de uma população em sua maioria africana, que expulsou os colonizadores europeus do território, ela também pode ser entendida como precursora das guerras de descolonização da África no século XX, nas quais os efeitos globais do colonialismo era peça central.<sup>76</sup> Ademais, para os povos subalternos, desde o seu desfecho vitorioso até o mundo contemporâneo, a Revolução Haitiana foi um símbolo de

---

<sup>71</sup> Parron, Tâmis. *A política da escravidão na era da liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846*. Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo, 2015.

<sup>72</sup> Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; Marquese, Rafael e Salles, Ricardo. *A escravidão no Brasil oitocentista: história e historiografia*. Marquese, Rafael e Salles, Ricardo (orgs.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

<sup>73</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

<sup>74</sup> Azevedo, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2008; Chalhoub, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.8, no 16, mar/ago, 1988, p. 104; Brito, Luciana da Cruz. *Temores da África: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista*. Salvador: EDUFBA, 2016.

<sup>75</sup> Armitage; Gaffield. Introduction, 2016; Ghachem, Malick W. Law, Atlantic Revolutionary Exceptionalism, and the Haitian Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

<sup>76</sup> Dubois. *Avengers of the New World*, 2004.

resistência e de superação da opressão, insuflando movimentos políticos, estéticos e literários ao redor do mundo.<sup>77</sup>

O sentido universal da Revolução Haitiana e de 1804 como divisor de águas ilumina o que estava em jogo na aurora do constitucionalismo.<sup>78</sup> No momento em que surgem as noções básicas das Constituições modernas, como cidadania, soberania, representação política, propriedade, liberdade e igualdade, a escravidão era a grande instituição constituidora de sentidos do mundo atlântico. Como um instrumento óptico corretivo, o Haiti nos alerta sobre o que estava em jogo e era central, chama a atenção para aquilo que não queremos ver na história constitucional, retirando da penumbra o que foi silenciado. Neste sentido argumenta Tâmis Parron no artigo *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*,<sup>79</sup> que aponta a circularidade entre os conceitos modernos da política e a escravidão negra. Particularmente, que tais “conceitos foram definidos como meios de gestão do futuro da escravidão”, assim como a escravidão foi o pressuposto histórico de emergência e desenvolvimento desses conceitos.<sup>80</sup> Assim, no mundo atlântico e diferentemente da potência por trás da Revolução Haitiana, o constitucionalismo foi mecanismo de refreamento das transformações e sociais antiescravistas da virada do XVIII para o XIX. E para refrear o tempo, forjou o núcleo racializado da linguagem liberal e jurídica.

<sup>77</sup> Como argumenta a crítica literária Mariana Past, a Revolução Haitiana não representou a possibilidade de um ponto nodal apenas para a historiografia, mas também para a cultura em geral no século XX. “Precisamente por seu sentido problemático, a Revolução Haitiana tem inspirado tanto historiadores como escritores de ficção. Uns e outros tentam desentranhar e interpretar suas múltiplas e complexas tramas. No século XX, a rebelião dos escravos serviu como ponto focal da produção e da investigação cultural no Caribe, nos Estados Unidos e na Europa. Haiti provê um modelo cultural para o movimento da negritude, por exemplo, e durante o Renascimento do Harlem, as pinturas Toussaint Louverture (1939), de Jacob Lawrence, transformaram o artista em uma autoridade intelectual e histórica da comunidade negra do Harlem. No terreno da história, C. L. R. James, no seu clássico *The Black Jacobins*, articula uma aproximação radicalmente nova sobre a Revolução para o século XX, criticando simultaneamente o surgimento de movimentos fascistas na Europa. Pela primeira vez, a ideia da Revolução Haitiana como um eco distante da Revolução Francesa é seriamente questionada. A obra de James exerce uma influência indubitável sobre escritores de ficção histórica nas décadas seguintes. A partir da década de 1950, mas especialmente nos anos 60, pode ser observado um significativo surgimento de textos de ficção sobre a Revolução Haitiana, particularmente sobre o espaço caribenho. Alejo Carpentier, Aimé Césaire, Édouard Glissant, Juan Bosch, Vicente Placoly, Jean Métellus, George Lamming e Derek Walcott, todos abordam o tema. Muitos desses textos são novelas e outros correspondem à dramaturgia – ambos gêneros se prestam bem a prática de resistência ideológica. Acredito que está surgindo uma percepção que a história largamente reprimida da rebelião escrava do Haiti pode e deve ser lida positivamente como parte fundacional de uma herança caribenha compartilhada”. Past, Mariana. *La Revolución Haitiana y El reino de este mundo: repensando lo impensable. Casa de las Américas*, enero/marzo, 2004, p. 87- 88. Veja também: Queiroz, Marcos. *Caribe, corazón de la modernidad. Cultura Latinoamericana*, 28(2), 234-250, 2018;

<sup>78</sup> Buck-Morss, Susan. *Hegel e Haiti. Novos Estudos*, 90, 2011; Duarte, Evandro Piza; Queiroz, Marcos. *A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. Direito, Estado e Sociedade*, n. 49, p. 10-42, 2016; Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Queiroz. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2017.

<sup>79</sup> A Tâmis agradeço não só pela disponibilização do texto, mas também por generosa conversa a respeito da política da escravidão no Atlântico, que muito inspiram as linhas dessa tese. Parron, Tâmis. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna: representação, cidadania, soberania, c. 1780-c.1830* (no prelo).

<sup>80</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*.

Assim, para analisar como o escravismo estruturou as bases das ordens constitucionais na virada do XVIII para o XIX, Tâmis elege as experiências estadunidense, francesa, hispânica e portuguesa, tendo como foco as questões de representação política, cidadania e soberania. Ficamos, por agora, apenas com as duas primeiras. As duas últimas serão desenvolvidas nos próximos capítulos. No caso da Convenção da Filadélfia, a disputa se deu entre os estados do Norte (não-escravistas) e do Sul (escravistas). Na questão da representação, os primeiros não queriam que os escravizados fossem contados no cálculo eleitoral. Já os segundos queriam, mas desde que eles não votassem. A pendenga entre as duas posições levou à concepção da representação política como sinônimo de trabalho de abstrato, na famosa fórmula da seção 2 do artigo 1 da Constituição:

O número de representantes assim como os impostos diretos serão fixados, para os diversos Estados que fizerem parte da União segundo o número de habitantes, assim determinado: o número total de pessoas livres, incluídas as pessoas em estado de servidão por tempo determinado, e excluídos os índios não taxados, *somar-se-ão três quintos da população restante* (grifos nossos).

Como argumenta Tâmis, ao dizer pessoas e não propriedade, o trecho pensava a representação a partir do trabalho abstrato (livre ou escravo), isto é, a riqueza na sua forma socialmente mais inespecífica.<sup>81</sup> No final das contas, estabelecia-se um “peso” ao sujeito escravizado, em que, para parâmetros de representação no Congresso, ele valeria três quintos de uma pessoa livre. Da mesma forma, a escravidão moldou as definições sobre cidadania (relegando para os estados o estabelecimento das normas sobre votação e sobre quem seriam os cidadãos) e os arranjos entre soberania e repartição de competência (o consenso federal deixou para os estados a normatização do regime de trabalho). Com isso, o Sul escravista saía como grande vencedor<sup>82</sup> ao impedir a discussão da escravidão em nível federal e ao ampliar a representação dos estados escravistas.<sup>83</sup> Esse conluio senhorial seria selado com o sistema indireto de votação, com número de votos pré-definidos para cada colégio eleitoral. A trava estava montada. Ela viria a explodir anos mais tarde na Guerra Civil, seria reajustada com o

---

<sup>81</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*. Tâmis assim expõe: “Quando Madison usa o precedente das ‘quotas de contribuição’ como o provável núcleo semântico da representação proporcional e define o valor do trabalho humano como princípio articulatório da vida econômica, voilà! A mágica está feita: os escravos do Sul integram a substância universal da representação, os cavalos do Norte não, porque a riqueza contemplada na representação espelha a abstração do trabalho humano, e não relações jurídicas de propriedade” (p. 11).

<sup>82</sup> Para uma interpretação da própria Guerra de Independência dos EUA como uma contrarrevolução senhorial, que visava garantir o direito à propriedade escrava em um período seminal de agitações abolicionistas, veja-se: Horne, Gerald. *The Counter-Revolution of 1776: Slave Resistance and the Origins of the United States of America*. Nova York e Londres: New York University Press, 2014.

<sup>83</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*.

Jim Crow e a negação do voto negro<sup>84</sup> e permanece até os dias de hoje no maior peso relativo dado ao eleitor branco e às dificuldades eleitorais impostas às minorias políticas.<sup>85</sup>

Já o caso francês pode ser lido a partir do Haiti, pois as contradições e demandas mais profundas sobre representação, cidadania e soberania emanavam das colônias. Com o início da Revolução na França, em 1789, começam as investidas dos senhores de escravos no Caribe por um conceito de representação que incluísse suas riquezas (isto é, os sujeitos escravizados) e de soberania que fosse provincializado (a gestão da escravidão deveria ser feita localmente).<sup>86</sup> Em nome da liberdade e da democracia, dias após a Queda da Bastilha, colonos de São Domingos encaminharam uma petição à recém formada Assembleia Nacional, em Paris, exigindo um número de deputados compatível com a população da ilha. Nos seus cálculos, eles contaram os negros escravizados e as pessoas de cor livres, sem, obviamente, implicar no direito de voto para esses não brancos. Gabriel Riquetti, Conde de Mirabeau, pediu a palavra para denunciar a estranha matemática dos proprietários de escravos:

Os colonos estão colocando os seus negros e as pessoas de cor na classe dos homens ou na dos animais de carga? Pois se os colonos querem seus negros e as pessoas de cor na conta como homens, que os emancipem primeiro; assim eles talvez possam ser eleitores, talvez todos eles possam ser eleitos. Se não, nós imploramos que observem que na proporção do número de deputados para a população da França, nós não tomamos em consideração nem o número de nossos cavalos nem o de nossas mulas.<sup>87</sup>

O argumento de Mirabeau era para que a Assembleia Francesa reconciliasse suas posições filosóficas explícitas na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão com a prática política nas colônias. Mas havia o cerne da contradição: o cidadão deveria vencer sobre o homem; ou ao menos sobre os homens não-brancos. Mas, como argumenta Tâmis, Paris não era Filadélfia, pois, além da representação diminuta dos escravistas na Assembleia Nacional, havia pelas ruas um articulado movimento antiescravista. Ademais, das colônias também chegam demandas dos livres de cor por cidadania e igualdade racial entre os não-escravizados.<sup>88</sup> Assim, a Assembleia concedeu a São Domingos um número de deputados um

---

<sup>84</sup> No período pós-Reconstrução, a competência das normas eleitorais nas mãos dos estados, conforme estabelecido pela Constituição, seria fundamental para a exclusão do eleitorado negro e a aprovação das normas de segregação racial, destruindo rapidamente importantes avanços conquistados depois do término da Guerra Civil.

<sup>85</sup> Sobre a relação entre racismo, controle social e cidadania nos EUA, veja-se: Duarte, Evandro Piza, Queiroz, Marcos e Garcia, Rafael de Deus. *La Rebelión de la Prisión de Attica* (Nueva York, 1971): opresión racial, encarcelamiento en masa y la retórica de la igualdad. *Estud. Socio-Juríd.*, 22:1 (2020), 113-144.

<sup>86</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*.

<sup>87</sup> Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. USA: Beacon Press, 2015, p. 78-79.

<sup>88</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*.



pouco maior do que a proporção de sua população branca. Trouillot sintetiza: “Na matemática da política real, o meio milhão de escravos de São Domingos-Haiti e as centenas de milhares nas outras colônias correspondiam no máximo a três deputados – todos brancos, obviamente”.<sup>89</sup>

Ao serem derrotados na questão da representação e ao verem o avanço dos livres de cor na luta por cidadania, os senhores de escravos jogaram tudo na soberania: a defesa do autogoverno, constituições adequadas para cada localidade. No entanto, tal estratégia se mostraria errada, pois, ao autorizar as constituições coloniais, a Assembleia Francesa aprovou decreto com mecanismos proporcionais e de cidadania que eram desfavoráveis aos grandes proprietários. Com isso, os senhores tentam impedir a aplicação dessa norma em São Domingos. É o início da guerra civil entre brancos e negros livres, que, direcionada por uma revolta escrava, levaria à abolição da escravidão e à Independência do Haiti.<sup>90</sup> Na França, diante dos eventos no Caribe e com a chegada de Napoleão Bonaparte ao poder, em 1799, o antiescravismo se dissiparia. Mesmo com a fracassada tentativa de genocídio da população negra na expedição de Charles Leclerc, 1801-1803, e a derrota definitiva em São Domingos, 1804, a política escravista da França se manteria até 1848.<sup>91</sup>

Olhadas em sequência por meio de uma hermenêutica haitiana, as experiências estadunidense e francesa revelam importantes aspectos sobre as origens do constitucionalismo. O primeiro, mais evidente, é de que não havia nenhum indício de que a escravidão seria corroída pelo movimento constitucional, muito pelo contrário. Como aponta o caso dos Estados Unidos, o maquinário constitucional poderia ser perfeitamente montado para regular interesses, instituições e a nova linguagem liberal em torno do sistema escravocrata. Mesmo em uma sociedade fraturada por regiões escravistas e não-escravistas, os conceitos poderiam ser arranjados para naturalizar a existência da *plantation*. Não havia nenhuma contradição inerente entre liberalismo constitucional e escravidão, muito pelo contrário. O primeiro nascia atado ao segundo. O mesmo pode ser falado do capitalismo. Muito provavelmente, sem Haiti, o mundo conviveria muito mais décadas – além daquelas que viveu – de convivência pacífica entre capitalismo e escravidão, liberalismo e servidão. Foi a insurgência negra que ligou a contagem regressiva deste tempo. Além disso, a experiência francesa é exemplar de como o início da Revolução Haitiana desencadeia uma reação global à possibilidade de rebelião negra. Além das armas, do aumento da vigilância, do controle demográfico e da construção de imaginários e

---

<sup>89</sup> Trouillot. *Silencing The Past*, 2015, p. 79-79.

<sup>90</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*.

<sup>91</sup> James. *Os jacobinos negros*, 2007; Dubois. *Avengers of the New World*, 2004 ; Fick, Carolyn. *The making of Haiti*, 2009 ; Geggus, David P. *Haitian Revolutionary Studies*. USA: Indiana University Press, 2002.

discursos sobre o negro, este contra-ataque atlântico se valerá também da linguagem jurídica, particularmente da utilização do novo vocabulário conceitual como mecanismo de manutenção da escravidão ou, no mínimo, de negação da hipótese de um novo São Domingos. Isto é, como uma sombra, a Revolução Haitiana se fez presente por toda parte onde o constitucionalismo emergiu na virada do século XVIII para o XIX, delimitando os sentidos da liberdade e da igualdade.

Portanto, o Haiti e a escravidão fazem parte da grande história não contada da Constituição.<sup>92</sup> Silêncio que diz muito não só sobre que tipo de história contamos, mas sobre que mundo construímos e projetamos para o futuro. No entanto, para entender a ressonância desse apagamento, é fundamental não apenas saber que algo foi alvo de uma negação sufocante. É necessário também sondar que tipo de possibilidade afirmativa estava neste negado, isto é, que futuros – potentes e contraditórios – foram imaginados diante da abertura proporcionada pela Revolução Haitiana. Especialmente, como esses futuros foram alçados por meio de uma linguagem que era, ao mesmo tempo, poética e jurídica, pois falava da possibilidade do amanhã depois do apocalipse.

## 1.2. A Violência da Independência

A descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamental o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. Ela introduz no seu um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta. Na descolonização, há pois exigência de um questionamento integral da situação colonial.<sup>93</sup>

No dia 01 de janeiro de 1804, perante a população reunida na cidade portuária de Gonaives, após quinze anos de revolução e um mês após as últimas embarcações de militares franceses deixarem a Ilha, Jean-Jacques Dessalines expressava oralmente a Declaração de Independência do Haiti. Diferentemente do que ocorrera nos Estados Unidos, essa segunda manifestação de autonomia política na América marcava o final da guerra por soberania e não

---

<sup>92</sup> Queiroz, Marcos; Jupy, Lucas. O Haiti é aqui? A Revolução Haitiana no ensino do direito no Brasil. *Revista Culturais Jurídicas*, 8, 01-21, 2021.

<sup>93</sup> Fanon. *Os condenados da terra*, 2005, p. 52-53.

o começo.<sup>94</sup> Ademais, ela marcava o início do giro da Era das Revoluções, em que a luta revolucionária se deslocava do Atlântico Norte para o Sul, dando início as independências latino-americanas. Ela era decorrência de um processo de insurgência contra a escravidão e a plantation, no qual a maioria dos rebeldes eram de origem africana, especialmente da região do Congo.<sup>95</sup> No entanto, entre as 37 assinaturas no documento escrito, nenhum era africano. Dois terços eram de ascendência miscigenados, dos quais todos haviam nascidos livres. 11 eram de origem exclusivamente africana, dos quais entre 06 ou 07 nasceram como escravos.<sup>96</sup>

Além de um documento, a declaração foi um evento, uma manifestação oral da linguagem permeada pela crença de que é possível fazer coisas e criar a realidade com as palavras.<sup>97</sup> Por isso, ela possui um caráter plural, expresso tanto na forma, no conteúdo e nas suas reproduções dali em diante, como a reatualização daquele momento nas práticas do vodu.<sup>98</sup> Permeada por uma retórica contra a França e insistindo em dizer que o tempo da escravidão havia acabado, a declaração expressava dois objetivos evidentes: o estabelecimento da igualdade racial e a emancipação política, para os quais a independência, individual e coletiva, estava subordinada.<sup>99</sup> Do ponto de vista da história global, ela fissurava o tempo em dois planos. Ao afirmar a ruptura com o passado colonial e escravista, ela inaugurava o tempo da abolição e da descolonização dos condenados da terra, que se estenderia até a contemporaneidade. Por outro lado, a sua forma e a sua ética contestam as crenças iluministas sobre aquilo que se convencionou chamar de Era da Razão e das Revoluções. Assim, ela expressa uma descontinuidade radical e coloca o Haiti como evento fundacional e transformativo da modernidade. Pelos propósitos e características da Revolução Haitiana, ela não compartilhou os meios e os fins das demais lutas de sua época.<sup>100</sup> E, por isso mesmo, legou aporias sobre as relações entre humano e universal.

Como argumentam David Armitage e Julia Gaffield,<sup>101</sup> a Declaração de Independência do Haiti articula cinco questões centrais que permite reler a intertextualidade do momento de emergência do constitucionalismo moderno. A primeira é a linguagem da violência e do ódio contra o colonialismo, numa poética da ferocidade, na acepção de David Geggus,<sup>102</sup> ou na

---

<sup>94</sup> Geggus, David. Haiti's Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

<sup>95</sup> Armitage; Gaffield. Introduction, 2016.

<sup>96</sup> Geggus. Haiti's Declaration of Independence, 2016.

<sup>97</sup> Ghachem. Law, Atlantic Revolutionary Exceptionalism, and the Haitian Declaration of Independence, 2016.

<sup>98</sup> Dubois, Laurent. Thinking Haitian Independence in Haitian Vodou. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

<sup>99</sup> Geggus. Haiti's Declaration of Independence, 2016.

<sup>100</sup> Ghachem. Law, Atlantic Revolutionary Exceptionalism, and the Haitian Declaration of Independence, 2016.

<sup>101</sup> Armitage; Gaffield. Introduction, 2016.

<sup>102</sup> Geggus. Haiti's Declaration of Independence, 2016.

poética da batalha, conforme argumenta Deborah Jenson.<sup>103</sup> O segundo é o uso do discurso da liberdade e da independência não como abstração, mas como materialidade ou viva metáfora. Isto é, diante da escravidão concretamente vivida, a autodeterminação era pensada, ao mesmo tempo, como princípio e problema prático. O terceiro era a necessidade de forjar um povo soberano, o qual emergia, por um lado, da experiência fragmentadora do tráfico e da escravidão e, por outro, da luta unificada contra o colonialismo europeu. O quarto era a luta por reconhecimento diplomático em um contexto internacional adverso, em que o Haiti era uma ilha antiescravista num oceano negreiro. Por fim, a oralidade como mecanismo expressivo, no qual a declaração é atravessada pelos sentimentos, ambiguidades, jogos de palavras, idas e vindas, circularidade, rompantes, gingas, ambivalências e cadências cortantes típicas da língua falada – especificamente, da língua falada pela população negra na diáspora, na acepção que Lélia Gonzalez dá ao pretuguês brasileiro.<sup>104</sup>

Diante dessas considerações iniciais, o que se pretende é uma leitura fanoniana da Declaração de Independência do Haiti. O propósito é descortinar e abrir caminhos para a crítica e o reposicionamento da teoria do estado e do direito à luz da experiência colonial. A centralidade no uso de Fanon se dá tanto pelo que acreditamos ser uma ética caribenha-atlântica compartilhada com o espírito da Revolução Haitiana, bem como pela sua capacidade de reler à modernidade de ponta cabeça.<sup>105</sup>

A Declaração abre da seguinte forma:

Liberdade ou Morte. Exército Indígena.

Hoje, primeiro de janeiro de mil oitocentos e quatro, o General em Chefe do Exército Indígena, acompanhado dos Generais, Chefes do Exército, que foram convocados para tomar as medidas que irão garantir o bem-estar do país.

Depois de ter dado a conhecer aos generais reunidos, suas verdadeiras intenções, que são assegurar para sempre um governo estável para os indígenas do Haiti, seu objetivo primordial, o que fez em um discurso que foi dado a conhecer às potências estrangeiras, sua resolução de tornar o país independente, e gozar de uma liberdade consagrada pelo sangue dos habitantes desta Ilha; e depois de ter ouvido o conselho, pediu que cada um

<sup>103</sup> Jenson, Deborah. Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence: Tigers and Cognitive Theory. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

<sup>104</sup> Gonzalez, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.

<sup>105</sup> Pires, Thula; Queiroz, Marcos; nascimento, wanderson flor. A linguagem da revolução: ler Frantz Fanon desde o Brasil. Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. São Paulo: Zahar, 2022; Queiroz, Marcos; Guimarães, Johnatan Razen Ferreira. Frantz Fanon e Criminologia Crítica: pensar o estado, o direito e a punição desde a colonialidade. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 135, p. 307-341, 2017.

dos generais reunidos fizesse um juramento de renunciar à França para sempre, de morrer em vez de viver sob seu domínio até o último suspiro.

Os generais, profundamente comovidos por estes sagrados princípios, depois de terem dado unanimemente sua adesão ao projeto de independência claramente declarado, *todos juraram à posteridade, a todo o universo, renunciar à França para sempre e morrer antes que viver sob seu domínio.*<sup>106</sup>

Além de localizar as lideranças que tomam para si o protagonismo do evento, essas primeiras linhas da Declaração colocam em evidência o principal objetivo do ato: renunciar, de qualquer maneira, o retorno ao colonialismo francês. Como já é perceptível, elas anunciam um tropo comum do documento: martelar repetidamente a França como o mal absoluto, o horror encarnado. Essa adjetivação é realizada pela insistência e extrema visualidade dos franceses como sujeitos sem moral e desprovidos dos sentimentos mais básicos da humanidade. Por isso, a presença da França é constante na Declaração, pois não só demarca com o que se está rompendo, mas também o significado daquilo com que se está rompendo. É importante pensar essa repetição diante de dois aspectos.

O primeiro é que boa parte dos generais que assinaram a Declaração fazem parte do grupo que, sob a liderança de Toussaint Louverture, negociou e acordou com os franceses no momento da expedição organizada por Napoleão e liderada por seu cunhado, Charles Leclerc, entre 1801 e 1803. É a prisão e morte de Toussaint, o caráter genocida da expedição francesa e, particularmente, a continuidade da luta dos *maroons* – a massa rural de origem africana –, os quais não aceitaram as tratativas realizadas pelos generais, que fizeram estes últimos mudarem de posicionamento e partirem para o contragolpe final rumo à independência total.<sup>107</sup> Neste sentido, por mais que o documento seja assinado por pessoas que em sua maioria haviam nascido livres, o rechaço total da França como mal absoluto é insuflado pela perspectiva do africano escravizado, principal protagonista da luta revolucionária. Essa hermenêutica *maroon* (poderíamos chamar quilombola),<sup>108</sup> nascida nos horrores do tráfico e da plantation, ganhou tons mais vivos durante o período de Leclerc, em que o propósito dos franceses eram despovoar a Ilha, não poupando nem mulheres e crianças, para repovoá-la novamente por meio do rapto

---

<sup>106</sup> The Haitian Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016, p. 239-240.

<sup>107</sup> Casimir, Jean. *The Haitians: A Decolonial History*. EUA: The University of North Carolina Press, 2020.

<sup>108</sup> Queiroz, Marcos; Gomes, Rodrigo Portela. A Hermenêutica Quilombola de Clóvis Moura: teoria crítica do direito, raça e descolonização. *Revista de Culturas Jurídicas*, v. 8, n. 20, 2021, 733-754.

de africanos.<sup>109</sup> O reconhecimento da França como máxima inimiga era uma questão existencial, de sobrevivência ontológica.

Num segundo plano, ao estabelecer tal imoralidade dos colonizadores, a Declaração, como documento e artefato histórico, rasura qualquer pretensão de universalidade por trás do constitucionalismo, tal qual é possível notar em praticamente a totalidade dos textos sobre história do direito constitucional.<sup>110</sup> Lida à luz da Revolução Haitiana e das palavras proferidas em Gonaives em 1804, tal alegação é simplesmente mentirosa, falsa e cínica. Pior, é uma alegação que reforça e reproduz os padrões de humanidade que levaram ao empreendimento escravista e, no limite, buscaram genocidar os negros haitianos, justamente aqueles que estavam de fato a potencializar o sentido universal das ideias de igualdade e liberdade.<sup>111</sup> É, portanto, afirmar uma universalidade que se afirma na negação do negro como humano.

Já em primeira pessoa, a Declaração segue nas palavras de Dessalines, que mimetiza o espírito coletivo formador da nação haitiana:

O General em Chefe, ao Povo do Hayti.

Cidadãos,

Não basta expulsar de seu país os bárbaros que o sangram há dois séculos; não basta ter acabado com aquelas facções ressurgentes que uma após a outra zombavam do fantasma da liberdade que a França expôs aos nossos olhos; é necessário, por um último ato de autoridade nacional, assegurar para sempre o império da liberdade no país que nos deu origem; devemos tirar do governo desumano que por muito tempo nos manteve no torpor mais humilhante, toda a esperança de nos re-escravizar; nós devemos então viver independente ou morrer.<sup>112</sup>

Além de colocar a França como antônimo da liberdade, este trecho inicia outro elemento importante da retórica da Declaração. Deborah Jenson chama de poética da batalha atravessada por uma sensorialidade visceral. Por meio da visualização da brutalidade da plantation e das recordações da escravidão, a retórica do texto busca desantropomorfizar os franceses, isto é, fazer uma representação que seja isomórfica às atitudes e aos valores desumanos praticados pelos colonizadores. Este movimento tem como correlato o reestabelecimento da plena humanidade dos haitianos como um atributo em si, não relacionada aquilo que é externo ao

<sup>109</sup> Daut, Marlene L. Todos os demônios estão aqui: como a história visual da Revolução Haitiana falseia o sofrimento negro e sua morte. *Arte & Ensaios*, vol. 28, n. 43, jan-jun, 2022, p. 340-358.

<sup>110</sup> Queiroz; Jupy. O Haiti é aqui?, 2021.

<sup>111</sup> Nesbitt, Nick. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

<sup>112</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 240-241.

humano, como um objeto-instrumento (vinculado à materialidade da escravidão) ou animais selvagens (oriundo do imaginário racista).<sup>113</sup> Esta retórica objetiva acabar com o torpor humilhante, espécie de encantamento que paira sobre a plantation. Pois a relação senhor e escravo não era garantida apenas com a pura violência sobre os corpos, mas também com a zumbificação da consciência. Plantation como instituição total, reino do destreinamento, desaculturação e deformação do Eu, os quais levam à sua própria mortificação.<sup>114</sup> Num sentido fanoniano, que o próprio escravo passasse a também se ver como escravo, como não humano, a perambular como morto-vivo fora da zona do ser.<sup>115</sup>

Neste sentido argumenta Jenson:

A poética do campo de batalha evoca os efeitos somatossensoriais viscerais e a estimulação motora nas proclamações que Dessalines ditava e editava com suas equipes de secretariado. Na salva de abertura da Declaração de Independência, Dessalines prepara seus compatriotas para se voltar contra o grupo que ele vai desantropomorfizar como tigres sanguinários, evocando a existência do escravizado como um estado de torpor hipnótico. Os escravos devem ser despertados do estupor do cativeiro por meio de uma série de metáforas que evocam fortemente a quietude e o movimento contrastante. Onde um “governo desumano que nos manteve por muito tempo no torpor mais humilhante”, os haitianos devem acabar com as façções francesas que *zombaram do fantasma da liberdade que a França expôs aos nossos olhos*; eles devem tirar dos franceses qualquer esperança de ressurreição. Nesta passagem, de um estado de torpor quase zumbificado, os haitianos despertam, prontos para atacar – talvez como um tigre entorpecido em uma jaula, provocado por um espectro de liberdade, agitado pela identificação do captor como o tigre sanguinário, a ameaça visceral, a analogia com sua própria raiva.<sup>116</sup>

Portanto, a Declaração é linguagem que interrompe o feitiço da zumbificação. Neste sentido, importante entender o significado do zumbi dentro de uma perspectiva haitiana. Como argumenta Kaiama Glover,<sup>117</sup> para entender o Zumbi na cultura do Haiti, é necessário afastar da mente as representações construídas por Hollywood, em grande parte derivadas das representações racistas oriundas do período de invasão estadunidense no início do século XX,

<sup>113</sup> Jenson. *Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence*, 2016.

<sup>114</sup> Goffman, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

<sup>115</sup> Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

<sup>116</sup> Jenson. *Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence*, 2016.

<sup>117</sup> Glover, Kaiama. Exploiting the Undead: the Usefulness of the Zombie in Haitian Literature. *Journal of Haitian Studies*, vol. 11, n. 2, 2005, p. 105-121.

as quais representam o zumbi como um monstro irracional e sedento por sangue humano.<sup>118</sup> Na tradição haitiana, o zumbi é, antes de tudo, uma vítima e não um predador. Merece mais compaixão do que pena. Originado do vodu, o zumbi é uma figura de exploração total, um ser ou existência sem essência, “lobotomizada, despersonalizada e reduzida ao estado de impotência por uma magia malevolente”.<sup>119</sup> Ele existe somente no seu presente de exploração esvaziadora, numa vida fora do tempo, sem memórias do passado e sem esperança de futuro. “Ele representa o estado mais baixo da escala social: uma não-pessoa que não apenas perdeu sua humanidade, mas também aceitou, sem qualquer protesto, o seu estado de vítima”.<sup>120</sup> É um corpo ambulante ressuscitado por um feiticeiro (*bokor ou hougan*) e mantido em estado de indefinição, isto é, uma zona turva de torpor que divide a vida da morte.

Ele se move, come, ouve aquilo que falam para ele, e pode até mesmo falar, mas ele não tem memória nem conhecimento da sua condição. O zumbi é uma besta de carga que o seu senhor explora sem nenhuma culpa ou perdão, fazendo com que ele trabalhe na plantação, sobrecarregando-o com trabalho, chibatando-o livremente e alimentando-o com comida escassa e sem gosto.<sup>121</sup>

Na mitologia haitiana, o zumbi pode ser despertado desse estado caso coma comida salgada. Este elemento representa a ambiguidade e coexistência dentro da zumbificação. Por um lado, o zumbi existe, “em princípio, em um estado que lembra proximamente o movimento da vida da mesma forma que a imobilidade da morte”.<sup>122</sup> Por outro, ainda que essa

---

<sup>118</sup> Ao comentar sobre a histórica designação constitucional dos cidadãos haitianos como negros em relação a como o Ocidente estereotipou e desumanizou a partir desse signo, Danticat aponta como o período de invasão dos Estados Unidos no Haiti é um momento importante desse fenômeno, especialmente pela generalização da linguagem colonial por meio da cultura pop: “A ironia dessas designações [da população haitiana como negra e dos estrangeiros como brancos, independentemente da cor] me impressionou recentemente quando eu estava relendo o que considero as histórias mais historicamente “*noir*” que ligam o Haiti e os Estados Unidos. As histórias em que estou pensando são aquelas autodesignadas “contos sombrios” [*dark tales*] escritas por fuzileiros navais dos Estados Unidos que estavam estacionados no país durante a ocupação estadunidense que começou em 1915 e terminou em 1934. Ao longo desses dezenove anos, o Haiti foi um terreno fértil para memórias de soldados preenchidas com imagens de canibais e zumbis, bem como para filmes amedrontadores do tipo B de Hollywood. Afirmado contar histórias em primeira mão de “canibais com cabeças lanosas”, livros como *Black Bagdad* e *Cannibal Cousins*, do capitão John Houston Craige, junto com *The Magic Island*, de William Seabrook, e *Voodoo Fire in Haiti*, de Richard Loederer, envolviam o Haiti em uma espécie de mistério que visava estereotipar e desumanizar seu povo. Eu certamente não sou de censurar nenhum escritor, mas frases como essa em *Voodoo Fire in Haiti* me dão calafrios: ‘Riam dos negros! Vocês os entendem tão pouco quanto eles entendem vocês. A raça negra está muito mais próxima da terra do que a branca, e por isso é mais feliz do que todos os brancos juntos. Um negro acredita sem perguntar o porquê; ele se submete à natureza.’ Isso é o mais compreensivo possível, meus amigos. O que essas narrativas provam, no entanto, é algo que o estudioso e intelectual haitiano Jean Price-Mars – um observador daqueles homens – vinha tentando convencer seus colegas escritores haitianos há algum tempo, de que as próprias histórias do Haiti valiam a pena ser contadas.” Danticat, Edwidge. Introduction. Danticat, Edwidge (ed.). *Haiti Noir*. Nova York: Akashic Books, 2011, p. 12-13.

<sup>119</sup> Glover. *Exploiting the Undead*, 2005, p. 107

<sup>120</sup> Glover. *Exploiting the Undead*, 2005, p. 108.

<sup>121</sup> Glover. *Exploiting the Undead*, 2005, p. 108.

<sup>122</sup> Glover. *Exploiting the Undead*, 2005, p. 108.



indeterminação fora do tempo existencial seja profunda, ela não é definitiva. No zumbi “coexiste a total ausência de autodeterminação com um duradouro potencial de renascimento”. Ele está vivo e morto ao mesmo tempo em que não está nem vivo e nem morto. Uma obscura incerteza estrutural do ser. O sal representa essa capacidade de sair da grande noite,<sup>123</sup> do estado de letargia e torpor humilhante, para, imediatamente, estar consciente da sua condição.<sup>124</sup> A permanente potência de desmortificar o eu.

Na cultura haitiana, a figura do zumbi é universal para pensar tanto o passado da plantation como os regimes de violência que assolam o país ao longo da sua história. Particularmente na literatura, foi fartamente utilizado para criticar, sob o manto do imaginário fantástico, as ditaduras dos Duvalier no século XX.<sup>125</sup> Em *O Pau de Sebo*, René Depestre cria um país “surreal” que, na verdade, é o seu próprio país, numa forma de ludibriar e tergiversar diante da ditadura. Falar como se não estivesse falando. Logo no início do romance, ele descreve a relação entre sonegação da autodeterminação individual e regime despótico:

Era uma vez um homem de ação que fora obrigado pelo Estado a tomar conta de uma vendinha no subúrbio de uma cidade dos trópicos. Chamava-se Henri Postel. A biosca, designada pelas autoridades como “A arca de Noé”, dependia da Agência Nacional de Eletrificação das Almas (ANEDA).<sup>126</sup>

<sup>123</sup> Glover. *Exploiting the Undead*, 2005.

<sup>124</sup> Glover. *Exploiting the Undead*, 2005. Uma descrição da presença zumbi pelo gênio de Frankétienne: “Sintil está sentado confortavelmente em uma poltrona. Um bando de zumbis está de joelhos no peristilo (*péréstil*). Siltana está sentada à direita em uma cadeira de palha. À esquerda, Zofê está em pé, segurando um chicote nas mãos. Três grandes velas estão acesas perto do potomitan (mastro de madeira pelo qual as entidades baixas à terra). Sintil sacode o ason (instrumento em forma de cabaça utilizado nas cerimônias vodu). ‘Siltana, minha filha’. ‘Sim, papai’. ‘Ouça atentamente’. ‘Sim, papai’. ‘É o seu trabalho alimentar os zumbis. Não se esqueça jamais, sal é veneno. Nunca esqueça, milha filha’. ‘Sim, papai’. Sintil balança o seu ason e fala em langay (língua utilizada no vodu). Ele olha para a esquerda. ‘Você, Zofê!’. ‘Sim, senhor (mestre)’. ‘Raspe a cabeça dos zumbis amanhã pela manhã antes do nascer do sol. Não deixe um fio de cabelo sobre suas cabeças. Faça isso antes de eles saírem para o trabalho no pântano’. ‘Sim, senhor’. Se algum desses zumbis arrastar os pés ou mostrar o menor sinal de resistência, corte-o em filés, moa suas carnes, bata seus ossos, esmague seu crânio, até que ele se transforme em farinha. Então beba seu sangue’. ‘Sim, senhor. Vou mantê-los em uma coleira curta.’ Sintil se levanta ao lado de Siltana e balança o ason. Ele anda em direção ao potomitan. Daí ele dá uns passos para trás. Ele pega uma garrafa de rum, derrama três gotas no chão, levanta a garrafa até os lábios, e derrama o restante em sua garganta. ‘Ei, vocês todos, zumbis!’. ‘Wee waan! Wee waan!’. ‘Abaxem suas cabeças!’. ‘Wee waan! Wee waan! Wee waan!’. ‘Vocês estão aqui porque mostraram desrespeito’. ‘Wee waan! Wee waan! Wee waan!’. ‘Só há um único touro nesta savana, e ele sou eu’. ‘Wee waan! Wee waan! Wee waan!’. ‘Eu jamais me repito para qualquer um’. ‘Wee waan! Wee waan! Wee waan!’. ‘Aqui vocês não terão nada para comer que tenha sal. Vocês só obterão comida das mãos de Siltana. Vocês só terão um gole de água das mãos de Siltana’. ‘Wee waan! Wee waan! Wee waan!’. ‘E mais uma coisa. Os mortos não voltam à vida. Nada irá mudar para vocês. Vocês irão ficar com fome. Vocês ficarão sem. Vocês terão qualquer coisa somente quando eu lhes der alguma coisa, somente quando eu quiser dar algo’. ‘Wee waan! Wee waan! Wee waan!’”. Frankétienne. *Dézafi*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2018, p. 06-07.

<sup>125</sup> Glover. *Exploiting the Undead*, 2005; Lucas, Rafael. The Aesthetics of Degradation in Haitian Literature. *Research in African Literatures*, vol. 35, n. 2, Haiti, 1804-2004: Literature, Culture and Art, 2004, p. 54-74.

<sup>126</sup> Depestre, René. *O pau de sebo*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1983, p. 09.

Ao receber um relatório da ANEDA sobre Postel, o Grande Eletrificador das Almas discordou sobre a sugestão de assassinato. Para ele, executar um homem ainda influente era perigoso, pois o banho de sangue poderia torna-lo um mártir. “Mesmo do fundo do túmulo ele seria capaz de organizar complôs. É melhor fabricar para ele a morte mais natural do mundo”.<sup>127</sup> Essa morte não seriam o veneno, o “suicídio teleguiado” ou o “derradeiro passeio de helicóptero”, conforme havia imaginado o agente da ANEDA. “Não, caro Clô. Nenhum dos métodos corriqueiros”, diz o Grande Eletrificador, “um adversário desse gabarito merece um fim fora de série. Penso em uma morte que, antes de atacar o corpo, vá pouco a pouco lhe correndo o espírito”.<sup>128</sup> A solução é transformar Postel num zumbi até o fim dos seus dias.

O Grande Eletrificar diz que as técnicas de zumbificação evoluíram desde os tempos de Faustin Soloque,<sup>129</sup> pois agora é possível transformar em zumbi sem que a criatura esqueça das suas memórias e sensações:

Quero ver Postel funcionar livremente, em companhia dos outros homens, conservando lembranças, sensações, ideias, gostos e ódios. Não é para ele ficar com o ar perdido nem com o olhar virado dos nossos tradicionais mortos-vivos. Que até o fim ele esteja consciente do seu estado.<sup>130</sup>

A borracha de apagar o homem através de sua própria consciência, diz Crô, o agente da ANEDA. O fator zumbificante fica instalado dentro do sujeito. A zumbificação do sujeito pelo próprio sujeito, o qual pensa que a semiliberdade é o caminho que o leva “direitinho para baixo da terra”. Eletrificação como “nova dimensão metafísica: a morte extremamente parecida com a vida”. O Grande Eletrificador assim descreve como chegou a esse novo tipo de controle sobre as almas:

Escute agora o mais divertido da história: foi Postel em pessoa quem me forneceu o ponto de partida desta minha investigação. Ele cursava o primeiro ano de Direito quando eu estava na Faculdade de Medicina. A gente se conhecia. Já nessa época a cabeça dele estava cheia de ideias subversivas. Uma noite confessou-me que, para ele, o cúmulo da desgraça não seria perder as duas pernas ou ficar confinado durante trinta anos no Fort-Samedi. Sabe o que, para o estudante Postel, constituía a extrema degradação? Ser obrigado a vender gênero de segunda categoria ou bugigangas à freguesia miserável da periferia. “Eu não aguentaria, dizia o meu ex-colega de Universidade, passar o dia inteiro atrás de um balcão, vendendo farinha de milho ou pesando

<sup>127</sup> Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 09.

<sup>128</sup> Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 09.

<sup>129</sup> Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 10.

<sup>130</sup> Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 10.

pacotes de banha. Para um Calígula dos tempos modernos seria o meio mais seguro de me destruir em fogo lento sem ter que derramar uma só gota do meu sangue”. Descubra, pois, caro Clô, a barra mais mambembe do Portail-Léogâne ou de Tête-Boeuf e ponha o nosso Henri, à força, no lugar do proprietário. Providencie, com o jeitinho que lhe é peculiar, para que junto dele não sobre nada de vivo nem palpitante: nem mulheres, nem filhos, nem parentes, nem amigos, nem adeptos, nem o menor animal doméstico!<sup>131</sup>

Nesta morte parecida com a vida, nesta vida consciente da morte, o zumbi serve como metáfora da existência sem autodeterminação. No seu ataque ao espírito e não ao corpo, a zumbificação “moderna” é diferente da docilização,<sup>132</sup> ou é um tipo específico da última.<sup>133</sup> Na segunda, o corpo e o hábito são maquinalmente trabalhados num processo de esvaziamento da consciência. A pacificação exterior por meio do condicionamento, como analisado em prisões e fábricas no emergir da sociedade disciplinar. Por outro lado, na zumbificação, está a morte em vida, o sujeito permanece com absoluta consciência da violência experimentada, que muitas vezes nem precisa ser abertamente exercida, bastando o puro torpor do horror atemorizante, como aquele existente na plantation. Qualquer ato fora da linha pode significar uma amputação, um estupro, um pelourinho, quatrocentas chibatadas. Em você, mas também pode ser na pessoa que você ama, na sua esposa ou marido, no seu pai ou mãe, nos seus parentes e amigos, no seu filho ou filha. Assim, no sujeito coabitam a consciência em estado de alerta constante; e a brutal impossibilidade de autodeterminação, constituída pelo medo penetrante, permanente e indizível.

Portanto, como o sal, as palavras da Declaração de Independência interrompem o torpor humilhante criado pela atmosfera sufocante da escravidão. Na sua narrativa retrospectiva, tais

<sup>131</sup> Depestre. *O pau de sebo*, 1983, p. 10-11.

<sup>132</sup> Foucault, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>133</sup> Essa diferença entre zumbificação e disciplinamento pode estar relacionada às especificidades da produção do escravo em comparação à produção do trabalhador livre, conforme anota Evandro: “Como demonstrou Michel Foucault, um trabalhador não nasce trabalhador, é preciso discipliná-lo. A classe operária não nasceu operária, foi preciso inventá-la. De igual modo, a fórmula iluminista de que todo homem nasce livre adquire um sentido bem mais concreto. Um escravo moderno, não nascia escravo, mas resultava de um disciplinamento, de uma invenção. Essa invenção teria como resultado apenas o desejo de seus arquitetos? Muito embora haja a tentativa de atribuir a condição de escravo a uma condição de escravizado na África, a condição de escravo moderno, sua inclusão num mercado mundial como coisa, bem como todas as técnicas de controle que são inventadas neste processo, são distintas das formas tradicionais de escravidão. (...) Antes de serem negros, os escravos eram integrantes de comunidades africanas, era delas que saía a referência básica de sua existência. A captura, a venda pública, o navio negreiro, a expatriação, a convivência com desconhecidos em cultura e língua, os mecanismos de coerção e violência eram imprescindíveis para a invenção moderna de um corpo que se pretendia reduzir a força de trabalho. Se a condição de homem livre espelhou na sociedade capitalista uma opressão mais sutil, (...) a condição de negro escravo também era diversa porque não se valia de mecanismos sutis de disciplinamento, mas de um processo intenso de ataque aquilo que os modernos chamariam de identidade e ao pertencimento a uma comunidade”. Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 460-461.

palavras dizem que o zumbi foi despertado no próprio movimento de luta contra o colonialismo, na organização coletiva pela liberdade, que passa pelo reconhecimento nítido do inimigo – os franceses. Num diálogo com Fanon, o estado de zumbificação e o discurso revolucionário haitiano evidenciam as duas facetas da violência na modernidade. A exercida pelo sistema colonial, que transforma a própria violência como única linguagem; e aquela exercida pelo colonizado na sua luta por independência, criadora de comunicação e forjadora de uma comunidade entre aqueles que tiveram a palavra sonogada.

Mas antes de avançar neste aspecto, um pouco mais da Declaração. Ela aponta para a vida póstuma da escravidão e para os fantasmas do colonialismo, presença viva que ainda ameaça a nação recém libertada:

Independência ou morte... que estas palavras sagradas nos unam, e que sejam o sinal da batalha e do nosso reencontro. Cidadãos, meus conterrâneos, reuni neste dia solene aqueles corajosos soldados que, enquanto a liberdade estava morrendo, derramaram seu sangue para salvá-la; esses generais que guiaram seus esforços contra a tirania, ainda não fizeram o suficiente para sua felicidade... o nome francês ainda assombra nosso país.<sup>134</sup>

A descolonização deve ser radical, pois a França ainda está em tudo, seja no imaginário, nas memórias, num passado que assombra o presente, mas também como materialidade, com tropas ainda estacionadas no Haiti. Além de enfatizar que, apesar de derrotada nas armas, a França não havia acatado a causa da liberdade haitiana, a Declaração dizia que o cinismo e ausência de humanidade dos franceses tornariam permanente a ameaça recolonizadora. A Declaração servia de profecia em relação ao que não só a antiga metrópole faria com o Haiti independente, mas o mundo como um todo. Profecia que exigia, portanto, medidas drásticas e adequadas desde aquele momento.

Tudo aqui evoca a memória das crueldades daquele povo bárbaro; nossas leis, nossos costumes, nossas cidades, tudo ainda carrega a marca dos franceses; como digo, há franceses em nossa Ilha e, no entanto, você pensa que é livre e independente daquela república que lutou contra todas as outras nações, é verdade; mas que nunca venceu aqueles que estão determinados a serem livres.

O que! vítimas por quatorze anos de nossa credulidade e indulgência; vencidos não pelos exércitos franceses, mas pela eloquência enganosa das proclamações de outros agentes; quando estaremos cansados de respirar o

---

<sup>134</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 241.

mesmo ar que eles respiram? O que temos em comum com esses carrascos? A crueldade deles comparada à nossa moderação paciente; sua cor com a nossa, a vastidão dos mares que nos separam, nosso clima vingativo, tudo nos diz que eles não são nossos irmãos, que nunca serão, e que se encontrarem asilo entre nós, serão novamente os instigadores dos nossos problemas e das nossas divisões.<sup>135</sup>

Além de um sentido pragmático – expulsar os franceses que ainda estavam no Haiti –, este trecho aponta o empreendimento colonial como fenômeno total. E constroem uma perspectiva subalterna sobre a França da Era das Revoluções. Os franceses são o símbolo da hipocrisia, do cinismo e da mentira. Suas eloquentes declarações de republicanismo, liberdade e igualdade não passam de engodo, engano e farsa, com um universalismo que regride ao mero sinal da primeira pele negra. Perante esses carrascos cruéis, imorais e sem princípios, os haitianos são sujeitos extremamente moderados e pacientes.<sup>136</sup> Não são apenas os mares, o clima e a cor que separam haitianos dos franceses, mas, sobretudo, a ética, a verdade e o ideal de justiça. Trata-se de uma poderosa inversão do imaginário hegemônico produzido pela modernidade, o qual exige qualquer reconsideração a respeito do lugar atribuído a Europa na criação e expansão dos direitos humanos. São o pior tipo de assassino, pois é aquele que ludibria com falsas promessas justamente para explorar e matar. Não são confiáveis e, por isso, são incompatíveis com o Haiti. A própria hipocrisia, constituída pelo não reconhecimento dos crimes cometidos, é um dos fundamentos da vida póstuma do colonialismo, a marcar todos os elementos da vida que surge depois do apocalipse.

---

<sup>135</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 241-242.

<sup>136</sup> Mais de um século depois, como o cinismo branco tinha tratado de construir as mais apocalípticas representações sobre a suposta barbárie dos haitianos durante a Revolução, James incorporou o espírito da Declaração no seu disruptivo *Os jacobinos negros*. Pois a história é um constante campo de batalha de sentidos travada por mortos e vivos. “Os escravos destruíam sem cansar. Como os camponeses na Janqueria ou os destruidores Ludditas, buscavam a salvação da maneira mais óbvia: pela destruição daquilo que causara o seu sofrimento; e se destruíam muito era porque muito haviam sofrido. (...) ‘Vingança! Vingança!’ era o grito de guerra, e um deles carregava uma criança branca espetada em uma lança como estandarte. *E, no entanto, foram surpreendentemente moderados, então e depois, muito mais humanos do que os seus senhores foram ou jamais seriam para com eles.* Contudo não manteriam esse espírito de vingança por muito tempo. *As crueldades da propriedade e do privilégio são sempre mais ferozes do que as vinganças da pobreza e da opressão.* Pois as primeiras visam perpetuar uma injustiça ressentida, enquanto para as outras é uma paixão momentânea logo aplacada. Conforme a revolução ia ganhando terreno, eles poupavam muitos dos homens, mulheres e crianças que surpreendiam nas fazendas. Apenas em relação aos prisioneiros de guerra não tinham clemência. Arrancavam-lhes a carne com torqueses em brasa, queimavam-nos em fogo brando e chegaram a serrar ao meio um carpinteiro entre duas de suas pranchas. *Não obstante, em todos os registros daquela época não havia um único exemplo de torturas tão demoníacas como enterrar homens brancos até o pescoço e melar as cavidades de sua face para atrair insetos, ou explodi-los com pólvora, ou qualquer das mil e uma bestialidades às quais eles foram submetidos. Comparado com o que os seus senhores haviam feito a eles a sangue-frio, o que faziam era insignificante, e foram estimulados pela ferocidade com a qual os brancos de Le Cap tratavam todos os prisioneiros escravos que lhes caíam nas mãos*”. James. *Os jacobinos negros*, 2007, p. 93-94.

Na sequência, a Declaração entra em uma das suas partes mais instigantes. Ao enfatizar os horrores do mundo colonial, o texto busca transformar em linguagem a violência inefável do escravismo. Trata-se de um estilo que, por meio da forma, procura tornar visual e sensível o que é viver e habitar na zona do não ser. Não adianta apenas falar e denunciar os horrores cometidos pelos franceses. É necessário fazer com que as palavras repercutam aquela realidade no interlocutor do presente e do futuro. Em mais esse aspecto, a Declaração parece ser um dos textos inaugurais de uma tradição que funde ética e estética num ato performativo que, ao mesmo tempo, crítica o mundo legado pela barbárie europeia e aponta a possibilidade de outro futuro. Aquilo que Paul Gilroy chama de política da transfiguração e política da transcendência.<sup>137</sup> Aquilo que Frantz Fanon<sup>138</sup> e Neusa Santos Souza<sup>139</sup> chamariam de forjar a autodeterminação por meio do seu próprio discurso – a expressividade de si como ato de soberania daquele que sai da penumbra da supremacia branca.

Cidadãos nativos, homens, mulheres, meninas e crianças, lancem seu olhar sobre todas as partes desta Ilha, procurem suas esposas, seus maridos, seus irmãos e suas irmãs; o que eu digo, procure seus filhos, seus bebês ainda amamentando? O que aconteceu com eles... estremeço ao dizer isso... a presa desses abutres. Em vez dessas preciosas vítimas, seu olho entristecido vê apenas seus assassinos; esses tigres ainda cobertos de sangue, e cuja presença atroz censura sua insensibilidade e sua lentidão culposa em vingá-los. O que você está esperando antes de apaziguar seus espíritos; lembre-se de que, depois de expulsar a tirania, você deseja que seus restos mortais fiquem perto dos de seus pais; você descera em seus túmulos sem vingá-los? Não, os ossos deles repeliriam os seus.<sup>140</sup>

A Declaração de Independência do Haiti inaugura uma série de discursos revolucionários dos condenados da terra baseados naquilo que chamamos de poética da crueza.<sup>141</sup> Conforme se desprende do pensamento de Frantz Fanon, a linguagem é tanto mecanismo descritor e produtivo de representações, sentidos, experiências e mundos. A poética da crueza aposta na descrição pormenorizada, detalhada, precisa, nuançada e enfática da fenomenologia e experiência colonial, tornando visualmente vivo o horror sofrido pelo colonizado. Trata-se de uma linguagem direta, que apela para o concreto, para cenas

<sup>137</sup> Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora 34 e Universidade Candido Mendes, 2012.

<sup>138</sup> Fanon. *Pele negra, máscaras brancas*, 2008.

<sup>139</sup> Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

<sup>140</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 242.

<sup>141</sup> Pires; Queiroz; nascimento. *A linguagem da revolução*, 2022.

expressivas da violência, sem floreios abstracionistas em torno da crueldade. A escravidão tal como ela é, não metáfora na cabeça de alvo filósofo. O colonialismo tal como ele é, não descrição asséptica vinda da caneta do teórico crítico. A revolução é um gesto de linguagem com funções terapêuticas sobre a consciência e o social. E para tanto, é necessário desrecalcar a violência vivida por meio da palavra.

Essa tradição de tornar visualmente expressivo a violência colonial geraria frutos imediatos justamente no Haiti, numa literatura pós-revolucionária que daria vivas cores à brutalidade francesa. Dez anos depois da Declaração de Independência, em 1814, o Barão de Vastey<sup>142</sup> escreveria um dos seus principais livros, chamado *Sistema Colonial Desvendado*.<sup>143</sup> Ele pode ser entendido como a primeira descrição sistemática e estrutural do colonialismo realizada no mundo. Atravessado por uma perspectiva negra, que antecipa as ideias por trás do movimento da negritude; pela crítica do imaginário colonial e pela desconstrução das visões europeias sobre os negros; e por uma visão do sul global sobre a guerra de descolonização,<sup>144</sup> o livro de Vastey é recheado de detalhes e evocações da escravidão e de suas atrocidades. Como tropo do seu humanismo negro,<sup>145</sup> que traz para o centro do debate a perspectiva do colonizado e do escravizado, a presença fantasmagórica dos assassinos e das vítimas pulam das páginas, incidindo e deslocando o cânone do discurso abolicionista do século XIX.<sup>146</sup>

O vínculo entre linguagem e revelação crua da realidade pode ser visto já no subtítulo do livro: *Aqui está revelado este segredo pleno de horror. O sistema colonial: dominação*

---

<sup>142</sup> Baron de Vastey (1781-1820) foi um dos mais proeminentes intelectuais do Haiti pós-revolucionário. Filho de um homem francês com uma mulher negra livre da “elite” colonial, Vastey provavelmente morou na França durante a maior parte do período revolucionário, onde teve contato com a imprensa europeia, as letras e, especificamente, a poesia. Ele retorna ao Haiti justamente no momento da expedição genocida de Leclerc, em 1802, quando se dá a sua virada anticolonial. Após se posicionar ao lado das lideranças da Revolução, Vastey foi preso e conseguiu fugir para as zonas rurais, onde foi acolhido por grupos *maroons*. Numa experiência vista como de redenção e do retorno, começa a elaborar uma concepção de negritude, isto é, que o governo deveria ser feito pelos negros em favor da maioria negra do país (de onde decorre alguns interpretam o seu ódio ao “mestiço” Petión). Nos primeiros anos pós-Independência, ele será um discreto burocrata dos governos de Dessalines e, no Norte, de Christophe. A partir do início da década de 1810, ele assumirá uma posição central, seja na elaboração legislativa e institucional (como a mente por trás do enorme *Code Henry*, a atuação no Ministério das Finanças e um dos articuladores da política de educação universal do governo de Christophe), seja em missões diplomáticas buscando o reconhecimento político, seja com a publicação de diversas obras pautadas pelo anticolonialismo e pelo abolicionismo radicais, as quais exercerão uma grande influência no debate público no Atlântico da época. Assim como ocorreu com o poeta e intelectual Tonerre anos antes, Vastey será assassinado em 1820, no contexto da rebelião contra o governo do Norte e o consequente suicídio de Christophe. Bongie, Chris. *Baron de Vastey and Post/Revolutionary Haiti*. Vastey, Baron de. *The Colonial System Unveiled*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014; Daut, Marlene L. *Baron de Vastey and the Origins of Black Atlantic Humanism*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2017.

<sup>143</sup> Vastey, Baron de. *The Colonial System Unveiled*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

<sup>144</sup> Bongie, Chris. *Baron de Vastey and Post/Revolutionary Haiti*. Vastey, Baron de. *The Colonial System Unveiled*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

<sup>145</sup> Daut, Marlene L. *Baron de Vastey and the Origins of Black Atlantic Humanism*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2017.

<sup>146</sup> Bongie. *Baron de Vastey and Post/Revolutionary Haiti*, 2014.

*branca, massacre dos negros ou escravidão*. Da primeira à última página, Vastey se esforça para tornar o mais visual e expressivo possível as atitudes e a imoralidade dos europeus. Assim ele comenta sobre o tráfico negreiro:

Colonos, e vocês desprezíveis devotos deste tráfico hediondo, ouçam atentamente o que estou prestes a dizer!

A posteridade se surpreenderá que um sistema tão horrível, que se baseia na violência e no roubo, na pilhagem e na mentira, nas formas mais sórdidas e impuras do vício, tenha encontrado apologistas zelosos entre as nações iluminadas da Europa. Para encobrir seus crimes e justificar a escravidão, difamam os infelizes africanos; eles até têm a insolência de afirmar que as pessoas de lá cortariam as gargantas de seus prisioneiros se não pudessem vendê-los. Vocês bárbaros, por que fazem guerra entre si, por que fazem prisioneiros? Para lhe fornecer escravos, não é? Cesse este seu tráfico infame, e a África desfrutará de repouso e felicidade. Em quase todos os autores que escreveram sobre o assunto, lemos que, *desde que não os pressionemos por mais escravos, estão em paz uns com os outros*.

Os atos hediondos gerados por esse comércio abominável têm origem nos traficantes, e somente neles. Quais são os métodos que eles empregam para obter escravos? Sequestro, rapto. Colocando um povo soberano contra outro, eles instigam guerras oferecendo conselhos dúbios e maquiavélicos. É a seu impulso que esses soberanos impõem um jugo despótico sobre seus infelizes súditos.

É por esses meios atrozes que eles obtêm escravos e, no entanto, ainda têm a temeridade de vilipendiar as infelizes vítimas que oprimem, depois de tê-los seduzido e mergulhado em um abismo de males. Não, não há um único crime ou abominação em que esses negociantes de carne humana não tenham a mancha. Seriam necessários muitos volumes para relacioná-los todos!<sup>147</sup>

Da mesma forma, mais de um século depois, Fanon será direto, cru e concreto na descrição do que era o mundo vivido pelo colonizado:

Mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que fez a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, esmagando com suas pedras as colunas dorsais esfoladas pelo chicote. Esse é o mundo colonial. O indígena é um ser confinado, o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, a não passar nos

---

<sup>147</sup> Vastey, Baron de. *The Colonial System Unveiled*, 2014, p. 93.



limites. É por isso que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Sonho que estou saltando, nadando, correndo, escalando. Sonho que estou rindo, atravessando o rio com um passo, que sou perseguido por bandos de carros que nunca me alcançam. Durante a colonização, o colonizado não para de libertar-se entre as nove horas da noite e as seis da manhã.

(...) As relações colono-colonizado são relações de massa. Ao número, o colono opõe a sua força. O colono é um exibicionista. Sua preocupação com a segurança o leva a lembrar em voz alta ao colonizado que “Aqui, o patrão sou eu”. O colono alimenta no colonizado uma cólera que ele detém quando sai. O colonizado é preso nas malhas finas do colonialismo. Mas vimos que, no interior, o colono só obtém uma pseudo-petrificação. A tensão muscular do colonizado se libera periodicamente em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas entre indivíduos.<sup>148</sup>

A linguagem como revolução. A crença em criar realidade por meio das palavras. O gesto de despertar o zumbi do torpor humilhante com um sacolejo expressivo. A Declaração manifesta uma consciência autodeterminada que rejeita a separação cartesiana entre emoção e razão, sujeito e realidade.<sup>149</sup> Para uma Revolução que começou ao som de tambores no meio de uma floresta, em uma cerimônia de sacrifício do vodu, ela terminava com um discurso oral em área pública para uma grande multidão. Tudo muito diferente das declarações e independências mundo afora, feitas em parlamentos e salões nobres, escritas para populações em geral não alfabetizadas, a portas fechadas em decorrência do medo de que a rua e as gentes tomassem o recinto. Indo no sentido oposto, fugindo de qualquer idealismo abstrato que esconde os excluídos por trás da fórmula “nós, o povo”, a Declaração instiga, fustiga, faz sentir, transforma o trauma e o horror na possibilidade de outra autodescrição de si e do mundo.

É possível uma aproximação do estilo da Declaração ao estilo da escrita fanoniana, numa longa tradição revolucionária que coloca de ponta cabeça as formas de viver, compreender e narrar aquilo que se chama modernidade. Assim, junto com Thula Pires e Wanderson Flor do Nascimento, falamos do texto de Fanon em outro momento:

É exatamente por essa razão que Fanon nos apresenta uma fenomenologia viva, pulsante, intransigente da atuação da violência colonial. Não para estetizá-la, torná-la palatável ou dada à fruição. Mas para pôr na palavra o

<sup>148</sup> Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UJFJ, 2005, p. 68-69 e 70-71.

<sup>149</sup> Pires; Queiroz; Nascimento. *A linguagem da revolução*, 2022.

intolerável. O que a linguagem colonial tentou esconder, ocultar, tornar aceitável.

Vemos o acionamento de uma linguagem que nos coloca diante do espelho da própria violência colonial e de como ela foi e é parte da constituição do que somos, pensamos e agimos. Atento ao diagnóstico feito por Aimé Césaire em seu *Discurso sobre o colonialismo*, Fanon mergulhará numa linguagem sem concessões, que não oferece escapatória, que nos obriga a perceber que as grandiosas “luzes da modernidade” projetam uma expressão sombria da violência sobre corpos e mentes dos colonizados. A descrição violenta que faz Fanon busca ser isomórfica à violência que o moderno reservou aos povos não-brancos. E não há como sair “da grande noite na qual fomos mergulhados” sem sacudir, sem agitar essa mesma linguagem que nos narra e narra o mundo que herdamos.<sup>150</sup>

Nesta convergência entre linguagem e revolução, discurso e sujeito, que é necessário ler a Declaração de 1804. Ela faz parte, portanto, de um arquivo alternativo da modernidade e dos textos fundamentais do constitucionalismo e da teoria política.<sup>151</sup> Este arquivo não só ajuda a construir uma outra narrativa do que passou, pois aponta para a necessidade de uma torsão nas próprias formas de contar e sentir este horror que ainda nos assombra. Portanto, daquilo que permanece, pois não é pretérito perfeito. Deborah Jenson afirma que essa tradição é feita de uma poética visceral, a qual constrói uma experiência sensoperceptiva. Assim, mobiliza a razão por meio do inconsciente, como as sensações de medo e dor oriundas da situação constante de estar lutando pela sobrevivência. Por meio da linguagem, há sinestesia cognitiva, apreensão sensorial do vivido e reconhecimento perceptivo de propriedade materiais, as quais são importantes não só para a comunicação, mas também para o reconhecimento, a empatia e a alteridade. Isto é, o ato de ver o humano no outro não é possível somente com aquilo que se tem superficialmente como racional, na medida em que depende daquilo que escapa e não é prontamente transmissível por meio do discurso. A Declaração de Independência Haitiana parece procurar lidar com isso por meio do uso constante de imagens concretas (crianças amamentando, sangue derramado) e metáforas (tigres sedentos de sangue, feras cruéis), numa poética que ativa funções libidinais, essenciais para a manifestação do ser.<sup>152</sup>

Este arquivo – no qual consta uma declaração que é evento, cerimônia e texto – traz a presença fantasmática da agência dos ancestrais sobre os vivos, dando um caráter africano e

<sup>150</sup> Pires; Queiroz; nascimento. *A linguagem da revolução*, 2022.

<sup>151</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2017; Duarte; Queiroz. *A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro*, 2016.

<sup>152</sup> Jenson. *Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence*, 2017.

diaspórico ao seu discurso. “O que você está esperando antes de apaziguar seus espíritos; lembre-se de que, depois de expulsar a tirania, você deseja que seus restos mortais fiquem perto dos de seus pais; você descerá em seus túmulos sem vingá-los? Não, os ossos deles repeliriam os seus”. Ao borrar a fronteira entre passado e presente, borra também a separação rígida entre mundo dos mortos e dos vivos. Pois, como afirma Danticat, no Haiti, ninguém morre realmente. Nas encruzilhadas dos cemitérios, a demarcar as fronteiras e a proximidade dos planos mortal e espiritual, está a cruz do Barão Samedi, loá da morte, da cura e da ressurreição. Ela lembra também a força com que os mortos movem os vivos.<sup>153</sup> Assim, operando como a cruz na encruzilhada, o arquivo alternativo faz com que os mortos pelo colonialismo falem e sejam vingados, retomando na vida póstuma a palavra confiscada. Mas não só são esses mortos que este arquivo faz falar, pois ao retirar o véu do cinismo e da hipocrisia ocidental, ele retira da tumba, como zumbis, os brancos que desceram para o além carregando mentiras, falsidades e traições. E como mortos-vivos são ressuscitados pela palavra negra para exporem aquilo que em vida silenciaram, esconderam e ocultaram no meio de eloquentes discursos e farsas bem montadas.

Assim, o tropo da morte é uma constante nesta tradição. Ele evidencia a morte trazida pelos agentes da colonização, os abutres sanguinários e não confiáveis. Assim como também tematiza a regeneração coletiva que se realiza por meio da morte deste mesmo colonizador. O reconhecimento e a comunicação dos subalternos por meio do cadáver em putrefação do colono, como dirá Fanon.<sup>154</sup> O sangue derramado do inimigo como fundamento da soberania e da comunidade. A autodeterminação começa na consciência de uma perda fundamental, movimenta-se na violência revolucionária e termina com o aniquilamento ôntico do colonizador.

---

<sup>153</sup> Danticat assim reflete sobre o impacto das mortes e dos mortos na sua criação artística em exílio: “Desde que ele havia feito das suas roupas e da sua pessoa – terno preto e chapéu, voz nasalada e óculos – uma homenagem ao Barão Samedi, o espírito vodu guardião do cemitério, François Duvalier deveria saber melhor do que ninguém que no Haiti as pessoas nunca morrem de verdade. Este é, afinal, um lugar onde se diz que heróis queimados na fogueira evaporam em um milhão de vaga-lumes, onde viúvas e viúvos são aconselhados a vestir suas camisolas e pijamas do avesso e usar roupas íntimas vermelhas para manter seu cônjuge morto fora de suas camas à noite. E onde as mães em luto às vezes são aconselhadas a usar sutiãs vermelhos para evitar que seus bebês mortos voltem para mamar em seus seios. Como os antigos egípcios, nós haitianos, quando um desastre catastrófico não o impede, recitamos feitiços para lançar nossos mortos para o outro mundo, enquanto os mantemos próximos, construindo mausoléus elaborados para eles em nossos quintais. Em outro país, no frio, sem vaga-lumes, sem cuecas vermelhas ou mausoléus de quintal, a artista imigrante, ou artista imigrante, inevitavelmente pondera a morte que a trouxe aqui, junto com as mortes que a mantêm aqui, as mortes por fome e execuções e devastação cataclísmica em casa, as mortes por desgosto paralisante no exílio e outras pequenas mortes diárias no meio de tudo isso.” Danticat. *Create Dangerously*, 2011, p. 16-17.

<sup>154</sup> Fanon. *Os condenados da terra*, 2005.

Nesta linguagem de vida nascida dos sentimentos da morte e da violência, a Declaração prossegue com suas inversões dos discursos hegemônicos da modernidade. É um lugar comum do eurocentrismo representar as populações não-brancas como bestas, animais selvagens ou hordas incivilizadas, que precisam ser controladas, domesticadas ou tuteladas. Como aponta Marlene Daut, as primeiras narrativas e representações visuais produzidas pela Europa sobre a Revolução Haitiana seguiram este estilo: uma homérica carnificina realizada por bárbaros sem qualquer tipo de princípio.<sup>155</sup> Tais imagens silenciavam a dor e as causas dos haitianos, alocando a insurgência negra fora do mapa da razão.<sup>156</sup> Muito tempo depois, toda uma teoria crítica seria produzida sobre os mesmos fundamentos, alegando que o protesto do escravizado era desprovido de consciência política e histórica. Ademais, esse tipo de representação apagava a verdadeira barbárie, que era aquela operada pelo colonialismo e pela escravidão. Essa forma de descrever a agência negra pode ser vista num dos primeiros romances europeus a narrar a rebelião de São Domingos. Em *Bug-Jargal* (1826), de Victor Hugo, que era simpatizante da causa abolicionista, chovem as analogias animalizantes para retratar as lideranças da Revolução Haitiana, reduzindo-as a caricaturas de bichos interesseiros, irracionais e traiçoeiros.<sup>157</sup>

Portanto, é diante desse quadro que a Declaração intervém e provoca uma reversão crítica ao dizer: “em vez dessas preciosas vítimas, seu olho entristecido vê apenas seus assassinos; esses tigres ainda cobertos de sangue”. Comum ao naturalismo do século XIX, a zoomorfização é figura de linguagem que retira os franceses do plano das luzes e da razão para trata-los como animais sedentos por sangue. Eles não agem por princípios, causas e valores elevados, mas sim por um instinto de interesse, cobiça e luxúria, que deixa para trás pilhas de corpos dilacerados de homens, mulheres, crianças e bebês. A Europa é este grande tigre sanguinário e irracional a realizar pilhagem e extermínio por onde passa. Tal tradição de representação visual haitiana é de longa data, chegando ao século XXI, como pode ser visto na pintura *The Slave Ship Brooks* (2007), de Frantz Zephirin. Brooks foi um navio negreiro inglês construído em Liverpool que operou por mais de 20 anos a partir de 1782. Sua última viagem ocorreu justamente em 1804, ano da Declaração de Independência do Haiti. Ele se tornou famoso por servir de modelo para uma gravura publicada em 1788 pela Sociedade Para Efetuar a Abolição do Tráfico de Escravos. Nela, eram representadas as condições bizarras, absurdas e horrendas de acomodação dos africanos no convés do navio. O intuito era chamar a atenção

---

<sup>155</sup> Daut. Todos os demônios estão aqui, 2022.

<sup>156</sup> Jenson. Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence, 2017.

<sup>157</sup> Hugo, Victor. *Bug-Jargal*. Brasil: Editora Assunção Limitada, 1946.

para a desumanidade do comércio negreiro. Até hoje é uma das imagens mais circuladas a respeito do tráfico.

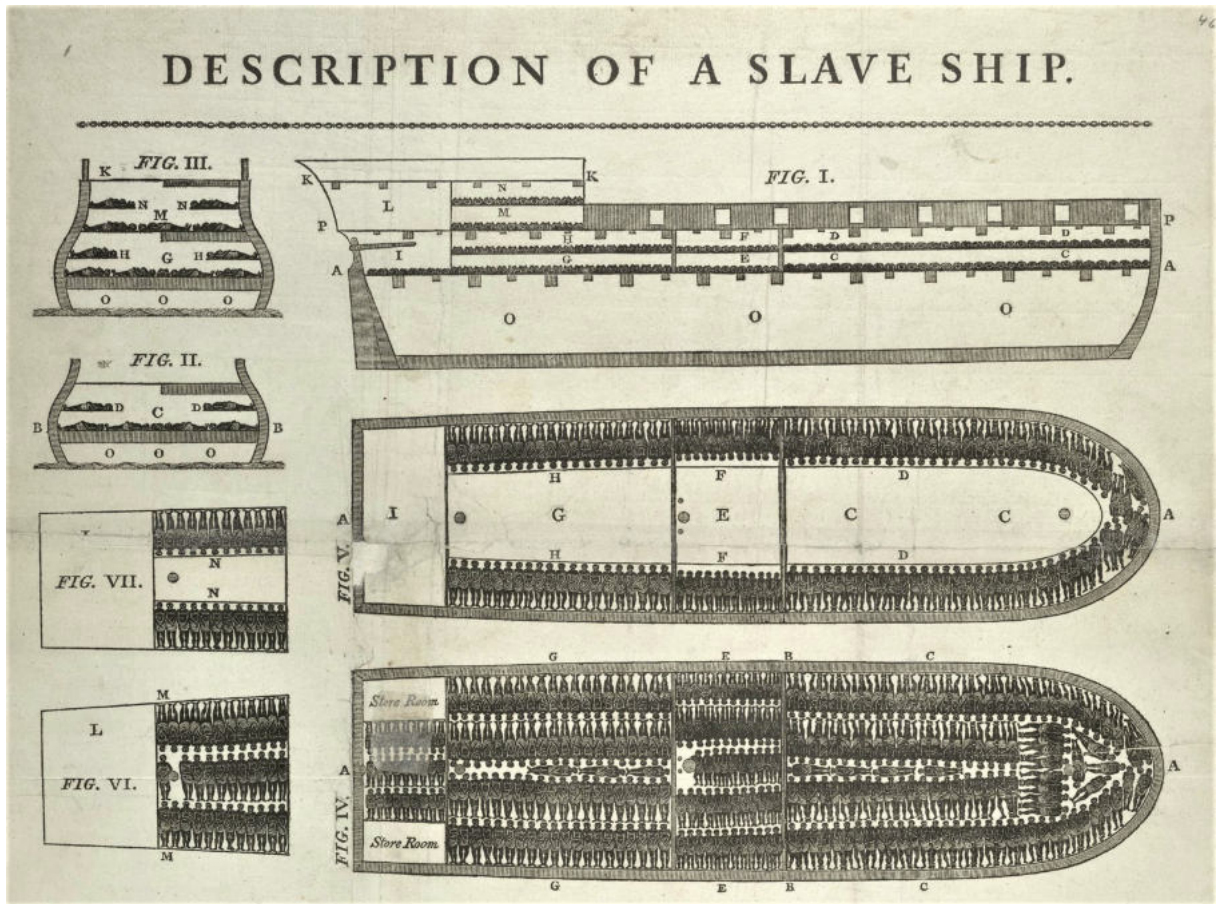


Figura 01. Diagram of the Brooks Slave Ship, 1787. British Library. Licença: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike.

No entanto, na sua esquematização do navio negreiro, a gravura do Brooks acaba tendo um efeito paradoxal, pois reconduz os africanos, mais uma vez, ao lugar de mercadoria, objeto, número, coisa alvo de preocupações logísticas e de infraestrutura. Da mesma forma, o mapa do convés do navio coloca no anonimato justamente aqueles responsáveis pelo tráfico. Ainda que desumano, é como se o comércio negreiro fosse operado por abstratas e naturais leis do mercado, a pairar para além de qualquer agência, interesse e valor humano. Seguindo o tropo da Declaração de Independência, a pintura de Frantz Zephirin não só reconstitui a humanidade daqueles que eram traficados, apontando a singularidade (por meio dos traços, formas dos cabelos e roupas específicas, que remetem a distintas características africanas) e a agência (como as correntes sendo quebradas por algumas das figuras), as quais subsistem até mesmo diante da mais desumana das condições.<sup>158</sup> Por meio da zoomorfização, a imagem também

<sup>158</sup> Sharpe, Jenny. *Immaterial Archives. An African Diaspora Poetics of Loss*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.



localiza e condena aqueles que concretamente participaram e se beneficiariam da escravidão e do tráfico. Na forma de crocodilos, cobras, javalis e da caveira da morte, os traficantes negreiros são agentes de um apocalíptico e selvagem mercado de corpos, berço do capitalismo mundial. São os tigres sedentos de sangue, em nada diferente dos tubarões presentes na pintura, os quais mudaram sua rotina de alimentação para seguir as rotas negreiras, que despejaram cerca de 1,3 milhão de pessoas no Atlântico (a taxa de mortalidade na travessia variou em média entre 10 a 20% das pessoas traficadas).<sup>159</sup> Um instinto de sobrevivência nascido na extração da carne negra e no descarte de ossos. A mão invisível do mercado tem pata de porco e a luz da razão é o impulso de uma besta branca atrás de sua presa humana.



Figura 02. Frantz Zephirin. The Slave Ship Brooks, 2007. Coleção privada.

A Declaração Haitiana prossegue e estabelece diretamente a relação entre violência e linguagem na realidade colonial:

E vocês homens preciosos, generais intrépidos que, sem se preocuparem com seus próprios infortúnios, ressuscitaram a liberdade dando-lhe todo o seu

<sup>159</sup> A geografia da morte dá conta que cerca de 5 milhões de africanos morreram logo no primeiro ano após a captura entre 1700 e 1850. Lovejoy, Paul E. The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa: A Review of the Literature. *The Journal of African History*, vol. 30, n. 03, 1989, p. 365-394.

sangue; sabeis que nada realizastes, a menos que deis às nações um exemplo terrível, mas justo, da vingança que deve ser operada por uma nação orgulhosa de ter recuperado sua liberdade e zelosa de mantê-la, assustemos todos aqueles que desejam atreva-se a tentar tomá-lo de novo: comecemos pelos franceses... Que estremeçam quando se aproximarem de nossas costas, se não pela memória das crueldades que ali perpetraram, então pela terrível resolução que entraremos de condenar à morte qualquer um que nascesse francês, e que sujasse com seu pé sacrílego o território da liberdade.<sup>160</sup>

Este trecho consolida uma perspectiva sobre a violência que aproxima decididamente a Declaração das noções de Frantz Fanon.<sup>161</sup> Na modernidade, a violência colonial é um aparecimento inaugural. Com suas escopetas, balas, sabres, chibatas, correntes, grilhões e canhões, ela constituiu e compartimentou o mundo. Seus arames farpados não só segmentaram territórios, pois criaram também o colonizado, aquele que invariavelmente é um ser constituído desde fora, alvo de um desejo e da transferência das neuroses do próprio colonizador. Achille Mbembe diz que essa violência colonial é uma prática de descivilização, realizada por meio de crimes, da banalidade do absurdo e do terror. Ela possui um lado diurno (a guerra) e um lado noturno (o campo e o extermínio).<sup>162</sup> O navio negreiro e a plantation inauguram a sua lógica concentracionária, declarando inútil parte da humanidade. Da mesma forma, formulam um projeto de divisão e expropriação de indivíduos por meio da ocupação, expulsão, deportação, remoção, transportação, extração e eliminação.

A Declaração tenta lidar com a proliferação de situações extremas, a banalização da indiferença, a cotidianização de atos repugnantes e o hábito do sadismo, todos naturalizados pelo colonialismo. Ao dizer “se não pela memória das crueldades que ali perpetraram, então pela terrível resolução que entraremos de condenar à morte”, ela aponta como em nome da civilização, da ordem e de supostos valores humanitários, a violência colonial tornou estéril qualquer tipo de comunicação e discurso baseado no reconhecimento recíproco. Como argumenta Gilroy:

Os padrões externos de comunicação definidos pela instituição da escravidão da *plantation* ordenam que reconheçamos as ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em ação na formação dos atos comunicativos. Afinal de contas, não pode haver nenhuma reciprocidade na *plantation* fora

<sup>160</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 242-243.

<sup>161</sup> As linhas que se seguem foram preliminarmente desenvolvidas em: Queiroz, Marcos. Fanon e a violência revolucionária. *Jacobin*, 20/07/2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/07/fanon-e-a-violencia-revolucionaria/> (acesso em 09/06/2022).

<sup>162</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso, e certamente não há nenhuma unidade de discurso para mediar a razão comunicativa. Em muitos aspectos, os habitantes da *plantation* vivem de modo assíncrono. Seu modo de comunicação é dividido pelos interesses políticos e econômicos radicalmente opostos que distinguem o senhor de seus respectivos bens móveis humanos.<sup>163</sup>

A escravidão instaura o tempo do nada saber, do não envolvimento e da ausência de empatia. Tempo de uma violência atmosférica e universal, sentida na espinha, na tensão muscular e no sufocamento da respiração, que comprime e constrange o colonizado. Violência que se transforma na única linguagem do espaço colonial, da relação entre brancos e negros, entre senhores e escravos.

Foi o senhor-colono que ensinou ao escravo-colonizado que o único discurso possível e compreensível é o da violência. Então, o oprimido decide se expressar por meio dela, realizando uma inversão: é o escravizado que diz ao seu senhor que só compreende a linguagem da força. A Declaração é uma constatação jurídica, política e diplomática dessa realidade por parte daquele que saiu da penumbra da escravidão. É necessário dar um exemplo terrível de vingança pois essa é a única linguagem que os franceses entendem, pois “a colonização e a descolonização são simplesmente uma relação de forças”.<sup>164</sup> A violência, portanto, é um método de libertação e de reivindicação de autodeterminação numa realidade ausente da dialética de reconhecimento. Mas também é mais do que isso.

Como ato de soberania, a violência contracolonial é um escândalo interruptivo – suspende o mundo até então conhecido. A realidade do colonialismo e da escravidão introjeta no subalterno uma mentalidade reprimida, na qual a única perspectiva de mudança é se instalar no lugar do colono. O zumbi, morto-vivo, sem desejo e ambições próprias, controlado pelo feiticeiro branco. O colonizado muitas vezes adota uma conduta de evitação, de não querer ver que a sua liberdade depende da destruição do colono, o qual, muitas vezes, ele aparenta amar e desejar ser. Ao mesmo tempo, ele vive com uma cólera interna, que constantemente é despejada entre iguais ou é canalizada em diferentes tipos de fatalismo (moral, institucional, espiritual).<sup>165</sup> Ao operar como um escândalo, a violência revolucionária significa um movimento de desinteresse e recusa absoluta pelas mentiras e distrações criadas pelo colonialismo. Ela estimula o oprimido a não contar mais fábulas para si mesmo. “O colonizado descobre o real e

---

<sup>163</sup> Gilroy. *O Atlântico Negro*, 2012, p. 129.

<sup>164</sup> Fanon. *Os condenados da terra*, 2005.

<sup>165</sup> Fanon. *Os condenados da terra*, 2005.



o transforma no movimento da sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação”.<sup>166</sup> Portanto, a violência contracolonial não só destrói a materialidade colonial (a plantation, os instrumentos de dominação, a infraestrutura da colônia, a presença do colonizador). Ela também cria um novo sujeito, aquele que se recusa em qualquer hipótese a voltar à condição anterior de escravizado-colonizado. Antes morto do que vivo na servidão. Este é o compromisso da Declaração: “Juremos diante de todo o universo, à posteridade, a nós mesmos, renunciar para sempre à França e morrer antes que viver sob seu domínio. Lutar até o último suspiro pela independência do nosso país.”<sup>167</sup>

Tal violência carrega uma verdade, servindo de crítica às promessas voluntaristas, vazias e demagógicas da modernidade europeia. Ao revelar tais mentiras, ela torna linguagem a necessidade e a possibilidade de derrubada radical do sistema, sem remediações. A descolonização é processo histórico de desordem absoluta e de criação de novas pessoas, avançando sobre todos os obstáculos que encontra pelo caminho, rejeitando engodos em forma de discurso. É escândalo contra a “hibernoterapia” entorpecente do linguajar liberal proferido pelos agentes da diplomacia imperial,<sup>168</sup> sem consistência prática, que refreia ao primeiro corpo negro que aparece em sua frente. Discurso que regride diante dos instintos de sangue desses tigres brancos, os quais não poupam nem mães e seus bebês ainda amamentando. Escândalo que desperta dessa terapia do sono, desse encantamento de zumbificação, redirecionando a

---

<sup>166</sup> Fanon. *Os condenados da terra*, 2005, p. 75.

<sup>167</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 245.

<sup>168</sup> Mais de um século depois, Fanon atacaria a relação entre diplomacia, imperialismo, linguagem liberal e manutenção da ordem colonial: “O intelectual que seguiu o colonialista no plano do universal abstrato vai lutar para que colono e colonizado possam viver em paz num mundo novo. Mas o que ele não vê, porque precisamente o colonialismo se infiltrou nele com todos os seus modos de pensamento, é que o colono, logo que o contexto colonial desaparece, não tem mais interesse em ficar, em coexistir. Não é por acaso que, antes mesmo de toda negociação entre o governo argelino e o governo francês, a minoria europeia dita ‘liberal’ já anunciou a sua posição: ela exige, nem mais nem menos, a dupla cidadania. É que, instalando-se no plano abstrato, pretende-se condenar o colono a efetuar um salto muito concreto no desconhecido. Digamos com clareza que o colono sabe perfeitamente que nenhuma fraseologia substitui o real. (...) No momento da explicação decisiva, a burguesia colonialista, que até então ficara quieta, entra em ação. Ela introduz uma nova noção, que verdadeiramente é uma criação da situação colonial: a não-violência. Na sua forma bruta, essa não-violência diz às elites intelectuais e econômicas colonizadas que a burguesia colonialista tem os mesmos interesses que elas e que se torna pois indispensável, urgente, chegar a um acordo para a salvação comum. *A não-violência é uma tentativa de resolver o problema colonial em torno de um tapete verde, antes de qualquer gesto irreversível, qualquer efusão de sangue, qualquer ato lamentável.* Mas se as massas, sem esperar que as cadeiras sejam dispostas em torno do tapete verde, escutarem apenas a própria voz e começarem os incêndios e os atentados, veem-se então as ‘elites’ e os dirigentes dos partidos burgueses nacionalistas se precipitarem para os colonialistas e dizer-lhes: ‘A situação é grave! Não se sabe como tudo isso vai acabar, é preciso encontrar uma solução, é preciso achar um acordo. (...) *Todas essas ações servem, ao mesmo tempo, para fazer pressão sobre o colonialismo e para permitir ao povo despreimir-se. Essa prática de hibernoterapia, essa terapia do sono do povo pode algumas vezes ter sucesso.* Então, da discussão em torno do tapete verde, surge a promoção política que permite ao sr. M’ba, presidente da república do Congo, dizer solenemente à sua chegada em visita oficial a Paris: ‘O Gabão é independente, mas entre o Gabão e a França nada mudou, tudo continua como antes’. De fato, a única mudança é que o sr. M’ba é presidente da república gabonesa e é recebido pelo presidente da república francesa” [grifos nossos]. Fanon. *Os condenados da terra*, 2005, p. 61-62, 71 e 84.

cólera do colonizado-escravizado dos pálidos discursos e salões para a sua própria libertação e soberania. A violência contracolonial é desalienante e desmistificadora. Ela desperta e faz gritar: os nossos mortos também contam e isso não é passível de solução dentro do mundo legado pelas luzes.

Ousamos ser livres, ousemos sê-lo por nós mesmos e por nós mesmos; imitemos a criança em crescimento: seu próprio peso quebra o berço que se tornou inútil para ela e que a algema em sua marcha. Que pessoas lutaram por nós? Que nação colheria os frutos de nosso trabalho? E que absurdo desonroso seria vencer para se tornar escravos. Escravos!... deixemos esse epíteto para os franceses; eles venceram, apenas para perder sua liberdade.

Sigamos outros passos, imitemos aquelas nações que, levando sua solicitude até o futuro e não querendo deixar um exemplo de covardia para a posteridade, preferiram ser exterminadas a perder seu lugar na lista de nações livres.<sup>169</sup>

Carregando o destino de todos aqueles que não puderam viver para contar suas histórias de liberdade, a Declaração rejeita para sempre a escravidão. Liberdade conquistada por conta própria, pois não poderia ser obtida de outra forma. O futuro está no legado deixado pelas nações livres que preferiram morrer a estarem em servidão, como os próprios tainos, indígenas da ilha de Hispaniola, de onde os revolucionários tiraram a palavra Haiti para nomear o novo país soberano. É dessa fricção entre colonizado e colono que a violência contracolonial cria e se vale do antagonismo político como práxis libertadora. Ela mantém e reverte o mecanismo da dominação. O colonialismo criou um mundo binário no qual não há verdade. Na violência revolucionária, tal maniqueísmo não é diluído. No entanto, inverte-se o normal patológico da colônia. O colono é o inimigo e o sujeito a ser abatido pelo colonizado. A verdade é restaurada na delimitação do antagonismo. O bem (ou a verdade) é aquilo que aflige, molesta, danifica o colono e seu poder. As massas escravizadas-colonizadas são tomadas por uma “loucura de verdade” ao perceberem que foram despojadas de tudo e que só essa loucura pode terminar o seu descontentamento latente e subtraí-los à opressão colonial. A revolução é o delírio em movimento concreto. A criação real do que era então interdito como impossível e impensável. É a origem do amanhã. Assim, se todos os colonizados são iguais para os colonos, os colonizados respondem todos os colonos são iguais. Se o colonizado era visto como mal absoluto, o colono agora é tido como mal absoluto. O maniqueísmo invariavelmente continua a se reproduzir na luta de libertação. Por isso a Declaração é insistente na sua homogeneização crítica e negadora dos franceses.

---

<sup>169</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 243.

Como positividade formadora ancorada na relação de antagonismo, a violência contracolonial gera reconhecimento entre os colonizados-escravizados. Articula uma história e destino comuns. Funda a comunidade e a soberania política. Permite a antevisão de um outro futuro. Constrói a argamassa da solidariedade “trabalhada com sangue e cólera”.<sup>170</sup> É um momento afirmativo solar, como diria Mbembe.<sup>171</sup> Depois do processo de desumanização criado pelo mundo colonial, essa violência é constituinte e um gesto inaugural do sujeito político, que recusa a submissão e instaura a vontade de destruir e devastar. Fazer o universo violentamente virar nada. Assim, ela restaura a humanidade sonogada e constrói os elos de reconhecimento recíproco entre os colonizados, que passam a ser ver como humanos entre todos os outros. O colonizado se liberta na, e pela, violência, que opera como motor dialético. Ela é práxis absoluta que age como mediação real, elemento agregador e ruptura com o estabelecido. Ao romper a interdição discursiva da colônia, a violência é pressuposto organizacional da luta de descolonização e da soberania: permite que os colonizados superem suas diferenças, se reconheçam, transformem o ódio em economia política e canalizem o instinto em um superego político. Nos seus efeitos constituintes, transformativos, criadores e inventivos, a violência transforma pessoas em sujeito histórico na sua luta por libertação. E ao criar e delimitar o antagonismo, permite a construção, composição, articulação de alianças dentro da heterogeneidade dos oprimidos.

Neste sentido que a Declaração afirma a todo momento que o Haiti e os haitianos nascem do ódio e da violência revolucionária contra os franceses. Foi na efetivação desse antagonismo político que se deu a possibilidade não só da libertação, mas também da construção de uma nova comunidade política.

Paz aos nossos vizinhos, mas anátema ao nome francês, ódio eterno à França: esse é o nosso grito. Nativos do Hayti! Meu feliz destino era ser um dia a sentinela que guardaria o ídolo ao qual vocês se sacrificam. Fiquei de guarda, lutei às vezes sozinho; e se tive a sorte de entregar a vocês o sagrado encargo que vocês confiaram aos meus cuidados, lembrem-se de que agora é sua vez de preservá-lo. Ao lutar por sua liberdade, trabalhei para minha própria felicidade. Antes de consolidá-lo por leis que garantam sua liberdade individual, seus chefes, que estou reunindo aqui, e eu, devemos a você a última prova de nossa devoção.

---

<sup>170</sup> Mbembe, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

<sup>171</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

Generais, e vocês Chefes, aqui reunidos comigo para a felicidade do nosso país, chegou o dia, este dia vai eternizar a nossa glória, a nossa independência. Se um coração frio estiver entre vocês, deixe-o recuar e trema ao pensar em pronunciar o juramento que nos unirá.

*Juremos diante de todo o universo, à posteridade, a nós mesmos, renunciar para sempre à França e morrer antes que viver sob seu domínio.*

*Lutar até o último suspiro pela independência do nosso país.*<sup>172</sup>

Como apontam David Armitage e Julia Gaffield, a reconstrução desse antagonismo por meio da Declaração continuaria viva nos anos seguintes à Independência. No 01 de janeiro de 1806, em Gonaïves, nas comemorações de dois anos da libertação do jugo colonial, Dessalines organizou uma festa para oficiais de estado. No jantar, uma peça de confeitaria imitando a carcaça de um homem branco foi servida na mesa. Um agente americano comentaria “o objetivo em vista era sem dúvida, naquele dia do jubileu nacional, excitar e acalantar nas mentes dos chefes seu ódio aos franceses, exibindo à sua vista símbolos tão expressivos que não poderiam deixar de chamar a atenção das suas recordações, a lembrança de seus atos passados.”<sup>173</sup> Armitage e Gaffield argumentam que não teria forma mais adequada de relembrar a magnitude do triunfo haitiano do que uma macabra efígie dos seus antigos senhores, feita de açúcar, que era plantado e recolhido com o suor e sangue negro.<sup>174</sup> O cadáver do colonizado já havia se decomposto, mas o ódio à colonização poderia ser canalizado em outros objetos e imagens. Deglutir, digerir e defecar o senhor colono como condição de existência da nação.

Na sua busca por derrubar o colonialismo e forjar laços de solidariedade entre aqueles que tiveram sua humanidade confiscada, esta violência é cura. Ela faz o oprimido relaxar os músculos e voltar a respirar. A imaginação entra em festa com a possibilidade de outro mundo. Por isso a forma plural, franca, instigante, aberta e ambivalente da Declaração pode ser lida como um intenso trabalho sobre a linguagem, não resumível ao léxico liberal hegemônico do constitucionalismo moderno. Ao disputar com o colono a verdade por trás da palavra liberdade, o colonizado desvelava o vínculo entre liberalismo e colonialismo e reconstrói o sentido de ser livre a partir daquele que teve no seu corpo a construção dos sentidos da servidão. Para o escravo, esta nova linguagem, trabalhada a sangue e cólera, significa o fim da maldição que pairava fetidamente sobre o mundo. Com o novo que vem, são estilhaçadas as velhas sedimentações culturais e realiza-se o caminho à origem do futuro.<sup>175</sup> Ela nega o monopólio da

<sup>172</sup> The Haitian Declaration of Independence, 2016, p. 244-245.

<sup>173</sup> Armitage; Gaffield. Introduction, 2016, p. 01.

<sup>174</sup> Armitage; Gaffield. Introduction, 2016.

<sup>175</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

doença e da morte, recriando o elo, o reconhecimento e o reestabelecimento do oprimido no seu ser e nas suas relações com o real. Violência que é terapia, gerando cumplicidade de intenções criadoras com potenciais curativos. Ela desnuda o que foi recalcado, reunindo as condições para o inevitável confronto com aquilo que traumatizou o colonizado e fez da realidade um espaço-tempo no qual ele existia enquanto sujeito negado.

Assim, a Declaração de Independência do Haiti reposiciona as relações entre constitucionalismo e violência. Ela rechaça a abstração e a ideologia do estado de direito por serem incapazes de apagar o impacto do passado escravista. Mais do que isso, por serem seus perpetuadores. Na sua ética reumanziadora e terapêutica, ela coloca aos olhos de todos aquilo que se baseava a política moderna, ignorando e ridicularizando as idealizações liberais, coniventes e cúmplices da barbárie. Ela gera uma torsão e explicitação de que a linguagem existente é a da pura violência, ainda que ela se valha de subterfúgios. Com isso, a Declaração opera um corte por meio da sua sinceridade e verdade. Este corte revela a violência constituinte por trás de todas as demais declarações de direitos e cartas constitucionais, que, no seu universalismo abstrato, cinicamente ocultam o caráter colonial da cultura jurídica moderna.

Em primeira pessoa, abandonando qualquer pretensão de abstração e forjada na concretude material da experiência da plantation, a Declaração de Independência do Haiti é o mais universal documento da sua época.

### 1.3. Nação quilombo e poética constitucional haitiana<sup>176</sup>

No seu clássico *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*,<sup>177</sup> Benedict Anderson propõe pensar a nação como uma comunidade política imaginada como inerentemente limitada e soberana. Ela seria imaginada porque “ainda que os membros da nação mais pequena não conhecerão jamais a maioria de seus compatriotas, não serão vistos nem ouvirão sequer falar deles, no entanto, na mente de cada um vive a imagem de sua comunhão”.<sup>178</sup> No seu argumento, a nação é uma espécie de obscurantismo trazido pelo iluminismo a substituir velhas metafísicas, como as religiosas ou das antigas dinastias. Ela é possibilitada pela interrelação entre capitalismo e imprensa e por uma mudança na temporalidade, da qual surge uma divisão entre passado e presente, tornando possível falar de uma antiguidade e do tempo presente. Portanto, há a quebra do tempo messiânico

<sup>176</sup> Este tópico foi publicado como artigo na *Revista Direito e Práxis*: Queiroz, Marcos. Constitucionalismo Haitiano e a Invenção dos Direitos Humanos. *Revista Direito e Práxis*, v. 13, n. 4, 2022.

<sup>177</sup> Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

<sup>178</sup> Anderson. *Comunidades imaginadas*, 2016, p. 23.

(simultaneidade entre passado e futuro em um presente instantâneo) diante da emergência do tempo da modernidade, marcado pela simultaneidade transversal: tudo se passa e se vive em todas as partes. O periódico é a grande expressão desse fenômeno, em que os eventos são compartilhados o tempo todo nas mais diversas regiões. Da mesma forma, a emergência do romance cria um outro tipo de narrativa em relação ao tempo, baseado nas noções de contemporâneo, cotidiano, tempo presente. Numa relação de identidade e empatia com o leitor, o romance fale de uma humanidade comum, um nós particular. Há a sincronização e fundição do tempo da novela com o tempo exterior.<sup>179</sup>

Diante dessas transformações, a nação e o nacionalismo são artefatos culturais de uma classe específica que substituem outras imaginações comunitárias anteriores. Ela é fruto de processos pragmáticos de certos agentes e grupos sociais e não somente de uma imposição pura e simples. Assim, está atrelada ao uso contextual das línguas vernáculas (disseminado pela criação e expansão de mercados consumidores e pela reprodutibilidade capitalista da imprensa), à montagem de burocracias estatais e à formulação de relatos históricos atrelados a disputas por soberania política.<sup>180</sup> Neste sentido, ela é materialmente construída e disputada e socialmente imaginada, dependendo de apetrechos específicos que mediam e informam os sentidos comuns. Assim, agentes institucionais, intelectuais, literatos, lideranças políticas, representações estéticas, historiografia e museus ajudam a moldar a percepção individual e coletiva dos habitantes de um determinado território no que se refere à identidade nacional. Assim, a despeito da desigualdade e exploração de um setor sobre o outro no plano interno, a nação é sempre concebida dentro de um senso de camaradagem profundo e horizontal.<sup>181</sup>

Partindo das reflexões de Anderson, Julia Gaffield aponta como a virada do século XVIII para o XIX é um momento crucial para o desenvolvimento do sentido de nação moderno, na medida em que revoluções bem sucedidas e independências permitem que lideranças, elites políticas e classes específicas assumam o controle do Estado.<sup>182</sup> A partir disso, estes grupos podem se valer do aparato institucional não só para alcançar seus objetivos e interesses econômicos, mas também construir e universalizar um determinado sentido de tempo e história por meio da construção da nação, nada mais nada menos que uma perspectiva hegemônica de comunidade imaginada. Dessa forma, a América Latina e, particularmente, o Haiti são um celeiro para o entendimento de como consciência racial e nacional se entrelaçaram nas histórias

---

<sup>179</sup> Anderson. *Comunidades imaginadas*, 2016.

<sup>180</sup> Anderson. *Comunidades imaginadas*, 2016

<sup>181</sup> Anderson. *Comunidades imaginadas*, 2016

<sup>182</sup> Gaffield, Julia. Complexities of Imagining Haiti. A Study of National Constitutions, 1801-1807. *Journal of Social History*, 41:1, 2007, p. 81-103.

pós-coloniais das nascentes nações, especialmente como raça e nação foram mediados pelas insurgências rebeldes no Atlântico, a resistência negra e a atuação dos setores subalternos livres. Da mesma forma, sendo a nação o lado obscuro e metafísico do momento revolucionário, a Constituição desponta como um decisivo artefato para se entender como a nação foi imaginada, projetada, construída e disputada, na medida em que é um documento que articula uma tripla característica: é o texto fundamental que fala e organiza politicamente e juridicamente o nós coletivo; ele demarca uma torção no tempo, dividindo-o entre o antes, o agora e o depois; e, por fim, para se projetar para o futuro, o documento é escrito e interpretado por meio da imaginação de um povo nacional realmente existente, isto é, uma identidade constitucional que tem uma história, um passado e um destino comum.

Assim, no caso haitiano, suas primeiras constituições são interessantes para pensar como suas lideranças realizaram esforços para construir uma nação que transcendesse as divisões internas (hierarquias de cor e diferenças culturais), demarcasse o rompimento com o passado colonial e imaginasse o futuro comum em liberdade numa realidade internacional ainda dominada pela escravidão e pela plantation. Assim, elas foram um instrumento importante por meio do qual o Estado e sua classe dirigente tentou influenciar os termos nos quais a comunidade nacional seria definida, incidindo de maneira dialética na percepção individual e coletiva dos haitianos.<sup>183</sup>

Falando especificamente sobre as quatro primeiras constituições do Haiti (1801, 1805, 1806 e 1807), Julia Gaffield ilumina a relevância do texto constitucional para a construção da imaginação nacional:

O cenário histórico das primeiras constituições haitianas ajuda a explicar sua ênfase na definição do caráter nacional do Haiti em torno de três temas: atividade econômica, religiosa e político-militar. Durante os primeiros anos de semi-independência e depois completa independência, o Haiti produziu quatro constituições, cada uma delas diretamente relevante para o estudo da identidade nacional. Essas constituições indicam a natureza turbulenta e incerta dos tempos em que os líderes tentaram fornecer diretrizes e regulamentos oficiais sobre como o país deveria funcionar como um estado soberano. Os numerosos artigos de cada constituição sugerem como os líderes políticos não apenas desejavam que o país fosse, mas também como acreditavam que era e poderia ser. O exame sistemático desses artigos sugere

---

<sup>183</sup> Gaffield. *Complexities of Imagining Haiti*, 2007.

como esses líderes tentaram desenvolver um senso de nação em um contexto de agitação interna e internacional.<sup>184</sup>

O direito e as constituições são construtores de marcadores de autoidentificação e heteroidentificação fundamentais durante o surgimento e desenvolvimento dos estados independentes, bem como na articulação de ideias nacionais baseadas na similitude sobre as diferenças. No entendimento da imaginação nacional, as constituições são fontes valiosas porque sublinham características que são assinaladas para todo o país. Neste sentido, ela cria a nação como ideal e, intencionalmente, mascara as complexidades da sociedade em favor de uma única comunidade imaginada.<sup>185</sup> No caso haitiano, diversas pesquisas demonstram que este esforço de homogeneização não foi bem sucedido.<sup>186</sup> Por outro lado, como argumenta Gaffield, a despeito da fragmentação social pós-independência, as constituições não só contestaram consistentemente as divisões, como ajudaram a produzir processos duradouros de identificação nacional.<sup>187</sup>

Diante dessas considerações a respeito da articulação entre constituição e nação (cultura jurídica e identidade nacional), objetiva-se a visualização de determinadas articulações conceituais do constitucionalismo haitiano do início do século XIX. Em diálogo com o pensamento negro, argumenta-se que a prática constitucional do Haiti propõe ferramental alterativo para repensar a teoria política e constitucional moderna. Em específico, ela fornece um arranjo jurídico criativo e crítico para lidar com o legado colonial e repensar os direitos humanos. Dessa forma, seis categorias são exploradas a partir dessas constituições: direitos universais do negro; materialidade da escravidão; cidadania diaspórica; propriedade abolicionista; princípio do solo livre; e nação quilombo.

Logo na primeira constituição pós-independência, formulada sob o governo de Dessalines em 1805, expõe-se uma embrincada articulação entre universal e particular por meio da ressignificação do termo “negro”. Na exposição de Sibylle Fischer,<sup>188</sup> essa relação deve buscada tanto no preâmbulo como nos artigos 12, 13 e 14 da Constituição. Na abertura do texto, é possível ler:

---

<sup>184</sup> Gaffield. *Complexities of Imagining Haiti*, 2007, p. 85.

<sup>185</sup> Gaffield. *Complexities of Imagining Haiti*, 2007.

<sup>186</sup> Trouillot, Michel-Rolph. *Haiti: State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. Nova York: Monthly Review Press, 1990; Pereira, Bethânia Santos. *Uma Nação em Construção: trabalho livre e soberania no código rural haitiano (1826-1843)*. Dissertação de Mestrado em História na Unicamp, 2020; Casimir. *The Haitians*, 2020.

<sup>187</sup> Gaffield. *Complexities of Imagining Haiti*, 2007.

<sup>188</sup> Fischer, Sibylle. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias*. *Casa de las Américas*, Octubre-diciembre, 2003, p. 16-35.



Na presença do Ser Supremo, perante o qual todos são iguais, e que disseminou tantas classes de seres diferentes na superfície do globo para o único propósito de manifestar sua glória e poder através da diversidade de suas obras.

Diante da criação inteira, cujos filhos repudiados nós fomos considerados tão injustamente e por tão longo tempo.

Declaramos que os termos da presente Constituição são a expressão livre, espontânea e determinada de nossos corações e a vontade geral de nossos compatriotas.<sup>189</sup>

Na argumentação de Fischer, o preâmbulo opera como um duplo. Por um lado, estabelece o princípio da igualdade universal. Por outro, afirma a diversidade e diferença do gênero humano. Ao condenar a forma injusta com que os haitianos (e todos os escravizados e colonizados do mundo) foram tratados, expressa tanto a igualdade racial como a ideia de que o estado haitiano é fundado no repúdio à violência colonial. Assim, princípios universais, como a igualdade e a liberdade, devem ser mediados por um elemento particular, que no caso é justamente a experiência de ser vítima do colonialismo e da discriminação racial.<sup>190</sup> Neste sentido, a cor da pele é o grande signo catalizador de sentidos dessa experiência. A invenção do “negro” é o principal legado do empreendimento colonial<sup>191</sup> e é sobre ele que a Constituição de 1805 investe um pesado processo de ressignificação por meio do direito.

Art. 12. Nenhuma pessoa branca, qualquer que seja sua nacionalidade, poderá ingressar neste território na qualidade de senhor ou proprietário, nem poderá no futuro adquirir propriedade alguma.

Art. 13. O artigo precedente no exerce efeito algum sobre as mulheres brancas que tenham sido naturalizadas como haitianas pelo governo, nem sobre seus filhos atuais ou futuros. Incluem-se igualmente na presente previsão os alemães e poloneses naturalizados pelo governo.

Art. 14. Havendo que desaparecer forçadamente toda distinção de cor entre os filhos de uma mesma família, de quem o pai é o chefe de Estado, os haitianos serão conhecidos daqui para frente pela denominação genérica de negros.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> Constitution Imperiale d’Haiti (1805), El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830. *Primeras Constituciones. Latinoamérica y el Caribe. Caracas, Academia Nacional de la Historia*, 1961, v. 42, t. III apud Fischer, Sibylle. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias. Casa de las Américas*, Octubre-diciembre, 2003, p. 16-35.

<sup>190</sup> Fischer. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias*, 2003.

<sup>191</sup> Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

<sup>192</sup> Constitution Imperiale d’Haiti (1805), apud Fischer. *Constituciones haitianas*, 2003.

Primeiramente, é notável o esforço dos haitianos em extirpar da ilha o retorno dos vínculos de propriedade impostos pelo imperialismo, conforme expresso no art. 12. Não é só a ideia de proprietário branco que está excluída, mas também a de senhor, denotando o programa abolicionista por trás da definição jurídica. Ademais, o artigo expressava o temor concreto de uma nova investida francesa, especialmente diante da presença de antigos proprietários no país e em regiões próximas, como nos Estados Unidos e nas Antilhas. Essa formulação se repetiria em todos os textos fundamentais do país até a Constituição de 1918, formulada durante o período de ocupação dos Estados Unidos, quando a exclusão da propriedade branca seria revogada, abrindo caminho para o retorno da plantation e das forças recolonizadoras.<sup>193</sup> No meio do caminho, a despeito da previsão constitucional, o confisco da propriedade branca pelo estado haitiano também seria revertido por meio do tratado de reconhecimento diplomático de 1825, quando a França impôs a criminosa dívida da independência aos haitianos, isto é, fez com que o Haiti pagasse por toda posse ilegítima oriunda da situação colonial e escravocrata.<sup>194</sup>

Especificamente em relação à “denominação genérica de negros”, Fischer argumenta:

Em uma manobra extraordinariamente ousada, a Constituição de Dessalines adota a linguagem dos colonizadores e a submete a uma ressignificação total. Todas as hierarquias baseadas na cor de pele são abolidas, e todos os haitianos passam a ser referidos pelo termo genérico de negros. Da exageração taxonômica de uma colônia que tinha mais de uma centena de termos distintos para se referir a graus diferentes de mesclas de raça e cor, passamos a uma denominação genérica de negros.

(...) Os revolucionários da antiga colônia francesa voltam a chamar o território com o nome arawak original e o fazem, o que é ainda mais significativo, voltando a nomear a cor da pele. Rechaçando qualquer expectativa de ordem biológica ou racial, fazem do termo negro sinônimo de ser haitiano e logo uma categoria política antes que biológica.

Dessa forma, a Constituição de 1805 constrói por meio do ato de ressignificação um dos paradoxos mais inquietantes da política universalista moderna o paradoxo de que o universal se deriva comumente de algum dos particulares, e implica assim (certa forma de) subordinação. O gesto de chamar a todos os haitianos, não importa qual for sua cor de pele, de negros, é como chamar a todas as pessoas de mulheres independentemente do seu

---

<sup>193</sup> Casimir. *The Haitians*, 2020; Dubois, Laurent. *Haiti: The Aftershocks of History*. New York: Metropolitan Books, 2012.

<sup>194</sup> Silva, Karine de Souza, Perotto, Luiza Lazzaron. A Zona do Não-Ser do Direito Internacional: os povos negros e a Revolução Haitiana. *Revista Direito e Justiça: Reflexões Sociojurídicas*, 18:32, 2018, 125-153.

sexo: supõe intuições do tipo igualitárias e universalistas ao mesmo tempo que as põe à prova, empregando o termo previamente subordinado da oposição como termo universal.<sup>195</sup>

Portanto, o artigo 14 era uma forma de “legislação expressiva” que positiva o processo da Revolução em direção ao futuro, valendo-se do signo herdado do colonialismo para modificar e valorizar seu significado de maneira progressiva, até torná-lo fundamento da universalidade humana. Fizeram do devir haitiano a reversão do devir negro. Segundo Mbembe, o devir negro do mundo é a universalização dos riscos sistemáticos a que os escravos de origem africana foram submetidos durante o primeiro capitalismo. Assim, a condição negra passa a afligir todas as humanidades subalternas “com a instauração de práticas imperiais inéditas que devem tanto às lógicas escravagistas de captura e de predação como às lógicas coloniais de ocupação e exploração, ou seja, às guerras civis ou *razzias* de épocas anteriores”.<sup>196</sup> O planeta se torna paulatinamente uma grande plantation, com seus correspondentes fenômenos de comércio e descarte de corpos, destruição de territórios e aniquilamentos de culturas. Distribuição do tempo, atomização do espaço e transformação do real em ficção e da ficção em real, em que a força militar, a destruição de infra-estruturas, os golpes e as feridas “são acompanhadas por uma mobilização total através das imagens. Elas fazem agora parte de dispositivos de uma violência que se desejava pura”.<sup>197</sup> Trata-se da permissividade e da investitura de tecnologias sobre corpos e territórios, com práticas de zoneamento, economias da violência e desapossamento das matrizes do possível, as quais guardam sua origem na lógica de poder e dominação da escravidão negra.

O termo negro carrega o passado e o futuro do mundo. É com essa consciência profética que a Constituição de 1805 investe nele o significado de humanidade, pois sabia que caso o mundo que criou tal categoria não fosse radicalmente abolido, o amanhã de todos seria tal qual o conhecemos hoje, constituído pelo devir do escravo e pela globalização da colônia. Uma mimesis da São Domingos pré-1804. Portanto, na torção semântica do termo “negro”, o devir haitiano aponta uma construção da universalidade humana que carrega a memória de todos aqueles que foram, são e possivelmente serão deixados de fora daquilo que se entende como humanidade. Rejeitando abstrações que se colocam fora do tempo, afirma que os princípios jurídicos devem emergir da experiência materialmente vivida. Numa perspectiva intransigente, este devir diz que o conteúdo dos direitos humanos deve ser preenchido na tensão com todo o

---

<sup>195</sup> Fischer. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias*, 2003, p. 20.

<sup>196</sup> Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014, p. 16.

<sup>197</sup> Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014, p. 16.

horror e absurdo produzido por aqueles que se advogam os únicos portadores da civilização. Trata-se de uma poética constitucional baseada na hermenêutica daquele que foi capturado, separado de sua família e de suas terras, embarcado como carga humana em um navio, foi vendido e viveu o cotidiano de terror da plantação – daquele que, a despeito de tudo isso, jamais se viu como escravo e emergiu da penumbra da Casa-Grande para reivindicar a sua liberdade e de todos os demais. O devir haitiano instaura o direito universal do negro como ponto de partida de outra humanidade.

O segundo elemento que emerge do constitucionalismo é a materialidade da escravidão como um problema constitucional e de organização do Estado e não uma abstração filosófica. Fruto de uma revolução abolicionista, cercado por regiões escravistas e ainda ameaçado por forças recolonizadoras, o Haiti surge como nação tendo a escravidão como uma questão concreta de primeira ordem. Já na Constituição de 1801, elaborada por Toussaint Louverture, quando o país ainda não havia declarado sua independência completa, a escravidão, a liberdade e a igualdade racial aparecem no título II, nas disposições sobre os habitantes do território:

Art. 3 Não haverá escravos neste território, a servidão está abolida para sempre. Aqui todo os homens nascem, vivem e morrem livres e franceses.

Art. 4. Todos os homens, não importa qual seja sua cor de pele, podem ser aqui admitidos para qualquer emprego.

Art. 5. Não existe outra distinção que não seja a das virtudes e talentos, e não há outra superioridade que aquela que confere a lei no exercício de uma função pública. A lei é a mesma para todos, tanto a que castiga como a que protege.<sup>198</sup>

Em um mundo constituído pela linha de cor como forma básica da fronteira entre liberdade e servidão, ao positivar o princípio da igualdade, a Constituição nomeia expressamente a ausência de discriminação racial, pois sabe que o silêncio a respeito do assunto é mecanismo de perpetuação da lógica branca de dominação. É necessário afirmar a “raça” numa política de direitos que descontrói ativamente o racismo. Ademais, como argumenta Fischer, a abolição expressa da escravidão é extremamente radical e inovadora para sua época, bastando comparar com praticamente todas as constituições e declarações francesas do mesmo período. À exceção da Constituição Termidoriana de 1795, que continha uma proibição expressa sobre a escravidão, da declaração dos direitos do homem e do cidadão, de 1789, à reintrodução da escravidão nas colônias francesas, em 1802, todas as leis fundamentais da

---

<sup>198</sup> *Constitution of 1801*. Disponível em: <https://www.marxists.org/history/haiti/1801/constitution.htm> (acesso em 05/08/2022).

França eram omissas sobre a proibição do escravismo.<sup>199</sup> Isto é, o silêncio revelava que no seu suposto universalismo era permitido a servidão de pessoas negras.

Ademais, ao localizar a questão da escravidão no título “dos habitantes” e não como parte de um rol de direitos civis e políticos, a Constituição de 1801 trata do tema como um assunto político e de organização institucional. Neste sentido, Fischer argumenta:

Isso não é um detalhe insignificante na caprichosa evolução da história constitucional revolucionária. Haiti, como Estado fundado para garantir a liberdade e acabar com a escravidão e a subordinação racial, exerce uma pressão particular sobre a distinção entre os “direitos universais” e as contingências dos arranjos políticos. O grande número de modificações realizadas entre 1791 e 1795 na Declaração de Direitos demonstra que, longe de oferecer garantias inalteráveis, estas enumerações de “direito universal” estavam sujeitas à mudança e em grande medida expostas ao debate.<sup>200</sup>

O fim da escravidão e a eliminação da subordinação racial estão no centro do programa fundacional do Estado. O princípio da abolição articula político e social, liberdade e igualdade dentro de um uno, que se estabelece não numa lista de direitos independentes uns dos outros, mas sim como parte dos fundamentos indispensáveis da entidade geopolítica da nação que logo surgiria. Portanto, o constitucionalismo haitiano lega uma outra perspectiva sobre a tensão entre igualdade e liberdade, tão comum às celemas liberais. Por meio do seu abolicionismo, em que a liberdade só poderia ser garantida com a plena igualdade racial, ambos os princípios são mutuamente constituídos, ganhando concretude diante da experiência de rejeição do mundo de privações criado pela escravidão.<sup>201</sup>

Se por um lado esse vínculo de indistinção entre igualdade e liberdade abriu caminho para dispositivos de controle do trabalho livre (era necessária uma supervisão abrangente do trabalhador para garantir a liberdade coletiva do país),<sup>202</sup> por outro fez do Haiti protagonista na expansão do princípio da abolição pelo Atlântico. Isto é, o enfrentamento à escravidão como fundamento do Estado implicava numa postura de intervenção nas relações internacionais. Sob o risco de ataque das potências estrangeiras, essa incidência muitas vezes se realizou de maneira indireta, como no acordo entre Alexander Peti6n e Sim6n Bol6var. Em troca do suporte dado às guerras de independ6ncia latino-americanas, o haitiano exigia a abolição da escravidão nos territ6rios liberados e que Bol6var fundasse um pa6s baseado nos mesmos princ6pios libert6rios

---

<sup>199</sup> Fischer. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias*, 2003, p. 28.

<sup>200</sup> Fischer. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias*, 2003, p. 28.

<sup>201</sup> Fischer. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias*, 2003.

<sup>202</sup> Fischer. *Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias*, 2003, p. 08.

do Haiti. Por mais que a promessa não tenha sido cumprida, o trato entre haitianos e patriotas americanos representava a visão de mundo de uma nação que nasceu em antagonismo universal com a servidão negra.<sup>203</sup> Antagonismo que era exercido não por meio de filosofias diletantes ou vazias declarações de direitos, pois era baseado numa práxis pragmática de atuação sobre as condições concretas da época.

É neste sentido de intervir indiretamente na realidade escravista do atlântico que se pode visualizar o terceiro elemento do constitucionalismo haitiano: a cidadania diaspórica.<sup>204</sup> Todas as primeiras constituições haitianas são explícitas em destacar a política absenteísta do país, isto é, de que ele não interveria por meio de guerras nas realidades de outros países e muito menos exportaria sua revolução. Era um mecanismo de defesa para afastar as acusações de um certo haitianismo internacionalista, a sublevar escravos por todo o globo, forjadas por opositores da independência do país. Diante desse cenário que a Constituição de 1816, a primeira pós-reunificação do norte e do sul, positiva um criativo dispositivo sobre cidadania, capaz de driblar a conjuntura adversa da época. É lugar comum que a nacionalidade e a cidadania são concedidas com os critérios de *ius soli* e *ous sanguinis*, isto é, a pessoa se torna nacional e cidadã caso tenha nascido em determinado território ou seja descendente de algum dos seus cidadãos. Assim, o “ser cidadão” e seus respectivos direitos estão aprisionados a fronteiras físicas e a laços étnico-raciais. Por outro lado, o constitucionalismo haitiano adotava uma concepção mais universal e enraizada na história da modernidade. Nela, as vítimas potenciais da escravidão e do colonialismo, assim que entrassem no país, tornavam-se não só nacionais haitianos, mas também cidadãos, com plenos direitos políticos.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Gaffield, Julia. “Liberté, Indépendance”: Haitian Anti-slavery and National Independence. Mulligan, William; Bric, Maurice. *A Global History of Anti-slavery Politics in the Ninetenth Century*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.

<sup>204</sup> A noção de cidadania diaspórica é fruto das discussões e leituras desenvolvidas nas disciplinas “A Dialética do Senhor e do Escravo em Hegel: Uma releitura da Teoria do Reconhecimento a partir da obra de Susan Buck-Morss ‘Hegel, Haiti e a História Universal’”, ofertada pelos professores Menelick de Carvalho Netto e Evandro Piza, no primeiro semestre de 2015; e “Cultura Jurídica, Branquidade e Memória”, ofertada por Evandro Piza, no segundo semestre de 2015. Ademais, ao longo do ano de 2017, junto com o amigo João Victor Nery Fiocchi Rodrigues, realizamos um grupo de estudos sobre Revolução Haitiana e constitucionalismo, onde o termo foi melhor delimitado. Naquele mesmo ano, eu, Evandro e João escrevemos um esboço de artigo chamado *Constituições Haitianas Pós-Revolucionárias, Antirracismo e a Reformulação da Cidadania*, para ser apresentado na 13ª Conferência da European Sociological Association, em Atenas, onde o conceito foi pela primeira vez articulado em texto. No ano seguinte, João trabalhou o termo na sua dissertação sobre constitucionalismo e as lutas por direitos dos mapuches no Chile. Duarte, Evandro; Queiroz, Marcos; Rodrigues, João Victor Nery Fiocchi. *Constituições Haitianas Pós-Revolucionárias, Antirracismo e a Reformulação da Cidadania* (no prelo); Rodrigues, João Victor Nery Fiocchi. *Cidadania Diaspórica e o Caso Mapuche: os atlânticos negros e vermelho na reterritorialização de direitos*. Dissertação de Mestrado na Universidade de Brasília, 2018.

<sup>205</sup> Ferrer, Ada. Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic. *The American Historical Review*, vol. 117(1), 2012, p. 40-66; Gaffield. “Liberté, Indépendance”, 2013.

Assim, no título III, do estatuto político dos cidadãos, da Constituição de 1816, estava o art. 44 que assim estabelecia a aquisição da cidadania haitiana: “todos os africanos e indígenas e aqueles que do seu sangue, nascidos nas colônias ou países estrangeiros, que venham a residir na República serão reconhecidos como haitianos, mas não desfrutarão do direito da cidadania até que tenha passado um ano de sua residência”.<sup>206</sup> No mesmo sentido, a Constituição de 1843 expande ainda mais essa noção. No título sobre os haitianos e seus direitos, é possível ler:

Art. 6. Todos os indivíduos nascidos no Haiti, ou de ascendência africana ou indígena, e todos aqueles nascidos em países estrangeiros de um homem haitiano ou de uma mulher haitiano, também o são todos aqueles que até o dia de hoje tenham sido reconhecidos como haitianos.

Art. 7. Todos os africanos ou indígenas e seus descendentes podem fazer-se haitianos. A lei regula as formalidades da naturalização.<sup>207</sup>

Tais dispositivos apontam a natureza transnacional do antiescravismo radical que funda o estado haitiano. A cidadania diaspórica serve como uma forma de driblar o cerco internacional ao conceder não só asilo, mas nacionalidade e direitos políticos aqueles que possivelmente tenham sido capturados pela lógica colonial. Se o Haiti enfrentava restrições para levar a abolição e a igualdade racial a todos os condenados da terra, estes encontrariam nele ao menos um território de liberdade e direitos. Tais dispositivos devem ser lidos diante dos esforços concretos do país em convidar e naturalizar pessoas negras e não-brancas nas colônias francesas e britânicas próximas, como Martinica, Guadalupe e Jamaica, bem como realizou negociações diplomáticas com Estados Unidos e Espanha para fazer retornar haitianos que estivessem como escravos nestes territórios.<sup>208</sup>

Por meio da cidadania diaspórica, o Haiti convocou publicamente negros estadunidenses a irem residir no país (na década de 1820, entre 6 e 13 mil afro-americanos migraram para o Haiti);<sup>209</sup> recebeu inúmeras pessoas escravizadas das demais ilhas antilhanas;

---

<sup>206</sup> Como a hipocrisia, safadeza e cara de pau dos europeus não encontravam limites, esse artigo seria atacado no plano internacional. Nas negociações de reconhecimento diplomático, os franceses pediriam a revogação de tal dispositivo, pois ele estabelecia uma “distinção de cor contra a qual a filantropia estava lutando para destruir há mais de meio século”. Haja óleo de peroba. E quando Petión utilizou a Constituição de 1816 para garantir a naturalização, liberdade e cidadania de 07 negros fugidos da Jamaica, escravagistas britânicos diziam que o texto constitucional haitiano representava uma ameaça para o comércio marítimo e para a ordem internacional. Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012, p. 46.

<sup>207</sup> *Constitution du 30 décembre 1843*. Disponível em: <https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1843.htm> (acesso em 05/08/2022).

<sup>208</sup> Gaffield. “Liberté, Indépendance”, 2013; Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012.

<sup>209</sup> Neste sentido e sobre os usos do constitucionalismo haitiano para intervir na realidade do Atlântico, narra Ada Ferrer: “Ouvindo notícias trazidas por marinheiros negros estadunidenses em Porto Príncipe de que o governo dos Estados Unidos estava considerado em remover forçadamente negros livres para a África, Petión procurou inserir o Haiti nos cálculos de saída e remoção feitos nos Estados Unidos. Por meio do seu secretário-geral, Joseph

requereu aos patriotas latino-americanos que os africanos resgatados sobre os mares fossem mandados para o país caribenho (além da própria abolição nos territórios liberados, cabe lembrar); e inscreveu o direito de asilo como princípio organizativo do Estado (vinculado diretamente à escravidão e não meramente a perseguições oriundas de manifestação de opinião política, conforme o art. 3º da Constituição de 1816). Tudo isso apontava a intenção do Haiti na construção de um robusto projeto nacional abolicionista, que objetivava intervir nos debates internacionais sobre direitos, liberdade, igualdade, cidadania e soberania da época. Ademais, com seu apoio aos patriotas latino-americanos em troca da abolição da escravidão, o Haiti pretendia fazer avançar a pauta sobre outras localidades, construindo uma rede de estados-nação antiescravistas (articulação jamais concretizada, seja pelo não cumprimento da promessa por parte dos independentistas, seja pela exclusão, por esses líderes, do Haiti do Congresso do Panamá, em 1826, espaço onde a causa poderia ser retomada como projeto comum da América).<sup>210</sup>

Da mesma forma, a noção de cidadania diaspórica ajuda a reler e expandir a noção de negro enraizada na história do constitucionalismo haitiano. Por um lado, todos os haitianos seriam denominados genericamente pelo termo negro. Por outro, todas as vítimas da escravidão e do genocídio eram potencialmente haitianas, independentemente da sua cor. Essa ambiguidade e sobreposição realiza uma paradoxal política de direitos, a qual expande a cidadania de acordo com a expansão do colonialismo. Quanto mais violência colonial houver, mais haverá potenciais cidadãos haitianos espalhados pelo planeta. Nesta poética, o termo negro opera politicamente de duas formas: passa a designar não somente pessoas de origem africana e pele escura, mas todo aquele que foi capturado pelas malhas coloniais; e torna-se núcleo do conceito de humanidade informador de uma política de direitos decididamente disposta a enfrentar as chagas da supremacia branca global. A cidadania diaspórica articulava o devir haitiano como resposta jurídica ao devir negro do mundo.

Mais do que isso: opera uma crítica ao conceito de refúgio, o qual somente existe diante de um sistema jurídico internacional que naturaliza a precariedade de certas vidas humanas. O refugiado é uma aporia do direito, pois é um sujeito relativizado de direitos, isto é, um humano

---

Balthazar Inginac, ele convidou estadunidenses negros a emigrar para o Haiti como uma forma de resistir à exclusão e ao abuso que eles enfrentavam nos Estados Unidos: *‘Abre-lhes os olhos a Constituição da nossa República, e vejam no seu artigo 44º uma mão fraterna aberta às suas angústias. Visto que hoje lhes é recusado o título de Membros da União Americana, que venham entre nós, em um país firmemente organizado, e gozem dos direitos de Cidadãos do Hayti, de felicidade e paz: enfim, que venham e mostrem aos homens brancos que ainda existem homens de cor e negros que podem levantar um front destemido, protegido do insulto e da injúria’*. Ferrer. Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic, 2012, p. 58 [grifos nossos].

<sup>210</sup> Ferrer. Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic, 2012.



menor para o qual o sistema jurídico opera na exceção legítima.<sup>211</sup> Isto é, logo aquele que mais precisa de amparo institucional é tratado juridicamente de forma estreita e instável. Ademais, a possibilidade do refúgio tem como lado oculto uma ordem internacional que permite a barbárie, isto é, que produz incessantemente migrações forçadas de indivíduos sem garantias jurídicas totais que passam a depender da boa vontade de organismos estrangeiros e pessoas desconhecidas. No mundo do constitucionalismo haitiano, a figura do refugiado não existe, pois ela é substituída pelo negro em diáspora, o qual imediatamente se torna sujeito pleno de direitos assim que pise no Haiti. Dessa forma, trata-se de uma política que articula direito interno e externo, fazendo do território nacional instrumento de expansão da liberdade e da igualdade racial no plano internacional.<sup>212</sup> Ou há cidadãos ou não há. Ou há direitos humanos em sua universalidade ou não há. Ou há humanidade ou não há.

---

<sup>211</sup> Higino, Ísis. *Get Out: a perseguição e o terror nas estruturas da supremacia branca mundial nos permitem refúgio do racismo?* Monografia em Relações Internacionais. Universidade de Brasília, 2018.

<sup>212</sup> É interessante conectar a noção de cidadania diaspórica aos mocambos e quilombos, na acepção que será trabalhada mais adiante. Essa conexão pode ser sugerida a partir da própria etimologia bantu das duas palavras. No Brasil, até o século XVIII, “mocambo”, termo de origem ambundo e que significava esconderijo, era o termo mais usual para designar comunidades de escravizados fugidos. Além disso, como anota Nei Lopes: “o termo deriva, certamente, do quicongo *mukambu*, ‘cumeira’, ‘telhado’, sendo que a acepção de ‘quilombo’ relaciona-se com os conceitos de ‘cabana’, ‘palhoça’, habitação miserável’. Como a palhoça primitiva era apenas uma cobertura, um teto, uma cumeira com palhas e sem paredes, o vocábulo africano foi, certamente, aplicado em alusão à característica mais visível desse tipo de construção: o telhado” (p. 457). Portanto, além de esconderijo, mocambo está relacionado à casa, ao lar, em especial sua estrutura mais elevada, o cume. Lugar elevado onde se esconde e se vive, como era muito comum nos territórios de negros fugitivos, que, por razões estratégicas, escolhiam geralmente territórios mais no alto, a exemplo das colônias em São Tomé, da Serra da Barriga em Palmares e das montanhas nas ilhas caribenhas. De origem mbundu, na África o quilombo tinha o sentido de acampamento de guerra. No Brasil, o primeiro documento em que aparece é datado de 1691 e se refere a Palmares, onde predominava as tradições e a cultura de Angola. O próprio quilombo de Palmares era chamado pelos seus moradores de Angola Janga (pequena Angola). No século XVII, em África, a região da Angola era marcada pela presença dos imbangalas/yakas, chamados pelos portugueses de jagas. Os imbangalas eram um grupo de guerreiros multiétnico, articulados por uma coesão militar, que participavam ativamente das guerras na região, inclusive em união com os portugueses. Como anota Stuart Schwartz: “Ao deslocarem-se para o sul em Angola no início do século dezessete, os imbangalas encontraram entre o povo Mbundu uma instituição que adotaram para seus propósitos. Tratava-se do *ki-lombo*, uma sociedade de iniciação ou campo de circuncisão, onde os jovens do sexo masculino eram preparados para o *status* de adultos e guerreiros. Os imbangalas moldaram essa instituição segundo seus próprios desígnios. Arrancados das terras e deuses ancestrais, sem compartilhar linhagem comum, vivendo de conquistas e, segundo observadores europeus, rejeitando a agricultura, a base tradicional das sociedades da região, os imbangalas necessitavam de uma instituição que desse coesão aos elementos étnicos díspares que compunham seus bandos. O *ki-lombo*, uma sociedade militar à qual qualquer homem podia pertencer por meio de treinamento e iniciação, servia àquele propósito. Encontraram-se, pois, uma instituição designada para a guerra, a qual podia incorporar grande número de estranhos desprovidos de ancestrais comuns a um poderoso culto guerreiro. O *ki-lombo* imbangala era distinto devido às suas leis rituais. Descendência e parentesco, tão importante para os outros povos basicamente matrilineares da região, eram negados nos limites do *ki-lombo* e, embora observadores europeus mencionassem infanticídio, as mulheres, estritamente falando, podiam deixar os limites do *ki-lombo* para dar à luz os filhos. O que se proibia era um laço matrilinear legal dentro do *ki-lombo* que pudesse desafiar o conceito de uma sociedade estruturada por iniciação ao invés de parentesco. O historiador Joseph Miller acredita que a ‘morte’ dos próprios filhos pelos imbangalas era uma metáfora para a eliminação cerimonial dos laços de parentesco e sua substituição pelas regras e prescrições do *ki-lombo*” (p. 85). Além disso, no *ki-lombo*, o grande chefe era o nganga (zumba), que além de exercer autoridade política e militar, era também líder espiritual, responsável pela conexão do mundo dos vivos com o dos mortos. Essa relação com a ancestralidade e as divindades era central numa sociedade constituída pela fragmentação de antepassados familiares regulares

O quarto elemento do constitucionalismo versa sobre o direito de propriedade. O núcleo jurídico da escravidão é o direito de propriedade que uma pessoa tem sobre a outra. Por mais que esse direito tenha sido regulado em alguns casos, a exemplo do fatídico Código Negro francês, de 1685, ele se baseava no domínio e na vontade absoluta do senhor sobre o seu escravo. Isso significava que o negro não era somente uma mercadoria e um instrumento de trabalho, pois o senhor poderia exercer sobre ele qualquer tipo de ação que imaginasse. Compra, venda, depósito em garantia, tortura, mutilação, estupro, assédio, separação de família, gravidez forçada almejando lucros futuros, disposição livre do seu tempo para as mais diferentes tarefas (da dança obrigada ao acender de luzes em todo anoitecer; de retirar as fazes de dentro da casa a vestir suas roupas; de preparar comidas a escovar os sapatos), colocação na rua como pessoa de ganho e etc. Assim, era um tipo de propriedade baseada num direito despótico, num domínio arbitrário e numa posse caprichosa, constituidores de relações sociais inerentemente patológicas, sádicas e delirantes. É contra este horror absoluto que se levanta a Revolução Haitiana.

Por isso há uma enorme cisão entre o constitucionalismo haitiano e o resto do constitucionalismo no início do século XIX. Os textos constitucionais das demais nações irão afirmar o direito de propriedade sem especificar o que ele significava, a exemplo do art. 179, XXII, da Constituição do Império. Com isso, abrangiam a possibilidade da propriedade escrava na sua plenitude, tendo em vista que ela ainda era a norma em diversas regiões. Já as Constituições haitianas explicitamente definiam a propriedade como o “direito de usufruir e dispor do próprio trabalho e indústria”, conforme estabelecido na de 1806 e na sua revisão de 1816.<sup>213</sup> Neste sentido, Ada Ferrer argumenta:

(...) a proteção da propriedade, que era utilizada por toda parte e continuaria sendo em certas circunstâncias como um meio de proteger a escravidão, era definida de uma maneira que tornava inadmissível a escravidão – vista como uma violação dos direitos do homem e uma violação do direito de um indivíduo à sua própria propriedade ou pessoa.<sup>214</sup>

---

que pudessem interceder perante as demais entidades. Nesta mediação de planos, nganga-zumba-zumbi aproximava-se do princípio de Exu. Portanto, a cidadania diaspórica ressoa os diferentes sentidos atribuídos às palavras mocambo e quilombo ao longo da história: esconderijo da liberdade; habitação, casa e lar; acampamento guerreiro; sociedade de iniciação que é mantida, reiterada e expandida não pelo parentesco ou pelos vínculos fixos com um território, mas sim pelo propósito contextual e pelos laços sociais, políticos e históricos; reformulação das relações com os ancestrais diante do despedaçamento da experiência trazido pela violência e pela guerra colonial. Lopes, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011; Schwartz, Stuart. *Mocambos, Quilombos e Palmares: A Resistência Escrava no Brasil Colonial*. *Estudos Econômicos*, USP, v. 17, 1987, p. 61-88.

<sup>213</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012.

<sup>214</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012, p. 52.

A propriedade abolicionista da relação de servidão (propriedade somente incluindo o fruto do próprio trabalho), somada à própria abolição da escravidão e à cidadania diaspórica, formava um enquadramento jurídico radicalmente diferente do caminho que o direito tomava naquele momento da história. Essa moldura serviu de padrão para pleitos de liberdade nas cortes haitianas e de intervenção na geopolítica da época.<sup>215</sup> Essa política e pragmática dos direitos fazia do Haiti protagonista no sentido universal dos direitos humanos. Da mesma forma, a exclusão da propriedade escrava combinada com a proibição da propriedade por brancos sobrepunha dois institutos para afirmar: não era só a relação de senhor e escravo que estava abolida, mas também a hermenêutica senhorial dela oriunda, isto é, a epistemologia branca que se crê onipotente, onisciente e onipresente pois nascida do domínio total sobre outra vida humana. Portanto, tratava-se de uma abolição radical tanto das condições materiais como subjetivas decorrentes da escravidão negra por mãos e mentes brancas. Abolir a chibata e a perspectiva de quem a segura. Assim, o constitucionalismo haitiano deixava importante lição de que o princípio da propriedade absoluta poderia permanecer para além da própria escravidão caso o modo de ver da Casa-Grande não fosse frontalmente atacada. O princípio da abolição tentava ser o rito fúnebre a despachar para sempre os fantasmas dos senhores.

A propriedade abolicionista está relacionada ao quinto elemento articulado pelo constitucionalismo haitiano: o princípio do solo livre. Conforme colocado, diferentemente das declarações europeias, as constituições do Haiti retiravam os princípios da liberdade e da igualdade da abstração para torna-los reais e concretos. O território e o solo eram as raízes dessa base material da liberdade. A terra preta amparava um universalismo concreto, diferente do universalismo abstrato francês que, no seu vazio, permitia a escravidão. Conforme argumenta Ada Ferrer, o princípio do solo livre é anterior aos debates da Era das Revoluções. Presente no Antigo Regime e reconhecido em diversos sistemas jurídicos europeus, ele significava a aquisição de liberdade por um escravo assim que pisasse em um território particular. Na França e na Inglaterra metropolitanas, representava uma extensão do princípio das comunas medievais de que o “ar livre” das cidades era declarado incompatível com a servidão.<sup>216</sup> Durante a era do tráfico negreiro e da escravidão, este princípio serviu de base para pleitos judiciais de pessoas escravizadas. No entanto, a partir de meados do século XVIII, a sua aplicação a pessoas negras foi alvo de um grande retrocesso, chegando à proibição da entrada de pessoas de cor na França por Napoleão em 1802. Mais perto do futuro Haiti, princípio semelhante era utilizado pelos

---

<sup>215</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012.

<sup>216</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012.

santuários católicos em territórios espanhóis, em que antigos escravos eram libertados caso pisassem nessas terras e se convertessem ao catolicismo.<sup>217</sup>

No entanto, o princípio do solo livre articulado pelo constitucionalismo haitiano por meio da cidadania diaspórica era muito mais abrangente e radical. Neste sentido, a partir da Constituição de 1816, Ada Ferrer argumenta:

A versão de solo livre de Pétion, no entanto, era significativamente mais radical do que qualquer precedente britânico ou francês. Primeiro, seu princípio de liberdade foi proclamado não para territórios europeus que estavam geograficamente afastados dos espaços de escravidão em massa, mas para uma ex-colônia escravista a pouca distância de numerosos e florescentes regimes escravistas. Assim, seu solo livre foi declarado no espaço geográfico onde mais importava. Em segundo lugar, ele fez do solo livre não apenas um princípio jurídico a ser invocado e defendido em casos específicos, como era na Europa, mas, de fato, um princípio geral e inviolável inscrito na lei suprema da terra. Assim, ele se baseou em princípios do antiescravismo do Antigo Regime e os combinou com elementos do antiescravismo haitiano para expandir o escopo de cada um. As políticas de Pétion ampliaram o conceito de solo livre, prometendo aos recém-chegados não apenas a liberdade da escravidão, mas também a cidadania. Ele simultaneamente ampliou o alcance da liberdade conquistada na Revolução Haitiana e reafirmada em todas as constituições haitianas, tornando-a disponível para estrangeiros, para pessoas que não estavam presentes no momento da redação da constituição. O artigo 44 tornou assim a liberdade e a cidadania mais amplamente alcançáveis e deu à promessa do antiescravismo radical do Haiti uma vida mais robusta e uma projeção internacional em uma época e lugar onde os estados vizinhos permaneciam muito envolvidos no regime de escravidão.<sup>218</sup>

Por meio do solo livre, o constitucionalismo haitiano realizava uma potente dialética entre direitos humanos e a lei nacional: essa última deveria respeitar os direitos humanos e garantir o direito ao devido processo nas cortes locais; e, por outro lado, havia uma haitianização dos direitos universais, na medida em que se os direitos humanos eram negados em todo lugar para as pessoas negras (no sentido abrangente dado pelas constituições do país), no território haitiano eles seriam respeitados. Isso era evidenciado, por exemplo, no direito ao asilo, expresso no artigo 3º da Constituição de 1816. No Haiti, esse direito era incorporado

---

<sup>217</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012.

<sup>218</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012, p. 50.

constitucionalmente como sagrado e inviolável. Além disso, estava vinculado diretamente à escravidão e não somente a perseguições oriundas opinião política. Combinado à cidadania diaspórica, à rejeição de propriedade sobre o corpo de alguém, à ilegalidade da escravidão, essa proteção aos estrangeiros possuía um rol de direitos que ia para além de qualquer constituição da sua época e da nossa.

A combinação dos elementos e princípios do constitucionalismo haitiano permite uma significação diversa tanto do conteúdo dos direitos, como das noções de soberania, povo e território. Primeiro, o abstrato direito de liberdade foi transformado em um princípio concreto de proibição da escravidão, excluindo qualquer débito relativo ao contrato sobre corpos humanos. Segundo, o direito de propriedade era explicitamente contrário à posse sobre outrem. Terceiro, a soberania nacional, imaginada como um espaço no qual os direitos são acordados e proclamados, é redimensionada em um espaço de direitos eminentemente transnacional, pois, por meio da cidadania diaspórica, transcendente as limitações das fronteiras nacionais.<sup>219</sup> Portanto, o constitucionalismo haitiano funde duas noções aparentemente separadas uma da outra: território e diáspora. Isso ocorre porque sua política de direitos não está vinculada às fronteiras territoriais da soberania nacional, mas sim a uma noção transnacional de territórios de liberdade atreladas ao corpo negro (o corpo de todos os condenados da terra). Onde houver uma pessoa que foi capturada pela lógica despótica do colonialismo, o território haitiano potencialmente exercerá sua potência garantidora de direitos por meio do princípio do solo livre.<sup>220</sup>

Trata-se de um rearranjo dos direitos de liberdade, igualdade, cidadania e nacionalidade diante de uma concepção de território muito parecida com aquela dada por Édouard Glissant a partir da noção de errância.<sup>221</sup> Segundo Glissant, a nação foi uma das formas pelas quais o Ocidente impôs fronteiras e o distanciamento entre pessoas, por meio de intransigências linguísticas e territoriais. O exilado (nas suas diferentes formas, como o refugiado, o asilado, o traficado, o forçadamente deslocado) está constantemente em situação de precariedade e irregularidade, pois deve lidar com as fronteiras e distâncias criadas pelas nações e, ao mesmo

<sup>219</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2012.

<sup>220</sup> A partir da perspectiva do colonizado, a poética fanoniana permite pensar como o colonizado estabelece vínculos entre território e moral, entre o material-concreto e os valores do bem comum, entre o princípio fundamental do direito a habitar à terra e a liberdade e igualdades coletivas: “Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da ‘pessoa humana’. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espanca-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele. Para o colonizado, ser moralista é, muito concretamente, calar a arrogância do colono, quebrar a sua violência ostensiva, em uma palavra, expulsá-lo simplesmente da paisagem”. Fanon. *Os condenados da terra*, 2005, p. 61.

<sup>221</sup> Glissant, Édouard. *Poetics of Relation*. Estados Unidos: The University of Michigan Press, 2010.

tempo, estabelecer relações com o diverso. Ele, assim, faz um movimento de errância, atuando nas frestas e contra fixações do seu eu. Cria identidade não num fundamento essencial cristalizado, mas na relação.<sup>222</sup> Na acepção de Mbembe, formula uma ética própria oriunda da passagem, consciente da extrema fragilidade de todos e de tudo num tempo-espço de vulnerabilidade total. O errante tem em conta o acidente que representa nosso lugar no mundo, atravessado pelo peso do arbitrário e do constrangimento. E com isso, sabe do injusto que é formular qualquer tipo de política de direito baseada nessas arbitrariedades, como aquelas baseadas estritamente no sangue ou lugar de nascimento.<sup>223</sup>

Assim, não se trata do elogio ao exílio, ao refúgio ou ao movimento incessante. Muito menos a celebração da fuga, do nomadismo e de um mundo boêmio ou sem raízes. O que se evoca é a figura de um sujeito de direitos que se esforçou para fazer um caminho íngreme, adverso e que lhe foi de início rejeitado. Tornar-se humano no mundo, independentemente da origem e do sangue. Neste trajeto de circulação e transfiguração, abraçou a fragmentariedade da sua própria história numa cartografia dolorida, instável e fluída. Fez vida diante do desastre que nos assoma. Portanto, o lugar, o território é experiência do encontro e da relação, que dão substrato à autoconsciência e à autodeterminação baseadas num senso de habitação solidário e desprendido.<sup>224</sup> O que Mbembe chama de relação global e ética da partilha do mundo parece o que os haitianos quiseram fazer com suas concepções de solo livre e cidadania diaspórica, ao fundirem juridicamente território e movimento, nação e diáspora, raiz e errância, cidadania e descolonização. Uma política de direitos que rejeita a herança da colônia, a qual fez do acaso por trás da cor da pele ou do lugar em que se nasce uma estrutura planetária de dominação e desumanização. Ao fazer de todos os condenados da terra pessoas negras, haitianas e, conseqüentemente, cidadãs, construiu noções dos direitos humanos verdadeiramente baseadas naquilo que nos é comum. Assim, a poética haitiana valeu-se do discurso constitucional para imaginar um território de direitos destinado aqueles e aquelas que encararam o abismo, que viveram a experiência de confrontar sem preparação o desconhecido, que tiveram dúvidas petrificantes diante da desintegração de tudo aquilo que lhes era mais íntimo.<sup>225</sup> Uma poética constitucional no qual o sujeito de direitos estava na travessia, na passagem, na encruzilhada.

Com isso, chega-se ao último elemento dessa tradição constitucional: a nação quilombo. A experiência histórica e plural das comunidades quilombolas no Brasil serviu de inspiração

---

<sup>222</sup> Glissant. *Poetics of Relation*, 2010.

<sup>223</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

<sup>224</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

<sup>225</sup> Glissant. *Poetics of Relation*, 2010.

para uma multifacetada tradição do pensamento social, a qual faz do quilombo um princípio de reflexão crítica e intervenção política. Isto é, o quilombo opera tanto como elemento descritivo, fornecendo leituras alternativas do imaginário nacional e do processo de formação social, como normativo, articulando proposições éticas que semantizam a liberdade e a igualdade de acordo com a experiência da diáspora africana nas Américas. Assim, em um país permeado pelo imaginário da democracia racial, da mestiçagem e do apagamento da autodeterminação da população não-branca, o quilombo é ponto de inflexão histórica e política. Mecanismo de introdução do ponto de vista negro a respeito da cultura jurídica e da identidade nacional.<sup>226</sup> Ademais, ao estarem em consonância com outros processos sociais, a exemplo dos *palenques*, *maroons* e *cimarrones*, denotam o caráter transnacional das diásporas internas e das territorializações da população negra na América e no Caribe. No sentido de amefricanidade, dado por Lélia Gonzalez, o quilombo como princípio relê a experiência continental borrando as fronteiras, linguagens e histórias hegemônicas por trás de cada comunidade imaginada nacional.<sup>227</sup>

Neste sentido, três acepções do quilombo formuladas por intelectuais brasileiros permitem interpretar o constitucionalismo haitiano do início do século XIX. O quilombo como práxis insurgente de Clóvis Moura. O quilombo como território de liberdade de Beatriz Nascimento. E o quilombo como invenção institucional de Abdias Nascimento. Tais concepções dialogam com as formulações do pensamento afrocolombiano, para qual os territórios negros são produzidos poeticamente e espaços geográficos articuladores de uma contra-esfera pública, que age em diálogo, ocultamento, tensão e luta perante a arena política dominante da modernidade.

Na tradição do pensamento social brasileiro, Clóvis Moura representa uma ruptura na interpretação da história da escravidão no país. Na primeira metade do século XX, predominavam interpretações da sociedade escravista em que o negro só aparecia como agente humano do ponto de vista cultural ou econômico (força de trabalho e propriedade). Para não falar daquelas em que ele era elemento completamente ausente. Com a publicação do seu primeiro livro, *Rebeliões da Senzala*, em 1959, Clóvis constrói uma análise do apogeu e da queda do escravismo brasileiro na qual o negro é eminentemente um sujeito político. Na sua

---

<sup>226</sup> Gomes, Rodrigo Portela. *Kilombo: uma força constituinte*. Tese de Doutorado em Direito. Universidade de Brasília, 2022; Pires, Thula. Legados de Liberdade. *Revista Culturas Jurídicas*, 08:20, 2021, p. 291-316; Pereira, Paulo Fernando Soares. *Os quilombos e a nação: inclusão constitucional, políticas públicas e antirracismo patrimonial*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

<sup>227</sup> Gonzalez, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988, p. 69-82; Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

visão processual e dinâmica da sociedade, o teórico diz que a escravidão é constituída por uma dicotomia básica: senhor e escravo. Para afirmar-se em toda a sua amplitude e generalidade, o escravismo tinha que ter como fundamento a sujeição absoluta do negro. Assim, a partir do momento em que ele se rebela, torna-se força dinâmica e sujeito ativo do processo histórico. Torna-se a negação básica e universal da ordem social estabelecida, desgastando-a e abrindo possibilidade para a transformação políticas e econômicas. Assim, a luta negra por liberdade era o principal fator de dinamização da estrutura social e tinha como grande expressão o quilombo:

O dinamismo da sociedade brasileira, visto do ângulo de devir, teve a grande contribuição do quilombola, dos escravos que se marginalizavam do processo produtivo e se incorporavam às forças negativas do sistema. Desta forma, o escravo fugido ou ativamente rebelde desempenhava um papel que lhe escapava completamente, mas que funcionava como fator de dinamização da sociedade. As formas “extralegais” ou “patológicas” de comportamento do escravo, segundo a sociologia acadêmica, serviram para impulsionar a sociedade brasileira em direção a um estágio superior de organização do trabalho. O quilombola era o elemento que, como sujeito do próprio regime escravocrata, negava-o material e socialmente, solapando o tipo de trabalho que existia e dinamizava a estratificação social existente. Ao fazer isto, sem conscientização embora, criava as premissas para a projeção de um regime novo no qual o trabalho seria exercido pelo homem livre e que não era mais simples mercadoria, mas vendedor de uma: sua força de trabalho.<sup>228</sup>

Portanto, o antagonismo político não está nas altas esferas sociais internas (os efeitos desembarçadores do liberalismo das elites) ou externas (a pressão internacional dos ingleses), mas sim na base da sociedade: o escravizado negro. É a sua luta por liberdade que encarna a contradição fundamental e que cria as premissas para a degeneração do sistema escravocrata. A interpretação desse desgaste em Clóvis é multifacetada. Para ele, as rebeliões negras desajustaram a ordem social em diferentes níveis: a. primeiramente, elas ampliavam as fissuras de resistência, servindo como correia de transmissão para mais atos de rebeldia e para a criação de um horizonte de liberdade fora da escravidão; b. ao afrontar o estabelecido, geravam sérios temores sobre os senhores, que adotavam medidas de repressão e, assim, escancaravam as assimetrias e impossibilidades sociais (acirrando o antagonismo); c. por fim, os atos de rebeldia oneravam os senhores, diminuindo as suas margens de lucro (eles eram obrigados a pagar

---

<sup>228</sup> Moura, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988, p. 269.



capitães do mato, criar instituições de combate aos quilombolas, mobilizar recursos para perseguir fugitivos e a própria fuga do cativo significava perda do seu capital).<sup>229</sup>

Assim, para Clóvis, os atos rebelião negra e a luta por liberdade devem ser entendidos dentro do sentido global de transição da sociedade escravocrata para o trabalho livre. Eles pressionam historicamente nesta direção. Fazem a história acelerar numa direção mais democrática. Na estrutura do argumento, o grande catalizador desse fenômeno é o quilombo, que portava e intuía o devir social e histórico da liberdade – a passagem do escravo para o sujeito livre:

Essa interdependência dialética só poderá ser compreendida, insistimos, se tomarmos o quilombola não como termo morto ou negativo, mas como termo ativo e dinâmico. [...] A posição crítica (embora inconsciente, fazemos questão de insistir) do quilombola, por seu turno, ao onerar o trabalho escravo no seu conjunto e ao desinstitucionalizá-lo, mostrava, de um lado, as falhas intrínsecas do escravismo e, ao mesmo tempo, mostrava aos outros escravos a possibilidade de um tipo de organização na qual tal forma de trabalho não existia.<sup>230</sup>

Da mesma forma que Clóvis traz a rebelião negra para o centro da sua concepção da escravidão, é ela também um dos elementos que dinamiza o processo de abolição e abre as portas para a emergência da ordem do trabalho livre:

As revoltas dos escravos, como apresentamos neste livro, formaram um dos termos de antinomia dessa sociedade. Mas não formaram apenas um dos termos dessa antinomia: foram um dos seus elementos dinâmicos, porque contribuíram para solapar as bases econômicas desse tipo de sociedade. Criaram as premissas para que, no seu lugar, surgisse outro: Em termos diferentes: as lutas dos escravos, ao invés de consolidar, enfraqueceram aquele regime de trabalho, fato que, aliado a outros fatores, levou o mesmo a ser substituído pelo trabalho livre.<sup>231</sup>

É neste sentido de quilombo como práxis da liberdade criadora das premissas de um novo tempo histórico que se pode interpretar a intervenção política proposta pelo constitucionalismo haitiano no início do século XIX. Ao ter a abolição como princípio programático e uma série de cláusulas que visavam incidir – ainda que de maneira indireta – na geopolítica internacional da época, forjava-se um aparato jurídico a orientar a prática do Estado

<sup>229</sup> Moura. *Rebeliões da Senzala*, 1988.

<sup>230</sup> Moura. *Rebeliões da Senzala*, 1988, p. 270.

<sup>231</sup> Moura. *Rebeliões da Senzala*, 1988, p. 269.

e dos seus agentes na direção do fim da escravidão, tanto no plano interno como diplomático. Um constitucionalismo quilombola, pois operava nas frestas, entre a ambiguidade e a opacidade, no desgaste astuto e sagaz do sistema escravista. Ademais, por meio da cidadania diaspórica, instrumentalizava concretamente aquilo que circulava no imaginário de pessoas negras mundo afora: há um lugar deste lado do Atlântico onde não há servidão e o negro é livre. A escravidão não é inquebrantável e o chamado do art. 44 da Constituição de 1816 positivava isso.

Neste sentido que o constitucionalismo haitiano dialoga com a concepção de quilombo desenvolvida por Beatriz Nascimento. Como argumenta Alex Ratts, entre 1970 e 1980, o quilombo emerge como uma questão para as ciências humanas.<sup>232</sup> Rompendo com o pacto do silêncio ou a perspectiva que estudava a questão racial a partir da “questão negra/problema negro”, intelectuais negros começam a utilizar e difundir uma noção de quilombo em relação com os seus projetos políticos e acadêmicos, bem como com as dimensões pessoais e coletivas do ser negro no Brasil. Beatriz é a maior representante desse giro, abrindo um novo paradigma de pesquisa informado pelas premissas da generalidade da experiência quilombola no território brasileiro e da continuidade física e espacial dessas comunidades. Ademais, baseada nas experiências de territorialização quilombola incluídas de negros e outros setores subalternos, o quilombo é uma “terra-mãe imaginada”, isto é, “um território de liberdade, não apenas referente a uma fuga, mas uma busca de um tempo/espaço de paz”. Este território é habitado por um corpo negro plural que “constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem”.<sup>233</sup>

Assim, o quilombo faz parte dos sistemas alternativos organizados pela população negra, como escolas de samba, favelas, terreiros, grupos de estudos, barracões e etc. Neste sentido, Beatriz pensa a historicidade do seu significado. Primeiro, uma instituição africana, de origem angola. Posteriormente, território político em contraponto à sociedade escravista na Colônia e no Império, formando brechas de liberdade. Mais recentemente, a partir do século XX, o quilombo dentro de uma ética nacional, corretiva da comunidade imaginada, perpassada por uma utopia de Brasil mais justo. Assim, a partir da década de 1970, os movimentos negros valeram-se da retórica do quilombo para afirmar outros valores e possibilitar uma outra narrativa sobre o passado, em reação contra o colonialismo cultural.<sup>234</sup> O quilombo como

---

<sup>232</sup> Ratts, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

<sup>233</sup> Ratts. *Eu sou atlântica*, 2007, p. 59.

<sup>234</sup> Gomes, Flávio dos Santos. *De olho em Zumbi dos Palmares: histórias, símbolos e memória social*. São Paulo: Claro Enigma, 2011.

expansão do imaginário sobre as noções de povo, resistência, território e liberdade. Assim, a variedade da ideia de quilombo ao longo do tempo expressa uma poética territorial baseada na redefinição da liberdade e da igualdade pela experiência da diáspora africana nas Américas.<sup>235</sup>

Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude à associação, seria quilombo, desde que buscasse maior valorização da herança negra.

(...) Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideais de emancipação e cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para atitude crítica frente às desigualdades sociais a que está submetida.<sup>236</sup>

O quilombo é uma história de reivindicação do ser no espaço e no tempo, expressão daquilo que se exige como de direito:

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com seu território.

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direito ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco.

A terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou.<sup>237</sup>

<sup>235</sup> Ratts. *Eu sou atlântica*, 2007, p. 59.

<sup>236</sup> Nascimento, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Ratts, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007, p. 124-125.

<sup>237</sup> Nascimento, Beatriz. Textos e narração de Ôrí. *Ôrí*. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais, 1989, 131min.

Assim, quando o constitucionalismo haitiano faz do princípio do solo livre esse direito de habitar e ser cidadão de um território para todas as potenciais vítimas do empreendimento colonial, ele transforma o princípio do quilombo, o direito ao espaço que ocupo na nação, em programa de Estado. E não é um mero direito abstrato a um lugar no planeta, mas um direito que nasce da negação da repartição territorial legada pela modernidade europeia ao afirmar uma outra partilha da terra e do possível. Por meio do vínculo entre solo, diáspora e cidadania, conjuga o ser com as noções ambivalentes e interdependentes do “onde estou” e “quando estou”, fundindo por meio do direito aquilo que o colonialismo e o racismo fraturaram. O solo não só como sentido de espaço, mas de tempo e, conseqüentemente, de movimento. Da mesma forma que no sentido quilombola apontado por Beatriz, o projeto constitucional haitiano corrige o relato histórico do constitucionalismo moderno. Primeiro, ao desvelar uma práxis constitucional silenciada, a qual procurou enfrentar e atacar justamente os vínculos entre constituição e escravidão na aurora da cultura jurídica moderna. Segundo, ao inserir decididamente pessoas negras na história da identidade constitucional, expande nossa imaginação ética, formulando outros valores, soluções e práticas para os problemas da liberdade e igualdade. A utopia e o devir haitiano, com suas criativas soluções constitucionais, legam resoluções e lições importantíssimas para a contemporaneidade, em que o globo é ameaçado pelos efeitos planetários e devastadores da plantation, pela universalização da concepção senhorial de propriedade absoluta, pela deslocamento forçado de milhões de pessoas na condição de refugiados e pela sonegação do futuro nas mais diversas formas, seja pelos arautos do fim da história, seja pela imposição do pensamento único do capital, seja pelo fatalismo moral que nos acomete quando vivemos numa realidade em que as desgraças ocorrem de minuto em minuto.

Os inspirados, inovadores e disruptivos arranjos constitucionais haitianos nos levam à formulação do quilombo elaborada por Abdias Nascimento. No livro *O quilombismo*,<sup>238</sup> Abdias dialoga com a experiência e a tradição de pensamento dos quilombos no Brasil para delas extrair e afirmar uma agenda política e institucional propositiva de reorganização do estado e da sociedade. Na sua acepção, os quilombos foram e são uma resistência sistemática física e cultural que integram a prática da liberdade e o controle da própria história. A autodeterminação nos seus âmbitos materiais e simbólicos. Trata-se de uma práxis afro-brasileira e afro-americana de afirmação humana de larga amplitude. Ao longo da experiência negra no Brasil, foi fator de mobilização disciplina e modelo de organização dinâmica, território de afirmação da

---

<sup>238</sup> Nascimento, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

consciência e da liberdade segundo elementos afrodiaspóricos, no sentido dado por Beatriz Nascimento. Em uma difusão consistente da resistência, o quilombo representa também a torsão imposta pelo negro, isto é, “a apropriação dos mecanismos que a sociedade dominante concedeu ao seu protagonismo com a maliciosa intenção de controlá-lo”.<sup>239</sup> Assim, “nessa reversão do alvo, o negro se utiliza dos propósitos não confessados de domesticação qual bumerangue ofensivo”.<sup>240</sup> Esse bumerangue ofensivo pode estar nas táticas de esconderijo e opacidade da luta na sociedade de plantation,<sup>241</sup> na dobra de elementos da cultura hegemônica a seu favor e nos usos da linguagem por meio de um palavreado recheado de ironias, tirações, ambiguidades e ziguezagues – um estilo discursivo quilombola.

Esse estilo pode ser rastreado na própria tradição revolucionária haitiana. Com a sua ascensão à principal liderança da insurgência em São Domingos, Toussaint logo ganhou a alcunha de Louverture, isto é, a abertura, aquele que abre caminhos. O epíteto pode ter sido dado pelos oficiais franceses para descrever sua capacidade de se apropriar de posições inimigas, além de apontar o seu talento diplomático e conciliatório. Louverture expressava a capacidade de construir vias, desbravar veredas e abrir caminhos em direção à conquista dos seus objetivos. Por outro lado, Louverture significava a aspiração de outro futuro. A abertura como porta de entrada para o amanhã, como ponto de partida. Neste sentido, Louverture estaria associada a Papa Legba, loá do vodu haitiano, que ocupa o mesmo lugar de Exu nas religiões de matriz africana no Brasil. Legba é o agente da comunicação, portador da palavra, intermediário entre os planos espiritual e material. É também o senhor das encruzilhadas, capaz de abrir os portões do destino.<sup>242</sup> A estratégia de Toussaint seria uma estratégia exuniana, tática de linguagem política pautada pela ambiguidade e troça, de jogar com as convicções dos seus oponentes para ludibriá-los. A tiração de onda guerreira. Aparentava ser o que não era, caminhando e conectando diferentes mundos – africano, antilhano e europeu; o dos escravizados e dos livres. Louverture conseguia criar, trazer e circular mensagens, fazendo da palavra mecanismo de mobilização, ação, existência e resistência – costura das possibilidades de destruição do colonialismo. Toussaint seria o mestre de cerimônias do rito revolucionário, assim como Legba era do vodu, quando sua figura era evocada com o seguinte canto no início

---

<sup>239</sup> Nascimento. *O quilombismo*, 2019, p. 283.

<sup>240</sup> Nascimento. *O quilombismo*, 2019, p. 283.

<sup>241</sup> Fernández, Nohora Arrieta. *Poéticas Amargas: Estéticas y Políticas de la Plantación de Azúcar en Brasil y el Caribe*. Tese de Doutorado na Georgetown University, 2021.

<sup>242</sup> Hazareesingh, Sudhir. *Black Spartacus: The Epic Life of Toussaint Louverture*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.

dos rituais da religião: “*Papa Legba, ouvri barriè pour moins!* [Papa Legba, abra o portão para mim!]”.<sup>243</sup>

Voltando a Abdias, ele argumenta que, perante um estado anti-negro existente desde a colônia, o quilombismo surge como um conceito científico histórico-social que critica e rejeita o universalismo cínico proposto pelo eurocentrismo. É um instrumento conceitual descritivo e operativo, isto é, trata-se de um modelo de análise dos fenômenos sociais ao mesmo tempo em que propõe princípios políticos. Sua episteme origina-se do ser um humano como sujeito e objeto científico, revertendo a razão moderna que teve o branco como sujeito e o negro o seu objeto. Segundo Abdias, a ética quilombista está nucleada num anticapitalismo que se reinventa na direção para o futuro. Tem como base o comunitarismo, o igualitarismo econômico, a solidariedade, a convivência e a comunhão existencial originadas da propriedade coletiva da terra.<sup>244</sup>

Dessas formulações, Abdias articula uma agenda institucional e normativa concreta, a qual ele divide em *Propostas de Ação para o Governo Brasileiro e Alguns Princípios e Propósitos do Quilombismo*. A primeira, apresentada em 1977, no Colóquio do Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas (Festac) realizado em Lagos, Nigéria, em 1977, expõe e organiza uma série de medidas que representam o acúmulo do movimento negro até aquele momento.<sup>245</sup> A articulação de Abdias é fundamental tendo em vista que boa parte das proposições ali elencadas conformaram a agenda do movimento negro pós-redemocratização nas últimas décadas. Nas propostas, podemos ver a necessidade de realização de pesquisas e debate público sobre racismo no Brasil, com a inclusão da raça nos censos; o ensino de história da África e da diáspora; a adoção de medidas compensatórias e afirmativas, bem como reparatórias, fundamentalmente vinculadas à propriedade e ao território (como distribuição de terras e reforma agrária); a construção de museus e realização de exposições sobre arte afro-brasileira; a criminalização do racismo; a garantia de igualdade de oportunidades e salários para negros e brancos no mercado de trabalho; redistribuição de renda; ações afirmativas para o Instituto Rio Branco, para oficiais superiores nas Forças Armadas e para os altos escalões do Governo Federal; medidas de inclusão nos órgãos representativos (Senado, Câmara e assembleias estaduais e municipais) e no poder judiciário; e desenvolvimento de uma política diplomática Sul-Sul, especialmente com a África.<sup>246</sup> Entre erros, acertos, utopias e

---

<sup>243</sup> Hazareesingh. *Black Spartacus*, 2020, p. 43.

<sup>244</sup> Nascimento. *O quilombismo*, 2019.

<sup>245</sup> Nascimento. *O quilombismo*, 2019.

<sup>246</sup> Nascimento. *O quilombismo*, 2019.

desenganos, aí estão as bases institucionais e as orientações normativas sobre as quais a população negra pressionou e construiu o estado brasileiro pós-Constituição de 1988, representando um dos maiores esforços civilizatórios e democratizantes da história do país.<sup>247</sup>

Já em *Alguns Princípios e Propósitos do Quilombismo*, Abdias formula objetivos de reorganização do estado-nação inspirado na República de Palmares. O ponto de partida é o igualitarismo democrático fundado numa economia comunitária e cooperativa. A terra é propriedade nacional de uso coletivo e o trabalho é um direito, mas também uma obrigação social. Os trabalhadores, “que criam a riqueza agrícola e industrial da sociedade quilombista, são os únicos donos do produto do seu trabalho”.<sup>248</sup> Entre os seus princípios, estão os direitos da criança e do adolescente como possibilidade do amanhã; o incentivo institucional à criatividade e às realizações dos povos avassalados pelo colonialismo; a realização de políticas democráticas de gênero; a centralidade da questão ambiental; e a crença na possibilidade de transformação das relações de produção e da sociedade de modo geral por meios não violentos e democráticos.<sup>249</sup>

Portanto, o quilombo de Abdias Nascimento revela também uma preocupação basilar sobre o que fazer e o como fazer. O quilombo é a organização concreta, expressa, direta e objetiva de uma nova normatividade e institucionalidade. A ausência do medo de operar o arsenal jurídico para criar condições e oportunidades alternativas de organização da vida

---

<sup>247</sup> O pioneirismo propositivo de Abdias é visto também na sua atuação como parlamentar. Assim escrevemos em outro momento sobre o PL 1332/1983: “Esse foi o grande Projeto de Lei de Abdias Nascimento. Sua chamada “ação compensatória” consistia em um conjunto de ações afirmativas e políticas públicas destinadas à população negra, objetivando uma real democratização da sociedade brasileira, o combate ao racismo e a igualdade racial. Além da previsão da reserva de vagas, em todos os órgãos federais, estaduais e municipais, de 20% para homens negros e 20% para mulheres negras, com o estabelecimento de medidas para a efetivação desses números e a verificação periódica, o Projeto, entre outras proposições, previa: a) medidas destinadas à inclusão da população negra e o combate ao racismo no setor privado; b) a alocação de recursos para a realização de cursos de formação na questão étnico-racial para agentes públicos e privados; c) bolsas destinadas a estudantes negros (40%) nos cursos concedidos pelo Ministério da Educação e Cultura e pelas secretarias de educação estaduais e municipais; d) a modificação nos currículos escolares e acadêmicos de todos os níveis, objetivando incorporar o ensino da história e da cultura africana e da diáspora africana e combater os estereótipos negativos da população negra; e) a integração nos programas de treinamento da polícia civil, federal e estadual cursos de orientação antirracista; f) e a obrigatoriedade do quesito cor/raça ou etnia nas pesquisas e censos demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística e pelo Ministério do Trabalho. É interessante notar que, a despeito do seu arquivamento, parte das demandas articuladas por Abdias no PL 1332/83 foi, em maior ou menor medida, vitoriosa nas décadas seguintes, como expresso nas já mencionadas Lei de Cotas em Concursos Públicos e Lei de Cotas para o Ensino Superior, na Lei 10.639/03, que busca incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e na cristalização do quesito racial nas pesquisas demográficas realizadas pelo Estado brasileiro. Como o texto de Dora aponta, é interessante notar que as utopias de um outro Brasil formuladas por Abdias e inscritas no seu projeto de quilombismo estavam acompanhadas de proposições concretas, que resistiram ao tempo e ao cinismo racista, tornando-se parte do ordenamento jurídico nacional”. Duarte, Evandro Piza e Queiroz, Marcos. Nota do editor. Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019, p. 187-188.

<sup>248</sup> Nascimento. *O quilombismo*, 2019, p. 305.

<sup>249</sup> Nascimento. *O quilombismo*, 2019.

individual e coletiva. Transformar utopias em práxis resolutive. A pragmática do sonho revolucionário. Pois é neste sentido que os haitianos se valeram do léxico e do arcabouço constitucional para construir sua organização política soberana depois da mais universal das revoluções.<sup>250</sup> As perguntas eram infinitas e muitas vezes insondáveis: como construir uma nação depois de uma terrível guerra e diante de um território fraturado socialmente? Como viabilizar os princípios de igualdade racial e abolicionismo transnacional quando o mundo inteiro ainda é ferrenhamente escravista? Como produzir e trazer bem comum numa geopolítica do capital que reserva às Antilhas o lugar por excelência da sociedade de plantation? Como conjugar o princípio da liberdade em uma sociedade que vive permanentemente sob a ameaça de invasão estrangeira e recolonização, as quais podem ser feitas por meio de tratados de reconhecimento diplomático ou pela pura e simples ocupação?

Também com erros e acertos, avanços e contradições, o constitucionalismo haitiano tentou responder a essas questões, especialmente diante da situação de crise estrutural e constante sob a qual vive o negro no planeta. Esta crise, que no limite é a própria negação ôntica do negro como sujeito de direitos, é o que paira por trás da poética constitucional haitiana. Neste sentido, o arranjo normativo se aproxima do quilombo de Abdias em diferentes níveis, seja em se valer do negro como significante universal de onde se constrói o sentido de humano, de cidadão e da lógica política; seja também nas preocupações e extremas contradições sobre o lugar do trabalho. Tanto para Abdias como para os constitucionalistas haitianos, o trabalho é um direito universal, mas com um extremo senso de responsabilidade estrutural. No caso específico do estado do Haiti, ele chegará formalmente a ser compulsório, diante da dívida imposta pela França em 1825. O modelo de trabalho do Código Rural era o lado oculto da diplomacia imperialista.<sup>251</sup> Por outro lado, o trabalho coletivo e responsável, organizado em torno do *lakou*, da herança da *maronage* e das reinvenções práticas da África no Caribe, será a base da vibrante e massiva sociedade rural haitiana, aquilo que Jean Casimir chamou de povo soberano, que foi capaz de restaurar o território devastado pela plantation e pela guerra e garantir a soberania alimentar no pós-revolução.<sup>252</sup>

Portanto, os sentidos de práxis rebelde, território de liberdade e institucionalidade afro-diaspórica permitem aproximar e reler a experiência constitucional haitiana por meio das lentes

<sup>250</sup> Queiroz, Marcos. A mais universal das Revoluções. *Jacobin*, 14/08/2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/08/a-mais-universal-das-revolucoes/> (acesso em 05/08/2022); Nesbitt. *Universal Emancipation*, 2008.

<sup>251</sup> Pereira. *Uma Nação em Construção*, 2020.

<sup>252</sup> Casimir. *The Haitians*, 2020; Sheller, Mimi. *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. Florida, EUA: University Press of Florida, 2006; Gonzalez, Jhonhenry. *Maroon Nation: A History of Revolutionary Haiti*. EUA: Yale University Press, 2019.



do quilombo. Quilombo que se aproxima dos palenques, territórios de liberdade construídos por negros na Colômbia. Como argumenta Carlos Valderrama Rentería, há uma longa tradição do pensamento afro-colombiano que enfatiza a construção do território na sua dimensão simbólica, “a partir da sua construção social e cultural, isto é, dos significados e sentidos atribuídos a ele”.<sup>253</sup> Diante de um estado que sempre excluiu, negou e violentou a população negra, essa construção simbólica muitas vezes se deu por meio da tradição oral:

repertórios orais, tais como mitos lendas, adivinhações, contos, relatos, histórias e cantos, cujo conteúdo conseguiu preservar características gerais e descontinuidades de uma memória histórica, social e cultural de acontecimentos históricos que contribuíram aos processos de formação comunitários e identitários das comunidades negras.

Assim, o território surge como um espaço produtor de linguagem e também como experiência que é construída por meio da linguagem. A partir da acepção de Rogerio Velásquez, Rentería chama de palenque literário, um espaço público subalterno, um contrapúblico, em que “homens e mulheres afrocolombianos se encontram e relacionam para contar e cantar o recorrido, o gozado e o sofrido, ao mesmo tempo que os inventam”.<sup>254</sup> No mesmo sentido, Alfredo Vanín argumenta que, após a desescravização, a diáspora interna se desenvolveu seguindo rios, mares e selvas, os quais foram construídos e imaginados como espaços de liberdade.<sup>255</sup> Tanto Vanín como Velásquez dizem que essa experiência forjou um sentido mítico-poético do território, fundado numa postura relacional, isto é, “uma construção do território definido pelas interações simbólicas do físico, do humano, do ambiental e do espiritual”.<sup>256</sup> A terra, portanto, é uma comunidade de fala e de pensamento.

Neste sentido, mergulhado na tradição do pensamento negro do Pacífico colombiano, Alfredo Vanín expõe a articulação entre território, linguagem e tempo:

O território mítico-poético pertence ao mundo simbólico. Porque não basta habitar e povoar um território: há que seguir criando-o e essa é a tarefa da imaginação poética.

Todas as culturas têm estabelecido seus mundos hiperbóreos, seus mundos encantados e sobrepostos, e também os não-plus-ultra. Mundos onde vivem espíritos, visões, que são outras realidades. A água é a água, mas esconde

---

<sup>253</sup> Rentería, Carlos Alberto Valderrama. El arte literario y la construcción oral del territorio: pensamiento crítico afrocolombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 54, n. 2, 2018, p. 96.

<sup>254</sup> Citação oral de Alfredo Vanín em: Rentería. El arte literario y la construcción oral del territorio, 2018, p. 105-106.

<sup>255</sup> Vanín, Alfredo. *Las culturas fluviales del encantamiento. Memórias y presencias del Pacífico colombiano*. Colômbia: Universidad del Cauca Sello Editorial, 2017.

<sup>256</sup> Rentería. El arte literario y la construcción oral del territorio, 2018, p. 106.

segredos; a selva não somente está cheia de árvores, guarda mais seres do que se crê, nos dizem os mitos.

Os territórios simbólicos engrandecem os territórios da realidade imediata., os preenchem de força, de identidades novas, de revelações insuspeitáveis. Acontecem no não-tempo, mas são a sua vez alimentados pelo passado e pelo presente. Um historicismo a secas semearia aos homens e às mulheres no passado; um sociologismo simples, no presente. A imaginação poética nos transfere mais além do tempo. No Pacífico, se vive o eterno presente, uma viagem cíclica do acontecer, como as migrações por cidades e rios.

Narradores, decimeiros, versadores orais, músicos de tambor e marimba, e poetas e romancistas da literatura escrita, têm ajudado a criar esse universo feito de muitos mundos, de tempos convergentes, e nos têm ensinado que a profundidade da história repousa na palavra decantada que se renova sempre.<sup>257</sup>

Ao refletir sobre a permanência da décima entre os povos negros do Pacífico colombiano,<sup>258</sup> Vanín argumenta que a palavra semeia o território e “joga com limites geográficos próprios em contraposição ao imposto pela geografia colonial”. A linguagem expande o território para além da realidade cotidiana, “excede países e continentes, faz universal o decimeiro desconhecido que talvez nunca deixou suas habitações ribeirinhas ou marítimas, mas teve a capacidade de imaginar o planeta, embarcado numa concha frágil de molusco”.<sup>259</sup>

O território poeticamente construído é memória coletiva, estilo de vida e filosofia. Aponta que a ética-estética da modernidade negra não é apenas um discurso alternativo naquilo que entendemos como conteúdo, mas também nos modos, formas e estilos de expressão. Essa

<sup>257</sup> Vanín. *Las culturas fluviales del encantamiento*, 2017, p. 46.

<sup>258</sup> Pela beleza do trecho, segue por inteiro: “Me perguntei, faz muitos anos, seguindo a inquietude de alguns investigadores: por que a décima glosada, tão difícil, permaneceu nessas terras. E a resposta me chegou anos depois: porque é circular como as viagens pelo mesmo rio, ou de um rio a outro: desde o rio nutritivo até o outro lado da cordilheira, inclusive até outro país. Mas viagens em busca de vida, e não viagens por ociosidade, a viagem por viajar, como criticava o padre Bernardo Merizalde no seu famoso livro, senão porque o meio natural, exuberante mas ecologicamente frágil, exigia migrar sempre para não retirar frutos somente de uma parte e também para estender famílias. Mas sempre existia a possibilidade de retorno. Ainda nas odisséias dos clandestinos de barcos mercantes, dos Ulises negros que criaram a epopeia do guerreiro urbano, hoje caído no esquecimento com novas expressões e modos de ocupar lugares com a chegada do narcotráfico. Então, entendi muito claro que entre tantas tarefas que assumiu a décima, uma delas era didática; outra era de semear o território na palavra e jogar com os limites geográficos próprios em contraposição aos impostos pela geografia colonial. E eu soube subindo um dia ao Patía, porque pude nomear alguns povos, ao acordar-me de um fragmento de uma décima de José Anilo Sinisterra: Por Tamaje iba glosando/por Gallinazo iba serio/por Pirí argumentando/en la isla e` Playa`el Medio”. Vanín. *Las culturas fluviales del encantamiento*, 2017, p. 46-47.

<sup>259</sup> A décima citada é: “Yo me embarqué a navegar/en una concha de almeja/a rodiar el mundo entero/a ver si hallaba coteja”. Vanín. *Las culturas fluviales del encantamiento*, 2017, p. 47.

poética funde aquilo que o eurocentrismo supostamente separou – cultura e política, arte e justiça. É essa poética que podemos encontrar na experiência constituinte e constitucional haitiana. Experiência que tem como memória do ponto inaugural não a redação e assinatura de textos escritos em salões fechados, mas a cerimônia vodu festiva e religiosa de Bois Caïman. Liderada por sacerdote Boukman e pela *mambo* (sacerdotista) Cécile Fatiman, ali se definiram as estratégias iniciais do levante de escravizados e se estabeleceu um compromisso comunitário entre vivos, mortos e espíritos.<sup>260</sup> Uma Revolução que inicia ao som de tambores e com danças espiralares, na floresta onde os olhos da Casa-Grande jamais chegam e as entidades se achegam, num território que sobrepõe o plano carnal e o imaterial e que legou uma declaração ética transmitida oralmente para as gerações seguintes:

O deus que criou o sol que nos dá a luz, que levanta as ondas e governa as tempestades, embora escondido nas nuvens, observa-nos. Ele vê tudo que o branco vê. O deus do branco o inspira ao crime, mas o nosso deus nos pede para realizarmos boas obras. O nosso deus, que é bom para conosco, ordena-nos que nos vingemos das afrontas sofridas por nós. Ele dirigirá nossos braços e nos ajudará. Deitai fora o símbolo do deus dos brancos que tantas vezes nos fez chorar, e escutai a voz da liberdade, que fala para os corações de todos nós.<sup>261</sup>

Como argumenta Robbie Shilliam, a cerimônia de Bois Caïman tensiona tropos hegemônicos na interpretação da Revolução Haitiana. O eurocêntrico, isto é, que ela foi uma simples consequência da Revolução Francesa. O crioulo, que afirma que ela foi uma Revolução a partir do zero. E o retido, sendo um processo de retenção das culturas circuladas pelo Atlântico. Por outro lado, aponta que a Revolução deve ser lida diante do alto percentual de africanos que viviam em São Domingos em 1791 (50% dos 500.000 escravizados), a maioria proveniente do Congo. Essa africanidade estava não somente nas nações e *maroons* espalhados pelo território da colônia, mas também em lideranças do processo, como Toussaint e Dessalines.<sup>262</sup>

Neste sentido, a cerimônia vodu, que inaugura a Revolução, pode ser entendida como a busca por justiça numa episteme em que o conhecimento prático e a agência política são sentidas e obtidas através dos loás.<sup>263</sup> O terreiro como poder constituinte, em que o sujeito

<sup>260</sup> Shilliam, Robbie. Race and Revolution at Bwa Kayiman. *Millennium: Journal of International Studies*, 45(3), 2017, p. 269-292.

<sup>261</sup> James. *Os jacobinos negros*, 2007, p. 93.

<sup>262</sup> Shilliam. Race and Revolution at Bwa Kayiman, 2017.

<sup>263</sup> Sobre a identidade africana no processo de rompimento com a escravidão e emergência da identidade revolucionária e constitucional, assim argumenta Evandro: “O primeiro elemento inesperado na Revolução

constitucional não é o eu da filosofia ocidental (soberano e que nasce a partir de um encontro fora de si mesmo), mas sim uma articulação da consciência que sugere que o “eu” é espiritualmente e comunalmente distribuído. Consciência que se expressa por meio de um loá particular, isto é, o “fazer a cabeça” é um eu que se manifesta mediado por um espírito, geralmente herdado familiarmente e que é fixado em algum ponto da vida adulta. A possessão – montagem do loá sobre o corpo como um cavaleiro monta num cavalo – significa que, neste momento, resta apenas os aspectos físicos e objetivos do corpo, enquanto a consciência do “cavalo” é substituída pela do loá “chefe da cabeça”. Fora dos padrões explicativos da ciência colonial, o loá opera como uma manifestação real no “mundo humano”, canalizando forças cósmicas. Assim, o poder constituinte manifestado em Bois Caïman é atravessado por um conhecimento e inspiração mediados pelos loás, fazendo com que as pessoas despertassem do torpor zumbificante da escravidão e se preparassem para a guerra da liberdade. Portanto, argumenta Shilliam, no terreiro da cerimônia vodu, a comunidade foi re-santificada, ganhando força cósmica e direção na sua busca por justiça por meio da mediação dos loás, os quais canalizaram forças do mundo espiritual para ultrapassar e exceder o controle dos senhores. Portanto, não foram escravizados que se reuniram na floresta, mas sim os chefes da rebelião e seus loás, movidos pelas armas e pela luta por autodeterminação.<sup>264</sup>

---

Haitiana revela que a invenção do ser escravo não era um processo sem contradições. Ele reside no fato de que o elemento cultural, tanto as crenças quanto a organização religiosa, funcionou como um articulador explosivo. Como anotam Elton Batista da Silva & Ana Loryn Soares: ‘A cultura preservada da África no Haiti funcionou como um elemento homogeneizante, capaz de fornecer as bases de pertencimento e identificação orientadora da luta, o que pode ser percebido, também, através de trechos do Hino Nacional do Haiti, no qual o passado e os ancestrais, base da crença vuduísta, são evocados: *Pour le pays, pour les ancêtres, Marchons, marchons, marchons unis, Pour le pays, pour les ancêtres (...), Notre passé nous crie (...)*’. A liberdade hatiana provocou a defesa de uma forma de pertencimento que não pode ser simplesmente remetida a uma reprodução das identidades culturais dos povos africanos, embora ela fosse um apelo importante. Era uma reconstrução, uma invenção, um destino comum, uma cultura de novas fronteiras, transatlântica, que deveria saber viver a deriva, sem poder voltar à África ou fugir para a Europa e que, ao mesmo tempo deveria estabelecer pontes entre a África e a América. A prova do caráter explosivo dessa situação pode ser avaliada pelo esmero com o qual as práticas religiosas dos negros foram retratadas negativamente pela ciência europeia nas décadas subseqüentes e, mais particularmente como o projeto disciplinador escravista valeu-se da religião cristã. Demonizadas e patologizadas, na cultura de massa contemporânea, práticas culturais, como o vodu hatiano, mantêm-se impregnadas de representações negativas e ao mesmo tempo ameaçadoras. Em outras palavras, a reconstrução cultural dos africanos escravizados nos quadros da diáspora serviu como modo de resistência ao domínio colonial. A tradição cultural aderiu e catalizava, em parte, a idéia moderna de revolução, mas, sobretudo, mantinha-se no plano de uma resistência do cotidiano. Como isso se tornou possível? A resposta, proposta por Muniz Sodré, deveria ser buscada na própria estrutura da cultura de várias comunidades africanas de onde os escravos eram trazidos. Quer no uso das tradições cristãs ou na forja de novas manifestações africanas locais estaria a estrutura da Arké capaz de integrar as contradições.” Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 462-463.

<sup>264</sup> Shilliam. *Race and Revolution at Bwa Kayiman*, 2017.

Assim, os tambores de Bois Caïman abrem um ponto,<sup>265</sup> que cria linguagem-realidade por meio do batuque.<sup>266</sup> Este ponto visa guerrear e conquistar o sistema genocida da plantation, que não era só uma realidade material, mas também um mal uso da ciência espiritual pelos brancos escravocratas. A justiça necessariamente deveria ser feita por meio de poderes manipulativos, com o esquentamento de objetos pelo fogo e o sacrifício de um porco negro para Ezili Kawoulo, a loá das sociedades secretas, protetora do povo e vingadora implacável daqueles que renegam a universalidade humana. Como Iansã, Ezili é o espírito das tempestades, raios e trovões e anuncia o julgamento dos escravocratas. O ponto aberto em 1791 não teria sido fechado, sendo disputado nas mais diversas etapas da construção nacional, como na escolha das cores da bandeira, nas versões da Declaração de Independência e nas constituições.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> O nosso samba pode iluminar os significados constituintes de Bois Caïman (e o tanto de corpo e ritmo que faltam a todas as teorias discursivas do direito). Muniz Sodré argumenta que o “ritmo é a organização do tempo do som, aliás uma *forma temporal* sintética, que resulta da arte de combinar as durações (o tempo capturado segundo convenções determinadas”. No caso da música africana e da diáspora negra, o ritmo demarca um tempo homogêneo (a temporalidade cósmica ou mítica), que se volta continuamente sobre si mesmo, “onde todo fim é o recomeço cíclico de uma situação”. O ritmo sincopado expressa nos toques e efeitos sobre o corpo a demarcação espiralar do tempo. A repetição relacional sempre em nível diverso, plural, outro. Neste sentido, por meio da figura de Exu, Sodré explicita a relação entre linguagem, tempo e ritmo no samba: “Dentro da dimensão de sentido gerada pelo samba tradicional, é imprescindível a presença física do corpo humano. No sistema nagô, o som equivale ao terceiro termo de um processo desencadeado sempre por pares de elementos genitores – seja a mão batendo no atabaque, seja o ar repercutindo nas cordas vocais. E o som da voz humana, a palavra, explica Juana Elbein dos Santos, é conduzida por Exu, um princípio dinâmico do sistema, ‘nascido da interação dos genitores masculinos e femininos’. Por sua vez, o axé, que confere significação aos elementos do sistema, se deixa conduzir pelas palavras e pelo som ritualizado. Junto com as palavras, junto com o som, deve dar-se a presença concreta de um corpo humano, capaz de falar e ouvir, dar e receber, num movimento sempre reversível”. Sodré, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 67.

<sup>266</sup> Essa relação entre construção musical dos territórios espirituais é expressa nas escolas de samba, em que cada bateria toca para um orixá protetor do seu barracão, como ensina Wilson das Neves, no documentário *As batidas do samba* (Abrantes, 2010). Da mesma forma, é sensível nos mais diversos ritmos construídos pela diáspora negra na América, em que o recitar de territórios, bairros e cidades constrói poeticamente a experiência territorial e intervém no relato histórico, tornando público e visível espaços e vivências apagadas pelos relatos dominantes dos estados-nação. Está no funk e sua expressividade dos bailes (*Rap Endereço dos Bailes, Nosso Sonho, Hoje Eu Vou Parar na Gaiola*); está no rap e os seus salves às periferias do mundo todo (basta lembrar da clássica *Salve*, que encerra o álbum *Sobrevivendo no Inferno*, dos Racionais MC’s, em que comunidades do Brasil inteiro são reverenciadas); está na salsa e suas dedicatórias às grandes cidades da sabrosura afro-americana e afro-caribenha (a exemplo de *En Barranquilla Me Quedo; Buenaventura y Caney; La Rebelión – Cartagena; Cali Pachanguero; Habana del Este; Un Verano en Nueva York*).

<sup>267</sup> Shilliam. *Race and Revolution at Bwa Kayiman*, 2017. Segundo Shilliam, as cores azul e vermelha, para além da ideia da utilização da base da bandeira francesa, são as cores da família do loá Ogum. Ogum é um ferreiro e combina os elementos do frio e do calor, da conciliação e da conquista. Junto com o loá Ayizan, loá protetor de Dessalines, eles estariam associados à perseguição da justiça e, eventualmente, a reconciliação numa nova ordem. Dessa forma, o azul e vermelho representariam posições mais absenteístas e conciliatórias em torno do marco da independência, como aquelas atreladas às lideranças que buscaram negociar com os franceses. Já as cores negras e vermelhas, posteriormente escolhidas pelo próprio Dessalines para a bandeira, demarcaria o princípio indígena e negro no início do Haiti e do seu marco legal-institucional, numa rearticulação das alianças dos povos colonizados contra o colonialismo. Assim, a bandeira vermelha e preta estava diretamente associada às práticas de resistência anticolonial da população indígena ciampula, que haviam sido incorporadas pela religião vodu, e às sociedades secretas. Eram cores que indicavam alguém mais conquistador do que conciliador, implicando muitas vezes uma concentração de poderes. É dentro desse contexto que Shilliam procura perceber a Constituição de 1805

Portanto, Bois Caïman é poder constituinte manifestado numa construção mítico-poética do território. Da mesma forma pode ser interpretada a Declaração de Independência, com a sua oralidade; o diálogo e a responsabilidade perante os mortos; a manifestação feroz do ímpeto por justiça; a rejeição absoluta do legado colonial, em seu plano material e imaterial; o estilo sensorial e perceptivo na descrição e visualização da passagem do tempo da escravidão para a liberdade; e na concepção de que a nação soberana seria erguida sobre tumbas dos seus ancestrais, os quais vigiarão e guiarão os rumos da autodeterminação individual e coletiva. Essa construção simbólica do território também está na poética constitucional que faz do Haiti lar de todos os condenados da terra. O constitucionalismo haitiano, por meio da humanidade negra, do solo livre e da cidadania diaspórica, jogou com limites geográficos próprios e, na acepção de Vanín, rompeu com a cartografia colonial por trás das categorias de *ius soli* e *ius sanguinis*. No mesmo sentido, borrou as fronteiras imperiais estabelecidas pelo nó entre estado, região e raça. Solo livre e cidadania diaspórica expandiram o território haitiano, fazendo dos conceitos jurídicos formas poéticas. Como o decimeiro, forjaram uma poesia constitucional como o canto daquele que embarca numa concha frágil e dela vê, vive, imagina e ama o planeta.



Figura 03. Cena da Revolução Haitiana em 1791. Universal History Archive/Universal Images Group (Getty Image).

---

como um documento de mediação, vinculação e ligação, pois tenta vincular e limitar os poderes de Dessalines estabelecendo um espaço de vivência comum (negro e indígena) para as massas, ao mesmo tempo que remove desse espaço o imperador e seus generais. Shilliam. *Race and Revolution at Bwa Kayiman*, 2017. Para mais sobre as relações entre as cores da bandeira e o vodu, veja: Delices, Patrick. *Oath to Our Ancestors: the flag of Haiti is Rooted in Vodou*. Joseph, Celucien L. e Cleophat, Nixon S. *Vodou in Haitian Memory: the idea and representation of vodou in Haitian Imagination*. Lanham: Lexington Books, 2016, p. 21-32.

#### 1.4. Visões do Apocalipse

Eu ainda estava ocupado em crescer quando a cidade começou a ressoar com os incessantes golpes de martelo, que iram acompanhar a vida desse lado do oceano, *in crescendo* como uma nota harmônica tocada a um tom mais alto que o resto da música. Sem dúvida, tudo aquilo havia começado muito antes daquele anoitecer. Sem dúvida, as marteladas se retomavam logo depois de uma grande pausa, como ondas que se retiram antes de se lançar com maior fúria contra o casco de uma frágil embarcação. Em todo caso, foi então quando comecei a ouvi-los. Recordo muito bem o som seco e tímido do primeiro golpe, do segundo mais tarde, depois do terceiro já mais decidido... Havia saltado da cama, havia-me aproximado da janela, que ficava frequentemente aberta para deixar entrar a brisa propícia ao sonho, e havia agudizado o ouvido. Os estranhos tantãs haviam ampliado pela noite, exasperantes, haviam atravessado até o dia. Logo, já não tinham se detido, apagando todos os ruídos circundantes: o estrondo dos carros, os uivos de amor, os gritos das crianças com fome, o furo do sol, os acolchoados passos da memória...<sup>268</sup>

No livro *A outra cara do mar*, Louis-Philippe Dalembert conta a história de duas gerações de haitianos de uma cidade desconhecida que mimetizam os desejos e as angústias de milhões de pessoas divididas entre o ficar e o partir. Numa sobreposição de tempos, o estilo de Dalembert expõe nas vísceras a luta por felicidade e autodeterminação daquela parte do mundo que teve sua humanidade atacada. As idas e vindas caminham entre os tempos da vó Grannie e o do neto Jonas, mas abrem espaço para retroceder do contemporâneo ao navio negreiro. Nesta espiralar o turbilhão do tempo é, por vezes, exprimido numa escrita exasperante, sem pontos e vírgulas, tão comuns a outros escritores haitianos, como Frankétienne, a transmitir a dificuldade de respirar e organizar as ideias numa realidade turva, impossível, asfixiante:

o mar que não se vê que se sente que se imagina grosso golpeia com todo seu peso contra o caso dos corpos apertados se encaham mais ainda golpeia se desencana volta a golpear bate é maligno mal colérico levanta vindicativo pernas e braços se entrelaçam a cabeça nos pés nádegas que esmagam narizes peitos bocas gritos afogados asfixia a grande barca se bamboleia mar do fundo o coração na boca se exala em vômitos sem fim que se mesclam com o suor do medo dos gritos se multiplicam línguas Iemanjá Agwe-Taroyo Loko papai deixa de soprar sobre sua animosidade volta a tecer vínculos de amizade com

<sup>268</sup> Dalembert, Louis-Philippe. *La otra cara del mar*. Barcelona: ElCobre Ediciones, 2004, p. 119.

Agwe vínculos como pérolas da água do mar que sente arrasta os corpos uns sobre os outros tinir de correntes corpos levantados muito acima como palhas de derrota e sofrimento que voltam a cair de golpe consciente o mar em acalmar-se os deuses pactuaram a paz dos corpos recuperam seu lugar inicial assim embutidos com certeza que não se moverão já na próxima vistia de um homem de acima serão jogados pela borda<sup>269</sup>

De pano de fundo, é possível sentir a presença do retorno da plantation ao Haiti mais de cem anos depois da Independência. Massas e massas de pessoas vão chegando do interior, das zonas rurais, expulsas por empresas estrangeiras, pelo latifúndio, pela violência, pela escassez de alimentos, pela destruição da natureza, para viver entre o ir e o partir, entre as montanhas e o mar, entrincheirados na cidade. Os martelos ressoam constantemente. Cada vez mais altos. São casas e mais casas sendo construídas com o que for possível montar uma habitação, onde for possível, na situação que for possível. A atmosfera desoladora explode de quando em quando em estalidos de violências. A situação catastrófica exige seus linchamentos diários, a canalizar o desespero coletivo em vítimas expiatórias.

São vinte, trinta. Parecem milhares. Formam um círculo de ódio ao redor do corpo encolhido no solo, sobre o asfalto que se ondula pelo calor do meio-dia. O sol está no seu zênite. Suas sombras, recolhidas sob os seus pés numa bola deforme e movediça, parecem-se aos espíritos malignos que se apoderaram de sua cabeça. Os olhares têm algo que não pertence já a raça dos homens. Os olhos lançam estranhas faíscas. Gritam. Gesticulam. Cada qual brande uma arma distinta. Um pedaço de madeira. Uma faca velha. Um gargalo de garrafa quebrada, tirado não sei de onde, ainda cheio de lodo. Uma pedra enorme, que produz descargas espasmódicas aos frágeis braços que a levantam por cima de um crânio de veias sobressalientes. Dentro de alguns instantes, cairá sobre a cabeça. Espera sua hora.

O corpo encolhido em posição fetal. Os braços cruzados sobre o peito, as mãos agarradas aos ombros como para se proteger do frio, os joelhos quase tocando o queixo. Não tem já olhar. Não vê a multidão que exige seu sacrifício. Será que ainda pensa? Talvez recorda sua vida, não muito distinta de seus verdugos. Diz-se então que a morte é o melhor presente que podiam dar-lhe. Talvez esteja já do outro lado. Flutuando mais além. Festejando o encontro com o espírito da sua infância. As almas de seus desaparecidos. Não está já ali, em qualquer caso. Não entre aqueles gritos; uma demência que exige uma

---

<sup>269</sup> Dalember. *La otra cara del mar*, 2004, p. 40.



vítima expiatória para exorcizar a miséria e a fome. Para cerrar seus dentes de rato gigante que corroem o espírito. Conjurar a angustia de viver, esperando que, ao final do sacrifício, nasça um novo sol.

Jonas assiste, impotente, a cerimônia.<sup>270</sup>

Os martelos ressoam de noite e de dia. Completam as sílabas de cada palavra. São o contratempo da música, da respiração, das orações, do sono, da missa, dos estalidos das armas. Falta espaço na cidade. Espremem-se entre a montanha e o mar. O mar que se tornava a esperança e a utopia da maioria. Dava sentidos de purgatório ao estar ali. Os donos da cidade, que queriam manter a todos os habitantes num torpor absoluto, utilizavam da violência para matar sonhos, impedir que mais e mais pessoas embarcassem em embarcações de todo tipo, grande e pequenas, seguras e inseguras, sabe-se lá para onde. Embarcações não com o nome da mulher amada, mas premonitórios. *Direito à morte. Deus protege*. Se pudessem, os donos da cidade matavam até o mar. Mas o mar era a esperança, cantada em forma de poesia, que crescia como semente caída na terra, dando tantas árvores em barracões, nos bairros do cinturão de fome, no cais. Como a esperança do mar, a canção ocupava toda a vida, era a própria vida:

No mar flutuamos  
Sem sequer saber aonde vamos  
No mar flutuamos  
Sem sequer saber onde vamos cair  
Se não cairmos na água  
Se não nos afogarmos  
Bom Deus bom, chegaremos a outra margem  
Se não morrermos na água  
Se não nos afogarmos  
Bom Deus bom, chegaremos a outra margem<sup>271</sup>

Certa noite, correu o rumo de que, em solidariedade aos problemas que a cidade passava, um povo vizinho havia aberto as fronteiras para aqueles que desejassem migrar. Era outra ilha da região. Ninguém sabia de onde tinha surgido o rumo, mas ele se espalhou como uma energia magnética e cósmica.

A noite em que aconteceu o desaparecimento, fui despertado pelas marteladas. Mais ferozes ainda que de costume. De fato, decididos como o primeiro dia que os ouvi. Mais forte que os galopes de todos os cavalos que trotavam por minha cabeça. A casa, a cama, tremiam. Fragmentos de cristal jogados um

<sup>270</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 98-99.

<sup>271</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 131.

contra o outro procedentes, provavelmente, do velho aparador de Grannie. Me levantei em um salto, pulei até a janela, cujos batentes joguei com estrondo a cada lado da parede, para ver uma maré humana que acudia em desordenada procissão. Nenhuma cena de carnaval nem de estádio em delírio podia se comparar a ela. A cidade inteira estava na rua. Homens, mulheres, crianças, com uma simples mala ou um fardo com toda bagagem, outros com as mãos vazias, mas levando no rosto a mesma expressão esquisita, como um véu de terror e de imensa alegria de uma só vez. E aquela maré humana caminha em direção ao mar. Liguei o rádio, varri o dia buscando uma explicação. Corri de novo à janela. A multidão seguia avançando, indiferente a tudo que ocorria ao seu redor, decidida. Alguns cantavam: “*Gasias Diomío, s’acabó pa nós a miséria*”. Os demais se limitavam a caminhar, com o olhar fixado no horizonte, como zumbis.<sup>272</sup>

A marcha gerava um ruído surdo e marcial que tremia as paredes da casa. Parecia uma miragem. Um delírio. Chegavam pessoas de todas as partes. “Invadiam os aeroportos, tomavam de assalto os portos, ocupavam as embarcações de cruzeiros e os mercantes, saltavam ao primeiro lixo flutuante que viam”.<sup>273</sup> Rumo à terra prometida, jogavam-se ao mar, sem saber nadar, sem saber a direção, sem uma bússola. Para conseguir um lugar a bordo, “as pessoas estavam dispostas a tudo: a se prostituir, a vender sua família e sua alma ao diabo, a matar, afundando na água a cabeça do que desesperadamente tentou agarrar-se a um remo, à asa do avião, a uma hélice que amputava às mãos tão no seco como um moinho de aguardente”.<sup>274</sup> Alguns se jogaram pura e simplesmente na água e saíram nadando sem rumo. “Vendo que os humanos marchavam, também os animais tomaram o caminho do mar: cachorros, gatos (só Deus sabe, não obstante, como temem a água esses animais), crocodilos, ratazanas, baratas, besouros, colibris”.<sup>275</sup> O êxodo virou um negócio, surgiram especialistas e especuladores. Todos queriam ir embora, a exceção dos ricos, dos novos donos da cidade, os diplomatas, Jonas, que havia prometido a Grannie de não abandonar aquela terra, e os porcos, “conscientes do fato de que para eles seria impossível encontrar algo melhor em outra parte”.<sup>276</sup>

A esperança dança o fim do mundo:

O rumor deu lugar a uma batalha apocalíptica que ia durar toda uma semana.

As pessoas pereciam a dezenas de milhares: barcos que haviam afundado,

<sup>272</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 171.

<sup>273</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 172.

<sup>274</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 172.

<sup>275</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 172.

<sup>276</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 172.

alguns aleijados, os que não sabiam nadar... Com o passar das horas e dos dias, o mar, tão azul neste rincão do mundo, tomou uma cor vermelha de sangue. Os tubarões, atraídos pelo jubileu, chegaram de todos os oceanos da terra; espécimes raros, pouco habituais na zona: peixes martelo, tubarões cinzar, cães do mar, lixas, pedras, marretas..., uma imensurável variedade; alguns explodiam por ter comido demasiado. As orcas, cansadas de tanta carne humana, começara a jogar com os indivíduos como bolas de voleibol. Pude ver seres humanos dando saltos de cinquenta metros por cima das ondas, lançados por violentos golpes e, depois de alguns minutos de semelhante tratamento, cair, feitos mingau, na água. Alguns periodistas estrangeiros, sabendo do êxodo, chegaram nos helicópteros e hidroaviões desde a cidade fronteiriça, pois não havia já lugar no aeroporto internacional para que pousasse um Cessna, nem sequer sobre a ponta de uma asa. Inclusive as pistas de terra batida, reservadas para soltar a cocaína procedente de Cali e de Medellín, acolheram esses piolhos do céu, saídos ninguém sabe de onde, que chegaram cheios de repórteres que falavam línguas que nunca antes se havia ouvido na zona.<sup>277</sup>

O êxodo só terminou quando autoridades nacionais, do país estrangeiro e órgãos internacionais se juntaram para concretizar um verdadeiro extermínio. Deram conta do recado armas bacteriológicas desenterradas da Primeira Guerra Mundial, navios de guerra, aviões e o bom e velho tiro de fuzil na cabeça naqueles que ainda estavam em terra firme, ou nos sonhadores que já estavam em alto mar em busca do Eldorado. Os que escaparam da execução foram presos. Ainda assim, “outros milhares de aleijados do destino puderam alcançar as margens proibidas”.<sup>278</sup>

No dia 12 de janeiro de 2010, um terremoto arrebatou sobre o Haiti. Com magnitude de 7.0 na escala Richter, seu epicentro foi a menos de 25 quilômetros de Porto Príncipe. 220.000 pessoas foram mortas e centenas de milhares ficaram feridas. 10% da população do país, cerca de um milhão de pessoas, ficou desabrigada. “Foi a maior catástrofe da história moderna do Haiti. Foi para todos os efeitos um apocalipse”, anotou o escritor Junot Díaz, aproximadamente um ano depois do evento.<sup>279</sup> Assim também representou boa parte da mídia ocidental, que somente olha para o Haiti quando há um desastre político ou natural, e narrativas dos próprios

---

<sup>277</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 173.

<sup>278</sup> Dalembert. *La otra cara del mar*, 2004, p. 174.

<sup>279</sup> Díaz, Junot. Apocalypse: what disasters reveal. *Boston Review*, 01/05/2011. Disponível em: <https://bostonreview.net/articles/junot-diaz-apocalypse-haiti-earthquake/> (acesso em 05/08/2022).

haitianos, como o minidocumentário *Crônica de uma catástrofe anunciada – o Apocalipse Now haitiano* (2010), do diretor Arnold Antonin.

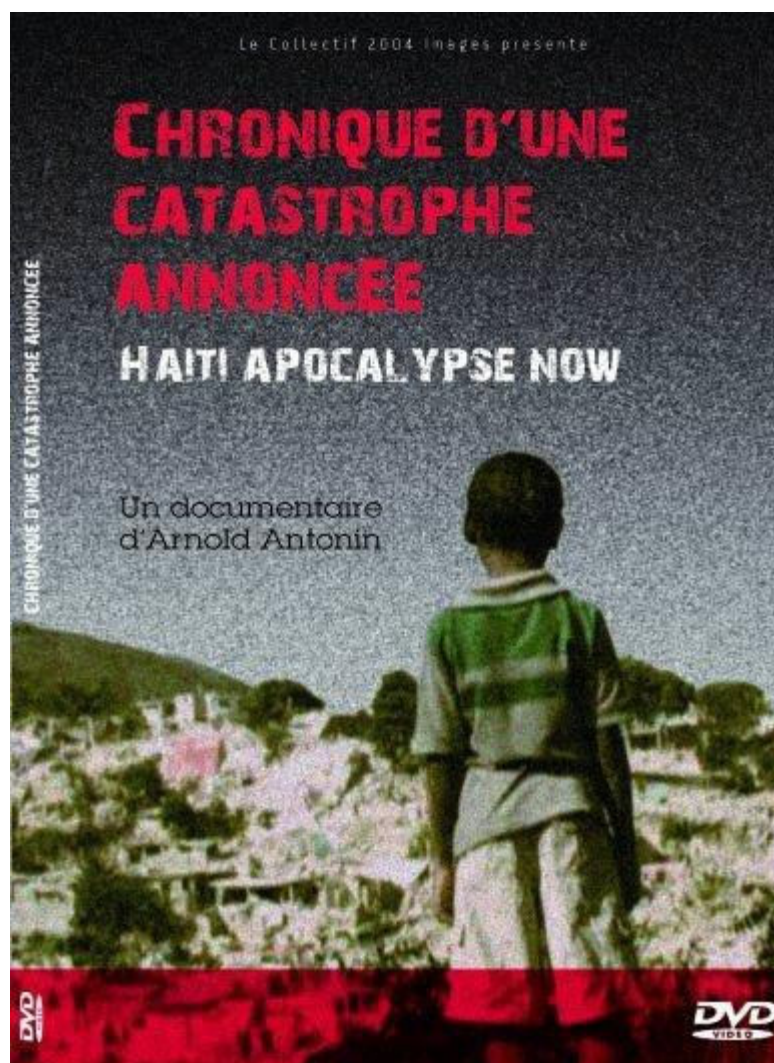


Figura 04. Chonique D’Une Catastrophe Annoncee – Haiti Apocalypse Now. Arnold Antonin, 2010.

Diante do terremoto de 2010, Díaz reflete sobre os significados do apocalipse.<sup>280</sup> O termo chega ao presente vindo do grego, *apocalypsis*, que significa descobrir, desvendar e desvelar. A partir dos estudos de James Berger, o escritor aponta os três principais usos da palavra. O primeiro é o relacionado ao fim do mundo, como estaria na bíblia ou nos blockbusters de Hollywood, a exemplo de *Independence Day* (1996), *Armageddon* (1998), *2012* (2009) e *Don't Look Up* (2021). O segundo significado está relacionado a catástrofes pessoais ou históricas que se assemelham a um encerramento final, ao desfecho de um ciclo, um ponto de não retorno. Chernobyl, Holocausto, Escravidão e epidemias devastadoras, como a pandemia do Covid-19, são exemplos neste sentido.<sup>281</sup> Por fim, o apocalipse é um evento

<sup>280</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>281</sup> Díaz, Junot. A Covid-19 é um apocalipse. *Folha de São Paulo*, 28/09/2020. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/09/a-covid-19-e-um-apocalipse.shtml> (acesso em 05/08/2022).

disruptivo com o sentido de revelação – ele ilumina e revela a verdade verdadeira sobre como as coisas realmente funcionam e como fomos trazidos até o fim total.<sup>282</sup> Citando Berger, portanto, o apocalipse “é o final, ou se assemelha ao final, ou explica o final”.<sup>283</sup>

Em geral, um evento ou processo apocalíptico justapõe esses três sentidos. Da mesma forma, contém uma ética particular, a qual pode nos dar a chance de ver questões e aspectos da nossa sociedade dos quais constantemente fugimos. Que escondemos por trás de véus de negação, de silêncios asfíxiantes, de mentiras ou, simplesmente, de cinismos. O apocalipse, portanto, varre a superfície da história e da sociedade – as estruturas materiais e simbólicas sobre as quais ambas foram construídas. Com isso, expõe as relações de poder e as raízes das injustiças, dos padrões de poder e das insidiosas desigualdades. Para quem tem coragem de encarar e interpretar suas ruínas, permite que vejamos as condições sociais que levaram à catástrofe, ao fim.<sup>284</sup> “Nos tempos escuros, o olho começa a enxergar”, lembra Díaz ao citar o poeta Theodore Roethke.<sup>285</sup>

Diante disso, Díaz se pergunta sobre o que foi revelado pelo terremoto de 2010. Ele chega a quatro respostas.

Primeiramente, o terremoto revelou o lugar dos países periféricos (subdesenvolvidos, de terceiro mundo, despossados de sua soberania pelo sistema global que permanece colonial e imperialista). Paradoxalmente, colocou os olhos do mundo sobre um lugar amplamente silenciado – no caso haitiano, o terceiro mundo do terceiro mundo; o terceiro mundo que é terceiro mundo, mas também é negro. Desastres fazem pular piolhos do céu, lembra Dalambert. Ou também se dá conta o pesquisador de história haitiana, quando, após o assassinato de um presidente na ilha, o seu telefone toca e o maior jornal do Brasil pede para que ele fale sobre a história haitiana pela primeira vez. Para no outro dia ler a manchete “*Homem Banana*”, *presidente morto no Haiti enfrentou protestos mesmo antes de assumir*. Mas para quem quer ver para além do entorpecente véu colonial, o terremoto revelaria o intenso processo de deflorestação haitiana iniciado com a ocupação estadunidense no início do século passado, que levou à restauração da plantation pela primeira vez desde 1804. Em 1923, lembra Díaz, as florestas cobriam 60% do território haitiano. Em 2010, apenas 2%. Em 1915, os Estados Unidos impuseram uma nova Constituição que destruiu o princípio de propriedade haitiano consagrado desde o momento pós-revolução. A propriedade branca estava de volta à ilha depois de mais de

---

<sup>282</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>283</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>284</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>285</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

100 anos. Com ela, foram destruídos territórios e a soberania alimentar conquistada pelo campesinato ao longo do XIX, fazendo com que o país tenha que importar arroz e restos de carne. Erosão do solo, deslizamentos, fome e massivo êxodo rural fizeram do país uma região extremamente vulnerável à intemperes climáticas. Tempestades viram pandemônios. Terremotos apocalipses.<sup>286</sup>

O terremoto também revelou aquilo do que muitos tentam se evadir ou negar. A cruz dos quais todos fogem. Ainda muito longe de estudar a história haitiana, lembro de ter escutado dias depois do desastre uma pessoa me falando: “é um sinal pelo que eles fizeram no passado e por ser o país do vodu”. O terremoto revelou o que racismo encobre do olhar, o que a culpabilização das vítimas inverte na história, o que a escatologia divina retira das nossas responsabilidades. O terremoto revelou que não há desastre natural. Pois todo desastre natural é um desastre social. Ele também nos apontou a verdade de que a diferença entre quem vive e quem morre é um cálculo social. Que a diferença entre estrago e desastre é possível por uma série de escolhas sociais visíveis e invisíveis.<sup>287</sup> Que as condições de vulnerabilidade haitiana são as condições de riqueza dos países centrais, como expressamente dizem os planos de desenvolvimento formulados pela USAID (Agência Estadunidense para o Desenvolvimento Internacional). Para essa Agência, as vantagens comparativas do Haiti são o trabalho duro e o baixo custo da força de trabalho. Por isso, o país deve ser encorajado a manter e a expandir sua economia baseada no modelo exportador de commodities primárias e de produtos de pequeno valor manufaturado, isto é, o modelo de plantation neoliberal. Para tanto, a USAID incentiva a manutenção, ainda que por meio da violência, dos baixos salários e a castração das organizações sindicais no país. Com isso, produtos baratos são descarregados nos países de “primeiro mundo”, delineando o paraíso do livre mercado, ao custo do sangue, da exploração e da morte dos haitianos. Condições sociais que preparam e produzem o próximo apocalipse.<sup>288</sup>

Neste sentido, como terceira revelação para aqueles que querem entender, o terremoto revelou a conexão entre riqueza e apocalipse. O mundo que vivemos fez a sua parte para demolir o Haiti. O pesadelo dos haitianos é produto da cada vez maior e mais rápida desigualdade global, lembra Díaz. Um modelo de desenvolvimento que, baseado na ideia de prosperidade infinita e maximização de riquezas, vê como natural e necessário o crescimento extremo da desigualdade entre regiões do planeta.<sup>289</sup> Do desnível entre sala de visitas e quarto

---

<sup>286</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>287</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>288</sup> Chancy, Myriam J. A. *Framing Silence: Revolutionary Novels by Haitian Women*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

<sup>289</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

de despejo, como atesta Carolina Maria de Jesus, que sempre se assustava ao ver os açougues despejando carne ainda boa no rio tietê. A escassez e a fome produzidas para corrigir os preços e garantir margens de lucros, ela lembra na década de 1950, como nós brasileiros lembramos hoje em 2022.<sup>290</sup> A alquimia econômica do capitalismo zumbi, que articula o paraíso liberal com a expansão planetária de nações plantation habitadas por mortos-vivos.<sup>291</sup> No caso haitiano, o terremoto revelou o paradigma negro da liberdade, em que cada pessoa negra que emergiu das trevas da escravidão no mundo teve que pagar (produzir valor) para a riqueza branca. O valor que não nasce do trabalho, essa operação humana sobre a natureza, mas do simples ato de fazer real aquilo que foi negado do princípio: o vínculo entre negro e liberdade.

Em 1825, finalmente, os franceses reconheceram a independência do Haiti mediante a obrigação de indenização pelas “perdas sofridas” com a Revolução. Com ameaça militar dos europeus (navios de guerra franceses estavam estacionados na costa haitiana):

(...) esse acordo impôs ao país caribenho uma dívida absurda e indevida, tornando-se um dos principais fatores que retardaram seu crescimento (o do Haiti) nas décadas (e séculos) seguintes – juntamente com as concessões então conferidas aos comerciantes franceses, que acabaram por transferir ainda mais poder econômico para mãos estrangeiras.<sup>292</sup>

Detalhes do crime hediondo da França:

Assim que foi noticiada a imposição do Débito, uma equipe de contadores e atuários franceses desembarcou no Haiti a fim de calcular o valor dos bens a serem indenizados, a saber: (i) todas as terras cultiváveis ou não; (ii) todos os bens físicos (ferramentas para plantação e colheita, materiais domésticos, armas, charretes, sacos, etc.); (iii) os mais de 400.000 (quatrocentos mil) indivíduos, anteriormente escravizados (incluindo mulatos); (iv) animais; e (v) todas as outras propriedades e serviços comerciais (Mocombe, 2010). Além da obrigação de conceder um desconto de 50% (cinquenta por cento) no valor dos produtos haitianos vendidos para a França, a indenização supostamente devida ficou estabelecida em 150.000.000 (cento e cinquenta milhões) de francos, a ser liquidada em cinco parcelas anuais. Destaca-se que, nos termos do acordo, os escravizados foram reduzidos a bens móveis ou semoventes como produtos passíveis de serem valorados (Wittmann, 2012).<sup>293</sup>

<sup>290</sup> Jesus, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.

<sup>291</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>292</sup> Silva; Perotto. *A Zona do Não-Ser do Direito Internacional*, 2018, p. 137.

<sup>293</sup> Silva; Perotto. *A Zona do Não-Ser do Direito Internacional*, 2018, p. 137.

Como o Haiti não tinha condições para arcar com a dívida, o acordo previa que o país caribenho só poderia tomar empréstimo de bancos franceses. Com taxas, comissões e juros imorais, o dinheiro saía direto desses bancos para o tesouro francês. Vêm daí as riquezas do *Crédit Industriel et Commercial* e do *National City Bank of New York*, hoje Citigroup.<sup>294</sup> A crítica da economia política deveria ser revisitada quando o valor foi produzido a partir da liberdade do corpo negro. Mais uma genialidade do sistema capitalista.

A dívida principal só chegou a ser paga em 1883. No entanto, com os custos do empréstimo, a última remessa monetária enviada a França se deu somente em 1947. Quando o mundo terminava a Segunda Guerra Mundial e debatia as “bases humanitárias” do novo sistema internacional, o Haiti ainda estava pagando por ter rejeitado a escravidão. Resta dizer que essa dívida é uma das causas da citada Ocupação dos Estados Unidos no Haiti, entre 1915-1934, justificada para estabilizar a economia do país. Com a chave dos cofres haitianos, os estadunidenses também reformam a Constituição do país, revogando, finalmente, o dispositivo oriundo do período revolucionário que proibia a aquisição de propriedade fundiária por estrangeiros.<sup>295</sup> Era o regresso definitivo da plantation nas mãos de companhias internacionais e o início do aprofundamento das tensões no campo, das grandes migrações rurais e para o estrangeiro e dos conflitos políticos, civis e militares que assolam o país até hoje.<sup>296</sup> Portanto, o terremoto de 2010 revela como a história do progresso, a construção da riqueza e a marcha da civilização ocidental produzem apocalipses a todo momento.

Por fim, o evento revelou quem somos. O apocalipse desnaturaliza o nosso ser e estar. Por isso, é uma oportunidade de mudar. Ele nos faz perguntar sobre quais padrões e quais forças estão movendo o mundo para que apocalipses sejam não só possíveis, mas inevitáveis. Nos faz questionar por que grupos humanos já viveram o seu apocalipse ou continuam vivendo o fim do mundo incessantemente e de forma cíclica. Coloca no centro da sala as reflexões sobre qual final, qual futuro, qual destino estamos produzindo. No caso de 2010, Díaz dirá que o terremoto revelou que a humanidade está transformando o planeta em um imenso Haiti. O país não é apenas o lugar mais visível da violência por trás do nosso modelo de civilização. Ele é também um sinal, uma profecia do que está por vir.<sup>297</sup> Devir haitiano e devir negro como, desde sempre, se intercambiam. Mas essa revelação também ilumina nossa capacidade de solidariedade e de

---

<sup>294</sup> Apuzzo, Matt; Mheut, Constant; Gebrekidan, Selam; Porter, Catherine. How a French Bank Captured Haiti. *The New York Times*, 20/05/2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/05/20/world/french-banks-haiti-cic.html> (acesso em 05/08/2022).

<sup>295</sup> Silva; Perotto. *A Zona do Não-Ser do Direito Internacional*, 2018.

<sup>296</sup> Casimir. *The Haitians*, 2020; Dubois. *The Aftershocks of History*, 2012.

<sup>297</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.



outros laços na construção de uma alternativa. Entre as ruínas, é possível ver a resiliência humana e ter esperança. A recusa em interpretar desastres sociais como desastres naturais. A recusa de que intervenções episódicas afastam a necessidade de uma mudança sistêmica. A recusa em continuar compartimentalizando pessoas e territórios que nos impede de ver o planeta como uma pluralidade compartilhada num só. A recusa de que nosso futuro esteja nas mãos daqueles que se apresentam como solidários e se valem do caos para tirar vantagem.<sup>298</sup> Essa é a mensagem do Haiti desde 1804.

Como aponta Myriam J. A. Chancy, o tropo do apocalipse é uma constante na literatura haitiana.<sup>299</sup> De certa forma, argumenta ela, o tropo do fim do mundo faz parte do imaginário cultural do país. Esse primeiro encontro com o apocalipse teria ocorrido no tráfico negreiro e no massivo rapto de pessoas para a escravidão na plantation. Portanto, é uma ideia de fim do mundo imbuída pelos efeitos e pela resistência ao colonialismo. Particularmente, um apocalipse sentido na destruição das culturas africanas e na reinvenção do mundo no devastador contexto americano, à maneira dos sentidos dados pelo vodu. A partir da literatura de Marie Chauvet e Anne-Christine d'Adesky, Chancy ilumina como, no século XX, todo um tropo apocalíptico foi construído no país para dar conta da Ocupação Estadunidense e dos regimes Duvalier, particularmente as relações entre os dois. Isto é, como a economia globalizada e as ditaduras internas se entrelaçam na deterioração da coesão social e completa desumanização da população haitiana.<sup>300</sup> Retórica também encontrada nas obras de Danticat, Depestre e Danticat, como pode ser visto ao longo do texto.

Para Chancy, a insistência do tropo do apocalipse por pessoas de países pós-coloniais revela importantes questões sobre a história moderna, especialmente a relação entre geopolítica imperial e o sentido histórico do tempo. A narrativa do fim do mundo demonstra como o Ocidente construiu modelos de verdade e imaginação que dependem da impossibilidade ôntica da existência de pessoas não-brancas como pessoas. O apocalipse colonial, no limite, intervém não só sobre a compreensão evolutiva, linear e progressiva do tempo, mas também sobre as próprias representações do apocalipse construídas pela supremacia branca global, desvelando os vínculos entre ambas.<sup>301</sup>

Neste sentido e tendo como perspectiva a literatura das mulheres haitianas, Chancy argumenta:

---

<sup>298</sup> Díaz. *Apocalypse*, 2011.

<sup>299</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997.

<sup>300</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997.

<sup>301</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997.

Na minha opinião, é essencial enfrentar esse fenômeno, a retórica do apocalipse, pois ela nos apresenta mais uma forma de pensamento neocolonial que suprime uma faceta crucial da realidade global - novamente, a exploração do Sul pelo Norte. É uma retórica que revela as maneiras pelas quais as próprias ideologias neocoloniais construíram as lacunas, lacunas ou rupturas culturais inerentes às culturas que sofreram com o processo de colonização. Estou sugerindo, então, que é a necessidade de minar os discursos, que aniquilam à medida que procuram (paradoxalmente) desfazer uma aniquilação global imaginada e não realizada, é o que está no centro das estratégias políticas de resistência das escritoras haitianas. Visto sob esse prisma, assim como a literatura feminina haitiana pode ser entendida como um confronto com os estereótipos textualizados sobre os haitianos (como fizeram no final da ocupação norte-americana) – por meio dos quais as forças neocoloniais buscavam reivindicar que o Haiti poderia, de alguma forma, desestabilizar e aniquilar a hegemonia norte-americana - assim como a sexualização e as limitações sociais impostas às mulheres haitianas a partir da própria cultura em virtude de seu sexo e/ou classe - por meio das quais as mulheres são posicionadas como locus de desintegração cultural -, os trabalhos das escritoras haitianas também podem ser vistos como participando ativamente no desvelamento das maneiras pelas quais o discurso moderno do apocalipse serve também para denegrir, bem como para constranger as aspirações dos habitantes do Terceiro Mundo. Eles alcançam o último aspecto revelando que o Terceiro Mundo está passando por suas próprias formas de apocalipse, que, no contexto haitiano, é mais notavelmente representada pelo terror do regime Duvalier. Assim, quando falamos do apocalipse no Ocidente, devemos primeiro abordar duas questões interligadas e cruciais: De quem é o mundo? E, cujo fim?

(...) Para o Terceiro Mundo e seus habitantes, o apocalipse já está em andamento.<sup>302</sup>

Portanto, a retórica do apocalipse construída a partir do mundo pós-colonial vem de uma posição de sujeito em resistência que é “efetivada através do reconhecimento de que um repositório irrecuperável, um arquivo sem história, sem vestígio textual, já foi destruído em massa”.<sup>303</sup> Portanto, o apocalipse não está para além do entendimento ou no plano do irrepresentável. Para este sujeito, que ainda está de pé, o apocalipse já ocorreu. Diante disso, a

---

<sup>302</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997, p. 136-137.

<sup>303</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997, p. 140.

poética é a confiança no poder da palavra, de que ela possa trazer para a vida aquilo que de outra maneira estaria destruído, enterrado ou apagado. Num mundo de arquivos e vidas que massivamente foram destroçados a ferro e fogo, a poética faz do texto entidades vivas, afirma Chancy.<sup>304</sup>

Assim, o apocalipse na perspectiva haitiana é menos o lugar do completo desespero e da compreensão da aniquilação total do que o da revelação e da regeneração. Ambas combinadas trazem em si a crença na justiça futura. Trazem o reino da possibilidade mais do que da finalidade. Numa inversão de perspectiva da história, forjam uma hipertextualidade que mescla arquivo e ancestralidade, a qual desafia a linearidade por meio da sobreposição espiralar de tempos. Esse senso de regeneração do mundo por trás do momento apocalíptico está na cosmologia vodu e a crença de que a morte nunca é um fim, mas o início de um novo ciclo, o nascimento para um estado mais elevado do ser.<sup>305</sup> É neste sentido que a Revolução Haitiana e suas lideranças entram nas cerimônias e convergem com os loás do panteão da religião.<sup>306</sup> A constante encenação ritualística da luta pela Independência serve não só para afirmar um momento fundamental de liberação, mas também para dizer que essa liberdade foi despojada e necessita ser incessantemente reganhada.<sup>307</sup> No sentido apontado por Danticat, trata-se da batalha coletiva atemporal e inefável para controlar o próprio destino. A cruzada comunitária por autodeterminação que faz com que 1804 pareça ter passado há duzentos dias e não há mais de duzentos anos.<sup>308</sup> Assim:

Ao continuamente repetir e ressuscitar o espectro da insurreição e revolução nas cerimônias do vodu, os haitianos desafiam o sentido ocidental do apocalíptico (implicando até que os próprios haitianos causarão o “apocalipse” de seus opressores, pelo menos dentro do Haiti) e expressam uma profunda fé no interminável.<sup>309</sup>

Na construção do imaginário nacional, o tropo do apocalipse está extremamente relacionado ao próprio momento pós-revolucionário e de fundação do estado, como expresso na Declaração de Independência. Trata-se de um léxico constitucional e político que localiza o colonialismo como o apocalipse vivido pela maioria da população da terra e que foi proporcionado justamente por aqueles feiticeiros proselitistas que diziam levar a salvação, a civilização e as luzes para os chamados selvagens do mundo. A Declaração é um evento

---

<sup>304</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997.

<sup>305</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997

<sup>306</sup> Dubois. *Thinking Haitian Independence in Haitian Vodou*, 2016.

<sup>307</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997

<sup>308</sup> Danticat. *Create Dangerously*, 2011.

<sup>309</sup> Chancy. *Framing Silence*, 1997, p. 142-143.

apocalíptico justamente por revelar esse estado de coisas e por reivindicar o seu fim. A visualização sensoperceptiva dos horrores coloniais dentro da oralidade do texto é uma encenação poética que tenta dar vida aquele passado como abertura para um novo ciclo da história humana.

No mesmo sentido podem ser lidas as proposições do Barão de Vastey a respeito do colonialismo europeu.<sup>310</sup> O próprio título do seu mais famoso livro, *Sistema Colonial Desvendado*, traz no seu bojo o duplo sentido do apocalipse: a devastação humana e, respectivamente, a revelação – o ato de desvendar, desvelar. Da mesma forma que na Declaração, a retórica de Vastey usa e abusa de imagens expressivas como que para dar conta da atmosfera apocalíptica da colônia, a tornar terra e gente em mortos-vivos por meio da plantation e da escravidão.<sup>311</sup> Um reino completo de bestialização, pois ao passo que a população negra era desumanizada, o próprio europeu também perdia o seu caráter humano, adoecia e vivia em condições absolutamente patológicas.

Assim Vastey descrevia a procissão do escravo à beira do abismo:

Assim preparadas, as vítimas eram levadas para a escolha do colono, como um miserável rebanho de gado a ser comprado, vendido e abatido à vontade. Uma vez selecionados, eram imediatamente conduzidos às plantações, onde doravante eram obrigados a vegetar em meio a tormentos, em estado de degradação e miséria, ansiando pelo passado; quanto ao futuro, a perspectiva deles era de dores sem fim, e foi assim que muitos deles tiraram a própria vida, pondo assim fim ao seu longo e doloroso sofrimento.

Eles foram marcados mais uma vez, esses pobres coitados, com um ferro em brasa, o nome de seu mestre bárbaro estampado no peito. Estavam alojados em alojamentos apertados e insalubres, que mal podiam protegê-los das intempéries ou do frio da noite e da umidade, tão perigosos em nossa parte do mundo. Eles dormiam no chão, em esteiras ou peles de animais, ou às vezes em catres feitos de quatro postes bifurcados e um crivo de madeira. Algumas cabaças eram seus únicos bens domésticos.

(...) Degradados a uma condição inferior à dos animais domésticos, nossa vida precária sujeita aos caprichos de um senhor bárbaro, meio coberto de trapos e farrapos miseráveis, roídos pela fome, curvados sob o chicote de um feitor

<sup>310</sup> Num sentido historiográfico, o apocalipse foi utilizado por Gerald Horne como premissa para visualizar a emergência articulada do escravismo moderno, do tráfico negreiro, do colonialismo, da supremacia branca global e do capitalismo, veja: Horne, Gerald. *The Dawning of the Apocalypse. The Roots of Slavery, White Supremacy, Settler Colonialism, and Capitalism in the Long Sixteenth Century*. Nova York: Monthly Review Press, 2020.

<sup>311</sup> Vastey. *The Colonial System Unveiled*, 2014.

implacável, trabalhávamos a terra, regando-a com nosso suor e nosso sangue, tudo para satisfazer a sensualidade arrogante e a avareza do colono.<sup>312</sup>

No entanto, não foram somente essas representações do apocalipse produzidas em torno da Revolução Haitiana. Como aponta Marlene Daut, todo um tropo colonial buscou produzir discursos e imagens a fazer da insurgência de São Domingos a extrema expressão da brutalidade e horror selvagem.<sup>313</sup> A manifestação pura da irracionalidade de bestas descontroladas e sem princípios. A exceção do relato de Marcus Rainsford, oficial do exército britânico que havia servido em São Domingos durante a ocupação inglesa, *Na historical account of the Black Empire of Hayti*,<sup>314</sup> a enorme maioria dos relatos europeus sofre a revolução “foi marcada pela simpatia generalizada em relação aos colonizadores brancos e pelo profundo terror no que diz respeito à ideia de que africanos escravizados poderiam matar seus ‘donos’ a fim de se libertar”.<sup>315</sup>

Desde o início da Revolução, em 1791, jornais de diversas partes do mundo publicaram histórias a descrever os atos dos escravizados como um descontrole generalizado perpetrador do massacre dos brancos. Objetivavam produzir mais simpatia pelas propriedades, edifícios e bens perdidos pelos colonizadores do que pelos negros que até então eram traficados, torturados e brutalmente explorados. Da mesma forma, a proliferação de imagens de pessoas negras matando pessoas brancas se tornou um lugar comum na literatura sobre a Revolução Haitiana. E isso não só nas imagens produzidas entre o século XVIII e XIX, pois basta dar uma olhada nas capas de livros sobre a revolta de São Domingos publicados nos últimos anos. O sentido desse tipo de construção é que o foco e a atenção estejam na morte e nas lágrimas das pessoas brancas, mais do que na causa e na dor das pessoas negras.<sup>316</sup>

---

<sup>312</sup> Vastey. *The Colonial System Unveiled*, 2014, p. 106-107.

<sup>313</sup> Daut. Todos os demônios estão aqui, 2022.

<sup>314</sup> Rainsford, Marcus. *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*. Durham e Londres: Duke University Press, 2013.

<sup>315</sup> Daut. Todos os demônios estão aqui, 2022, p. 343.

<sup>316</sup> Daut. Todos os demônios estão aqui, 2022.



Figura 05. Incendie du Cap. Revolte générale des Nègres. Massacre des Blancs. Capa do livro Saint-Domingue, ou Histoire de Ses Révolutions. Autor Desconhecido, 1815.

Assim, desde o princípio, a supremacia branca global forjou representações a igualar a liberação negra à escravidão (os haitianos perpetraram a mesma violência que os colonizadores) ou a deturpar o sentido da Revolução Haitiana (os negros eram criminosos bárbaros que não mereciam respeito e compaixão do resto do mundo).<sup>317</sup> Era o tropo do apocalipse em disputa. Era sobre ele que incidia a batalha empreendida por intelectuais haitianos a exemplo de Vastey. O Barão dizia que uma das tarefas da imprensa do país era justamente contrapor o discurso dos “amigos da escravidão, aqueles eternos inimigos da raça humana”, que “fizeram com que todas as prensas da Europa roncassem durante séculos, a fim de reduzir o homem negro abaixo do bruto”.<sup>318</sup>

Como argumenta Daut:

Em seu discurso amplamente lido, Vastey descreveu meticulosamente de que maneira os colonizadores de São Domingos haviam praticado contra pessoas escravizadas no mundo Atlântico algumas das mais cruéis torturas, que incluíam queimá-las e enterrá-las vivas; cortar-lhes membros, orelhas e outras partes do corpo; fazer-lhes sangrar até a morte e pregar seus corpos em paredes e árvores, além de várias formas de violência sexual, que Vastey (1814, p. 89) definiu como “libertinagem aviltante”. Detalhando os horríveis crimes de um fazendeiro chamado Gallifet, Vastey relatou que “ele estava acostumado a cortar os tendões de seus escravos” e que sua plantation era famosa pelas

<sup>317</sup> Daut. Todos os demônios estão aqui, 2022.

<sup>318</sup> Vastey, Baron de. *Le système colonial dévoilé*. Cap-Henry, 1814, p. 95 apud Daut, Marlene L. Todos os demônios estão aqui: como a história visual da Revolução Haitiana falseia o sofrimento negro e sua morte. *Arte & Ensaios*, vol. 28, n. 43, jan-jun, 2022, p. 347.

masmorras, nas quais pessoas escravizadas “morriam prostradas na água, por causa da constipação e da umidade que suprimiam a circulação de seu sangue”.<sup>319</sup>

No entanto, ainda que amplamente circulado (e posteriormente apagado), o trabalho de Vastey não foi suficiente para refrear as representações e os silêncios hegemônicos sobre a Revolução e o colonialismo. É esse tropo que permite a França ainda ser apresentada como casa do universal e dos direitos humanos, “em vez de uma das nações mais criminosas do mundo quando se trata de escravidão e colonialismo”.<sup>320</sup> É isso que permite narrativas que descrevem a Independência do Haiti como um banho de sangue feroz e brutal, até mesmo por meio de inversões absurdas. Uma delas é afirmar que foram os haitianos que realizaram um genocídio,<sup>321</sup> quando na verdade quem premeditou o esvaziamento da ilha por meio do extermínio foi a França de Napoleão, com a missão de Leclerc. Para não falar do próprio genocídio da colonização.<sup>322</sup> É esse tropo que permite a circulação descontextualizada de imagens e narrativas sobre o Haiti, das imagens de Dessalines segurando a cabeça de um homem branco às patéticas reportagens da mídia global quando acontece um desastre no país. O pano de fundo de ambas é a ideia de um país fora da história, aberrante, excêntrico, recheado de cenas de horror da independência à contemporaneidade, desconectado da civilização global.

A síntese de Marlene Daut revela, a partir das representações da Revolução Haitiana, o lugar da humanidade negra no relato dominante da modernidade:

Cerca de 75.000 franceses brancos morreram durante a Revolução Haitiana, um contraste dramático com os mais de 350.000 negros que foram assassinados (Sheina, 2003). Era raro, no entanto, que se encontrasse, no século 19, qualquer reconhecimento de tal discrepância. Retratar os negros como perpetradores de violência em vez de suas vítimas – tendência que persiste ainda hoje, em muitas partes do mundo – funcionou como uma

<sup>319</sup> Daut. *Todos os demônios estão aqui*, 2022, p. 347.

<sup>320</sup> Daut. *Todos os demônios estão aqui*, 2022, p. 347.

<sup>321</sup> Girard, Philippe R. *Caribbean genocide: racial war in Haiti, 1802-4. Patterns of Prejudice*, v. 39, n. 2, 2005, p. 138-161.

<sup>322</sup> Marlene assim expõe: “Tzvetan Todorov, filósofo, historiador e crítico literário búlgaro-francês, referiu-se à conquista espanhola das Américas (abarcando América do Sul, México e Caribe), nos séculos 16 e 17 – quando 90 por cento da população indígena foi exterminada pelos espanhóis em decorrência de uma combinação fatal entre guerra, remoções e doenças –, como o “maior genocídio da história humana”. No mesmo sentido, as torturantes condições de trabalho na colônia sob o domínio francês, iniciado em 1697, conduziram a assustadoras taxas de mortalidade entre as pessoas escravizadas. Pelo menos 500.000 africanos escravizados morreram devido ao sobretabalho e à hiperexploração na São Domingos pré-Revolução. Os cerca de 900.000 africanos cativos forçadamente transportados para o lado francês da ilha viviam em média apenas três anos depois da chegada, enquanto a expectativa de vida daqueles nascidos na colônia era de apenas 15 anos. Ferdinand, personagem shakespeariano de *A tempestade* – peça que por muito tempo foi considerada inspirada no colonialismo europeu no Caribe –, poderia facilmente estar falando de São Domingos quando exclamou “O inferno está vazio/E todos os demônios estão aqui” (Shakespeare, 2014, p. 49).” Daut. *Todos os demônios estão aqui*, 2022, p. 349-350.

distração deliberada das depredações diárias da escravidão e das atrocidades que os colonos franceses e o Exército francês haviam cometido em São Domingos. A história visual da Revolução Haitiana pode nos dizer muito sobre como a insistente representação de pessoas negras em posturas agressivas esconde as histórias de violência branca e desvia nosso olhar da morte negra. Como tais imagens se tornaram o padrão, mesmo em relatos contemporâneos que reconhecem a Revolução Haitiana como o esforço mais contundente da história global para estabelecer a liberdade e a igualdade universalmente, elas contribuíram de maneira decisiva para a construção do estereótipo segundo o qual a fúria negra é a origem da violência social, em vez de uma penosa resposta a ela.<sup>323</sup>

Portanto, ao representar a Revolução Haitiana como um massacre feito pela fúria de maníacos inconsequentes, um verdadeiro apocalipse branco, o Ocidente exerceu um esforço deliberado em apagar a humanidade negra – os sentimentos de perda, dor, sofrimento, medo e tristeza cotidianos que as luzes trouxeram e legaram para a maior parte do mundo.<sup>324</sup> O horror apocalíptico entrelaçou o apagamento do lamento e da causa negra, a construção do lugar de vítima como exclusividade branca, a retirada da história da luta por liberdade dos ex-colonizados e, conseqüentemente, o silenciamento de eventos fundantes da modernidade.

Assim, há um vínculo profundo entre apocalipse e silenciamento em torno da Revolução Haitiana. Conforme argumenta Evandro, esse entrelaçamento está diretamente relacionado as potencialidades do Haiti como forma e identidade constitucional.<sup>325</sup> Tal qual a Revolução Francesa, a Revolução Haitiana foi alvo de representações opostas, mas “que induziram, ao final, a imagem do medo. Medo porque capaz de sintetizar num só lugar o afastamento da culpa política, de organizar a reação contra a conquista da igualdade e de desqualificar os negros como agentes de sua história”.<sup>326</sup> Assim, seguindo a argumentação de Jeremy Popkin, Evandro aponta como a literatura do período sobre a Revolução Haitiana produziu três modelos de narrativas que, no final, sobredeterminavam a violência negra e a vitimologia branca:

De um lado, a “publicidade produzida pelos colonizadores brancos recicla uma interminável litania, que generaliza os atos de violência dos negros”, “explosão cega de violência destrutiva”, embora temperada com “anedotas sentimentais sobre escravos que permaneceram leais a seus mestres”. De outro, “panfletos publicados pelos partidários da igualdade racial, na França,

<sup>323</sup> Daut. *Todos os demônios estão aqui*, 2022, p. 344-345.

<sup>324</sup> Daut. *Todos os demônios estão aqui*, 2022

<sup>325</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011

<sup>326</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 456.



idealizavam as virtudes dos “novos cidadãos”, emancipados pelos “decretos revolucionários”, os quais apontavam para a “idéia da existência de uma única reação branca, para o levante”. Por fim, uma vasta “literatura de brancos, escrita na primeira pessoa”, por proprietários e administradores de fazendas, que coincide “com o desenvolvimento do gênero moderno de auto-biografia” e “com a criação de uma noção moderna e secularizada de mudança histórica”. Para o autor, estes relatos “mostram que os insurgentes estavam construindo uma contra-sociedade, na qual os brancos seriam instrumentalizados para servir aos propósitos dos membros da outra raça”, estratégia semelhante à utilizada pelos próprios brancos. Por sua vez, a sobrevivência desses biógrafos “demonstra que os insurgentes não matavam automaticamente todos os brancos que capturavam”.<sup>327</sup>

Essas imagens foram indefinidamente recicladas a partir dali, construindo o mito da “reação animalesca de negros escravos contra os seus senhores, da oposição racial entre brancos negros. Vale dizer, ao invés de incluí-la nas contraditórias lutas pela liberdade e igualdade, a revolução foi racializada”.<sup>328</sup> Assim, a Revolução Haitiana, nos seus mais diversos aspectos (militar, político, cultural, histórico), rapidamente foi alocada no campo do irracional, do fora da política e do tempo, do absurdo, do excêntrico, do excepcional, da “marcha” da civilização, dos direitos humanos, do constitucionalismo. Era o ponto além da explicação racional da realidade pela consciência branca global. E nada mais fora do mundo que o fim dele, o apocalipse. Para o supremacismo branco, “não poderia haver futuro para o Haiti”,<sup>329</sup> tanto no plano material, como no plano simbólico.<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 457.

<sup>328</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 457.

<sup>329</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 457.

<sup>330</sup> Conforme expõe Evandro, uma das mais expressivas e influentes articulações do medo apocalíptico e impossibilidade constitucional como representação do Haiti foi aquela elaborada por Arthur Gobineau, a qual repercutiria fortemente nos vínculos entre a teoria da mestiçagem e direito na América Latina: “A imagem proposta por Arthur Gobineau o insere no debate sobre a Revolução do Haiti e a construção do imaginário do medo. No período anterior à emancipação, São Domingos teria sido um dos lugares da terra onde a riqueza e a elegância dos costumes tinham se tornado as mais refinadas. Tratava-se de um entreposto comercial mais desenvolvido que Havana, onde os escravos libertos eram mantidos ordenadamente. A solução para evitar a Revolução do Haiti teria sido, segundo Arthur Gobineau, a de respeitar a natureza de cada um dos grupos sociais, o que significava afastar as raças humanas dos princípios universalizantes e ‘respeitar’ suas diferenças, ou como afirma o autor: ‘Eu imagino uma possibilidade na qual as populações desse país infeliz pudessem agir em conformidade ao espírito das raças de onde vieram, na qual, não se encontrando mais sob o protetorado inevitável e a imposição de doutrinas alienígenas, elas pudessem formar sua sociedade livremente, seguindo apenas seus instintos. Então, ocorreria, de modo mais ou menos espontâneo, mais jamais sem qualquer violência, uma separação entre os povos das duas colorações.’ Em condições favoráveis, os mulatos melhorariam, na medida em que convivendo e se misturando com os brancos, perdessem com o sangue africano as suas características inferiores: ‘Os mulatos habitariam na costa, para que pudessem sempre manter as relações com os Europeus que eles buscam. Sob a direção destes, eles se tornariam comerciantes, sobretudo mascates, advogados, médicos, direcionando os lugares que lhe agradam, se misturariam cada vez mais, melhoriam gradualmente, perderiam, nessas condições, seu caráter com a perda do



Figura 06. Queima de Plaine du Cap - Massacre de brancos pelos negros. Em 22 de agosto de 1791, escravos atearam fogo em plantações, incendiaram cidades e massacraram a população branca.

Martinet (del.) - Masson (Sculp.). 1833. France Militaire.

sangue africano. Os negros refratários se retirariam para o interior e formariam pequenas sociedades análogas aquelas que criaram no passado os escravos foragidos em São Domingos, na Martinica, na Jamaica e sobretudo em Cuba, onde o território extenso e a profundidade das florestas oferecem abrigos mais seguros.' Desse modo, os negros, em meio a liberdade e a abundância da natureza, 'voltariam com toda liberdade a esta organização despoticamente patriarcal, tão natural aos seus congêneres que os vencedores mulcumanos da África ainda não conseguiram eliminar'. Isso porque, segundo Arthur Gobineau: 'O amor ao isolamento seria a causa principal e o resultado dessas instituições. As tribos criadas teriam, ao cabo de pouco tempo, se tornado estrangeiras e hostis umas às outras. As guerras locais seriam o único evento político nos diferentes cantões, e a ilha, selvagem, escassamente povoada, mal cultivada, teria, no entanto, conservado uma dupla população, agora condenada a desaparecer, em decorrência da influência funesta das leis e de instituições sem relação com a estrutura de inteligência dos negros, com seus interesses e suas necessidades.' Enfim, como se percebe nas teorias de Gobineau sobre os nativos e o negros escravizados da América Latina, a construção da nacionalidade (ou da sua impossibilidade como princípio unitário e abstrato) dos 'locais' foi o modo mais adequado para que a teoria política do século XIX pudesse pensar a clausura da diferença e a submissão da diversidade humana. A inadequação das instituições não se referia ao fato de que elas não representavam a vontade democrática, calcada na Igualdade e na Liberdade, mas que tais instituições não poderiam ser democráticas por culpa do povo e porque não eram capazes de controlar a 'natureza' dos seguimentos desse povo. O elemento 'povo' foi a desculpa da arquitetura conservadora do Estado Autoritário para esse 'resto do mundo'. Ao mesmo tempo, a diversidade foi o outro elemento que acompanhou as preocupações de gerenciamento autoritário do Estado. A obra de um dos principais intelectuais racistas é importante para refletir sobre o tema da mestiçagem como um discurso 'tipicamente brasileiro', capaz de expressar o nosso ethos peculiar de povo e, desse modo, combater os argumentos racistas. Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 580-581.



Figura 07. Segunda vista do incêndio do Cabo Francês, noite de 16 a 17 no pluviôse, ano 10.

Jean-Baptiste Maurice, cerca de 1800. Coleção privada.

Indo mais além e seguindo formulações de Daut, nas narrativas e representações apocalípticas sobre a Revolução Haitiana produzidas no decorrer e após os eventos na ilha caribenha, há uma especificidade da epistemologia colonial a vincular raça e história, deixando marcas duradoras através do tempo e do espaço. Essa especificidade é que a destruição infernal da São Domingos francesa teria sido uma “vingança mulata”.<sup>331</sup> Conforme argumenta a historiadora, boa parte das representações do século XIX viram a Revolução Haitiana mais como uma revolta causada pelo lugar racial dos “mestiços” do que como uma revolta de escravos. Neste sentido, os “mulatos” ocupavam um papel dual nessas narrativas:

Os mulatos eram, ao mesmo tempo, atores históricos descritos como tendo encorajado e/ou participado da violência revolucionária devido aos profundos sentimentos de agressão e vingança contra seus pais, que muitas vezes eram seus próprios senhores, e eram metáforas para as ansiedades despertadas pela Revolução Haitiana como um conflito no qual não havia linhas divisórias políticas, familiares ou "raciais" claras, e no qual as lealdades políticas nunca poderiam ser assumidas apenas com base na cor, classe e parentesco. De acordo com esses retratos, foi a biologia “mulata” - uma mistura depravada e degradada da "brancura" de seus pais e da "negritude" de suas mães - que os

<sup>331</sup> Daut, Marlene. *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789-1865*. Liverpool: Liverpool University Press, 2015.

levou a perseguir os objetivos supostamente parricidas e trágicos da Revolução Haitiana.<sup>332</sup>

Daut argumenta que o signo “mulato” foi um poderoso elemento tropológico e metonímico na interpretação da Revolução Haitiana, naquilo que ela chama de *tropicos do Haiti*, isto é, a articulação entre o trabalho ideológico da linguagem e o tropo colonial a respeito dos espaços geográficos tropicais, particularmente o Caribe. Assim, a partir de representações sobre a insurgência em São Domingos e baseada num vocabulário pseudocientífico, a cultura política transatlântica vinculou decisivamente o emergente conceito de revolução à raça, especialmente à ideia de “mistura racial” (mestiçagem) no Caribe colonial.<sup>333</sup> Essa vinculação entre revolução e raça, Haiti e “mestiçagem”, insistentemente repetida de maneira ansiosa por trás de uma epistemologia incerta e vaga, forjou quatro “trópicos”:

(...) o “híbrido monstruoso”, cuja incongruência e degradação (seja por vingança “mulata” ou selvageria “negra”) supostamente o leva a buscar igualmente a destruição de “brancos”, “negros” e outros “mulatos”; a “sedutora tropical”, uma mulher de cor naturalmente perigosa e sedutora, cuja lascívia inata muitas vezes a torna uma agente de revolução radical por direito próprio; e o estereótipo do trágico “mulato/a”, cuja atormentada posição de intermediário entre seu pai colono “branco” e os “negros” revolucionários, por meio de sua mãe, torna-se sua razão de ser para cometer parricídio, suicídio, ou infanticídio durante a Revolução. A repetição incessante dos três primeiros tropos nas primeiras descrições narrativas da colônia de São Domingos e da Revolução Haitiana levou precisamente ao desenvolvimento, em meados do século XIX, da quarta e última figura da vingança “mulata”: o “historiador de cor”, um tropo que narra o desejo supostamente inerente de “mulatos” e “negros” de dominar uns aos outros, não apenas fisicamente, mas também política e discursivamente. Todos esses tropos, embora não necessariamente dependam de atos literais de “miscigenação” ou da própria identidade “mulata”, dependem da mesma linguagem de incongruência, “hibridismo” e incerteza encontrada nas conversas dos séculos XVIII e XIX sobre “mistura racial” nos “trópicos” para narrar a história da Revolução Haitiana como uma Revolução “racial”.<sup>334</sup>

Assim, as ideias sobre “mistura racial” e os significados em torno do lugar dos “mulatos” se tornaram o principal tropo de entendimento da Revolução Haitiana, conformando

<sup>332</sup> Daut. *Tropics of Haiti*, 2015, p. 05.

<sup>333</sup> Daut. *Tropics of Haiti*, 2015.

<sup>334</sup> Daut. *Tropics of Haiti*, 2015, p. 06.

uma categoria eminentemente política – Revolução – a partir de uma epistemologia da raça. Assim, o vasto arquivo dos escritos sobre o processo de Independência do Haiti “sugere surpreendentemente que os dúplices [incongruentes/trepidantes] e parricidas “mulatos” – mesmo como uma simples metáfora para aquelas pessoas cujas identidades e lealdades eram suspeitas ou desconhecidas – na verdade iniciaram a rebelião”.<sup>335</sup> Neste sentido, a Revolução Haitiana é uma encruzilhada na história política das ideias raciais. Ao mesmo tempo em que ela revela como o racismo (as concepções essencialistas sobre a “raça”) era um senso comum na modernidade ocidental por meio da forma como os eventos em São Domingos foram interpretados,<sup>336</sup> ela também é um marco na saturação desse discurso racial sobre o elemento que diziam vincular revolução à raça: o mestiço, o sujeito híbrido, o mulato, o pardo.<sup>337</sup>

Saturação, sedimentação e fixação que irão muito para além do Haiti e do mundo francófono, conformando decisivamente as relações entre direito, nação e raça por todo o Atlântico, particularmente a América Latina. A Revolução Haitiana marca um momento decisivo na construção de sentidos em torno das ideias de mistura racial, mestiçagem e “mulato”, as quais estavam atreladas às estratégias de manutenção do poder da supremacia branca global diante do profundo abalo pela qual ela havia passado entre 1791 e 1804. Portanto, na modernidade, o Haiti vira o grande signo metafórico da generalização e popularização dos discursos em torno da “hibridização” e do lugar dos tais sujeitos “híbridos”, tornando verdade e senso comum uma linguagem pseudocientífica que, abertamente ou implicitamente, tem a ontologia essencializante da “raça” como um dado da realidade.<sup>338</sup>

Portanto, se o apocalipse era a representação dominante da Revolução Haitiana pela consciência branca global, a causa do apocalipse era a raça – o lugar racial ocupado pelos mulatos em decorrência da mistura racial. O tropo racial explicava a Revolução, retirando o

<sup>335</sup> Daut. *Tropics of Haiti*, 2015, p. 09.

<sup>336</sup> Conforme argumenta Daut, o tropo da “vingança mulata” era tão generalizado que também conformou a percepção dos próprios haitianos: “As páginas da história literária da Revolução Haitiana que serão desdobradas aqui sugerem que a ideia de “raça” como biologia produziu uma narrativa da Revolução Haitiana e posterior independência haitiana que foi dominada por fantasias de parricídio, limpeza étnica e “guerra”. Ao mesmo tempo, essas narrativas de vingança “mulata” também nos deixaram um registro das subjetividades imaginadas e expressas de várias pessoas de cor que experimentaram e muitas vezes se descreveram como tendo que conviver com a força bruta das concepções sobre sua “raça” no fundo de sua psique, sejam eles escravos ou livres. (...) É neste ponto que gostaria de salientar que a narrativa da vingança do “mulato/a” não é propriamente um discurso colonial. Em outras palavras, não é um discurso apenas de “brancos” sobre “negros” (ainda que tenha começado assim) ou de “colonizadores” sobre os “colonizados”, nem é apenas uma forma narrativa do resto do mundo sobre o Haiti. A narrativa da vingança “mulata/a” é um vocabulário, uma espécie de “gramática racial implícita” (Stoler, 1995, 12), que subscreve quase todos os escritos sobre a Revolução Haitiana. Ignorar as contribuições de autores haitianos e de pessoas identificadas como “negras” ou “mulatas” a tal discurso seria contribuir mais uma vez para o “silenciamento do passado” e para o conceito mais amplo de “excepcionalismo haitiano”. Daut. *Tropics of Haiti*, 2015, p. 15-16 e 29

<sup>337</sup> Daut. *Tropics of Haiti*, 2015.

<sup>338</sup> Daut. *Tropics of Haiti*, 2015.

peso do colonialismo, da escravidão e do racismo. A construção do lugar do “mulato” está diretamente atrelada ao ato de tornar impossível a descrição da violência racial. Ademais, da mesma forma que desresponsabilizava a supremacia branca, a raça descomplexificava a história, as relações sociais e o tempo, fazendo da insurgência de São Domingos um evento não-político. Além de apagar a brutalidade do colonialismo, o racismo e a luta por liberdade como causas da Revolução, este *trópico haitiano* seria absorvido como consciência estratégica pelas elites brancas nas mais diversas regiões na sua tentativa de adiar o fim do mundo. Evitar o apocalipse era construir táticas de dominação, discursivas e ideológicas sobre aquilo que teria causado o Haiti: a vingança mulata. Portanto, a Revolução Haitiana demarca um momento decisivo na invenção do “mestiço” (o pardo, o moreno, o mulato, o híbrido) como dispositivo no mundo atlântico, fruto de investimentos materiais (violência, coerção, normas jurídicas, controle social) e simbólicos (conhecimento científico, literatura, narrativas históricas, representações visuais, identidades nacionais) que tem como finalidade evitar a repetição de São Domingos. De rechaçar, negar, adiar ou diminuir os efeitos do apocalipse. Invenção apocalíptica que cristalizava o elo entre raça e política, humanidade e revolução, entre cidadania-direitos e população negra, numa mitologia geográfica e temporal que tensiona os relatos brancos da modernidade sobre a marcha progressiva dos direitos e da civilização. Relatos que nada mais são do que consequência e expressão do pacto de desresponsabilização do legado e das permanências da escravidão e do colonialismo.

Assim, por toda parte, a criação das perguntas sobre quem são os mulatos? Como representar os mulatos? O que dizem os mestiços sobre nós? O que fazer com os pardos? Qual o lugar na nação desses sujeitos? O que é uma nação mestiça? nada mais significa que a procura de respostas ansiosas da supremacia branca para o problema dos vínculos entre negros e direitos, diáspora africana e constitucionalismo – para os temores decorrentes dos efeitos espiralares da Revolução Haitiana. A invenção do mestiço é delírio da branquidade, manifestação de um recalque apocalíptico, que vê no fim do mundo o mesmo temor que o senhor tem do *maroon*, do quilombo. Isto é, o apocalipse é a emergência de uma realidade na qual o negro deixe de ser sua propriedade – objeto biológico esvaziado sobre o qual se prolonga e se manifesta sua consciência.

Diante de tudo isso, o tropo do apocalipse revela como a razão colonial e a raça são estruturantes da teoria política moderna e do pensamento constitucional.

Primeiramente, a Revolução Haitiana ter sido construída como o apocalipse realizado aponta como o fim do mundo no imaginário ocidental está atrelado à plena humanidade dos povos não-brancos. Longe de ser uma particularidade europeia daquele momento, este

imaginário perdurou por toda a história da escravidão até a contemporaneidade. Na construção dos estados americanos ao longo do século XIX, será uma constante do pensamento senhorial as ideias para adiar o fim do mundo, isto é, para adiar a abolição da escravidão. E, caso ela ocorresse, para que este apocalipse causasse o menor estrago possível. Para que ele não fosse de fato um apocalipse. Da mesma forma pode ser visto a permanência desse tropo na emergência de todo tipo de fascismo no mundo contemporâneo, em que a defesa do retorno à tradição tem como outro lado da moeda uma concepção de realidade baseada na ideia de que o mundo, a família, as identidades nacionais, os verdadeiros valores estão sendo destruídos pelo avanço de vozes e direitos de grupos até então silenciados. O fascismo é uma ideologia que pereniza, absolutiza e torna total o estado de emergência que surge contra o suposto apocalipse da supremacia branca global. E, como no início do século XIX, o apocalipse desvela que este horror generalizado é a válvula de escape oculta do racismo e do colonialismo embutidos na história do liberalismo ocidental.

O apocalipse também coloca sobre suspeita as descrições a respeito da noção de temporalidade moderna que teria emergido com a Era das Revoluções, isto é, uma vertigem que demarca perfeitamente o passado, o presente e o futuro, da mesma forma que cria uma história linear, progressiva e unidirecional.<sup>339</sup> Segundo essa concepção, as revoluções modernas teriam gerado uma interrupção histórica e criado um novo período, tendo a liberdade como vetor central. A revolução deixaria de ser um eterno retorno e passaria a demarcar a novidade oriunda da capacidade criativa da humanidade na sua busca por felicidade. O viver em liberdade surge como um novo e inédito ethos mobilizador da história. Do ponto de vista político, a revolução moderna implicaria uma mudança na qualidade das reivindicações: não se trataria mais da mera troca de governantes, mas também da discussão sobre o que é o governo, num movimento que tende à progressiva universalidade de incluir a todos na noção de autogoverno.<sup>340</sup>

O que o tropo do apocalipse demonstra é que essa narrativa é forjada numa complementariedade interdependente. Para construir a história do Ocidente como marcha

---

<sup>339</sup> Segundo Reinhart Koselleck, o iluminismo e a Era das Revoluções inauguraram aquilo que ele chama de “tempo moderno-nacional”, isto é, uma nova forma de perceber e fazer a história. Essas mudanças estariam atreladas a um novo discurso histórico, que tem como base a ideia de um curso da história total, fechado, unívoco, cronologicamente linear e progressivo, formado por uma visão substantiva e segmentada do passado, do presente e do futuro. O passado é um repositório de experiências. O presente é construído pela autonomia do sujeito fincada nas concepções de liberdade e autodeterminação. E o futuro um reino de possibilidades em aberto num sentido progressivo, pois está baseado na crença de que a liberdade de escolhas e o acúmulo e visualização das experiências passadas prometem um amanhã melhor. Koselleck, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC- Rio, 2006

<sup>340</sup> Arendt, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

progressiva da civilização, da democracia e da razão, ela necessariamente tem que apresentar apocalipticamente regiões como o Haiti. A modernidade não representa uma superação do tempo escatológico e do tempo messiânico, mas sim a sua racialização pela epistemologia colonial. O racismo do relato moderno depende da reatualização constante dessa sobreposição de tempos – o apocalipse permanente da periferia como condição de história e redenção do mundo branco. Essa sensação de temporalidade e de consciência está em relação com a própria permanência das condições materiais do imperialismo, produtor diário de fins do mundo. Os repórteres piolhos, ávidos a retratar a próxima tragédia no terceiro mundo, em nada diferem no seu colaboracionismo colonial dos romancistas, pintores e jornalistas do XIX, que fizeram da Revolução Haitiana a Sodoma e Gomorra do banquete das bestas negras. O tropo colonial do apocalipse é o único discurso possível para aquelas pessoas e regiões do mundo para o qual só cabe o mais completo silêncio desumanizante. A retórica apocalíptica surge quando falar se torna a única opção, seja por causa de uma insurgência que expulsou a civilização desses lugares, seja por causa de um desastre natural que serve para apagar o cinismo social. A possibilidade constante do apocalipse é fruto dos apagamentos e invisibilidades cotidianamente construídas, lembra Díaz. Da mesma forma, essa sobreposição temporal expõe o arbitrário por trás do que a razão ocidental entende como autogoverno, liberdade, democracia e violência legítima – isto é, aquilo que politicamente separaria o tempo messiânico do tempo moderno.<sup>341</sup>

Particularmente para a história constitucional e dos direitos humanos, o tropo do apocalipse desvela o esforço para deturpar e apagar a revelação que foi a Revolução Haitiana. O Haiti exerceu papel central na política atlântica do início do século XIX, da mesma forma que foi protagonista na definição e invenção dos direitos humanos. Ao se legitimarem como verdadeiros guardiões da liberdade e da igualdade perante a hipocrisia do falso universalismo europeu, elaboraram políticas que “retrabalharam e reimaginaram as noções de propriedade, território e cidadania”.<sup>342</sup> Assim, simplesmente, não há história do constitucionalismo sem o esforço político, intelectual, diplomático e militar feito pelo Haiti. No entanto, desde o século XIX, essa intervenção crítica foi recusada, minimizada, desautorizada e negada pela arena global. O sufocamento material foi conjugado com o silenciamento e a deturpação do significado do Haiti para o mundo. Portanto, o silêncio e a ausência haitiana no imaginário constitucional e democrático moderno só são possíveis pela elaboração, por outro lado, de uma

---

<sup>341</sup> Não é por outras razões que o apagamento da escravidão, do colonialismo e da Revolução Haitiana na descrição sobre a Era das Revoluções está diretamente relacionado com as visões racistas por trás da definição de violência em Hannah Arendt. Arendt. *Sobre a Revolução*, 2011; Arendt, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>342</sup> Ferrer. *Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic*, 2011, p. 64.



presença transbordante, que preenche alucinadamente todos os recantos mais profundos da consciência: a de que os negros só podem aparecer como plenamente humanos para história – nos planos material e simbólico – em condições apocalípticas para os brancos.

Em outro sentido, como lembra Danticat,<sup>343</sup> o apocalipse por trás da Revolução revela a essência das revoluções. Esse fundamento não está no que o desfecho do processo instantaneamente cria. A essência revolucionária está nos seus efeitos através das fronteiras do espaço e do tempo. De tornar o impossível alcançável, pensável e dizível. É neste sentido ainda a grande revelação de 1804: o desvelar das aporias e contradições da modernidade. O que pode ser visto e feito diante da simultaneidade do começo e do fim do mundo.

---

<sup>343</sup> Danticat. *Create Dangerously*, 2011.



Figura 08. Em junho de 1793, o novo governador de São Domingos, François-Thomas Galbauld du Fort, inicia uma insurreição contra os comissários da República Francesa. Durante os distúrbios, Cap-Français foi queimada. Pierre-Gabriel Berthault, Jean Duplessi-Bertaux, Jacques François Joseph Swebach. 1802.

## II. Sacrifícios de Sangue

Respondam, juízes da minha causa. Que responda Colômbia. Todos sabem, mas ficam calados porque gostam de sangue. Matem-me, mas vocês sabem. Não sou louco nem criminoso. Eu sou obra de vocês, um sinal exato de vosso comportamento.

Rogério Velásquez

Isto não é um país, é uma vala comum com um hino nacional.

Cartaz nos protestos populares colombianos de 2021

A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas; são também crenças que trouxeram nas arcas da memória e da linguagem aqueles mortos que não devem morrer. Mortos bifrontes, é bem verdade: serve de aguilhão ou de escudo nas lutas ferozes do cotidiano, mas podem intervir no teatro dos crimes com vozes doridas de censura e remorso.

Alfredo Bosi

Estive na Colômbia pela primeira vez em janeiro de 2015. Entre aulas de espanhol e o encanto pelas ruas de La Candelaria, fascinavam-me a quantidade de museus em Bogotá e a possibilidade de aprender sobre política, história e arte com eles. Como um novato iniciando relações com aquele país que me arrebataria pelos próximos 07 anos, entrar em cada museu era suspender a atmosfera típica de uma metrópole latino-americana e embarcar nos torvelinhos da memória institucionalmente contada. Vindo de uma cidade modernista, na qual nem os nomes das ruas contém histórias, pois em Brasília os números dos endereços substituem os nomes de eventos, datas e personalidades, a curiosidade de criança embalava cada visita a esses recintos recheados de passado. Museu Nacional, Museu do Ouro, exposições no Centro Cultural Gabriel García Márquez e na Biblioteca Luis Ángel Arango, Museu Botero, Coleção de Arte do Banco da República, Museu de Arte Miguel Urrutia. Cada um deles contava uma narrativa, uma maneira de se entender o passado e o presente daquele país.

Na interseção entre a Calle 11 e a Carrera 7, em uma esquina que dá de frente para a Plaza Bolívar, onde se localizam os prédios dos poderes colombianos, está o Museu da

Independência. O edifício no qual ele se localiza é a Casa del Florero, popularmente conhecida por ali ter sido iniciado o processo de formação da Colômbia independente. No início do século XIX, funcionava no prédio o comércio do espanhol José González Llorente. Na manhã do dia 20 de julho de 1810, os irmãos americanos Francisco e Antonio Morales se dirigiram ao estabelecimento para requisitar um vaso de flores para ornar a visita do regente Antonio Villavicencio, partidário da causa independentista. Llorente se negou a emprestar o objeto proferiu impropérios contra os irmãos, o regente e todos os americanos. Mal havia terminado de falar, ambos os irmãos caíram sobre Llorente. Em revide ao desrespeito cometido pelo espanhol, Antonio Morales quebrou o vaso, quando uma multidão já começava a se aproximar da loja. A rixa teria feito escalar as animosidades entre americanos e espanhóis na cidade, levando a firmação da Acta do Cabildo Extraordinário de Santa Fé, ainda na tarde daquele dia. Primeiro de uma sucessão de textos que surgiriam nos meses seguintes reivindicando o autogoverno de juntas americanas, o documento entraria para a história como a Ata de Independência da Colômbia. Já o Vaso de Flores de Llorente ficaria marcado como o objeto da rixa que fundou a nação.<sup>344</sup>

A Casa del Florero, o Vaso de Llorente e a Ata do 20 de Julho fazem parte dos artefatos fundacionais do país, operando como produtores de uma história e identidades comuns entre todos os seus cidadãos. Tal como a Pennsylvania State House (hoje Independence Hall),<sup>345</sup> o

---

<sup>344</sup> Sobre a história do vaso, as representações históricas e a construção da memória oficial em torno dele, veja: Earle, Rebecca. La iconografía de la Independencia en la Nueva Granada. Calvo, Stevenson Haroldo e Roca, Meisel Adolfo. *Cartagena de Indias en la Independencia, 1810-1830*. Cartagena: Banco de la República, 2011; Leoz, Juana Maria Marín. Genealogía de una acta. Los firmantes del Acta del Cabildo Extraordinario de Santafé del 20 de Julio de 1810. *Mem. Soc.*, v. 15, n. 31, Bogotá, jul/dez, 2011; Téllez, Luz Guillermina Sinning. Aproximación histórica a una representación de nación: el Florero de Llorente como símbolo. *Cuadernos de Taller*, n. 05, 2010; Téllez, Luz Guillermina Sinning. La iconografía del acta de la revolución del 20 de julio de 1810. *Tras las huellas del acta de la Independencia*, 2012.

<sup>345</sup> Construído em 1753, o Independence Hall foi palco do Segundo Congresso Constitucional, que declarou a Independência dos Estados Unidos em 1776, quando recebeu o atual nome. Em 1787, nele também foi discutida e aprovada a Constituição dos Estados Unidos da América na chamada Convenção Constitucional da Filadélfia, realizada a portas fechadas e por deputados em sua maioria escravocratas. Foi construído no imaginário público como berço da nação e ícone da democracia, estando associado à liberdade, ao patriotismo e aos direitos individuais, os quais supostamente caracterizariam a cultura norte-americana. O edifício é a peça central do Independence National Historical Park, complexo histórico-turístico sobre a história da Independência e da Constituição, com museus, exposições, representações visuais, reproduções em áudio e artefatos símbolos da construção do país, como o próprio Sino da Liberdade. No complexo histórico, há uma reconstrução da primeira “Casa Branca”, no local exato onde teriam vivido os presidentes George Washington e John Adams entre 1790 e 1800. Por algum tempo, não havia qualquer menção da relação entre os pais fundadores e escravidão, até que protestos da população negra impeliram em mudanças nas representações. As reclamações cresceram sobretudo após a publicação de artigos na *Pennsylvania Magazine of History and Biography* sobre a posse de escravos por George Washington, um fato que já era conhecido, mas que simplesmente não era mencionado em livros e na história pública. Dessa forma, os visitantes hoje podem visualizar como e onde os escravos e servos viviam na primeira casa presidencial (praticamente ao lado de onde hoje é a entrada do Centro do Sino da Liberdade), especialmente a partir de demarcações descobertas em escavações realizadas no ano de 2007, que deixaram mais explícitos os vínculos materiais entre liberdade e escravidão na fundação do país. No mesmo sentido, há uma série de textos e imagens sobre a relação entre independência e escravidão, como um vídeo sobre o escravizado Hércules

Sino da Liberdade<sup>346</sup> e a Declaração de Independência dos Estados Unidos, são conjuntos de símbolos das independências americanas, que obedecem a um enredo semelhante. A tensão entre americanos e europeus é metaforizada em eventos sintéticos, os quais aceleram, transformam e comprimem o tempo, tendo como desenlace final a produção de uma declaração pública entre os patriotas. Posteriormente, o gesto final desse contrato de autogoverno são os textos constitucionais. Como símbolo da transição e do pacto selado, ficam sacralizados para posterioridade objetos quebrados, materialidade peregrina que possibilita a narração da história ao seu redor, sinalizando a fragilidade da causa e a luta para superá-la. Ademais, edifícios servem como lugar de culto e ritualização desses eventos, funcionando como ruínas restauradas a

---

de George Washington. Hoje, o título do sítio se chama *The President's House: Freedom and Slavery in Making a New Nation*. Para mais informações: Sands Jr. Robert W.; Barlett, Alexander B. *Images of America. Independence Hall and the Liberty Bell*. Charleston: Arcadia Publishing, 2012; Mires, Charlene. *Independence Hall in American Memory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002; Mires, Charlene. *Invisible house, invisible slavery: Struggles of public history at Independence National Historical Park*. *Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011; Mires, Charlene. *Slavery, Nativism, and the Forgotten History of Independence Hall*. *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies*, vol. 67, no. 4, 2000, pp. 481–50; Ross, Marc Howard. *Slavery in the North: Forgetting History and Recovering Memory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

<sup>346</sup> O Sino da Liberdade (*Liberty Bell*) foi fundido em 1752 em Londres a pedido da Assembleia Provincial da Pensilvânia e é o artefato mais simbólico da Independência dos Estados Unidos. Nele pode ser lido a frase “Proclame a liberdade em toda a Terra a todos os seus habitantes”, referência bíblica ao livro do Levítico (25:10). Ele era utilizado para convocar para as sessões legislativas e anunciar reuniões públicas e proclamações. Apesar de não haver nenhum relato histórico sobre o toque do Sino, atribuem a ele o som para marcar a leitura da Declaração da Independência no 08 de julho de 1776. O Sino ficou em completo esquecimento até a década de 1830, quando ele foi utilizado como símbolo do movimento abolicionista, momento no qual passou a ser chamado de Sino da Liberdade. Somente a partir da década de 1847, o Sino começou a ser associado ao próprio 04 de Julho de 1776, dia da Independência dos Estados Unidos, mesmo que nenhum tipo de anúncio público tenha sido feito nesta data. Na virada do século XIX para o XX, especialmente nas chamadas exposições mundiais, o artefato passou a ser constantemente exposto em outros países como símbolo da cultura e da política estadunidense. O Sino tem como símbolo distintivo uma grande fenda, fruto de uma série de rachaduras e reformas que foram feitas ao longo da sua história (a primeira quebra teria se dado logo quando o Sino tocou o chão da Filadélfia), e é também um objeto fúnebre, atribuído a ele o som que anunciou as mortes de importantes figuras da história estadunidense, como Alexander Hamilton (1804), John Adams (1826), Thomas Jefferson (1826) e George Washington (1832). Transferido para o Independence Mall em 1976, desde 2003 o Sino tem o seu próprio pavilhão no Independence National Historical Park. É um dos pontos de visita mais concorridos do complexo, formando enormes filas. Na exposição, destacam o Sino como um símbolo útil para a política e uma relíquia sagrada e venerável, irreparavelmente quebrada. Na mensagem de boas-vindas ao pavilhão, pode ser lido logo nas primeiras linhas “A inscrição no Sino está em Inglês, mas as suas palavras tocam os vivos em toda a parte do mundo”. Posteriormente, falam que o objeto se transformou num poder simbólico não só nos Estados Unidos, mas por todo o planeta: “No século XX, como a democracia política se espalhava ao redor do mundo, o Sino, com a sua forma reconhecível e mensagem inclusiva, tornou-se um parceiro na busca internacional pela liberdade”. Por fim, assim a mensagem conclui as boas-vindas para turistas de toda parte do mundo, que podem escutá-la nos mais diversos idiomas: “O Sino da Liberdade sobreviveu para fornecer uma mensagem muito pessoal para todos que estão diante dele – homem ou mulher, jovem ou velho. O único requisito que você precisa para ouvir a mensagem simbólica é o desejo de buscar o significado da liberdade que vive dentro de você. Rachado e silencioso, mas mundialmente famoso, o Sino nos lembra de focar nos pontos fortes e não nos pontos fracos. Ameaçado muitas vezes, o Sino da Liberdade sobreviveu à adversidade, oferecendo esperança para um amanhã melhor, quando a liberdade realmente pode tocar a todos nós.”. Eis a mitologia do universalismo moderno. Liberdade universal, patriotismo etnocêntrico, egolatria nacional e imperialismo cultural – escolha o de sua preferência. A mistura de todos os ingredientes está liberada. Para o texto de boas-vindas, veja: <https://www.hmdb.org/m.asp?m=155222> (acesso em 25/08/2022). Para mais informações: Nash, Gary. *The Liberty Bell*. New Haven. Yale University Press, 2010; Kimball, David. *The Story of the Liberty Bell*. Washington: Eastern National: 2006.



conferir autenticidade e valores aos respectivos relatos.<sup>347</sup> Ao permitirem a reprodução de uma comunidade imaginada, esses artefatos mediam sucessivas gerações com um passado supostamente compartilhado, suporte ideológico de uma noção formal de igualdade no presente e no futuro.<sup>348</sup>



Figura 09. Casa del Florero (Museo de la Independencia). Felipe Restrepo Acosta, CC BY-AS3.0

<sup>347</sup> No Museu da Independência da Colômbia, estão tanto uma cópia da ata de Independência como o Vaso de Llorente, reforçando os vínculos constitucionais sagrados entre espaço, documento e história.

<sup>348</sup> As primeiras linhas desse capítulo e o argumento em sequência se devem diretamente à minha estadia como pesquisador na Colômbia (2018) e nos Estados Unidos (2021), quando pude visitar os dois sítios simbólicos da Independência em Bogotá e na Filadélfia por meio dos financiamentos da Capes e da Fulbright, as quais muito agradeço. Um agradecimento especial ao querido amigo João Victor Fiocchi pelo passeio constitucional na Pensilvânia.



Figura 10. Independence Hall. Imagem de Carol M. Highsmith. Biblioteca do Congresso dos EUA, domínio público.



Figura 11. Florero de Llorente.  
Peter Angritt, CC BY-SA 4.0, <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>>, via Wikimedia Commons



Figura 12. Liberty Bell. Imagem de William Zhang, CC.

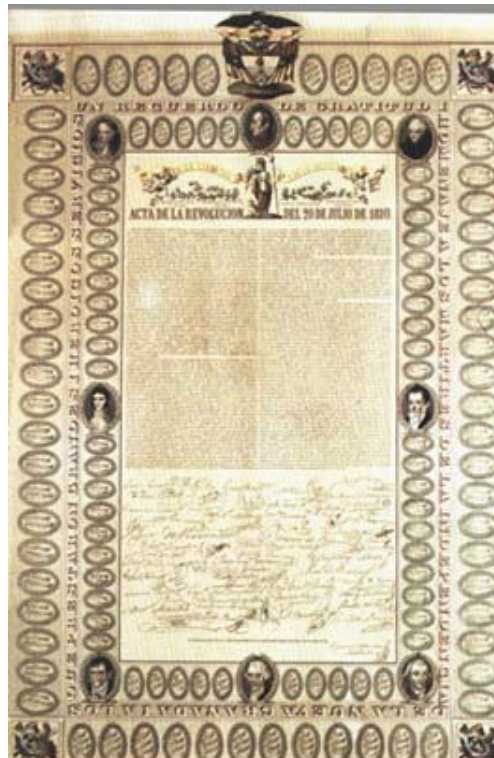


Figura 13. Copia de la original acta de independencia incendiada en 1900.  
 Brian Youssef Mendez, CC BY-SA 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>,



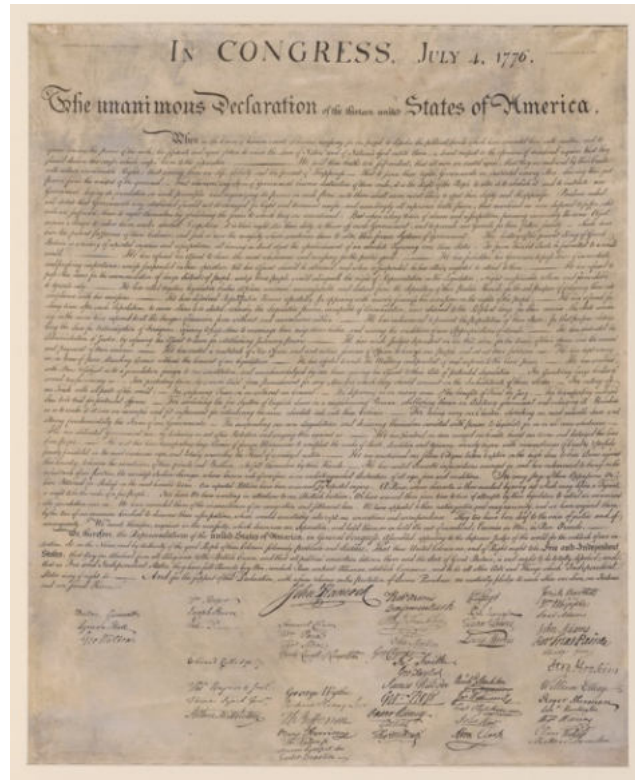


Figura 14. United States Declaration of Independence, 1900. Facsimile on velum, one of 201 produced in 1823 by William J. Stone from a copper plate engraving of the original 1776 manuscript. Library of Congress, Public domain, via Wikimedia Commons.

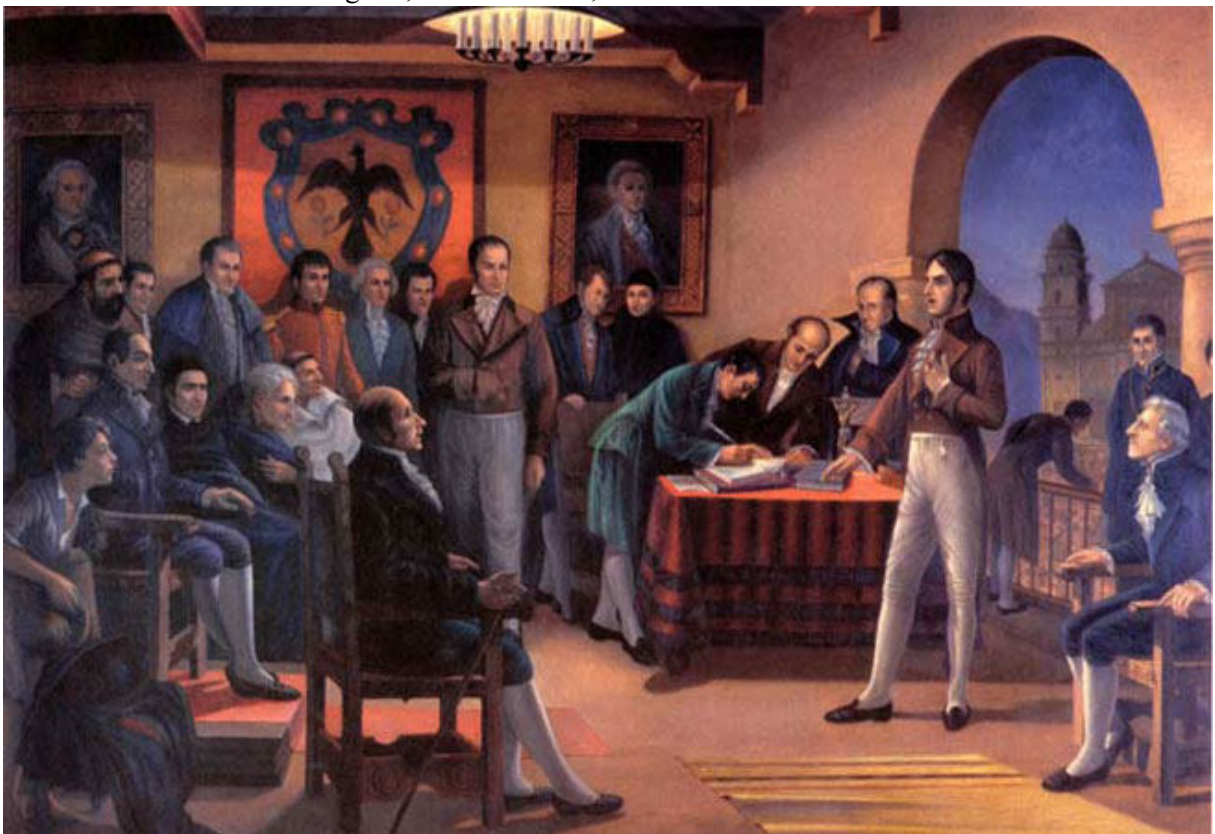


Figura 15. Firma del acta de independencía el 20 de julio de 1810. Briyotome, CC BY-SA 4.0

<<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>>, via Wikimedia Commons



Figura 16. The Declaration of Independence, July 4, 1776 (1786-1820). John Trumbull. Yale University Art Gallery. Domínio público

Essa simbologia representa um consenso, objetivos e interesses comuns, atados por um ritual (a declaração pública e a cerimônia de assinatura de um documento de independência) e a uma estrutura de verdade (o texto escrito, que, como contrato social, funda um novo governo, baseado no reconhecimento entre iguais, os quais compartilham direitos e deveres mútuos). O museu e a transformação desses elementos em territórios históricos selam o tropo discursivo da nação, delimitando os campos de inteligibilidade. Os cidadãos nacionais são enlaçados temporalmente por meio de vínculos simbólicos intergeracionais. Aqueles que vivem no presente compartilham um destino comum em relação aos que viveram no passado e aos que viverão no futuro. Da mesma forma, a representação dessa experiência é singularizada: os museus e os lugares históricos delimitam, reforçam e especificam as fronteiras imaginadas da nação. Nestes espaços, os seus cidadãos e os estrangeiros (na forma de turistas, estudantes e pesquisadores) aprendem o que difere aquele país dos outros dentro de um quadro de símbolos e ritos que, a princípio, são universalmente reconhecíveis. Assim, o que pode ser dito e não dito toma essa série de elementos como pressuposto, fazendo deles uma referência inescapável, ainda que para criticá-los, negá-los e refutá-los. Em última instância, o contratualismo é eleito como horizonte do imaginário nacional e da sua respectiva cultura jurídica.

Ao conhecer o Museu da Independência pela primeira vez, não imaginava que a poucos passos dali, na Plaza Bolívar, vista com toda sua vastidão das sacadas da Casa del Florero, teria ocorrido, já nos estertores do período revolucionário, outro evento fundacional da independência colombiana.

O ano é 1828. Em Bogotá, José Prudencio Padilla, veterano patriota, a figura mais importante da liberação do Caribe venezuelano e colombiano, encontra-se em cárcere, acusado de planejar uma guerra racial na cidade de Cartagena. Recai sobre ele o fantasma da “pardocracia”, isto é, de que ele estava incitando um levante dos afrocaribenhos contra a população branca, a exemplo do que teria ocorrido na Revolução Haitiana. No dia 25 de setembro, de dentro da prisão, é involuntariamente envolvido na conspiração para matar Simón Bolívar. Mesmo sem qualquer participação nos eventos, ele é condenado à pena de morte. A acusação de guerra racial mimetiza-se com a de traição da nação. No dia 02 de outubro, ele é desprovido das suas insígnias militares e sobe ao patíbulo localizado na Plaza de la República – futura Plaza Bolívar –, onde é fuzilado diversas vezes, pois seu corpo resistia em tombar. Depois de morto, seu corpo seria exposto na forca por dias. O linchamento era necessário para servir de exemplo. Mais do que isso. Era uma cerimônia que produzia uma linguagem: com o prócere negro, deveria morrer sua luta por igualdade contra privilégios e preconceitos raciais. Exorcizava-se o fantasma de um Haiti na Colômbia.<sup>349</sup>

Como afirma o historiador Javier Ortiz Cassiani<sup>350</sup>, diante do corpo pendurado de Padilla, irrompeu sobre Bogotá uma poderosa tormenta com chuva de granizo. “As crônicas falam do contraste com o sangue que ainda saía do cadáver”, conta Javier. Horizonte obscuro, tempo fechado, trovoadas a rasgar o céu cinza e o vermelho sobre o branco encerravam o ritual de criação da nação, no qual o corpo negro servia de objeto sacrificial a demarcar as fronteiras da vala e da cidadania, dos mortos e dos vivos. Estava inaugurada a República da Colômbia.

A despeito do esforço político, cultural e histórico de intelectuais, ativistas e historiadores,<sup>351</sup> a trajetória e a execução de José Prudencio Padilla ainda são vistas como

---

<sup>349</sup> Múnera, Alfonso. *La Independencia de Colombia: olvidos y ficciones: Cartagena de Indias (1580-1821)*. Bogotá: Editorial Planeta, 2021; Helg, Aline. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2004; Lasso, Marixa. *Mitos de armonía racial: Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, 2013.

<sup>350</sup> Essa informação foi concedida em um intercâmbio de mensagens eletrônicas entre o autor e o historiador, em 22 de agosto de 2019.

<sup>351</sup> Calderón, Jorge Conde y Helg, Aline. *Padilla Libertador del Caribe Grancolombiano*. Cartagena de Indias: Ediciones Unitecnológica, 2011; Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013; Moreno, Rodolfo Zambrano. *José Prudencio Padilla, el héroe Caribe*. Huellas – Revista de la Universidad del Norte 85, 86 y 87: 03-07, 2010; Olivella, Manuel Zapata. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministério de Cultura, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, 2010;

elementos periféricos no entendimento da formação nacional. O Padilla permitido é o Padilla heroico, personagem secundário, que silencia o Padilla revelador das mais profundas contradições raciais, sociais e políticas do país.

Diante desses elementos, sugere-se um questionamento: seria o contrato a melhor forma de estilizar a cena de fundação da comunidade política e, particularmente, os nós entre direito e nação? O linchamento de Padilla num momento definidor da formação colombiana parece apontar em outro sentido. Com o objetivo de rastrear aquilo que é revelado pelo assassinato e suas implicações para a cultura jurídica, especialmente na crítica ao contratualismo, será debatido o conceito de sacrifício de sangue à luz da execução do Almirante colombiano. A hipótese trabalhada é de que o direito moderno, como mecanismo de estabilização de expectativas e instância de reconhecimento intersubjetivo, requer a produção vitimária de bodes expiatórios. Particularmente, na modernidade, essa produção vitimária está atrelada à própria história da escravidão, do colonialismo e da emergência da “raça”. Neste sentido, a Independência da Colômbia aparece como um momento privilegiado para entender essas relações, especialmente como o recurso sacrificial foi utilizado para refrear e impedir a mensagem legada pela Revolução Haitiana – a incorporação constitucional do negro à nação como sujeito de direitos (cidadão).

Dessa forma, o capítulo se divide em quatro momentos. Primeiramente, apresenta-se o lugar central de José Prudencio Padilla para entender a história colombiana e, especialmente, as encruzilhadas políticas e jurídicas que foram abertas pela Era das Revoluções e das Independências, na virada do século XVIII para o XIX. Dessa forma, a partir da trajetória e das visões caribenhas de Padilla, elabora-se uma perspectiva do Atlântico Negro que desvele os vínculos entre constituição, raça e escravidão no momento de nascimento do constitucionalismo moderno. Em seguida, é realizado o debate conceitual sobre contrato social e sacrifício de sangue. A análise é empreendida diante da história da “raça” na modernidade, a qual ilumina as permanências constitutivas da colônia no coração das ditas sociedades modernas. Assim, após uma exposição das principais características e críticas ao contratualismo, a elucidação do rito sacrificial será feita em quatro etapas: a. o sacrifício como metateoria a partir da abordagem de René Girard; b. com Achille Mbembe, a aproximação entre sacrifício e raça no mundo moderno; c. a visualização das características do sacrifício na prática dos linchamentos por meio da análise de Orlando Patterson; d. o enfrentamento dos sentidos sacrificiais em execuções

---

Almeyda, Jesús Torres. *El Almirante José Padilla (epopeya y martirio)*. Bogotá: Imprenta y Litografía de las Fuerzas Militares, 1990.

públicas e chacinas por intelectuais colombianos, notadamente Aurora Vergara-Figueroa, Santiago Arboleda Quiñonez e Javier Ortiz Cassiani.

Na terceira etapa, retoma-se à execução de José Prudencio Padilla por meio do romance histórico-literário *Piar, Petión, Padilla: três mulatos de la revolución* (1986), de Juan Zapata Olivella.<sup>352</sup> Aposta-se que a literatura é um importante instrumento para disputar os sentidos em torno da Independência Colombiana, revelando impasses, silêncios, descontinuidades e continuidades daquele momento. No caso do livro de Olivella, ao entrelaçar história e arte, política e mito, ele opera uma crítica aos padrões de reiteração e imaginação da nação colombiana, os quais dependem constantemente do derramamento de sangue. Assim, a forma histórica-literária é chave para entender o lugar paradoxal, biopolítico e mítico, ocupado pela morte negra no estabelecimento de vínculos entre direito e nação. Por fim, a partir do heterodoxo prólogo ao livro de Juan Zapata Olivella, escrito por José Consuegra Higgins, analisa-se como a reação à obra revelam os mecanismos de integração violenta da população negra a um modelo de historicidade hegemônica sobre a América Latina. Este modelo implica que as contradições originadas da relação entre negros e direitos são resolvidas fora do sistema jurídico formal, ainda que, este mesmo sistema, seja fundado e dependa dessa solução extra ou paralegal. No limite, isso significa que a resolução para tais contradições é o apagamento – físico e simbólico – da vida do negro que exige ser cidadão.

Assim, por meio dos diálogos entre história, filosofia, literatura e testemunho, intenta-se disputar os sentidos de como se narra e interpreta a morte na construção dos estados-nação modernos diante da história global da “raça”.<sup>353</sup> O final desse processo pode apontar para reconsiderações a respeito dos lugares comuns nos quais operam categoriais centrais da teoria política e social.

## 2.1. Vasto Mar de Padilla e as Origens do Constitucionalismo Latino-Americano

José Prudencio Padilla nasceu no porto caribenho de Riohacha, em 1784 (ou 1778), no extremo oeste de Nova Granada e nas imediações da Venezuela. Era filho de um homem negro de São Domingos e de uma mãe indígena wayuu.<sup>354</sup> As encruzilhadas do Caribe corriam em

<sup>352</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla: tres mulatos de la revolución*. Barranquilla: Editorial Mejoras. Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2000 (1ª ed. 1986).

<sup>353</sup> Silva, Denise Ferreira da. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

<sup>354</sup> Conforme descreve Fanny Longa Romero, “os wayuu são um povo indígena de família lingüística arawak [arahuaca] que habitam na Península da Guajira, localizada sobre o mar do Caribe no extremo nordeste da Colômbia e na porção norte do extremo ocidental da Venezuela.” Sua história é atravessada pela violência genocida oriunda da colonização e da construção dos estados-nacionais na região. Romero, Fanny Longa. *Corpo, sangue e território em wounmaikat (nossa mãe terra): uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades*



suas veias, mar que exercia sobre Padilla uma força atrativa desde a sua infância. Horizontes infinitos, que mesclam as esmeraldas do céu e das águas da Guajira, diziam-lhe que a liberdade tinha algo mais do que terra firme. Ali,

Começava a dar-se conta de que a ideia de conhecer outras terras ultrapassava os limites de sua imaginação. (...). E, além disso, pensa com boas razões que ficar em Riohacha somente conseguiria ser um bom pescador de merluzas e pargo, ou quiçá um grande mergulhador a buscar pérolas no fundo do mar.<sup>355</sup>

Em Riohacha, do Caribe também chegavam marinheiros com notícias de revoltas populares, insurgências escravas e novas ideias de igualdade e liberdade que circulavam como vento sobre suas águas. Ainda bastante jovem, provavelmente muito ouviu sobre o levante de São Domingos, terra de onde tinha vindo o seu pai. Da mesma forma, pelas conexões de Rioacha com a Venezuela, deve ter escutado histórias da rebelião de La Guaira, em 1797. Tratava-se da conspiração republicana de Gual y España, de caráter policlassista e multiétnico. Seus líderes haviam traduzido a *Declaração dos direitos do homem*, de 1793, adicionaram um *Discurso preliminar aos americanos* e compuseram canções revolucionários de caráter americanista.<sup>356</sup> Também escreveram uma espécie de constituição a regular o governo da nova república. O documento atacava os impostos locais e os monopólios da Coroa espanhola, abolia o tributo indígena e a escravidão negra (com compensação dos senhores) e, declarava, no seu art. 44, que os novos princípios seriam representados por uma bandeira quatrocolor – branca, azul, amarela e vermelha –. “As quatro cores de seus patriotas reunidos que são pardos, negros, brancos e índios”.<sup>357</sup> Além disso, as cores representavam as quatro províncias (Caracas, Maracaibo, Cumaná e Guyana) e os quatro direitos fundamentais (igualdade, liberdade, propriedade e segurança).<sup>358</sup>

Num republicanismo radical e avançado para sua época, a proposta de constituição declarava a igualdade racial como princípio fundamental. O art. 32 atestava:

(...) a igualdade natural entre todos os habitantes das Províncias e distritos e se encarrega que, entre brancos, índios, pardos e morenos, reine a maior harmonia, olhando-se como irmãos em Jesus Cristo iguais por Deus, buscando avançar somente uns e outros nos méritos e na virtude que são as únicas

---

*e sonhos entre os wayuu na Colômbia e na Venezuela*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

<sup>355</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 129.

<sup>356</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>357</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 33.

<sup>358</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

distinções reais e verdadeiras que há de homem para home e haverá de ser entre todos os indivíduos de nossa República.<sup>359</sup>

Conforme aponta Marixa Lasso, a conspiração de La Guaira e o grande envolvimento de setores populares está diretamente relacionado aos fluxos políticos do Caribe:

O alto grau de participação de pardos e brancos provavelmente era uma consequência das numerosas oportunidades para se inteirar das ideias revolucionárias francesas. O intenso comércio e contrabando entre Venezuela e as ilhas do Caribe facilitava a chegada de notícias sobre os eventos revolucionários no Atlântico. Marinheiros e escravos que viajavam com seus amos traziam de volta relatos em primeira mão sobre a liberdade negra e a igualdade nas ilhas francesas. As autoridades espanholas reportavam com apreensão as conversas entre negros livres e escravos sobre seguir o exemplo de São Domingos, temerosas da atração que estas “ideias sediciosas” exerciam sobre os escravos e as pessoas de cor. Os temores espanhóis se fizeram realidade quando em 1795 a “lei dos franceses” inspirou uma massiva rebelião escrava na região de Coro, na Venezuela.<sup>360</sup>

As rebeliões venezuelanas, os fluxos de tradução de declarações de direitos e as notícias da Revolução Haitiana chegavam na Nova Granada, em cidades como Cartagena e Riohacha. Em 1795, desembarcaram nas praias de Riohacha corsários franceses que traziam consigo uma bandeira tricolor. Sua intenção era saquear a cidade e içar a flâmula no forte da cidade. O barco dos franceses tinha um nome sugestivo: Fantasia de um Mulato. Em 1804, outra bandeira tricolor circulou por aquelas regiões, dessa vez em Getsemaní, o bairro negro de Cartagena, gerando preocupação para a burocracia colonial. Em 1799, tanto em Cartagena como em Maracaibo, foram descobertas uma grande conspiração de escravos haitianos, africanos e *criollos* que pretendiam tomar as duas cidades da população branca. Apesar de terem sido detidas antes de virem à luz, as duas sedições geraram um profundo medo nas autoridades espanholas, que “temiam uma conspiração internacional forjada entre os negros franceses e espanhóis das distintas regiões costeiras de Nova Granada”.<sup>361</sup>

Dessa forma, na virada do XVIII para o XIX, o Caribe latino-americano era atravessado pelo republicanismo igualitário, que desgastava as rígidas hierarquias raciais, da mesma forma que a Revolução Haitiana constituía parte essencial do imaginário popular. Ela era o exemplo mais recorrente nas disputas de direitos entre setores brancos e não-brancos, dando o tom das

<sup>359</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 32.

<sup>360</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 34.

<sup>361</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 35.

lutas políticas dos anos seguintes em torno das guerras de independência.<sup>362</sup> Servia, portanto, de metáfora aglutinadora de sentidos para as utopias, temores, dramas, reações e desejos de liberdade e igualdade na época. Era neste Caribe que José Prudencio Padilla crescia. Era este Caribe que lhe chamava.

Aos 14 anos, alistou-se como taifeiro na Real Armada Espanhola e, em alguns anos, chegaria à posição de contramestre. No ano de 1805, um ano após a Independência do Haiti, suas andanças marítimas o fariam desaguar no epicentro da geopolítica daqueles dias, a Batalha de Trafalgar, cabo entre a Espanha e a África, quando a esquadra franco-espanhola seria derrotada pelos britânicos comandados pelo almirante Nelson. Na sequência da derrota acachapante em São Domingos, o fracasso francês na Batalha ampliou a contenção do avanço de Napoleão na Europa e no Atlântico, direcionando, posteriormente, seu contra-ataque sobre a Península Ibérica, começando pela Espanha, antiga aliada e que teve sua frota enfraquecida em Trafalgar. Enfraquecimento que custaria aos espanhóis a redução da capacidade de submeter militarmente suas colônias na América, as quais, três anos depois, iniciariam os movimentos de independência.<sup>363</sup> Na Batalha de Trafalgar, Padilla foi aprisionado pelos britânicos, permanecendo encarcerado em Portsmouth até 1808, ano em que regressa para América do Sul, mais precisamente para a cidade que viraria o seu lar no continente, Cartagena.

Eram tempos incandescentes, de vertigem e aceleração histórica. No mesmo ano em que Padilla era liberado em Portsmouth, Napoleão invade a Espanha e destrona o rei Carlos IV e seu respectivo herdeiro, Fernando VII. Há muito anunciado, o movimento tectônico precipita-se e começa uma profunda transformação na política do Império Espanhol. Na Europa e na América, diversos setores começam a argumentar que, na ausência do rei, a soberania regressava ao povo. Essa noção dá legitimidade à formação de *juntas* de autogoverno em cidades dos dois continentes. Com a crescente fragmentação do poder, é convocada a Corte de Cádiz, em 1810, objetivando reorganizar e centralizar o governo e dar uma Constituição à monarquia espanhola. Na aparência era uma solução momentânea à vacância da Coroa. Mas, na verdade, marcava a chegada do fim do antigo regime na península ibérica. O absolutismo monárquico dava lugar ao conceito liberal de representação, reelaborando o lugar político da soberania. Assim como havia ocorrido nos casos dos Estados Unidos, da França e do Haiti, os conceitos básicos do constitucionalismo seriam atravessados pela “raça”, pela escravidão e pelo

---

<sup>362</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013.

<sup>363</sup> Fernández, José Gregorio Cayuela; Reina, Ángel Antonio Pozuelo. Trafalgar y la Desconexión Hispana del Atlántico. Guimerá, Agustín; Peralta, Victor (coords.). *El equilibrio de los imperios: de Utrecht a Trafalgar*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2005, p. 839-854.



espectro das rebeliões negras, agora já magnetizado pelo sucesso da Revolução em São Domingos. Também como ocorria na Nova Granada e na Venezuela, na Corte Constituinte de Cádiz o Haiti era o grande mediador de sentidos nos debates constitucionais.<sup>364</sup> Como parte do ricochete atlântico, as discussões constitucionais na Espanha teriam enormes consequências na América.

Na Corte de Cádiz, espanhóis e americanos teriam no conceito de representação a sua grande divergência. Essa divergência era mediada pelos sentidos e interpretações a respeito da Revolução Haitiana. Para os espanhóis, ela era um exemplo dos perigos em se falar da concessão da cidadania aos pardos. Já os americanos contrastavam o Haiti com o suposto modelo de relações raciais da América Hispânica, onde, para eles, vicejava uma sociedade racialmente harmônica e diversa, de senhores bondosos e negros pacíficos. Antecipando em mais de século o argumento freyriano,<sup>365</sup> um dos deputados construía a idílica imagem de brancos e negros confraternizando juntos,<sup>366</sup> ambos criados por amas de leites negras, amando-se, portanto, desde a infância.<sup>367</sup>

---

<sup>364</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013; Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>365</sup> No imaginário senhorial latino-americano, a ama de leite é figura central para a representação idílica das sociedades escravocratas. Como pode ser visto num representante tardio desse pensamento da Casa-Grande, Gilberto Freyre, sobre as amas de leite são construídos os sentidos do hibridismo, plasticidade, doçura, confraternização e mestiçagem supostamente caracterizadores de países racialmente harmônicos. Como há muito já foi demonstrado por Lélia González, esses vínculos discursivos entre identidade nacional e mulheres negras são pautados por estereótipos coloniais, violência e objetificação, que, no fundo, suprimem a própria voz dessas mulheres. Ademais, como aponta Denise Ferreira da Silva, tal imaginário, no limite, estabelece a própria impossibilidade da vida negra plena, eternamente deglutida, digerida e dejetada pelo sujeito nacional branco. No mesmo sentido, Juliana Araújo Lopes ilustra como esse pensamento senhorial, que tem como núcleo a crença de absoluto domínio material e simbólico sobre essas mulheres, ainda é constitutivo da prática e da teoria constitucional em países como o Brasil. Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, 223-244; Silva, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Estudos Feministas*, 14:1 (2006), 61-83; Lopes, Juliana Araújo. Quem pariu América? Trabalho doméstico, constitucionalismo e memória em pretuguês. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, 10:2 (2020), 94-123.

<sup>366</sup> Para um retrato desse imaginário, basta ler um José Lins do Rego, mui amigo de Freyre, a quem Rego admirava e tinha como referência política e intelectual em relação à formação brasileira. O que mais os unia era a saudade do que não vivera, dos tempos de Casa-Grande e Senzala, de senhores e escravos, a nostalgia escravocrata que idealizava os tempos do cativo negro: “Restava dos tempos do cativo. Uns vinte quartos com o mesmo alpendre na frente. As negras do meu avô, mesmo depois da abolição, ficaram todas no engenho, não deixaram a rua, como elas chamavam a senzala. E ali foram morrendo de velhas. Conheci umas quatro: Maria Gorda, Generosa, Galdina e Romana. O meu avô continuava a dar-lhes de comer e vestir. E elas a trabalharem de graça, com a mesma alegria da escravidão. As duas filhas e netas iam-lhes sucedendo na servidão, com o mesmo amor à casa-grande e a mesma passividade de bons animais domésticos. Na rua a meninada do engenho encontrava os seus amigos; os moleques, que eram os companheiros, e as negras que lhes deram os peitos para mamar; as boas servas nos braços de quem se criaram. Ali vivíamos misturados com eles, levando carão das negras mais velhas, iguais aos seus filhos moleques, na partilha de seus carinhos e de suas zangas. Nós não éramos seus irmãos-de-leite? Eu não tivera estes irmãos porque nascera na cidade, longe da salubridade daqueles úberes de boas turinas. Mas a mãe-de-leite de d. Clarisse, a tia Generosa, como a chamávamos, fazia as vezes de minha avó. Toda cheia de cuidados comigo, brigava com os outros por minha causa.” Rego, José Lins do. *Menino de engenho*. São Paulo: Global Editora, 2020, p. 69.

<sup>367</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

Assim, diferentemente do que havia acontecido nos Estados Unidos e na França, o debate sobre a representação política se desloca da propriedade escrava para, especificamente, a representação das relações raciais.<sup>368</sup> Na discussão, para o cálculo do número de parlamentares, os espanhóis europeus queriam que fossem computados somente os livres brancos, reduzindo o potencial de representação americana. Em relação à cidadania dos pardos, defendiam o adiamento da discussão em razão da sensibilidade do tema, tendo como exemplo o Haiti. Já os espanhóis americanos defendiam a representação de todos os livres (isto é, o computo de todas as pessoas livres para a decisão sobre o número de parlamentares) e um ponto final imediato sobre a cidadania parda.<sup>369</sup> Diante do impasse, chegou-se ao meio-termo: brancos, indígenas e seus descendentes mestiços seriam representáveis, negros (africanos e descendentes de africanos) não.<sup>370</sup>

Porém, na América, as classes populares não esperariam as definições de Cádiz para tomar nas suas próprias mãos a história e o debate dos seus direitos. Ainda em 1810, pressionada por uma rebelião das classes subalternas e por vigorosa e articulada população negra, a Junta de Autogoverno de Cartagena declararia a igualdade de direitos e de cidadania às pessoas de ascendência africana. No mesmo ano, ao receber a notícia de negação dos direitos políticos aos pardos e à igual representação das Américas por Cádiz, Cartagena declararia sua Independência.<sup>371</sup>

Como argumenta Alfonso Múnera, no seu pioneiro *El fracaso de la nación*,<sup>372</sup> essa Independência só ocorreria pelo protagonismo das classes populares, especialmente os setores negros. Naquele momento, Cartagena estava dividida politicamente em torno de duas figuras: Gabriel Gutiérrez de Piñerez e José María García de Toledo. O centro do enfrentamento era a pergunta sobre até onde poderia ir a autonomia e a legitimidade política das classes populares. Perante tais limites nebulosos e das transformações vindas na esteira do novo léxico político

---

<sup>368</sup> Tâmis Parron argumenta expõe como esse deslocamento passa pelo peso demográfico da população escrava na América hispânica: “Ainda que a população africana ou afrodescendente da América hispânica fosse estatisticamente relevante (20%-25% do total), a maior parte dela (70%-75%) vivia fora, e não dentro, do cativeiro (Andrews, 2004, t. 1.1, p. 41). Os escravos eram só 4% da população total no ultramar espanhol, em contraste com os 40% de escravos no Sul dos Estados Unidos e os 90% nas colônias francesas (*Return*, 1793; Halle, 1803). Era possível então definir, sem traumas, representação como representação de pessoas livres, e não de propriedade – só Cuba e Porto Rico seriam prejudicadas com a exclusão dos escravos, mas nesse ponto elas não recebiam o mais cáldido apoio nem mesmo das outras regiões do Novo Mundo. Como população era poder e poder era população, decisivo mesmo em Cádiz era definir quem tinha direito de representação entre as pessoas livres”. Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna* (no prelo), p. 21.

<sup>369</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna* (no prelo).

<sup>370</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>371</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Múnera, Alfonso. *El Fracaso de la Nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Editorial Planeta, 2008.

<sup>372</sup> Múnera. *El Fracaso de la Nación*, 2008.

liberal, os piñeristas defendiam a ampla participação política dos negros livres e a igualdade racial, enquanto os toledistas adotavam posturas aristocráticas, que buscavam controlar os sentidos das palavras de independência, liberdade e igualdade. Ademais, toledistas acusavam os piñeristas de demagógicos. Diante dos impasses entre esses dois grupos, é a população afrocartagenera que toma a dianteira. No dia 04 de fevereiro de 1810, liderados pelo pardo Pedro Romero e com o apoio dos artesões afros e do batalhão dos lanceiros negros de Getsemaní, uma multidão negra e parda enfrenta e aprisiona os espanhóis que viviam na cidade e tramavam um golpe contra a Junta de Autogoverno. Meses depois, no 11 de novembro de 1811, esta mesma Junta, ameaçada pela multidão afrocartagenera, declararia a Independência de Cartagena.<sup>373</sup>

Assim Marixa Lasso descreve o protagonismo negro e a importância de Getsemaní para o sucesso dos eventos.

Os principais líderes da conspiração republicana eram todas pessoas que tinha influência sobre os artesões de Getsemaní, e os quartéis da conspiração estavam localizado na casa do artesão Pedro Romero, um oficial pardo que pertencia aos Lanceiros de Getsemaní. Os artesões de Cartagena haviam combinado de não trabalhar no 11 de novembro. Seguiram as deliberações da Junta desde a casa de Romero e, quando seus agentes reportaram que a Junta ia levantar sua sessão sem considerar sua petição de Independência, decidiram marchar até a cidade. A milícia patriótica dos pardos tomou o controle dos bastiões da cidade, e um grupo de pessoas de Getsemaní foi ao arsenal da cidade e forçou suas portas. Armados com lanças, punhais e armas de fogo, dirigiram-se ao Palácio de Governo. Uma vez ali, por meio de seus líderes, solicitaram à Junta que aprovasse sua petição de independência. Apesar da beligerância da multidão e da carência de apoio militar, García de Toledo se recusou a cumprir a petição. Irritada por essa oposição, e liderada por Gabriel Gutiérrez de Piñeres, a multidão invadiu o salão de sessões. Tratando a Garcia de Toledo de forma desrespeitosa e violenta, a multidão o encarcerou. Sob coação, García de Toledo e os demais membros da Junta firmaram a Declaração de Independência.

(...) Em contraste com a harmonia exposta pela narrativa patriótica oficial, a Declaração de Independência de Cartagena se caracterizou pela violência

---

<sup>373</sup> Múnera. *El Fracaso de la Nación*, 2008; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

entre as facções patriotas de “demagogos” e “aristocratas”, e por uma Junta derrotada por uma multidão rebelde de negros e mulatos.<sup>374</sup>

Na esteira desses eventos e influenciados pela pressão popular negra, em 1812, a cidade aprovaria uma Constituição Republicana que abolia o tráfico negreiro, determinava o direito de votos iguais aos livres, acaba com a segregação nas tropas, estabelecia a necessidade de “bom tratamento” dos escravizados e determinava a igualdade racial entre a população livre.<sup>375</sup> Esse texto teve entre os seus construtores dois homens pardos. No mesmo sentido, ainda ali no Caribe sul-americano, o Congresso Constitucional Venezuelano, de 1811, publicava Constituição que, no seu artigo 12, eliminava qualquer tipo de distinção entre negros e brancos livres.<sup>376</sup> O pano de fundo desses documentos constitucionais era a construção e reapropriação do imaginário americano – muito dele construído pelas elites locais na tentativa de expandir o seu poder em Cádiz – pelas classes populares, especialmente negra, com o objetivo de expandir o horizonte democrático e republicano. Assim, esse nacionalismo patriótico e subalterno se fez em contraste à Espanha, vista como corrupta, despótica e atrasada. Já a América representava o futuro, a virtude e o iluminismo, deixando para trás as hierarquias raciais forjadas pelo colonialismo e despotismo espanhol.<sup>377</sup>

Em Cartagena, a experiência republicana duraria até 1815, ano do contra-ataque espanhol e da retomada da cidade pelos europeus. Ainda assim, durante esses anos de

---

<sup>374</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 78-79.

<sup>375</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013

<sup>376</sup> No Congresso Constitucional Venezuelano de 1811, não houve discussão se os pardos tinham direito à cidadania, pois já tinham esse direito como um pressuposto, na medida em que ele era a grande diferença em relação ao espanhol. Da mesma forma, havia o perigo de que o rechaço à cidadania dos pardos incitasse à rebelião esta volumosa população na região. Assim, a grande discussão foi se a Constituição deveria eliminar qualquer tipo de distinção entre negros e brancos, o que acabou prevalecendo no art. 12 do texto constitucional. A argumentação dos deputados favoráveis à proposição articulava nacionalidade, republicanismo e igualdade racial. Assim Marixa argumenta: “Os deputados que estavam a favor do artigo sustentavam que a igualdade racial era um assunto demasiado importante para deixa-lo à discricção de cada província. Se se deixava a determinação sobre igualdade racial às províncias, como responderia o governo central aos conflitos raciais estimulados pelas aspirações dos pardos à igualdade? Somente leis raciais uniformes poderiam lidar com esse problema. O assunto era fundamental e devia ser decidido de maneira coletiva. Evitar fazê-lo dessa maneira somente produziria caos e anarquia. Estes deputados também argumentavam que o exemplo dos Estados Unidos não era válido para a Venezuela, onde o número de negros e mulatos ultrapassava amplamente ao da população branca, e os brancos estavam divididos entre realistas e patriotas. Ademais, ao relógio não se podia dar marcha atrás. As leis despóticas, que promoviam a discórdia entre os americanos, já haviam desaparecido para sempre. Os olhos dos negros e mulatos já tinham sido abertos; haviam-se inteirado de seus direitos: sabiam que por nascimento eram filhos do país, e que possuíam não menos direitos nem obrigações que seus compatriotas brancos. Negar sua igualdade somente provocaria conflito. E mais, o curso das guerras havia demonstrado que os lugares onde as leis liberais garantiam a igualdade racial, os patriotas podiam contar com o apoio dos pardos. O artigo foi aprovado e a Constituição venezuelana de 1812 decretou a derrogação das ‘leis antigas que impunham degradação civil a uma parte da população Venezuela conhecida até agora baixo a denominação de pardos; estes ficam (...) restituídos aos imprescritíveis direitos que os correspondem como aos demais cidadãos’”. Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 53-53.

<sup>377</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

República, Cartagena viveria uma mudança radical na sua cultura política. Protagonizadas pelos setores negros, essas transformações abririam novos flancos nas relações e disputas raciais.

Assim sintetiza Alfonso Múnera:

Não obstante, nestes quatro anos apenas, entre 1811 e 1815, que Cartagena gozou de sua primeira independência, houve mudanças profundas, as quais já me referi em trabalhos anteriores, mas que convém recordar: pela primeira vez, depois de séculos de radical exclusão sócio-racial, afrocartageneiros ocuparam vários dos mais altos cargos militares e civis, algo até então impossível. Pela primeira vez se declarou no território colombiano, mediante a Constituição de 1812, o direito de todos os homens livres, sem distinção de raça, à condição de cidadãos. Pela primeira vez estiveram negros e mulatos na redação de uma constituição republicana e democrática, que proibiu o comércio de escravos em seu território, mas que não teve a força e audácia haitiana para abolir a escravidão. Seguia sendo, na realidade, muito forte o poder dos fazendeiros e aristocratas e muito débil o da população escrava, significativamente reduzida. E, a despeito disso, deixaram por escrito, na inicial constituição republicana, a intenção de eliminar gradualmente a escravidão com o estímulo ao sistema de alforrias/manumissões. De fato, haveria que agregar que a maioria dos escravizados no Caribe colombiano conquistaram sua liberdade muito antes que se oficializasse a abolição, em 1851, como consequência direta da participação dos negros e mulatos na revolução independentista e nos seus posteriores desdobramentos, além de outras ações libertárias.<sup>378</sup>

Assim, além de um novo horizonte das relações entre direito e “raça”, as lutas por independência no Caribe colombiano ajudaram a desagregar a instituição da escravidão na região. Os escravizados aproveitavam os eventos para se alistar nas milícias patriotas ou para fugir, seja pelos mares, seja para os interiores, vindo a integrar comunidades *palenqueras* ou de *arrochelados*.<sup>379</sup> Entre 1811 e 1815, Cartagena foi um dos epicentros dessas transformações e tensões. A extrema presença de estrangeiros, o “seu ar cosmopolita e a fluidez de suas com o mundo através do Caribe”<sup>380</sup> conformavam um espaço público demarcado pelo léxico igualitário e pelo baixo controle das elites sobre as classes populares. Ademais, em busca de fundos para sustentar sua autonomia, o governo da cidade tinha transformado Cartagena em um “refúgio para os corsários caribenhos e os marinheiros franceses e haitianos agora haviam se

<sup>378</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 45-46.

<sup>379</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013.

<sup>380</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

convertido em um espetáculo comum”.<sup>381</sup> Assim, “os cartageneiros e os haitianos às vezes se aliavam como piratas, e os haitianos serviam como marinheiros na nova Marina de Guerra da República”.<sup>382</sup> Da mesma forma, chegavam constantemente revolucionários e patriotas venezuelanos, intercambiando experiências de resistência ao Império espanhol.

Essa Cartagena plural, revolucionária, afro, caribenha e lotada de haitianos é assim descrita por Lasso:

Durante a defesa de Cartagena em 1815, uma guarnição de cinquenta homens foi conformada exclusivamente com haitianos. Mesmo que não tenhamos acesso às conversações que tiveram lugar entre estes haitianos e cartageneiros, podemos imaginar que compartilharam histórias sobre a Revolução Haitiana, o que seguramente incendiou a imaginação política dos pardos locais. Os soldados venezuelanos também contribuíram ao cosmopolitismo desses anos. Em 1812, membros do derrotado Exército Revolucionário da Venezuela se refugiaram em Cartagena. Os residentes locais provavelmente escutaram da boca deles histórias sobre a campanha de José Tomás Boves, a emancipação dos escravos que haviam lutado pelos realistas e o tratamento sanguinário que lhes havia dado a elite venezuelana. Foi em Cartagena durante 1813 que Antonio Nicolas Briceño preparou, com seguidores predominantemente haitianos, sua campanha de guerra a morte venezuelana. E em 1814, uma vez mais, estes mesmos homens regressaram derrotadas com novas histórias que contar.

As descrições escritas durante esses anos geralmente focam nos eventos nos quais a elite se viu obrigada a suportar atos nos quais os patriotas pardos mostravam seu novo poder político. Estes atos revelam a pouca inclinação que tinham os pardos a ceder o novo poder que haviam adquirido, e que, em sua opinião, justamente mereciam, pois eles eram o povo sobre o qual agora residia a soberania.<sup>383</sup>

Neste contexto, o medo vai paulatinamente se transformando em um sentimento aglutinador das elites, isto é, de que os conflitos entre os dominantes se transformassem em um conflito racial. A fumaça do Haiti é o que turva e está no campo de visão. Assim, em 1814, sob a falsa justificativa de conter um eminente massacre dos brancos, os toledistas realizam uma ofensiva sobre os piñeristas e demais setores populares. Uma devassa é feita sobre a comunidade negra e os pardos patriotas mais eminentes e que tinham conquistado algum poder

<sup>381</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 82.

<sup>382</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 82.

<sup>383</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 82.

e reconhecimento político são expulsos da cidade. Após essa vitória da aristocracia caribenha, imediatamente se inicia um processo de reescrita da história da Independência de Cartagena. Os pardos passam a ser difamados e apresentados como violentos, sanguinários, anárquicos e sediciosos. A elite toledista inaugura um tipo de historiografia comum, que despolitiza as ações dos setores populares. Os patriotas afrocolombianos eram descritos como bandidos revoltosos, a fazer da luta por independência a repetição dos eventos haitianos. Essa reescrita silenciadora e, ao mesmo tempo, laudatória da harmonia social borrava os debates sobre os significados das formas modernas de representação levadas pelos pardos e que caracterizou os anos da República de Cartagena. Assim, à luz de uma interpretação da Revolução Haitiana que retratava os pardos como incivilizados inconsequentes, os líderes radicais de Cartagena foram tidos como meros demagogos e a ideia piñerista-afrocartageneira do direito das classes populares de participar da política fora dos canais eleitorais foi tida como caótica, anárquica e antipatriótica.<sup>384</sup>

De longo alcance histórico, esse discurso tratava o republicanismo radical como mera ilusão. Para ele, a excessiva participação das classes populares tinha transformado o sistema político em um completo caos demagógico. Reproduzida à exaustão nos livros de história colombiana publicados desde o século XIX, essa narrativa colocou os setores populares fora da esfera política, sendo vistos como obstáculos ou vítimas da modernidade.<sup>385</sup> Além disso, apagou

---

<sup>384</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>385</sup> Alfonso Múnera aponta a convergência entre as representações dos toledistas e a de José Manuel Restrepo a respeito da participação negra nas lutas de independência. Político andino, Ministro do Interior nos governos de Bolívar e Santander (1821-183) e o mais influente historiador colombiano do início, Restrepo foi responsável pelo trabalho de recolhimento de fontes primárias que deu origem ao Arquivo Nacional e pela escrita dos livros *Historia de la Revolución de Colombia* e *História de la Nueva Granada*. Estas duas obras serviram de base e modelo para boa parte do que se escreveu sobre história colombiana durante o século XIX e XX. Assim Múnera argumenta: “Desde muito antes de começar a escrever, faz vários decênios, sobre o processo fundacional da nação colombiana, haviam-me impressionado as duras palavras de José María García de Toledo, o mais importante dos líderes do movimento contra Espanha nos seus inícios, para se referir aos levantamentos populares que conduziram ao triunfo da independência absoluta de Cartagena de Índias. Ao dia 04 de fevereiro chamou de um “dos mais funestos dias da pátria” e ao 11 de novembro, ‘o dia mais funestos que poderá ver a pátria, dia de choro e escândalo não somente para esta praça e sua província, mas para todo o reino’. Ademais, disse que havia sido ‘um dia de luto’. O que provocou a ira desse dirigente contra o povo e seus líderes foi que estes levantamentos tivesse o caráter de atos de força de negros e mulatos, levados a cabo por fora do controle do partido no governo. (...) E também mostrei como coincidiam [as perspectivas das elites cartageneiras] com as opiniões de um personagem que nada tinha que ver aparentemente com esses rancores: José Manuel Restrepo, antioqueño, membro do corpo diretivo das Provincias Unidas e distinto historiador. No que coincidiam? Em uma ideia fundamental: em considerar que o menor dos Piñeres era um perigoso demagogo, que se passava predicando a igualdade aos negros e mulatos da cidade. Em outras palavras, que queria eliminar as hierarquias sociais e estabelecer uma sociedade de cidadãos iguais, não no papel, mas na vida real. Se alguém lê com atenção a Restrepo e, sobretudo, a García de Toledo e a Ayoa, outra ideia adquire força: a de que os negros e mulatos livres haviam se apropriado de um conceito moderno de cidadania. Não há por que duvidar que Gabriel Piñeres era um bom jacobino, um democrata convencido da igualdade dos seres humanos, um homem que assustava às mentes moderadas do seu tempo. Agora bem, o estudo da situação política vivida pelos cartageneiros nos quatro anos que transcorreram entre novembro de 1811 e dezembro de 1815 me convenceu ainda mais, tal e como eu propus, de que atrás deste duro antagonismo estava a participação protagônica de negros e mulatos. Em outras palavras, o que não perdoaram a Piñeres foi haver apoiado

as interpretações que os setores negros davam ao republicanismo e à democracia, as quais eram atravessadas pela reivindicação de igualdade racial, pelo combate à discriminação e por tensões a respeito da escravidão.<sup>386</sup> Em última instância, criou um mito branco e andino sobre o processo de Independência e a emergência do constitucionalismo colombiano, que exclui as regiões costeiras, as *tierras bajas* e as populações não-brancas da construção nacional.<sup>387</sup>

São essas contradições, recuos, racismos e insuficiências que marcarão a queda da República de Cartagena em 1815. Em julho deste ano, militares pardos, soldados haitianos e piñeristas retornados da Jamaica se unem para enfrentar o poder dos toledistas. Enquanto isso, liderados por Pablo Morillo, tropas espanholas avançam da Venezuela em direção à Nova Granada. Diante da ameaça eminente de reconquista, por um lado, e da pressão popular, por outro, as elites cartageneiras terão que afirmar novamente o princípio da igualdade racial para contar com o apoio dos setores negros contra o poder do Império espanhol. No entanto, não será suficiente. No dia 05 de dezembro de 1815, Cartagena cai novamente nas mãos da Espanha. Rapidamente a cidade é tomada pelo terror, pela violência, por saques e por sentenças de pena de morte, amplificando o sentimento antiespanhol na região. Quando, a partir de 1819, regressam as tropas patriotas, esse sentimento local será um dos motores da libertação definitiva da cidade.<sup>388</sup>

Em 1810, vindo de Portsmouth, é nesta cidade, à beira de viver um dos momentos mais fantásticos, turbulentos e dinâmicos da sua história, que José Prudencio Padilla desembarca. A

---

aos afrocartageneiros na sua aspiração, essa sim real, a uma democracia racial de cidadãos. O que os assustou foi a presença deles nas ruas, nos organismos diretivos e no exército do povo. O que levou, em definitivo, a García de Toledo a pronunciar tão terríveis imprecações contra a atuação do povo não foi outra coisa que seu horror a uma república democrática, na qual negros e mulatos armados estiveram dispostos a participar em condições de igualdade nas decisões políticas e a exigir a igualdade social. Isto é, a atuar por eles mesmos. ‘Não haveria sido melhor que eu somente houvesse perecido, - disse amargamente García de Toledo - e não haver ensinado ao povo a virar a artilharia contra a praça...?’. ‘Não permita o céu que se repitam dias tão funestos como os de 4 de fevereiro e o 11 (de novembro)’. Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 64-66.

<sup>386</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>387</sup> Sobre essa mitologia andinocêntrica branca e sua relação com a narrativa do floreiro de Llorente, Múnera assim escreve: “Nos dias de agosto de 1819 que seguiram à batalha de Boyacá, a república não existia ainda, exceto na mente de Bolívar e Santander e de alguns outros quantos; a recém conquistada independência de Santa Fé de Bogotá estava, para nada, assegurada e se necessitava, como assunto de vida ou morte, iniciar as campanhas de liberação das províncias do norte e do sul. Para uma maior compreensão da sentença anterior, haveria que agregar que as datas do ano nas quais celebramos a independência da República da Colômbia têm muito de ficção e acaso de simples símbolos. O 20 de Júlio de 1810 não se havia independizado nenhum quilômetro dos 1.140.000 km<sup>2</sup> do território colombiano. A disputa do floreiro de Llorente como ato inaugural da República é uma simples invenção das mentes latinas da velha Bogotá. E o 07 de agosto de 1819 foi, na realidade, um modesto enfrentamento, depois do qual o exército de Bolívar e Santander entrou vitorioso na capital de um futuro país que seguia com duas de suas regiões mais extensas e importantes, o Caribe colombiano e o grande Cauca, nas mãos dos espanhóis e vastos territórios, mais de dois-terços, nas mãos de ninguém” (p. 82). Cabe ressaltar que esses territórios sim estavam nas mãos de pessoas, sejam de indígenas, sejam de pessoas negras e camponeses que viviam fora da lógica colonial. Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>388</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.



despeito da escassez de fontes e relatos sobre a vida de Padilla nestes anos, muito provavelmente ele participou, como figura ainda não tão conhecida, das batalhas, levantes e reivindicações dos setores afros de Cartagena. As evidências estão não só nas posições e atitudes que ele tomará nos anos seguintes, mas também em alguns elementos concretos. Primeiramente, Padilla irá manter relacionamento com Anita Romero, filha de Pedro Romero, a grande liderança da população negra e parda durante a República de Cartagena. Infere-se, assim, sua presença constante no bairro de Getsemaní, epicentro das articulações populares naquele período. Ademais, quando as tropas venezuelanas estacionam na cidade fugindo do cerco espanhol, Simón Bolívar reconhecerá a importância e o apoio de Padilla contra as facções realistas. Por este motivo, inclusive, que surgirá a primeira faísca entre ele e Mariano Montilla, aristocrata venezuelano. A mando de Montilla, Padilla conhecerá a prisão pela segunda vez, desta vez por se opor às ofensivas dos europeus. Por fim, em 1815, após o cerco da armada espanhola à cidade, Padilla é um dos responsáveis por romper a barreira naval e levar os patriotas à Jamaica e, posteriormente diante da recusa de apoio dos ingleses, ao Haiti. Portanto, a turbulenta, dinâmica e radical República de Cartagena foi uma importante escola política e militar para o papel central que Padilla desempenharia na Independência definitiva da Colômbia a partir de 1819.<sup>389</sup>

Chegando em 1815 ao país de Petión, os ideais revolucionários do Atlântico ganhariam mais uma vez significado concreto. No Haiti, Padilla viu a república sem escravidão e discriminação racial, um verdadeiro território livre, a apoiar todos os rebeldes da região. Estimulante deve ter sido vivenciar os primeiros dias de um governo de pessoas como ele, que, imbuídas nos mais altos ideais, estavam dispostas a abolir o firmamento colonial. Neste sentido foi o acordo realizado entre Petión e Bolívar naquele momento. Em troca da abolição nas áreas liberadas pelos patriotas americanos, o Haiti forneceu o apoio necessário – dinheiro, armas, embarcações, soldados e uma máquina de imprensa – para que o exército bolivariano regressasse ao continente na sua campanha definitiva de libertação da América. Assim, o Haiti buscava expandir o princípio da abolição, atrelando-o às lutas por independência no continente.<sup>390</sup> Solo livre trazia consigo corpos livres e vice-versa. Portanto, não é exagero dizer que sem o Haiti, não existiria a fama de Bolívar, nem existiria a Independência da América Latina tal qual a conhecemos. Também não custa lembrar que o acordo não será cumprido pelos

---

<sup>389</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>390</sup> Gaffield, Julia. “Liberté, Indépendance”: Haitian Anti-slavery and National Independence. Mulligan, William; Bric, Maurice. *A Global History of Anti-slavery Politics in the Ninetenth Century*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.

patriotas americanos, numa das primeiras traições da América em relação ao Haiti e à população negra da região. Negros e negras teriam que lutar mais algumas décadas até conhecer a total liberdade nas novas repúblicas que surgiam naquele momento.

Um ano depois, em 1816, Padilla parte de Les Cayes para a Venezuela com a expedição bolivariana. Ali, tomaria conhecimento da execução do pardo Manuel Piar em 1817, até então uma das maiores lideranças patriotas e de grande ascendência sobre setores negros da região. Essa ascendência é a razão de sua pena de morte, decorrente da acusação de incitar uma guerra racial e de querer imitar o Haiti na Venezuela.<sup>391</sup> Padilla deve ter sentido as balas perfurando a sua própria pele e refletido sobre as contradições da nascente república, que colocava sob constante suspeita a população negra, justamente aquela que era decisiva para a vitória nas guerras caribenhas. De qualquer forma, a vertigem da guerra prosseguia, assim como a sua ascensão política e militar.

No 10 de novembro 1820, já como coronel, ele protagonizará a tomada de Riohacha, cidade onde havia nascido, e da também portuária Santa Marta, bastião espanhol desde os tempos coloniais e que havia sido central para derrotar as Juntas de Autogoverno dez anos antes. Além das armas, munições e recursos disponíveis, o exército bolivariano encontraria em Santa Marta uma importante fonte de recrutamento de pessoas. E, dali, estaria numa posição privilegiada para retomar Cartagena, a mais importante fortaleza espanhola ainda resistente no Caribe colombiano. Essa missão seria colocada nas mãos de Padilla e Montilla, que havia passado para o lado de Bolívar e tinha sido um dos grandes responsáveis pelas vitórias patriotas no baixo Magdalena. No dia 28 de abril de 1821, foi encerrado o armistício assinado por Bolívar com o exército espanhol. Logo no dia 04, de maneira audaciosa e buscando pegar os europeus desprevenidos, Padilla ingressou na baía de Cartagena. A ação não tinha autorização de Montilla, que a considerou imprudente por pensar que os patriotas ainda não tinham força suficiente para tomar a cidade. No entanto, o próprio Montilla seria um dos primeiros a reconhecer a inteligência e a astúcia de Padilla naquilo que ficaria conhecido como a Noite de San Juan, quando, no 24 de junho de 1821, Cartagena volta definitivamente para as mãos dos americanos.<sup>392</sup>

Múnera assim descreve essa vitória:

---

<sup>391</sup> Helg, Aline. A República de Simón Bolívar: um bastião contra a ‘tirania da maioria’. *Abya-Yala: Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 3 (3), 2019, 10-40; Lecuna, Yolanda Salas de e Vilorio, Norma González. *Manuel Piar, el Héroe de Múltiples Rostros: una aproximación a la historia desde la perspectiva colectiva*. Caracas: Fundef, 2004; Phaf-Rheinberger, Ineke. Manuel Piar and the Struggle for Independence in Latin America. Phaf-Rheinberger, Ineke. *The "Air of Liberty": Narratives of the South Atlantic Past*. Amsterdam: Rodopi, 2008.

<sup>392</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

Pois bem, esse dia de glória foi a famosa Noite de San Juan. Segundo um relato, Padilla soube que a Marinha espanhola, estacionada na baía e protegida pelas baterias da muralha, estava muito confiante sob a proteção dos canhões da praça e se preparava para celebrar uma noite maçônica; em outras palavras, ele estaria festejando. E então ele decidiu dar o golpe de mão claramente imprevisível. Os marinheiros espanhóis não podiam imaginar que alguém pensaria em penetrar na baía, até se colocar abaixo das baterias, para agarrar os navios inimigos e enfrentar o fogo pesado da praça. No entanto, Padilla contou com o elemento surpresa e com o engano. Ele pediu ao Coronel Aldercreutz para simular um ataque terrestre, enquanto ele se aproximava furtivamente com seus pequenos navios para surpreender a força naval espanhola. Surpreendidos e apavorados, em plena folia, a batalha foi rápida e teve consequências duradouras, pois este triunfo permitiu a Padilla agora dominar a baía, isolar os fortes de Bocachica da praça e, eventualmente, render a tropa que se encontrava nestes fortes de enorme importância estratégica.<sup>393</sup>

A velha cidade era liberada para sempre, seis anos depois da partida de Padilla e seus compatriotas. Se Cartagena o tinha ensinado os sentidos da liberdade durante a Primeira República, Padilla agora lhe retribuía com sua liberação e com isso dela recebia a glória. Principal responsável pela vitória e pela expulsão dos espanhóis, que tinham dominado violentamente os habitantes locais por seis anos, Padilla ganhara enorme influência sobre a população da região num momento fundante da nova nação. Pouco antes da vitória da Noite de San Juan, no dia 13 de julho de 1821, encerram-se as sessões do Congresso Constituinte de Cúcuta, o qual criou a República da Colômbia e elaborou a primeira constituição unitária do país. Tratava-se da Grã-Colômbia, como a historiografia posteriormente iria chamar essa experiência política, formada pela união da Nova Granada e da Venezuela e a qual se agregariam posteriormente o Panamá e o Equador.<sup>394</sup> Uma República que nascia recheada de contradições: a retórica liberal e excludente das elites frente à multidão de pessoas não-brancas que exigiam ser cidadãos e demandavam seus direitos; os efeitos da guerra na amplificação do processo de desescravização, na medida em que boa parte do exército libertador era conformado por negros libertos;<sup>395</sup> e a construção de uma retórica patriota e nacionalista baseada na

---

<sup>393</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 117-118.

<sup>394</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>395</sup> Neste sentido argumenta Múnera: “(...) é possível afirmar que a guerra e seus avatares transformaram a vida de muitos [homens e mulheres escravizados] e destruiu a velha inércia na qual os havia subsumido a escravização. O recrutamento, por exemplo, foi um fator chave. Não há estatísticas completas, e nem sequer confiáveis de quantos foram recrutados, e é provável que não as tenhamos em um futuro próximo, o qual não nos exime de pensar que uma quantidade considerável de escravizados se comprometeu, ademais dos afros livres, a lutar pela independência

harmonia racial, que, no entanto, buscava controlar os limites da liberdade de negros e pardos, assassinando aqueles que não se encaixavam no ajuste estreito fornecido pela branquidade.<sup>396</sup>

No Congresso Constituinte de Cúcuta, essas contradições ficariam expressas no silêncio e, conseqüente, rechaço dos deputados a respeito da proposta de Bolívar sobre a abolição da escravidão, conforme ele havia prometido a Petión no Haiti.<sup>397</sup> Da mesma forma, apesar de reconhecida a libertação dos escravizados que se alistaram no exército patriota, ela não era extensível aqueles libertados pelos espanhóis em decorrência do “ódio à causa da Independência”. Por fim, o conservadorismo também seria sentido nas visões a respeito da relação entre liberdade e propriedade fundiária, conforme argumenta Aline Helg:

Os delegados em Cúcuta também rejeitaram uma proposta de distribuição de terras nacionais aos libertos mais merecedores porque eles “não eram a melhor classe de pessoas”. Nenhuma legislação pós-Independência visava aliviar as condições da população escrava existente além das normas estabelecidas pelo Código Negro em 1789. Finalmente, como os escravos continuaram a fugir para ganhar a liberdade, novas portarias departamentais se concentraram na repressão à fuga e à assistência aos fugitivos escravos.<sup>398</sup>

A despeito da aprovação da Lei de Manumissão também no ano de 1821, as condições de conquista da liberdade continuariam estreitas. As normas sobre os ventres livres condicionavam à emancipação aos dezoito anos e desde que a pessoa obtivesse um certificado de seu senhor atestando boa conduta e hábitos laboriosos. Os preços para a compra da alforria muitas vezes excedia em 40% o preço de um escravo no mercado do tráfico interno. Ademais, por mais que a guerra tenha acelerado o processo de desescravização, ela também dizimou parte

---

em troca de conquistar sua liberdade. O relato de Restrepo traz indícios importantes. O mesmo que as cartas que temos examinado do general Montilla. Este último, com sua chegada à província de Cartagena, recebeu a ordem de Bolívar de que recrutasse escravos. Conteí, mais acima, que nestes mesmos anos se havia pedido a Santander que lhe listasse a enorme quantidade de 5000 escravizados, isso em uma república recém liberdade, cujos territórios não deviam ter mais além de 50 mil de escravos entre homens e mulheres. Quantos recrutou Montilla não se sabe. No entanto, sim sabemos que, na sua correspondência, mencionou um grupo de libertos listado no exército que sitiou Cartagena. Ele escreveu a Santander, com a data de 30 de maio de 1821, que ‘como consequência forçada da possessão da baía, formei uma linha de vanguarda deste quartel general, que se estabelecerá desde Cospique à Boquilla, e que se compõe de *todas as guerrilhas de libertos...*’. E Restrepo anotou uma coisa importante, ao fazer a recontagem de como Cundinamarca, Antioquia e as outras províncias contribuíram às campanhas do Caribe colombiano, da Venezuela e do Sul: ‘A província de Antioquia – escreveu – em pouco mais de um ano deu dois mil recrutas, dos quais 900 eram escravos...’. Na hora de pensar um novo balanço daqueles que integraram o exército libertador, que fundou a república, já vai sendo hora de entender que, junto à população de negros e mulatos livres, um bom número de escravizados ofereceu sua vida para que esta república pudesse existir. Cartagena não foi a exceção”. Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 130-131.

<sup>396</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>397</sup> Fischer, Sibylle. Bolívar in Haiti: Republicanism in the Revolutionary Atlantic. Calarge, Carla, Dalleo, Raphael e Duno-Gottberg, Luis. *Haiti and the Americas*. United States: University Press of Mississippi, 2014.

<sup>398</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013, p. 171.

considerável da população negra. Lideranças negras foram mortas tanto pelos espanhóis como pelos próprios americanos. E também logo no início da República políticas deliberadas de embranquecimento do poder (com a promoção de generais brancos e a perseguição dos militares afros) e da demografia (com o apagamento da população negra nos censos da década de 1820).<sup>399</sup>

Isso tudo era sempre mediado pelo medo da tomada de poder pelos setores não-brancos, nunca saindo da mente das elites o exemplo da Revolução Haitiana. Em 1823, essa associação entre temor racial, branquidade, haitianismo e direito ficou expressa na discussão da Lei de Colonização. Novamente Helg argumenta:

Na década de 1820, a principal política agrária do governo republicano era desenvolver a agricultura por meio da distribuição generosa de terras aos imigrantes europeus que, ao mesmo tempo, reforçariam a minoria branca. Secretamente debatida no contexto do medo do governo de supostos pardos e conspirações apoiadas pelo Haiti, a Lei de Colonização de 1823 visava áreas consideradas particularmente em risco, como os *llanos* venezuelanos (planícies tropicais) e as províncias costeiras. A lei concedeu grandes extensões de terra a empresas fundadas especificamente para atrair imigrantes. Se apenas alguns colonos europeus chegaram a ocupar esses espaços, vários membros da elite pós-colonial participaram do esquema de colonização.<sup>400</sup>

Portanto, a ascensão de Padilla se dá neste cenário contraditório e nebuloso, ao mesmo tempo recheado de possibilidades e armadilhas. Ao mesmo tempo em que parte da população negra conquistava espaços políticos inimagináveis antes do início do processo de Independência, já era possível sentir os limites e a articulação de movimentos reativos ao poder conquistado pelos não-brancos. Em 1822, com o apoio das classes populares e negras do Caribe, Padilla é eleito senador da República. Cidadania e representação ganham tons potentes em torno

---

<sup>399</sup> Neste sentido, Aline Helg aponta como o medo da Revolução Haitiana determinou a produção legislativa e o primeiro censo da Grã-Colômbia: “Embora essas medidas [normas igualitárias, que acabavam com as divisões de castas e barreiras raciais legais] visassem dismantelar o sistema de castas colonial, o Congresso as aprovou quando, simultaneamente, alguns líderes da Grã-Colômbia se preocupavam com a influência que a Revolução Haitiana poderia ter sobre pessoas de cor livres na Venezuela e no Caribe da Nova Granada. Não por acaso, em 1825, José Manuel Restrepo completou sua imponente *Historia de la revolución de la república de Colombia*, que retratava Nova Granada como andina e branca, em contraste com a Venezuela, onde os 'pardos livres' dominavam, e o Equador, onde os indígenas eram a maioria absoluta. Ele incluiu uma tabela com estimativas da população da Grã-Colômbia por país e por 'casta', apesar de o censo de 1825, que ele dirigiu como Ministro do Interior, não incluir informações raciais. Para embranquecer a população de Nova Granada, Restrepo simplesmente eliminou a categoria de mestiços e assimilou-os como brancos. A Nova Granada andina apareceu assim como o centro branco e civilizado da Grã-Colômbia, em oposição à Venezuela parda e ao Equador indígena. No entanto, Restrepo ainda atribuiu 140.000 pardos livres à Nova Granada, principalmente na região do Caribe, onde ele temia as mesmas 'sementes de desunião dos pardos' como na Venezuela”. Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013, p. 165.

<sup>400</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013, p. 175.

da sua candidatura e figura. Um ano depois, em 1823, ele realiza mais uma vitória prodigiosa sobre os mares ao comandar a ofensiva na baía de Maracaibo, selando definitivamente a independência da Venezuela. Pelas suas ações, relevância e vitórias, Padilla recebe a condecoração de Benemérito da Pátria. Era o ápice da sua trajetória. Em 1824, Bolívar diria que Padilla era o homem mais importante da Colômbia. E não seria mero exagero. A conexão com os setores populares, a participação na liberação dos três bastiões espanhóis no Caribe (Santa Marta, Cartagena e Maracaibo), a imensa popularidade por toda a costa atlântica, e a admiração de generais como Bolívar e Santander faziam do Almirante uma peça central na fundação e construção da nova nação.<sup>401</sup> As utopias e sonhos do atlântico revolucionário e da nova república têm em Padilla sua máxima expressão. Um homem negro que agarrava a marcha da história e aproveitava as encruzilhadas da Era das Revoluções, desbravando caminhos improváveis para aqueles da sua condição. Eram tempos de oportunidades, que rapidamente seriam interrompidas, pois nuvens sombrias e tropejosas se anunciavam no horizonte.

Padilla era uma figura que desestabilizava o pacto político branco articulado em torno do discurso constitucional e cultural – do direito e da identidade nacional. Para as elites do país, a obra da Independência já tinha realizado a igualdade racial e garantido os direitos de cidadania dos negros livres. Para tanto, apontavam a ausência aberta de discriminação no texto da Constituição de Cúcuta, a despeito do prosseguimento legal da escravidão. Assim, valiam-se da interpretação das leis para forjar uma determinada concepção de nação. Neste contexto, as reivindicações negras de aplicação na prática do princípio da igualdade ou as denúncias de discriminação eram rapidamente atacadas e tidas como antipatrióticas. Pior ainda se elas eram feitas valendo-se de uma identificação enquanto negro ou pardo. Portanto, uma política afirmativa de direitos e autodeterminada por parte de sujeitos negros era interpretada, representada e acusada de fomentar a guerra racial e de introduzir princípios estrangeiros contrários à ordem jurídica e ao caráter nacional da Colômbia. O exemplo internacional era claro: a Revolução Haitiana.<sup>402</sup> Por ter ousado enfrentar tal estado de coisas, Manuel Piar foi um daqueles que pagou com a vida ao ser enquadrado por essa relação entre direito e nação. Na medida em que Padilla catalisava e virava símbolo dos anseios de cidadania das populações afro do Caribe, ameaçando desagregar ainda mais os privilégios e os poderes herdados da colônia, o seu nome entrava na mira das elites colombianas. Mariano Montilla, o seu antigo

---

<sup>401</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>402</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

desafeto dos tempos da República de Cartagena e companheiro de batalha nas guerras de Independência, seria o agente da restauração branca.

No dia 10 de novembro de 1821, Montilla inicia o que seria uma intensa troca de cartas com Bolívar e Santander (presidente e vice-presidente da Colômbia), atravessada por acusações contra Padilla. Essas cartas prosseguem até 1828, ano do linchamento do Almirante, e possuem em geral dois focos de ataque: a guerra racial à haitiana e os costumes sexuais. Os três compartilham fobias contra negros e pardos e temem que Padilla possa levantar os afros de Cartagena. Assim, em fevereiro de 1822, Montilla escreve a Santander sobre a necessidade de fechar as portas da nação à entrada de haitianos:

Não é conveniente a admissão de pessoas de Los Cayos (Haiti) nesta costa, e seria muito oportuno tomar algumas medidas proibitivas e prudenciais; eu as tenho comunicadas reservadamente aos governadores, e aqui as observo muito por meio da minha polícia secreta e exijo fiança de boa conduta aos que não me agradam. Atualmente tenho uma denúncia, que, se sai certa, enforco uma das pessoas em breve; é uma gente imoral e corrompida.<sup>403</sup>

Conforme argumenta Alfonso Múnera, o medo de Montilla em relação aos haitianos não estava relacionado somente à Revolução de São Domingos. Montilla estava em Cartagena durante os levantes de negros e pardos em 1814 e 1815 e fazia parte das facções conservadoras. Em tais levantes, os afrocartageneiros contaram com o apoio de corsários negros oriundos do Haiti. Foi neste contexto, inclusive, que ele aprisionou Padilla. Ademais, é possível pensar a resistência sofrida por Montilla enquanto venezuelano branco em uma cidade de maioria negra. Por fim, fica evidenciada a existência, desde o início da nação, de uma polícia secreta para vigiar pessoas negras.<sup>404</sup>

Ainda em 1822, em uma sequência de cartas a Santander, Montilla destila seu ódio e suas suspeitas contra os pardos Mauricio Romero, advogado, filho de Pedro Romero e cunhado de Padilla, e a Calixto Noguera, também bastante amigo do Almirante. Em relação ao último, Montilla o acusa de turbulento, malicioso, sedicioso e inimigo dos brancos. É a origem e o progresso do mal, estando por trás de um plano dos afrocartageneiros de tomar o poder. Era um pardo ressentido, comungando opiniões e ressentimento em razão de direitos de desigualdade. Na mesma carta, aproximando Noguera dos haitianos, Montilla aduz: “Sinto dizer a você que seguem meus cuidados sobre a maldita gente de Santo Domingo [quer dizer Haiti] e sobre a de

---

<sup>403</sup> Montilla, Mariano. *General de división Mariano Montilla: homenaje en el bicentenario de su nacimiento, 1782-1982*. Caracas, Ediciones Presidencia de la República, 1982, p. 912, apud Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 138.

<sup>404</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

Providência, que é de igual natureza”.<sup>405</sup> Ou seja, segundo ele, negros de toda parte ameaçam a ordem branca da cidade. Na sequência da mesma carta, acusa Padilla, que “não se porta bem”. “As tertúlias são continuas e más e este senhor é o apoio dos facciosos porque eles o lisonjeiam suas paixões... Romero, Noguera, Salgado e outros, é necessário que saiam daqui; e como, eu não sei, porque a Constituição me ata as mãos e temo que me caiam encima”, completa Montilla.<sup>406</sup>

O medo branco absolutamente febril de Montilla contra os negros é condensado na figura de Padilla, chegando a propor o seu ajuizamento. Assim Múnera comenta cartas de abril de 1822:

Cinco dias mais tarde, continua a avalanche contra Padilla, neste estilo muito Montilla recheado de conjecturas, interrogações e insinuações. Entre linhas, acusa-o de corrupto e de perdulário, e como se não fosse pouco, diz que ‘porque não se assina para troche e moche quantos pedidos vêm; a conversa, a crítica, a insolência e a paralisação do serviço; e eu poderia até dizer o exemplo pernicioso dado com expressões derramadas diante do canalha’. A ‘canalha’ é, para Montilla, o adjetivo que merece a Marinha. E em outro parágrafo volta à conspiração dos afros: ‘Chegou um tal Pita de Los Cayos – diz – grande pirata filho de Bocachica, sumariado pelo almirante Brión em Margarita, de muito influxo em Barú e Santa Ana; grande reforço para os espíritos inquietos e turbulentos. Eu não o perco de vista e a polícia não dorme, mas temo qualquer desgosto porque poderia nos ser prejudicial. Já se começou a dizer outro dia, por alguns zambos de Getsemaní, que a tropa não tinha outro crime que pedir por chefe ao coronel Padilla.... Enfim, ruborizo-me ao escrever a você tanto sobre uma mesma matéria, mas creio ser o meu dever e assim tenha você a generosidade de me perdoar pela carga pesada’.<sup>407</sup>

A Cartagena negra, haitiana e caribenha, com marinheiros e ideias de igualdade zanzando de um lado para o outro, tira o sono de Montilla.<sup>408</sup> Em agosto, ao regressar de Santa

<sup>405</sup> Montilla, Mariano. *General de división Mariano Montilla: homenaje en el bicentenario de su nacimiento, 1782-1982*. Caracas, Ediciones Presidencia de la República, 1982, p. 923, apud Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 140.

<sup>406</sup> Montilla, Mariano. *General de división Mariano Montilla: homenaje en el bicentenario de su nacimiento, 1782-1982*. Caracas, Ediciones Presidencia de la República, 1982, p. 925, apud Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 140.

<sup>407</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 143.

<sup>408</sup> Sobre essa Cartagena atlântica que emerge a contrapelo das cartas de Montilla, Múnera escreve: “O parágrafo acima é muito curioso e revelador, pois o retrato de Pita feito por Montilla esconde uma história fascinante ainda não contada: ele vem do Haiti, tão ligado à história de Cartagena, como Jamaica e Curaçao, e não é descrito como um pirata, mas sim como um grande pirata de Bocachica, também com muita influência sobre as gentes de Barú e Santa Ana. E por isso, a polícia que não dorme, não o perde de vista. Eita história oculta dessa! É de admirar quantos baruleros, santaneros, bocachiqueros, getsemanenses e sandieganos foram, nos conturbados anos de 1813



Marta e saber que Padilla organizou um baile sem convidar nenhuma mulher branca, Montilla escreve a Santander para apontar o evento como um sintoma das atitudes problemáticas do Almirante.<sup>409</sup> Um baile de negros em Getsemaní se tornava uma questão crucial para a nação. Em 30 de janeiro de 1823, de novo escrevendo a Santander, Montilla vincula expressamente Padilla, Haiti e o medo dos *bochiches de colores*, como ele chamava as reuniões, tertúlias e supostas conspirações dos afrocartageneiros. O grande temor dele era a repetição dos eventos de 1814, quando os negros e pardos da cidade pegaram em armas para exigir a expansão dos ideais republicanos contra a manutenção do poder branco e da ordem social da colônia. O assunto era tão delicado, confidencial e importante que Montilla pediu a Santander que destruísse a carta, a qual assinalou com assunto reservadíssimo.<sup>410</sup> Pois uma nação não se faz só com sacrifícios e contratos, mas, sobretudo, com conluíus.

Como Santander não destruiu a carta, assim ecoam as palavras de Montilla:

Incluo nesta carta de Cartagena onde voltam os *bochiches de colores*. Padilla, que se empenha em ir a ver a moça por oido dias, decretou em La Popa morte aos nobres, etc. por não sei que motivo esnober eles quiseram fazer da sua moça que é uma *pardita* irmã de Romero e que vive com ele publicamente. O doutor Real está casado com uma *mulatica* da *bandilla* [gangue], e você deve abrir bem os olhos sobre aquela cidade. Como não chegou Pérez, ainda não sei o motivo de sua embaixada, que não será outro que as ameaças da gente de cor. Ucrós, casado com uma *pardita*; Montes, seu cunhado; Núñez, prefeito muito impregnado de Les Cayes, onde viveu por muitos anos, e a metade do *cabildo* da mesma classe, o país deve observar de perto...

Se o comandante de Cartagena não se abstém das bebedeiras, conte você com o departamento de Magdalena concluído em poucos dias... Já houve *bochiches* querendo afastar a Rodríguez, e, em uma palavra, já está armada a mesma facção de antigamente, reforçada com as pessoas do Haiti.<sup>411</sup>

Para Montilla, Padilla é o centro e a representação máxima da inversão da ordem social e das hierarquias de raça. O Almirante afronta as convenções sexuais, faz proliferar

---

a 1821, corsários a bordo dos famosos navios piratas. E Getsemaní não poderia faltar nessa história de conspiração, com seus zambos, como Montilla os chama. E essa escrita sobre as supostas conspirações de Padilla, seus mulatos e zambos estava tão deslocada que não teve escolha a não ser pedir desculpas por tamanha tolice; que acabará por si mesma – essa carga pesada – ajudando ao final dramático dessa história, em uma nação que estava sendo criada em meio aos horrores da guerra e ao medo terrível de algumas elites à participação política dos afrocartageneiros”. Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 142.

<sup>409</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>410</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>411</sup> Montilla, Mariano. *General de división Mariano Montilla: homenaje en el bicentenario de su nacimiento, 1782-1982*. Caracas, Ediciones Presidencia de la República, 1982, p. 969, apud Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 143-144.

publicamente relacionamentos interracializados entre homens brancos das elites políticas e *mulaticas*, articula funcionários públicos pardos e possui comunicação com haitianos. Padilla é o *bochinero* odiador dos brancos, que, com suas festas em La Popa, ameaça a integridade da República e o caráter da nação. Em 1824, contra tais acusações, as quais já circulavam em jornais e panfletos de Cartagena, Padilla redige um desgravo direcionado ao público da cidade. Nele, reconhece-se como parte da classe dos pardos e reivindica o direito à igualdade no âmbito público e privado. Em tom agonístico e republicano, lembra que deve ser julgado por quem é. Lembra também que no novo sistema todos têm os mesmos direitos e deveres. Acusa a elite branca de ainda viver convenientemente deitada sobre os privilégios herdados da colônia.

Esta não é a primeira tentativa com que esses inimigos, os inimigos de minha classe, tentam me deturpar diante do governo, diante de meus concidadãos, diante de todo o mundo; já se vê, não pertenço às *velhas famílias*, nem venho dos Corteses, dos Pizarros, ou dos ferozes espanhóis que, por suas atrocidades contra os infelizes índios, sua rapina, sua usura e seu monopólio, acumularam riquezas com que eles compraram novos avós ou deram a estes um brilho desconhecido para seus progenitores.

(...) Que o editor de tal artigo, a quem conheço, e a quem desprezo como insignificante, saiba que se alguém poderoso pagou sua pena miserável para me violar, eu não temo seu cliente porque a espada que empunhei contra o Rei da Espanha, essa espada com a qual dei ao país dias de glória, essa mesma me sustentará contra qualquer um que tente derrubar minha classe e degradar minha pessoa. Covardes! Dias de perigo teve a pátria! Onde vocês estavam?<sup>412</sup>

A situação estava esquentando. Além de exigir a igualdade para além da forma da lei, Padilla denunciava a permanência das hierarquias racial e de sangue oriundas da colônia: aqueles da sua classe, os pardos e negros, eram discriminados pelos membros das velhas famílias de origem espanhola, que agora ocupavam postos de poder na República. E para alcançar a verdadeira igualdade, o Almirante não hesitaria em utilizar a espada que empunhou contra os europeus. Portanto, a luta por cidadania na nova nação era tão legítima como a luta contra a Coroa espanhola. Em ambas, a violência era um recurso possível caso a liberdade, a igualdade e a autodeterminação – individual e coletiva – fossem desrespeitadas.

Ainda em 1824, além da altivez de Padilla, os temores de uma guerra racial no Caribe foram insuflados com o desembarque em Santa Marta de uma missão representativa do Haiti. Pois além de não ter abolido a escravidão, a Grã-Colômbia sequer havia reconhecido e

---

<sup>412</sup> Padilla, José Prudencio. Archivo General de la Nación, Archivo José Manuel Restrepo, Fondo XI, Caja 88, vol, 170, fols. 125-126. *Al Respetable Publico de Cartagena*, 1824.

estabelecido relações diplomáticas com o país caribenho, a despeito de todo o suporte fornecido por haitianos ao longo dos últimos anos. Refletindo os temores brancos, o cônsul britânico em Cartagena comentaria sobre a chegada da missão:

A população mista [“interracial”; “mestiça”] da Colômbia, especialmente em suas extensas costas atlânticas, torna todo contato de qualquer natureza, com a ilha do Haiti, um assunto da mais séria e profunda consideração. O governo executivo acredito estar plenamente ciente desta parte vulnerável de sua atual fraqueza, e concluo que a missão [do emissário haitiano] terá uma recepção muito duvidosa em Bogotá, embora no decorrer da luta tardia pela Independência, os colombianos possam estar vinculados a muitas obrigações para com o povo do Haiti.<sup>413</sup>

Assim, era pública e notória a dívida material e moral que a Colômbia tinha para com o Haiti. Da mesma forma, eram evidentes os medos compartilhados pela supremacia branca no Atlântico a respeito da influência haitiana, a unir o imperialismo inglês aos *criollos* latino-americanos. Tanto que o cônsul estava certo. Bogotá se recusará em estabelecer relações com o país caribenho alegando que tal aliança prejudicaria o reconhecimento da Grã-Colômbia pelos países europeus.<sup>414</sup> Indo mais além, em 1826, tanto Bolívar como Santander não convidarão o Haiti para o Congresso Pan-Americano do Panamá, mesmo invitando todos os países da região, inclusive os Estados Unidos.<sup>415</sup> Alegavam que os haitianos não compartilhavam dos mesmos traços culturais e políticos das nações convidadas.<sup>416</sup> No projeto de Pátria Grande bolivariano, jamais houve espaço para a autodeterminação negra. Como argumenta Helg, “tomados em conjunto, o medo de uma revolução inspirada no Haiti e as medidas discriminatórias contra o Haiti não eram um bom augúrio para a aplicação do novo princípio de igualdade perante a lei da Grã-Colômbia”.

Em Cartagena, as tensões seguem crescendo. Em 1825, depois de um tempo fora da cidade, Montilla retorna à cidade. Dessa vez, ele volta com um projeto econômico de instaurar

---

<sup>413</sup> Edwards Watts to Under-Secretary of State, 23 de abril de 1824, em Grã-Bretanha, PROF, FO, 18-6, 33, apud Helg, *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013, 166.

<sup>414</sup> Vale recordar que um ano depois, em 1825, o Haiti, diante do brutal e imposto isolamento diplomático, se verá obrigado a negociar o criminoso tratado de reconhecimento com a França, o qual imporá a dívida da independência. Portanto, a missão diplomática haitiana na Grã-Colômbia em 1824 pode ser uma última tentativa de evitar as condições que o imperialismo europeu colocava sobre o país. Forjando uma aliança com as novas repúblicas liberadas na América Latina, o Haiti teria melhores condições de negociação com a França e os demais países do Atlântico Norte. No entanto, diante da recusa, da ingratidão e da traição de Bogotá, de Bolívar e daqueles que uma vez o Haiti foi o único país no mundo a ajudar, os haitianos ficaram encurralados, com pouca margem para driblar a indecência e a cretinice dos franceses. Assim, a liberdade latino-americana pode ser incluída no cálculo dos valores que os haitianos tiveram que pagar até 1945. Mais uma perversidade do capitalismo racial: o negro não paga somente pela sua liberdade, mas também de outros povos.

<sup>415</sup> Helg, *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013.

<sup>416</sup> Helg, *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2013, p. 167.

o sistema de plantation no Caribe colombiano, baseado nas monoculturas de anis, café e açúcar.<sup>417</sup> Oriundo da aristocracia mantuana de Caracas, Montilla teve suas propriedades (constituídas de engenhos, escravos e outros bens) destruídas pelas guerras da década de 1810. Com isso, cerca de 10 anos depois, este antigo senhor de engenho queria reviver o seu passado na atual República da Colômbia. Não se tratava apenas de uma nostalgia típica de escravocratas, os quais não suportam e não sabem viver em um mundo sem servidão. Da mesma forma, suas posições políticas e econômicas não visam simplesmente a manutenção aristocrática da ordem racial da colônia. Montilla muito provavelmente compartilhava da visão de classe que tinha diversos senhores naquele momento nas Américas: se o Haiti representou uma ameaça, ele também poderia ser uma oportunidade, pois abria um vácuo produtivo que poderia ser abocanhado por outras regiões de economia de plantação. Assim, Montilla queria fazer no Caribe colombiano o que a elite brasileira fez com o café no Vale do Paraíba, a estadunidense com o algodão no velho Sul e a cubana com o açúcar por toda a ilha, isto é, expandir a plantation sobre os escombros e espólios gerados pela Revolução Haitiana. Neste sentido, tendo em vista a própria forma social da economia de plantação, era do interesse de Montilla controlar e manter a população afrocaribenha em uma situação de subcidadania similar à escravidão, pois era a única maneira de arregimentar e precarizar a força de trabalho necessária para o seu empreendimento. A figura de Padilla despontava como o seu maior obstáculo. Da mesma forma, não é de menor relevo saber que aqueles que operaram para o linchamento do Almirante fossem antigos senhores de escravos.

No mesmo período, a República vai se tornando um pesadelo para Bolívar. Em 1826, Páez se levanta na Venezuela com apoio dos setores não-brancos. Cada vez mais, Bolívar passa a advogar um governo despótico diante da “mescla de sangue” terrível que carregam os latino-americanos. Dizia que uma constituição democrática era impossível diante dessas circunstâncias raciais. Com isso, temia que Padilla repetisse em Cartagena o que Páez estava a fazer em Caracas e o que os pardos haitianos tinham feito décadas antes. Aquilo que ele chamava de “pardocracia”, o governo de negros e pardos e o massacre dos brancos. Algo não muito diferente de Santander. Ainda no início da década de 1820, ao receber queixas de Padilla sobre os poderes excessivos dado pelo governo central a Montilla, especialmente a passagem do comando da Marinha de um para o outro, Santander escreve para Bolívar que as reclamações não podem ser sérias e que o Almirante sujeita a “pobre pátria a *bochinches deshonrosos* que

---

<sup>417</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

fazem perder a moral pública e a força das leis e, com elas, a seguridade e a ordem”.<sup>418</sup> Como lembra Alfonso Múnera: “*Bochinches* é a expressão favorita de Montilla e, em geral, dos membros da elite para adjetivar os movimentos dos pardos em Cartagena.”<sup>419</sup> Ainda que entrando em rota de colisão, Bolívar e Santander compartilhavam o medo de que Padilla fosse incendiar o Caribe com a guerra racial. Fazer de Cartagena o Haiti.

Assim, a partir de 1826, os diques são rompidos, os eventos se precipitam e o cerco fecha sobre o Almirante. O fel sedimentado a conta gotas ao longo dos anos naquela incansável troca de cartas faria finalmente o copo transbordar. É a partir daí que o temor da pardocracia de Bolívar chega ao seu ponto máximo e é sedimentado fobicamente na figura de Padilla. As cartas compiladas por Alfonso Múnera dão conta desse ódio racial.<sup>420</sup> No 07 de junho ele escreve a Santander desde Lima:

Se a gente de cor se levanta e acaba com tudo, porque o governo não é forte e a loucura de todos os convida a tomar seu posto, eu não tenho a culpa. Se a Páez e a Padilla os querem tratar mal sem empregar uma força capaz de contê-los, eu não tenho a culpa. Estes dois homens têm em seu sangue os elementos do seu poder, e por conseguinte, é inútil que eu me oponha e eles, porque a minha não vale nada para o povo.<sup>421</sup>

Como argumenta Múnera, “a referência ao sangue tem um significado preciso, fala-nos de quão compenetrado estava Bolívar com as velhas ideias aristocráticas do valor da estirpe, da existência de um mundo radicalmente separado por hierarquias das raças.”<sup>422</sup> Para Bolívar, Padilla, Páez e outros generais não-brancos eram “mulatos”, gente de cor, tal qual a vasta maioria do povo. Desse desvio racial nascia sua selvagem, irracional e não confiável sede de poder. Tal como ocorrera no Haiti, estas lideranças pardas estavam à beira de cometer um parricídio, mobilizando a multidão para lançar o país à beira do abismo. A Colômbia mal nascera e já estava prestes a viver um Apocalipse, pois basta que a gente de cor se levanta e “acaba com tudo”. E o Apocalipse era a pardocracia, era o Haiti, era a África, era Guiné, conforme está em carta de 08 de julho de 1826:

---

<sup>418</sup> Múnera, Alfonso. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla: República e Racismo na Independência da Colômbia. *Revista Direito Público*, vol. 19, n. 101, p. 79-99, jan/mar 2022.

<sup>419</sup> Múnera. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla, 2022, p. 86.

<sup>420</sup> Agradeço ao querido Alfonso Múnera por ter me enviado o seu livro sobre Padilla e a Independência da Colômbia (2021), bem como por ter nos oportunizado traduzir o último capítulo, justamente sobre a execução do Almirante, tarefa realizada com a amiga Fernanda Lima e publicado na *Revista Direito Público* (vol. 19, p. 79-99, jan/mar, 2022). Essa ajuda e colaboração de Múnera foram imprescindíveis para a conclusão deste capítulo.

<sup>421</sup> Bolívar, Simón. *Obras completas. Compilación y notas de Vicente Lecuna*. La Habana: Editorial Lex, v. II, 1950, p. 403, apud Múnera. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla, 2022, p. 88.

<sup>422</sup> Múnera. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla, 2022, p. 88.

Guiné e mais Guiné teremos; e isto não digo de brincadeira, aquele que escape com sua cara branca será bem afortunado; a dor será que os ideólogos, como os mais vis e mais covardes, serão os últimos que pereçam: acostumados ao jugo, o levarão facilmente até de seus próprios escravos.<sup>423</sup>

O apocalipse era a África-Haiti. Os cavaleiros eram os generais de cor. O modo de realizá-lo era a pardocracia. A sua linguagem eram as reivindicações de igualdade racial, as denúncias de racismo e a autoidentificação negra. O seu principal mensageiro se chamava José Prudencio Padilla. Em carta a Santander, assim Bolívar se refere aos pronunciamentos emitidos pelo Almirante em Cartagena contra a aristocracia branca da cidade, que o difamava politicamente e moralmente:

A igualdade legal não é bastante pelo espírito que tem o povo, que quer que haja igualdade absoluta, tanto no público como no doméstico; e depois quererá a pardocracia, que é a inclinação natural e única, para extermínio depois da classe privilegiada. Isso requer, digo, grandes medidas, que não me cansarei de recomendar.<sup>424</sup>

Assim, as tertúlias e festas em Getsemaní e em La Popa, os relacionamentos entre casais negros ou interracialis, a vida conjugal de Padilla com Anita Romero, a congregação de setores não-brancos em Cartagena, tudo isso era apenas o princípio da pardocracia. O baile, a alegria e o mero viver do negro sem senhor significavam, na cabeça de gente como Bolívar, Montilla e Santander, uma ameaça aos brancos e, conseqüentemente, à própria nação. Nação esta que já tinha sido generosa a estes pardos e negros ingratos, pois tinha lhes concedido igualdade legal. Mas, constituídos por um instinto selvagem insaciável, agora eles queriam mais, queriam igualdade absoluta, a qual inclinava-se naturalmente “para o extermínio da classe privilegiada”. A carta de Bolívar é reveladora:<sup>425</sup> nos vínculos entre cultura jurídica e identidade nacional latino-americana, qualquer reivindicação negra de igualdade afirmativa é interpretada como uma ameaça à própria ontologia da branquitude. Assim, para proteger aquilo que os brancos concebem de si, das leis, da realidade e da nação, “grandes medidas” se tornam necessárias.

<sup>423</sup> Bolívar, Simón. *Obras completas. Compilación y notas de Vicente Lecuna*. La Habana: Editorial Lex, v. II, 1950, p. 429, apud Múnera. *A Morte do Almirante José Prudencio Padilla*, 2022, p. 88.

<sup>424</sup> Bolívar, Simón. *Obras completas. Compilación y notas de Vicente Lecuna*. La Habana: Editorial Lex, v. II, 1950, p. 114, apud Múnera. *A Morte do Almirante José Prudencio Padilla*, 2022, p. 88.

<sup>425</sup> Vale mencionar os comentários de Múnera a este escrito de Bolívar: “Talvez em nenhuma de suas outras cartas definiu, de modo tão preciso, o que vivia repetindo desde os primeiros dias da revolução sobre a ameaça dos negros e mulatos, dado a circunstância de que constituíam uma esmagadora maioria em seu país natal. Não se cansava de advertir, nem de recomendar “grandes medidas” contra isso, que o povo “quererá a pardocracia, que é a inclinação natural e única, para extermínio depois da classe privilegiada”. A chave do seu discurso admoestador está na sua convicção de que era a mesma condição natural – o resultado da mescla na qual predominavam os instintos das classes inferiores – a que levaria irremediavelmente ao extermínio da “classe privilegiada”, a qual ele pertencia, caso não fosse feito nada para evitá-lo.” Múnera. *A Morte do Almirante José Prudencio Padilla*, 2022, p. 89.

Para Bolívar, uma das medidas para controlar a ameaça negra e parda que ronda a nação é a necessidade de reformar a Constituição de Cúcuta, vista por ele como excessivamente democrática e, por isso, incompatível com o caráter das gentes colombianas. Do Peru, ele começa a aventar uma nova Constituição, inspirada no modelo haitiano, com presidência vitalícia. Na sua acepção, somente um governo autocrático era capaz de domar as jovens, multirraciais e iletradas repúblicas latino-americanas. Contra negros, mulatos, zambos, indígenas e outros subalternos, o autoritarismo como solução. O medo da “pardocracia” lhe tirava o sono.<sup>426</sup> Como ele queria, em 1827, convoca-se a Convenção Constitucional de Ocaña para reformar a Constituição de Cúcuta. O objetivo de Bolívar era o fortalecimento e a ampliação das competências do governo central. Porém, o tiro sai pela culatra, pois são os santanderistas que obtém maioria, gerando um impasse e, conseqüentemente, a interrupção dos trabalhos da Convenção Constitucional em junho de 1828.<sup>427</sup>

Durante esse processo, no âmbito local de Cartagena e seguindo a tendência nacional, Montilla, perde a eleição para a Convenção e engrossa o caldo dos bolivarianistas que tentam impedi-la. Para tanto, os bolibarianistas da cidade escrevem “representações à Convenção” com ameaças aos deputados eleitos. No dia 29 de fevereiro de 1828, um grupo do Batalhão de Tiradores se recusou a assinar às “representações” e pediu proteção de Padilla. Seguindo sua trajetória liberal e de defesa da ordem constitucional, o Almirante prontamente agiu na defesa dos militares. Na noite do mesmo dia, no café Matosí, os dois grupos discutiram raivosamente, passando para as ofensas e ameaças.<sup>428</sup> Como aponta Marixa Lasso, mais uma vez Padilla lembrou da sua espada para garantir os direitos de cidadania:

Padilla e seus seguidores chamaram os opositores da Convenção de ‘servis, baixos e ambiciosos’ e gritaram ‘vivas aos liberais e morte aos servis’. Padilla ofereceu sua espada em defesa da Convenção e disse a seus seguidores que não tinham nada que temer, pois usaria sua influência, e se era necessária, sua própria vida para defendê-los de qualquer represália.<sup>429</sup>

O conflito será intensificado nas semanas seguintes. No 05 de março, o Batalhão de Artilharia se posicionou contra a Convenção, declarando “morte a Santander” e aos seus seguidores. Padilla “fez frente a este descarado anticonstitucional solicitando a renúncia do comandante geral local, que era aliado próximo de Montilla”.<sup>430</sup> Para evitar a amplificação da

<sup>426</sup> Helg, Aline. A República de Simón Bolívar: um bastião contra a ‘tirania da maioria’. *Abya-Yala: Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 3 (3), 2019, 10-40.

<sup>427</sup> Helg. A República de Simón Bolívar, 2019; Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>428</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>429</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 119.

<sup>430</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 120.

violência e seguindo os conselhos de oficiais, Padilla nomeou como novo comandante o juiz da corte militar, tido como uma figura neutra. No entanto, Montilla tomou uma atitude absolutamente inesperada e racial. Além de se negar a reconhecer o novo comandante, ordenou secretamente a retirada de suas tropas da cidade. Diante da vacância de governo e exército, Padilla convocou a população para se reunir na igreja de San Agustín, armando-a e pedindo apoio à milícia. Ademais, em Getsemaní, ao se dirigir à multidão que ali se encontrava, aceitou a nomeação como comandante em chefe provisório da cidade. Assim, “ao convocar o Cabildo para aprovar sua nomeação, Padilla transferiu o centro do poder a Getsemaní, deixando a soberania local não nas mãos das autoridades elegidas, mas sim baixo o controle dos pardos dessa localidade”.<sup>431</sup>

Ali, no bairro negro que deu o Big Bang da Independência latino-americana, mais uma vez falando dos “direitos que adquirimos a favor de uma liberdade que tanto sangue nos custou,” Padilla discursou para dizer que as classes populares não iriam retroceder. Que negros e pardos haviam entrado para a história da cidadania e do constitucionalismo e dela jamais sairiam:

Padilla utilizou uma retórica similar quando se dirigiu ao povo em Getsemaní, embora enfatizou as implicações dos debates constitucionais para os pardos. Segundo o testemunho de vários presentes, Padilla declarou que “o que queria o general Montilla era destruir a Constituição e as leis e dissolver a Convenção depois que se haviam sacrificado os povos pela liberdade”. Segundo outro testemunho, Muñoz, quem animou o povo junto a Padilla, havia expressado seu desejo de “morresse o general Montilla, pois que este chefe, segundo as intenções que se estavam dando a conhecer, era de subjugar a população colombiana à tirania”. Outra declaração dizia que Padilla lhe havia perguntado ao povo se não “o reconheciam por comandante geral e intendente, que se queriam ser escravos ou livres”. Segundo o testemunho de uma terceira pessoa presente, Padilla havia dito que ‘a Carta Boliviana [a conservadora Constituição de Bolívar] não servia de nenhuma vantagem à segunda classe [a classe negra e parda], pois esta era aquela que havia lutado nos campos de batalha para afogar a tirania’. Estes relatos revelam quais eram os temas que, na opinião de Padilla, podiam despertar o interesse político dos pardos: uma ênfase no ativo papel desse setor populacional na construção da República e

---

<sup>431</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 120.



a declaração de que instituições conservadora e um Estado mais forte não atenderiam as necessidades da “segunda classe”.<sup>432</sup>

Com a multidão nas ruas exercendo sua participação política e pardos armados patrulhando a cidade em defesa da Convenção, rapidamente os rumores de guerra racial se espalharam pelo país. Pois, conforme argumenta Marixa, apesar de os seguidores de Padilla apoiarem as instituições liberais, para alguns deles tais instituições poderiam parecer não suficientes, na medida em que “a liberdade nunca se desfrutaria enquanto os brancos estivessem no poder, ao que alguns aspiravam inclusive estabelecer uma república sem brancos”.<sup>433</sup> Durante o breve governo de Padilla, era possível escutar alguns militares pardos dizerem: “Já segue necessário concluir com a cor branca, pois a pátria foram eles que fizeram, e que sendo eles seus fundadores sem destruir a estes jamais gozariam sua liberdade”.<sup>434</sup>

É neste curto período que Bolívar dirá que Cartagena é a Caixa de Pandora da nação e que Padilla a chave para abri-la, conforme argumenta Alfonso Múnera:

Em 24 de março, quando ainda não se sabe que Padilla está preso, escreve uma tremenda frase que parece resumir tudo: “Cartagena me pesa no coração como o único perigo que nos ameaça o dia” (Bolívar, 1950, p. 799). E esse mesmo dia despacha cartas para vários de seus melhores amigos: a O’Leary diz que “o único que me dá cuidado em Colômbia é Cartagena” (Bolívar, 1950, p. 797). E sendo mais explícito escreve a Montilla: “Cartagena... contem alguns princípios do mal que se deve extinguir. Cuidado com a caixa de Pandora e com a chave que abra tão formidável e horroroso cofre!”. Mais adiante nos inteirar de que com “a caixa de Pandora” fazia alusão a um levantamento de negros e mulatos em Cartagena; e que a chave que podia abrir “tão formidável e horroroso cofre” era nada menos que Padilla (Bolívar, 1950, p. 797-799). A Miguel Peña confia que “tão somente Cartagena tem alguns espíritos rebeldes, mas uma cidade não pode contrapesar uma nação” (Bolívar, 1950, p. 798). A este mesmo amigo confessará uns dias depois, no 10 de abril, que: “Eu havia pensado que Cartagena era a arca de Pandora e Padilla sua chave; já a abriram; mas eu me equivoquei, porque a verdadeira arca é Santander e sua ambição a chave” (Bolívar, 1950, p. 813).<sup>435</sup>

No entanto, tudo não passava de uma emboscada de Montilla, que desde o princípio tinha planejado uma armadilha para Padilla. A sua evasão foi premeditada e era um mecanismo

<sup>432</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 125-126.

<sup>433</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 121.

<sup>434</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 121.

<sup>435</sup> Múnera. *A Morte do Almirante José Prudencio Padilla*, 2022, p. 92.

para concretizar e evidenciar as suspeitas de criminalidade e autoritarismo sobre o Almirante, especialmente num contexto delicado de Convenção Constitucional. Assim, no 08 de março de 1828, sabendo que Montilla voltaria à cidade munido de uma carta de Bolívar que o autorizava a retomar o poder, Padilla deixa Cartagena para não ser acusado de rebelião ou “ver seu conflito com Montilla transformado em um ato de sedição contra o presidente Bolívar”.<sup>436</sup> Ele se dirigiu à Ocaña, onde as principais figuras do país se encontravam para a realização da Convenção. No caminho, escreveu cartas a Bolívar e a Santander expondo sua versão dos eventos ocorridos no Caribe. No entanto, mesmo sem saber, pois Padilla desconhecia toda a comunicação feita sobre ele desde o início da República, o círculo já estava fechado sobre si. Ele era a metáfora humana da guerra racial, o princípio do Haiti, o mensageiro do caos, o berço do apocalipse. A sua influência sobre as pessoas negras e pardas do Caribe eram por demais perigosas para passarem isentas.

Assim, em Ocaña ele será rechaçado pelos bolivarianistas e conseguirá um apoio meramente simbólico dos santanderistas. Da Convenção em si, não obterá nenhum pronunciamento, conforme expõe Marixa Lasso:

Durante as discussões sobre os tumultos de Cartagena na Convenção de Ocaña, os liberais radicais apoiaram Padilla, lendo sua defesa em voz alta. Francisco Soto, liberal radical a quem José Manuel Restrepo descreveu como o mais terrível dos demagogos, não somente solicitou à Convenção que agradecesse formalmente a Padilla por sua patriótica defesa das instituições republicanas e aceitasse sua proposta de defender a Convenção, mas que também propôs erigir uma estátua em sua honra. Santander e a maioria dos liberais aceitaram a proposta de Soto. Não obstante, a Convenção rechaçou a carta de Padilla e votou a favor de uma declaração que somente reconhecia haver recebido sua comunicação e declarava sua aprovação do apreço de Padilla pela Convenção. Portanto, a Convenção se negou a tomar uma posição sobre o assunto crucial de se Padilla era um defensor da instituição ou um promotor da desordem que não acatava a lei.<sup>437</sup>

Três questões despontam de suma importância no entrelaçamento entre constitucionalismo e o destino de Padilla naquele momento. Primeiro, que a questão do lugar político das populações negras atravessava os programas constitucionais dos dois grupos em oposição, isto é, bolivarianos e santanderistas. Os primeiros, vindo em geral de famílias ricas e poderosas oriundas do tempo colonial, representavam o partido da ordem, da estabilidade e

<sup>436</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>437</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 124.

da autoridade e temiam a anarquia mais do que qualquer outro problema. Seus rivais eram chamados de demagogos, jacobinos e anárquicos. Com isso, advogavam um governo forte, centralizado e autoritário, a exercer uma pressão máscula sobre a multidão de grupos não-brancos que habitava o país. Por outro lado, os santanderistas, oriundos em geral dos setores médios, de bacharéis, burocratas e generais de guerra, defendiam o federalismo e o aumento do direito de voto. Chamavam seus opositores de aristocratas, servis, déspotas e de origem espanhola. No entanto, também tinham aversão à participação popular fora dos esquadros legais, bem como comungavam do racismo típico das elites brancas e andinas. Assim, essas questões iluminam o segundo elemento: a despeito das diferenças, inclusive na relação entre direito, raça e nação, bolívarinistas e santanderistas comungavam da antinegitude. Não é por outras razões que a Convenção, mesmo sendo majoritariamente do bando de Santander, recusou-se a tomar uma posição decisiva em defesa de Padilla, abandonando frente às acusações e às calúnias que recebia.

Por fim, como terceiro elemento, o debate constitucional apaga algo de fundo, que conformava e determinava o próprio debate político-jurídico: o destino de Padilla já estava selado. Ao longo de todos aqueles anos, desde o início da República, as cartas entre Bolívar, Santander e Montilla apontam em um único sentido: Padilla está à beira do patíbulo. Ou ele permanecia na linha, comportando-se como um cidadão-escravo dos seus senhores brancos, ou o linchamento lhe esperava. E Padilla, uma das maiores figuras que o Atlântico revolucionário daquele momento legou à humanidade, jamais seria escravo de ninguém. Assim, diante do seu imenso apoio no Caribe e a sua capacidade de mobilização dos setores negros, era necessária a ocasião perfeita, a armadilha criminoso infalível para retirar o Almirante de cena. Sedimentados ao longo dos anos pelo fel e pelas fobias raciais e ardilosamente planejados, os eventos do início de 1828, portanto, eram o desfecho da crise que a presença de Padilla instaurava no nascimento da República, nas suas relações entre direito e nação. E essa crise não poderia ser resolvida somente por meio de contratos constitucionais. Ela exigia o rito sacrificial.

“Segundo Montilla, os pardos de Cartagena seguiram os debates da Convenção acerca do caso Padilla com interesse e sentiram aliviados pelos votos liberais ao seu favor”, conta Marixa.<sup>438</sup> E, confiante desse apoio e da influência que exercia sobre os setores populares de Cartagena, que Padilla retorna a Cartagena no dia 01 de abril de 1828, depois dos insucessos em Ocaña. No entanto, a cidade já está sob o domínio político, militar e moral de Montilla, que estava prestes a cometer o último ato da restauração branca no Caribe colombiano. Assim que

---

<sup>438</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 125.

Padilla pisa em Cartagena, é imediatamente preso, sob as acusações de conspiração contra a República e de planejar uma guerra racial na região. Assim, ele era culpado pelo pior tipo de traição, “incitar o ódio mais implacável entre seus mesmos compatriotas”, e, “acusar Padilla de promover a guerra racial, seus oponentes transformaram seu apoio à Convenção num ato sedicioso”.<sup>439</sup>

O ritual é iniciado. Capturado, Padilla é afastado daquelas terras caribenhas que lhe tinham dado não só a glória, mas os sentidos de liberdade e igualdade. De Cartagena, é transferido para Bogotá, subindo para a fria região andina, de onde as elites colombianas governavam e mandavam com nojo de gente como ele. Ele passará os meses seguintes na masmorra, sem saber ao certo do que lhe acusavam, sem jamais suspeitar de que Bolívar, seu suposto amigo e antigo aliado, era um dos principais implicados em sua prisão e trágico destino. No dia 25 de setembro, na noite da Conspiração Setembrina, quando santanderistas tentaram assinar Bolívar, os sediciosos invadiram o cárcere onde Padilla estava. Eles mataram o guarda, deram sua espada ao Almirante, que nada entendia, e fugiram com ele. Horas depois, Padilla retornaria voluntariamente à prisão, pois, novamente, não queria ser implicado em atos de sedição. Ainda confiava na justiça e razoabilidade das leis e das autoridades da República. Ledo engano. Mesmo sem qualquer evento na Conspiração, Padilla é o único sentenciado à morte, condenado por traição.

Conforme argumenta Alfonso Múnera, ao coletar uma carta de Bolívar que até então jamais havia aparecido em suas biografias, o destino do Almirante negro já estava decidido há muito tempo, desde o momento constituinte de Ocaña diante da Caixa de Pandora de Cartagena:

Otero D’Costa e outros escritores, amigos e inimigos de Bolívar, estiveram de acordo sobre o infundado das acusações contra Padilla, tanto nos acontecimentos em Cartagena como nos de Bogotá na noite setembrina,<sup>440</sup> mas, o que é certo é que Bolívar havia decidido fuzilá-lo meses antes da tentativa de assassinato. Em março de 1828, sete meses antes de o levarem para o paredão, um dia depois de se inteirar que Montilla o havia posto preso em Cartagena, na citada carta ao seu amigo Cristóbal Mendoza, Bolívar

<sup>439</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 127.

<sup>440</sup> Assim Alfonso Múnera recolhe citação do general Posada sobre o caso Padilla: “(…) consta-me, e é um fato que hoje ninguém tem dúvida, que, no atentado da noite de 25 de setembro, não somente não teve parte (Padilla), senão que não soube o que passava nem a causa, até que sua prisão foi invadida”. Múnera complementa: “No documento que contém a ‘Sumaria averiguación para aclarar asuntos de la mayor importancia para la seguridad pública’, intitulado ‘Tumultos populares em Cartagena de Indias (Año de 1828)’, reproduzido na *Revista del Archivo Nacional*, t. IV, n. 40, Bogotá, julho de 1942, p. 263-294, não há nada que possa ser usado de maneira convincente como prova de que Padilla promoveu um levantamento racial. Por outra parte, li com cuidado os testemunhos recolhidos no processo da conspiração do 25 de setembro de 1828 e não encontro nada de valor que justifique a sentença de morte contra Padilla.” Múnera. *A Morte do Almirante José Prudencio Padilla*, 2022, p. 91.

escreve que “o decreto de conspiradores deve ser cumprido por lá a todo rigor para nos salvamos desses malvados” (Bolívar, 1950, p. 803). E cinco dias mais tarde, escreveu com maior clareza: “com motivo do iníquo atentado que acaba de cometer ali o general Padilla contra a autoridade; e ainda que me escreva agora de Ocaña se escusando, eu o mandei julgar conforme o decreto de conspiradores para que de este modo se faça um grande exemplo que sirva de castigo e lição aos facciosos” (Bolívar, 1950, p. 807). Ao falar do decreto de conspiradores, Bolívar o estava condenando a morte.<sup>441</sup>

Obviamente, conforme toda safadeza branca, Bolívar não poderia expressar suas intenções abertamente. A Conspiração Setembrina, portanto, vinha em boa oportunidade. Bolívar fazia do atentado contra a sua vida na ocasião especial para despachar o grande problema que o atormentava desde os primeiros anos das guerras de independência. Problema que, àquela altura, tinha como última e grande expressão Padilla.

No dia 02 de outubro, na chamada Plaza de la República, hoje chamada Plaza Bolívar, Padilla sobe ao patíbulo. Suas insígnias e distinções militares são retiradas. Armas apontadas. Últimas palavras: “Viva a República! Viva a liberdade!”. Fuzilado. Alvejado diversas vezes, pois seu corpo resistia e não sucumbia. Mais tiros. Morto. Mas não bastava. Ordens superiores mandam pendurar e expor o cadáver na forca. Balas não eram suficientes para sacramentar o ritual. Era necessário expor, alçar, humilhar, sujar, derrubar, exorcizar, expurgar, expelir, dejetar. Linchar. Sacrificar. O sangue derramado bania o medo da pardocracia, de um novo Haiti no Caribe. O sangue derramado criava a Colômbia.

A maravilhosa e breve trajetória de José Prudencio Padilla fornece uma perspectiva privilegiada para entender as relações entre raça, direito e nação durante a emergência do constitucionalismo no contexto do Atlântico revolucionário. Ao nascer em Riohacha em 1784, Padilla fazia parte de um mundo no qual gente como ele tinha o seu destino circunscrito pelos limites da escravidão e da “raça”. Em quatro décadas, ele seria um dos protagonistas dos eventos que derrubariam e desgastariam boa parte dessas fronteiras. Da mesma forma, ao trilhar sua história de liberdade, igualdade e autodeterminação individual e coletiva, o Almirante construía e abria novos caminhos naquele momento de profundas transformações e incertezas. Padilla era um daqueles que buscavam dar um sentido muito mais universal e democrático aos direitos fundamentais num momento definidor da experiência moderna. Assim, ele era mais um da multidão subalterna que construiu as origens do constitucionalismo e que segue silenciada nos relatos hegemônicos da história.

---

<sup>441</sup> Múnera. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla, 2022, p. 91-92.

No entanto, ao mesmo tempo que sua vida é uma demonstração das mudanças e possibilidades daquele período, ela também revela como o racismo encontrará novos padrões e formas de realização. Especialmente, como a antinegitude modulava a relação entre cultura jurídica e identidade nacional, entre alegações de igualdade racial e de harmonia social. Além disso, a trajetória do Almirante demonstrava os riscos e as consequências para aqueles que negavam os limites impostos pelo poder branco, para aqueles que buscavam ampliar os ideais republicanos, tornando-os tangíveis às pessoas negras. Sua morte, no contexto de gênese da nação, possui não só um grande lastro simbólico, na medida em que ela também expõe determinados padrões de reiteração social e suas relações com a produção de silêncios sobre o passado e o presente. Particularmente, ela revela a relação entre violência racial e direito na resolução de crises nacionais, na fundação da soberania, na estabilização de expectativas sociais e na constituição do sistema político

Por meio da noção de sacrífico, o próximo tópico busca entender as características e a funcionalidade dessa violência, ao mesmo tempo, específica e estrutural do mundo moderno. Para tanto, a noção de sacrifício é colocada em tensão e contraposição à linguagem básica de leitura – descritiva e normativa – da política na modernidade: o contratualismo. Dessa forma, perante o drama do empreendimento colonial, esboça-se uma crítica ao contrato social por meio do sacrifício de sangue.

## 2.2. Contratos e sacrifícios

No grande relato do discurso filosófico ocidental, a modernidade é apresentada como o tempo histórico no qual a razão é alçada ao patamar de supremo tribunal de tudo que reivindica validade.<sup>442</sup> No paradigma “pré-moderno”, a verdade estaria ancorada em lógicas metafísicas, como a tradição, a religião e a autoridade. Paulatinamente, a ética do “ousar saber”, representada pelo esclarecimento dos *philosophes* iluministas, contesta e desgasta argumentos absolutos. Nada é espontaneamente natural. Tudo é passível da livre especulação e, conseqüentemente, da crítica. Bases do racionalismo, o cientificismo e o empirismo são entendidos como a melhor forma de acessar e produzir o conhecimento. Com isso, a razão humana seria capaz de descobrir normas e valores universais, a reger o mundo natural e as relações sociais. Num contexto em que as convenções de toda ordem estão abertas ao questionamento, o próprio poder político e o governo passam a requerer uma legitimação pós-

---

<sup>442</sup> Habermas, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

metafísica.<sup>443</sup> Dessa maneira, para explicar e justificar a comunidade política, o contratualismo é a linguagem e o discurso filosófico dominante que emerge dessa era de transformações, a qual é marcada pela transição do absolutismo aos governos constitucionais, sejam eles monárquicos ou republicanos. Ele é a régua e o compasso dos debates e transformações em torno das noções de direito, indivíduo e sociedade, bem como exerce uma pressão sobre a consciência política e sobre as maneiras de se narrar e entender a história.<sup>444</sup> Ao final desse processo, que tem como clímax a virada do século XVIII para XIX, com a Era das Revoluções e a emergência do conceito moderno de constituição, o contrato fará parte da semântica por trás das ideias de soberania popular, legalidade e direitos fundamentais.<sup>445</sup>

Como grande fruto filosófico dessas transformações, o contratualismo possui uma poética histórica e uma dimensão ética que visa enfrentar uma pergunta simples decorrente dessa longa transição: se o poder político é passível de explicação e legitimação na natureza humana, por que as pessoas decidiram se submeter a um governo? Em outras palavras: por quais razões as pessoas constituem e se submetem a um governo? Na sua poética histórica, o tropo da narrativa geralmente é articulado por um padrão: a descrição do estado de natureza; a apresentação das razões e das características da transição do estado de natureza para a comunidade política por meio do contrato social; e, por fim, qual o conteúdo ético (limites e objetivos) do governo fruto desse contrato. Esse tropo é visível em Thomas Hobbes, que, ainda sob a égide do absolutismo, foi um dos primeiros a propor a resolução contratual para o problema do governo com o seu *Leviatã*, de 1651.<sup>446</sup> O livro conforma as balizas gerais do discurso contratualista, conforme expresso no título do capítulo XVII, *Das causas, da geração e da definição de um Estado*, que abre a segunda parte da obra.

A base da argumentação de Hobbes é a cisão entre paixões naturais e leis naturais. Para ele, os seres humanos são dotados de instintos e paixões inatas, as quais se inclinam para “a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes”.<sup>447</sup> Essas paixões contradizem as leis naturais, como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, isto é, aquilo que “determina que

---

<sup>443</sup> Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1985.

<sup>444</sup> Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, 2000; Hunt, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>445</sup> Carvalho Netto, Menelick de. A Hermenêutica Constitucional sob o Paradigma do Estado Democrático de Direito. Marcelo Cattoni de Oliveira (ed.). *Jurisdição e Hermenêutica Constitucional no Estado Democrático de Direito*. Belo Horizonte, Melhoramentos Editora, 2004; Thornhill, Christopher. Niklas Luhmann y la sociología de la Constitución. Cadenas, Hugo et al. (eds). *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aporte para el análisis de la complejidad social contemporánea*. Santiago: RiL editors, 2012; Fioravanti, Maurizio. *Constitución de la antigüedad a nuestros días*. Madrid: Trotta, 1999.

<sup>446</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo, Martin Claret, 2012.

<sup>447</sup> Hobbes. *Leviatã*, 2012, p. 136.

façamos aos outros o que queremos nos façam”.<sup>448</sup> Essa tensão dicotômica acaba levando que, no estado de natureza, as pessoas estejam em uma condição de guerra permanente, pois não há um poder – “a espada” – que os obrigue a respeitarem as leis naturais. Pois caso não haja uma autoridade instituída com força suficiente para garantir a segurança dos indivíduos, “o homem, para proteger-se dos outros, confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade”. Assim na acepção de Hobbes, a natureza da liberdade humana é constituída pelo ímpeto de competição, que gera inveja, ódio e guerra. O ser humano é dividido pelo bem individual e pelo bem comum, somente encontrando felicidade na comparação com os outros e no prazer eminente. Essa natureza gera problemas em cascata: o uso da razão e o exercício da crítica geram discórdias, inveja conflitos; o uso da palavra causa desordem e descontentamento; e quanto mais satisfeitas, mais conturbações as pessoas causam, pois elas têm propensão a quererem exibir sua sabedoria e a intervir nas ações daqueles que têm poder. Num sentido mais geral, essa natureza humana acarreta problemas à multidão e aos seres humanos caso sejam abandonados a si mesmos, estando frágeis a ameaças externas (a invasão de outro povo) e a perigos internos (o conflito e as divergências entre si). Ainda que uma situação guerra possa forçar a união destes indivíduos, ele não é suficiente para atá-los permanentemente.<sup>449</sup>

Diante de tudo, isso, Hobbes irá dizer que além de um pacto entre os “homens”, é necessário um poder com autoridade suficiente para “fazê-los respeitar e dirigir suas ações para o bem comum”. Portanto, o acordo marca a transição dos seres humanos do estado de natureza para a sua submissão ao Estado político. Aqueles renunciam os seus direitos da situação anterior e os transferem para este novo organismo, dotando-o de força, autoridade e coerção. Com isso, o Estado tem capacidade de exigir obediência e de dirigir a conduta dos seus súditos:

Conferir toda a força e o poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir as diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade, é o único caminho para instituir um poder comum, capaz de defender a todos das invasões estrangeiras e das injúrias que uns possam fazer aos outros, garantindo-lhes, assim, segurança suficiente para que, mediante seu próprio trabalho e graças aos frutos da terra possam alimentar-se e viver satisfeitos; isso equivale a dizer: é preciso designar um homem ou uma assembleia de homens para representar a todos, considerando-se e reconhecendo-se cada membro da multidão como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar, em tudo o que se refere à paz e à

---

<sup>448</sup> Hobbes. *Leviatã*, 2012, p. 136.

<sup>449</sup> Hobbes. *Leviatã*, 2012.



segurança comuns, submetendo-se, assim, suas vontades à vontade do representante, e seus julgamentos a seu julgamento. Isso significa muito mais do que consentimento ou concórdia, pois é uma unidade real de todos, numa só e mesma pessoa, por meio de um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que seria como se cada homem dissesse ao outro: desisto do direito de governar a mim mesmo e cedo-o a este homem, ou a esta assembleia de homens, dando-lhe autoridade para isso, com a condição de que desistas também de teu direito, autorizando, da mesma forma todas as suas ações. Dessa forma, a multidão assim unida numa só pessoa passa a chamar-se Estado (em latim, *Civitas*). Essa é a geração do grande Leviatã, ou antes (para usarmos termos mais reverentes), daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa. Em virtude da autorização que cada indivíduo dá ao Estado a usar todo o poder e a força, esse Estado, pelo temor que inspira, é capaz de conformar todas as vontades, a fim de garantir a paz em seu país, e promover a ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. A essência do Estado consiste nisso e pode ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. O titular dessa pessoa chama-se soberano, e dizemos que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos.<sup>450</sup>

Portanto, para Hobbes, há duas formas de se fazer soberania. Uma pela força natural, quando alguém utiliza da violência para impor sua autoridade, ameaçando de morte os demais. Outro pelo acordo, pelo contrato social, quando “os homens concordam entre si em se submeterem voluntariamente a um homem, ou a uma assembleia de homens, esperando serem protegidos contra todos os outros”.<sup>451</sup> A poética do contrato hobbesiano é recheada de pressupostos a respeito da essência, dos valores e dos objetivos da vida humana, bem como das formas de poder político que dela podem emergir. A despeito das extremas diferenças entre uma e outra, essa poética guarda semelhanças com outra narrativa contratualista – dessa vez abertamente democrática e antiabsolutista – surgida cerca de cem anos depois.<sup>452</sup>

De origem humilde, aborrecido com os preconceitos que viveu ao longo da vida e cético dos progressos alardeados pela civilização europeia, o genebrino Jean-Jacques Rousseau

<sup>450</sup> Hobbes. *Leviatã*, 2012, p. 139-140.

<sup>451</sup> Hobbes. *Leviatã*, 2012, p. 141.

<sup>452</sup> Na tríade comum do debate contratualista, deixamos a intervenção sobre o pensamento de John Locke para o capítulo seguinte.

formulou uma das mais definitivas poéticas em torno do contrato social, a articular de vez contratualismo e republicanismo. Chegando em Paris no ano de 1741, rapidamente Rousseau teve contato e foi atraído pelos *philosophes*, especialmente Diderot e o seu projeto da Enciclopédia. O combate às superstições filosóficas e à metafísica religiosa dava o tom do clima intelectual da época, atravessado pelo cientificismo, pelo empirismo, pela crença no progresso e pela ideia de que a união entre planejamento e conhecimento fazem a humanidade avançar. Logo Rousseau passou a representar um contraponto: o desenvolvimento civilizacional trazia a degradação, a corrupção e a falsidade do “homem”.<sup>453</sup> A consolidação desse ponto de vista viria com a publicação, em 1754, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.<sup>454</sup> Ao buscar construir uma narrativa histórica sobre as causas e se a desigualdade é autorizada pela lei natural, no livro Rousseau forneceria a visão de estado de natureza pela qual ficaria famoso – a despeito dela ser parcialmente alterada nos anos seguintes:

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau descreve o estado de natureza como um estado de inocência. O que distingue os homens dos animais é, em primeiro lugar, sua faculdade de se aperfeiçoar e, em segundo, esta qualidade moral natural exclusiva do homem que é a compaixão ou simpatia. No estado de natureza, o homem vive só. É quando se torna sociável que ele se corrompe. Nas etapas iniciais, quando o homem começa a trabalhar com outros homens na caça ou na defesa comum contra os desastres naturais, a associação aguça os sentimentos humanos de simpatia e, com isso, alimenta noções de consideração e obrigação. Mas outras coisas também acontecem. O cultivo da terra leva ao cercamento das glebas e faz necessariamente surgir a ideia de propriedade. Como Rousseau diz em sua célebre sentença: “O primeiro homem que, depois de cercar um terreno, resolveu dizer “isto é meu”, e encontrou gente simples o bastante para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.

Rousseau explica o que ele quer dizer com isso: uma vez que os homens começam a reclamar posses, a desigualdade entre seus talentos e habilidades leva a uma desigualdade de fortunas.<sup>455</sup>

Assim, numa inversão de Locke, para quem um dos valores positivos da comunidade política era proteger o direito natural à propriedade,<sup>456</sup> Rousseau dirá que são justamente a

<sup>453</sup> Cranston, Maurice. Introdução. Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo: Penguins Classics Companhia das Letras, 2011.

<sup>454</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: EDIPRO, 2005.

<sup>455</sup> Cranston. Introdução, 2011, p. 18-19.

<sup>456</sup> Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Edipro, 2014.

propriedade e a sociedade que corrompem o “homem”. O surgimento da propriedade gera reclames de posse e, conseqüentemente, desigualdade de bens, talentos e habilidades. Essa desigualdade gera conflito e guerra. O conflito e a guerra exigem um sistema político, que, por meio do direito, protege os bens, impõe ordem e tranquilidade e aplaca os efeitos da desigualdade. Assim, o governo seria um instrumento dos ricos, pois aumenta e institucionaliza a desigualdade.<sup>457</sup> Nos anos seguintes à publicação do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau terá um contato mais profundo com o discurso contratualista e suas conseqüências para a prática jurídica de governo. É neste momento que ele lerá pela primeira vez Hobbes. Neste caminho, buscará uma correção ética ao pessimismo por trás da sua narrativa sobre a história da desigualdade. A concretização desses esforços vem em 1762, com o livro *Do Contrato Social*. O objetivo da obra já vem logo nas primeiras linhas: “pretendo investigar se pode haver na ordem civil alguma regra de administração legítima e segura que considere os homens tais como são e as leis tais como podem ser”.<sup>458</sup> E, logo em seguida, a famosa passagem na qual expõe o tema e aquilo que o livro pretende responder, enfatizando a ênfase normatiza mais do que descritiva do texto: “O homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado. O que se crê amo dos outros não deixar de ser mais escravo que eles. Como essa mudança se deu? Não sei. O que a pôde tornar legítima? Creio poder responder a essa questão”.<sup>459</sup>

Francamente republicano, *Do Contrato Social* pode ser lido como um diálogo e uma resposta a Hobbes. Por um lado, Rousseau seguia, com suas próprias percepções, o relato de formação da comunidade política e a aceção da soberania una. Por outro, e numa correção com o seu próprio pessimismo, discordava de Hobbes em relação à necessidade de perda da liberdade sob égide de um governo político. Para tanto, a baliza do livro é se perguntar se há alguma regra de administração legítima e adequada à natureza dos homens e das leis, capaz de conjugar liberdade e utilidade. Com uma pequena correção de percurso, Rousseau altera sua leitura do estado de natureza presente em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. No *Contrato Social*, o estado de natureza representa um momento no qual os seres humanos só podem acessar um grau precário e rebaixado de liberdade. Apesar de ser feliz neste momento, o “homem” é desprovido de virtude. Sua liberdade é ainda inferior por significa mera independência sem consciência. Somente na

---

<sup>457</sup> Cranston. Introdução, 2011; Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, 2005.

<sup>458</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo: Penguins Classics Companhia das Letras, 2011, p. 53.

<sup>459</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011, p. 55.

sociedade política ele é capaz de produzir consciência da moralidade e, conseqüentemente, realizar a plena liberdade.<sup>460</sup>

Portanto, o contrato social e o império da lei realizam plenamente a natureza humana. Neste sentido, Rousseau propõe a solução democrática como resposta ao problema do governo articulado por Hobbes. Assim, da mesma forma que em Hobbes, o desejo de autoconservação surge como causa de abandono e superação do estado de natureza por meio do contrato, que representa a necessidade de unir e dirigir as forças que já existem entre os indivíduos. Por outro lado, diferentemente de Hobbes, o contrato social rousseauiano visa resolver o problema da autoconservação pela associação sem diminuir a liberdade do indivíduo. Isso decorre da ideia de que para Rousseau o direito não pode surgir e se manter somente pela força. Para ele, o domínio pela violência, ameaça e coerção constitui a escravidão, enquanto a sociedade política tem como característica o domínio exercido pela moral.<sup>461</sup> Portanto, assim ele expõe a funcionalidade do contrato:<sup>462</sup>

---

<sup>460</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011.

<sup>461</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011.

<sup>462</sup> Assim como para boa parte dos filósofos iluministas, a escravidão serve de metáfora para revelar, por contraste, o caráter da comunidade política. Isto é: o contrato social inaugura um tipo de governo que tem como essência ser antônimo da dominação escravocrata. Rousseau parte do pressuposto que ninguém se entrega naturalmente a outra pessoa, o que torna todo tipo de escravidão nula: “Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até a seus deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e tirar toda liberdade da sua vontade é tirar toda moralidade das suas ações. Enfim, é uma convenção vazia e contraditória estipular de um lado uma autoridade absoluta e de outro uma obediência sem limites” (p. 60). Dessa forma, ele ataca aqueles que, como Grotius, justificavam a escravidão como um direito decorrente da guerra, isto é, se o vencedor tem o direito de matar o vencido, “este pode resgatar sua vida à custa da sua liberdade, um acordo tanto mais legítimo por ser proveitoso” (p. 60-61). Para Rousseau, isto obviamente é um absurdo ridículo e despropositado. Primeiro, que a guerra é entre entes políticos (como Estados) e não entre indivíduos. Além disso, a guerra não dá direito sobre os cidadãos do inimigo, pois o direito de matar somente subsiste enquanto os defensores do Estado inimigo estiverem de armas na mão; “mas assim que as depõe e se rende, cessando de ser inimigos ou instrumentos do inimigo, voltam a ser simplesmente homens, e não se tem mais direito sobre a sua vida” (p. 62). Dessa forma, Rousseau critica a tautologia da escravidão por trás dos argumentos que legitimam o escravismo com base na guerra: “Quanto ao direito de conquista, ele tem como único fundamento a lei do mais forte, Se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito que ele não tem não pode fundar o de subjugar-los. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode escravizá-lo; portanto, o direito de fazê-lo escravo não vem do direito de mata-lo. É, portanto, uma troca iníqua fazê-lo pagar com a liberdade a vida sobre a qual não se tem nenhum direito. Se se estabelece o direito de vida e de morte com base no direito de escravidão, e o direito de escravidão com base no direito de vida e de morte, não está claro que se cai no círculo vicioso?” (p. 63). Dessa forma, para Rousseau, escravidão e direito são opostos irreconciliáveis: “as palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente” (p. 63). No entanto, a completa ausência do empreendimento colonial e da escravidão negra nos seus textos levanta suspeitas sobre até onde vai essa crítica à escravidão. Ao falar de que tipo de domínio real (direito de propriedade) surge com o contrato, Rousseau vai justamente citar a apropriação do território americano, como se ali não habitassem povos e não existissem relações sociais antes da chegada dos europeus: “De fato, conceder à necessidade e ao trabalho o direito de primeiro ocupante não é estendê-lo o mais longe que ele pode ir? Pode-se não impor limites a esse direito? Bastará pôr o pé num terreno comum para pretender imediatamente ser seu dono? Bastará ter força para afastar por um momento os outros homens para lhes tirar o direito de nunca mais voltar a pisá-lo? Como um homem ou um povo pode se apossar de um território imenso e privar todo o gênero humano senão por uma usurpação punível, já que tira do resto dos homens a morada e os alimentos que a natureza lhes dá em comum? *Quando Núñez de Balboa tomava, na praia, posse do mar do sul e de toda a América meridional em nome da cora de Castela, era isso o bastante para privar de sua posse todos os habitantes e dela excluir todos os*

Como encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça no entanto a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes: Esse é o problema fundamental ao qual o contrato social dá a solução.<sup>463</sup>

Se, para Hobbes, o governo significava a perda da liberdade em nome da proteção e do bem comum, para o genebrino, o governo democrático permitia que os homens continuassem sendo livres por meio do seu autogoverno. Um “homem” verdadeiramente livre é aquele que se governa. Povo livre é aquele que estabelece as leis e as regras que deve obedecer. Portanto, a soberania é diferente da autodeterminação. Essa é aquela que um sujeito possui no estado de natureza, enquanto a soberania decorre do contrato que institui um sistema político democrático. Dessa forma, o contrato social muda a qualidade da liberdade e potencializa a natureza humana, pois, ao instituir a obrigação em relação à lei coletivamente produzida, as condutas dos indivíduos são condicionadas pela moral e não pela sujeição.<sup>464</sup> Novamente em diferença a Hobbes, no contrato rousseauiano, o povo não transfere sua soberania, pois ela se origina e permanece no próprio povo. Da mesma forma, em Hobbes o contrato social é uma alienação de todos os direitos existentes no estado de natureza. No entanto, ele é vantajoso pois troca direitos garantidos pela força por aqueles garantidos pela lei. Já para Rousseau não era uma alienação, mas sim uma troca, conversão de sentidos ou metamorfose dos direitos, os quais, por meio do contrato, passam a ser limitados, mas irreduzíveis e legítimos. O contrato faz com que as pessoas ganhem o equivalente ao que se perde com a saída do estado de natureza, sob a nova direção da vontade geral. Na comunidade política, os direitos são garantidos não pela força, mas pela sua base moral, a qual decorre da produção legislativa. A lei representa o

---

*príncipes do mundo?* Se assim fosse, essas cerimônias se multiplicariam em vão, e o rei católico só teria de tomar, de seu gabinete, posse de todo o universo, se necessário subtraindo mais tarde de seu império o e antes era possuído pelos outros príncipes” (p. 72). Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011. Como se percebe, o exemplo e o argumento de Rousseau pressupõem a América como terra de ninguém e, conseqüentemente, os povos indígenas como não-humanos. Paralelamente, estabelece a Europa como locus privilegiado de toda humanidade. A estrutura do discurso depende do colonialismo e da escravidão ao mesmo tempo que os suprime explicitamente do relato e da reflexão. Disso, decorrem duas questões mais de imediato. A primeira: se a escravidão não é permitida em decorrência da guerra por ser a guerra entre organismos políticos, o que acontece com a guerra que é feita entre um organismo político contra um povo sem poder político/Estado? Particularmente, contra aqueles que não são vistos como humanos e, portanto, não são capazes de formar uma sociedade política? Segundo: ao formular concepções sobre o estado de natureza, a escravidão, o contrato social e a liberdade que, ao mesmo tempo, dependem e invisibilizam a escravidão realmente existente (isto é, a escravidão atlântica), estaria a lógica colonial fantasmaticamente contrangendo e condicionando a narrativa e a construção conceitual de Rousseau? Em outras palavras: a sua visão de contrato social não seria modelada pela ontologia e hermenêutica da escravidão que pairam no mundo Europeu do século XVIII?

<sup>463</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011, p. 65.

<sup>464</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011.

exercício da liberdade plena, que é a virtude do autogoverno.<sup>465</sup> Assim, ao produzir a vontade geral, o ato de associação torna faz com que cada membro se torne parte indivisível do todo, produzindo um corpo moral e coletivo – uma pessoa pública que tem sua personalidade nascida, legitimada e mantida por aquela unanimidade primordial de adesão ao pacto.

Portanto, se afastarmos do pacto social o que não é da sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes termos: “Casa um de nós dispõe em comum da sua pessoa e de todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebe, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”.

Instantaneamente, em vez da pessoa individual de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos votos tem a assembleia, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras partes, tomava antigamente o nome de *Cidade* e toma agora o de *República* ou de *corpo político*, que é chamado por seus membros de *Estado* quando é passivo, *Soberano* quando é ativo *Potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, eles tomam coletivamente o nome de *povo* e se chamam em particular de *Cidadãos*, enquanto partícipes de uma autoridade soberana, e *Súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado. Mas esses termos frequentemente se confundem e são tomados um pelo outro. Basta saber distingui-los quando são empregados com toda a sua precisão.<sup>466</sup>

O encadeamento desses argumentos leva ao republicanismo legislativo de Rousseau, que tem como grande expressão a vontade geral. Assim, a vontade geral é um duplo, pois está tanto na sociedade como no indivíduo, justificando o poder de coerção do sistema político. A violência do governo é um mecanismo para trazer o indivíduo para sua verdadeira vontade – para a realização plena da sua natureza. Assim, enquanto em Hobbes a lei diminui a liberdade e em Locke ela amplia e dá efetividade à liberdade, em Rousseau a lei serve para reformar o “homem” em direção à liberdade. Portanto, o conceito de vontade geral refere-se a uma interpretação contextual da lógica do contrato em relação à vontade da maioria, a qual se expressa pela lei. A norma ganha uma conotação moralmente obrigatória que está lá na origem da sociedade política, isto é, a adesão do indivíduo aos termos contratuais. Sendo expressão da soberania, a vontade geral é absoluta, tal qual em Hobbes, e limitada pela lei natural e pelo interesse público, como em Locke. Na medida em que os direitos do estado de natureza não são

---

<sup>465</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011.

<sup>466</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011, p. 66-67.

alienados, permanece a lei natural por trás e acima do contrato, a qual é inerente à e extraível pela razão.<sup>467</sup> Com isso, chega-se aos objetivos do Estado no contrato rousseauiano, que é cultivar a virtude por meio do incentivo de valores patrióticos, cívicos e militares. A lei é a máxima expressão desse culto neopagão e republicano, em que a liberdade significa, ao mesmo tempo, independência a outras pessoas e dependência às instituições – a dependência às instituições garante a independência individual. Por isso a figura do legislador é tão relevante em Rousseau, pois, ao articular vontade geral e função de tutor, concretiza a verdadeira liberdade da natureza humana, isto é, liberdade como submissão voluntária.<sup>468</sup>

O contrato e a formação marcam a passagem do instinto à justiça; da força à moralidade; do impulso físico ao dever; do apetite ao direito; do selvagem ao “homem”. Com o contrato social se recupera às vantagens do estado de natureza em um grau superior, onde as ideias são ampliadas, os sentimentos enobrecidos e alma é elevada. A condição de “animal estúpido e obtuso” é deixada para trás, fazendo emergir um “ser inteligente e um homem”.<sup>469</sup> Dessa forma, ao significar o oposto da escravidão, o contrato também representa a conversão do direito natural da liberdade e de domínio real. No estado de natureza, o limite à liberdade é a força do indivíduo e o domínio real gera apenas a posse, isto é, o gozo da coisa mantido pela violência e o medo. Na sociedade política, o limite da liberdade é a vontade geral (expressa pelo legislador) e o domínio real tem com expressão a propriedade (o gozo da coisa reconhecido pelo título, pela lei, pelo direito).<sup>470</sup> Ao substituir a violência por mecanismos de consenso, o contrato social introduz a moral entre os indivíduos e, conseqüentemente, inicia a história política do “homem”, enterrando de vez a escravidão ao se tornar senhor de si.<sup>471</sup>

A partir do que precede, poder-se-ia acrescentar à conquista do estado civil a liberdade moral, a única coisa capaz de tornar o homem verdadeiramente

<sup>467</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011; Cranston. Introdução, 2011.

<sup>468</sup> Cranston. Introdução, 2011; Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011.

<sup>469</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011, p. 70.

<sup>470</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011.

<sup>471</sup> É interessante notar como a concepção de liberdade ocidental depende não só da metáfora, mas da noção de que ser livre é ocupar a posição de senhor (posição essa que de maneira imanente só existe em relação a um escravo). Logo no início do *Contrato Social*, assim Rousseau relaciona natureza humana, liberdade e razão (e escravidão): “Essa liberdade comum é uma consequência da natureza do homem. Sua primeira lei é zelar por sua própria conservação, seus primeiros cuidados são os que ele deve a si mesmo, e assim chega à idade da razão, sendo somente ele juiz dos meios adequados para se conservar, ele se torna com isso seu próprio amo” (Rousseau, 2011, p. 56). Isto é, o caminho racional da liberdade é te tornar senhor. Conforme Marx irá anotar, o contratualismo articula uma fabulação que torna universal e abstrato – inerente a todo o gênero humano – o “homem egoísta” típico da sociedade burguesa. Ele é expresso já na aceção da primeira lei, este instituto individualista de autoconservação. Por outro lado, valeria se perguntar mais sobre o próprio uso da expressão amo/senhor, especialmente no que ela revela da relação entre o caráter do burguês (da sociedade liberal e burguesa) e a epistemologia da escravidão (a hermenêutica, a prática e a visão de mundo que nasce daquele que segura a chibata perante o corpo de uma pessoa negra) – entre a linguagem contratualista e a verdade senhorial.

senhor de si, porque o impulso exclusivo do apetite é escravidão, e a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo é liberdade.<sup>472</sup>

A despeito das amplas diferenças, Hobbes e Rousseau são expressões extremas da emergência de um novo discurso filosófico – a legitimação do poder político na natureza humana –, o qual está escorado a transformações políticas de grande vulto, especialmente à emergência da sociedade burguesa e, conseqüentemente, do capitalismo. Discurso filosófico e práxis política convergem de maneira decisiva no clímax revolucionário do final do século XVIII. Na narrativa dominante da modernidade ocidental, as revoluções estadunidense e francesa precipitam o sedimento dessas mudanças numa nova semântica jurídica-política de organização do poder.<sup>473</sup> Por meio das ideias de soberania popular, legalidade e direitos fundamentais,<sup>474</sup> elas destroem a ordem estamental do antigo regime e formulam as bases do constitucionalismo moderno, o qual pode ser lido como a aplicação definitiva da linguagem política contratualista para a moldura institucional e democrática do Estado. E são justamente as condições pós-revoluções que colocam às perguntas em torno do contratualismo e dos seus efeitos práticos em outro patamar, abrindo espaço para a crítica filosófica e política.

Em 1843, Karl Marx publica *Sobre a questão judaica*,<sup>475</sup> uma das mais influentes críticas aos vínculos entre contratualismo, direitos humanos e burguesia. Trata-se de um dos textos inaugurais da crítica materialista ao discurso filosófico legitimador do constitucionalismo liberal, marcando a própria passagem de Marx do liberalismo e do humanismo para a luta de classes e a revolução.<sup>476</sup> Neste sentido, o texto é uma intervenção

---

<sup>472</sup> Rousseau. *Do contrato social ou Princípios do direito político*, 2011, p. 71.

<sup>473</sup> Bayly, Christopher A. *El Nacimiento del Mundo Moderno, 1780-1914. Conexiones y Comparaciones Globales*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2010; Knight, Franklin. *La Revolución Americana y La Haitiana en el Hemisferio Americano, 1776-1804*. *Historia y Espacio*, 36, p. 101-116, 2011; Guerra, François-Xavier. *Modernidad e Independencias: ensayos sobre las Revoluciones Hispánicas*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

<sup>474</sup> Marx assim já apontava ironicamente o lugar atribuído à França e aos Estados Unidos nessa história: “Observemos por um momento os assim chamados direitos humanos, mais precisamente os direitos humanos sob sua forma autêntica, ou seja, sob a forma que eles assumem entre *seus descobridores*, entre os norte-americanos e franceses!”. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 47.

<sup>475</sup>

<sup>476</sup> No mesmo período, entre 1843 e 1844, Marx publicaria *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, no qual aparece, pela primeira vez, o proletariado como o singular capaz de realizar o universal da emancipação humana diante das condições do antagonismo de classe e da estrutura social da sociedade burguesa. O proletariado é este “escândalo universal”, elemento de mediação da emancipação geral da sociedade a partir de uma situação particular. Assim Daniel Bensaid sintetiza essa transformação e localiza o ensaio *Sobre a questão judaica*: “A revolução radical necessária coloca um problema ainda sem solução. As revoluções requerem ‘um fundamento material’; as necessidades teóricas, ‘a mediação de necessidades práticas’: ‘Não basta que o pensamento leve à realização, a própria realidade deve levar ao pensamento’. Portanto, uma revolução radical deve ser ‘a revolução das necessidades radicais’ conduzida por uma classe cujo ‘estado determinado seja o estado do escândalo universal’, e que tenha a audácia de proclamar, parafraseando Sieyès sobre o Terceiro Estado: “Eu não sou nada, eu deveria ser tudo”. O cenário é então construído para uma peripécia que atualiza a ‘possibilidade positiva da revolução alemã’. Trata-se da irrupção ‘de uma classe com elos radicais, de uma classe da sociedade civil burguesa que não é uma classe da sociedade civil burguesa; de um estado que é a dissolução de todos os estados sociais’. Essa classe



sobre dois aspectos que se entrelaçam, um mais específico, e outro mais geral. O primeiro é o contexto de reação aos direitos dos judeus na Alemanha, depois de um breve período de reconhecimento entre o século XVIII e XIX.<sup>477</sup> Assim, a pergunta central do ensaio é responder se os judeus podem realizar sua emancipação no Estado constitucional moderno, articulando-se como uma resposta a Bruno Bauer, para quem os direitos só poderiam se universalizar com a autodissolução ecumênica tanto do judaísmo como do cristianismo.<sup>478</sup> O segundo aspecto é mais geral, do qual o problema dos judeus é uma expressão singular: ir além do legado da Revolução Francesa, isto é, não se trata mais de refazer o seu caminho, “mas de empreender uma revolução inédita, inaudita, sem precedente. Não se trata de obter somente a emancipação política, mas de atingir a ‘emancipação humana’”.<sup>479</sup>

Portanto, a intervenção de Marx na questão judaica é realizar a passagem da crítica à religião para a crítica do Estado e da propriedade privada, isto é, das formas básicas da sociedade burguesa. Particularmente, o fetichismo do Estado é fruto da alienação política e social do capitalismo, fazendo com que a emancipação política (a linguagem do contrato e dos direitos humanos) não signifique em si a emancipação humana, mas sim a realização do

---

‘não reivindica um direito particular porque ela não está submetida a uma injustiça particular, mas à injustiça enquanto tal’. Ela não poderia então emancipar-se ‘sem emancipar todas as outras esferas da sociedade’. ‘Essa dissolução da sociedade enquanto estado particular é o proletariado’. Entrada em cena ruidosa, mas entrada em cena filosófica. A classe que surge ainda não passa de uma hipótese conceitual que supõe responder ao enigma das revoluções modernas. Ela encontrará seu conteúdo prático (o verbo, sua carne) no contato com o proletariado parisiense e com a colaboração de Engels, que desembarcará vindo de Manchester, trazendo em suas bagagens as notas sobre a *Situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. (...) Vê-se de fato, à luz dessa *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, que *Sobre a questão judaica* é seu laboratório e a questão que a precede; nela está esboçada a crítica que Marx não vai parar de aprofundar até morrer. Para ele, a ‘questão judaica’ é simplesmente a oportunidade e o pretexto para explorar os limites da emancipação política e para realizar sua crítica do Estado político. Portanto, é o texto de passagem, de transição na transição, do aprendizado de um pensamento prestes a rejeitar a ‘Crítica da crítica’ e sua ‘sagrada família’, para ir à raiz das coisas por meio da crítica da economia política, para passar à crítica das armas sem renunciar às armas da crítica” (p. 16-17). Essa mudança está relacionada à própria situação de Marx diante da crescente despótica na Alemanha: “Essa transformação do liberalismo democrático em comunismo é o resultado das experiências e decepções do movimento dos jovens hegelianos. Para a *intelligentsia* opositora alemã, 1843 foi um ano terrível, marcado pelo endurecimento autoritário do regime de Frederico Guilherme. No início daquele ano, o governo prussiano proibiu a publicação da *Gazeta Renana*, que Marx dirigia, de fato desde o verão de 1842. A escalada repressiva torna obsoleta a estratégia reformista da oposição esclarecida” (p. 27). Bensaïd, Daniel. Apresentação. Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010. Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

<sup>477</sup> Bensaïd, Daniel. Apresentação. Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

<sup>478</sup> “Sob a ocupação napoleônica, os judeus renanos beneficiaram-se da emancipação civil reconhecida para os judeus da França. Após o Tratado de Viena, a reação da Santa Aliança retoma esses direitos restabelecendo a noção do Estado cristão. A tragédia de Rahel Lewin Varnhagen, obrigada a ‘apagar a infâmia de seu nascimento’ para poder se integrar, constitui uma ilustração exemplar dessa regressão. O edito de 04 de maio de 1816 proibia efetivamente aos judeus da Alemanha o acesso às funções públicas. Em 1819, surgiram manifestações antijudeus na Baviera. Essa onda de judeofobia se alimentou de boatos de assassinato ritual lançados em 1840 pelo caso de Damasco. A questão dos direitos cívicos dos judeus torna-se então uma reivindicação liberal”. Bensaïd. Apresentação, 2010, p. 19.

<sup>479</sup> Bensaïd. Apresentação, 2010, p. 16.

indivíduo dentro do paradigma burguês. A crítica, portanto, tem como intuito dessacralizar o Estado, o qual ganhou ares de dogma religioso para os contratualistas (em que todos desembocam na forma estatal como expressão da sociedade política) e para sua realização prática por meio das revoluções liberais.

Longe de ser secundária ou irrisória, a emancipação política constitui, para Marx, “um grande progresso; ela não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas ela constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui”. Essa frase por si só deveria refutar a acusação de que Marx seria indiferente às “liberdades formais”, aos “direitos democráticos” e à “democracia burguesa”. Ele os considera conquistas preciosas numa perspectiva histórica, como “a forma definitiva” da emancipação na ordem atual do mundo. Portanto, necessárias, mas insuficientes. O que se trata de transgredir para prolongar o movimento de emancipação rumo à sua plenitude humana são os limites desse mundo.

Não se trata de negar a importância da emancipação política, mas de ultrapassar seus resultados conservando-os, de caminhar rumo à “verdadeira democracia” que, desde a *Crítica da filosofia de Hegel*, faz a ponte entre o liberalismo renano e a revolução radical.<sup>480</sup>

Portanto, a partir do materialismo dialético, Marx opera a diferença entre emancipação política (liberal-jurídica-formal) e emancipação humana (universal-material-concreta) para a crítica da aparência dos direitos humanos, isto é, uma linguagem que evoca a igualdade e a liberdade tendo como pressuposto a naturalização da desigualdade e da exploração. Portanto, dessacralizar a metafísica do Estado é enfrentar o fetichismo e a alienação por trás do léxico liberal-burguês. É dissolver a superstição da história que informa esse culto secular, isto é, a narrativa do contrato. A relação entre direito e alienação no liberalismo político é assim demarcada por Marx:

A anulação política da propriedade privada [a abolição do caráter censitário da elegibilidade ativa e passiva] não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo

---

<sup>480</sup> Bensaïd, Daniel. Pós-facio. Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 87.

a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele.

(...) Isso mesmo! Só assim, *pela via* dos elementos *particulares*, é que o Estado se constitui como universalidade.<sup>481</sup>

Portanto, o Estado gera uma cisão no indivíduo, que leva uma vida dupla, “não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta”.<sup>482</sup> Por um lado, ele vive uma vida celestial, na comunidade política, em que ele se considera “um ente comunitário”, com igual consideração e respeito aos demais. Por outro, ele vive na sociedade burguesa, na vida concreta, “na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas, como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele”.<sup>483</sup> Uma nova metafísica paradoxalmente religiosa e secular é instituída, pois “a relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra”.<sup>484</sup> A religião é o próprio espírito da sociedade burguesa, “a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas”, resolvida e universalizada pelo discurso dos direitos humanos, que constitui como próprio à natureza humana o tipo de pessoa egoísta instituído pelo capital.

É neste sentido que Marx passa a análise dos mais famosos textos constitucionais e declarações de direitos da sua época. Dessa maneira ele introduz a discussão:

Esses direitos humanos são em parte direitos *políticos*, direitos que são exercidos somente em comunhão com outros. O seu conteúdo é constituído pela *participação na comunidade*, mais precisamente na comunidade *política*, no *sistema estatal*. Eles são classificados sob a categoria da liberdade política, sob a categoria dos *direitos do cidadão*, os quais, como vimos, de modo algum pressupõem a superação positiva e irrefutável da religião, e portanto, inclusive por exemplo do judaísmo. Resta, então, analisar a outra parte dos direitos humanos, os *direitos do homem*, na medida em que são distintos dos *direitos do cidadão*.<sup>485</sup>

<sup>481</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 40.

<sup>482</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 40.

<sup>483</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 40.

<sup>484</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 40.

<sup>485</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 47.

Assim, ao se perguntar quem é esse “homem” diferenciado do cidadão a que os direitos humanos fazem referência, Marx dirá: “ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade burguesa*. As associações na linguagem entre membro da sociedade burguesa e “homem” e entre os seus direitos e direitos humanos decorrem da relação entre Estado e capitalismo, “a partir da essência da emancipação política”. Portanto, os direitos humanos são basicamente os direitos do “homem” egoísta, do “homem separado do homem e da comunidade”.<sup>486</sup> Para demonstrar esse aspecto, Marx analisa os direitos de liberdade, propriedade, igualdade e segurança<sup>487</sup> na forma com que eles aparecem nos textos jurídicos da época.

Na declaração de direitos francesa de 1791, a liberdade “consiste em poder fazer tudo que não prejudica a nenhum outro”. Esse limite à liberdade, para que ele não prejudique outras pessoas, é estabelecido pela lei, “do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca”.<sup>488</sup> Portanto, é uma liberdade de caráter individualista na sua concepção de humano, pois trata o “homem” como “mônada isolada recolhida dentro de si mesma”.<sup>489</sup> Portanto, a liberdade rejeita a vinculação das pessoas com os demais seres humanos, pois ela tem como pressuposto a quebra de relações entre os indivíduos, é o “direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo”.<sup>490</sup> Essa noção é melhor visualizada e maximizada na aplicação prática do direito à liberdade na sociedade burguesa, o que “equivale ao direito humano à propriedade privada”. Para tanto, Marx cita o art. 16 da Constituição Francesa que diz: “O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e de sua indústria”.

Portanto, a liberdade como propriedade significa uma concepção de livre que tem como pressuposto a aniquilação dos laços e da reciprocidade humana como mediadores da sociedade, substituindo-as pela propriedade privada:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõe a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não

---

<sup>486</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 48.

<sup>487</sup> Esses são os direitos elencados no art. 2º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Constituição Francesa de 1793: “Estes direitos naturais e imprescritíveis são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.”

<sup>488</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 48.

<sup>489</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 49.

<sup>490</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 49.

a realização, mas, ao contrário, a restrição da sua liberdade. Mas, acima de tudo, ela proclama o direito humano, “de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e de sua indústria”.<sup>491</sup>

Neste contexto, a igualdade significa simplesmente a igualdade da liberdade individualista, o direito que cada pessoa tem de ser vista uniformemente “como mônada que repousa em si mesma”. Assim expressa o art. 3º da Constituição Francesa de 1793: “A igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, quer ela esteja protegendo, quer esteja punindo”. Essa constitucionalização do egoísmo, valor básico da sociedade burguesa, tem sua expressão maior no direito humano à segurança. No art. 8º da Constituição de 1793, pode ser lido: “A segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades”. Para Marx, a segurança é o conceito supremo da sociedade burguesa. Ela é a mesma coisa que o conceito de polícia, no sentido que o conjunto da sociedade só existe para preservar o indivíduo e seu patrimônio. Uma sociedade de emergência e do entendimento que tem como objetivo e função social justamente separar as pessoas humanas entre si. “Através do conceito da segurança, a sociedade burguesa não se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a *asseguração* do seu egoísmo”.<sup>492</sup>

Marx arremata a discussão apontando como o conceito revolucionário de cidadania é rebaixado como simples mecanismo de naturalização e manutenção da sociedade burguesa.<sup>493</sup>

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.

(...) Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que,

<sup>491</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 49.

<sup>492</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 50.

<sup>493</sup> Assim pode ser lido no art. 2º da Declaração de Direitos de 1791: “O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos do homem naturais e imprescritíveis”. Da mesma forma, no art. 1º da Declaração de 1793: “O governo é instituído para garantir ao homem o gozo destes direitos naturais e imprescritíveis”.

portanto, o cidadão é declarado como serviçal do homem egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como cidadão, mas o homem como burguês é assumido como o *homem propriamente dito e verdadeiro*.<sup>494</sup>

Portanto, por meio da linguagem contratualista e do constitucionalismo, as revoluções burguesas congregaram e universalizaram os elementos da sociedade burguesa que já existiam no antigo regime, mas que se encontravam dispersos na feudalidade, isto é, os impedimentos decorrentes da suserania, do estamento e das corporações. As revoluções desencadearam o espírito político fragmentado, depurando-o na vida burguesa e o constituindo como “a esfera do sistema comunitário, da questão universal do povo”. Com isso, fez concomitantemente da realização plena do idealismo do Estado a realização plena “do materialismo da sociedade burguesa”.<sup>495</sup> Ela fez do “homem egoísta” pressuposto do Estado político e o sujeito dos direitos humanos, tornando natural e de certeza imediata os componentes da lógica do capital. Naturalização e imediatismo estabelecidos pelo direito.

A abertura materialista da crítica de Marx permite reposicionar a emergência da linguagem contratual dentro da própria história da modernidade.<sup>496</sup> Dela, é possível avançar e reposicionar o debate sobre o contrato social diante do colonialismo e da escravidão, fenômenos que são nebulosos na análise particular de Marx sobre a retórica liberal dos direitos humanos. Isto quer dizer: como contratualismo, direitos humanos e constitucionalismo são informados por uma perspectiva de emergência da modernidade para além da descrição do surgimento da sociedade burguesa com foco na Europa. Portanto, trata-se de vasculhar a encruzilhada na qual se encontram a teoria política moderna e a história do empreendimento colonial, no sentido apontando por Sibylle Fischer:

(...) conceitos centrais em nosso vocabulário político foram moldados pela história da escravidão atlântica. (...) que o vocabulário de liberdade e propriedade, essencial para o discurso político contemporâneo, só pode ser plenamente compreendido se o localizarmos no contexto de argumentos e

<sup>494</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 50.

<sup>495</sup> Marx. *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 52.

<sup>496</sup> Para um aprofundamento da crítica marxiana ao contratualismo, veja-se: Sousa, Tomás Bastian de. *A crítica da política em Marx: da Questão Judaica à Crítica de Gotha*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de São Paulo, 2016; Oliveira, Francine Lopes Miranda de. *A teoria do estado moderno: o contratualismo e a crítica marxiana*. Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, 2015; Sousa, Tomás Bastian de. *Política e direitos humanos em Marx: da Questão Judaica à Ideologia Alemã*. Dissertação de Mestrado em Filosofia na Universidade de São Paulo, 2008.

tropos desenvolvidos na sombra da escravidão racial, mas que permanecem até hoje como se intocados por essa história.<sup>497</sup>

Neste sentido, a crítica aponta que a verificação do status ideológico e os delineamentos conceituais da teoria política moderna merecem ser investigados para além do enquadramento estritamente europeu do estilo de vida burguês – ou, ao menos, entender que a sociedade burguesa é a mesma sociedade que escravizou, avassalou territórios, rapinou bens, destruiu culturas e produziu a morte ao redor do mundo.<sup>498</sup> Isto é, que o contrato social é mais do que a expressão do egoísmo do “homem” burguês enquanto ele degrada e instrumentaliza outros “homens” na Europa – ele é também a expressão desse “homem” que construiu sua liberdade como senhor real e concreto de outros homens que eram escravizados no mundo atlântico. Portanto, as concepções de indivíduo, de autoconservação, de interesse, de guerra, de Estado, de autonomia da vontade, de livre arbítrio, de vontade geral, de natureza humana, de liberdade, de igualdade e de propriedade, bases imanentes do contratualismo, devem ser rastreadas na experiência cotidiana de instrumentalização e desumanização total de pessoas pelo colonialismo. E, assim, invariavelmente, na história da “raça”, a qual permitia a magia da objetificação humana, dos seres sarcófagos, dos mortos-vivos.

Portanto, nesta busca da ontologia social da teoria – a carne e o sangue por trás das ideias –, é necessária refazer a história do discurso filosófico da modernidade e, conseqüentemente, do contratualismo para além da própria Europa. Particularmente, formulase a pergunta em relação a que tipo de tensão é exercida sobre a linguagem do contrato social quando no relato que a modernidade europeia faz de si é inserido o colonialismo e a escravidão, os quais estavam deslanchando justamente no momento de emergência dessa nova consciência política. Teria sido a escravidão atlântica a base material doadora de sentidos para as concepções de liberdade e igualdade natural? Aquilo que possibilitou o nexos semântico dos conceitos? A plenitude imaginada do autogoverno teria como correlato a existência real de outro ser humano como escravo? O nascimento dos direitos humanos dependeu da escravização e aniquilação da própria humanidade?

Neste sentido, uma das críticas ao contratualismo merece consideração especial, particularmente por introduzir a experiência negra na modernidade como mecanismo de tensão

---

<sup>497</sup> Fischer, Sibylle. Ontologias Atlânticas: sobre a violência e ser humano. *Rasanblaj Caribenho*, 12 (1), 2015.

<sup>498</sup> Fischer. Ontologias Atlânticas, 2015; Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1985; Patterson, Orlando. *Freedom: Freedom in the Making of Western Culture, volume I*. United States: BasicBooks, 1991; Patterson, Orlando. *Freedom, Slavery, and the Modern Construction of Rights*. Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (ed.). *The Cultural Values of Europe*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

à retórica do contrato social. Trata-se do contrato racial, de Charles Mills.<sup>499</sup> Em linhas gerais, tal contrato é o acordo entre alguns brancos que categoriza os não-brancos em um sistema moral inferior e diferente. Assim, a política é dominada por brancos, que conferem uma posição civil subordinada aos não-brancos. Neste sistema, as normas aplicadas aos brancos não se aplicam aos demais. O objetivo do contrato é estabelecer privilégios aos brancos como grupo e a exploração dos não-brancos. Segundo Mills, todos os brancos são beneficiários, mas nem todos são signatários.<sup>500</sup>

O consentimento do contrato é um consentimento ao supremacismo. Se ser cidadão é cumprir seus direitos e obrigações, cumprir o contrato é agir de acordo com a branquidade. Neste sentido, a raça não é algo posterior ou um desvio aos ideais ocidentais, mas algo que os constitui. Conjugando filosofia e história para enxergar o contrato racial por trás do contrato social, Mills argumenta como o primeiro é constituído por uma epistemologia (etnocêntrica, que inverte a realidade, reescreve o passado e macula a universalidade humana), uma base material (a espoliação colonial e racial e a sua respectiva justificação como “mérito”) e um conteúdo ético (apresenta o ideal como real, normatizando a exceção como regra e a personalidade humana como branquidade).<sup>501</sup>

Ao permitir que o Ocidente supere a contradição entre contratualismo e colonialismo, o contrato racial é mantido pela coação e pela coerção. A primeira é a ideologia, que faz com que o próprio contrato racial seja sublimado ou visto como consenso universal, isto é, apareça como contrato social. Ademais, naturaliza a sub-humanidade daqueles vistos como não-brancos. Já a coerção é a violência, prescrita para manter o contrato racial quando ele é confrontado. Os recursos ideológicos – como as próprias teorias contratualistas – fazem com que essa violência seja vista como legítima.<sup>502</sup>

---

<sup>499</sup> A abordagem de Mills é inspirada na noção de *contrato sexual*, elaborada por Carole Pateman. O argumento central de Pateman é como a história ocultada das mulheres ilumina a lógica patriarcal do contrato social, isto é, como aquilo que constitui a sociedade civil (o âmbito público) é fundado na dominação masculina nas relações domésticas. Portanto, as noções de liberdade, igualdade e direitos políticos não seriam construídas em oposição à sujeição, na medida em que elas se fundam na própria institucionalização e legitimação da sujeição das mulheres como mecanismo de cidadania dos homens. O contrato social é a racionalização e naturalização desse mecanismo, miniaturizado e repetido em outros contratos expropriadores da liberdade feminina, como os contratos de trabalho e de casamento, os quais, articulados, fornecem o trabalho gratuito das mulheres em benefício dos homens. Em última instância, ao apagar esses vínculos de subordinação, o contratualismo legitima uma história política em que as mulheres não são consideradas plenamente humanas e, conseqüentemente, sujeitas de direito, as quais mereceriam igual consideração e respeito. Pateman, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. Para um diálogo crítico entre os dois, veja-se: Pateman, Carole e Mills, Charles W. *Contract and Domination*. Malden, MA: Polity Press, 2007. Para uma síntese do argumento de Pateman, veja: Nicolete, Roberta Soromenho; Rosa, Gabriela. O sexo do contrato social. Resenha de *O contrato sexual*, de Carole Pateman. *Revista Rosa*, n. 3, vo. 3, 2021.

<sup>500</sup> Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Londres: Cornell University Press, 1999.

<sup>501</sup> Mills. *The Racial Contract*, 1999.

<sup>502</sup> Mills. *The Racial Contract*, 1999.



A teoria do contrato racial é uma teoria que joga no campo do adversário. Escreve a “raça” no centro da sala e observa que tipo de diferença teórica ela implica. Busca, neste sentido, uma história alternativa, em que a dominação colonial e a construção global da supremacia branca são aspectos fundamentais. Como o próprio Mills argumenta, é uma “teoria pró-iluminista”, pois ela “critica o contrato social a partir de uma base normativa que não vê os ideais do contratualismo como necessariamente problemáticos, mas que mostra como eles foram traídos pelos próprios contratualistas”.<sup>503</sup> Ao advogar uma “política da realização”<sup>504</sup> – a denúncia das contradições modernas e a demanda de que essa mesma modernidade realize as suas promessas –, a teoria do contrato racial leva aos limites as tensões internas do contratualismo, expondo suas fraturas históricas e éticas. Justamente por se localizar na fronteira da própria noção de contrato é que o seu questionamento revela limites tanto do contrato social como do próprio conceito de contrato racial.

Neste sentido, a primeira questão é que a teoria do contrato racial é um diálogo e articulação dentro do próprio contratualismo, isto é, vale-se do vocabulário e do aparato conceitual já desenvolvidos pelo contrato social. Como coloca Mills, o contratualismo é a “língua franca dos nossos tempos”.<sup>505</sup> Poderíamos já começar com uma pausa: língua franca de quem? De que tempo? Numa resposta grosseira, só se for a língua franca dos escravocratas, dos senhores e dos burgueses, todos ao mesmo tempo. Mas há problemas mais específicos. Segundo o filósofo, o contrato racial é um acordo entre iguais – apenas entre as pessoas brancas. Pressupõe, portanto, um consenso racionalmente estabelecido entre essas pessoas contra os não-brancos. O rito fundante é o acordo racional, com todo o vocabulário jurídico que decorre do contratualismo – cláusulas, objetivos, responsabilidades e etc. –, ainda que mobilizado para excluir outras pessoas. Pressupõe uma conversa franca entre uma parcela da humanidade. A razão branca é o seu revestimento. Diante da história do colonialismo, com todo o seu empilhamento de corpos, é de se supor que o ritual fundante e mantenedor da ordem social, capaz de dividir o mundo entre humanos e subhumanos, requeira mais do que uma simples concordância de vontades. Do ponto de vista da teoria, é preciso um imaginário que não obedeça às coordenadas da razão legadas pelo próprio mundo colonial – que desconfie da racionalidade moderna e seu corolário teórico-prático, o contrato.

---

<sup>503</sup> Mills. *The Racial Contract*, 1999, p. 129.

<sup>504</sup> Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora 34 e Universidade Candido Mendes, 2012.

<sup>505</sup> Mills. *The Racial Contract*, 1999, p. 03.

Neste sentido, seis pontos parecem ser insuficientes na teoria do contrato racial. Primeiramente, é a pressuposição de um momento de reconhecimento e razão entre brancos (o momento contratual), similar a um acordo, ainda que tácito ou implícito, desprovido das paranoias, desejos, delírios e fantasmas que povoam o barro colonial. Como pano de fundo, é herdada a concepção de “interesse” dos contratualistas e, conseqüentemente, da sociedade ocidental, que, como argumenta a professora Dora Lúcia de Lima Bertúlio,<sup>506</sup> tomam como “natural” alguns tipos comportamentos. Dessa forma, embora ilegítimos à condição humana, essas ações são vistas como racionais. A maneira de justificar ou explicar o reprovável é a sua inserção na lógica econômica, que, no discurso contratual, é expresso nas ideias de autoconservação, preservação e conjugação de interesses para sobreviver, proteger-se e se desenvolver. Com isso, a razão humana é isomórfica à um tipo singular de razão econômica, a qual é ocultada como parte da essência do que se concebe como humano.<sup>507</sup> Em última instância, aquilo que é visto como universal à humanidade não passa de uma camuflagem civilizacional que é posta sobre a mentalidade da colonização.

A crítica à razão por trás do contratualismo é extensível ao discurso jurídico, conforme argumentamos em outro momento:

O discurso jurídico explica o surgimento do direito, portanto, a partir da ideia de interesse econômico. Essa explicação está presente tanto no discurso liberal como no discurso marxista, ainda que ambos tenham perspectivas distintas sobre a origem e o papel do sistema jurídico. O problema dessa explicação é que ela esquece ou oculta que a categoria “interesse econômico”, como única forma de justificar os comportamentos atrelados ao surgimento do direito moderno, apaga outras formas e lógicas de disputa e de exploração que não se adequam a interpretação economicista, pois são descartadas como “irracionais”.

No entanto, como argumenta Fanon, a própria separação entre aquilo que é racional e irracional é uma construção da modernidade e do colonialismo. Ou seja, a fronteira entre a razão e a desrazão são articulações eminentemente modernas, obtidas a partir dos signos e representações produzidos e circulados na empreitada colonial, dos quais decorrem a construção de comportamentos e sujeitos anormais que não se adequam à imagem do que é tido como europeu/ocidental/branco. Indo mais além, Fanon demonstra que as dinâmicas

---

<sup>506</sup> Essas noções foram compartilhadas pela professora Dora em disciplina no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, no ano de 2015, encontro organizado pelo prof. Evandro Piza Duarte.

<sup>507</sup> Queiroz, Marcos; Guimarães, Johnatan Razen Ferreira. Frantz Fanon e Criminologia Crítica: pensar o estado, o direito e a punição desde a colonialidade. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 135, p. 307-341, 2017.

sociais do colonialismo na gênese do mundo moderno não são puramente econômicas, muito menos somente individuais, estando atreladas a diversos outros lugares de “satisfação do desejo” – como os prazeres sexuais, a ideia de querer se parecer com o outro, o gozo e a comunicação pela violência, as representações do belo, do moral e do humano e etc.<sup>508</sup>

Dessa forma, o contrato racial toma como ponto de partida as fronteiras discursivas entre razão e desrazão, entre essencialmente humano e não-humano, legadas pelo tipo de repartição do mundo produzido pela colônia.

Segundo ponto: a teoria não trabalha como a dominação racial é reescrita, encenada, naturalizada e reforçada, isto é, quais os ritos e liturgias que mantém e conectam as “zonas do ser e do não ser”.<sup>509</sup> Terceiro: ao focar na noção de contrato, a violência é posta como objetivo-consequência do acordo (a espoliação de outros sujeitos) ou como recurso para manter esse mesmo acordo (a coerção), ignorando a possibilidade de que o próprio rito e linguagem fundadores da ordem social possam ser um ato de violência. Quarto, ao insistir que o problema do contrato social é a inadequação entre ideal e real, a teoria do contrato racial deixa de questionar a própria noção de humano presente no contratualismo (o problema não é só que o “humano” se restrinja aos brancos, mas também qual o sentido desse “humano” e, em última instância, o questionamento da própria ideia de humanidade).

Quinto: paira sobre o argumento de Mills uma noção estática e formalista do contrato, muito semelhante à dos próprios contratualistas dos séculos XVII e XVIII. Com isso, afasta a noção de contrato como processo. Sobretudo, rebaixa a percepção de que é a política colonial – cotidiana, concreta – que produz a raça e não um contrato entre seres já existentes. Por fim, como se verá adiante, o contratualismo possui uma aporia fundamental: não é o contrato o momento fundante da eticidade (a mediação entre indivíduos que se reconhecem como sujeitos, ao mesmo tempo, singulares e iguais), pois na medida em que pessoas decidem estabelecer um acordo (mesmo que esse termo seja para explorar outros grupos sociais), elas já se entendem como livres e iguais antes mesmo do contrato existir. Este reconhecimento prévio (juridicamente, a existência da personalidade) é condição de possibilidade do próprio contrato.<sup>510</sup> Ou seja, o contratualismo em si não explica o que pretende demonstrar: o momento

<sup>508</sup> Queiroz, Marcos; Guimarães, Johnatan Razen Ferreira. Frantz Fanon e Criminologia Crítica: pensar o estado, o direito e a punição desde a colonialidade. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 135, p. 307-341, 2017.

<sup>509</sup> Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008; Carneiro, Sueli Aparecida. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Educação na Universidade de São Paulo, 2005.

<sup>510</sup> Vinolo, Stéphane. A teoria apocalíptica de Girard, entrevista a Márcia Junges. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, 393: 15-19, 2012.

de passagem do estado de natureza para a sociedade – como se dá a “humanização” do “animal”. Procedimentos, direitos, obrigações e deveres são estabelecidos por pessoas que já se reconhecem como humanas e operam sobre o pressuposto do governo/Estado – não são, portanto, o instante genético da sociedade.

A partir desses limites, propõe-se o sacrifício de sangue como noção alternativa para se pensar o momento fundante das sociedades modernas – assim como de todas as demais. O sacrifício enfrenta o contratualismo (e aí, a própria teoria do contrato racial) em dois aspectos: na manutenção dos pressupostos contratualistas pelas críticas ao contrato social; na ausência de alternativa compreensiva à ideia de contrato (a crença absoluta no racionalismo branco, ainda que entendido imoral). Como argumenta Alfredo Bosi, as disputas sobre os sentidos da morte foi a base mais elementar de invenção de novos espaços e tempos sociais pelo colonialismo.<sup>511</sup> O seu argumento começa com a própria etimologia das palavras cultura, culto e colonização, as quais “derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*”.<sup>512</sup> Em Roma, *colo* significou “eu moro, eu ocupo a terra e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo”. Assim, a ação do verbo *colo* denota alguma coisa de “incompleto e transitivo”, um movimento que passa, “ou passava de um agente para um objeto. *Colo* é a matriz de *colonia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar”.<sup>513</sup> *Colonus* é aquele que cultiva propriedade rural no lugar de seu dono original, “o seu feitor no sentido técnico e legal da palavra”. Marca a passagem do *incola*, habitante, para o *inquilinus*, aquele que habita terra alheia. “O *incola* que emigra torna-se *colonus*”.<sup>514</sup>

A raiz *colo* demarca a articulação concomitante do habitar, cuidar e mandar como mecanismos de reiteração social, a qual se dá sempre em um nível diferente do anterior resultante do ato de ocupar território alheio:

Como se fossem verdadeiros universais das sociedades humanas, a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política, reproduzem-se e potencializam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização.

Mas o novo processo não se esgota na reiteração dos esquemas originais: há um *plus* estrutural de domínio, há um acréscimo de forças que se investem no desígnio do conquistador emprestando-lhe às vezes um tónus épico de risco e

<sup>511</sup> Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>512</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 11.

<sup>513</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 11.

<sup>514</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 12.

aventura. A colonização dá um ar de recomeço e de arranque a culturas seculares.

O traço grosso da dominação é inerente às diversas formas de colonizar e, quase sempre, as sobredetermina. *Tomar conta de conta*, sentido básico de *colo*, importa não só em *cuidar*, mas também em *mandar*. Nem sempre, é verdade, o colonizador se verá a si mesmo como a um simples conquistador; então buscará passar aos descendentes a imagem do descobridor e do povoador, títulos a que, enquanto pioneiro, faria jus.<sup>515</sup>

Neste sentido, o *colo* aponta um sentido mais abrangente da colonização: as insuficiências, contradições e tensões internas de terminada formação social são resolvidas em um movimento para fora dela “enquanto desejo”, na “busca e conquista de terras e povos colonizáveis”. Portanto, colonização não significa pura e simplesmente corrente migratória: “ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante”.<sup>516</sup>

No entanto, tudo isso revela apenas o tempo do presente do verbo *colo*. As formas nominais *cultus* e *cultura* revelam os “regimes mediatizados do passado e do futuro”. *Cultus* refere-se “ao campo que já fora arroteado e plantado por gerações sucessivas de lavradores”.<sup>517</sup> Está relacionado a algo cumulativo, a incontáveis tarefas numa forma de vida significativa e densa, que “junta a denotação de trabalho sistemático à qualidade obtida, e funde-se com esta no sentimento de que fala”. Portanto, “*cultus* é sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória”. Ao convergirem no mesmo signo as ideias de processo e produto, *cultus* representa a capacidade coletiva de narrar, de articular sentidos no tempo, “a designar a inerência de tudo quanto foi no que se passa agora”.<sup>518</sup>

Nesta relação com o passado e ancestralidade, o *us* do *cultus* é substantivo, que “queria dizer não só o trato da terra como também o *culto dos mortos*, forma primeira de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram”.<sup>519</sup> Entrelaçam-se, portanto, a apropriação e o trabalho do solo com as cerimônias fúnebres, o enterro sagrado. Os espíritos dos antepassados cooperam na germinação das plantas cultivadas, isto é, o ancestral atua na reprodução material da vida. A terra e seus cultos vinculam mortos e vivos. O nome-verbo une os dois significados do “ser humano preso à terra e nela abrindo covas que o alimentam vivo e

<sup>515</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 12.

<sup>516</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 13.

<sup>517</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992.

<sup>518</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 13.

<sup>519</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992.

abrigam o morto”.<sup>520</sup> *Cultus* como o que foi trabalho e cultivado sobre a terra. *Cultus* como o que se trabalha sob a terra; culto; enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados.<sup>521</sup>

Portanto, na raiz etimológica da colônia, do colonialismo e da colonização, está essa capacidade de constituir comunidade por meio dos ritos em torno da morte:

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade.

A esfera do culto, com a sua constante reatualização das origens e dos ancestrais, afirma-se como um outro universal das sociedades humanas juntamente com a luta pelos materiais de vida e as consequentes relações de poder implícitas, literal e metaforicamente, na forma ativa de *colo*.<sup>522</sup>

Portanto, as formas de morrer e matar, as cerimônias fúnebres estabelecem os laços da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo, sustentando sua identidade. O que implica um movimento para trás e para frente, olhando para o futuro, pois uma identidade comunitária sempre pressupõe um destino comum. Isso é revelado no *cultum*, “supino de *colo*”, o futuro como *culturus*, “o que se vai trabalhar, o que se quer cultivar”. Como argumenta Bosi, “a terminação *-urus*, em *culturus*, enforma a ideia de porvir ou de movimento em sua direção”. Trata-se do significado mais geral de cultural como “conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”.<sup>523</sup> Portanto, são os signos, ritos, narrativas de “criação queda e salvação” e representações que recompõem, “no sentido de uma totalidade ideal, o dia-a-dia cortado pela divisão econômica e oprimido pelas hierarquias de poder”.<sup>524</sup> *Culturus* seria tanto o trabalho do solo, agri-cultura, como o “trabalho feito no ser humano desde a infância”, a paideia, “ideal pedagógico voltado para a formação do adulto na pólis e no mundo”.<sup>525</sup>

Ao estar atrelado à ideia de porvir, o *culturus* tem uma dimensão de projeto, de construção em oposição à natureza, um trabalho no presente como mola para alcançar o futuro por meio da produtividade, da imposição cultural e da dominação. Cultura como economia e

<sup>520</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 14.

<sup>521</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992.

<sup>522</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 15.

<sup>523</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 1.

<sup>524</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992.

<sup>525</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992.

política numa “ergótica da História como progresso das técnicas e desenvolvimento das forças produtivas”. A aproximação entre *culturus* e *colo*. Neste sentido, a forma colo-cultus por trás da ideia de colonização tem duas dimensões: os aspectos econômicos do momento ativo, genético de uma sociedade em transplante, que irá expropriar e trabalhar a terra alheia, lavrar a vida enquanto lavra a si mesmo e explora outros; e o momento religioso, baseado na lembrança e representação das origens, o nexos do indivíduo com a totalidade por meio do ritual, o culto que dá sentido ao tempo – os rituais e orações que consagram o cotidiano.

Diante das considerações de Alfredo Bosi a respeito da origem da palavra colônia, dois apontamentos são possíveis para iluminar o empreendimento colonial na modernidade. Primeiro: a colonização traz consigo não só um momento solar, baseado no avassalamento de terras, povos e culturas, como a introdução da *plantation* e da escravidão. A colonização é isso e, ao mesmo tempo, rituais e cerimônias de criação comunitária e de mediação do tempo. Símbolos e processos de significação que tornam possível o relato articulador do passado, do presente e do futuro. Em geral, a crítica ao colonialismo tem enfatizado apenas o primeiro aspecto, tornando nebuloso os ritos pelos quais a colônia criou formas de inteligibilidade do mundo. Particularmente neste aspecto, o empreendimento colonial pode ter legado outra prática que não o contrato para a fundação e refundação das sociedades modernas. Segundo: o *cultus* significa a possibilidade de enraizar no passado a experiência atual, vinculando o presente com o “outrora-tornado-agora”. Trata-se do culto e enterro dos antepassados, o laço comunitário com forças pretéritas, sustentando a identidade coletiva dos indivíduos no presente. Diante disso, infere-se que o *cultus* oriundo do colonialismo moderno institui uma forma bifronte por meio da morte sacrificial do colonizado. O sacrifício daquele que se pode roubar a terra ou escravizar permite dar coerência ao relato histórico e a identidade do colonizador e, ao mesmo tempo romper com a possibilidade de mediação temporal do colonizado. Isto é, o sacrifício do colonizado inscreve o colonizador na história enquanto dela retira o colonizado.

Portanto, o sacrifício de sangue aparece como a forma específica do *cultus* na modernidade. Ele bane do passado, do presente e do futuro o ser sacrificado como condição de aparição histórica da comunidade política. Como condição ontológica da vida do ser social. Ao retirar da história o sujeito sacrificado e seus semelhantes, revela um vínculo direto entre genocídio e história – entre a matança permanente e a forma particular de se fazer e se narrar a história no Ocidente. Portanto, sugere-se que nas disputas em torno da morte – das formas de morrer e matar e dos ritos e cerimônias fúnebres, ou impossibilidade deles – podem ser vasculhadas as lógicas constituintes das sociedades modernas.

Para elucidar as especificidades desse rito sacrificial, propõe-se uma explicação escalonada em quatro etapas: a. o sacrifício como metateoria a partir da abordagem de René Girard; b. com Achille Mbembe, a aproximação entre sacrifício e raça no mundo moderno; c. a visualização das características do sacrifício na prática dos linchamentos por meio da análise de Orlando Patterson; d. o enfrentamento dos sentidos sacrificiais em execuções públicas e chacinas por intelectuais colombianos, notadamente Aurora Vergara-Figueroa, Santiago Arboleda Quiñonez e Javier Ortiz Cassiani. Trata-se de um movimento explanatório que, mediado pela estrutura histórica, ziguezagueia entre o abstrato (um parâmetro universal) o particular (realidades pós-coloniais e pós-escravistas). Do voo panorâmico ao rasante para o panorâmico novamente.

Segundo Girard, é possível identificar um esquema universal e transcultural da violência coletiva, presente nos mitos, produções literárias, sagrados e, de maneira metamorfoseada, em instituições políticas e econômicas.<sup>526</sup> Tal violência possui um rito, o sacrifício, visto como primeira instituição humana, “estrutura antropológica fundamental que possibilita por um fim à vingança sem que esta seja devolvida à sociedade”.<sup>527</sup> Em linhas gerais, Girard argumenta que em situações de indiferenciação social (generalização do medo, da arbitrariedade e da ausência de reconhecimento mútuo), indivíduos atuam para canalizar a violência difusa em um objeto sacrificável, que com seu perecimento é capaz de criar/estabelecer/reestabelecer a ordem social. Tal mecanismo surge justamente pela *mimesis* como elemento intrínseco aos indivíduos, que os faz desejar a mesma coisa. Essa rivalidade mimética leva a uma espiral de violência de todos contra todos, somente detida pelo deslocamento do desejo proporcionado pelo ritual sacrificial – pela produção vitimária.<sup>528</sup>

Assim, o reconhecimento humano tem como base um primeiro assassinio. É essa morte integrada à vida o fundamento das sociedades. O conhecimento e a linguagem popular transmitem e perpetuam esse elo originário no uso contínuo da expressão *bode expiatório*, aquilo que tem seu sangue derramado em um ritual de criação e reprodução da ordem social. A morte para que todos tenham futuro. Dentro desse contexto, a escolha da vítima deve condensar uma série de estereótipos para que ela seja vista como a causadora do mal que aflige a todos – fonte da violência generalizada, polarizadora de todas as “suspeitas, tensões e represálias que

---

<sup>526</sup> Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990; Girard, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

<sup>527</sup> Meruje, Márcio e José Maria Silva Rosa. Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard. *Griot: Revista de Filosofia*, 8 (2), 2013, p. 154.

<sup>528</sup> Girard. *O bode expiatório*, 2004.



envenenavam” as relações entre os indivíduos.<sup>529</sup> Somente sendo vista como origem da indiferenciação social que a vítima poderá, com sua morte, redimir e libertar os perseguidores (que não serão responsabilizados pelo assassinio) e produzir a união da comunidade (criar valor, cultura e benefícios sociais).<sup>530</sup> É no ritual de sacrifício (na canalização da violência, do rancor, do ódio, do medo e do desentendimento em uma vítima expiatória) que indivíduos se “humanizam”, reconhecem-se e, assim, estão prontos para estabelecer a sociedade.

Indiferenciação social, rivalidade mimética e sacrifício podem ser identificados a partir do conto *Maria*, de Conceição Evaristo.<sup>531</sup> Depois de dias puxados de trabalho, Maria está em um ônibus regressando para casa. Ao seu lado, senta o seu ex-marido, que há tempos ela não via. Eles trocam rápidas palavras, falam sobre os filhos e a vida, quando o homem logo se levanta e puxa uma arma. Assalto. Enquanto ele aponta o revólver para os passageiros, um comparsa vai tomando objetos e valores dos presentes. Depois da limpa e da situação de pânico, “uma voz acordou a coragem dos demais. Alguém gritou que aquela puta safada conhecia os assaltantes”. A puta era Maria. “Negra sagada, vai ver que estava de coleio com os dois”. Ela, que não tinha nada a ver com a situação e nem devia satisfação a ninguém, responde às acusações. “Olha só, a negra ainda é atrevida, disse o homem, lascando um tapa no rosto da mulher. Alguém gritou: Lincha! Lincha! Lincha!”. Ela pensa nos filhos, na luta diária, no trabalho. “Lincha! Lincha! Lincha!”. Quando a polícia chega, “o corpo já estava todo dilacerado, todo pisoteado”. Maria foi o bode expiatório canalizador daquela situação momentânea (e comum) de desejos frustrados e desespero social.<sup>532</sup>

A vítima do ritual sacrificial opera, portanto, como um *pharmakós*, pois é, ao mesmo tempo, veneno e cura – vista como causa simultânea da degeneração e da recriação. “O transgressor se transforma em restaurador e até em fundador da ordem que ele de algum modo havia antecipadamente transgredido. O delinquente supremo se transforma em coluna da ordem social”.<sup>533</sup> Assim, o bode expiatório é aquele que é acusado de fazer a comunidade “oscilar entre o homem e o animal”, isto é, entre a razão e a pura violência, entre o domínio do contrato e do estado de natureza, e somente o seu assassinio é capaz de estabilizar a diferença entre os dois âmbitos. O assassinio original é novamente ritualizado toda vez em que haja crise entre essas fronteiras. Para que a vítima cumpra esse papel, é necessário que ela carregue uma diferença, uma marca de marginalização, capaz de lhe fornecer a condição de ser sacrificável.

<sup>529</sup> Girard. *O bode expiatório*, 2004, p. 59.

<sup>530</sup> Meruje e Rosa. *Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório”* em R. Girard, 2013.

<sup>531</sup> Evaristo, Conceição. *Olhos d’água*. Rio de Janeiro: Pallas Editora; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

<sup>532</sup> Evaristo. *Olhos d’água*, 2016.

<sup>533</sup> Girard. *O bode expiatório*, 2004, p. 59.

É esse último elemento da elaboração girardiana que nos permite fazer aterrissar sua metateoria nas condições concretas do colonialismo.

Ao abordar o longo processo de estabilização do “negro” como um corte fundamental na consciência planetária (a fabricação de um produto depois da extração na África, fundição na América e conversão em moeda pela Europa), Mbembe localiza como a raça, instaurada sob o signo do capital (o tráfico negreiro e a *plantation*), é constituída por um altericídio (o assassinato de um semelhante possível). Na sua simbiose com a emergência do capitalismo, a raça permitiu criar e regular a diferença e o excedente humano, nomeando aquilo que pode ser gasto, passado sem reservas, visto como despesa ou apenas como mero desperdício. A raça é, ao mesmo tempo, poder morfogênico da colônia e instrumento de fissura da sociedade.<sup>534</sup>

Dessa forma, a aparição da raça para a história está atrelada a um colossal processo de transformação de uma multidão de pessoas em farrapo humano. A generalização desse “farrapo” humano, como diz Mbembe, foi construída a cada dia, a cada corpo traficado, precificado, vendido e explorado, a cada travessia, a cada chibatada, a cada ato de “derramar sangue, abrir feridas e infligir golpes”. O cotidiano do tráfico e da *plantation* chapou na pele negra “esta constante passagem entre o corpo do suplício, a sua carne, o seu sangue e a vianda do repasto”,<sup>535</sup> que metamorfoseou o sentido da morte, retirando-a da relação com os ancestrais para mecanismo de tranquilização do poder. Assim, o “farrapo” é o resultado da destruição sistemática do corpo, daquilo que já foi, figura degradada à beira do abismo, desfigurada e deteriorada, sem autenticidade e integridade. Em países como Brasil, a construção desse infra-humano por meio da disciplina da violência senhorial ficou cravado na linguagem cotidiana. De origem angolana, o termo “mulambo” significa justamente “farrapo” e, na era do tráfico transatlântico, passou a ser utilizado pelos senhores para se referirem aos escravizados oriundos da região Congo-Angola. O “farrapo” de Mbembe é o “mulambo”, ainda hoje empregado para se referir a um trapo velho ou, de forma racista e pejorativa, a pessoas negras e de origem popular, a exemplo de ser o termo usado por rivais para atacar a torcida do Flamengo, a mais numerosa do país.

Os séculos de escravismo representaram o monumental esforço para sufocar a fala do farrapo, dissecar o “mulambo”, esquartejar o corpo para que ele não significasse qualquer tipo de unidade intrínseca, apenas partes apropriáveis como peças de um instrumento, de uma máquina. Um colossal gasto de energia para extrair, esvaziar e matar exatamente da forma como o autocrata quer e não como o “farrapo” se rejeita a entregar-se. O “mulambo” é um morto-

<sup>534</sup> Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

<sup>535</sup> Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014, p. 130.

vivo, sua vida e sua morte devem ser torpes e determinadas pelo seu senhor. Portanto, a produção do farrapo está atrelada a emergência da noção de autodeterminação, de soberania, que é justamente o poder e a capacidade de entrar nas pessoas e desalojar o seu eu. Além de proibir o escravo-colonizado falar de si, a soberania implica este confinamento do colonizado na aparição nua, numa vida desprovida de significado senão aquele outorgado pelo senhor. Dia e noite, o escravismo reifica o corpo como túmulo, por meio de encenações, performances e teatralizações do mandar, comandar, humilhar, satisfazer-se e sacrificar. Para a produção dessa vida desprezível, o mais perto possível da lama, é imprescindível também a produção de um tipo de morte que ratifique essa indignidade. Vida e morte esvaziadas de sentido num apocalipse burocrático baseado nos atos de inventar, esmagar, esvaziar, lesionar e ferir. Esses verbos fazem da colônia a destruição de um mundo e a criação de um novo, instituindo um novo sujeito e uma nova sociedade que nascem do fervor narcísico, do encantamento, da agitação, do tumulto, da alegria, do horror, da voluptuosidade, do frenesi, da crueldade, da embriaguez, do sonho, da perda irreparável, do delírio dos senhores.<sup>536</sup>

O diamante negro extraído ao final desse monstruoso processo é nada mais nada menos que a raça. A colônia, o tráfico negreiro e a *plantation*, portanto, transformam radicalmente os sentidos e os rituais da morte, vinculando-os decisivamente à aparição da raça na modernidade. Como grande campo sacrificial, a escravidão institui a “raça” como sacrifício e, ao mesmo tempo, introduz a própria “raça” como elemento central do *cultus* moderno.

Assim, a raça está atrelada a um arbítrio primordial, um preconceito inaugural, oriundo de um passado não muito longínquo em que ela era, “se não a mãe da lei, pelo menos a língua franca da guerra social”.<sup>537</sup> Particularmente sobre o negro, ela gerava (e continua a gerar) uma sobredeterminação de sentidos que demarca a diferença irreduzível, o vazio fundamental. Este vazio é preenchido com estereótipos (hiperssexualidade, idolatria, primitivismo, paganismo, trepidação, irracionalidade, incontabilidade, criminalidade). Uma “clandestinização pública”,<sup>538</sup> em que a linguagem sobre o negro não é mero ocultamento, mas um excesso discursivo de desfiguração, que incessantemente trata de marcá-lo e marginalizá-lo da

<sup>536</sup> Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014.

<sup>537</sup> Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014, p. 101.

<sup>538</sup> O conceito é de Santiago Arboleda Quiñonez ao trabalhar o imaginário racial colombiano. Assim, clandestinização pública significa um tipo de visibilização que escamoteia, que apresenta encobrendo a integralidade, singularidade e potência da população negra. Uma espécie de racismo concreto, quase secreto, baseado em políticas de visibilidade-invisibilidade que constrói e reproduz representações pejorativas, tribalizadoras e trivializadoras de negros e negras. A capacidade de reduzir o humano a uma caricatura decorativa e banal, semelhante a um produto de um bazar de espécies exóticas. Quiñonez, Santiago Arboleda. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tese de Doutorado no Programa de Estudios Culturales da Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2011.

universalidade humana. O rito sacrificial hipostasia esses sentidos justamente nos momentos em que eles estão ameaçados, no momento em que pessoas negras tentam se livrar e fugir deles. Da mesma forma, ele nomeia, pela racialização, os conteúdos da diferença cultural e da experiência moderna.

Dentro desse contexto, Mbembe expõe como a raça opera o sacrifício no coração da modernidade:

A raça é o que autoriza localizar, entre categorias abstratas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar. A raça é o meio pelo qual os reificamos e, baseados nessa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificação. Pode então comparar-se o trabalho da raça a um ritual sacrificial – aquela espécie de ato ao qual não se é obrigado a responder. Este endereço que permanece letra-morta – eis que precisamente o que, na modernidade, regeu o princípio racial, instituindo, de imediato, aqueles que são os seus alvos como figuras perfeitas de exterioridade radical.<sup>539</sup>

Como sacrifício, a raça atua por meio de mecanismos de transferência. Desvio para o outro da íntima vergonha que tem de si mesmo, criação de inimigos íntimos, abafamento da consciência, nostalgia irracional, tendência de esconder-se ou dissimular e eterna desculpabilização são partes da neurose social efetivada pelo racismo. O corpo negro serve de bode expiatório fundamental, canalizando e acumulando incompreensões, ódios e delírios. Nesse espectro de sensações, sentimentos e ansiedades, o medo aparece em sua dimensão fenomenológica e ontológica das relações raciais. A raça faz surgir a instância amo, que teme o objeto por ela criada (o negro). Ao transformar o outro em fantasma, ser quebrado e decifrado, esvaziado, despojado de substancialidade, fixado e emparedado, o amo vê qualquer prática autônoma do negro sob o signo do abuso, da desonra, do ataque à ordem social. Trata-se do objeto fóbico por excelência, carregando, assim, permanentemente a marca de sacrificável.<sup>540</sup>

A formação racista da modernidade produziu e redistribuiu loucuras em miniaturas, misturando ansiosamente ódio e amor no medo de um objeto, que, na verdade, trata-se de um outro humano. O temor e o conseqüente altericídio são parte de um processo que passou e continua a passar “o atestado” de inferiorização e marginalização do negro. Assim, inscrevem o pensamento mágico no coração moderno, capaz de suspender a razão e a lógica, pois o negro

<sup>539</sup> Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014, p. 70.

<sup>540</sup> Mbembe, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

atua como eterno agressor imaginário, dotado de intenções e forças maléficas, objeto assustador e monstruoso que desperta terror. É a mitologia por trás de toda violência racial: o mito do negro, discurso desvinculado do real, desenraizado da história, que tem como função responsabilizar as vítimas pelo ódio da qual são vítimas. A base do mito é “eles não são ou não podem ser como nós”,<sup>541</sup> porque o altericídio é identitário, assim como o universalismo, pois aceitar a irredutibilidade das diferenças como ausência de princípio comum da humanidade obrigaria a ter consciência da sua historicidade, das suas limitações e contradições.

Portanto, a modernidade é marcada por esse teatro fúnebre, uma produção particular do sagrado através do sangue que escora sua própria estrutura histórica:

Césaire e Fanon explicavam que este gesto arcaico (matar, pilhar e brutalizar) constituía a *parte maldita* da colônia e inspirava-se na razão sacrificial – aquela que, obstinada a “ver no outro o animal, começa a tratá-lo como animal”, transformando, afinal, o “próprio colono em animal”. Por outras palavras, as raízes profundas da colônia deveriam voltar a procurar-se na experiência sem reservas da morte ou, ainda, do desgaste da vida – experiência que sabemos ter sido um dos principais traços da história da Europa, das suas operações sociais de produção e de acumulação, da sua forma estática, das suas guerras, e até das suas produções religiosas e artísticas –, mas cujo ponto de exaltação é a raça, uma vez que nela se manifesta o desejo de sacrifício.<sup>542</sup>

Portanto, o sacrifício é a primeira instituição humana e a raça é o seu prolongamento, modulação e reprodução na modernidade. Raça e sacrifício atuam como uno. Este uno aparece de maneira expressiva num dos rituais típicos de estabilização das sociedades de *plantation*, lócus de aparição solar do negro no mundo moderno.

Linchamento: rito sacrificial modelo da experiência negra nas Américas. No livro *Rituals of Blood*, Orlando Patterson analisa os vínculos entre linchar e o fim da escravidão nos Estados Unidos.<sup>543</sup> Após o final da Guerra Civil nos Estados Unidos, em 1865, a comunidade branca do Sul estadunidense é tomada por um profundo temor. A atmosfera de medo tem como base o fim do mundo como conheciam, o apocalipse, um delírio de perda de senso da realidade diante da liberdade negra. Uma multidão de pessoas, que até então eram vistas como objetos representacionais (escravos, monstros, selvagens, exóticos) emerge para a arena política institucional, exigindo a recalibragem do status de humanidade, atributo até então exclusivo da

<sup>541</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

<sup>542</sup> Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014, p. 184.

<sup>543</sup> Patterson, Orlando. *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries*. New York: Basic Civitas, 1998.

branquidade. Para os brancos, o racismo fez da abolição uma situação de indiferenciação social, pois colocava em xeque a ordem e a cultura. O negro, antigo escravo e agora pessoa livre, tornou-se uma ameaça a tudo que a comunidade branca ama, a toda sua base civilizacional. A cidadania negra era um insulto às suas crenças. Por isso, ela concentra todos os temores, obsessões e ódios dessa comunidade.<sup>544</sup>



Figura 17. Lynching of William Jones in Greenwich Village during the Draft Riots in New York, 1863. NYPL catalog ID (B-number): b17539717

Para restaurar e recriar a “sociedade”, tornavam-se necessários rituais sacrificiais. Neste sentido, os linchamentos operavam como mecanismos de projeção da própria violência branca sobre o seu antigo e permanente objeto representacional, deslocando medo, ressentimentos, ódios e desesperos por meio de cerimônias, liturgias e símbolos. Ademais, o ritual capturava o negro – o fugitivo – no meio da nevoa e, assim, reestabelecia os sentidos escravistas sobre o seu corpo, dos quais ele tentava escapar exercendo o direito de liberdade (direito que, para os brancos, era entendido como situação de anomia). As circunstâncias ajudavam a condensar no

<sup>544</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.

negro os elementos do bode expiatório, a sua oscilação entre humano e natureza, pois ele era um duplo – pessoa livre que aterroriza o Eu e a comunidade branca; besta/monstro, que pode ser sacrificado ritualmente sem consciência da culpa.<sup>545</sup> Mais uma vez, o estilo de morte do negro constituía o estilo de vida do branco.<sup>546</sup>

Assim, partindo das considerações de René Girard, Patterson se vale da noção do sacrifício de sangue para interpretar a realidade do pós-abolição no Velho Sul:

O sacrifício é recreação/recriação em seus dois sentidos; é recreação no sentido de jogo e drama, e é recriação, por meio de jogo e drama.

Às vezes, a necessidade de criá-lo é necessária pela ameaça de caos e violência. René Girard propôs que o sacrifício é uma forma de lidar com a violência na ausência de instituições legais; a vítima desvia e desloca a violência que ameaça separar tanto o eu quanto a comunidade. É uma ideia atraente, especialmente se pensarmos em comunidades de fronteira semelhantes às sociedades mais primitivas que Girard tinha em mente.

A ausência de controle é central para uma das funções mais importantes do sacrifício: seu papel como rito de passagem. As passagens são, é claro, de muitos tipos. Para os indivíduos, há passagens de vida como as da infância à idade adulta, classicamente analisadas por Van Gennep, nas quais o sacrifício desempenha um papel vital na proteção contra o perigo durante o período de transição liminar, ou perigosamente exposto, entre uma fase da vida e outra. Os indivíduos também passam por passagens entre status sociais cruciais – por exemplo, entre liberdade e escravidão, ou entre status leigo e sacerdotal. Godfrey Ashby glosa Edmund Leach ao apontar “que a mudança de status de uma pessoa ou de uma sociedade envolve a passagem para um ‘estado sagrado’, em um sentido fora da sequência normal de tempo e fora dessa sociedade, antes de alcançar o novo status. No ponto de perigo de separação de um status A e de agregação em direção a um status B, os ritos são exigidos, a purificação é necessária – uma separação do puro do impuro.

---

<sup>545</sup> Para exemplos do uso de execuções públicas, massacres, linchamentos e penas de morte em outros contextos de instabilidade do sistema escravista ou de indefinições sobre a cidadania negra no pós-abolição, veja-se: Ribeiro, João Luiz. *No meio das galinhas as baratas não têm razão: a lei de 10 de junho de 1835: os escravos e a pena de morte no Império do Brasil, 1822-1890*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005; Reis, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017; Pletcher, Andrés. *Isle of Exceptions: Slavery, Law, and Counter-Revolutionary Governance in Cuba, 1825-1856*. Tese de Doutorado em História na University of Michigan, 2017; Gato, Matheus. *O massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2020; Helg, Aline. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1995.

<sup>546</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.

As transições sociais, momentos em que toda a comunidade ou nação está em risco, são, obviamente, as mais sérias, exigindo os maiores sacrifícios. Há uma verdadeira convergência de estados transitórios liminares ou perigosos: aquele no qual todo e qualquer indivíduo cuja vida está em risco; aquele de toda a comunidade cujo modo de vida está em perigo; e aquele do tempo e da própria história, que foram interrompidos no caos do significado à medida que as pessoas tentam chegar a um acordo com o que aconteceu a elas, à sua comunidade, à sua cultura e à sua história. É durante esses momentos de transição extrema e total que a forma mais extrema de sacrifício – o sacrifício humano – é exigida.

Precisamente esse período de aguda transição liminar foi enfrentado pelo Velho Sul após o colapso de seu sistema de escravidão e durante a transição forçada para uma nova forma de sociedade, uma transição que levou cerca de cinquenta anos. Esse período, sobretudo após o fim da Reconstrução, foi talvez o pior episódio da história dos afro-americanos, pois, como veremos, foram eles que pagaram o preço expiratório e propiciatório da transição do Sul, em rituais cada vez mais selvagens de sacrifício.<sup>547</sup>

Ao tratar de um espaço-tempo específico da articulação raça-sacrifício na modernidade, Patterson traz importantes traços caracterizadores do ritual sacrificial, bem como suas funções políticas, sociais e culturais. Primeiramente, como em Girard e Mbembe, o sacrifício elabora e recria simbolicamente um mundo social ameaçado ou perturbado. Resolve uma situação de crise com um assassinato, sendo um rito de passagem, não para o indivíduo, mas para a comunidade. O sangue é metáfora que consolida as relações sociais, realizando a comunicação entre o humano e o transcendental (o eterno, o mito). Para ser instrumento restaurativo, o sacrifício requer uma série de elementos: a. um ato altamente ritualizado (drama, celebração e encenação); b. a realização em um lugar sagrado; c. o fogo ou outro componente a simbolizar a entidade divina; d. o mastro a que a vítima está atada (círculo mágico); e. o conjunto de ideias estereotipadas sobre a vítima, que media o sagrado e o profano (a morte da vítima gera uma libertação espiritual e uma compactuação entre os sacrificadores e alguma entidade transcendente, reforçando valores e cimentando o poder da comunidade); f. no final, a vítima deve ser comida (ainda que figuradamente, sendo despojada de seus objetos particulares, que são tomados como recordação pelo corpo social).<sup>548</sup>

---

<sup>547</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 185.

<sup>548</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.



Do ponto de vista do imaginário sobre a vítima, o sacrifício deve realizar uma verdadeira transformação: do negro em tensão com o sistema de significação branca ao negro possível, apreensível, permitido. Antes do linchamento, trata-se do negro “cru”, rebelde, selvagem, intratável e cujo ser deve ser ejetado a todo custo. Posteriormente, trata-se do negro “cozido”, culturalmente transformado, capturado, emparedado e que pode ser comido comunalmente. Há, portanto, circularidade entre caricaturização e genocídio molecular. Ademais, a transformação depende da encenação. Na medida em que o negro havia sido integrado à comunidade como escravo e não como cidadão, é necessário excluí-lo novamente antes do sacrifício. Portanto, o ritual é dividido nos seguintes atos: segregação, culpabilização, aprisionamento/preparação, escapada simbólica, recaptura, vingança e assassinato. Os atos identificam e consomem o inimigo doméstico, a vítima algoz. Eles recriam a vida político-cultural e redefinem as fronteiras da cidadania, estabelecendo quem são os indivíduos da sociedade.<sup>549</sup>



Figura 18. Lynching of MacManus, Minnesota, Minneapolis, 1882.

<sup>549</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.



Figura 19. Commercial Avenue jammed with spectators below the electrically lit Hustler's Arch during the lynching of Will James, November 11, 1909, Cairo, Illinois.

Conforme aponta Patterson, o sacrifício do negro está diretamente relacionado aos vínculos entre raça e propriedade estabelecidos pela escravidão. Tais vínculos informam uma concepção senhorial e patológica da honra branca, que tem a pessoa negra como objeto fóbico. Ao ser visto como inimigo doméstico, o negro deve ser permanentemente temido e vigiado. Essa vigilância é mais do que uma questão de controle, pois faz parte da própria criação do código da cidadania branca. O linchamento é somente o ato extremo dessa cultura, a qual depende de uma série de outros mecanismos de sentinela, guarda e patrulha que recriam o Eu e a comunidade e fazem “alguém se sentir homem”.<sup>550</sup> Ao concentrar todos os ódios, temores e obsessões, o negro é o bode expiatório permanente que faz possível existir aquela sociedade.

Essa atmosfera do horror branco pode ser rastreada muito antes do pós-Guerra Civil, como no início do século XIX, quando as chamas da Revolução Haitiana ainda fustigavam vivamente o Velho Sul:

Mesmo antes da derrota do Sul na Guerra e da sua Reconstrução, o afro-americano havia adquirido um papel especial em sua cultura honorífica de

<sup>550</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 191.

violência, no “inimigo doméstico” que deveria ser temido e vigiado, uma visão bem expressa por um sul-caroliniano que escreveu em 1822 que os afro-americanos “devem ser vigiados com um olhar de observação constante e incessante. (...) Que nunca se esqueça, que nossos negros são livremente os JACOBINOS do país; que eles são o INIMIGO DOMÉSTICO: o COMUM INIMIGO DA SOCIEDADE CIVILIZADA, E OS BÁRBAROS QUE SE TORNARIAM, CASO CONSEGUISSEM, OS DESTRUIDORES DE NOSSA RAÇA” (maiúsculas no original)<sup>551</sup>

Patterson aponta como a escravidão transformou a negritude em uma marca (um sinal) de dupla face. Primeiro, o escravismo é a captura, o aprisionamento e a exploração da carne e do sinal. Segundo: a escravidão produziu o sentido social atrelado à pele negra, adicionado um simbolismo corporal à negritude. Enquanto a branquidade foi construída como bondade, pureza e beleza, a negritude era sinônimo de feiura, maldade, vício e monstrosidade. Portanto, a escravidão não é só uma captura do trabalho negro. Ela é o apoderamento da sua imagem, impregnando a de baixeza, venalidade e fraqueza. O cotidiano brutal da escravidão, portanto, construiu a dissociação do humano do negro. A cada chibatada, a cada cena de tortura, a cada cabeça decepada, a cada estupro, a cada quadra de escravos saindo para o eito sob o chicote do feitor, a cada estilingada quente nas costas daquele amarrado ao pelourinho visto pelos brancos da varanda da Casa-Grande ou no largo do centro da cidade, a cada venda de escravo em mercados insalubres onde se amontoam ossadas humanas, o negro era transformado no pobre demônio, na criatura maldita e mutilada. Ele deixava de ser humano pois nenhum humano poderia estar numa condição tão horrível – atribuir humanidade a este sujeito era permitir, legitimar, dizer que eram possíveis as maiores atrocidades aos próprios homens e mulheres de todo o gênero humano. E isto seria pura e simplesmente um completo delírio.<sup>552</sup>

Portanto, a escravidão fez da negritude o símbolo máximo da lei da dissociação, transformando pessoas negras em objetos simbólicos de dupla natureza: ser concomitantemente um humano e uma besta; uma pessoa e um monstro. Com isso, o escravismo instituiu o sacrifício de sangue (o assassinio do negro) como a forma suprema de constituição, manutenção e “salvação” da negritude e, conseqüentemente, da branquidade:

A associação da “negritude” primeiro com os humanos, depois com os animais, leva à dissociação da “negritude” de ambos, tornando-se assim objeto de intensa contemplação. Isso não somente alienou totalmente a “negritude”, mas estabeleceu a exclusividade da humanidade à “branquidade”. Para os

<sup>551</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 191.

<sup>552</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.

gregos, o escravo era “um tronco de dois pés”; para os romanos, “um instrumento vocal”; e para os sulistas, uma besta negra, o arquetípico *bête noire*, um *Sambo* apartado e desprovido da humanidade. Então, com o horror da emancipação legal dos escravos e do seu emprego como soldados durante a Guerra Civil, várias associações incongruentes aconteceram: preto = besta = livre; preto = besta = homem; preto = besta = status branco (soldado). Foi o suficiente para levar todos os bons sulistas a um frenesi não apenas de indignação, mas de medo.

(...) O ritual do sacrifício enfatizava e dissociava violentamente a incongruência, no processo primeiro isolando e depois reconstruindo a única associação aceitável de qualidades: liberdade = humanidade = status branco.

(...) Espiritualmente, o escravo degenerado e sem mestre que ousou afirmar sua humanidade ou liberdade tornou-se a vítima sacrificial ideal. Como ex-escravo, ele simbolizava a maldade e o pecado humanos que assombravam as almas fundamentalistas de seus algozes. E como “besta negra”, ele poderia ser horrivelmente sacrificado, sem qualquer sentimento de culpa, a um Deus irado e vingativo como uma oferta primordial de sangue e carne humana e como a alma de seu inimigo, Satanás.<sup>553</sup>

Assim, na transição do “velho negro” (escravo) para o “novo negro” (cidadão), uma radical negrofobia era exercida como uma espécie de religião civil. O satã que, como um câncer, come a comunidade por dentro e, por isso, precisava ser extirpado. Neste contexto, o ritual de sacrifício é uma dupla defesa da branquidade: defesa externa, contra a ameaça, os temores de guerra racial, os levantes por igualdade dos negros e todo tipo de paranoia ou delírio a respeito do monstro que ousou deixar de ser escravo; e defesa interna, contra as fraquezas da carne e da mente nos próprios brancos, afastando seus sentimentos de simpatia e empatia pelos negros, purificando sua concepção de humanidade diante da possibilidade de qualquer respingo ou excitação causada por “aquela sombra que caminha entre nós”. A cerimônia de linchamento expulsa e evacua o objeto que contamina o corpo. Ela lava, purga, cura e sana a branquidade.

Alguns casos citados por Patterson descortinam o clima dessa violência atmosférica. O primeiro é do ex-escravizado Henry Smith, em Paris, Texas, que foi linchado após ser acusado de matar a filha de um policial que o teria agredido. Apesar da ausência de violência sexual, sobre ele recaíam as acusações de estupro. A criança teria sido “levada pelos calcanhares e dilacerada na louca devassidão da ferocidade do gorila”, acusou falsamente o bispo Haygood. Após ser capturado no Arkansas, Smith foi reconduzido a Paris, onde foi recebido por uma

---

<sup>553</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 211-212.

multidão incandescida.<sup>554</sup> Elas aguardavam o prato principal do banquete de sangue. Uma testemunha assim relatou o prosseguimento dos eventos:

Chegando aqui (Paris, Texas) às 12 horas, o trem encontrou uma massa crescente de 10.000 homens. O negro foi colocado em um carro alegórico de carnaval, numa espécie de zombaria de um rei no seu trono, e, seguido por uma imensa multidão, foi escoltado pela cidade para que todos pudessem ver o monstro mais desumano conhecido na história atual... Suas roupas foram rasgadas aos poucos e espalhadas na multidão, pessoas pegavam os pedaços e guardavam como lembranças. O pai da criança, seu irmão e dois tios então se reuniram em torno do negro enquanto ele estava preso à plataforma de tortura e enfiavam ferros quentes em sua carne trêmula. Foi horrível – o homem morrendo por tortura lenta no meio da fumaça de sua própria carne queimando. Cada gemido do demônio, cada contorção e espasmo do seu corpo foi aplaudido pela multidão densamente amontoada de 10.000 pessoas, a massa de seres de 600 metros de diâmetro, com o cadafalso ao centro. Depois de queimar os pés e as pernas, os ferros quentes – muitos frescos à mão – foram rolados para cima e para baixo no estômago, nas costas e nos braços de Smith. Então os olhos foram queimados e ferros foram enfiados em sua garganta.

Tendo os homens da família [da criança] se vingado, a multidão empilhou todo tipo de material combustível ao redor do cadafalso, derramou óleo nele e atearam fogo. O negro rolou e caiu em direção à massa, apenas para ser empurrado para trás pelas pessoas mais próximas a ele. Ele caiu novamente para fora e foi amarrado e puxado para trás.<sup>555</sup>

Na multidão, havia uma série de crianças que acompanhavam o ritual macabro. Seus pais as colocavam sob os ombros para que elas pudessem ver melhor. Para aqueles que diziam que aquele tipo de “espetáculo” não era para gente pequena, a multidão respondia: claro que é, “deixem as crianças aprenderem uma lição”. Patterson chama a atenção para a descrição do desfecho da cerimônia. Por muito tempo, a multidão estava em completo frenesi enquanto a vítima se debatia e era consumida pelo fogo. Porém, quando o rosto e o cheiro da morte alcançaram a todos, quando o odor de carne queimada tomou por completo as narinas dos

---

<sup>554</sup> Wells, Ida. B. *Southern Horrors: Lync Law in all its Phases*. Nova York: Arno Press e New York Times, 1962, p. 25-32 apud Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 193.

<sup>555</sup> Wells, Ida. B. *Southern Horrors: Lync Law in all its Phases*. Nova York: Arno Press e New York Times, 1962, p. 25-32 apud Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 193-194.



brancos,<sup>556</sup> quando todos já tinham testemunhado a transição do negro do estado de vida para o estado de morte, “um silêncio se espalhou sobre o povo”.<sup>557</sup> Como em diversos outros relatos de linchamento nos Estados Unidos, a exemplo da queima de John Pennington, queimado vivo em Birmingham, Alabama, em 1901, um silêncio mortal e amedrontado emergiu após o último grito da vítima sacrificada.<sup>558</sup>



Figura 20. Picture postcard commemorating the March 3, 1910 lynching of Allen Brooks in Dallas, Texas at an archway at the corner of Main and Akard.

<sup>556</sup> Patterson enfatiza os sentidos canibais da carne queimada nos linchamentos do Sul dos Estados Unidos. Primeiro, ele parte dos estudos que dizem que os estímulos de cheiro e do paladar possuem a mesma sensação e produzem os mesmos efeitos para o cérebro. Dessa forma, a experiência de ser exposto ao odor da vítima queimada significava literalmente canibalizar, devorar, comer o seu corpo. Ademais, muitas vezes essa natureza gastronômica e religiosa do ritual era enfatizada pelos próprios participantes. Os linchadores costumeiramente chamavam as pessoas negras queimadas de “churrasco”, associando o ritual sacrificial a uma das mais tradicionais e populares comidas do Sul dos Estados Unidos. Por fim, em dias de linchamento, era comum o consumo de churrasco. Conforme escreve Patterson: “Comer bife de vaca grelhado enquanto saboreia o cheiro de um pedaço de carne humana assada que alguém levou como lembrança [do linchamento] claramente cruza a linha entre o ritual e o canibalismo real”. Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 199.

<sup>557</sup> Wells, Ida. B. *Southern Horrors: Lync Law in all its Phases*. Nova York: Arno Press e New York Times, 1962, p. 25-32 apud Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 194.

<sup>558</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.

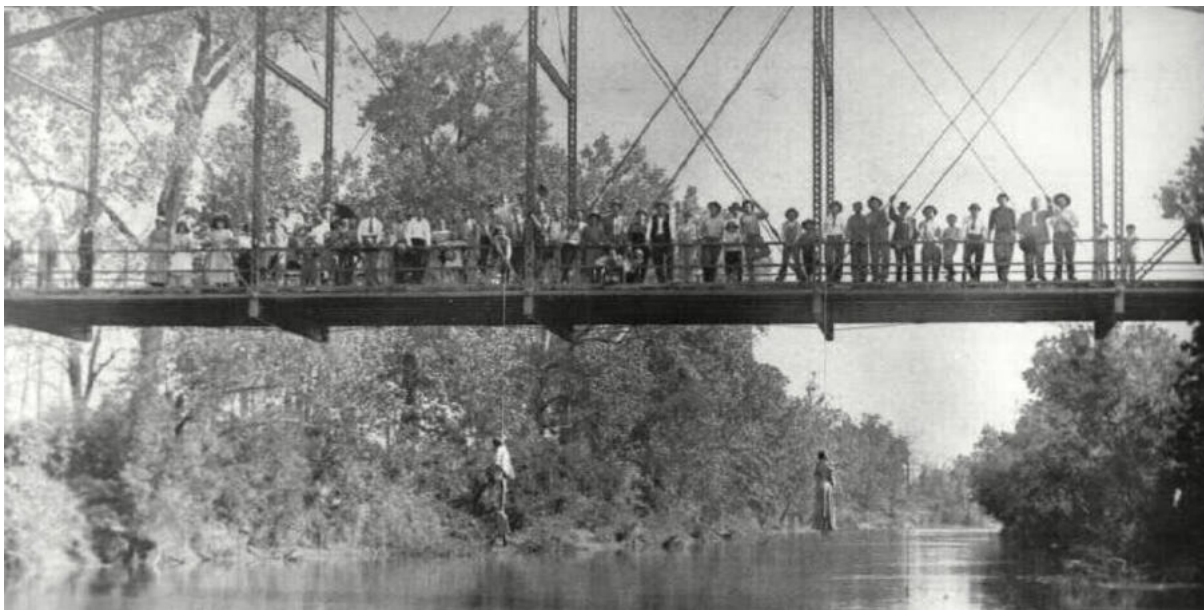


Figura 21. The lynching of Laura and Lawrence Nelson on 25 May 1911 in Okemah, Oklahoma.

A cerimônia sacrificial é uma espécie de ato libidinal, com sua tensão inicial, o caos, a loucura delirante, a explosão orgástica e a calma final, onde indivíduos pacificados, diante das remansadas fumaças que sobem como de um cigarro aceso, dão sentido à realidade, reatam laços e contemplam silenciosamente a existência.

Em 1899, Sam Holt, trabalhador rural da Geórgia, após uma discussão sobre salários, foi acusado de matar seu empregador e linchado pela horda de selvagens brancos na busca de sua comunidade política. O sacrifício de Holt tem ares de um ritual canibal, em que a vítima é simbolicamente (e, também, materialmente) desprovida dos seus elementos de identidade, os quais são comidos e digeridos pelo ente coletivo que se forma em torno dele.

Na presença de cerca de 2.000 pessoas, que enviaram gritos de desafio e gritos de alegria, Sam Holt foi queimado na fogueira em uma via pública. Antes que a tocha fosse aplicada na pira, o negro foi privado de suas orelhas, dedos e outras partes de seu corpo, impassível com surpreendente força de espírito. Antes que o corpo esfriasse, ele foi cortado em pedaços, os ossos foram esmagados em pedacinhos e até a árvore em que o desgraçado encontrou seu destino foi cortada e distribuída como lembrança.

O coração do negro foi cortado em pedacinhos, assim como o fígado. Aqueles incapazes de obter as relíquias medonhas diretamente, pagaram por elas quantias extravagantes aos possuidores mais afortunados. Pequenos pedaços

de osso custavam 25 centavos e um pedaço de fígado, bem cozido, custava 10 centavos.<sup>559</sup>

Muitas vezes, pessoas, caçadores de relíquias fúnebres, visitavam o lugar onde a vítima havia sido linchada para buscar partes do seu corpo, como pedaços de carne, dedos, língua ou dente, os quais exibiam para os seus compatriotas brancos com orgulho. A despeito de tudo, como aponta Orlando Patterson, os relatos enfatizam como muitas vezes as vítimas confrontam os seus algozes ensandecidos.<sup>560</sup> A exemplo de Padilla, mesmo humilhadas, numa situação de completa indignidade, reforçada pelos impropérios, falsas acusações, xingamentos aos berros ou atos de retirar à força suas roupas e seus símbolos de distinção social, as vítimas mantinham a retidão moral e a convicção da sua verdade diante do mais absoluto delírio perverso, bárbaro e vil da branquidade. Também da mesma forma como para Padilla, o linchamento servia para demarcar as fronteiras da ordem nacional e jurídica, bem como para circunscrever, num ritual mágico e sangrento, a cidadania e os direitos dos negros no pós-abolição.

Em maio de 1918, novamente na Georgia, Hampton Smith, grande proprietário de terras e notório abusador dos seus trabalhadores (com acusações de tortura e de escravidão), foi assassinado e as suspeitas recaíram sobre Sidney Johnson e Hayes Turner, marido de Mary Turner. Os três trabalhavam para Smith e eram frequentemente violentados. Na sequência do assassinato, a população branca passou a perseguir e linchar pessoas negras, totalizando no mínimo 13 pessoas sacrificadas em duas semanas. Mesmo a condenação de Johnson por um júri completamente branco não foi suficiente. No dia 18 de maio, Hayes foi preso e encarcerado na prisão de Valdosta. No entanto, ao final do dia, uma multidão de brancos cercou a delegacia e retirou Hayes de lá a força. Após ser linchado, o corpo de Hayes ficou pendurado e exposto numa árvore por uma semana. Grávida de oito meses e mãe de duas crianças, Mary Turner denunciou publicamente o assassinato de seu marido, bem como alegou a ausência de seu envolvimento na morte do fazendeiro Smith. Novamente, a comunidade branca resolveu “dar uma lição” àquela negra que não sabia seu lugar na nação e no direito, pois onde já se viu exigir devido processo legal contra os cidadãos de bem brancos. Ciente da morte eminente, Mary fugiu, mas foi capturada. Ela foi amarrada e pendurada de cabeça para baixo. Teve suas roupas encharcadas de gasolina e queimadas. Com uma faca de açougue usada para cortar porcos, sua barriga foi aberta e o seu bebê caiu no chão. Quando o mundo pode escutar pela primeira vez o irreconhecível e universal choro de um recém nascido, sua cabeça foi esmagada pelos

<sup>559</sup> *New York Tribune*, 24 de Abril, 1899, citado pela NAACP, *Thirty Years of Lynching in the United States 1889-1918* (Nova York: Arno Press e New York Times, 1969), p. 12-13, apud Patterson. *Rituals of Blood*, 1998, p. 194-195.

<sup>560</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.



calcanhares da turba branca, enquanto sua mãe era alvejada por balas. Depois da morte e do silêncio, Mary e seu filho foram esquartejados e enterrados perto da árvore onde ela havia sido amarrada. Uma garrafa de uísque foi deixada no lugar, marcando seu túmulo, a cama onde os brancos tinham ejaculado. Logo depois, de nome sugestivo, o jornal *Atlanta Constitution* publicou uma matéria com o subtítulo: a fúria do povo é irrestrita.<sup>561</sup> Eis o absoluto: o poder constituinte e os direitos dos brancos a instituir sua sociedade política no orgástico esquartejamento da mulher negra e de seu futuro – daquela que ousou sair do círculo satânico a que a nação reservou seu lugar de “livre”. Quando a humanidade branca balança entre o irracional e o racional, entre a “natureza” e a comunidade, o sacrifício do negro restaura aquilo que o estado de direito é incapaz de fazer, salvando o próprio estado.

Além de iluminar a relação constituinte entre direito e nação, entre instituições políticas e sociedade, o caso de Mary Turner revela como o sacrifício de sangue articula o tempo histórico – como o assassinato do negro, este grande *cultus* da modernidade, fornece as formas de entrelaças passado, presente e futuro. Para iluminar este sentido, realiza-se o regresso dos Estados Unidos em direção à Colômbia, com uma parada anterior no Panamá, onde se passou a história de Pedro Prestán, narrada por Javier Ortiz Cassiani.<sup>562</sup>

Prestán era um homem pardo nascido em Cartagena em 1852, apesar de já o terem descrito como “um pequeno mulato haitiano com um ódio profundo por estrangeiros, homens brancos e principalmente norte-americanos brancos”.<sup>563</sup> Após a morte da sua mãe em 1868, mudou-se para Colón, no Panamá, que naquela época ainda era um departamento da Colômbia. Trabalhando como vendedor e estivador, conseguiu juntar dinheiro para estudar direito, quando retornou a Cartagena. Com o diploma nas mãos, voltou ao Panamá e iniciou sua carreira política, o que o levou novamente para Colón anos depois.

Colón era atravessada por interesses cruzados, que conformavam a política da região, tendo como centro a estrada de ferro que atravessa o Istmo do Panamá. A ferrovia não era só alvo dos projetos nacionais e regionais e do assédio estadunidense. Ela também simbolizava a marcha da modernidade, avançando sobre a selva e as populações não-brancas da região.<sup>564</sup> No

---

<sup>561</sup> Apel, Dora. *Imagery of Lynching: Black Men, White Women and the Mob*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004; Williams, Phillip. Mary Turner and the Lynching Rampage of 1918 Reexamined. Wiregrass Region Digital History Project. 18 de maio de 2018. Disponível em: <https://sites.google.com/view/wiregrassrdhp/mary-turner> (acesso em 25/08/2022); Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.

<sup>562</sup> Cassiani, Javier Ortiz. *Un diablo al que le llaman tren. El Ferrocarril Cartagena-Calamar*. Bogotá: FCE, 2018.

<sup>563</sup> McCullough, David. *The Path Between the Seas. The Creation of the Panama Canal 1870-1914*. New York, Simon and Schuster, 1977.

<sup>564</sup> Lasso, Marixa. *Erased: the Untold Story of the Panama Canal*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2019; Lasso, Marixa. From Citizens to Native: tropical politics of depopulation at the Panama Canal Zone. *Panama Canal Forum: from the conquest of nature to the construction of new ecologies, Environmental History*, 21, 2016, p. 206-287.

ano de 1885, num contexto de guerra civil e enfrentamento de facções políticas, Prestán surge como liderança central do liberalismo radical, com forte apoio dos setores negros da região. Ao realizar uma rebelião em confronto com a ordem local, o seu grupo é derrotado por tropas conservadoras e a cidade é tomada por soldados estadunidenses. De imediato, são enforcados o haitiano Antoine Pautricell e o jamaicano George Davis, aliados de Prestán, que é acusado do incêndio que assolou a cidade durante o conflito. Meses depois, ele é capturado no departamento de Magdalena e transportado para Colón, onde é condenado à pena de morte.<sup>565</sup>

Javier Ortiz Cassiani assim narra:

Embora ele não apareça na sentença oficial, de alguma forma ele também foi cobrado por ter tido a coragem de prender e ameaçar quatro cidadãos norte-americanos; ser o líder de um grupo de negros, mulatos e zambos que alcançaram em Colón um protagonismo político sem precedentes em outro espaço do território colombiano; e ousar desafiar, na sua condição de mulato, o poder dos estrangeiros no Panamá.<sup>566</sup>



Figura 22. 18 de agosto de 1885. O enforcamento de Prestán em Colón. O andaime é temporário e a corda pendurada pode ser vista descendo à direita. Eles o lançaram puxando o carro plano debaixo dele.<sup>567</sup>

<sup>565</sup> Cassiani. *Um diablo al que le llaman tren*, 2018.

<sup>566</sup> Cassiani. *Um diablo al que le llaman tren*, 2018, p. 32.

<sup>567</sup> Foto retirada de: <https://www.pancanalsociety.org/articles/RailRoad1.html>

A sentença estabelece o enforcamento, mas não qualquer um. O arco da força é montado sobre os trilhos da ferrovia que liga o Atlântico ao Pacífico. Um vagão é colocado embaixo da corda. Prestán é levado ao tablado e tem a corda atada ao seu pescoço. O vagão caminha, os pés não encontram mais suporte, o corpo pende no ar, o estralo do pescoço. Sacrificado. Ao comentar uma das fotos do evento, com o cadáver de Prestán pendurado e um caixão ao lado, Javier diz “Ao fundo vê-se a plataforma de carregamento que parece continuar a sua marcha sobre os carris como se anunciasse que a civilização nem mesmo a morte pode detê-la.”<sup>568</sup> Como *cultus* moderno, linchamento fornece sentido ao tempo por meio da morte e de seus rituais fúnebres. O trem, símbolo da modernidade, passa por cima de territórios, populações e revoltas. É a civilização que avança sobre aquilo que é visto como “atraso”, “indolência” e “desordem”. Mais: a execução de Prestán serve de construção retrospectiva do passado, maneira de exorcizar as suas anomalias – a presença de lutas por liberdade e cidadania de negros na região do Istmo – e estabelecer a inexorabilidade de um tipo de modernização.

Numa perspectiva global, o linchamento de Prestán está no epicentro de uma das principais disputas trazidas pela lógica hegemônica da “civilização moderna”: a construção do Canal do Panamá. Conforme argumenta Marixa Lasso,<sup>569</sup> antes do profundo despovoamento trazido pela construção e operação do Canal, a zona do Istmo era uma das mais densamente povoadas do Panamá, onde viviam em uma área de 553 milhas cerca de 61. 279 pessoas, 14% da população do país, que era de 427.176.<sup>570</sup> Tratava-se de uma população multiétnica, a maior parte negra, originada de vários processos:

(...) dos escravos africanos que foram trazidos para trabalhar na economia espanhola de transporte por mula ou rio; dos espanhóis e dos indígenas; dos imigrantes chineses e caribenhos que vieram no século XIX como trabalhadores para a ferrovia do Panamá e o Canal Francês; e de imigrantes de diversas partes do mundo que trabalharam na construção do canal estadunidense.<sup>571</sup>

Sob administração estadunidense, a construção do Canal foi atravessada por lógicas de despovoamento, que envolviam argumentos técnicos e políticos. O primeiro falava que a remoção era necessária em decorrência da passagem do canal sobre as zonas habitadas. O

<sup>568</sup> Cassiani. *Um diablo al que le llaman tren*, 2018, p. 35.

<sup>569</sup> Lasso, Marixa. From Citizens to Native: tropical politics of depopulation at the Panama Canal Zone. *Panama Canal Forum: from the conquest of nature to the construction of new ecologies*, *Environmental History*, 21, 2016, p. 206-287.

<sup>570</sup> A Independência do Panamá em relação a Colômbia ocorreu em 1903, 08 anos após a morte do Prestán e em decorrência e no meio das disputas envolvendo os interesses dos Estados Unidos pela construção do Canal, precipitando um acúmulo secular de ressentimento da região em relação ao modelo centralizado, branco e andino implementado pela Colômbia desde o início do século XIX. Veja: Múnera, Alfonso: *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía em el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2010.

<sup>571</sup> Lasso. From Citizens to Native, 2016, p. 209.

segundo, dizia que era necessário expulsar as pessoas para a boa operação do Canal, independentemente de possíveis inundações. Neste sentido, os Estados Unidos, por meio do saber científico, da narrativa histórica e da representação visual, passaram a articular uma linguagem que tratava a região como lócus do primitivismo tropical, incorrendo na nativização dos cidadãos negros como uma forma de subalternizar seu lugar político. O principal alvo era a principal força política da região, os liberais negros radicais, grupo do qual fez parte Prestán:

Para os viajantes, os habitantes da rota do Istmo não eram verdadeiros cidadãos modernos do século XIX, pois viviam em barracos de bambu, usavam redes e eram negros. Os estadunidenses achavam estranho, se não ridículo, que os negros se consideravam a si mesmos como cidadãos republicanos. Estas atitudes borraram importantes inovações políticas da República da Colômbia que se refletiam precisamente na presença de prefeitos negros. Também ocultou o fato de que a abolição da escravidão havia sido conquistada na Colômbia mais de uma década antes que nos Estados Unidos e que os cidadãos panamenhos negros desaprovavam as continuadas práticas racistas dos viajantes estadunidenses. Este foi o primeiro passo em direção à “nativização” dos cidadãos negros do Panamá.

Uma retórica que dava ênfase na conexão dos negros panamenhos com a atemporal natureza tropical ajudou a silenciar a modernidade econômica e tecnológica da gente que havia vivido e trabalhado numa região que esteve na vanguarda da tecnologia do transporte desde o século XVI.<sup>572</sup>

Essa “nativização” foi radicalizada com o Tratado do Canal de 1903, que concedeu aos Estados Unidos o completo controle sobre os povos e os territórios da região. As pessoas e municípios da rota do Canal se transformam legalmente em “povos nativos”. Dessa maneira, o território era estratificado racialmente. O direito dividiu a população da região entre “nativos” e “estadunidenses”, transformou a zona em espaço de administração colonial e despolitizou a história dos habitantes e de ocupação do Istmo, reconduzindo o espaço, o tempo e suas gentes ao lócus do primitivo e da natureza, isto é, fora da modernidade e da sociedade.<sup>573</sup> Dessa forma, cultura jurídica e representação histórica consideravam a população e a natureza do Panamá como incongruentes ou que precisavam ser dominadas pela tecnologia moderna. Também atuaram na desconexão histórica e política dos habitantes com seus povoados, territórios e lutas

<sup>572</sup> Lasso. *From Citizens to Native*, 2016, p. 210.

<sup>573</sup> Sobre a importância do discurso médico para articular história, território, raça e política, Marixa aponta: “Esta simplificação era significava para justificar práticas de saneamento segregacionistas, inicialmente desenvolvidas nas colônias britânicas na Ásia e na África, que consideravam a estrita separação das casas nativas e brancas como uma maneira essencial para proteger os colonos brancos das enfermidades contagiosas dos nativos, que eram considerados parte da insalubridade da paisagem tropical”. Lasso. *From Citizens to Native*, 2016, p. 211.

republicanas por cidadania, bem como apagou os vínculos dessas pessoas com a tecnologia moderna. Esses fatores tornaram mais fáceis o despovoamento e o deslocamento, apresentando-os simplesmente como uma necessidade técnica sem maiores consequências. Consequentemente, foram silenciadas as adversidades acusadas pela desterritorialização, as resistências das populações a esses processos e a politização que os possíveis deslocados tinham com o seu respectivo território. Portanto, a “nativização” da região facilitou a enorme transformação da paisagem da Zona do Canal ao borrar a conexão da população local com sua história e seu território.<sup>574</sup>

Obra de larguíssimo impacto político, econômico e simbólico e marco da lógica hegemônica de desenvolvimento, a construção do Canal do Panamá expressa o modelo de história da temporalidade moderna. Por causa de sua raça, localização geográfica e lógica política, os habitantes do Istmo não se ajustavam nos conceitos aceitos de modernidade, que, “segundo Michel-Rolph Trouillot, é tanto branca, como europeia ou americana”. Ao serem representados como “nativos”, as pessoas da região não só “perderam suas terras, mas também suas identidades como cidadãos republicanos e o seu papel como protagonistas da Idade do Aço”.<sup>575</sup>

Todos esses aspectos ajudam a redimensionar o linchamento de Pedro Prestán, um dos diversos indivíduos difamados, ameaçados, perseguidos, capturados, aprisionados e executados durante o longo processo que levou à construção do Canal. O ritual sacrificial é o ato originário que entrelaça o novo tempo para aquele território e permite representar e narrar a região como trópico inóspito e que precisava de um choque de civilização e modernização. Antes e concomitantemente à produção dos relatos e leis de “nativização”, era necessário retirar da política e da história as pessoas que ali habitavam por meio de cerimônias que as reconduzisse ao “estado de natureza”. Dessa forma, quando o pescoço de Prestán estala sob à ferrovia do Istmo em 1885 no 18 de agosto de 1885, tratava-se do *cultus* típico da modernidade, instituidor da “raça” e do tempo, temporalidade que cinde o “homem” do “selvagem”, a “história” do “primitivo” ou do fora da história, a comunidade fundada no contrato e nas leis das ossadas de sombras humanas sobre as quais ela se ergue.

Não é demais pontuar: assim como para o Canal de Suez, a ligar o Mar Mediterrâneo ao Mar Vermelho, o Ocidente ao Oriente enquanto este mesmo Oriente era simbolicamente construído pelo imperialismo europeu, conforme destacou Edward Said,<sup>576</sup> o Istmo do Panamá,

---

<sup>574</sup> Lasso. *From Citizens to Native*, 2016.

<sup>575</sup> Lasso. *From Citizens to Native*, 2016, p. 207.

<sup>576</sup> Said, Edward. *Orientalismo*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2014.

desde os primórdios da colonização e durante e após a construção do Canal, foi alvo das mais profundas ansiedades, taras, encantamentos, excitações, ímpetos, vocalizações e desejos da dita luta e vitória magistral do homem sobre a natureza.<sup>577</sup> É, portanto, muito mais do que as ruas e parlamentos de Paris ou de Londres, epicentro da emergência da ideia de modernidade. Da inexorável marcha civilizatória que realizou aquilo que nem uma força divina seria capaz de realizar: a ligação direta entre os Oceanos Atlântico e Pacífico. A conexão definitiva do planeta. Portanto, sob aquelas águas, num canal de 77 quilômetros de extensão que é tido como uma das sete maravilhas do mundo moderno por expressar a engenhosidade e criatividade humana, que trafegam mais de 15 mil embarcações e mais de 320 milhões de toneladas por ano, possibilitando a acumulação de capital global e a própria consciência do desenvolvimento, está enterrado o corpo de Pedro Prestán e de tantos outros, que foram tirados violentamente da história para que a própria história acontecesse.

O derramamento de sangue, portanto, serve como enlace temporal, na medida em que ele não só possibilita um futuro, mas reconstrói o passado, silenciando as histórias que colocam em tensão a comunidade do presente. É neste sentido que Aurora Vergara Figueroa localiza a política de morte – com suas chacinas, massacres, assassinatos e desaparecimentos – no centro das noções de corpos e territórios esvaziados, isto é, sujeitos e regiões que são esvaziados de sentido, historicidade e identidade para serem submetidos e abusados ignobilmente.<sup>578</sup> Na sua tese de doutorado,<sup>579</sup> Aurora investiga as maneiras pelas quais a terra foi distribuída na Colômbia desde o final da escravidão em 1851, entrelaçando violência racial, poder e direito. No seu estudo, ela analisa a formação histórica da comunidade negra de Bellavista, localizada no departamento do Chocó, Pacífico colombiano, às margens do Rio Atrato. Até o século XVII, a região era habitada por povos indígenas, que, naquele momento, tiveram seus territórios divididos em aldeamentos e foram obrigados a trabalhar nas minas dos afluentes dos rios Atrato e San Juan. Na virada do XVII para o XIX, rebeliões indígenas destruíram as cidades coloniais e polos de mineração, gerando um deslocamento em massa para terras mais remotas, “especialmente nas cabeiras dos rios e costas do oceano Pacífico”.<sup>580</sup> A partir de 1850, com a

---

<sup>577</sup> Lasso, Marixa. *Erased: the Untold Story of the Panama Canal*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2019.

<sup>578</sup> Vergara Figueroa, Aurora. *Ripped from the land, shipped away and reborn: unthinking the conceptual and socio-geo-historical dimensions of the Massacre of Bellavista*. Tese de Doutorado na University of Massachusetts Amherst, 2011; Vergara Figueroa, Aurora. *Cuerpos y territorios vaciados ¿Em qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?* CS, No. 13, 338-360, enero-junio, Cali, Colombia, 2014; Vergara Figueroa, Aurora. *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Suíça: Palgrave Macmillan, 2018.

<sup>579</sup> Vergara Figueroa. *Ripped from the land, shipped away and reborn*, 2011.

<sup>580</sup> Vergara Figueroa. *Ripped from the land, shipped away and reborn*, 2011, p. 56.

abolição da escravidão, comunidades negras intensificaram o processo de reterritorialização da região, estabelecendo relações em torno da cultura da borracha e da exploração de elementos da fauna e da flora local. A municipalidade de Bellavista é fruto dessa dinâmica e dos seus contatos com o Estado, tendo sido criada mais recentemente, em 1946. Porém, a despeito disso, ao longo de dois séculos, a região e seus habitantes foram cobertos de narrativas coloniais, permeadas por representações de marginalidade, não-humanidade e silêncio. Por mais que fosse ocupada historicamente por pessoas negras em decorrência do pós-abolição, o Estado concebia a bacia do Atrato como “terras de ninguém”, entrando na categoria jurídica de “terrenos baldios nacionais”.<sup>581</sup> Esse enquadramento político e legal vulnerabilizava os territórios e as comunidades, pois, por um lado, não reconhecia seus habitantes como verdadeiros cidadãos nacionais portadores de direitos e, por outro, abria espaço para a exploração violenta de agentes externos.

Diante disso, Aurora vale-se do Massacre de Boyayá (onde está Bellavista) como mecanismo para descortinar as relações entre terra, morte e direito na Colômbia. No dia 02 de maio de 2002, a comunidade foi tomada pelo terror quando estourou um confronto entre paralimitares e guerrilheiros. Ambos os grupos disputavam há anos o domínio sobre o território diante da sua importância logística na circulação de pessoas e mercadorias, sendo um entreposto do Rio Atrato. Durante o conflito, as pessoas se refugiaram dentro da igreja da comunidade. Tentando atingir um lançador de morteiros das Autodefensas Unidas de Colômbia, uma bomba cilíndrica lançada pelas FARC atravessou o telhado do templo religioso e caiu no centro do altar, justamente onde estava a maior parte das pessoas. Das trezentas pessoas que se localizavam na igreja, 119 morreram com a explosão.<sup>582</sup>

Em decorrência da chacina, 1.744 famílias abandonaram o território, entrando para a estatística dos “desplazados” da Colômbia, país que está entre os seis que mais possuem pessoas forçadamente deslocadas no mundo.<sup>583</sup> Em entrevista concedida no ano de 2018, Aurora me contou que quando decidiu estudar o Massacre de Boyayá, o professor Santiago Arboleda Quiñonez recomendou a visita a arquivos da região, pois provavelmente outros massacres, desteros e desaparecimentos forçados já teriam ocorrido na localidade. E foi o que

---

<sup>581</sup> Segundo Aurora: “Grande parte das planícies do Pacífico da Colômbia é um domínio nacional (terrenos baldios nacionais), que pode ser reivindicado por qualquer pessoa que (1) cultive ou use uma área equivalente a pelo menos um terço desse requerente (2) e apresente o documento necessário para o governo e pague algumas pequenas taxas. (...) Algumas terras são de propriedade ou arrendadas por mineradoras; outros são mantidos legalmente por indivíduos do interior que têm pouco interesse em seu desenvolvimento”. Vergara Figueroa. *Ripped from the land, shipped away and reborn*, 2011, p. 68-69.

<sup>582</sup> Vergara Figueroa. *Ripped from the land, shipped away and reborn*, 2011.

<sup>583</sup> Vergara Figueroa. *Ripped from the land, shipped away and reborn*, 2011.



ela notou e registrou em sua tese: ataques, carnificinas e banquetes de sangue contra povos indígenas, no século XVI, e comunidades negras, no XIX, exatamente na área do massacre de 2002.<sup>584</sup> A existência jurídica dos terrenos baldios nacionais dependia e depende do permanente ritual sacrificial. Cerimônia que instaura uma temporalidade espiralar sobre corpos e territórios, no qual o avanço e regeneração da modernidade depende da repetição do assassinio original. O Massacre de Bojayá faz parte de uma cadeia de linchamentos, assassinatos, execuções na escuridão da noite ou no meio da floresta, sacos pretos, corpos boiando, sádicas torturas e mutilações que constituem e refundam a relação dos povos e territórios do Pacífico com a nação Colômbia. Que, com sua desumanização absoluta, tornam possíveis os direitos humanos do cidadão nacional.



Figura 23. Igreja de Bojayá, no departamento de Chocó, destruída no confronto entre paramilitares e guerrilheiros, 2002. AFP. El País.

<sup>584</sup> Vergara-Figueroa. *Ripped from the land, shipped away and reborn*, 2011.



Portanto, os estereótipos, simplificações, exotizações e caricaturizações racistas, que retiram a complexidade política e humana de regiões negras na Colômbia,<sup>585</sup> possuem na origem o sacrifício. Tal acepção permite relocalizar a violência na história do país a partir do que Santiago Arboleda Quiñonez chama de “consolidação patriótica da violência”.<sup>586</sup> Ela atua como mecanismo de refundação constante de um modelo de estado-nação (branco e andinocêntrico) calcado na desumanização, despejo e desperdício de negros, indígenas e camponeses.

Em consequência, a divisão político-administrativa do Estado nacional mobiliza na memória e na história marcas de fronteiras raciais; regiões de distribuição concreta do capital racial, entre centro e periferia, capital e província. A racialização territorial do conflito armado, a base material deste, é representava desprovida da sua sedimentação sociohistórica. O que quero destacar é a maneira como o étnico/racial aparece vinculado inseparavelmente da exclusão política ideológica, marcando territórios específicos das geografias nacionais dos Estados modernos. O fundamento invisibilizado e evadido, que as entidades oficiais se negar a reconhecer em suas justas dimensões.<sup>587</sup>

A consolidação patriótica da violência é a institucionalização do massacre e do linchamento – guerra química, remoções forçadas, megaempreendimentos legitimados e garantidos pela violência das forças de segurança pública, a presença permanente de atores armados – pelo próprio Estado, produção escandalosa de vítimas invisíveis de uma máquina de destruição e genocídio. Para se obter a paz branca, a batalha de sentidos da memória e da história é garantida pela reiteração jurídica e política do sacrifício. Assim Santiago comenta as negociações legislativas em torno das reparações decorrentes do conflito armado no início da década de 2010.

Era o momento de reparar, inundados nos rios de sangue, a estes pseudconacionais, considerados inferiores e cúmplices do delito, razão suficiente para não ter direito a nenhuma medida pré-cautelares de prevenção

---

<sup>585</sup> Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2010; Requene, Angela Yesenia Olaya. A racialização do despejo: territórios e migração forçada de afrodescendentes no pacífico colombiano. *Revista GeoNordeste*, São Cristóvão, Ano XXV, 2016, p. 35-48; Requene, Angela Yesenia Olaya. Discursos y representaciones racistas hacia la región pacífico y comunidades afrocolombianas. Septien, Rosa Campoalegre (ed.). *Afrodascendencias. Voces em Resistencia. Em Homenaje al Centenario de Nelson Mandela*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

<sup>586</sup> Quiñonez, Santiago Arboleda. Plan Colombia: descivilización, genocídio, etnocídio y destierro afrocolombiano. *Nomadas*, 45, Universidad Central, Colombia, 2016; Quiñonez, Santiago Arboleda. Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómad*, 50, abril, 2019.

<sup>587</sup> Quiñonez. Plan Colombia, 2016, p. 80.

relacionada com suas vidas individuais e comunitárias. Tinham e têm que pagar o sacrifício por infratores e subversivos; purgar o sinal de haver sido expulsos pelo centralismo, conduzidos a viver nas fronteiras, no limite da lei construída pela colonialidade branca, que ceifou sua existência como oferenda à pátria. A barbárie, na sua versão da história, era dever nacional.<sup>588</sup>

O ato concomitante de fundação e consolidação apaga o passado e forja um modelo de história reificador do lugar da vítima sacrificial, ao marginalizá-la do relato universal. Modelo produtor de fósseis e não de sujeitos políticos. Conforme argumentam Santiago e Aurora, isso significa que a leitura da violência colombiana deve ser capaz de transcender os conflitos partidários (no XIX e XX) e armado (XX e XXI) para remontá-la a processos de longa duração, como o colonialismo, a escravidão e o tráfico negreiro. Para o momento genético da raça como sacrifício.

O sacrificial negro como *cultus* fundador da modernidade ajuda a ampliar o entendimento dos sentidos por trás da execução de Padilla em 1828. Na ausência de representações visuais, testemunhos e relatos sobre o evento – pois aos letrados da época parece que era interessante não fornecer grandes testemunhos do seu próprio crime –, a sobreposição de descrições, imagens e sensações em torno das formas de se matar pessoas negra na América procuraram retirar o linchamento do Almirante do lugar de insignificância, periferia, mero símbolo ou “assunto dos negros” que a história colombiana o reservou. Da mesma forma, colocam essa mesma história num quadro mais amplo. Aquele dos dramas que levaram Mary Turner a correr ofegante grávida de oito meses pelos bosques da Georgia como se fugisse das mais horripilantes e surreais feras sedentas de sangue. Que fez Prestán suar frio ao ver seus camaradas de luta política serem levados ao patíbulo em Colón, enquanto esperava pela sua vez, sem saber que na verdade participava de um ritual que mudaria a face da terra como o dilúvio bíblico, a limpar e purificar toda existência planetária. Que fizeram mães com seus bebês, pais, crianças e idosos correrem para dentro da igreja em Bellavista, naquela manhã nublada, como costuma ser nas florestas do Pacífico colombiano, a espera de que talvez viesse dos céus a salvação para o apocalipse que ancestralmente os perseguia.

Há mais a ser dito sobre José Prudencio Padilla. Pois nunca é tarde ou cedo demais. A literatura talvez possa ir onde a história não chegou, ou, quando esteve lá, foi capaz de ver apenas o vestígio destruído. A poética desvela os efeitos espiralares do sacrifício, que fantasmagoricamente vivem entre nós.

---

<sup>588</sup> Quiñonez. Plan Colombia, 2016, p. 81.



Figura 24. Painele 15 da série Migration of the Negro. Jacob Lawrence, 1941.

Entre 1910 e 1970, cerca de seis milhões de pessoas negras marcharam do Sul dos Estados Unidos para o Norte. As causas eram várias: o desemprego e a precariedade do mercado de trabalho, os problemas dos trabalhos nas zonas rurais em decorrência de questões ambientais e, especialmente, a violência racial.<sup>589</sup> Desde o final do período da Reconstrução (1865-1877), boa parte dos direitos conquistados pelos afroestadunidenses haviam sido revertidos pelo início do Jim Crow, com a segregação racial e a retomada das terras pela população branca depois de um período de reforma agrária. O pintor Jacob Lawrence fazia parte das primeiras levas desse êxodo, vindo a residir em Nova York. Morando no Harlem, onde não paravam de afluir novas pessoas do Sul, no ano de 1941, ele produziu cerca de sessenta pequenas pinturas chamadas de *Migration of the Negro*, às quais acrescentavam uma pequena explicação da imagem. Em uma delas, escreve: “as estações de trem estavam frequentemente tão saturadas que tiveram que chamar as forças de segurança para manter a ordem”. Já em outra estava: “Nem sempre vão

<sup>589</sup> Sanabria, Ruth Fernandes. Las migraciones de Lawrence: distintos rostros, similares causas. *Wiriko: artes e culturas africanas*, 25/09/2015. Disponível em: <https://www.wiriko.org/wiriko/las-migraciones-de-lawrence/> (acesso em 28/08/2022).

porque lhes foi prometido trabalho no Norte. Muitos deles marcharam devido às condições do Sul”. E no painel 15: “Outra causa foi o linchamento. Descobriram que ali onde havia tido lugar um linchamento, as pessoas que eram reticentes a marchar num primeiro momento, foram as primeiras a irem depois de recebê-lo”.<sup>590</sup>

A imagem de Jacob desvela imediatamente a lógica do *cultus* racial: o assassinio para expurgar o inimigo e tomar sua terra, desalojá-lo do seu ser e do seu território. O linchamento enlaça a política espiritual e material. Por outro lado, ao retratar um campo sacrificial, a pintura desloca as representações costumeiras do linchamento. O júbilo da multidão branca, o frenesi decorrente da violência atmosférica e o corpo negro brutalizado são substituídos pela dor causada pelo derramamento de sangue, pela captura da pessoa, representada pela corda amarrada sem ninguém. Enquanto o linchamento produz comunidade para a população branca, ao negro a sensação apocalíptica de perda do mundo, de sentidos. A necessidade de partir daquele que chora ao lado do último lugar em que a pessoa amada pisou, ainda que esta terra esteja amaldiçoada. Ao intervir na representação fotográfica e visual dos linchamentos, o quadro de Jacob busca reviver e retomar a humanidade sonhada das vítimas e, com isso, produzir entendimento, força e vida para seguir adiante, seja para os que ficaram, seja para os que partiram em exílio.

### 2.3. A cidadania negra entre a nação e o patíbulo

Ele teme-me não por causa do que lhe fiz, ou que lhe dei a ver, mas por causa do que me fez e julga que poderei fazer-lhe.

Achille Mbembe

Cento e cinquenta e oito anos depois, outro negro do Caribe colombiano, nas suas andanças atlânticas, resolveu desenterrar a história da execução de José Prudencio Padilla. Talvez como Padilla, que em Les Cayes vislumbrou amplos horizontes de liberdade, foi em solo haitiano que o literato Juan Zapata Olivella teve inspiração para reconectar os fios desse enredo. Em 1986, veio à luz a novela *Piar, Petión, Padilla: tres mulatos de la revolución*. A poética literária retoma as cores e movimentos daquele Caribe revolucionário da virada do XVIII para o XIX, desobstruindo o silêncio sobre o passado e antecipando o trabalho que a

---

<sup>590</sup> Sanabria. Las migraciones de Lawrence, 2015.

historiografia ainda não havia começado.<sup>591</sup> A obra é fundamental por inúmeros motivos, mas aqui ela é tomada com um objetivo específico: continuar escavando a terra onde Padilla foi sacrificado e teve sua história soterrada junto com seu corpo.

“Sé que mi libro es polémico y poético”,<sup>592</sup> escreve Juan Zapata logo nas primeiras linhas.<sup>593</sup> Trata-se da consciência de que suas palavras tocavam em feridas abertas. Um romance que teria que lutar contra mortos e vivos. Pois advertências à obra já eram feitas desde antes da publicação, como atesta a contracapa – “Es um libro polémico, escrito por um hombre que sabe de historia, hace buen uso del idioma y siente, como suya, la adversidade de sus Hermanos de raza” – e o prólogo, como se verá adiante. A desconfiança vem da torção histórica, ao propor a releitura da Era das Revoluções através do Caribe, na perspectiva de três líderes *mulatos*, e, com isso, repensar o momento inaugural da nação colombiana. Dividido em três narrações, uma para cada personagem, o livro é estruturado em cadeia, numa crescente circular, espiralizada, na qual a repetição de temas comuns – lutas por liberdade, batalhas militares, viagens e movimentos marítimos, barreiras raciais, escravidão e traições – convergem para o mesmo final: o assassinato sacrificial. A amplitude caribenha, expressa logo nas primeiras linhas, é tracionada para o patíbulo, descrito como destino fatal diante das tramas que envolvem a aparição do sinal racial:

Del Caribe con su mágico mar en veces apacible, y otras altanero, se han originado narrativas temerarias, música endiablada, poesía supersticiosa, pintura identificada con los presagios, esculturas ingeniosas, y cuentos de piratería. Es un mar de prodigios donde se anidan repúblicas nuevas, se frenan arbitrariedades, se siembran conspiraciones, se imponen gobiernos despóticos

---

<sup>591</sup> De 1938, a obra *Os Jacobinos Negros* de C.L.R. James descreve a importância da Revolução Haitiana no contexto da Era das Revoluções. No entanto, é a tese de doutorado *The Common Wind*, de 1986, escrita por Julius Scott, que aponta mais decisivamente como setores subalternos, particularmente negros, circularam ideias revolucionárias pelo Caribe, construindo novas redes e horizontes de liberdade e igualdade. O texto é marco da virada historiografia nos estudos atlânticos nas décadas seguintes. No caso colombiano, a tese de doutorado de Alfonso Múnera, defendida em 1995 e publicada como livro em 1998, com o nome *El Fracaso de la Nación* (2008), é pioneira ao narrar a participação afrocartagenera nos eventos entre 1811-1815 e ao colocar a questão racial no centro das tensões da Independência. Para ambos os casos, o livro de Juan Zapata Olivella larga na frente. Particularmente sobre a participação negra na primeira independência, destaca-se também a peça “*El Grito de la Independencia*” o “*Los Mártires de Cartagena de Indias*”: obra de teatro en dos actos y seis cuadros, também de Juan, publicada em 1961. Nela, é enfatizado não só o protagonismo de Pedro Romero, mas também da sua filha, Maria Teodora, que após a prisão do pai, percorre as ruas de Getsemani reunindo a população negra e parda em protesto. James, C. L. R. James. *Os jacobinos negros – Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007; Scott, Julius S. *The Common Wind: currents of Afro-american communication in the Era of the Haitian Revolution*. Ann Arbor: Duke University, 1986; Olivella, Juan Zapata. “*El Grito de la Independencia*” o “*Los Mártires de Cartagena de Indias*”: obra de teatro en dos actos y seis cuadros. Colombia: Imprenta Departamental de Bolívar, 1961.

<sup>592</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. XXIII.

<sup>593</sup> Daqui em diante até o final do capítulo, mantereí as citações em espanhol para melhor manter a poética e a cadência das palavras. Da mesma forma, acredito que não atrapalhará para leitores lusófonos.

y se sincronizan privilegios con el rigor matemático de las computadoras. Con pueblos aguantadores, gentes simpáticas, carnavales frenéticos, tambores rituales, y herencias milenarias se ha establecido una cuenca multirracial huérfana de justicia social, y empecinada en su emancipación económica.

(...) En ese mar Caribe transcurrieron las vidas hazañosas de Piar, Petión y Padilla, todos contemporáneos, y todos *marcados por signos fagoreros* [grifos nossos].<sup>594</sup>

Tal dialética entre liberdade e destino conforma a forma literária pela qual a obra constrói a narrativa e interpela a história. A liberdade tem como metáfora o Caribe. Suas correntes marítimas fazem convergir, quase que de maneira encantada, povos, dinâmicas econômicas, culturas e ideias políticas, tornando-o epicentro das contradições modernas. Sobre suas águas são borradas as fronteiras entre real e fantástico e verdades proclamadas como universais são colocadas sob suspeita. Essa “poética aquática”, que como rio vai perfurando até encontrar o mar,<sup>595</sup> tem duas pontas de lança: o movimento e o desejo de transcendência racial. O movimento fluvial é lugar de concepção do mundo, de criação de novas relações sociais, e semente das sensibilidades. Como no poema *Niños Trotamundos*, aquele que caminha desnaturaliza a fronteira, tem arrepio de qualquer cercamento, seja físico ou simbólico. “No hay fronteras que dividan nuestra sed de horizontes; no hay distancias que separen la geografía del mundo; no hay mares que atajen nuestras ansias oceánicas; no hay odios que apaguen nuestro amor a las gentes”.<sup>596</sup> O eu e o universal são construídos não na identidade pré-formatada, mas no encontro, naquilo que é comum, pois, como dito em *Apátrida*, sabe-se que “el principio, y el fin de una patria es una historia inventada”.<sup>597</sup> A vida marinha do Caribe, as suas *Marinerías*,<sup>598</sup> por onde circulam pessoas, desejos e lutas, serve de mediação estética entre história e literatura na paisagem de Juan Zapata.

Um dos protagonistas do livro, Manuel Piar nasce em Curaçao. De lá vai para a Venezuela, depois para o Haiti e por fim Venezuela de novo. Petión que vê, de São Domingos,

<sup>594</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 06.

<sup>595</sup> Palavras do editor de um dos seus livros de poesia, *Panacea: poesía liberada* (1976).

<sup>596</sup> Olivella, Juan Zapata. *Mundo poético: dinámica de la nueva poesía multirracial*. Bogotá: Grancolumbia, 1985, p. 196.

<sup>597</sup> Olivella, Juan Zapata. *El color de la poesía*. Port-au-Prince, Haïti. Impr. Le Natal, 1982, p. 98.

<sup>598</sup> *Marinerías* é o nome de um conjunto de poemas sobre temas marítimos (piratas, correntes atlânticas, o encontro de rios com oceanos, amores marinheiros, sentimentos de longa distância), que focam no deslumbramento libertário exercido pelo mar sobre os seres humanos. Veja a apresentação: “*Marinerías*. ‘El mar ejerce sobre todos los seres humanos; recordado a nivel de la memoria celular como el primitivo ambiente donde salieron los entes vivos: anfibios, y consecuentemente los mamíferos, por lo cual tiene un significado de hábitat ancestral; es también un medio líquido donde el embrión humano permanece sus primeros nueve meses de vida, por lo que es lícito deducir, que el recuerdo de ese periodo congénito sea factor preponderante en el acto inconsciente, y casi infantil de aproximarnos al mar...’”. Olivella. *Mundo poético*, 1985, p. 251.

embarcações de negros e mulatos partindo para lutar na Guerra de Independência dos Estados Unidos. Do Atlântico chegam correspondências que falam de guerras e revoluções no exterior. Atlântico que Petión irá atravessar para se ver exilado em Curaçao, a mesma de Piar, e preso em Portsmouth, a mesma de Padilla. Posteriormente, na terra de Napoleão, discursa na Assembleia Francesa em favor da liberdade nas colônias. Regressa a São Domingos com o exterminador Leclerc para rapidamente mudar de lado e engrossar as tropas de Dessalines. Padilla, como visto, marinheiro, taifeiro, almirante, patriota, revolucionário, de Riohacha a Trafalgar, de Portsmouth a Maracaibo, de Cartagena a Kingston, de Les Cayes a Cartagena novamente. Trajetórias e subjetividades atlânticas, caribenhas, que expressam uma “ética do passante”, para a qual o lugar de nascimento é mero acidente.<sup>599</sup> Assim, toma como constrangimento arbitrário qualquer tentativa de fixação-emparedamento, pois é na “passagem” que se cria a cultura e a política.<sup>600</sup>

Piar, Petión e Padilla são figuras que evocam aquele que se “esforçou para fazer um caminho íngreme – que partiu, deixou o seu país, viveu fora, no estrangeiro, em lugares onde criou casa, ligando o seu destino ao daqueles que o acolherem e reconheceram, no seu rosto e na sua singularidade, uma humanidade que vem”.<sup>601</sup> É neste tornar-se humano no mundo, independentemente da origem ou de qualquer outro marcador, baseado no trajeto, no movimento e na circulação, em que o fragmento, o instável e o fluído da história são abraçados, que Juan Zapata reconstrói a vida dos *três mulatos* por meio da estética do desejo de transcendência racial. Nela, viver é atravessar uma multiplicidade de lugares. Se a política é fazer da Terra um lugar comum, o Caribe é o seu palco privilegiado.

Por outro lado, esse desejo (de que não há raça) é acompanhado do manejo consciente dos lugares e hierarquias raciais existentes (como no próprio subtítulo do livro, *tres mulatos de la revolución*). Perante o infinito caribenho, a determinante fundamental. A raça como destino. Mancha, chaga, protuberância, símbolo, signo, ferida, alvo, relevo. A todo momento, ela reaparece para lembrar que o futuro daqueles três mulatos estava selado numa época que parecia

<sup>599</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

<sup>600</sup> Essa “ética do passante” faz parte da própria trajetória de Juan Zapata. Nascido em Lorica, Córdoba, Colombia, é parte de uma das famílias mais criativas e prolíficas da história colombiana. É irmão de Manuel e Délia Zapata, dois dos intelectuais colombianos mais reconhecidos do século XX por suas contribuições para a história e as artes do país. Nas suas peregrinações como embaixador e literato, Juan passou por México, Guatemala, Portugal, Haiti e Estados Unidos. A tendência universal, como é dito adiante, é notada pelo intenso diálogo com o pensamento produzido pela diáspora africana no Atlântico. Para mais de sua biografia, veja-se: Rodríguez-Martínez, Patricia. Juan Zapata Olivella, el ‘guerrero de lo imaginario’ colombiano. Ortiz, Lucía (ed.). *Chambacú, la historia la escriben tú*: *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*. Madrid: Iberoamericana, 2007.

<sup>601</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017, p. 247.

de possibilidades infinitas – vínculos proféticos<sup>602</sup> que ressoam uma espécie de magia no núcleo da mais alta política moderna. É o Caribe da Era das Revoluções, epicentro dos ventos da liberdade. Tempos de feitos grandiosos, heróicos. Porém, o pesar e a apreensão são intermitentes. Apesar da trajetória ou da altura a que um indivíduo afrocaribenho chegou, aproveitando-se justamente das brechas e fissuras daquelas circunstâncias, Juan enfatiza a inexorabilidade do destino racial. A premonição anuncia o destino dos personagens, mas parece também anunciar o papel das pessoas negras nas futuras repúblicas americanas.

Fatalidade, martírio e sacrifício são palavras usadas constantemente para dizer que o enredo daquelas vidas estava dado desde o nascimento. Entre elas, há uma de maior destaque: *inri*.

Con esas ideas encastilladas, propias del estropajo de los afligidos por las envidias, Manuel Piar, encontrará tropiezos, resentimientos, y prácticas insolentes que su fortaleza moral vencerá hasta los días del martirio. El acontecimiento de su ilegitimidad será una marca imborrable, y un *inri* en su camino de victorias.<sup>603</sup>

E sobre Padilla: “Se identifica tanto con la revolución que cae destrozado por ella. Es un signo de cruz e de ceniza que se estigmatiza en la frente como un *inri* de martirio”.<sup>604</sup> *Inri. Iēsus Nazarēnus, Rēx Iūdaeōrum*. Jesus Nazareno Rei dos Judeus, a frase fixada por ordem de Pilatos a cruz em que Cristo foi crucificado.<sup>605</sup> Marca elementar que vincula a morte à política. O *inri* dos três mulatos, a sua cruz, era o estigma que carregavam na própria pele, a denunciar, sob o sol do meio-dia ou na escuridão da meia-noite, que aqueles corpos caminhavam à margem do humano. Mais, como no lado oculto de *inri – igni natura renovatur integra*, a natureza é completamente renovada pelo fogo –, revela-se que a morte do maculado serve de nascimento e ressurreição da comunidade. Da destruição e do cadáver vêm os sentidos possíveis do mundo natural, espiritual e político. O bode expiatório.

---

<sup>602</sup> Sobre a vocação profética no texto de Juan Zapata, veja-se: “Los seres humanos siempre han tenido que ver con las profecías. Desde los grupos sociales, que tratan de adivinar los resultados de las competiciones deportivas, hasta las reuniones secretas hechiceras que centran sus predicciones en voces del más allá. Cada quien parece ir acompañado de un signo en virtud del cual se cumplen los destinos. Se bien queda mucho por estudiar acerca de los poderes proféticos de ciertos cerebros humanos, ese fenómeno existe, y ejerce poderosa fuerza sobre las gentes”. Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 155.

<sup>603</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 17.

<sup>604</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 136.

<sup>605</sup> A presença do cristianismo é central na moral estética de Juan Zapata, como a ideia de comunhão universal para transcender a raça (a exemplo da citação da Oración por la Armonía Racial, de Olive Warner, em *Historia de um joven negro*), a verve profética e o próprio núcleo sacrificial. Em relação ao último aspecto, para o cristianismo como religião sacrificial, veja-se Patterson (1998). E para o cristianismo como forma de crítica ao sacrifício, veja-se o próprio Patterson (1998) e Girard (2004).



Ao enfatizar a fatalidade e o martírio, Juan Zapata realiza duas intervenções na memória histórica. Uma mais óbvia, que é a ressacralização das figuras dos *três mulatos* na condição de heróis, numa linguagem aproximada à teologia cristã. A disputa mais imediata dentro do imaginário coletivo. Outra, mais paradoxal, é que mimetizando o sacrifício de sangue com o martírio do herói, Juan coloca em fricção a história como campo de possibilidades com o peso brutal da raça na modernidade. A variedade de disputas, projetos e lutas é amplamente iluminada, descortinando um silêncio no centro do palco sobre figuras centrais da Era das Revoluções, e, ao mesmo tempo, uma vasta e penetrante escuridão encobre e, paulatinamente, vence a pluralidade encarnada por Piar, Petión e Padilla. No caso, a ênfase na fatalidade – o como se fez inevitável – do relato do martírio não trata de naturalizar o assassinio, pois, do ponto de vista da interrogação histórica, o que ela faz é colocar criticamente em questão a série de condições sociais que foram conduzindo e arrastando como a cólera de um mar revoltado os três revolucionários para o cadafalso – chegando ao ponto de, após estarem mortos, suas execuções serem banalizadas. Portanto, a percepção da história como campo de batalha, com suas perguntas em torno do como deveria ser feito e das razões por trás do que foi feito, é radicalizada diante da inconfessável atmosfera sombria criada pela raça na modernidade.

De fundo, há um terceiro aspecto, enfatizado pelo *inri* e pela presença constante da cruz na narrativa, que vincula a verve sacrificial da raça por trás da história moderna. No imaginário Ocidental, *inri* e Cruz estão imediatamente associadas à crucificação de Cristo. Por outro lado, a própria figura do negro foi associada a Cristo crucificado por meio da cruz, particularmente na experiência do Velho Sul dos Estados Unidos. Durante os rituais de linchamento, a Ku Klux Klan costumeiramente queimava cruces gigantes, em rituais absolutamente grotescos e bizarros, numa atmosfera com toques de suspense, excêntrico horror e apavoramento. Como aponta Patterson, além de sacralizar os rituais da religião civil supremacista, o ritual da cruz tinha funções práticas: aterrorizar os negros e impressionar os brancos, num estado de excitação, estupefação e frenesi. Esta cerimônia cristã-satânica ficava marcada em quem a presenciava. As chamas e as labaredas no céu escuro impregnavam na memória para nunca mais serem esquecidos. Esse grude na consciência permitia que o ritual de expulsão do agente contaminador e de purificação da comunidade perdurasse e fosse muito para além do próprio evento, esparramando-se sobre o tecido social e fixando-se no imaginário coletivo. Do outro lado do Atlântico, a queima de cruces vai estar novamente vinculada à história da raça e do poder supremacista, quando os nazistas farão desse espetáculo dantesco uma das expressões

visuais e cerimoniosas do seu poder.<sup>606</sup> Assim, ao narrar as execuções dos revolucionários *mulatos* como a Via-Crúcis, Juan Zapata Olivella não está simplesmente associando à história dos três a de Cristo, mas descortinando o caráter religioso da “raça” (doutrinário, ritualístico, com códigos próprios, com sua própria metafísica e moral, o seu mundo de prazeres, interditos, desejos abafados, prazeres permitidos e proibidos) e o papel que os rituais de execução do negro cumprem para a manutenção e conversão de novos adeptos a esta religião. Além disso, uma crucificação que, ao invés de fundar uma comunidade política fundada no amor, no perdão e na interrupção do linchamento do próximo, faz do sacrifício um modo de ser coletivo baseado na perpetuação das divisões sociais, do medo, do rancor, do ressentimento, da culpabilização, da execração e do ódio ao diverso.

A economia fúnebre do livro tem seu clímax nos capítulos derradeiros de cada personagem. *El Camino del Patíbulo*, *La Puñalada Trapera* e *El Camino del Cadalso* significam movimentos que conduzem ao assassinato, ao magnicídio. Manuel Piar é o primeiro a entrar no círculo sacrificial. À beira da morte, na prisão em Ciudad Guayana, suas últimas recordações são do Haiti e do mar Caribe. Perante o destino, a memória dos infinitos marinhos caribenhos, que, em instantes, será destroçada pelas balas do ódio racial. A dialética:

Trataba de escrutar el misterio de su soledad, y la densidad ingenua de sus mundos quiméricos. Aparecerá Haití como un norte donde vivió días de amor pasional y grande ilusiones al alcance de su imaginación. Verá el azul de los mares del mismo azul de sus ojos, y creará en la sentencia filosófica del sabio griego: “El destino nos desvanece con un signo inexorable!”<sup>607</sup>

O destino revela o sentido sacrificial do seu assassinato:

En fin, que trazado el ajedrez de su irreversible destino, sólo queda el desahogo de la impotencia. Sin apasionamiento se observa a larga distancia que las circunstancias históricas del momento en ese aciago 1817 requería de un fusilamiento político, un fusilamiento idealista, un fusilamiento disciplinario, y un fusilamiento racial.<sup>608</sup>

O destino racial é a tragédia no enredo da liberdade. Como premonição, revela o futuro dos negros na República. Em *Historia de un joven negro*, um outro José Prudencio é protagonista de um romance de Juan Zapata.<sup>609</sup> No livro, o jovem José Prudencio aspira ser

<sup>606</sup> Patterson. *Rituals of Blood*, 1998.

<sup>607</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 57.

<sup>608</sup> Olivella faz essa constatação utilizando-se da carta-sentença de Bolívar contra Piar. Um ato disciplinar necessário para salvaguardar a nascitura República. Veja: Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 52 e seguintes.

<sup>609</sup> Olivella, Juan Zapata. *Historia de un joven negro*. Bogotá: Plaza & Janés, 1990.

marinheiro na Escola Naval de Cadetes Almirante Padilla de Cartagena, que somente aceitava estudantes brancos. Como o seu ancestral de dois séculos antes, ele supera as barreiras raciais e alcança seus objetivos. No percurso, também desperta ódio, inveja e antipatia. Seu rival é Javier, um Montilla contemporâneo, que tem rancor dos seus feitos profissionais e afetivos. Nas páginas derradeiras, o sacrifício como destino se impõe. Depois de superar o racismo, que quase o impede de embarcar,<sup>610</sup> José Prudencio está a bordo do navio Glória. Em alto mar, a embarcação enfrenta uma tempestade e começa a naufragar. Prudencio, de longe o nadador mais habilitado entre seus companheiros, consegue salvar todos os marinheiros brancos, inclusive seu rival Javier. Sacrifica-se por eles. Tem na sua morte a forma de entrar na nação. “Te besa com los presentimientos de su fatal destino”, pois “El mar es su tumba, aqui queda tu recuerdo”.<sup>611</sup> A neurose social é transformada em neurose literária, que trabalha à exaustão a impossibilidade da vida negra como possibilidade da vida branca. Forma literária como forma nacional.

Voltemos ao século XIX. Destino racial e sacrifício são performados por um enredo conhecido. A vítima não deve apenas carregar a marca. Sobre ela, deve haver um despejo de distorções, falseamentos, mistificações e mentiras. Mentiras acumuladas, que a transformam em mera caricatura, que esvaziam a sua singularidade, que cobrem com um véu sua humanidade. Mentiras que, no limite, roubam a própria voz da vítima, inserindo no seu lugar a linguagem da calúnia. Pois não basta a morte, é necessária uma cadeia de narrativas, acusações, de sentenças de imoralidade, de linhas de degeneração, de dúvidas e manchas sobre o seu caráter e cadáver. Devem adjetivar e dar densidade à morte para legitimar e justificar a última fronteira, a interrupção da vida humana, permitir a pena capital, a exceção, a normal marcial, a alta política militar. E para tanto, a raça opera como navalha, separando a carne que merece viver da que deve morrer:

Se aprecia a primera vista, que sí jugaba un gran papel el origen racial de quienes hacían la revolución, y se verá igualmente definido este criterio con Petión y Padilla. En otro aparte Simón Bolívar expresa: “El general Piar no desea la preponderancia de un color que él aborrece, y que siempre ha despreciado como es constante por su conducta y documentos. El general Piar ha tenido como un timbre la genealogía de su padre, y ha llegado su imprudencia hasta el punto de pretender no solo ser noble, sino aun, descendiente de un príncipe de Portugal”. Como se ve a las claras vuelve el

<sup>610</sup> Ele embarca porque a Marinha utiliza o argumento de que não daria esse exemplo de discriminação racial para o mundo. O discurso sobre a harmonia entre as raças é o momento posterior e anterior à violência racial.

<sup>611</sup> Olivella. *Historia de um joven negro*, 1990, p. 204.

Libertador a afianzarse en los orígenes raciales de Piar, y en eso esquinces se sale de la órbita de la insubordinación para caer desgraciadamente en el problema étnico, *y se necesita ser muy miope para no ver en su ajusticiamiento el estigma racial* [grifos nossos].<sup>612</sup>

A morte de Piar, nas palavras de Bolívar, “fue de necesidad política y salvadora del país porque sin ella, iba empezar la guerra de los hombres de color contra los blancos, el exterminio de todos ellos, y por conseqüente el triunfo de los españoles.” Assim, “nunca ha habido una muerte más útil, más política, y por otra parte más merecida”.<sup>613</sup> O assassinato que o permitiu criar a Colômbia, encampado pelo ritual de sacrifício, com estigmas e vítima expiatória. No meio da era das revoluções e independências, localiza-se um momento decisivo do nascimento e desenvolvimento da “raça”, pois ela não se forjou primeiro na ciência ou no direito, mas na política. Diante da tarefa de forjar o estado republicano, Bolívar transformava a teoria sobre o ódio racial em teoria e prática sobre a soberania.

“Homília mortal” que se repetiria com Padilla. O difamador era Montilla, que, em cartas a Bolívar e Santander, trapaceava com mentiras e embustes contra o Almirante. Para ele, Padilla “promovía la inconformidad y el desorden”.<sup>614</sup> Na rede de fraudes, imposturas e rancores, Juan Zapata enfatiza como os relacionamentos afetivos e paixões de Padilla deixaram Montilla em estado de delírio, enfermidade e inveja mórbida. Quando da primeira prisão de Padilla por Montilla, ainda em 1815, o guajiro inicia um relacionamento com Anita Romero, filha de Pedro Romero. Ela se disfarçava de guarda para visitá-lo no cárcere, despertando ciúmes e ódio em Montilla. Anos depois, no pronunciamento de 1824, Padilla virá a público defender o seu relacionamento com Anita. No texto, ele combate a sacralidade eterna do matrimônio, apresenta as vantagens do divórcio e diz que os afetos devem se pautar mais pelos fatos da vida real do que por dogmas legais, morais e religiosos. Sua articulação de princípios a respeito dos temas, especialmente da relação entre público e privado no regime republicano, é extremamente avançada para a época.

¿Por qué no se me permite escoger otra compañera virtuosa y unirme à ella? Porque lo prohíben las prácticas religiosas, y porque los pueblos han de ser siempre esclavos de errores primitivos. (...) El padre de familia ha reprobado en mí la concurrencia a uno de los bailes de esa Sociedad con, una señora que no es mi esposa porque la Iglesia no ha querido que lo sea, pero con una señora que posee todas las virtudes de fidelidad conyugal, de honor, y de decencia, y

<sup>612</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 41.

<sup>613</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 59.

<sup>614</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 130.

lo ha reprobado porque se ofendió su decencia y su moral pública: ¡hipócrita! Mejor dijera porque se ofendió su orgullo, y su soberbia aristócrata al ver en el baile a una señora cuya familia ha cooperado a levantar el edificio en que la *nobleza* quiere se le erijan alatares, porque de cuando acá ese interés por la moral y por la decencia pública.<sup>615</sup>

A poética de Padilla mescla literatura e história, suspende acusações de anacronismo e rasura os enquadramentos do tempo histórico. Brilhantismo ousado que é a fonte da fúria doentia de Montilla. Em 1823, Montilla escreve a Santander uma carta “que es todo un memorial de agravios, y se introduce em las intimidades de su vida. En esa epístola se le enrostra estar amancebado com una pardita de apellido Romero com la que forma bochinchas, y demérita la moral”.<sup>616</sup> Em 1825, Padilla é acusado de levar Anita aos bailes da alta sociedade. No trânsito entre vida pública e privada, o Almirante afronta as convenções de raça e gênero de Cartagena, aguçando ainda mais o *inri* que carrega na pele. Pois como lembra Fanon<sup>617</sup> e Mbembe,<sup>618</sup> o medo do negro é carregado de dimensões sexuais. É o corpo visto como objeto violador e desonroso, carne viva que requer fiscalidade. O poder tem nele sua matéria carnal, cujo humano é figurado em falo, carcaça, manifestação mais luminosa da superfície escura, revestido de um crânio de morte. Uma sedimentação simbólica que transforma a vida do negro em uma vida zoológica, à espera do linchamento, que sempre tem na sua origem esse desejo de castrar – decepar o órgão sexual que despeja a impureza sobre a comunidade. Em contexto de fissuras da ordem colonial e escravocrata, revela a angústia do branco diante da liberdade negra, mitificada em estereótipos de potência sexual. O assassinio é o rito que procura proteger a pureza das suas mulheres, famílias e sociedade e manter o negro em estado de vianda, de matabilidade, de apenas um membro corporal. A ênfase que Juan dá ao imaginário sexual no caminho do cadafalso de Padilla não é mero acessório, pois relaciona-se à estratégia racista, tão comum no âmbito colombiano,<sup>619</sup> de criação de “dionísios negros”,<sup>620</sup> figuras dotadas de

<sup>615</sup> Padilla. *Al Respetable Publico de Cartagena*, 1824.

<sup>616</sup> Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla*, 2000, p. 177.

<sup>617</sup> Fanon. *Pele negra, máscaras brancas*, 2008.

<sup>618</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

<sup>619</sup> Viveros Vigoya, Mara. Alteridad, género, sexualidad y afectos. Reflexiones a partir de una experiencia investigativa en Colombia. *Cadernos Pagu* (41), julho-dezembro, 41-52, 2013; Viveros Vigoya, Mara. *Dionísios negros: sexualidade, corporalidade y orden racial em Colombia*. Proyectos Temáticos Biblioteca Digital Feminista. Arte, cine y literatura. Grupo de Trabajo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2019.

<sup>620</sup> Trabalhando a experiência simultânea, nunca sequencial, de ser homem e negro, que é também relacional (perante o não-negro) e que tem a corporeidade como lugar central na demarcação social das diferenças raciais, Mara Viveros sintetiza na ideia de “dionísios negros” o conjunto de estereótipos de raça e gênero que constroem um imaginário de erotismo, sensualidade, lascívia e potência sexual sobre pessoas negras, vinculando-as ao gozo dos sentidos, ao consumo do álcool, à dança, ao corpo *caliente* e ao prazer erótico. Ainda que haja uma disputa sobre estes estereótipos e seus sentidos, eles contribuem para a fixação do negro na natureza, na cultura bruta, no

encantamento e atração, sobre as quais se exerce uma vontade sádica de tortura, de infligir dor, de perfurar, de fazer sofrer – de, no limite, fundar um lugar nacional em que esse corpo só pode se comportar à disposição do branco, que tem sobre ele o domínio de vida e morte, de regência conjunta das economias afetivo-sexual e fúnebre. Sobre Padilla recaem as acusações de sexualidade desbaratada, adultério, amores por *parditas* e *mulaticas*, desejos incontrolláveis, trepidações e gladio ambulante que assombra Cartagena – projeções brancas que são as pulsões correndo nas veias do altericídio e que pintam de gozo e sangue a bandeira nacional.

As mentiras desumanizam na morte e no pós-morte. Não devem permitir o luto, a reconstrução da honra. Apagam feitos, lutas e experiência de vida. Instauram a dúvida permanente. Impossibilitam uma narrativa capaz de gerar identificação com aqueles que foram assassinados em nome da nação. Essas adjetivações emparedam e enquadram o morto, a sua vida e a de todos aqueles que lhe são semelhantes. Em Juan Zapata, o fantasma de Piar acompanhava Padilla. O medo racista fazia de Padilla o Piar reencarnado. Padilla e Piar que ressuscitam a cada novo negro colombiano que nasce. As sombras de suas almas caminham entre os vivos, pois 1817 e 1828 ainda são hoje.

A imaginação literária de Juan Zapata, ao cruzar o encontro desses três mulatos no calor dos eventos da Independência, articula lugares da memória em que a raça aparece não só como determinante na morte dos mártires, mas também como problema fundacional do Estado e da identidade nacional colombianos. Essa percepção é construída a partir do Caribe, mas nesse mar, há um lugar privilegiado: o Haiti.<sup>621</sup> Ao entrelaçar produção artística e experiência pessoal, o país emerge como um território de criação política, onde destinos são selados pela condição racial, seja para a luta, seja para a morte. Trata-se de um solo poético – na acepção de Alfredo Vanín de que territórios são poeticamente criados e mantidos –,<sup>622</sup> lugar que impulsiona mentes e projetos políticos. No capítulo *Reminiscencias Guerreras*, abre-se como terra de paragem, passagem revolucionária, que permite respirar, reunir forças e fazer balanços sobre a causa e o destino da liberdade. Onde Piar está pela segunda vez e, olhando o mar Caribe, recorda suas batalhas, insucessos e conspirações na Venezuela. Onde Petión recebe revolucionários exilados de toda a América e leva Bolívar a escrever, logo depois de sua Carta de Jamaica, que o Haiti é “asilo de todos republicanos de esta parte del mundo”. Esse solo, estar nesse solo, é o que permite e inspira Juan Zapata Olivella a escrever o livro, quando vive em Porto Príncipe como

---

mundo dos instintos, das emoções irracionais, retirando-o daquilo que se entende como história e política. Viveros Vigoya. *Dionisios negros*, 2019.

<sup>621</sup> A importância do Haiti já aparece no simbolismo das cores da capa do livro.

<sup>622</sup> Vanín, Alfredo. *Las culturas fluviales del encantamiento. Memórias y presencias del Pacífico colombiano*. Colômbia: Universidad del Cauca Sello Editorial, 2017.

Embaixador entre 1981-86.<sup>623</sup> Ele “hace bien em aprovechar su permanencia em Haití para indagar al máximo sobre el gesto amistoso de su pueblo y de sus gobernantes em momentos cruciales de la historia libertadora”, escreve Higgins no prólogo.<sup>624</sup> A presença ali desencadeia algo, a nível experiencial, sensorial, político e poético, algo que a teoria social somente anos mais tarde captaria por outras vias – as conexões do Haiti com a liberdade universal<sup>625</sup> e com as independências latino-americanas.<sup>626</sup> Estar ali como sujeito negro permite retirar a penumbra da história. Permite pensar como o Haiti encapsula o drama entre liberdade e raça que cada corpo negro carrega na modernidade, servindo, assim, de parâmetro para reler a própria história colombiana.

Portanto, a proposta de Juan Zapata, com sua dinâmica e jogo de cores particulares, quebra protocolos do imaginário racial do país. *Tres mulatos de la revolución*, diz o subtítulo. Aí não está somente a ênfase na participação afrocaribenha e na determinante racial dos eventos das lutas por independência. Está também um confronto à ideologia da mestiçagem,<sup>627</sup> pois nega a diluição desses personagens – e dos seus semelhantes contemporâneos, como o próprio Juan Zapata – nas alegadas identidades mestiças ou caribenhas, que silenciam a autodeterminação negra. Afirma-se, assim, seus vínculos com a diáspora africana nas Américas e com as lutas por igualdade racial no Atlântico. *Mulatos* que são negros, marcados por uma mácula hereditária expressa em traços fenotípicos e de consequências políticas, seja nos laços e conteúdo da luta, seja na tragédia do cadafalso. Neste sentido, a obra enfrenta três argumentos centrais sobre os vínculos entre identidade nacional e racial no Caribe e na América Latina.

---

<sup>623</sup> Esses vínculos poéticos e políticos entre solo, história e imaginação literária podem ser vistos no poema *Haití, Tierra de Montañas*, publicado em 1982. Da mesma forma, em *Pisando el camino de ébano*, chama a atenção o relato do intelectual haitiano na Managua (Nicarágua) revolucionária, lembrando a dívida que toda a América Latina tem com o país, abandonado diplomaticamente após ajudar na libertação de seis novas repúblicas. Poema e romance foram publicados em 1982 e 1984, quando Juan Zapata vivia no Haiti. Veja-se: Olivella, Juan Zapata. *El color de la poesía*. Port-au-Prince, Haïti. Impr. Le Natal, 1982; Olivella, Juan Zapata. *Pisando el camino de ébano*. Bogotá: Ediciones Lerner, 1984.

<sup>624</sup> Higgins, José Consuegra. Prólogo. Olivella, Juan Zapata. Piar, Petión, Padilla. *Piar, Petión, Padilla: tres mulatos de la revolución*. Barranquilla: Editorial Mejoras. Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2000, p. XVII.

<sup>625</sup> Tavarès, Pierre-Franklin. Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint Domingue. *Chemins critiques*, 2:1, 1994; Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and universal history*. USA: University of Pittsburgh Press, 2009; Jenson, Deborah. Hegel and Dessalines: Philosophy and the African Diaspora. *New West Indian Guide*, 84:3-4. 2010; Joseph, Celucien L. *Haitian Modernity and Liberative Interruptions: Discourse on Race, Religion, and Freedom*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2014; Nesbitt, Nick. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

<sup>626</sup> Fischer, Sibylle. Bolívar in Haiti: Republicanism in the Revolutionary Atlantic. Calarge, Carla, Dalleo, Raphael e Duno-Gottberg, Luis. *Haiti and the Americas*. United States: University Press of Mississippi, 2014; Ghachem, Malick W. Law, Atlantic Revolutionary Exceptionalism, and the Haitian Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. United States: University of Virginia Press, 2016.

<sup>627</sup> Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía em el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2010; Wade, Peter. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993; Andrews, George Reid. *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York: Oxford University Press, 2004.

Primeiro, contesta a ideia de integração via miscigenação, a qual formaria um povo único, baseado na harmonia racial e na mobilidade social. Para esse pensamento, o mestiço – o mulato – seria instrumento e símbolo da integração, responsável pela amalgama do povo e metáfora da ausência de racismo. Nada mais diferente do retrato fornecido por Juan Zapata. Seus personagens enfrentam diversas barreiras raciais, jamais são julgados plenamente pelos seus méritos, vivem sob a suspeita permanente, são alvos de calúnias e criminalizados e, no final, são assassinados pelo Estado que ajudaram a fundar.

Arelado a esse primeiro aspecto, Juan Zapata enfrenta a ideia de que os mulatos, ao integrarem a nova identidade nacional mestiça, automaticamente sublimaram o racismo e se desvincularam do restante da população negra. O tratamento discriminatório e os vínculos de solidariedade vividos por Manuel Piar e José Prudecio Padilla desmentem tal concepção. Com isso, enfrenta certa identidade caribenha colombiana, que representa a região como apartada do antirracismo e da autoinscrição negra. Essa tradição remete o afrocaribenho ao pitoresco, ao exótico, à paisagem, à cultura estática, à coisa, ao sem história.<sup>628</sup> Ao contrário, o Caribe colombiano de Juan Zapata, que tem sua máxima expressão em Padilla, é parte do Atlântico Negro, do epicentro moderno, em um diálogo constante com a história global, como inclusive se deixa notar pelas epígrafes dos seus livros, com citações de Booker T. Washington, Langston Hughes, Martin Luther King Jr.<sup>629</sup> e outros.

A obra também ilumina outros mecanismos de gestão e calibragem racial na Colômbia, nos quais a política de morte é central. Com isso, chega-se ao terceiro aspecto: a presença do cadafalso e do assassinato à espera de negros “insubordinados” – isto é, que rejeitam o lugar social a eles atribuído pelos brancos – relativiza a influência quase que universal atribuída às alforrias na conformação das dinâmicas raciais no pós-independência. Se as manumissões eram a estratégia para o “negro permitido”, tramitando formas de integração subordinada, a execução pública, os massacres e os assassinios eram reservados aos demais. Assim insiste a própria literatura afrocolombiana ao martelar os sentidos da última pena de morte aplicada pelo estado colombiano, reservada a Manuel Saturio Valencia, em Chocó, 1907, como narram os romances *Las Memorias del Odio*, de Rogerio Velásquez,<sup>630</sup> e *El Fusilamiento del Diablo*, de Manuel Zapata Olivella.<sup>631</sup> O patíbulo distribui racialmente os lugares de cidadania – endereça a cidadania à brancura andina e a violência, a margem e a ausência de direitos a negros e

<sup>628</sup> Múnera. *Fronteras imaginadas*, 2010; Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo*, 2011.

<sup>629</sup> Martin Luther King e Gandhi, inclusive, abrem poema condenatório das políticas de violência, simbolicamente chamado de *Sacrificio*: Olivella. *Mundo poético*, 1985.

<sup>630</sup> Velásquez, Rogério. *Las memorias del odio*. Bogotá: Colcultura, Biblioteca del Darién, 1992.

<sup>631</sup> Olivella, Manuel Zapata. *El fusilamiento del diablo*. Cali: Universidad del Valle, 2020.



indígenas das *tierras bajas*. Rituais de morte que dão sentido à racialização do território e à territorialização da raça, naturalizando a construção nacional, ao mesmo tempo, andinocêntrica e de regiões.



Figura 25. Olivella, Juan Zapata. Piar, Petión, Padilla. 2000.

#### 2.4. Antiprólogo e Fúnebres Epílogos

Chega-se ao último ponto. Rene Girard argumenta que o ritual sacrificial depende da negação do ponto de vista da vítima. Essa perspectiva teria o potencial de contestar as mentiras e falsificações que envolvem a cerimônia. Ela também poderia apontar que uma comunidade pode ser fundada em outros ritos e valores. Por isso a vítima deve ser sufocada. Em vida e na morte. Tais considerações servem de introdução a um aspecto curioso do livro de Juan Zapata, o seu prólogo, escrito por José Consuegra Higgins.<sup>632</sup> Um prólogo particular, pois serve de

<sup>632</sup> Professor, político e escritor colombiano. Foi membro do Instituto de Ciências Econômicas da Universidad Nacional de Colombia, Reitor da Universidad del Atlántico e fundador da Universidad Simón Bolívar. Também

antiprólogo, desagravo de Bolívar e ataque à narrativa apresentada por Olivella. O prólogo é dividido em dois momentos. Primeiro, uma nota publicada no periódico *El Heraldo*, elogiando os esforços de Juan Zapata por resgatar o papel do Haiti e dos negros na independência colombiana. Ressalta como o romance dá ênfase a aspectos marginalizados pelos historiadores. Porém, Higgins ainda não tinha recebido os originais do livro. Ao ler e perceber o problema racial em primeiro plano, com implicações concretas para os próceres da Independência, o texto muda de tom. Com isso, o escrito começa destacando a “complicada tarea la de prologar un libro que intenta encontrar causas racistas en desventurados desenlaces de la vida de próceres de nuestra independencia”.<sup>633</sup>

Pela ousadia de mexer e interpretar aquele passado tão bem enterrado, Juan Zapata, no seu próprio livro, passa a ser alvo do mesmo tipo de acusação sofrida por Manuel Piar e José Prudencio Padilla. A suspeita e a nevoa de antipatriotismo, racismo inverso, colaboracionismo e agitação inconsequente marcam as palavras de Higgins contra o livro de Olivella. No entanto, não há um ataque direto aos argumentos e às conclusões de Juan Zapata. Higgins confronta fontes utilizadas (mesmo sendo incapaz de listar uma única pessoa que conteste a veracidade do relato) e se vale das metáforas patrióticas em torno da Independência.<sup>634</sup> As necessidades da nação devem prevalecer sobre fatos menores.

Muchas pueden ser las interpretaciones que se le den a los insucesos. Pero, por encima de todo y *para conveniencia de la Patria*, siempre deben estar presentes los conceptos de sus protagonistas en los momentos dignos de recordarse: para Bolívar, Padilla era el “hombre más importante de Colombia”, y para Padilla, Bolívar es el “grande en la política, en la ciencia del gobierno, en la guerra. Su nombre se encierra todo” [grifos nossos].<sup>635</sup>

Da mesma forma, vai dizer que Juan Zapata foi tomado pela emoção e pelo coração. Com isso, a razão foi abandonada. “Su libro es un testimonio com cojones, para decirlo a la lanera consteña, *aunque la visión se empaña a veces por el dolor de la raza*” [grifos nossos].<sup>636</sup> Se Padilla, na visão dos seus detratores, era trepidante, desordeiro, inconsequente e tomado por arroubos emocionais típicos dos negros, que colocavam em tensão a ordem social, esse é o lugar a que Higgins, com seu estilo passivo-agressivo, parece remeter o livro de Juan Zapata.

---

foi prefeito de Barranquilla, deputado nacional, senador, chefe de Planejamento Nacional e Membro do Conselho Nacional de Planejamento e Política Econômica.

<sup>633</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. IX.

<sup>634</sup> Higgins. Prólogo, 2000.

<sup>635</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. XXI-XXII.

<sup>636</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. IX-X.

El ensayo de Juan Zapata Olivella no se limita a contar las proezas de sus héroes favoritos. También pretende descubrir en sus infortunios un origen discriminatorio. Estas conclusiones arriesgadas no son nuevas. Sin embargo, hasta ahora sólo los antibolivarianos se habían atrevido a pisar esos terrenos. Cosa distinta para Zapata Olivella, inteligencia divorciada de los prejuicios y las nimiedades lugareñas.<sup>637</sup>

O ponto máximo do antiprólogo, que ocupa 11 das 22 páginas da introdução, é a simulação de conversa entre os dois, em que Higgins expõe os “erros” da obra e *ventriloquiza* Olivella. Como um feiticeiro trapaceiro a zumbificar por meio das palavras, ele diz: “(...) pienso que lo mejor sería mantener un diálogo de amigos, como tantas veces lo hemos hecho, aunque esta vez sea imaginario. Y como lo inician los decimeros de su tierra, pongo el pie forzado”.<sup>638</sup> O diálogo é marcado por um tom paternalista e professoral. Juan Zapata é infantilizado, descredibilizado e caricaturizado como bobo, ingênuo e alguém que não sabe o que diz e escreve. A cartada de Higgins visa não só salvar a dignidade de Bolívar, mas, sobretudo, afastar qualquer aura de racismo sobre o momento fundador da nação. É o medo da erupção das tensões raciais que permeia a estratégia e a tentativa de colocar Juan Zapata contra a parede.

J.C.H. No puedo resistir la tentación de provocarte, Juan, para decir que pecas de ligereza y candidez en tu juicio sobre Bolívar en los casos de Piar y Padilla. Te enredas en apreciaciones de autores poco simpatizantes de Bolívar, y le sacas el cuerpo a la objetividad histórica. En nuestros días la grandeza de Piar y de Padilla en sus momentos estelares, desafía el tiempo. Y si Bolívar fue extremo en sus sentencias hay que volver a su instante para saberlos interpretar. Cuántas veces, yo que cargo con la fama de bonachón, le he reprochado a Bolívar su tolerancia con los desintegradores de la Colombia unida de Angostura...<sup>639</sup>

Mais adiante, depois de Higgins dar uma “aula” de história para o zumbi-ventríloquo estupefato e entorpecido de Juan Zapata, o diálogo prossegue:

J.Z.O. ¿Entonces no debemos enjuiciar los sucesos raciales de nuestra historia?

J.C.H. Claro que sí, pero creo que el análisis histórico debe anteponer el cerebro al corazón. (...) Insisto en que el racismo hay que denunciarlo en donde aparezca, pero sin hacer racismo.<sup>640</sup>

<sup>637</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. IX.

<sup>638</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. X.

<sup>639</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. X.

<sup>640</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. XV-XVII.

O círculo do circo está fechado. Triunfa o lugar comum dos jogos raciais latino-americanos. O negro que denuncia o racismo logo é visto como neurótico (tomado por dores e paixões da raça), que vê problemas onde não há. No fim, o próprio negro é acusado de racista e vira vítima e réu no processo da violência que ele sofreu. Juan Zapata Olivella tão José Prudencio Padilla. Práticas e costumes do rito sacrificial. Mas há mais a se comentar e revelar do antiprólogo. Primeiro, a tentativa de ventriloquizar Juan Zapata. Como na cultura haitiana, a figura do zumbi serve de metáfora da servidão absoluta. O terreno macabro da plantation e da violência racial é habitat de um poder mágico, em que os senhores possuem o comando não só da exploração da força de trabalho, mas também de disciplinamento e mando sobre as mentes dos subalternos. O “sim, senhor” repetido ininterruptamente em cenas que atravessam séculos e contextos. Esses mortos-vivos, conduzidos baixo o feitiço senhorial, são metáfora daqueles que não podem controlar a sua própria voz – dos que têm sua representação e discurso sob o domínio alheio. Estão mortos quando vivos pois tiveram suas faculdades humanas retiradas enquanto pulsam seus sentidos vitais. São vivos quando mortos pois o esgotamento das suas capacidades físicas serve de seiva e sangue para a reprodução da comunidade social.

Pois o ato de ventriloquizar no antiprólogo é mais do que a tentativa de uma imposição de silêncio sobre o passado e o presente. Sobre os mortos e os vivos. Sob garantias mágicas, atemorizantes e, se necessárias, violentas do poder branco, trata-se de uma estratégia de controlar a voz do negro – Piar, Padilla, Juan Zapata ou qualquer outro – e fazer com que essa própria voz não tenha certeza das suas afirmações e conclusões. Que essa própria voz relativize a violência que sofreu e se autculpabilize. Um poder necromante que se insurge contra a utilização da literatura como forma de cura das cicatrizes do passado. Que retira o domínio da linguagem da vítima, restaurando-o como campo exclusivo de seus algozes.

Chega-se ao último aspecto sacrificial revelado pela tensão entre antiprólogo de Higgins e a obra de Juan Zapata: a tentativa de banalização e diminuição dos assassinatos de Manuel Piar e José Prudencio Padilla. Enquanto Olivella faz um esforço de ver nessas execuções elementos fundacionais dos estados latino-americanos, Higgins as trata como mero acidente histórico. Piar e Padilla foram assassinados, mas o que de especial tem nisso? Morte por morte, a todo momento morre alguém:

J.C.H. También tengo mi pregunta. ¿Acaso el coronel José Bolívar, campesino y llanero de pura cepa que hacía de guardián de Padilla en la noche

septembrina, no fue asesinado alevosamente por el grupo de señoritos conspiradores “blancos”? ¿Y quién puede decir que fue un crimen racista?.<sup>641</sup>

A banalização é o primeiro passo para marginalizá-los ou retirá-los novamente da política e da memória pública. Emergem as metamorfoses do sacrifício na história. No ato inaugural, quando a sombra da escravidão e das insurgências negras pairavam sobre a Colômbia, o derramamento de sangue – com sua cerimônia, rito, mentiras e simbologia – funcionou como ritual de reconstrução da ordem social, prolongando em transformação as hierarquias raciais legadas da colônia. Porém, hoje as vítimas do ódio racial não operam mais como bodes expiatórios, a despeito do seu sacrifício continuar sendo elemento estruturante da nação. Não são mortes ritualizadas, em praça pública, envolvendo os mais altos patriotas da independência. São mortes banais, com corpos desaparecidos, enterrados em valas comuns, massacres que tornam suas vítimas números, indistinguíveis dentro da tônica da acumulação de almas. O gesto de Higgins é, na verdade, um ajuste histórico do rito sacrificial, revelando de maneira inconsciente aquilo que busca esconder: na trivialização das execuções de José Prudencio Padilla e Manuel Piar ele expõe a reprodução da Colômbia por meio do esvaziamento de toda vida negra.

-----

Ciudadanos, qué sensible es a mi corazón contemplar que los sacrificios que he hecho por mi Patria, y que me han adquirido el alto rango que obtengo, sean el motivo del celo, de la rabia y del negro odio con que me miran esos hombres a quienes Colombia no debe sino traiciones e indiferencia, esos hombres que cada día y desvergonzadamente redoblan sus ataques y minan el santo edificio de la libertad y de la igualdad del pueblo, para levantar sobre sus ruinas el tablado de la ambición, y sustituir a las formas republicanas las de sus antiguos privilegios y la dominación exclusiva de una pequeña y miserable porción de familias sobre la gran mayoría de los pueblos.

José Prudencio Padilla

Ao escrever *Piar, Petión, Padilla*, Juan Zapata Olivella desobstruiu o silêncio sobre o lado oculto da independência dos países latino-americanos. Sobretudo, ele realizou um enfrentamento direto ao poder de morte. Valeu-se da poética contra o sacrifício. No seu próprio

---

<sup>641</sup> Higgins. Prólogo, 2000, p. X.

livro, teve suas palavras manchadas sob a acusação indireta de traidor da pátria, de aventar invencionices que só podem ser fruto da cabeça de negros ressentidos. Mas não recuou. Driblou, fingiu aceitar as críticas de Higgins sem alterar uma vírgula do texto. Não fez muito caso das acusações, mas as manteve, talvez como um registro, um arquivo em forma de prólogo, um pequeno monumento tenebroso a relembrar que o seu próprio destino continua atado ao de Padilla e Piar. “Sé que mi libro es polémico y poético”.

A obra, o gesto e a atitude de Juan Zapata revelam mais sobre a navalha racial. Ao explorar territórios estéticos nos quais é central a tensão entre liberdade e raça, resolvida em patíbulos, fuzilamentos, adagas e cadafalsos, Olivella indica como o racismo é culturalmente circulado<sup>642</sup> e produzido para além das suas técnicas de racionalização, administração e descarte da vida.<sup>643</sup> Como o dispositivo racial, enquanto dobra constitutiva da modernidade, requer, para além da sua práxis, uma cultura política de ritos, cerimônias, processos, artefatos e liturgias que faça a raça – e aí, faça a morte e a vida. Neste contexto, aparece o sacrifício de sangue como forma genética, a cultura inaugural que permite toda cultura. Um modo de reprodução da ordem social preenchido pelas determinantes da colônia, da *plantation* e da escravidão, capaz de fazê-las ingressarem como constituição dos estados-nação.

O sacrifício, portanto, fala algo que o contrato visa esconder e que nem a longa tradição que vê a maquinaria de guerra na origem das sociedades modernas, de Hobbes a Foucault, alcançou: aquele problema bem concreto do que se fazer com os sobreviventes da colônia no alvorecer dos estados de direito. Do que fazer do negro que saiu da longa noite e emergiu ao raiar do sol como cidadão, entrevisto caminhando no meio das fumaças da Casa-Grande destruída. Portanto, permite ver que a guerra – antes das abstrações filosóficas e da biopolítica europeia – era um massacre nas outras margens do Atlântico, a ruína viva sobre a qual nações por todo o globo seriam fundadas. O que se oculta por trás do que se chama de contrato é esta violência fundacional (a colônia) e a sua reprodução constante. Desse derramamento de sangue originário de alguém que é próximo, até mesmo íntimo. Assim, o contrato, na verdade, é um conluio,<sup>644</sup> pois não é somente precedido pela morte do outro, no altericídio. O conluio é baseado na colaboração confidencial, no segredo ocultado característico de todo ritual. Segredo

---

<sup>642</sup> Grayson, Kyle. 2012. The ambivalence of assassination: Biopolitics, culture and political violence. *Security Dialogue*, 43 (1), 25-41.

<sup>643</sup> Foucault, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008; Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017.

<sup>644</sup> A ideia de conluio racial como contrato social é bastante trabalhada nas aulas de Evandro Piza Duarte, bem como aparece em Luiz Felipe de Alencastro para falar do pacto nacional em torno do contrabando negreiro no Brasil: Alencastro, Luiz Felipe de. Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. *Revista de História*, 27 abr. 2012.

que é a consciência de que o conluio se faz sobre o silêncio a respeito de um crime, de uma exceção, permitida como sacrifício. Diferentemente do contrato, o conluio é sobre aquilo que não se poder dizer, sobre aquilo que não se fala. É o silêncio, não a palavra, sua linguagem dominante. E como todo conluio, as irrupções de consciência – da consciência do assassinio – revelam o sacrifício de uma vítima na origem da comunidade. Pois Bolívar assim logo lembraria das execuções de Piar e Padilla:

Ya estoy arrepentido de la muerte de Piar y de Padilla y de los demás que han perecido por la misma causa. Lo que más me atormenta todavía es el justo clamor con que se quejaron lo de la clase de Piar y de Padilla [los pardos]. Dirán con sobrada justicia que yo no he sido débil sino con ese infame blanco [Santander] que no tenía los servicios de aquellos famosos servidores de la patria. Esto me desespera de modo que no sé qué hacerme. Mañana me voy para el campo a refrescarme, y ver si me consuelo un tanto de tan mortales cavilaciones.<sup>645</sup>

No âmbito colombiano, são produzidas disrupções no plano da história de longa duração. A violência correndo nas primeiras batidas do coração da nação contesta a ideia de que a Colômbia fracassou na sua construção nacional ou de que se tornou um país apesar de si mesmo, em famosas expressões da historiografia local.<sup>646</sup> Não, essa pulsão aponta uma sociogênese que depende da distribuição desigual da violência – entre territórios e grupos étnico-raciais – como modo de reprodução da vida social, econômica, política e cultural. A Colômbia fracassou talvez diante dos projetos de igualdade expandida, como aqueles reluzidos nos relâmpagos políticos de Padilla, mas a Colômbia é um projeto absolutamente bem sucedido para a lógica sacrificial instaurada e posta em movimento logo no momento inaugural da República. Consumir, destruir e dejetar corpos e territórios negros é produzir Colômbia. Assim, a centralidade do sacrifício desloca o olhar sobre as manumissões (as quais só dão conta do lado iluminado da integração do negro à República, obscurecendo o impacto exercido pelo patíbulo na conformação racial da cidadania),<sup>647</sup> os magnicídios (recuando-os para o século

---

<sup>645</sup> Bolívar, Simón. Carta de 14 de novembro de 1828. O’Leary, S.B. *Memorias del General O’Leary*. Caracas: Imprenta de “El Monitor”, 1883, p. 387-388.

<sup>646</sup> Bushnell, David. *Colombia: una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta, 2014.

<sup>647</sup> A permanente presença do linchamento permite colocar em perspectiva tanto o papel das juntas de manumissão na América Hispânica como da ideologia da alforria no Brasil. Como se sabe, há uma dinâmica tensa e em disputa nestes processos. Por um lado, a classe senhorial se vale das concessões de liberdade para manter a ordem social e controlar a lógica da emancipação, evitando que a luta por liberdade desembocasse no “caos público”, na revolução ou simplesmente no direito de igualdade racial entre brancos e negros. Por isso, as manumissões e alforrias somente eram dadas a certos escravos e em certos contextos, ratificando uma visão de liberdade tutelada, na qual a nação mimetizava o papel do senhor de escravos. Por outro lado, a população negra se valia dessas frestas para construir lógicas e redes de liberdade, desgastando e fissurando aos poucos o poder senhorial e amplificando as contradições mais estruturais do escravismo. A grande sombra do sacrifício de sangue permite enquadrar essa

XIX e vendo na figura de Padilla o seu gesto inaugural, delimitando o papel do Caribe e das demais regiões negras na nação)<sup>648</sup> e a violência (o conflito armado requer uma releitura feita desde os territórios não-brancos, capaz de romper com o andinocentrismo).

O livro também é depositado sobre uma encruzilhada constituinte: o Haiti. Juan Zapata expõe como o assassinato de José Prudencio Padilla está carnalmente vinculado à Revolução Haitiana. O nascimento do Haiti colocou possibilidades à modernidade diante de uma pergunta fundamental: a ordem global continuará sacrificando vidas humanas, como foi no sistema escravocrata e na plantation? A Revolução abria para o mundo a chance da abolição e da igualdade racial. Mas o grande contragolpe – com a raça acompanhando a senda imperialista e positivando-se no racismo científico – mostrou que o mundo moderno não iria retroceder. Particularmente, no tracejado latino-americano do início do século XIX, a sombra haitiana fez de cada corpo negro bode expiatório possível dos rituais de formação nacional. Os vínculos coloniais deveriam ser rompidos, mas jamais como no Haiti. Sacrificar o negro era, ao mesmo tempo, criar a nação e negar o Haiti interno. Era afirmar uma ordem social em que negros e negras jamais entrariam como iguais, pois continuariam carregando a marca, o *inri*, a alertá-los sobre a proximidade constante da cruz, da forca, do fuzil, da bala, da vala comum. Era tornar inteligível a nova comunidade humana, esfumaçando aqueles que a tornaram possível.

---

dialética e liberdade, especialmente o círculo em torno da cidadania permitida que estava se formando com esse processo. Isto é: a liberdade poderia ser conquistada sem a contestação pública e aberta ao racismo, pois tal atitude enquadraria o sujeito como conspirador, insuflador da guerra racial e haitianista, colocando-o sob o cadafalso. Portanto, sob a legitimação de evitar uma Revolução do Haiti na América Latina, o patíbulo constrangia as fronteiras entre escravidão e liberdade, fazendo com que as próprias disputas em torno desses lugares sociais desembocassem, estruturalmente, no aprofundamento da ideologia da harmonia racial. Num olhar histórico, sugere que a ênfase nas alforrias para determinar as características do escravismo latino-americano seja transferida para a onipresença do pelourinho.

<sup>648</sup> Neste sentido, é importante ressaltar como a história colombiana, no imaginário acadêmico e popular, é balizada por magnicídios que mudaram o destino de todos. Que definiram a semântica do que “nos tornamos e do que poderíamos ter sido”. “Daquilo que somos e daquilo que nunca chegamos a ser”. Os dois exemplos mais notáveis. Ao meio-dia de 09 de abril de 1948, Jorge Eliécer Gaitán, candidato à presidência e maior liderança do país, é baleado quando saía da sua oficina, no centro de Bogotá. Eram as portas fechadas do sistema político ao liberalismo popular e radical. A notícia da morte se espalha imediatamente e a cidade é tomada por uma insurreição, caótica e destrutiva. Bogotazo. A Colômbia mergulha no período chamado A Violência, quando os partidos Liberal e Conservador voltam às armas e o país assiste ao nascimento das guerrilhas. Em 15 anos, mais de 200 mil pessoas são assassinadas na sequência das balas do 09 de abril de 1948. Praticamente quarenta anos depois, no 20 de julho de 1989, outro candidato à presidência pelo Partido Liberal, dessa vez Luis Carlos Galán, é baleado em Soacha a mando dos cartéis do narcotráfico, quando 10 mil pessoas esperavam pelo discurso que nunca aconteceu. Esperanças morrem com ele. Na mesma eleição, outros três pretendentes à Casa de Nariño também são assassinados. É um recado ao processo de redemocratização iniciado no começo da década de 80: democracia só sob o regime das armas e da morte. Políticas de silêncio e extermínio, incluindo o genocídio do partido político Unión Patrótica, no chamado *Baile Rojo*: a execução de mais de 6.500 militantes (2 candidatos à presidência; 5 senadores; 11 deputados e 109 vereadores) em 20 anos. Eventos que enquadrariam as próximas décadas da “mais estável república” da América Latina. As execuções de Gaitán e Galán fazem parte da mitopoética histórica da Colômbia, que transcende qualquer análise acadêmica. Por outro lado, o linchamento de Padilla parece fazer ressoar um canto macabro por trás dessa forma de contar e viver a história.



Dessa forma, a história colombiana permite interpelar aspectos mais amplos da modernidade, particularmente das relações entre raça, direito e nação.

Na Colômbia do início do século XIX, os rumores de guerra racial, os medos reprodução dos eventos do Haiti e a boataria contra pessoas negras cresciam especialmente em momentos fundacionais da República. Especialmente, quando as transformações decorrentes da abertura revolucionária e das mudanças políticas colocavam em jogo as relações e as hierarquias entre brancos e negros. Assim, como aponta Marixa Lasso, o espectro da Revolução Haitiana rondou o tempo das juntas de autogoverno, os momentos nos quais pessoas negras e pardas assumiam posições de autoridade ou relevância política e, especialmente, as convenções constitucionais, quando o poder constituinte estava a entrelaçar direito e nação olhando para o futuro. Os rumores e medos revelam as ansiedades das elites de perderem os seus poderes, as expectativas dos negros diante da nova linguagem jurídico-política e as fricções a respeito da identidade de cidadão nacional. Portanto, que estava em aberto como a nação consideraria legítimo tratar e controlar a desigualdade.<sup>649</sup>

Diante disso, no início do século XIX na América, os fantasmas da guerra racial e da Revolução Haitiana operaram como mediadores de uma espiral de associações que deslegitimavam tanto as denúncias de racismo como as reivindicações do liberalismo radical. Porém, esses fantasmas revelam duas coisas mais. Primeiro, que a forma de resolver todos os impasses daquele momento e de reenquadrar juridicamente os negros na nação foi a utilização deliberada da política de linchamento. Isso sinalizava que ela sempre estaria às mãos quando os vínculos entre raça e direito estivessem novamente ameaçados, a exemplo dos arredores da abolição da escravidão. Segundo: a resolução por meio do linchamento do problema haitiano, que era, na visão das elites, expresso sobretudo pelas lideranças pardas, aponta uma conexão direta entre Haiti, democracia racial e ritual sacrificial nas origens dos estados latino-americanos. Isso se torna evidente quando tais lideranças não eram só atacadas pura e simplesmente com mentiras e ansiedades brancas, mas também porque estavam supostamente instaurando o ódio racial em nações que já teriam instaurado a igualdade racial do ponto de vista social e jurídico. Ao fazerem isso, elas estariam atuando como os pardos e *mulatos* da Revolução Haitiana. Com isso, na redução histórica do sacrifício ao contexto latino-americano do início do XIX e para além dele, a função do ritual de sangue era, ao mesmo tempo, purgar a coletividade do seu elemento nocivo (o negro que, exigindo direitos, comportava-se como um haitiano) e restaurar a coletividade sob o senso da harmonia das raças.

---

<sup>649</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

Por fim, sendo a execução de Padilla o desfecho de uma série de atos de acusação, perseguição, rebaixamento e assassinatos de lideranças negras durante as guerras de independência e fundação do estado-nação, ela permite entender como o *cultus*, o mais universal dos rituais humanos, passa a funcionar no mundo moderno. A modernidade institui um *cultus* sem culto aos ancestrais. Isto é, rituais fúnebres em que os antepassados não são enterrados, rememorados e revividos, na medida em que a pessoa morta no centro da cerimônia é colocada em cena e recriada pela encenação como não-humana. Um ente apartado da sociedade humana, dos seus valores, códigos, leis, cultura e espiritualidade. Com isso, a raça permite e é fruto de um ritual sacrificial que, no seu caminho e repetição, vai destruindo todos os rituais, a começar pelos ritos daqueles que têm suas terras e corpos expropriados e esvaziados pelo *colo*. Da mesma forma, a encenação sacrificial passa a se desprender da ritualização, mimetizada na anonimização das vítimas, no assassínio massificado reduzido a números e estatísticas que se podem contar em minutos o próximo corpo a tombar – ainda que o linchamento defendido no jornal das oito como mecanismo de ascensão da carreira da apresentadora loira, que o massacre estampado na capa de jornal enfatizando os antecedentes criminais dos executados, que a morte espetacularizada para virar *blockbuster* nacional a concorrer no Oscar, a chacina transmitida em horário nobre para falar dos perigos do narcotráfico, continuem imprescindíveis, explodindo a qualquer instante, cada vez mais perto de você.

-----

Ao refletir sobre o mito por trás do seu processo criativo, aquela força original que mobiliza suas palavras e ética literária, Edwidge Danticat recorda das execuções dos militantes políticos Marcel Numa e Louis Drouin pela Ditadura de Papa Doc, em 12 de novembro de 1964. Ambos tinham regressado de Nova York ao Haiti meses antes para ingressarem na guerrilha *Jeune Haiti*, Jovem Haiti, que lutava nas montanhas do sul do país contra o regime de Duvalier. No caminho de caçada e captura de Numa e Drouin, a Ditadura encarcerou e matou centenas dos seus parentes. Finalmente, quando eles foram presos, Duvalier queria fazer do linchamento dos dois um enorme espetáculo. Assim, no dia das execuções, Papa Doc publicou um decreto liberando todos os funcionários públicos para que eles se juntassem à multidão que iria presenciar a vingança do governo. Famílias, trabalhadores e várias crianças acompanhavam o evento. Os dois foram escoltados pela milícia dos Tonton Macoutes, com seus capacetes militares e uniformes em tom caqui, e amarrados em dois postes com um paredão atrás, onde

receberam a benção de um padre. De lá, com extrema dignidade, observaram de maneira cortante o público, seus algozes e o patíbulo. Ao sinal de “fogo!”, a milícia disparou. Posteriormente, como os dois mesmo mortos ainda continuavam de cabeça erguida e encarando o pelotão, um oficial caminhou e deu o golpe final. “Febril, comunicando-se numa mútua exaltação patriótica para amaldiçoar o aventureirismo e o banditismo”, diziam os jornais no outro dia a respeito do linchamento. Panfletos amplamente distribuídos pela Ditadura alertavam: “O Dr. François Duvalier cumprirá sua sacrossanta missão. Ele esmagou e sempre esmagará as tentativas da oposição. Pense bem, renegados. Aqui está o destino esperando por vocês e para os de sua espécie”.<sup>650</sup>

Citando Albert Camus, Danticat lembra que a execução tem uma tônica universal. Ela alivia e libera a alma. Todos são culpados e merecem morrer. Tudo é uma questão de tempo e paciência.

Para ela, aquele sacrifício de sangue funcionou e continua a funcionar como mito criador. Era “como se eu sempre soubesse”, ela diz ao refletir sobre a consequência decorrente da desobediência a uma alta e brutal autoridade. Está lá no mito básico de Adão e Eva: o desvio é alvo da punição máxima. Como no caso de Numa e Drouin que tiveram que sair do Haiti para depois voltar e nele morrer, aquele que recebe a pena capital já está exilado antes de ser executado. A vida permanente na mira do frio cano do fuzil é a ausência de autodeterminação. Há, portanto, uma relação mútua e complementar entre exílio e execução – entre ter que sair da sua terra e rito sacrificial. Como argumenta Danticat: o exilado existe porque pessoais iguais a ele estão sendo executados em sua casa. Dessa forma, o mito criador existe para além das vidas individuais. Numa e Drouin morreram para que outros haitianos vivessem.<sup>651</sup>

O sacrifício é duplo: daquele que sacrifica e daquele que é sacrificado. Com suas mentiras, falsas acusações e detrações, o assassinio tenta retirar o elemento mítico da história do executado, para que o caso fique apenas na superfície, na justificativa oficial da morte. Busca esvaziar a morte dos seus sentidos fenomenológico e estrutural, isto é, que o corpo enterrado perca o seu significado humano universal de elo entre mortos e vivos e que este mesmo corpo seja evacuado da política e da história. O sacrifício de sangue é a transformação da vida em farrapo. A poética de Danticat se insurge para fazer brotar novamente a história e a política de onde a soberania as desalojou. A literatura como restituição do rito fúnebre que fora sonogado:

---

<sup>650</sup> Danticat, Edwidge. *Create Dangerously: The Immigrant Artist at Work*. New York: Vintage Books, 2011, p. 05.

<sup>651</sup> Danticat. *Create Dangerously*, 2011.

Como a maioria dos mitos da criação, este também existe além do escopo da minha própria vida, mas ainda parece presente, até mesmo urgente. Marcel Numa e Louis Drouin eram patriotas que morreram para que outros haitianos pudessem viver. Eles também eram imigrantes, como eu. No entanto, eles abandonaram uma vida confortável nos Estados Unidos e se sacrificaram pela pátria. Uma das primeiras coisas que o déspota Duvalier tentou tirar deles foi o elemento mítico das histórias. Na propaganda que precedeu sua execução, ele os rotulou não como haitianos, mas como rebeldes estrangeiros, brancos inúteis.

Após as execuções de Marcel Numa e Louis Drouin, enquanto as imagens de suas mortes se repetiam nos cinemas e na televisão estatal, os jovens do Club de Bonne Humeur, juntamente com o resto do Haiti, precisavam desesperadamente de arte que pudesse convencer. Eles precisavam de arte que pudesse convencê-los de que não morreriam da mesma forma que Numa e Drouin. Eles precisavam ser convencidos de que as palavras ainda podiam ser ditas, que as histórias ainda podiam ser contadas e transmitidas.

Como escritores e leitores encontram uns aos outros em circunstâncias tão perigosas? Ler, como escrever, nessas condições é desobedecer a uma direttriz na qual o leitor, nossa Eva, já conhece as possíveis consequências de comer aquela maçã, mas dá uma mordida ousada mesmo assim.

Crie perigosamente para pessoas que leem perigosamente. Isso é o que eu sempre pensei que significava ser uma escritora. Escrever sabendo em parte que por mais triviais que suas palavras possam parecer, algum dia, em algum lugar, alguém pode arriscar a vida para lê-las.

E retomando das mãos do poder o sentido da existência de Numa e Drouin, Danticat diz:

Eles eram patriotas que morreram para que o resto de nós pudesse viver, é uma frase que peguei emprestada do meu pai.



Figura 26. Carlos Manuel de Céspedes y la libertad de los negros. Alexis Esquivel, 1993. Óleo sobre cartolina, 72 x 48 cm. Cortesía do autor.

Logo após a morte de Padilla, os liberais, que pouco tinham feito para evitar o seu linchamento (muito pelo contrário), valeram-se da imprensa para saudar a memória do Almirante e da luta por liberdade. Sob o título de “Para o espírito de Padilla”, um texto assinado por seis mil cartageneiros reivindicava a vingança pelo seu sangue, bem como afirmava que a cidade o idolatrava. Em outubro de 1831, na Catedral de Cartagena, foi realizada uma missa fúnebre em sua homenagem. Nela, foram enfatizadas suas vitórias militares e sua importância para o Caribe, bem como prantos de tristeza e indignação tomavam o ambiente. Uma multidão estava presente e o culto foi celebrado pelo Vigário-Geral, denotando a importância do evento. No cortejo, responsabilizaram Bolívar pela morte de Padilla, que era tido como vítima inocente de um tirano. Por meio dos militares veteranos, a memória do Almirante era insuflada como mecanismo de confirmar o novo poder liberal, diante da morte de Bolívar em 1830 e a consequente partida de Montilla da cidade. No entanto, no ano seguinte, esses mesmos veteranos, em sua maioria pardos tais quais Padilla, passaram a ser alvos de suspeita e de acusações de insolência,<sup>652</sup> reascendendo as execuções e os desaparecimentos forçados de líderes populares. O medo da guerra racial se prolongaria por todo o século XIX, estando no discurso público branco ao menos até 1870 e ativando-se mais intensamente em momentos de participação negra e impasse das hierarquias raciais.<sup>653</sup>

No mesmo Caribe colombiano, uma das principais manifestações populares registradas pelos arquivos eram os funerais. Em geral, eles “eram precedidos por velórios noturnos em que as mulheres rezavam, lamentavam, bebiam e fumavam até de manhã, quando amigos e parentes acompanhados de um padre levavam o corpo para a igreja e depois para o cemitério”.<sup>654</sup> Faziam parte de manifestações que reinventavam a África na música, nas danças e nos elementos visuais reelaborados na América. Amuletos feitos com tecidos de palmeiras eram consagrados com água benta no Domingo de Ramos para protegerem as residências, imagens de Jesus eram ornadas com conchas e cantos de prosperidade eram realizados para pedir a passagem, seja de uma margem à outra do rio, seja entre o plano terreno e o espiritual. Na Semana Santa, no Domingo de Páscoa, no Dia dos Finados e no Natal, os relatos dão conta de pessoas negras tomando as ruas de cidades como Cartagena, Barranquilla, Santa Marta e Mompox, com muita música, comida, disparo de armas e festas, no espaço público e privado.<sup>655</sup>

---

<sup>652</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2004.

<sup>653</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Sanders, James. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in the Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke University Press, 2004.

<sup>654</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2004, p. 190.

<sup>655</sup> Helg. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*, 2004.

Entre as inúmeras acusações racistas contra Padilla, uma sempre se destacava: a realização de tertúlias com gente do povo, dando ênfase na presença conjugal de mulheres negras. Padilla, como inúmeros outros caribenhos que transbordavam nas ruas a cada dia santo, celebrava a vida dos vivos e dos mortos, daqueles tantos que ele conheceu nas suas andanças pelo mundo. Como no quadro do cubano Alexis Esquivel, era essa alegria sem senhor dos negros que era temida e aterrorizava os brancos a ponto deles a entenderem como o seu próprio linchamento. No delírio racial, os rituais celebratórios entre os negros lembravam, em um relance, ao branco que eles tinham algo em comum. Ao mesmo tempo, amedrontava-os por recordá-los do que tinham feito e do que eram capazes de fazer com aquele que ousou ser livre.

Ao intervir na tradição do rito sacrificial latino-americano, o quadro de Esquivel também desvela a neurose daquele que concebe a criação da comunidade política tendo como pressuposto os delírios da autoconservação narcísica, do interesse individual absoluto, do cálculo econômico e da necessidade pragmática do assassinio. Neurose ampliada quando esta forma de ser está diante daqueles que fundam comunidade política na roda, no riso, na escrita libertária, no baile, no palavreado, no ritmo, na marcação dos tambores, na poética, na espiral dos corpos indo e vindo, vindo e indo, na linguagem sonora, nos rituais de encantada e inebriante alegria

O sacrifício despressuriza a neurose. Resolve todos esses dilemas. Cerimônia nacional de morte. O banquete de sangue interrompe os sentidos de vida, luto e de tempo ritualizados nas festas e funerais populares. No caso do linchamento de Padilla, a música, a dança e a bebida eram substituídas pelo silêncio, a farda, os tiros e as falsas acusações, que perseguiriam os mortos no além do aqui e do acolá.

Exatamente dois séculos depois dessa sucessão de eventos, Francia Márquez, primeira vice-presidenta negra da Colômbia, inspirada na ética afro-diaspórica do Pacífico, iria dizer que o grande projeto do seu governo era realizar aquilo que até então o estado colombiano tinha sido incapaz de fornecer para a imensa maioria da sua população: *vivir sabroso*, isto é, *vivir en paz, vivir sin miedo*.





Figura 27. Vue de l'incendie de la ville du Cap Français. J. L. Boquet, 1794. Bibliothèque nationale de France.



### III. Regresso Constitucional e as Vidas Póstumas da Escravidão

Tão certo é que a paisagem depende do ponto de vista, e que o melhor modo de apreciar o chicote é ter-lhe o cabo na mão.

Machado de Assis

Por qualquer modo que encaremos a escravidão, ela é, e sempre será um grande mal.

Maria Firmina dos Reis

Quem possui a terra, possui o homem.

André Rebouças

A escravidão é a mancha negra. O Ceará inventou a mancha cristalina. Pingou a liberdade em um ponto do território; o pingo vai-se alargando e invadindo o resto. A mancha da escravidão é passageira, a da liberdade será eterna.

Machado de Assis

13 de maio. Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos... Nas prisões os negros eram os bodes expiatórios. (...) E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome!

Carolina Maria de Jesus

As catástrofes são úteis, e até necessárias. Afirma o narrador de *Quincas Borba* ao comentar como de uma epidemia em Alagoas decorreu o *inesperado* casamento entre dois membros da aristocracia fluminense. Para exemplificar a sentença, o mexeriqueiro narrador conta uma história que ouviu quando criança. “Um triste molambo de mulher” chorava à beira da estrada pela sua casa que ardia em chamas. O fogo consumia tudo que ela tinha. Um bêbado, que por ali passava, olha para o incêndio, olhar para a mulher, e pergunta se a casa é dela. “É minha, sim, meu senhor; é tudo o que eu possuía”. De boas maneiras, o ébrio rapidamente solicita: “Dá-me então licença que acenda ali o meu charuto?”. O narrador complementa: “O padre que me contou isto certamente emendou o texto original; não é preciso estar embriagado

para acender um charuto nas misérias alheias”. Para a voz por trás do romance, a história do padre Chagas era recheada de “ideias consoladoras”. Apresentava a utilidade e necessidade das catástrofes e infortúnios. Iluminava a ideia de que ninguém, “em seu juízo, faz render o mal dos outros”. Mas, especialmente, demarcava o “respeito que aquele bêbado tinha ao princípio da propriedade, – a ponto de não acender o charuto sem pedir licença à dona das ruínas”. “Tudo ideias consoladoras. Bom padre Chagas!”.<sup>656</sup>

Por trás do conto do charuto e do incêndio, Machado ironiza o espírito do século XIX, quando tudo foi rebaixado ao princípio da propriedade. Nas primeiras linhas do romance, o deslumbrado protagonista Rubião reflete sobre sua súbita riqueza em consequência da herança recebida de Quincas Borba. O mesmo narrador que recebeu lições do padre Chagas na infância comenta a cena:

Rubião fitava a enseada, - eram oito horas da manhã. Quem o visse, com os polegares metidos no cordão do chambre, à janela de uma grande casa de Botafogo, cuidaria que ele admirava aquele pedaço de água quieta; mas, em verdade, vos digo que pensava em outra coisa. Cotejava o passado com o presente. Que era, há um ano? Professor. Que é agora? Capitalista. Olha para si, para as chinelas (umas chinelas de Túnis, que lhe deu recente amigo, Cristiano Palha), para a casa, para o jardim, para a enseada, para os morros e para o céu. E tudo, desde as chinelas até o céu, tudo entra na mesma sensação de propriedade.<sup>657</sup>

Para os olhos do capitalismo, o século XIX também começou com um grande incêndio – lido, interpretado, circulado e representado como uma grande catástrofe. Para a Europa, era o Apocalipse, entre o terror representável e o irrepresentável. As chamas de São Domingos implicavam um paradoxo mental. Lidar com o impensável. Neste inefável da modernidade escravista, as chamas aniquilavam a “sensação de propriedade”. Como a França recobriria em 1825, a Revolução Haitiana destruiu dos cidadãos europeus suas posses, tudo aferível por meio de métricas, notários e agrimensores: cavalos, vacas, galinhas, instrumentos de lavoura – pás, carroças, engenhos, cercas, enxadas, facões –, casas, casas-grandes, estradas, navios, investimentos, terras, muitas terras, e, sobretudo, escravos. Escravos que eram há quase três séculos para as elites do Atlântico o que lhes conferia, em termos econômicos, morais e intelectuais, a “sensação de propriedade”. Se a Revolução Haitiana foi o impensável era porque o mundo europeu, até 1791, tinha organizado a sua realidade tendo como premissa o princípio

<sup>656</sup> Assis, Machado de. *Quincas Borba*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012, p. 229.

<sup>657</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 47.

da propriedade escrava. O negro coisa. O Haiti era, simultaneamente, a negação do dado e o horizonte alternativo. O tempo da Abolição parecia marcar no relógio.

A história que se segue é a história de como o tempo inaugurado pela Revolução Haitiana foi refreado. Seguindo a lucidez e nobre etiqueta do ébrio, essa história passa por entender como o princípio da propriedade absoluta, oriundo da relação senhor e escravo, sobreviveu às chamas que vivamente corroeram a escravidão ao longo do século XIX. Sobrevida da sensação senhorial de propriedade que continua a reger a ética capitalista e a cultura jurídica das ruínas da Casa-Grande incendiada. A desmaterialização do princípio não implicou o seu fim, pois ele passou a viver fantasmagoricamente nas relíquias e modos de pensar nascidos com a *plantation* escravista. A hermenêutica negreira como disposição testamentária, a vincular e governar os vivos desde o mundo dos mortos. Para contar essa história, vale-se da experiência nacional onde o princípio da propriedade escrava se enraizou como núcleo de organização do estado e do mercado. Onde este princípio mais se prolongou, sendo consumido finalmente no 13 de maio de 1888. Neste trajeto, não haveria melhor guia que Machado de Assis, gênio na captura da vida social brasileira como parte constitutiva da modernidade. A singularidade do seu olhar permite, como poucos, acessar o universal por trás da vida póstuma da escravidão.<sup>658</sup>

-----

Antes de aterrissar no Brasil, um enquadramento mais amplo permite dar mais maior precisão de conjuntura dos impasses e das discontinuidades e continuidades do século XIX. Das chamas e fumaças do ocaso da *plantation* escravista, emerge um sujeito histórico que rejeita sobre si e sobre a terra que habita as formas de propriedade estabelecidas pelo nascimento do capitalismo no Atlântico: o campesinato negro.<sup>659</sup> Ele revela o nó em torno dos

---

<sup>658</sup> Vida póstuma da escravidão remete à categoria de *afterlife of slavery*, teorizada por Saidiya Hartman, referente às permanências da violência racial da escravidão no mundo contemporâneo. Nas publicações em português da obra de Hartman, o termo tem sido traduzido por *sobrevida da escravidão*. Por outro lado, o conceito também foi traduzido por *vida póstuma da escravidão*, conforme utilizado e traduzido por Thula Pires e Juliana Lopes. E dessa sacada que emerge o uso do termo na interpretação do tempo regressivo da escravidão à luz de Machado de Assis, foco deste capítulo. Hartman, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021; Pires, Thula. Legados de Liberdade. *Revista Culturas Jurídicas*, 08:20, 2021, p. 291-316; Lopes, Juliana Araujo. *Imagens de controle e a vida póstuma da escravidão: trabalho doméstico nos jornais durante a Assembleia Nacional Constituinte* (no prelo).

<sup>659</sup> Valendo-se das contribuições do historiador Flávio dos Santos Gomes, entende-se como campesinato negro as comunidades negras rurais, algumas já em áreas urbanas ou suburbanas das grandes cidades. Entre elas podemos identificar historicamente os quilombos brasileiros, os *cumbes* venezuelanos, os *palenques* e comunidades negras colombianas e os *marroons* do Caribe e Estados Unidos, assim como diversos outros tipos de assentamento rural efetivados pela população negra nas Américas. Essas comunidades provêm de um largo processo histórico

significados do trabalho, do corpo e da terra durante a expansão do capitalismo em um momento de rearticulação das elites globais diante da crise instaurada pela Revolução Haitiana. Para o capital, que até aquele momento tinha se acumulado na dependência do tráfico negreiro, do empreendimento colonial e do escravismo nas Américas, abria-se a pergunta: o sistema poderia continuar operando e se expandindo mesmo sem a escravidão como instituição?<sup>660</sup>

O próprio Haiti buscou ensaiar essa resposta. Como argumentam Michel-Rolph Trouillot e Jean Casimir, o silêncio sobre a Revolução Haitiana está sobre todas as partes. Uma delas é o lugar do campesinato e do elemento africano, a guerra dentro da guerra, o ponto que deve ser esquecido dentro de toda trajetória de liberdade dos revolucionários.<sup>661</sup> Como primeiro estado independente fundado no ideal antiescravista e construído em um contexto de economia dependente, o Haiti experimentou todos os dilemas de construção nacional em uma realidade pós-colonial. Se, por um lado, foram os camponeses, oriundos da *marronage* e das comunidades de fugitivos, que permitiram e consolidaram a vitória da Revolução,<sup>662</sup> por outro, as elites buscaram erigir uma institucionalidade baseada na apropriação, no controle, da exploração e no silenciamento das culturas, saberes e práticas das massas rurais, vistas como incultas e bárbaras.<sup>663</sup>

Essa tensão entre Estado e nação<sup>664</sup> se manifestaria desde os primórdios da Revolução e ganharia máxima expressão nas contradições do constitucionalismo haitiano. Como desdobramento dos primeiros anos de insurgência, Toussaint Louverture e outros líderes buscaram constantemente estabelecer limites para a liberdade dos ex-escravizados. Sob o argumento de que o controle era necessário para consolidar a emancipação, táticas de

---

originado desde o princípio da escravidão até as primeiras décadas do pós-abolição, momento no qual se formaram inumeráveis territórios ocupados por fugitivos do cativeiro (e também indígenas e outros desertores), assim como pela posterior migração de antigos escravizados. Como argumenta Flávio: “Não se trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. O desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania”. Gomes, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro, Enigma, 2015, p. 07.

<sup>660</sup> Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and universal history*. USA: University of Pittsburgh Press, 2009.

<sup>661</sup> Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. USA: Beacon Press, 2015; Casimir, Jean. *The Haitians: A Decolonial History*. EUA: The University of North Carolina Press, 2020.

<sup>662</sup> Dubois, Laurent. *Avengers of the new world: the story of the Haitian revolution*. USA: Harvard University Press, 2004; Fick, Carolyn. *The making of Haiti: the Saint Domingue Revolution from below*. USA: The University of Tennessee Press, 1990; Sheller, Mimi. *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. Florida, EUA: University Press of Florida, 2006; Gonzalez, Jhonhenry. *Marron Nation: A History of Revolutionary Haiti*. EUA: Yale University Press, 2019.

Dubois, Fick e outros Sheller

<sup>663</sup> Trouillot. *Silencing the past*, 2015; Casimir. *The Haitians*, 2020.

<sup>664</sup> A contraposição é a linha condutora do argumento em: Trouillot, Michel-Rolph. *Haiti: State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. Nova York: Monthly Review Press, 1990.

disciplinamento eram estabelecidas com o intento de restaurar as *plantations* dos antigos proprietários brancos e de instituir o trabalho assalariado obrigatório como mecanismo de substituir o antigo trabalho escravo. Nesta perspectiva, a liberdade era inseparável do trabalho forçado e da terra cercada,<sup>665</sup> isto é, revolução abolicionista e mercantilização do mundo (incluindo corpo e natureza) não eram termos antitéticos, mas complementares. Elaborada por Toussaint, a Constituição de 1801 é o primeiro de uma série de documentos jurídicos que buscaram forçar a continuidade do sistema de plantação por meio do militarismo agrário e da manutenção da monocultura,<sup>666</sup> tendo como princípio a submissão autoritária do campesinato negro por meio do aparato estatal.

A tensão entre essa vibrante sociedade rural anti-plantação e Estado haitiano traciona não só interpretações eurocêntricas sobre a Revolução (a influência da França e dos ideais iluministas como forças centrais do processo) ou *criollas* (uma revolução a partir do zero),<sup>667</sup> como colocam pistas para pensar o devir da propriedade diante do ocaso da escravidão. Quase meio século mais tarde, tais dinâmicas se repetiriam em outro espaço. O ano é 1877 e a região é o grande Cauca colombiano, onde se concentrava boa parte da população negra colombiana em decorrência da escravidão, abolida em 1852. Ali estava a maior parte das fazendas da elite conservadora, dona dos monopólios de aguardente e tabaco. Da mesma forma, é no contexto da luta pelo fim da escravidão que a população negra passa a integrar e disputar o Partido Liberal, interrompendo a hegemonia conservadora que vinha desde a Independência na região. O avanço do liberalismo popular leva à remoção dos limites de propriedade e alfabetização para o sufrágio masculino, medida extremamente avançada quando comparada às diversas partes do mundo atlântico. Neste cenário, um dos líderes do liberalismo radical, David Peña propõe um projeto de lei para transformar profundamente as relações de propriedade. O objetivo era permitir que todos os habitantes sem terra demandassem três hectares de qualquer território que não fosse cercado ou cultivado por outra pessoa. Os pobres também teriam acesso a recursos de qualquer floresta que não estivesse com acesso restrito. O projeto de Peña se dirigia ao núcleo social e político do *status* de cidadão livre, apontando que a liberdade não era meramente uma mudança legal, pois também passava necessariamente pela igualdade econômica.<sup>668</sup>

<sup>665</sup> Gaffield, Julia. Complexities of Imagining Haiti. A Study of National Constitutions, 1801-1807. *Journal of Social History*, 41:1, 2007, p. 81-103.

<sup>666</sup> Kaisary, Philip. Hercules, the Hydra, and the 1801 Constitution of Toussaint Louverture. *Atlantic Studies – Global Currents*, 12:4, 2015, p. 393-411.

<sup>667</sup> Ferrer. Haitim Free Soil and Antislavery; Shilliam. Race and Revolution Gaffield, Complexities e Kaisary. Hercules, the Hydra

<sup>668</sup> Sanders, James. “Citizens of a Free People”: Popular Liberalism and Race in Nineteenth-Century Southwestern Colombia. *Hispanic American Historical Review*, 84:2, 2004, p. 277-313.

Como argumenta James Sanders, David Peña e seu projeto de lei fazem parte de uma vigorosa tradição política da Colômbia do século XIX, construída sobre as disputas em torno do fim da escravidão e da construção do estado nacional.<sup>669</sup> As cerimônias de manumissão, a proliferação de sociedades democráticas, o discurso do Partido Liberal de construção de uma nova Colômbia sem os resquícios do passado colonial e o peso, apoio e protagonismo negro nas eleições regionais e nas guerras civis formou um espaço público compartilhado, tenso e profícuo entre liberais e classes populares, no qual os diferentes grupos estabeleciam e negociavam pautas políticas. Entre essas pautas, destacava-se a das propriedades comuns, também chamadas de *ejidos*, isto é, terras de uso coletivo e não regidas pela lógica de mercado. De dimensão estratégica, elas eram alvo da violência dos grandes latifundiários, que, por meio das armas, buscavam tomá-las como suas. Fazendeiros que contavam com a complacência da elite liberal. Para ela, tais propriedades deveriam ser eliminadas, pois eram entendidas como um tipo de possessão “pré-moderna”, assim como os resguardos indígenas. Neste cenário, cresce o liberalismo popular, insuflado pelo campesinato negro do Cauca, que tinha como principal pauta a continuidade dos *ejidos* e a distribuição equitativa da propriedade territorial. Assim, o Partido Liberal será conformado por uma ala radical. Para ela, o conceito de cidadania não se subsumia ao discurso abstrato do republicanismo, pois ele deveria ser lido e expandido diante da experiência do passado escravo, da sujeição racial e da desigualdade de oportunidades. A polarização do liberalismo popular transmutou o “senhor de escravo” no aristocrata, no latifundiário, no “poderoso”, no conservador ou, simplesmente, no “rico”, entendidos como inimigos da nação.<sup>670</sup>

Os afrocolombianos, portanto, não definiam cidadania somente como ausência de escravidão legal, mas também a ausência da subordinação econômica e social oriunda do mundo escravista. Um projeto de nação a não ser mais regido pelos fantasmas da Casa-Grande. Cidadania preenchida com direitos de igualdade, especificamente, o direito à terra. Assim, durante a década de 1860, a luta pelo território se radicaliza e o acesso à terra se considera um direito natural. Mas um direito natural inscrito de maneira distinta: negros e pobres tinham esse direito não por uma origem divina ou metafísica, mas em decorrência do sangue derramado nas lutas patrióticas e da sua contribuição para a construção da nação independente. Assim, nas disputas de sentido do liberalismo, o direito à terra era tido como uma retribuição pelos serviços

---

<sup>669</sup> Sanders, James. *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America*. Durham: Duke University Press, 2014.

<sup>670</sup> Sanders. “Citizens of a Free People”, 2004.

prestados à causa liberal nas distintas guerras civis da segunda metade do século XIX, assim como a abolição havia sido uma retribuição pela participação na guerra de 1851.<sup>671</sup>

O eclipse restaurador da vida póstuma da escravidão se imporia também como derrota do liberalismo negro e popular colombiano. Depois de 1876, justamente por causa da questão da propriedade, a elite liberal se descola da base do partido, abrindo espaço para um golpe das forças conservadoras, impulsionadas pela nova facção dos independentes. O Partido Liberal ainda busca recrutar novamente as classes popular por meio das sociedades democráticas, mas já era tarde. As resistências passadas em relação ao direito à terra tinham criado uma disjunção irreversível. Com o golpe, inicia-se o período chamado de Restauração, no qual a Constituição liberal e federalista de 1863 foi substituída pela conservadora e centralizadora de 1886, que duraria cerca de 100 anos, só sendo substituída pela última, de 1991. Neste novo regime, as sociedades democráticas seriam perseguidas, a frequência de eleições reduzidas, uma legislação penal mais dura seria aprovada e o sufrágio nacional restringido aos proprietários. A coalizão entre conservadores e independentes reinará sobre a arena política, reduzindo drasticamente o espaço disponível para as classes populares.<sup>672</sup> No que se refere as relações entre cidadania negra, propriedade e reconhecimento do acesso coletivo à terra no âmbito do sistema jurídico, tem-se notícia que essas questões somente voltariam fortemente à agenda estatal e às políticas públicas cerca de um século depois, com os processos de mobilização e discussão social dos anos 1980 e que culminariam na aprovação do artigo transitório 55 da Constituição de 1991 e da Lei 70 de 1993, que reconhecem os direitos territoriais das comunidades negras no país.<sup>673</sup>

O campesinato (e aí entram também todas as comunidades que vivem em lógicas antagônicas à *plantation*, a exemplo de populações costeiras, ribeirinhas, extrativistas, pescadores artesanais, caboclos e toda sorte de povos e comunidades tradicionais, como quilombolas e indígenas) sempre foi uma espinha nas costas do estado moderno, argumenta James S. Scott.<sup>674</sup> Possibilidade de mobilidade constante e relações entre território, terra e

---

<sup>671</sup> Sanders. “Citizens of a Free People”, 2004.

<sup>672</sup> Sanders. “Citizens of a Free People”, 2004.

<sup>673</sup> Castelblanco, Libia Grueso. La población afrodescendente y su referencia como sujeto de ley em el desarrollo normativo de colombia. Punto de partida para definir niveles de reconocimiento y reparación. Vergara-Figueroa, Aurora et al. *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*. Buenos Aires: CLACSO, 2017; Wabgou, Maguemati et al. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012; Silva, Vera Regina da. *Entre Quilombos e Palenques: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2012; Vergara Figueroa, Aurora. *Ripped from the land, shipped away and reborn: unthinking the conceptual and socio-geo-historical dimensions of the Massacre of Bellavista*. Tese de Doutorado na University of Massachusetts Amherst, 2011.

<sup>674</sup> Scott, James C. *Seeing Like a State: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven and London: Yale University Press, 1998

natureza fazem do campesinato pouco suscetíveis ao ímpeto padronizador da modernidade, bem como à fixação sobre códigos normativos generalizados e organizados desde cima. O conflito perene entre sabedoria do campo – contextual, prática, histórica e regional – e a sabedoria do Estado – abstracionista, ahistórica e totalizante – é um dos elementos constitutivos do mundo moderno,<sup>675</sup> radicalizado pelo avanço da tecnologia, a estruturação do discurso desenvolvimentista e civilizatório e a transformação da natureza em recurso natural,<sup>676</sup> todos sob o império da forma mercadoria.<sup>677</sup> Tal disputa de conhecimento tem sua expressão material na lógica do cercamento, na criação de fronteiras pelo capital e, sobretudo, na definição do conceito de propriedade.<sup>678</sup>

No entanto, diferentemente do que apontam as histórias de Haiti e Colômbia, as relações entre escravidão, campesinato e propriedade moderna não foram plenamente desenvolvidas, seja pela identificação da agência negra como pré-moderna, seja pela estruturação do moderno a partir de categorias geohistóricas<sup>679</sup> e raciais<sup>680</sup> que excluem os sujeitos e processos políticos não assimiláveis dentro de atributos pré-estabelecidos. Esse silenciamento é sentido em diversos níveis quando se pensa a história da modernidade a partir da América Latina e Caribe. Como argumenta Sidney Mintz, as comunidades negras rurais foram uma realidade potente e desempenharam um papel decisivo nos variados contextos de independência. No momento pós-colonial, quando a nação foi ligada à construção de um grande estado por meio do trabalho escravo ou do surgimento do trabalho livre, os campesinos foram uma contraposição importante

---

<sup>675</sup> Como argumenta James Scott, as tentativas de controle, disciplina, fixação e padronização do campesinato são fenômenos que vão da Revolução Francesa à Revolução Russa, sendo acentuados com o incremento da lógica da eficiência no século XX. Indo para além do argumento de Scott e numa paisagem mais ampla, esse paradigma tem como gênese a implementação da plantation nas origens do colonialismo, dali partindo para dentro da construção do estado moderno. Scott. *Seeing Like a State*, 1998.

<sup>676</sup> Marx, Leo. Technology. The emergence of a hazardous concept. *Technology and Culture*, Volume 51, Number 3, July 2010, pp. 561-577; Pinzón, Felipe Martínez. La Amazonía como Cosmópolis agroexportadora en la obra del General Rafael Reyes. *ACHSC*, vol. 40, n° 2, jul-dic, 2013; Stepan, Nancy Leys. *Picturing Tropical Nature*. London: Reaktion Books, 2001.

<sup>677</sup> Há cerca de um século e meio, o capítulo XXIV de *O Capital* permanece como uma das descrições mais fundamentais desse processo: Marx, Karl. *O Capital [Livro I]*. Trad: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. Para a lógica da construção de fronteiras no capitalismo: Harvey, David. *Spaces of Capital: towards a critical geography*. New York: Routledge, 2001; Serge, Margarita. *El Revés de la Nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, 2011.

<sup>678</sup> Thompson, E. P. *Senhores e Caçadores: A Origem da Lei Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997; Linebaugh, Peter e Rediker, Marcus. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>679</sup> Coronil, Fernando. Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1 (Feb., 1996), pp. 51-87.

<sup>680</sup> Lasso, Marixa. From Citizens to Native: tropical politics of depopulation at the Panama Canal Zone. *Panama Canal Forum: from the conquest of nature to the construction of new ecologies*, *Environmental History*, 21 (2016), p. 206-287.



a esse modelo.<sup>681</sup> Suas formas de vida foram e são resistência fundamental ao sistema econômico da *plantation*, aos efeitos duradouros da escravidão, à dependência da monocultura, ao controle político e econômico desde as metrópoles e às novas formas de capitalismo dependente, assim como foram elemento de construção da soberania alimentar e de outros marcos civilizatórios.<sup>682</sup> Por essas características, o campesinato negro foi combatido pelos novos estados independentes na estruturação racializada do território e da propriedade, vinculadas à lógica do capitalismo moderno, assim como foi excluído das narrativas e representações da nação.<sup>683</sup>

Particularmente em relação ao objetivo deste texto, essas relações apontam a estruturação cartográfica do discurso moderno, no qual fenômenos ocorridos fora da Europa ou dos Estados Unidos não ganham centralidade na análise política da história. Silenciados ou vistos como meras cópias mal acabadas e absurdas das dinâmicas iniciadas nos supostos “centros globais”,<sup>684</sup> a “periferia” do mundo pouco teria a dizer sobre o entendimento da modernidade. Não só não haveria consciência política autêntica nestas regiões, como delas nada se extrai para extrair o devir global da experiência humana. Os dilemas e lutas do campesinato negro haitiano e colombiano apontam em outra direção. Eles revelam os impasses definidores das relações entre raça, direito e capital e apontam a resiliência do *ethos* senhorial para além da própria escravidão, a lutar e a se debater para sobreviver à utopia abolicionista. Com isso, rasuram a espacialização e a periodização moderna, recheada de infinitos “pós”, ao acentuar, por meio das suas lutas de ontem e de hoje, como o tempo revolucionário foi refreado ao redor do mundo, mantendo como princípio espectral as sensações de propriedade aprendidas, gozadas e vividas nos tempos de Casa-Grande. Isto é, seguindo uma velha lição, para compreender a modernidade é necessário virá-la de ponta-cabeça. A comoditização da vida conhece no carimbo a ferro quente no escravo embarcado no navio negreiro<sup>685</sup> o primeiro código a criar

---

<sup>681</sup> Mintz, Sidney W. *The Caribbean Region*. *Daedalus*, vol. 103, n. 2, Slavery, Colonialism and Racism (Spring, 1974), pp. 45-71.

<sup>682</sup> Mintz. *The Caribbean Region*, 1974.

<sup>683</sup> Lasso. *Erased*, 2019; Serge. *El Revés de la Nación*, 2011; Gomes, Rodrigo Portela. *Constitucionalismo e Quilombos: famílias negras no enfrentamento ao racismo de Estado*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019; Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley e Los Angeles. University of California Press, 1995.

<sup>684</sup> Coronil. *Beyond Occidentalism*, 1996; Sanders, James. E. Atlantic Republicanism in Nineteenth-Century Colombia: Spanish America's Challenge to the Contours of Atlantic History. *Journal of World History*, Vol. 20, No. 1, 2009; Lasso, Marixa. *Mitos de armonía racial: Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, 2013.

<sup>685</sup> Como argumenta Marcus Rediker, o navio negreiro é artefato básico da modernidade, primeiro a articular quatro das suas formas básicas: a guerra, a prisão, o mercado capitalista e a raça. “O que cada um deles (um capitão, um marinheiro ou um cativo africano) encontrava no navio era uma estranha e poderosa combinação de máquina de guerra, prisão móvel e feitoria. O navio dispunha de canhões e tinha extraordinário poder de

lucro do humano, a transformar o corpo em mecanismo de acumulação mercantil e capitalista.<sup>686</sup> O impensável da política negra e as vitórias da *plantation* constituem o compreensível, a cadeia de sentidos a constranger os significados de liberdade, igualdade e propriedade na contemporaneidade.

---

destruição; sua capacidade bélica podia se voltar contra outras embarcações, fortes e portos europeus numa guerra tradicional entre nações. Podia também, às vezes, voltar-se contra embarcações e portos não europeus, no comércio e conquista imperiais. O navio negreiro também trazia a guerra em seu bojo, uma vez que a tripulação (cujos membros assumiam a função de carcereiros) combatia os escravos (prisioneiros), aqueles treinando suas armas nestes últimos, que por sua vez tramavam fugas e motins. Os marujos também ‘produziam’ escravos no navio, em escala fabril, duplicando seu valor econômico enquanto os transportavam de um mercado, no Atlântico leste, para outro, no oeste, ajudando assim a criar a força de trabalho que dinamizava uma crescente economia mundial no século XVIII e posteriormente. Ao produzir trabalhadores para as plantações, o navio-fábrica também produzia ‘raça’. No começo da viagem, os capitães contratavam uma tripulação heterogênea de marujos, que na costa da África se tornariam ‘homens brancos’. Nos primórdios da Passagem do Meio, os capitães carregavam no navio um ajuntamento multiétnico de africanos que no porto das Américas iriam se tornar ‘negros’ ou de ‘raça negra’. Assim, a viagem transformava todos os que a faziam. A prática de guerra, da prisão e da produção de força de trabalho e de raça – tudo isso se baseava na violência” (p. 17-18). Como argumenta Achille Mbembe, o navio negreiro é também o instrumento do vínculo originário entre capitalismo, raça e políticas de morte, num mundo de extração bruta. Assentando no tráfico de mortos-vivos, de ossadas humanas, faz do mundo vasta necrópole, sob o qual paira um poder noturno que se apropria “em boa e devida forma” do objeto e do espírito do morto que está no interior do objeto-vivo comercializado. Tais considerações são fundamentais para entender o mundo criado por negreiros e senhores ao redor do tráfico de escravizados, tema central deste capítulo. Rediker, Marcus. *O navio negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

<sup>686</sup> Como Achille Mbembe argumenta, a formação do mundo atlântico é momento chave da história humana em decorrência da emergência de uma nova consciência planetária. O principal evento constitutivo deste mundo é o tráfico negreiro, que inicia e põe em movimento uma gigantesca engrenagem diabólica. Na grande partilha do mundo por meio do empreendimento colonial, o tráfico esparrama nas mais distintas regiões do planeta a articulação entre raça, burocracia e comércio. O átomo dessa concepção e práxis é a marcação a ferro no corpo negro. Ela expressa a racionalização, o controle, a disciplina, a infraestrutura, a estocagem, a administração biológica, o cálculo econômico e o emprego de tecnologia na deportação desumana em tumbeiros de milhões de pessoas de um continente a outros, contribuindo de maneira decisiva para a acumulação primitiva, isto é, a produção de valor base para o deslanche do capital. Desembarcado na plantação, a distinção entre servos e trabalhadores brancos e escravos negros é nítida. Este espaço torna-se gradualmente uma instituição econômica, disciplinar e penal. “Os negros e seus descendentes serão, desde então, comprados para sempre” (2014, p. 42). Na infância do capitalismo racial, o ferro a fogo é a codificação dessa possibilidade. Portanto, o negro irrompe no espaço moderno como este objeto-humano, forma particular de corpo de exploração e propriedade que é o protótipo e o prenúncio de todos os demais. A cicatriz que carrega é marca profética da relação entre raça e valor sob a égide do capital. Para nós brasileiros, carregamos até hoje essa marca profética na linguagem cotidiana. “Karimu” é palavra de origem quimbundo que significa justamente “marca”. Com o aceleração do tráfico negreiro na região Congo-Angola a partir do século XVII, a palavra “karimbo” passou a designar “o ferrete oficial de prata ou ferro esquentado na brasa com que se marcavam os negros no momento do embarque, no ato da cobrança dos direitos de exportação. Daí as palavras carimbo e carimbar”, explica Alencastro. Ele prossegue “Dessa sorte, o substantivo e o verbo – mais usados na língua portuguesa do Brasil – definindo as hierarquias, o escopo da propriedade, a validade dos documentos, a autoridade pública exercida pelo Império e pela República brasileira, derivam do gesto, do instrumento que imprimia chancela legal ao comércio de humanos. Da palavra que situa o momento preciso de reificação do africano” (2000, p. 180). O carimbo expressa no corpo a dessocialização e a despersonalização: a retirada de uma pessoa de sua nação, língua, cultura, religião e espaço e a transformação em mercadoria, objeto-humano, “no momento em que é ferrado” (2011). Raça, burocracia e comércio. O carimbo negro. O vernáculo sustém aquilo que a história apaga. Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014; Mbembe, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017; Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000; Alencastro, Luiz Felipe de. Entrevista. Luiz Felipe de Alencastro: o observador do Brasil no Atlântico Sul. *Pesquisa Fapesp*, ed. 188, out. 2011.

O capítulo se move em quatro passos. Primeiro, adiciona mais uma paisagem ao quadro do século XIX. O Brasil, construído como estado-nação sob a bandeira do Regresso, é um espaço singular para visualizar a política em vida e *post mortem* da classe senhorial, constituída no refreamento dos ventos abertos pela Revolução Haitiana. Assim, os dois tópicos a seguir têm como núcleo entender a temporalidade senhorial por trás da construção do estado-nação brasileiro no pós-independência. Posteriormente, nas duas seções posteriores, Machado de Assis é introduzido como um intérprete privilegiado deste projeto, particularmente no que ele revela sobre o caráter geral da modernidade e não somente do Brasil. Depois e também a partir de Machado, pensa-se a sobrevida do tempo de Casa-Grande em aspectos da cultura jurídica moderna: o conteúdo do direito de propriedade; as relações entre ilegalidade e casuísmo estrutural; e o linchamento como rito jurídico. Por fim, no último tópico, debata-se as implicações do romance machadiano para a crítica da hermenêutica senhorial por trás do romance constitucional, isto é, o que a escravidão tem a dizer sobre o dever de decidir corretamente diante do imperativo de continuar a história constitucional da melhor forma possível.

-----

Aos quarenta e tantos anos, Brás Cubas dirige-se ao cunhado, Cotrim, para tratar do seu casamento com Nhã-loló, sobrinha do último. Ao contar das suas intenções, Brás recebeu de Cotrim respostas evasivas, “lavo inteiramente as mãos”, pois ele não tinha “opinião em negócio de parentes seus”. Observando o comportamento do cunhado e para afastar do leitor qualquer acusação de excesso de escrúpulo, ele conta uma história para demonstrar o “caráter ferozmente honrado” do marido de sua irmã. Cotrim tinha muitos inimigos e era frequentemente acusado de avaro, seco e bárbaro. Porém, para todo defeito há escusa e explicação que os tornam ou qualidade de caráter ou motivo de elogio pessoal. A avareza, por exemplo, é apenas a “exageração de uma virtude, e as virtudes devem ser como os orçamentos: melhor é o saldo que o déficit”. Brás, um grande leitor de Aristóteles. Pois quem disse que a elite senhorial era inculta, tosca e rude? Sobre a violência e barbaridade, não havia prova alguma, exceto a de “mandar com frequência escravos ao calabouço, donde eles desciam a escorrer sangue”. Porém, isso não era verdadeiramente um defeito, mas sim atributo daqueles que se prestam à relevante atividade econômica. “Ocorre que, tendo longamente *contrabandeado* em escravos, habituara-se de certo modo ao trato um pouco mais duro que esse gênero de negócio requeria”. Portanto, acusar Cotrim de violento era inverter os fatos, pois se o era, era somente na medida das

necessidades. “Não se pode atribuir à índole original de um homem o que é por efeito de relações sociais”. Prova disso era que ele só mandava torturar os “perversos e os fujões”. Detalhes plenamente justificáveis, legítimos e adequados. Bom pai de família, nutrindo amor aos filhos, tesoureiro de uma confraria, irmão de várias irmandades, sendo até remido de uma dessas, “o que não se coaduna muito com a reputação da avareza” e um encorajador de atitudes filantrópicas no coração alheio, a “mandar para jornais a notícia de um outro benefício que praticava”. Se requeria algumas atenções, Cotrim “não devia um real a ninguém”. “Reconheço que era um modelo”, veredito de Brás.<sup>687</sup>

### **3.1. Tempo Regressivo, Primeiro Movimento: o poder constituinte do haitianismo**

Ainda não tinha vencido cem braças do caminho, quando um assobio, que repercutiu nas matas, me veio orientar acerca do perigo iminente, que aí me aguardava. E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira – era uma escrava! Foi em balde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: os bárbaros sorriam-se das minhas lágrimas, e olhavam-me sem compaixão. Julguei enlouquecer, julguei morrer, mas não me foi possível... a sorte me reservava ainda longos combates. Quando me arrancaram daqueles lugares, onde tudo me ficava – pátria, esposo, mãe e filha, e liberdade! Meu Deus! O que se passou no fundo da minha alma, só vós o pudestes avaliar!...

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos às praias brasileiras. Para caber a mercadoria humana no porão fomos amarrados em pé e para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como os animais ferozes das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos!

---

<sup>687</sup> Assis, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: FTD, 1992, p.165-166.

Muitos não deixavam chegar esse último extremo – davam-se à morte.<sup>688</sup>

Quando as fumaças emanadas da ilha de São Domingos foram vistas pelos quatro cantos do Atlântico, escravocratas as observaram com temor catastrófico. Mas, logo, também viram nelas uma oportunidade. A conjuntura mundial era de transformação e, se havia muito a ser perdido, também poderia haver muito a ser ganhado. A Revolução Haitiana está no epicentro das mudanças que entrelaçam a emergência de uma nova linguagem política – o liberalismo – e a vertigem capitalista. Estavam em curso a revolução industrial, a integração dos mercados, a derrubada dos controles do escoamento colonial e das frotas navais, a expansão do crédito e o aumento da demanda europeia com o crescimento do seu mercado consumidor. O proletariado das fábricas de tecelagem requeria nutrientes energéticos, revitalizantes e prazerosos. Café e açúcar forneciam os fundamentos bioquímicos da manufatura do algodão, mantendo de pé o trabalhador fabril e as satisfações da sociedade burguesa. Essa ampliação da demanda e o desenvolvimento de novas técnicas de produção repuxavam o incremento da oferta fornecida pelas *plantations* escravistas nas Américas. Em questão de décadas, elas passariam por um acelerado processo de hiperespecialização produtiva combinada com mais escravidão em três grandes centros: o algodão no Sul dos Estados Unidos, o açúcar em Cuba e o café no Brasil. Todos a aproveitar o vácuo aberto pela queda de São Domingos, maior economia colonial até então. A dinamização do mundo do trabalho na Europa era combinada com a segunda escravidão do outro lado do Atlântico.<sup>689</sup> Diferentemente da colonial, a escravidão do século XIX viria acompanhada do emprego de tecnologia industrial (máquinas a vapor e ferrovias), disposição de crédito em quantidades inéditas e a aplicação de ideias iluministas para racionalizar a administração do trabalho escravo.<sup>690</sup>

<sup>688</sup> Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018, p. 180-181.

<sup>689</sup> O conceito de “segunda escravidão” surge da necessidade de retomar uma agenda teórica que compreenda o desenrolar do sistema escravocrata no século XIX dentro dos quadros da economia mundial, especialmente pelas insuficiências do fazer historiográfico focado na micro-história, tido como hegemônico desde o final dos anos 80. Assim, o termo busca entender como a renovação do escravismo nos oitocentos se deu justamente pela inserção do próprio sistema escravocrata das Américas nos desdobramentos do capitalismo internacional. Ademais, convergindo com o que Clóvis Moura argumentava a respeito do “escravismo tardio”, o conceito tenta entender como as ações dos sujeitos negros influenciaram no desgaste e desestruturação da escravidão, especialmente no último quartel do XIX. Dessa forma, o conceito tenta dar vazão a uma agenda de pesquisa que tenta unir o senso de estrutura (totalidade) à agência histórica dos sujeitos subalternos. De certa maneira, algo que já aparecia na abordagem de autores brasileiros desde os anos 50, como o citado Clóvis e Florestan Fernandes. Sobre o conceito, veja: Tomich, Dale e Zeuske, Michael. Introduction, *The Second Slavery. Mass Slavery, World-Economy, and Comparative Microhistories. Review (Fernand Braudel Center)*, 31:2, 2008, p. 91-100; Tomich, Dale. *The Second Slavery and World Capitalism: A Perspective for Historical Inquiry. International Review of Social History*, 63(3), 2018, p. 477-501; Marquese, Rafael e Salles, Ricardo. *A escravidão no Brasil oitocentista: história e historiografia*. Marquese, Rafael e Salles, Ricardo (orgs.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

<sup>690</sup> Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Enquanto livre comércio e escravidão formavam as bases do capital, direitos naturais circulavam pelos mares, combinando antiescravismo, abolicionismo, republicanismo e soberania popular. Além da Revolução Haitiana, o tráfico negreiro era atacado em diferentes frentes, sendo abolido na Inglaterra, 1807, e nos Estados Unidos, 1808.<sup>691</sup> Nasceram também as repúblicas latino-americanas, atravessadas por ideais republicanos, guerras, fraturas políticas e intensa participação popular. O rastilho revolucionário da palavra cidadania percorria a espinha dorsal dos Andes, indo do Caribe à bacia do Prata, influenciando decisivamente nas disputas políticas das próximas décadas.<sup>692</sup> Ademais, uma nova geopolítica do imperialismo emergia, com novas políticas europeias para as distintas regiões do globo. Na África e na Ásia, estava iniciada a fase de penetração profunda por meio do avassalamento de povos e territórios. Nas Américas, com as independências políticas, a hora agora era de dominar por meio do livre comércio.

É diante dessa encruzilhada histórica que o poderoso setor escravocrata brasileiro irá reagir. Ele possuía uma grande experiência acumulada desde os primórdios da colonização. Naquele momento turbulento, essa experiência seria útil para fazer das chamadas um charuto aceso. Como argumenta Luiz Felipe de Alencastro, ao final do século XVII, o “Brasil já estava prontinho”,<sup>693</sup> em uma posição privilegiada para se formar a partir da escravidão e, particularmente, do tráfico negreiro. Não que até aquele momento tivesse sido sem atribulações para negreiros e senhores. Em apenas dois séculos de colonização, por várias vezes tudo esteve muito perto de se perder. Mas foi justamente esse laboratório colonial no Atlântico Sul, no qual o experimento constantemente quase se esvaiu, que permitiu às elites brasileiras reagirem à conjuntura da virada do XVIII para o XIX. Não era a primeira vez que ela tinha que lidar com revoltas a ameaçar a *plantation*. A tarefa agora era transformar essa aprendizagem em projeto de estado-nação.

Dois exemplos iluminam este ponto. No início do século XVI, quando Portugal ainda estava a iniciar suas primeiras feitorias negreiras nas costas africanas, é iniciado o primeiro assentamento português no Atlântico, na ilha de São Tomé, que rompia com o domínio indireto. Ali, será um lugar de adaptação aos trópicos e, particularmente, de adaptação prévia à América. Em pequena escala, tudo que viria a ser desenvolvido no Brasil conheceu em São Tomé o seu

---

<sup>691</sup> Berbel, Márcia, Marques, Rafael e Parron, Tâmis. *Escravidão e política: Brasil e Cuba, c. 1790-1850*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2010.

<sup>692</sup> Múnera, Alfonso. *El Fracaso de la Nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Editorial Planeta, 2008; Sanders. *The Vanguard of the Atlantic World*, 2014.

<sup>693</sup> Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

nascedouro. *Plantation açucareira*, lógica escravocrata e entreposto negreiro. Aquisições sociais, cognitivas e técnicas básicas do cotidiano escravista seriam ali aprendidas. Disciplinamento e arregimentação dos escravos, modelando-os na língua e na resistência às doenças – muitos dos quais, depois de “treinados”, seriam despachados para a América com incremento de valor –, adaptação alimentar, desenvolvimento de políticas de concessão de benefícios para os colonos e, especialmente, a visão da lucratividade do tráfico negreiro. Instrumento (africanos escravizados), tecnologia (engenho) e base econômica (monocultura de cana-de-açúcar). São Tomé foi Brasil antes do Brasil. Porém, o experimento desse laboratório tropical foi fulminado entre 1545 e 1555, quando rebeliões negras se espalharam pela ilha e incendiaram as *plantations*. Foram chamadas de Alvorços de São Tomé. Era o Haiti antes do Haiti. Mas o que permitiu a desestabilização da economia colonial pela insurgência africana? Primeiro, a ausência de uma linha comum às elites senhoriais, divididas em facções e conflitos bélicos. Segundo, o forte desequilíbrio demográfico e a binaridade entre brancos e negros, senhores e escravos. Decorrente desse aspecto, a polarização dos denominados “mulatos”, que não encontravam mecanismos de escape da escravidão, como as alforrias. Quarto, a formação dos mocambos nos pontos altos da ilha, o crescimento da revolta e o revide. O isolamento geográfico transformou tudo em um caldeirão, precipitado a partir de 1545. A rebelião inculcou uma forte paranoia no colonizador a ver a possibilidade de São Tomé se repetir por todas as partes. Mas a experiência da derrota também trouxe aprendizagem que ricocheteariam do outro lado do Atlântico. Os erros da ilha não poderiam ser reproduzidos no Brasil.<sup>694</sup>

No século seguinte, o colonialismo português se veria ameaçado em diferentes frentes. Invasões holandesas em Pernambuco (1630-1654) e em Angola (1641-1648);<sup>695</sup> a guerra contra o Reino do Congo;<sup>696</sup> conflitos contra indígenas, tendo como grande expressão a Guerra dos

<sup>694</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>695</sup> Momento decisivo para o controle do Atlântico Sul é o ano de 1648, quando o governador do Rio de Janeiro, Salvador Correia de Sá e Benevides, uma das mais importantes figuras do Brasil colonial e, naquele momento, governador da capitania do Rio de Janeiro, organiza uma expedição de reconquista e desembarca em Angola. Financiada pelos moradores e escravocratas do Rio de Janeiro, com tropas arregimentadas entre aqueles que tinham experiência contra quilombolas e indígenas e ungida pela Igreja Católica, Salvador de Sá e Benevides conduziu a brasileira expedição do outro lado dos mares (três séculos antes dos pracinhas na Segunda Guerra Mundial). Ao derrotar os holandeses na África, fez a Holanda recuar nas suas frentes no Atlântico Sul, gerando imediatos dividendos militares, políticos e econômicos para Portugal. Além de abrir a brecha para a necessária e definitiva retomada do Atlântico Sul, ao retomar Angola, retomava-se o fluxo de africanos escravizados e, assim, retomava-se o Brasil. Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>696</sup> Logo após expulsar os holandeses, em 1648, Salvador de Sá e Benevides se torna governador de Angola (1648-1651). É iniciado o “período brasileiro” da história angolana, com a definição de um novo perfil dos agentes políticos e econômicos. Saem os portugueses e entram os “brasílicos”. Sai a política minimalista e feitorante da metrópole, entra a ofensiva de rapinada desencadeada pelos interesses negreiros e escravocratas dos brasileiros. Assim, são os brasileiros a primeira força estrangeira a penetrar no território africano, exercendo pressão sobre os reinos da África central, como o do Congo e Matamba, este último da Rainha Jinga. Emergia a política de avassalamento dos sertões africanos e de interiorização da colonização em busca de escravos. A política de

Bárbaros entre (1651-1704); e Palmares (1580-1710). Tudo estava por um fio. Estava em jogo era o grande sistema negreiro que estava sendo montado no Atlântico Sul, a fazer da África o ventre reprodutivo da classe trabalhadora a ser explorada na América. E foi na pura violência que as ameaças foram afastadas. Particularmente em relação ao Quilombo de Palmares, o medo funcionou como elemento de coesão das elites escravistas, orientando a construção de uma política comum e coordenada do estado colonial, expressa no aparato normativo. Regulamentação dos capitães do mato (1625 e 1676), permissão do homicídio contra quilombola (1699), marcação a ferro (1741) e definição do quilombo como crime (1741).<sup>697</sup> Por trás dessa doutrina antiquilombola,<sup>698</sup> outros mecanismos foram utilizados para contornar

---

repressão contra indígenas e quilombolas na América seria levada para a África. Tido como empecilho à expansão dos interesses negreiros-escravocratas, o Reino do Congo passa a ser alvo de uma feroz ofensiva. No início da década de 1660, André Vidal de Negreiros assume o governo de Angola e acentua a rapinagem no centro africano. Em 1665, ocorre a decisiva Batalha de Ambuíla. O Reino do Congo é vorazmente atacado por um exército tricontinental, formado por portugueses, brasílicos (iniciados nas bandeiras e perseguições a escravos no Brasil) e africanos (especialmente jagas). Tratava-se de uma guerra injusta para os padrões da época, pois o Congo era cristão e reconhecido pelo papa. Ademais, era um governo banto soberano e independente, que praticava comércio com os europeus há mais de século, sendo legitimamente reconhecido por mercadores de toda parte. Isso pouco importava para o ímpeto negreiro por trás do programa de Negreiros. Na maior batalha atlântica até então, envolvendo cerca de 15 mil combatentes para cada um do lado, o Reino do Congo foi derrotado, contabilizando por volta de 5 mil mortos no confronto. A Batalha de Ambuíla é a vitória definitiva da virada pelo escravismo total dos brasileiros na África, pois com a desintegração do Congo, era facilitada a interiorização negreira no continente e a restauração portuguesa do Atlântico Sul. Ela marca o nascimento de uma nova era e tem como rito constitutivo o linchamento do Rei do Congo, Mani Mulaza. Morto no campo de batalha, ele teve sua cabeça decepada e “recebeu todas as honras das autoridades portuguesas”. A cabeça foi levada até a capital de Angola numa procissão e empareçada num nicho da capela Nossa Senhora de Nazaré. “Devoto da santa, considerada ‘autora deste milagre e vitória’, Negreiros erguera a igreja em Luanda no ano de 1664, ‘à sua custa’, para cumprir promessa. Na cerimônia fúnebre, o governador pôs aos pés da santa a coroa do rei do Congo, enviada anos antes pelo papa a d. Garcia, o Kimpako, pai e antecessor do Mani Mulaza. Em seguida, Negreiros mandou a coroa para o Brasil, incumbindo seu sobrinho, Antônio Curado Vidal – indivíduo façanhudo – ou de outra pessoa, a coroa sumiu, surrupiada em Pernambuco”. Pouco importava. O ritual de sangue estava consumado, o Reino do Congo tinha perdido a sua referência de soberania e a coroa tinha atravessado o Atlântico. Era selado o destino dos africanos bantos sobre os mares. Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000, p. 207.

<sup>697</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>698</sup> Um dos maiores formuladores dessa doutrina antinegra e antiquilombola, que tinha no aniquilamento de Palmares sua expressão maior, foi o padre Antônio Vieira. Como argumenta Luiz Felipe de Alencastro, ao ser consultado pela Coroa, Vieira redigiu um brutal e fulminante parecer que “expõe o imperativo *político* da ofensiva antipalmarista”. Rejeitando qualquer negociação ou concessão de liberdade aos negros fugidos, o padre aponta o genocídio como única solução diante da coerência sistêmica do escravismo brasileiro. “Porém, esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque, conhecendo os demais negros que por este meio tinha conseguido ficar livres, *cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo*” [grifos nossos]. Ainda no século XVII, o nosso “primeiro pensador luso-brasileiro”, expõe o sentido da formação social do Brasil. O Brasil nasce e vive na negação do negro em liberdade. O negro que foge, “com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo”, é o átomo de destruição do país. O país se funda no controle despótico desse corpo. O Brasil como antônimo de Palmares. O Brasil como oposto dos quilombos. O Brasil é a negação da liberdade negra. Mesmo depois da brutal ofensiva de Domingos Jorge Velho, o padre insistia na sua insidiosa cantilena antinegra. Ela era necessária para a perpetuação, por meio da violência, do mecanismo escravista formador da colônia: “É Antônio Vieira quem, mais uma vez, enuncia a lei implacável do escravismo brasílico. Nenhum perdão, nenhuma anistia devia ser concedida aos palmaristas. Senão, de cima a baixo da sociedade colonial, em todas as cidades, todas as vilas, todos os lugares todos os engenhos, estourariam outros tantos quilombos. *Se Palmares perdurasse o Brasil acabava*. Três anos mais tarde, no parecer sobre os indígenas



um São Tomé no Brasil. Para amortecer o antagonismo direto entre senhores e escravos e preencher funções políticas e econômicas (colonizar os sertões; servir em guerras internas, contra quilombos e indígenas, e em ultramar, na África; e aumentar o mercado consumidor, especialmente diante do ciclo do ouro, 1700-1760), alforrias passaram a marcar a constituição do escravismo brasileiro. No regime de terror e perseguição à população negra, longe de ser livre, o liberto se via em um regime no qual a família patriarcal exercia uma força atrativa, que o evitava de ser confundido com um inimigo do estado colonial, no caso, o quilombola.<sup>699</sup>

Toda essa engenharia social constituía um escravismo singular, extremamente dependente do tráfico negreiro. Se alforrias eram concedidas a conta-gotas para calibrar o entrechoque de classe, na outra ponta, essa lógica requeria um constate afluxo de africanos vindos em tumbeiros. Era a engenharia do funil e da mola. O funil preenchido por africanos que, com o passar de gerações, virariam alguns libertos. A mola que amortecia o conflito entre senhores e escravos segmentando a sociedade colonial, molecularizando a revolta<sup>700</sup> e incorporando funcionalmente setores livres à reprodução estrutural da escravidão.<sup>701</sup> Essa

---

de São Paulo, Antônio viera fará o raciocínio oposto. Contrariando o voto dos superiores da Companhia de Jesus no Brasil e no Reino, ele reconhece o direito à fuga dos índios cativados pelos paulistas. Seu argumento é contundente num período de atividade dos corsários mouros no Mediterrâneo e no Atlântico: obrigar tais índios a ficar em São Paulo sob o pretexto de que a sobrevivência econômica da capitania dependia deles, ‘seria o mesmo que os cativos de Argel fossem obrigados a não fugir nem procurar sua liberdade por outra via, para conservarem o mesmo Argel’. No inviolável direito à fuga, os índios cativos dos paulistas se igualavam aos cristãos europeus capturados pelos piratas muçulmanos de Argel. Mas os quilombolas estavam inexoravelmente condenados à perseguição, ao cativeiro e à morte. Tal era o prelo da continuidade do escravismo luso-brasileiro. A contradição entre as duas posturas é apenas aparente: a escravidão dos negros apresentava-se como a condição necessária para garantir a liberdade dos índios”. Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000, p. 344-345.

<sup>699</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000; Lara, Sílvia Hunold. *Palmares e Cucaú: O Aprendizado da Dominação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021; Nascimento, Rômulo Luiz Xavier. *Palmares: os escravos contra o poder colonial*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014; Schwartz, Stuart. *Mocambos, Quilombos e Palmares: A Resistência Escrava no Brasil Colonial*. *Estudos Econômicos*, USP, v. 17, 1987, p. 61-88.

<sup>700</sup> Silveira, Marco Antonio. Acumulando forças: luta pela alforria e demandas políticas na Capitania de Minas Gerais (1750-1808). *Revista de História*, n. 158, p. 131-156, 2008.

<sup>701</sup> Ao concluir sua grande viagem sobre a formação do Atlântico Sul na colônia, Alencastro sintetiza que este processo gerou a “invenção do mulato”. “Mulato”, termo que começa a ganhar força durante o processo de colonização, expressa a violenta construção política escravocrata de um lugar social funcional para os sujeitos livres. Repressão aos negros livres, força da família patriarcal, cisão da base social como mecanismo antirrevoltas e incorporação econômica funcional de forros e libertos formou uma engenharia social das elites luso-brasileiras numa situação relativa de certo “favorecimento” aos mulatos sobre os negros. Mesmo sendo uma minoria, eram os mais liberados e exerciam funções de maior qualificação. Isso não significava uma predisposição benigna dos portugueses, que em Angola continuavam a lidar com os negros de maneira indistinta, independentemente da ascendência. Significava sim a lógica da escravidão enraizada na lógica do tráfico negreiro como singularidade da formação brasileira. Assim Alencastro aduz: “Houve no Brasil um processo específico que transformou a miscigenação – simples resultado demográfico de uma relação de dominação e exploração – na mestiçagem, no processo social complexo dando lugar a uma sociedade plurirracial. O fato de esse processo ter se estratificado e, eventualmente, ter sido ideologizado, e até sensualizado, não se resolve na ocultação de sua violência intrínseca, parte consubstancial da sociedade brasileira: em última instância, há mulatos no Brasil e não há mulatos em Angola porque aqui havia a opressão sistêmica do escravismo colonial, e lá não” (2000, p. 353). Partindo justamente das considerações de Alencastro, Rafael Bivar Marquese busca tecer um quadro estrutural da dinâmica da escravidão no Brasil. O nó fundamental é a conexão entre constância e abrangência das alforrias (com predominância de mulheres, pardos, nascidos no Brasil, bebês e pessoas que vivem em contextos urbanos) e o volumoso tráfico

engenharia não era somente útil do ponto de vista do controle social, sendo também a base da acumulação econômica. Por meio do tráfico, um intenso comércio bipolar entre Brasil e África foi desenvolvido. Da África partiam os escravizados, da América a cachaça, a mandioca, o tabaco e o zimbo. Entre 1701-1810, 48% dos escravizados chegados na América Portuguesa foram adquiridos com cachaça e tabaco. Mais da metade com mercadorias brasileiras. No final desse período, em Luanda, 85% dos navios vinham do Brasil. Em Benguela, mais de 90%.<sup>702</sup> É nesse momento que a alcunha “brasileiro” se populariza no mundo, justamente para designar na África os negociantes negreiros oriundos do Brasil em diferença aos europeus, inclusive portugueses. Frisa-se aí: o primeiro brasileiro nasce para o mundo vendendo pinga e comprando seres humanos do outro lado do Atlântico. Se a vida desafiando a arte é uma constante nacional, convenhamos que nem Mário de Andrade seria tão audaz para imaginar semelhante nascimento do brasileiro fundamental. Quando os portos negreiros na África começaram a ser abandonados por ingleses, franceses e americanos no início do século XIX para serem abocanhados por negreiros brasileiros, era essa antiga estrutura operando e atingindo o seu apogeu, repuxado pelo deslanche do café no centro-sul brasileiro.<sup>703</sup>

---

negreiro. Um retroalimentava o outro. O funil, que também era mola de calibração, dispositivo de segurança. “Para garantir a produção da sociedade escravista brasileira no tempo, fundada na introdução incessante de estrangeiros, era fundamental criar mecanismos de segurança que pudessem evitar um quadro social tenso como o Caribe inglês e francês ou mesmo o de Pernambuco no século XVII. A libertação gradativa dos descendentes dos africanos escravizados – não mais estrangeiros, mas sim brasileiros – constituiu o principal desses meios”. Formava-se uma escravidão atravessada pela horizontalidade e elasticidade que tinha como mecanismo singularizador o tráfico negreiro. O texto de Marquese seria criticado em diferentes frentes. Para Silvia Lara (2021) e Marco Antonio Silveira (2008), a perspectiva demasiadamente estrutural daria pouca importância à influência das negociações e resistência dos setores negros, reduzindo a história em um jogo lógico. Flávio dos Santos Gomes e Roquinaldo Ferreira (2008) criticariam, em especial, o que chamam de “daltonismo social” na análise de Marquese, ao indicar um caráter inclusivo na lógica da cidadania instatuída pela Constituição de 1824, o peso dado a Palmares, a questão de que inexistira mulatos em Angola (oriunda de Alencastro) e noções sobre escravidão no comparativo Brasil-África. Em artigo recente, Marquese compilou e lidou com essas críticas. Nele, tentou esclarecer incompreensões e pontos de convergência. Da mesma forma, sustentou posições anteriores. Ao fim e ao cabo, em que pese alguns problemas na forma de articular o discurso, como insistir na percepção inclusiva de 1824 (mesmo demarcando que a Constituição era “uma brutal e infernal obra de engenharia social concebida para a reprodução ampliada e segura das relações escravistas”) e a noção de que o sonho do ex-escravo era se tornar senhor (uma projeção histórica bastante problemática, especialmente por esfumegar as diferenças entre senhores brancos grandes proprietários e as possibilidades de vida do liberto; e por apagar as ambiguidades do lugar social do negro livre, tão próximo ainda à escravidão), a perspectiva estrutural de Marquese, que é um prolongamento da de Alencastro, parece desvelar elementos fundamentais do escravismo brasileiro. Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000; Marquese, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, século XVII a XIX. *Novos estud. CEBRAP*, 74, 2006; Lara, Silvia Hunold. *Palmares e Cucaú: O Aprendizado da Dominação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021; Silveira, Marco Antonio. Acumulando forças: luta pela alforria e demandas políticas na Capitania de Minas Gerais (1750-1808). *Revista de História*, n. 158, p. 131-156, 2008; Gomes, Flávio; Ferreira, Roquinaldo. A Miragem da Miscigenação. *Novos Estudos*, 80, março, 2008, p. 141-160; Marquese, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão: um diálogo com as críticas. Marquese, Rafael de Bivar. *Os tempos plurais da escravidão: ensaios de história e historiografia*. São Paulo: Intermeios; USP – Programa de Pós-Graduação em História Social, 2020.

<sup>702</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>703</sup> Alencastro, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. Schwarcz, Lilia Moritz e Gomes, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Facilitado pelos ventos complementares do Atlântico Sul,<sup>704</sup> esse moinho satânico ganharia velocidade com o transcorrer dos três séculos em que funcionou, totalizando cerca de 14910 viagens de tumbeiros da costa da África para o Brasil. Foram aproximadamente de 4,8 milhões de pessoas raptadas. 46% do total de escravizados desembarcados nas Américas. Em números, expressou uma matriz de povoamento. A cada 100 pessoas desembarcadas no Brasil entre 1500 e 1850, 86 eram escravos africanos e catorze eram de origem portuguesa.<sup>705</sup> Sim, não foi erro de digitação. 86 a cada 100. Desde o século XVII, Angola será um apêndice do Brasil, de onde virão cerca de 2/3 dos africanos.<sup>706</sup> Ademais, desde essa época, haverá uma participação intensa e progressivamente independente de brasílicos no Atlântico Sul, com interesses, infraestrutura, hábitos e capitais enraizados na estrutura do tráfico. O trato dos viventes é o pano de fundo por trás dos diferentes ciclos produtivos, irrigando o Brasil durante os períodos do açúcar, do ouro e do café. Como Alencastro aponta, o comércio atlântico de escravizados legou a xenofobia como identidade da construção do mercado de trabalho no Brasil, isto é, a propensão a agregar energia humana produzida fora do seu próprio território. A formação de uma classe trabalhadora desterritorializada, que nasce para além das fronteiras

---

<sup>704</sup> A partir das experiências do padre Antônio Vieira e Raposo Tavares, Alencastro atesta a facilidade dos ventos e a sua influência no tráfico de africanos escravizados: “Exasperado com o seu isolamento amazônico, onde só de ano em ano chegava navio de Lisboa, o padre Antônio Viera escreve de São Luís: ‘mais facilmente se vai da Índia a Portugal do que desta missão [do Maranhão] ao Brasil’. Missionários e autoridades civis despachadas da Bahia para São Luís e Belém deviam primeiro ir fazer baldeação em Lisboa, para depois viajar até o Maranhão e o Pará. Há exemplos célebres da dificuldade da navegação norte-sul, e vice-versa, ao longo do litoral brasileiro. Depois de cruzar o Centro-Oeste e a Amazônia na maior e mais extraordinária expedição terrestre do mundo seiscentista, nos anos 1648-51, Raposo Tavares e seus companheiros fizeram um percurso mais longo ainda para retornar a São Paulo. Tendo chegado pelos matos e pelos rios a Belém, seguiram a única rota existente para reganhar suas casas: foram até Lisboa e de lá voltaram até Santos” (p. 59). Da mesma forma, essa circularidade de ventos foi utilizada pela teologia negreira na formação do Brasil, expressa na visualização cristã do tráfico e da escravidão formulada por Antônio Vieira, um dos maiores intelectuais orgânicos do escravismo colonial: “Constatao a regularidade atmosférica e marítima da navegação leste-oeste, o padre Antônio Viera interpreta o fenômeno como um presságio divino no seu ‘Sermão XXVII’: a ‘transmigração’, o tranposrte contínuo de angolanos nos mares do Atlântico Sul, permitia, por especial misericórdia de Nossa Senhora do Rosário, que eles fossem levados à América portuguesa para se salvarem do paganismo africano. ‘Algum grande mistério se encerra logo nesta transmigração, e mais se notarmos ser tão singularmente favorecida e assistida de Deus, que não havendo em todo o oceano navegação sem perigo e contrariedade de ventos, só a que tira de suas pátrias a estas gentes e as traz ao exercício do cativo, é sempre com vento à popa, e sem mudar vela.” (p. 63). O programa cristão para o tráfico e a escravidão seria fartamente utilizado nos séculos seguintes, sendo uma das bases argumentativas da classe senhorial na construção do estado-nação durante o Império, convivendo lado a lado com ideias seculares e liberais. Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>705</sup> Alencastro. *África*, números do tráfico atlântico, 2018.

<sup>706</sup> As três principais regiões de onde vieram africanos escravizados foram a Senegâmbia e o Golfo da Guiné, com 188.400 pessoas (95% deles na primeira metade do século XIX); a Baía do Benim e o Golfo do Biafra, com 999.600; e o centro-oeste africano, sobretudo Angola, com 3.656 milhões (aproximadamente 75% dos desembarques). Esse fluxo era sedimentando num percurso bilateral e não triangular. 95% das viagens que desembarcaram africanos nos portos brasileiros foram iniciadas nesses mesmos portos, sobretudo no Rio de Janeiro, na Bahia e em Recife, nesta ordem. Diante da facilidade de navegação no Atlântico Sul, as viagens para o Brasil poderiam ser 40% mais curtas do que as para as Antilhas e a América do Norte. Havia também a segurança e a agilidade de se navegar com diferentes tipos de embarcação. Alencastro. *África*, números do tráfico atlântico, 2018.

nacionais, do outro lado do Atlântico. Tal especificidade sobreviveria para além da própria escravidão por meio das políticas imigrantistas,<sup>707</sup> perdurando até a década de 1930.<sup>708</sup>

A formação brasileira tem como singularidade a dimensão inédita do tráfico de africanos escravizados.<sup>709</sup> Além de maior importador, foi a única nação independente que o praticou

---

<sup>707</sup> Entrincheirada como resposta à liberdade negra, projeto de embranquecimento e articulação de interesses econômicos e políticos (especialmente a apropriação do Estado brasileiro pelo baronato do latifúndio a mobilizar recursos públicos para suas companhias imigrantistas em momento de decréscimo paulatino do capital escravo), a entrada de imigrantes europeus no Brasil deu um salto na segunda metade do século XIX. Seguem os períodos e os números: 1851-1860: 121.747 pessoas; 1861-1870, 97.571; 1871-1880, 219.128; 1881-1890, 525.086; 1891-1900, 1.129.315. No período de 50 anos, entraram 2.092.847 europeus no Brasil, naquilo que Clóvis Moura chamou de “segundo tráfico”. O termo tinha sua precisão, na medida em que eram os interesses atlânticos, criados ainda no século XVII, operando e informando a formação do Brasil. Moura, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988,

<sup>708</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>709</sup> Como aponta Alencastro, o tráfico negreiro foi instrumento crucial na consolidação do edifício colonial português, articulando economia e arsenal político. Funcionou como mecanismo equacionador do exercício do poder imperial nos territórios ultramarinos, de organização das trocas entre metrópole e as colônias e de recolonização dos próprios colonos (isto é, sua inserção nas redes metropolitanas). Por meio dele, forjou-se uma área imperial de mercado de característica bipolar: pilhagem das populações africanas e organização da plantation escravista no Brasil. O tráfico foi o sangue que preencheu as veias da burocratização do estado português como Império em níveis diferentes. Ele serviu como fonte de renda da Coroa e trouxe consigo as malhas da captação tributária (direitos de entrada e saída dos portos, donativos, subsídios, preferenciais, alcavalas, impostos de transporte do litoral para as regiões interioranas, tributos de compra e venda, bem como taxas pagas ao clero pelo batismo obrigatório). As taxas chegavam a 66% do valor do escravizado). Também dinamizou o comércio entre metrópole e colônia e desencravou economicamente as unidades de produção colonial, aumentando a demanda das zonas agropecuárias e acentuando a permeabilidade da economia brasileira. Os lucros potenciais das propriedades agrícolas serviam de garantia para a compra de novos fatores de produção (escravos africanos garantidos pelo deslanche contínuo do tráfico). Com isso, o excedente era reinvestido no incremento da produtividade. Dessa forma, o tráfico era mecanismo que garantia o crescimento regular da produção e assegurava a transferência de renda do setor produtivo para o setor mercantil. Além disso, em decorrência da amplitude de investimentos e das dimensões do mercado africano, a oferta de escravos se torna regular e flexível. Consequentemente, a ampla oferta gera a facilidade de recorrer ao crédito e à compra antecipada de escravos, os quais passam a estar enlaçados de maneira definitiva. O tráfico também evitou momentaneamente o conflito com os jesuítas. O poder da Companhia de Jesus vinha da propriedade da terra, do extrativismo e do controle dos indígenas, especialmente na região da Amazônia. Com isso, até 1750, quando os jesuítas são expulsos, o comércio de escravizados africanos amortecia o entrelaço entre as duas forças coloniais, sedimentando a opção estrutural pelo cativo do negro. Esse complexo sistema de interesses negreiros permitirá a Portugal penetrar no Peru e no Caribe, bem como na Venezuela e no México. A partir da metade do século XVII, o recurso ao trabalho escravo africano se torna irreversível no Brasil, singularizando a característica xenofóbica da sua sociedade de plantation. Forja-se uma complementariedade entre demanda interna e pressão dos negreiros em nível da oferta e a necessidade geopolítica de manter o mercado de trabalho desterritorializado, a fim de que as diferentes zonas de produção brasileiras não entrem em competição no mercado de trabalho internacional. Paradoxalmente, deste o século XVIII, este mesmo sistema fornecerá as brechas para a cristalização de interesses mercantis e políticos brasileiros no Atlântico Sul de forma cada vez mais autônoma, os quais precipitarão no processo de Independência e na construção do estado-nação no XIX. Toda essa engenharia lá na ponta implicava numa epistemologia de mundo, que orientava o seu critério de verdade a partir da propriedade escrava. Do corpo negro como constituição da primeira mercadoria atlântica circulada, vista, vendida e adquirida em larga escala. Essa consciência é percebida no significado social por trás da posse de africanos escravizados. Esse tipo de propriedade conferia status, poder, relevância e superioridade. Era o maior símbolo de valor que uma pessoa poderia possuir. Neste sentido argumenta Alencastro: “Vários autores destacam o peso dos produtos de luxo que a camada senhorial da colônia adquire na Europa. Contudo, uma ressalva deve ser feita. Empregado de maneira ostentatória em tarefas domésticas ou na apresentação social dos senhores, o escravo também se torna um objeto de luxo. *Um dos traços mais evidentes da sociedade brasileira consiste no hábito de considerar-se o número de empregados domésticos como sinal exterior de riqueza*. Resta que essa eventual ‘qualificação’ do escravo nada muda quanto à sua essência econômica e jurídica. Quaisquer que sejam as suas funções, sua condição, o escravo continua sendo um fator de produção e um ativo negociável. Dessa forma, ele poderá também ser ‘desqualificado’, reintegrando os trabalhos dos campos ou

maciçamente.<sup>710</sup> Entre as realidades que conformam a segunda escravidão, o Brasil foi o único que teve o seu projeto de estado-nação fundado no comércio negreiro. Os Estados Unidos, cindido ao meio entre Norte e Sul, teve uma escravidão baseada na reprodução regional e interna, condicionada pela extinção do tráfico em 1808. Em Cuba, o comércio atlântico de africanos raptados perduraria até 1862. No entanto, a ilha foi uma colônia, e não uma nação independente, até 1898, doze anos após abolir a escravidão, em 1886.<sup>711</sup> Essa singularidade questiona lugares comuns das interpretações do Brasil, como as divisões entre colônia de exploração e povoamento,<sup>712</sup> a periodização estritamente atrelada a transformações institucionais (Colônia, Império, República) e, obviamente, a suposta brandura do escravismo brasileiro. A verdade é que o Brasil foi formado brutalmente através de um violento processo de povoamento do território americano por meio de africanos raptados e escravizados, em que a fenomenologia do tráfico negreiro comprime a temporalidade histórica, aproximando o século XVII do XIX e XX. Um país que surge fora dele e antes mesmo de ter nascido.<sup>713</sup> Sistema tumbeiro baseado na articulação da construção do mercado de trabalho e interesses comerciais no Atlântico Sul dinamizados pela partícula geradora: a dependência do negro escravizado.

Assim, formou-se vigoroso sistema bipolar baseado na divisão inter-regional (Brasil-África) da produção e do trabalho diferente do modelo triangular, visto nas regiões do Atlântico Norte.<sup>714</sup> Nascido na colônia, ele seria consubstancial à organização do Império e explicaria a longevidade da escravidão até 1888.<sup>715</sup> Portanto, era esse sistema que estava “prontinho” quando estourou a Revolução Haitiana. Era esse sistema que estava ameaçado pelos ventos de liberdade, igualdade e abolição. Era esse sistema que seria defendido com unhas, dentes, mentiras, cinismos e por meio de uma refinada, macabra e perversa cultura jurídica. Era esse sistema que constituiria o núcleo duro da gênese do Estado brasileiro. Era esse sistema a certidão de nascimento do tempo regressivo da nação.

Se o Haiti inaugurava a era das abolições, o Brasil falava de mais escravidão. Se o século XIX seria marcado pela tortuosa caminhada do negro à liberdade, a classe senhorial do

---

sendo vendido, conforme as necessidades e a conveniência do senhor. *Mas parece claro que as atitudes ostentatórias características da classe dominante também contribuem para densificar a demanda de escravos na colônia.*” (p. 29, grifos nossos). Alencastro, Luiz Felipe de. Tráfico negreiro e colonização portuguesa no Atlântico Sul. *Comunicação apresentada no VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP*, 1988.

<sup>710</sup> Alencastro. África, números do tráfico atlântico, 2018.

<sup>711</sup> Berbel, Marquese e Parron. Escravidão e política, 2010; Parron, Tâmis. *A política da escravidão na era da liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846*. Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo, 2015.

<sup>712</sup> Prado Júnior, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

<sup>713</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000;

<sup>714</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>715</sup> Alencastro. África, números do tráfico atlântico, 2018.

Império faria de tudo para refrear essa marcha e, no limite, fazer sobreviver o mundo criado pela *plantation* mesmo após a destruição da Casa-Grande. Se o 13 de maio de 1888 marca o ponto final do escravismo nas Américas, as elites brasileiras, com a sorte dos retardatários,<sup>716</sup> já tinham se preparado para a vida do pós-abolição desde o clímax da escravidão. Como oposto constitutivo, a negação da alternativa haitiana informou a inteligibilidade da experiência nacional, do ser social do Brasil.

A dimensão estrutural do escravismo e do tráfico brasileiros enquadrará o nascimento do constitucionalismo no país, que irá operar regressivamente sobre o tempo inaugurado pela Revolução Haitiana. Quando o circuito liberal-constitucional ricocheteou sobre Portugal, ele fez precipitar a incontornável desagregação do seu Império no Atlântico. Em 1820, comerciantes, militares e setores da elite portuguesa encabeçam a Revolução do Porto, mistura de ressentimento, pela presença da Corte no Brasil desde 1808 com consequente declínio econômico na metrópole, e ideais liberais. Os motes eram representação popular e monarquia constitucional, marcando o fim definitivo do Antigo Regime. Em 1821, as Cortes Gerais Constituintes de Lisboa seriam o palco de exercício da soberania nacional na construção de uma ordem política baseada nas ideias de divisão de poderes e direitos inalienáveis. O absolutismo monárquico saía de cena para dar lugar ao conceito liberal de representação, relativizando o lugar e o poder da Coroa.<sup>717</sup>

No entanto, o Império era português e isto implicava espaço representativo nas Cortes para os cidadãos do outro lado do Atlântico. Quando os deputados das distintas regiões do Brasil começam a chegar a Lisboa, torna-se nítida a impossibilidade de conciliação de interesses. Eles desembarcaram como representantes das distintas províncias para sair, meses depois, como membros do partido brasileiro. Os motivos da disjunção e da polarização, com a consequente aglutinação dos brasileiros diante dos portugueses, entrelaçam constitucionalismo e escravidão. Como argumenta Tâmis Parron, as tensões giravam em torno de três conceitos fundantes da constituição moderna: cidadania, representação e soberania.<sup>718</sup> A manutenção do

---

<sup>716</sup> A expressão é de Tâmis Parron, utilizada para o contexto do início do século XIX, quando os parlamentares brasileiros puderam olhar recentes experiências constituintes pretéritas e tirar valiosas lições de como melhor manipular o léxico liberal para manter a escravidão e constanger os espaços da luta negra. Parron, Tâmis. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna: representação, cidadania, soberania, c. 1780-c.1830* (no prelo).

<sup>717</sup> Berbel, Marquese e Parron. *Escravidão e política*, 2010; Slemian, Andréa. *Sob o Império das Leis: Constituição e unidade nacional na formação do Brasil (1822-1834)*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2009; Neves, Lucia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais: a cultura política da Independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2003; Bernades, Denis Antônio de Mendonça. *O patriotismo constitucional: Pernambuco, 1820-1822* (São Paulo: Fapes/Hucitec; Pernambuco: UFPE, 2006).

<sup>718</sup> Parron, Tâmis. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna: representação, cidadania, soberania, c. 1780-c.1830* (no prelo). Agradeço a Tâmis pela generosidade não só de compartilhar o texto ainda

sistema do Atlântico Sul, constituído pela escravidão e pelo tráfico negreiro, rege as posições dos brasileiros. Assim, em relação à pergunta sobre quem seriam os novos cidadãos, a aprendizagem oriunda da concessão das alforrias e a presença dinâmica e ameaçadora de uma vasta população não-branca livre, que engrossava rebeliões e movimentos no Brasil, fizeram com que os deputados brasileiros reivindicassem um conceito amplo de cidadania, sem exclusões explícitas baseadas na raça. A leitura da Revolução Haitiana era central, pois, para os brasileiros, os eventos de São Domingos estavam diretamente relacionados à rejeição da aplicação da concessão de cidadania aos livres de cor pelos colonos brancos após a aprovação da norma pelo parlamento francês.

Sobre este ponto, a síntese de Tâmis:

Quando a convocatória eleitoral baseada na Constituição de Cádiz eletrizou o Brasil, o governador de Minas Gerais notou que “seria forçoso entender que os pardos ou crioulos por uma linha de portugueses e por outra de africanos se não compreendiam na representação nacional”, e que, portanto, eles estariam excluídos do exercício da cidadania, ambiente perfeito para abalar a “segurança pública com desordens perigosas” (apud Silva, 2005, p. 548-549). Sua preocupação continuou sem transição na boca dos deputados brasileiros em Portugal. No dia seguinte à definição da base popular desracializada da representação, durante uma discussão sobre o direito do voto, eles insistiram em investir a população não branca, inclusive a liberta, dos poderes da cidadania. “Há muitos libertos no Brasil que hoje interessam muito à sociedade”, explicou um dos brasileiros, “e têm grandes ramos de indústria, muitos têm famílias; por isso seria a maior injustiça privar estes cidadãos de poderem votar” (Cortes Geraes, v. 2, 17 de abril de 1822, p. 838).<sup>719</sup>

Neste ponto, depois de divergências e faíscas iniciais, haveria consenso. A cidadania seria concedida aos libertos nascidos no Brasil e na África. Porém, nos dois outros pontos, não haveria acordo. Na representação, os brasileiros defendiam cadeiras iguais para Brasil e Portugal no espaço legislativo. Portanto, a quantidade de deputados tinha como base jurisdições abstratas de poder (território) e não o povo. Dessa maneira, afastavam o critério proporcional e, ao mesmo tempo, não entravam no questionamento sobre quem contavam no cálculo eleitoral, problema latente nas realidades escravistas.<sup>720</sup> Para esta postura, os exemplos aterrorizar os brasileiros eram vastos. Estavam no retrovisor os imbróglis entre Norte e Sul

---

não publicado, mas também de debetê-lo comigo. Este diálogo foi extremamente importante para a articulação das ideias que se seguem.

<sup>719</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*, no prelo, p. 28.

<sup>720</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*, no prelo.

nos Estados Unidos; a celeuma entre colônia e metrópole francesas com o consequente incêndio de São Domingos; e o caso das vizinhas repúblicas latino-americanas, quando os impasses de Cádiz precipitaram os levantes por independência na América e, particularmente, o engajamento da população negra como protagonista dos protestos.<sup>721</sup> Por fim, na questão da soberania, os deputados brasileiros demandavam sua repartição em duas. Cortes Gerais com capacidades legislativas reduzidas e Cortes Especiais, uma no Brasil e outra em Portugal, com amplas competências. Os portugueses alegariam que os brasileiros intentavam transformar o Império em federação. O impasse estava dado e as posições dos brasileiros seriam vencidas. As Cortes decidiriam pela representação atrelada ao povo e pela soberania vinculada ao parlamento em Portugal.<sup>722</sup>

Era a força da escravidão repuxando, moldando e criando os sentidos do núcleo duro do constitucionalismo moderno. A experiência das Cortes de Lisboa também foi importante para tornar mais nítido outros elementos do partido brasileiro: a rejeição ao monopólio, à usura e às tentativas de recolonização e restauração do pacto colonial por parte dos portugueses, isto é, busca por autonomia comercial e calote; o controle das tensões sobre a escravidão e o tráfico neste período de ebulição, assegurando os interesses dos grandes proprietários e negociantes;<sup>723</sup> a definição a partir dos valores negreiros os conteúdos dos conceitos de independência, liberdade, igualdade, cidadania e soberania; a “solução monárquica” como estratégia mais do que como convicção.<sup>724</sup> Assim, quando D. Pedro I acenou, do outro lado do Atlântico, com uma promessa de constituinte para representar os interesses brasileiros, foi para ela que o partido brasileiro se dirigiu. Se em Portugal ele não conseguiu fazer valer as suas demandas, o monarca na América do Sul havia preparado o terreno para acolhê-los. No entanto, na Assembleia de 1823, não havendo mais a polarização exercida pelos portugueses, a força coesiva das elites

<sup>721</sup> Múnera. *El Fracaso de la Nación*, 2008; Lasso, Marixa. *Mitos de armonía racial: Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, 2013; Helg, Aline. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2004.

<sup>722</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*, no prelo

<sup>723</sup> Para a relação entre negociantes e construção do estado brasileiro, enfatiza-se a definição de Théo Lobarinhas Piñeiro: “Negociante, aqui, é um conceito, não simplesmente uma denominação. Por *Negociante*, estou entendendo o proprietário de capital que, além da circulação, atua no abastecimento e no financiamento e investe no tráfico de escravos, o que permite que controle setores chaves da economia, inclusive na produção escravista, face ao papel que desempenha no crédito e no fornecimento de mão-de-obra. Uma de suas características é a multiplicidade e a diversidade de suas atividades, o que permite que ele detenha uma posição privilegiada na sociedade brasileira e seja capaz de influir decisivamente tanto nos rumos da economia e na política do país. Atua tanto na atividade comercial, como pode ser encontrado na manufatura, nas casas bancárias, nas companhias de seguro, bancos, etc”. Piñeiro, Théo Lobarinhas. *Negociantes, independência e o primeiro banco do Brasil: uma trajetória de poder e de grandes negócios*. *Revista Tempo*, 8, 2003, p. 72-73.

<sup>724</sup> Berbel, Marquese e Parron. *Escravidão e política*; Marquese, Rafael e Parron, Tamis. *Constitucionalismo atlântico e ideologia da escravidão: a experiência de Cádiz em perspectiva comparada*. *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 37:2, 2012.



locais seria relativizada e as dissidências internas emergiriam com toda força, colocando à prova o consenso constitucional.<sup>725</sup>

Os deputados sabiam que as decisões tomadas ali muito provavelmente teriam consequências de larguíssima duração. Da mesma forma, o palco da Assembleia e o debate jurídico era utilizado como pedra de toque de imaginação nacional da futura nação, de localização da singularidade brasileira na constelação moderna. A experiência de 1823 e a Constituição de 1824 foram espaços de luta e de construção moral a dirigir o nascente país independente, tendo como núcleo aglutinador de sentidos a escravidão. Da mesma forma, as diferenças entre os debates e projetos de 1823 e o texto de 1824 demarcam os aspectos fundamentais do programa vencedor, o qual enquadrará a história do Império e terá efeitos duradouros sobre a forma social brasileira. A consciência negreira era força constituinte e tinha a negação da Revolução Haitiana – símbolo antagônico máximo da ordem escravocrata – como mediador fundamental da criação constitucional.<sup>726</sup>

Como foi nas demais experiências constituintes ao redor do mundo naquela virada de século,<sup>727</sup> o quiproquó começava pela cidadania. Nos últimos meses de existência da Assembleia, entrando em novembro de 1823, é apresentado o Projeto de Constituição por uma comissão liderada pelos irmãos Andrada. O documento expressava os ideais reformistas do cativo defendidos por José Bonifácio, contando com dispositivos emancipacionistas e uma definição ampliada de cidadania, incluindo libertos nascidos no Brasil e na África, tal qual havia sido aprovado em Lisboa. Assim podia ser lido no Projeto:

Art. 5, IV. São brasileiros (...) os escravos que obtiverem carta de alforria.

Art. 123, I. São cidadãos ativos para votar nas assembleias primárias ou de paróquia (...) todos os brasileiros ingênuos e os libertos nascidos no Brasil.

Portanto, os libertos, independentemente do lugar de nascimento, eram cidadãos passivos. Em relação aos ativos, havia a necessidade de ser nascido no Brasil. Questões que aparentavam ser de detalhes, mas que carregavam um mundo, especialmente para o núcleo duro da formação brasileira, o tráfico de escravizados. Diante do aumento da pressão inglesa e da abolição do comércio de viventes por diferentes países, prever constitucionalmente a cidadania de africanos livres poderia, em um futuro bastante breve, trazer complicações para os interesses dos mercadores e proprietários de escravizados.<sup>728</sup> Caso o Brasil assinasse tratados

<sup>725</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*, no prelo; Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

<sup>726</sup> Queiroz. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2017.

<sup>727</sup> Parron. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna*, no prelo.

<sup>728</sup> Citar o tratado assinado ainda por Portugal

internacionais ou passasse leis que terminassem com o tráfico, como aconteceria, e o comércio prosseguisse na forma de contrabando, como também aconteceria, a previsão constitucional de cidadania para os africanos poderia dar lastro para demandas judiciais e, na visão senhorial, abrir vasto caminho para a desordem e deslegitimação da escravidão. Portanto, se era útil conceder cidadania aos libertos no Brasil, como demonstrado pelo conhecimento acumulado desde a colônia e pelo exemplo haitiano, por outro lado era temerário retirar do limbo jurídico os africanos libertados, pois aí seria estender o conceito até ele tocar no centro de reiteração da sociedade brasileira: o tráfico.

Ademais, o Projeto dos Andrada ainda apresentava outros problemas para a consciência negra: a previsão programática de emancipação e educação religiosa e industrial dos escravizados e a vigilância do Estado sobre a propriedade escrava. Assim estava:

Art. 254. (A Assembleia) Terá igualmente cuidado de criar Estabelecimentos para a catequese e civilização dos Índios, emancipação lenta dos negros e sua educação religiosa e industrial.

Art. 265. A Constituição reconhece os contratos entre os Senhores e os Escravos; e o Governo vigiará sobre a sua manutenção.

Dispositivos aparentemente conservadores. Emancipação lenta. Vigilância do governo sobre a manutenção dos “contratos” entre senhores e escravos. Conservadores não para a consciência negra. Ela antevia problemas que poderiam decorrer deles. A moral da escravidão tinha como átomo o princípio da propriedade absoluta, isto é, a ideia de que o senhor tem domínio onipotente e total sobre o seu escravo. O senhor pode fazer tudo com o negro pois o negro é sua coisa, sua propriedade. Pode explorar o seu trabalho sem retribuição alguma. Pode vender, arrendar, hipotecar, dar como garantia de pagamento de dívida. Pode mutilar, torturar, estuprar, violentar nas mais infinitas e sádicas maneiras, separar da família, chibatar, pelourinhar, decepar, matar. Pode violentamente organizar e planejar a vida, o futuro e o ventre das mulheres por meio da indistinção entre domínio real e domínio sexual, pois os corpos dessas mulheres fazem parte do cálculo de manutenção, reprodução e expansão da escravaria, logo, são ativos financeiros.<sup>729</sup> Pode mandar cozinhar, servir, colocar a roupa, limpar a merda, varrer, ascender as velas, apagar as velas, levar cartas, trazer recados, rir das piadas. Pode exigir que fique ali parado, absolutamente disponível cada segundo de sua vida, pois a propriedade escrava era, antes de tudo, a posse do tempo, como expressa na Fazenda Santa Clara, em Minas Gerais, com suas 365 janelas, uma para cada dia do ano, 52 quartos, um para cada semana, e 12 salões,

---

<sup>729</sup> Eugênio, Alisson. A saúde dos escravos em Minas Gerais após a abolição da importação de africanos. *Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, n. 61, maio 2014, p. 31-44.

um para cada mês.<sup>730</sup> O senhor pode simplesmente extrair prazer de viver sob o calor, gritos e o cheiro emanados dos escravos torturados, como na própria Santa Clara, em que quartos e sala de jantar estavam sobre a masmorra, com suas falsas janelas, que amplificavam a sensação claustrofóbica da *planation*, e seus múltiplos instrumentos de brutalidade, horror que ficou registrado nas paredes com as marcas de unhas daqueles que tentavam se desvencilhar do “gira-mundo” ou dos grilhões, correntes e tábuas a prender canelas, pulsos e cabeças, deixando as costas livres para receber o chicote.<sup>731</sup>

Portanto, ao prever constitucionalmente dispositivos sobre emancipação e vigilância do governo sobre a escravidão, tudo isso poderia estar ameaçado, pois a propriedade absoluta é constituída pela ideia de que o Estado não pode legislar sobre a relação entre senhor e escravo. Isto é: a propriedade escrava refrata o princípio da legalidade, pilar central da modernidade. Portanto, na arguta visão negreira, não eram ínfimos os artigos 254 e 265 do Projeto dos Andrada. Eles eram a chave da caixa de pandora.

Assim, os ânimos rapidamente se exaltam quando o Projeto é debatido na Assembleia de 1823. Logo no início, a sua noção de cidadania ampliada seria atacada por Sousa França,<sup>732</sup> que indicava a substituição da expressão “os escravos que obtiverem carta de alforria” por “os libertos que forem oriundos do Brasil”.<sup>733</sup> A divisão estava dada: os africanos livres estariam incluídos ou não na cidadania? Com o palco constituinte polarizado em dois blocos, a discussão era feita pisando em ovos, ou, como os deputados gostavam de lembrar, à beira de um vulcão,

---

<sup>730</sup> Símbolo da relação simbiótica entre violência e riqueza, escravidão e liberdade, a fazenda de Santa Clara, localizada no município de Santa Rita de Jacutinga, a 140 quilômetros de Juiz de Fora, com mais de 6 mil m<sup>2</sup>, chegou a ser a maior fazenda da América Latina e a contar com um plantel de 2.500 escravizados. Tudo ali dependia e surgia do trabalho escravizado, como o próprio teto sob o qual viviam os senhores, em que cada telha foi moldada na coxa de homens e mulheres negras. Tudo isso para um século depois o herdeiro da fazenda, incentivado pelo porco jornalismo brasileiro que faz flores do horror escravista, reduzir a história à anedota e ao idílio: “Foi dessa prática, que era uma atividade de lazer dos escravos, que surgiu a expressão ‘feita nas coxas’”. G1. Fazenda em Santa Rita de Jacutinga, MG, revela parte da história do Brasil. 12/01/2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/noticia/2014/01/fazenda-em-santa-rita-de-jacutinga-mg-revela-parte-da-historia-do-brasil.html> (acesso em 26/08/2022).

<sup>731</sup> A partir de registros de história oral, Hebe Mattos, Martha Abreu e Isabel Castro registram sobre a Santa Clara: “Para o *Memórias do cativo*, foi filmada, por exemplo, a sala de castigos da fazenda Santa Clara, que ainda continha muitos instrumentos de tortura de época, trazendo-nos com muita força vestígios materiais da dor do passado (para nós e para os espectadores do filme). Também tínhamos a informação de que as senzalas dessa fazenda possuíam janelas falsas pintadas nas suas paredes exteriores. Ao conversar com seu Manuel Seabra do quilombo de São José, então com oitenta e muitos anos, para nossa surpresa ele mencionou essas falsas janelas, que ele lembrava ter visto ainda criança, apesar de nunca mais ter ido a essa fazenda. O impacto de vê-las e filmá-las ainda lá, camuflando seu espaço claustrofóbico interior, hoje vazio, resulta em uma imagem enriquecida de camadas de memórias que evocam a senzala do passado.” Mattos, Hebe; Abreu, Martha; Castro, Isabel. Da história oral ao filme de pesquisa: o audiovisual como ferramenta do historiador. *Imagens – Hist. cienc. saúde - Manguinhos*, 24 (04), 2017, p. 1151.

<sup>732</sup> Manuel José de Sousa França foi advogado, Ministro da Justiça e Ministro dos Negócios do Império (1831). Também chegou a ser presidente da província do Rio de Janeiro (1840-1841).

<sup>733</sup> Brasil, Assembleia Nacional Constituinte do (1823). *Anais da Assembleia Nacional Constituinte – Tomo V*. Rio de Janeiro: Tipografia do Imperial Instituto Artístico, 1874, p. 156.

pois as chamas de São Domingos ainda estavam vivas a queimar para lembrar o potencial explosivo por trás do conceito de cidadania em uma nação de escravos. Com a palavra, Muniz Tavares<sup>734</sup>:

Sr. Presidente, eu não me levanto tanto para falar sobre a matéria como para se conservar a ordem. Eu julgo conveniente que este artigo passe sem discussão, lembra-me que alguns discursos de célebres oradores da assembleia constituinte da França produziram os desgraçados sucessos da Ilha de S. Domingos, como afirma alguns escritores que imparcialmente falaram da revolução francesa; e talvez entre nós alguns Srs. Deputados arrastados de excessivo zelo a favor da humanidade, expusessem ideias, que antes convirá abafar, com o intuito de excitar a compaixão da assembleia sobre essa pobre raça de homens, que tão infelizes são só porque a natureza os criou tostados.<sup>735</sup>

O Haiti surgia como Outro a constituir o sentido do Brasil. A Revolução de São Domingos demandava cuidado, engenhosidade e, especialmente, silêncio. As duas posições a respeito da cidadania teriam como grandes contendores Silva Lisboa<sup>736</sup> e Maciel da Costa. Ambas eram tracionadas pelo sentimento antiafricano, ideais de embranquecimento, eurocentrismo e, sobretudo, o haitianismo. Silva Lisboa concordava com José Bonifácio. Cidadania para os africanos libertos era um passo essencial em direção à abolição do tráfico negreiro e, particularmente, à construção do povo brasileiro. Era instrumento desejável para que não houvesse permanentemente uma classe de inimigos internos. O exemplo haitiano estava logo ali:

(...) Quem perdeu a rainha das Antilhas foi, além dos erros do governo despótico, a fúria de Robespierre, o qual bradou na Assembleia – pereçam as nossas colônias antes que pereçam os nossos princípios –. Ele com os colegas anarquistas proclamaram a súbita e geral liberdade aos escravos, o que era impossível e iniquíssimo, além de ser contra a lei suprema da salvação do povo. Onde o cancro do cativo está entranhado nas partes vitais do corpo civil, só mui paulatinamente se pode ir desarraigando. (...) Quando combino o artigo em questão com os artigos 254 e 265, parece-me que satisfazem

---

<sup>734</sup> Francisco Muniz Tavares foi doutor em teologia pela Universidade de Paris, padre, monsenhor, escritor e historiador. Participou ativamente da Revolução Pernambucana em 1817, sendo encarcerado na Bahia. Foi constituinte nas cortes de Lisboa e voltou a ser deputado na Assembleia Legislativa do Império do Brasil entre 1845 e 1847. Foi Sócio Fundador e Primeiro Presidente do Instituto Arqueológico Pernambucano e sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

<sup>735</sup> Brasil. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte – Tomo V*, p. 203-204.

<sup>736</sup> José da Silva Lisboa, barão e visconde de Cairu, foi economista, historiador, jurista e publicista. Foi apoiador incontestado da monarquia, seja nos tempos de D. João VI, seja com D. Pedro I. Era defensor da centralização do poder, tendo combatido a Confederação do Equador. Também tentou reconciliar Portugal e Brasil no período pré-independência. Ocupou diversos cargos públicos, tendo sido desembargador, deputado e senador.

completamente às objeções em que se tem insistido, estabelecendo a base de regulados benefícios aos escravos, unicamente propondo-se a sua lenta emancipação e moral instrução. Os mesmos africanos, não obstante as arguições de gentildade e bruteza, são suscetíveis de melhora mental, até por isso mesmo que se pode dizer tábuas rasas.<sup>737</sup>

O Haiti serve de compasso e régua do reformismo das elites brasileiras, como Silva Lisboa e Bonifácio.<sup>738</sup> Nele, os libertos jamais serão cidadãos plenos (com todos direitos políticos constitucionalmente garantidos). A passagem para a liberdade é regulada pela Casa-Grande. O controle senhorial submete o sujeito livre à ética do trabalho, pois a África é tábua rasa e de lá nada se traz. O reformismo que reforça o poder senhorial, a soberania, esta violência macabra que desaloja o Eu de pessoas. Da mesma forma, tábua rasa é uma referência à produção da consciência pelos sentidos, o que significa dizer que o africano tinha a capacidade de compreensão semelhante a de um animal selvagem ou, no melhor dos mundos, de uma criança, devendo ser adestrado, docilizado e ensinado. As reformas e medidas emancipacionistas são necessárias, sobretudo, para evitar um mal maior, na ordem de proteger e aumentar os interesses da classe senhorial. Pois os extremos – a continuidade da violência brutal ou o radicalismo jacobino, que bradou pereçam as nossas colônias antes que pereçam os nossos princípios por meio de Robespierre – podem ter no Brasil uma outra Revolução Haitiana.

Entre os grupos dominantes brasileiros, de Haiti talvez não houvesse quem conhecesse e falasse mais que o próprio opositor de Silva Lisboa: João Severiano Maciel da Costa, primeiro visconde com Grandeza e marquês de Queluz. Figura muitas vezes pouco lembrada no imaginário nacional,<sup>739</sup> Maciel da Costa talvez seja a peça mais importante do quebra-cabeças formador do Brasil independente. Suas posições e estratégias no nascimento da nação explicam o quadro sobre o qual se montou a hegemonia da classe senhorial durante o Império. Entre os

<sup>737</sup> Brasil. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte – Tomo V*, 1874, p. 205-207.

<sup>738</sup> Queiroz. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2017.

<sup>739</sup> São raríssimas as pesquisas sobre a trajetória e os posicionamentos políticos de Maciel da Costa. Em geral, elas tratam dos vínculos entre suas posturas a respeito da escravidão e o seu pretense industrialismo. Nestas conexões, é possível visualizar a fenomenologia senhorial por trás do projeto de modernização econômica das elites brasileiras, em que a articulação dos fatores de produção e a integração à economia capitalista se dão sob a moral e a perspectiva da Casa Grande. Neste sentido, Maciel da Costa é fundamental não só para entender o arranjo jurídico e institucional por trás da construção do estado-nação, mas também os próprios modelos de desenvolvimento hegemônicos desde a Independência. Neste sentido, veja: Pereira, Lupercio Antonio. O pensamento industrialista na formação do Estado Nacional Brasileiro. Análise de um escrito de João Severiano Maciel da Costa, 1820. *Albuquerque: revista de história*, v. 1, n. 1, 131-144, 2009; Carvalho, Suelem Halim Nardo. *As ideias industrialistas de José da Silva Lisboa e de João Severiano Maciel da Costa: um estudo comparativo (1808-1821)*. Dissertação em História. Universidade Estadual de Maringá, 2009; Saraiva, Luiz Fernando e Almico, Rita. Raízes escravas da modernização capitalista no Brasil. *XII Congresso Brasileiro de História Econômica*, Niterói, 2017. Para um dos poucos estudos de trajetória e contexto, o breve e antigo: Souza, Miguel Augusto Gonçalves de. *O Marquês de Queluz e sua época*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

“pais fundadores” do constitucionalismo brasileiro, ele está na prateleira mais elevada. Sua carreira política começou como governador da Guiana Francesa entre 1809 e 1819. Lá, muito provavelmente, ficou impactado diante dos perigos das revoltas escravas e do potencial subversivo das ideias revolucionárias. A região era um dos focos de maior preocupação do poder colonial no início do século XIX. Elevado número de levantes e fugas, formação de comunidades negras livres, circulação de pessoas incendiadas pelos discursos “franceses e haitianos”, fluidez das fronteiras, dificuldades de repressão e o trânsito dinâmico típico do Caribe tornavam a Guiana um caldeirão em ebulição. Era vivo, concreto e real o temor de um novo Haiti.<sup>740</sup> Maciel da Costa carregaria este medo para o resto da sua vida. Medo que seria introduzido nas bases do nascente estado-nação, pois Maciel ocuparia posições estratégicas da vida política naquele momento. Logo após retornar da Guiana, foi deputado constituinte e, posteriormente, Ministro do Império (1823-24), presidente da província da Bahia (1825-26) e ministro dos Negócios Estrangeiros e da Fazenda (1827).<sup>741</sup> Na Assembleia de 1823, foi o seu último presidente. Quando D. Pedro I montou a sua comissão para a redação do texto da Constituição de 1824, formada por representantes dos negreiros e grandes proprietários, Maciel da Costa também foi escolhido. Entre os membros, ele era de longe a âncora intelectual, a articular interesses da classe dominante em um projeto de estado. Foi, portanto, a mão pesada por trás da nossa primeira Constituição, a mais duradora delas. Ímpeto constituinte, o pai fundador do constitucionalismo brasileiro é também pai fundador do “haitianismo” nestas terras.

Ainda impactado pelas visões da Guiana, de onde se podia enxergar com maior proximidade as chamas de São Domingos, Maciel da Costa publicou a pretensamente abolicionista *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos no Brasil*.<sup>742</sup> O documento é artefato central da história brasileira. Ilumina impasses da Independência e articula o programa senhorial das próximas décadas. A ambiguidade antiescravista é parte do jogo: aparentar ser a favor dos negros para mais oprimi-los, para mais rejeitar seus direitos, para mais escravizar. O *necessidade* no título já é revelador. O fim do tráfico negreiro não decorre de princípios universais, mas da pragmática branca, do utilitarismo amoral, do *positivismo dos fatos*, como, anos depois, Bernardo Pereira de Vasconcelos definiria concisamente a base da

---

<sup>740</sup> Gomes, Flávio dos Santos. Experiências transatlânticas e significados locais: idéias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil Escravista. Revista Tempo, n. 13, julho, 2012.

<sup>741</sup> Queiroz. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2017.

<sup>742</sup> Costa, João Severiano Maciel da. *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar. Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988.

razão senhorial no país.<sup>743</sup> Na postura pró-abolição do comércio negreiro não pesam razões humanitárias ou interesses econômicos: tudo se subordina ao sentimento antinegro. O documento de Maciel da Costa é direto. “Que faremos, pois, nós desta maioria de população heterogênea, incompatível com os brancos, antes inimiga declarada?”<sup>744</sup> Segue o pai fundador revelando as propensões eugênicas e neuróticas da nação em sua concepção:

E não valerá nada para entrar também em linha de conta o abastardamento total da bela raça de homens portugueses, confundida com os imensos africanos, cuja mistura com os primeiros é inevitável? E consentiremos nós que este magnífico império de tal sorte se inunde da raça deles que com o rodear dos anos venha o Brasil a confundir-se com a África? A França, no maior entusiasmo e *delírio de sua igualdade republicana*, recusou admitir a propagação dos africanos em seu seio, e nós que trabalhemos para fundar nestas deliciosas regiões, tão invejadas pelas outras nações, um reino de Congo!!! Não. Os nossos compatriotas não serão de tal opinião. Como fiéis vassallos do soberano que adoramos, devemos empregar todas as forças para dar ao seu trono glorioso valentes cidadãos do nosso próprio sangue, naquele que recebemos dos famosos e imortais lusitanos, que souberam derramá-lo nas quatro partes do mundo em serviço do rei e da pátria [grifos nossos].<sup>745</sup>

A paranoia racial como paranoia nacional. O negro, especificamente o africano, o principal inimigo interno.<sup>746</sup> A construção desse outro da nação não se dá em abstrato. Ela requer o Haiti, o medo de um novo São Domingos, para ser visualizado, sentido e expressado:

Roma teve que combater dez vezes seus escravos (que ao menos tinham outra civilização e costumes) e venceu; São Domingos sucumbiu. ‘Dai-me um mapa

<sup>743</sup> Como anota José Murilo de Carvalho, a ideia do positivismo dos fatos surge em Vasconcelos justamente na defesa do tráfico negreiro, articulando direito, identidade nacional, costume e interesses econômicos. “Em 1843, Vasconcelos levou seu escravismo ao extremo, afirmando no Senado: ‘É uma verdade: a África tem civilizado a América! Renuncio a todas as teorias (...) quero só o positivismo dos fatos’ (Souza, p. 196). Era a postura utilitarista e amoral diante da política, de que Vasconcelos foi sempre acusado. Segundo seus inimigos, ele seria partidário de Bentham, só admitindo a moral dos interesses, o útil como único princípio diretor das ações”. Carvalho, José Murilo. Apresentação. Vasconcelos, Bernardo Pereira de. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Organização e introdução de José Murilo de Carvalho. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 27.

<sup>744</sup> Costa. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar, 1988, p. 22.

<sup>745</sup> Costa. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar, 1988, p. 27.

<sup>746</sup> A ojeriza de Maciel da Costa pelos africanos é tão absoluta que o impede de ver que praticamente toda a riqueza da sociedade na qual vive foi produzida pelo trabalho da população negra: “Sabemos mesmo, por experiência, que os da África são destituídos de talento, no que são inferiores aos nossos índios, que têm provada habilidade para ofícios mecânicos”. Costa. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar, 1988, p. 23.

exato da população dos países trabalhados por escravos africanos’, diz Mr. De Pradt, ‘e eu vos marcarei, sem erro sensível, o dia em que eles sacudirão o jugo’. Enquanto a população estiver semeada a grandes distâncias em um vasto território, o mal será paleado, mas com a introdução indefinida dos africanos esta situação muda e o raio nos ameaça perpendicularmente sobre a cabeça.<sup>747</sup>

A visão de Maciel da Costa é de longo alcance. Atento às chamadas de São Domingos, suas palavras ecoam a aprendizagem brasileira oriunda desde os primórdios da colônia, com São Tomé e Palmares. O escravismo deve ser equilibrado por meio da administração do território (evitar a hiper concentração de livres e escravos em um espaço reduzido), da demografia (impedir o forte desequilíbrio entre brancos e negros), da economia (calibrar a introdução de africanos com formas de trabalho livre)<sup>748</sup> e, especialmente diante da emergência do novo léxico político, dos direitos. Eis o coração da modernidade americana: o temor dos vínculos entre negros e constitucionalismo.

Com a palavra, Maciel da Costa:

Se felizes circunstâncias têm até agora afastado das nossas raias a empestada atmosfera que derramou ideias contagiosas *de liberdade e quimérica igualdade nas cabeças dos africanos das colônias francesas, que as abrasaram e perderam, estaremos nós inteira e eficazmente preservados?* Não. Os energúmenos filantropos não se extinguíram ainda, e uma récova de perdidos e insensatos, *vomitados pelo inferno*, não acham outro meio de matar

<sup>747</sup> Costa. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar, 1988, p. 21.

<sup>748</sup> Diante da possibilidade de medidas que fixem um fim para o tráfico negreiro e do medo de que, por isso, os negreiros introduzam africanos “de aluvião”, Maciel da Costa racionaliza o controle demográfico da escravidão atlântica e, de certa forma, profetiza o que seria o Brasil a longuíssimo prazo: “Conviria, portanto, fixar o número de indivíduos que fosse permitido introduzir cada ano, calculando de modo que, findo o prazo, nos não achássemos embaraçados com uma tal população muito desproporcionada. Supondo, v. g., que se fixava o prazo de vinte anos, não admitiríamos em cada um senão de 25 a trinta mil escravos. Desta sorte, findo o prazo, teríamos, dando desconto à mortalidade, entre quatrocentos e quinhentos mil sobre os que já temos, número que, sendo na verdade muito crescido, é ainda suportável, visto a grande extensão do nosso território. Seria, porém, necessário para atenuar o mal que nos ameaça fazer dos indivíduos cada ano introduzidos uma judiciosa distribuição pelas diferentes capitânicas à proporção de sua extensão e trabalho de seus habitantes, vedando absolutamente a acumulação deles nas vilas e cidades marítimas. *O motivo desta providência aparece por si mesmo.* Parece-nos que nesta distribuição deveria ser menos aquinhoadada, quanto fosse possível, a capitania geral do Rio Grande do Sul. *A natureza do seu clima, o gênero de indústria de seus habitantes, que consiste em criar o gado grosso, cuja carne exportam, e em cultivar os cereais, estão clamando que ela seja a primeira vestida à europeia, que para ela se mandem colônias de trabalhadores europeus e que nela se adote a marcha econômica que seguem as nações cultas.* Se a imaginação nos não ilude, temos esperança que a dita capitania, protegida, se elevará a um ponto de prosperidade invejado pelas outras”. A consciência colonial era transmutada em saber e técnica de administração pública e práxis estatal. Costa. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar, 1988, p. 29-30.



a fome senão vendendo blasfêmias em moral e política, desprezadas pelos homens de bem e instruídos, mas talvez aplaudidas pelo povo ignorante.

Todavia, não é isto o que por ora nos assusta mais. *Um contágio de ideias falsas e perigosas não ganha tão rapidamente os indivíduos do baixo povo que uma boa polícia não possa opor corretivos poderosos. Mas o que parece de difícil remédio é uma insurreição súbita, assoprada por um inimigo estrangeiro e poderoso, estabelecido em nossas fronteiras e com um pendão de liberdade arvorado ante suas linhas. Este receio não é quimérico, pois que a experiência nos acaba de enganar que o chamado Direito das Gentes é um Proteu que toma as formas que lhe querem dar e serve unicamente para quebrar a cabeça dos homens de letras.*

Não passaremos revista aos horrores praticados nas colônias francesas, pois que o coração se furta a isso e andam livros cheios, escritos com lágrimas. Recolha, porém, o leitor todas as suas forças e, *se é que pode encarar como tal espetáculo, contemple a ilha de São Domingos, primor da cultura colonial, a joia preciosa das Antilhas, fumando ainda com o sacrifício de vítimas humanas e inocentes... Observe sem lágrimas, se pode, dois tronos levantados sobre os ossos de senhores legítimos para servirem de recompensa aos vingadores de Toussaint Louverture... Contemple a sangue-frio, se pode, a aprazível Barbadas ainda coberta de luto e ensanguentada com a catástrofe excitada por escravos.*

Estas quatro linhas, que de propósito não adiantamos mais por ser matéria esta que tem lugar mais próprio em nossos corações que nos escritos, decidem, a nosso ver, a questão terminantemente e devem merecer a mais séria atenção aos habitantes do Brasil. *Todas as outras considerações são subordinadas a esta e não podem emparelhar com ela [grifos nossos].*<sup>749</sup>

Liberdade quimérica. Energúmenos filantropos vomitados do inferno. Tronos levantados sobre os ossos de senhores legítimos. “Cenas de horror” que cobrem o espírito com “tão medonhas sombras”.<sup>750</sup> Antilhas cobertas de luto e ensanguentadas para a excitação dos escravos vingadores liderados por Toussaint Louverture. Sacrifício de vítimas humanas e inocentes a alimentar o fogo do ritual bárbaro, *fumando ainda*, pois próximo, recente. Direitos

<sup>749</sup> Costa, João Severiano Maciel da. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar. *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988, p. 22.

<sup>750</sup> Costa. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar, 1988, p. 22.

das Gentes é como o deus grego Proteu, acarretador de intrigas e invejas entre os seres humanos em decorrência dos seus dons de premonição e metamorfose. A grande catástrofe para a qual todas as questões devem se subordinar. São as visões do Apocalipse, quando o dia se torna noite com o eclipse do sol pela fumaça emanada da queima de toda riqueza existente por negras e selvagens bestas.

Sangue, vingança, chamas, ossos, tronos e rituais são empilhados para que a atmosfera de profundo temor seja visualizada e sentida. A aproximar sensorialmente a insurgência de São Domingos do Brasil. O Haiti é aqui. Para que ele não fosse, era necessário frear o carro da Revolução. O tempo regressivo é a base da práxis constitucional de Maciel da Costa. Fazer da Constituição instrumento de refreamento da força constituinte emanada do Caribe. No debate sobre o conceito de cidadania em 1823, a negação do Haiti persiste como núcleo da sua posição a respeito da necessidade de se rechaçar o reconhecimento dos africanos livres como cidadãos brasileiros:

Sr. presidente, quando na sessão passada ouvi falar o Sr. deputado Souza França, oferecendo uma emenda ou modificação à generalidade do §6º em questão, lisonjeei-me que com isso poríamos termo a essa discussão desagradável e que Deus queira não tenha tristes consequências. Trata-se do destino que deve dar aos libertos: *matéria espinhosa, em que têm vacilado nações alumiadas e humanas, que, como nós, os têm em seu seio.*

(...) Que nós devamos aos africanos a admissão à nossa família como compensação dos males que lhes temos feito, é coisa nova para mim. *Nós não somos hoje culpados dessa introdução de comércio de homens; recebemos os escravos que pagamos, tiramos deles o trabalho que dos homens livres também tiramos, o damos-lhes o sustento e a proteção compatível com o seu estado; está fechado o contrato. Que eles não são bárbaros, porque segundo relações históricas há entre eles sociedades regulares, como diz o meu ilustre amigo, apelo para o testemunho e experiência dos que os recebem aqui dos navios que os transportam. Enfim, senhores, segurança política e não filantropias deve ser a base de nossas decisões nesta matéria. A filantropia deitou já a perder florentíssimas colônias francesas. Logo que ali soou a declaração dos chamados direitos do homem, os espíritos aqueceram e os africanos serviram de instrumento aos maiores horrores que pode conceber a imaginação. Prefiro e preferirei sempre o fanal da experiência a doces teorias filantrópicas [grifos nossos].<sup>751</sup>*

<sup>751</sup> Brasil. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte – Tomo V*, 1874, p. 209.

As chamas do Haiti assombram vivamente Maciel da Costa. E das ruínas da outrora Pérola das Antilhas, onde circulam espíritos africanos aquecidos e alimentado por corpos brancos, é que Maciel extrai o programa de estado que irá ser consolidado pela classe senhorial brasileira durante o Império. A retórica tem traços típicos dos futuros discursos dos saquaremas. Primeiro, os negreiros brasileiros não praticam nenhum mal e não podem ser responsabilizados pelo tráfico e pela escravidão. É a própria África que vende seus habitantes em seus portos. Os senhores, pelo contrário, praticam um bem para os africanos. Oriundos da barbárie, no Brasil seriam tratados como qualquer outro trabalhador e, sob a bondade dos senhores, teriam a chance de se civilizar. No entanto, jamais cidadãos. Há perigo em vincular o continente negro aos direitos fundamentais. Olhos no Haiti. Às demandas jurídicas dos africanos, segurança pública, cassetetes, “boa polícia”, nunca filantropia. Herdado da colônia e reconstruídos sobre as bases do constitucionalismo, o projeto estava dado: se não era possível abolir o tráfico por interesses maiores, era necessário combinar a sua manutenção com repressão generalizada; defesa absoluta do direito da propriedade escrava; e cidadania somente para os libertos nascidos no país. Conjugados sabiamente, tais princípios seriam os alicerces da soberania política e econômica da nova nação. Na negação haitiana estava a régua e o compasso a criar o Brasil.

Para essa engrenagem ter força de tração, era necessário um poder forte capaz de operá-la e de planar sobre o facciosismo de interesses. Maciel da Costa verá a solução para este problema no poder moderador, tornando-se o seu defensor mais radical na Constituinte de 1823. Para ele, o destino da nação estava vinculado à Coroa, a vigiar o Império como sentinela permanente, sem dormir e descansar. Era o Argos político, metáfora também recorrente a José Bonifácio. O estado personificado no monarca seria o representante existencial da soberania nacional. Para tanto, era necessário conceder ao quarto poder amplas competências e institucionalizar a organização do Estado em torno da centralização político-administrativa, contra as pretensões de autonomia das províncias.<sup>752</sup> Novamente, Maciel da Costa estava se

---

<sup>752</sup> Como anota Christian Lynch, entre os defensores do poder moderador na Constituinte de 1823, Maciel da Costa era aquele que apresentava a visão mais radicalizada do instituto, vinculando o destino da nação à Coroa (novamente, o pai do haitianismo adiantava posições que seriam centrais ao projeto conservador dos saquaremas nas décadas seguintes): “A última das leituras do Poder Moderador – a de João Severiano Maciel da Costa – é a que mais se afasta da concepção original de Constant. Ele critica inicialmente a experiência francesa do senado napoleônico, a quem a constituição consular atribuíra o dever de salvaguardá-la. Esse retumbante fracasso comprovara que tal papel não deveria ser desem- penhado por um colegiado, mas pela única pessoa do Imperador. Tal como nas outras duas leituras, Maciel da Costa repetia que, além do poder de executar as leis, o monarca tinha ‘o supremo poder moderador’ em virtude do qual ‘ele vigia como atalaia sobre todo o Império; é a sentinela permanente, que não dorme, não descansa’. Para qualificar o papel do monarca no exercício deste último, o futuro Marquês de Queluz invocava uma imagem muito comum no debate político da época, associando-o à mesma figura mitológica a que recorria José Bonifácio: o príncipe era ‘o Argos político, que com cem olhos tudo vigia, tudo observa’. Maciel da Costa ia, porém, além de seus antecessores ao conferir ao Estado, personificado no monarca, o grau de um verdadeiro re- presentante existencial da soberania nacional. É o que fazia ao afirmar que,

adiantando ao programa político que será implementado pela classe senhorial nas décadas seguintes, distinguindo-se no contexto da Constituinte, quando o poder moderador naufragou nos debates, restando ausente no Projeto dos Andradas. Ao querer frear o carro revolucionário, ele se conectava com o futuro saquarema. O tempo refreado do constitucionalismo era o pano de fundo comum.<sup>753</sup> Em outro sentido, o projeto constitucional e nacional de Maciel da Costa faz parte das disputas que criaram as condições de possibilidade para a emergência jurídica e política do programa saquarema nas décadas seguintes.

Maciel da Costa sairia profundamente derrotado em 1823. Na questão da cidadania, veria a vitória da posição de Silva Lisboa, que a estendia aos africanos livres. A centralização em torno do poder moderador não teria acolhida. Da mesma forma, explícitos dispositivos sobre a escravidão ameaçavam romper o pacto do silêncio constitucional. Porém, outorgada a Constituição de 1824, ele sairia como o grande vencedor. Com o fechamento autoritário da Assembleia por D. Pedro I, a comissão escravista foi montada pelo monarca para elaborar um outro texto. Sobre a composição, os trabalhos e os objetivos do comitê, Marquese e Parron argumentam:

---

com sua centena de olhos, ele ‘tudo toca, tudo move, tudo dirige, tudo concerta, tudo compõe, fazendo aquilo que a Nação faria se pu- desse’. Para que a Coroa pudesse, porém, se desempenhar a contento de suas tarefas, exercendo aquela vigilância que lhe fazia o apanágio em um país vasto como o Brasil, ela carecia de meios administrativos que lhe dessem ‘olhos e braços por todo o Império’. (...) Era dessa forma que o futuro Marquês de Queluz invocava o Poder Moderador para justificar a centralização político-administrativa, contra as pretensões de autonomia das províncias e – *ça va sans dire* – contra a própria opinião de Constant, ele mesmo descentralizador moderado”. Lynch, Christian Edward Cyril. O Discurso Político Monarquiano e a Recepção do Conceito de Poder Moderador no Brasil (1822-1824). *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, 48:3, 2005, p. 634-635.

<sup>753</sup> Portanto, Maciel da Costa vai ser um dos grandes articuladores da solução monárquica nos debates da Assembleia de 23 e no coração do estado-nação. Conforme escrevemos anteriormente, diante do medo das dissidências e das apropriações alternativas daquele “período de liberdade”, era necessário a elaboração de um princípio regulador dessa “transição conservadora”, capaz de possibilitar a independência sem choques com a ordem social escravocrata estabelecida. Este princípio é a “monarquia constitucional” ou o “Império”, que emerge e serve de baliza para contingenciar as discussões sobre direitos, liberdades e igualdade na Constituinte. Como afirma a historiadora Cecília Helena de Salles Oliveira, o medo da revolução conferiu à monarquia brasileira o papel de assegurar a ordem, agindo como núcleo de poder centralizado. Arelada a uma certa representação do história (o Rei como grande motor do progresso) e à retirada de agência dos demais grupos sociais, tal construção política visava simplificar as disputas sociais colocadas naquele momento e abrir caminho para a elaboração de uma estrutura de poder conservadora, antipopular e mantenedora das hierarquias vigentes. Assim, articulando discursivamente determinada perspectiva histórica (que buscava silenciar justamente aqueles outros anseios de liberdade expressos nas ruas e reverberados dentro das quatro paredes da Assembleia) com a reafirmação do pacto social, o princípio monárquico, sob o signo de “causa do Brasil”, é utilizado na Constituinte como contraposição às ideias de liberdade, igualdade, república, democracia e revolução. A monarquia constitucional era ferramenta histórico-política enraizada em uma classe social, que anunciava performativamente um projeto de sociedade, um vir a ser contra as possibilidades não só abertas pelas demais facções das elites, mas também contra aquelas oriundas das cidades negras esconderijos, dos ventos de liberdade do Atlântico, das rebeliões escravas e dos quilombos nas matas. É ela que ajuda a construir todos esses “outros” fora da ordem social, em que as potencialidades das “reinvenções” de liberdade prontamente são assimiladas às noções de desordem, anarquia e despotismo. onstitucional”, ou o “Império”, que emerge e serve de baliza para contingenciar as discussões sobre. Queiroz. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2018; Oliveira, Cecília Helena de Salles. Repercussões da revolução: delineamento do império do Brasil, 1808/1831. Grinberg, Kelia; Salles, Ricardo. (orgs.). *O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 24-26.

Desse grupo José Bonifácio foi criteriosamente excluído, ao passo que nele ingressaram homens com o perfil de Manuel Jacinto Nogueira da Gama, proprietário de terras no Vale do Paraíba, região de fronteira agrícola do café, e João Maciel da Costa, o líder da ala escravista na Constituinte. As decisões que eles tomaram revelam uma revisão completa dos trabalhos constituintes aprovados em plenária pela maioria dos deputados, sendo aceito o que julgaram conveniente à escravidão no país e vetado o que parecia ameaçar sua estabilidade.<sup>754</sup>

Intelectual orgânico do escravismo brasileiro, o haitianista Maciel da Costa fez sentir o seu peso por toda a Constituição de 1824. Ponto fulcral dos quentes debates em 1823 e dilema nevrálgico da lógica social brasileira, a cidadania seria concedida somente aos libertos nascidos no Brasil, jogando para o limbo jurídico os africanos. Essa negação constitucional facilitaria o contrabando negreiro das décadas seguintes, quando mais de 750 mil africanos e a totalidade de seus descendentes seriam ilegalmente escravizados no país.<sup>755</sup> Os dispositivos 254 e 265 do Projeto dos Andrada, de caráter emancipacionista e interventor na relação entre senhor e escravo, sumiriam do novo texto. Consolidava a interpretação senhorial do direito de propriedade escrava como um direito absoluto, acima da lei, da regulamentação normativa e da ação estatal. Esse sentido seria complementado pela hermenêutica escravocrata do art. 179, XXII, localizado no Título 8º da Constituição, que dispunha sobre os direitos civis e políticos. O dispositivo dizia que era “garantido o direito de propriedade em toda sua plenitude.”<sup>756</sup> Boa parte da doutrina constitucional brasileira vale-se do Título 8º para afirmar o caráter progressista e o espírito liberal de 1824,<sup>757</sup> na medida em que foi a primeira Constituição a dispor sobre direitos fundamentais no próprio texto. Com toda certeza, na medida em que a consciência senhorial nunca deixa de ser anacrônica no Brasil, os constitucionalistas de hoje compartilham do liberalismo do passado, ambos imbuídos no senso escravista de um país dividido entre cidadãos e cativos. A partir dessa visão, é perfeitamente possível ler a Constituição Escravista de 1824 como avançada. Tão avançada que parece que ainda vivemos sobre o seu tempo.

---

<sup>754</sup> Marquese e Parron. *Constitucionalismo atlântico e ideologia da escravidão*, 2012, p. 15.

<sup>755</sup> Chalhoub, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

<sup>756</sup> É garantido o Direito de Propriedade em toda a sua plenitude. Se o bem público legalmente verificado exigir o uso, e emprego da Propriedade do Cidadão, será ele previamente indenizado do valor dela. A Lei marcará os casos, em que terá lugar esta única exceção, e dará as regras para se determinar a indenização.

<sup>757</sup> Sobre a análise da Constituição de 1824 pela doutrina do direito contemporânea: Queiroz, Marcos. *Assombros da Casa-Grande: história da Constituição de 1824* (no prelo).

Voltemos para Maciel da Costa, haitianismo e poder constituinte. A engenharia por trás dos arts. 6, I e art. 179, II, com a consequente exclusão dos arts. 254 e 265, significava a constitucionalização das políticas de silêncio. O silêncio seria viga mestra da hermenêutica senhorial do lugar jurídico da cidadania negra. Ele selava o pacto entre Estado-nação e escravidão, deixando nas mãos dos senhores os rumos do processo de emancipação e, conseqüentemente, da expansão da cidadania.<sup>758</sup> O conceito mais caro à modernidade era controlado e dirigido da soleira da Casa-Grande. O silêncio também jogava para a cúpula do estado (executivo e diplomacia) o crucial dilema do tráfico negreiro. As travas sobre a cidadania dos africanos livres significavam um direcionamento constitucional mais amplo de embarreamento e protelamento de qualquer debate a respeito do comércio de pessoas no Atlântico, fornecendo um quadro jurídico e político extremamente útil para o porvir da classe senhorial brasileira. Era a armação constitucionalizante da futura ilegalidade estrutural, quando tratados e lei abolirão o tráfico a partir do final da década de 1820.

Maciel da Costa seria vencedor ainda no estabelecimento da arquitetura institucional, a sala de máquinas da Constituição.<sup>759</sup> Depois de abandonado pelos debates parlamentares e pelo Projeto dos Andrada em 1823, o poder moderador seria estrategicamente incluído no texto de 1824. A partir dele, a soberania nacional seria concebida e exercida a planar sobre as disputas facciosas da classe dominante, como havia ocorrido na própria Assembleia. Como instrumento da classe senhorial nas décadas seguintes, o uso do poder moderador tornaria o parlamento, ao mesmo tempo, representativo dos grandes proprietários e um palco controlado a impedir qualquer disjunção estrutural entre os setores dominantes.<sup>760</sup> A sala de máquinas visava garantir o essencial. E o essencial era e sempre seria a escravidão, base da ordem social.<sup>761</sup> Fundamento a refrear o tempo, a senhorizar o constitucionalismo, a evitar as tormentas da excessiva e revolucionária liberdade.

A Constituição de 1824 não é um resquício do absolutismo ou de um liberalismo fora do lugar.<sup>762</sup> A maneira como foi aprovada e, posteriormente, tornada eficaz relaciona-se ao

---

<sup>758</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

<sup>759</sup> O termo vem da aceção de: Gargarella, Roberto. *La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.

<sup>760</sup> Salles, Ricardo. *Nostalgia Imperial: Escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2013.

<sup>761</sup> E quando a máquina emperrasse por algum motivo, a guerra contra os seus concidadãos e a construção do exército nacional a colocariam nos trilhos, ambos herdeiros desse projeto de estado dependente de um poder moderador a sacrificar corpos para tranquilizar a nação.

<sup>762</sup> Segundo Cecília Helena de Salles Oliveira, esse tipo de percepção remonta ao próprio século XIX, quando se cristalizou uma memória de que a Constituição não se adequava às características da sociedade brasileira: Manifestações como as de Frei Caneca, em 1824, sugerem que os termos da Carta não correspondiam às condições da 'sociedade civil' e da 'nação' naquele momento, interpretando-se que o texto representava uma investida do

quadro mais amplo do mundo Atlântico, especialmente dos vínculos e tensões entre liberalismo e escravidão. É esta realidade, na qual a Revolução Haitiana desponta como evento fundamental, que constitui a elaboração dos seus dispositivos e os marcos de interpretação e aplicação do seu texto. Fruto do seu tempo e surgida desse momento dinâmico, a Constituição ganhará vida, enquadrando a formação social e política do Brasil nas décadas seguintes.<sup>763</sup>

Para entender o impacto mais amplo da Constituição de 1824 e sua respectiva intervenção refreadora nos dilemas do início do século XIX, é interessante voltar nas especificidades do seu conceito de cidadania. Quando a Revolução Haitiana circulou pelo mundo a partir da imagem de que “homens livres de cor” e escravizados se juntaram para subverter a ordem colonial em decorrência da negação da cidadania aos primeiros por parte do parlamento francês, o antigo sistema português no Atlântico Sul, desde São Tomé, já havia desenvolvido os seus “antídotos” para evitar e lidar com semelhante situação. Era a consciência senhorial do “funil” (vasto tráfico combinado com conta-gotas de alforrias) com a “mola” (criação de um setor intermediário a amortecer o entrechoque entre senhores e escravos). Os anos de 1823 e 1824 são o momento em que essa consciência colonial seria transmutada no liberalismo senhorial, constitucionalizando a base de sustentação do Império negreiro. As tensões da Assembleia sobre a definição da cidadania repousavam denotavam a importância desse conceito para a reiteração do escravismo brasileiro. A disjunção da cidadania entre libertos nascidos no Brasil e na África, cristalizada no art. 6, I, representava o fundamento de uma sociedade em que a escravidão era garantida pela ampliação da base social de sustentação interna (que incluía os setores livres não-brancos) e pela reprodução da classe trabalhadora do outro lado do Atlântico (por meio do tráfico negreiro). O nascimento do cidadão brasileiro tem como lado oculto a escravização do ventre africano. A aquisição evolutiva do

---

governo contra a ação e as reivindicações de diferentes segmentos sociais. Ou seja, o documento seria acanhado em relação ao perfil adquirido pela sociedade e pelas forças que a compunham. Em contrapartida, em 1836, Armitage comentava que os dispositivos constitucionais outorgados por D. Pedro I eram a expressão de práticas liberais muito avançadas para o ‘estágio de civilização’ em que se encontravam os ‘brasileiros’. Diante do trabalho escravo, da ‘escravidão política’ e do atraso provocados pelos anos de colonização portuguesa, a Constituição projetava Estado e relações políticas que se encontravam deslocadas frente às circunstâncias sociais. E se décadas mais tarde asserções parecidas a estas foram retrabalhadas no Manifesto republicano de 1870, no qual o descompasso entre Estado e nação era exemplificado pela distância que havia caracterizado a monarquia e a configuração da sociedade, desde seus primórdios, também textos jurídicos, como os produzidos na década de 1860 pelo Visconde do Uruguai e por Bráz Florentino, por exemplo, contribuíram para que se firmasse a suposição de que Constituição e relações sociais estavam desarticuladas, ora em virtude das indefinições do próprio texto e das interpretações contraditórias que possibilitava, ora em razão da aplicação inadequada de princípios ali expostos”. Oliveira, Cecília Helena de Salles. O poder moderador e o perfil do Estado imperial: teoria política e prática de governar (1820/1824). *Anpuh – XX Simósio Nacional de História*, 2003, p. 02.

<sup>763</sup> Sobre a história política e jurídica da Constituição de 1824, veja: Queiroz, Marcos. *Assombros da Casa-Grande: história da Constituição de 1824* (no prelo).

constitucionalismo de 1824 era a positivação jurídica da aprendizagem colonial. Era transformar a Constituição em estandarte do escravismo nacional.<sup>764</sup>

Portanto, o paradoxal art. 6, I, da Constituição de 1824 era a máxima expressão da engenhosidade senhorial. Por um lado, ele é fruto da agência de setores negros livres. Desde a colônia e, especialmente, no início do século, estes setores reivindicavam maiores direitos e encabeçavam movimentos políticos. Por outro, o artigo sedimentava a aprendizagem senhorial de três séculos de escravidão e comércio negreiro. Essa aprendizagem articulava a “ideologia da alforria”<sup>765</sup> e o tráfico para garantir o prolongamento do escravismo no tempo. Mais cidadania significava mais escravidão. Desembarcar mais escravos para constitucionalizar mais cidadãos. A liberdade destruindo a liberdade, diria Du Bois. Especialmente porque a sombra da Casa-Grande pairava sobre boa parte dos “novos cidadãos”, na medida em que o art. 6º, I, foi concebido e operado para manter a racial rigidez estrutural da sociedade brasileira.

Primeiro, a cidadania dos libertos não era plena, pois eles não podiam ser eleitores e elegíveis. Apesar de conceder às pessoas livres nascidas no Brasil, a Constituição de 1824 os dividiu em três graus dentro de um sistema indireto de eleições. Cidadão passivo, isto é, aquele sem renda suficiente para votar. Cidadão ativo com direito à voto no colégio de eleitores, desde que com renda suficiente. Cidadão ativo eleitor e elegível, do qual estavam excluídos os libertos.<sup>766</sup> Assim está no art. 94: “Podem ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e Membros dos Conselhos de Província todos os que podem votar na Assembleia Paroquial”. O aparte do inciso II: “Excetua-se: os libertos”. Portanto, no caso da cidadania plena, o corte definitivo não era a renda, mas sim o laço com a escravidão. A cidadania negra era emparedada diante desse mecanismo que barrava a sua influência no quadro representativo

---

<sup>764</sup> E o incrível é que continuam a dizer que essa Constituição não tratou de escravidão, em mais um dos delírios coletivos que sustentam a racionalidade dos juristas brasileiros. Queiroz, Marcos. *Assombros da Casa-Grande: história da Constituição de 1824* (no prelo).

<sup>765</sup> A “ideologia da alforria” decorria da inviolabilidade da vontade senhorial, da sua onipotência jurídica. Com isso, o senhor tinha domínio soberano sobre quais circunstâncias concederia liberdade aos seus escravizados, sem a possibilidade da intervenção do Estado, da lei ou de terceiros. Essa concepção decorria da hermenêutica senhorial do direito de propriedade (visto como absoluto) e era essencial à manutenção da ordem escravista. Com ela, construía-se o imaginário de que para conquistar a liberdade e, conseqüentemente, a cidadania, a pessoa negra deveria ser obediente, submissa e dependente do senhor. Segundo Sidney Chalhoub: “Acho plausível pensar que a ideologia da alforria ‘seduzia’ de certa forma os escravos, tornando-se uma das sutilezas da dominação escravista. É preciso admitir que existiam essas e outras sutilezas na política de domínio de trabalhadores escravos, pois sem a introjeção pelo menos parcial de certos símbolos de poder seria impossível imaginar que uma determinada forma de organização das relações de trabalho pudesse se reproduzir por tantos séculos. A ‘pessoalização’ e privatização do controle social eram marcas da escravidão que tinham na concentração do poder de alforriar exclusivamente nas mãos dos senhores um de seus símbolos máximos. Tanto senhores quanto escravos conheciam perfeitamente esse aspecto crucial do imaginário social na escravidão”. No entanto, Chalhoub aponta como, a despeito dessa construção ideológica, os escravizados poderia extrair da prática de alforria atitudes e conclusões diametralmente opostas às dos senhores, aproveitando a existência da prática para alargar as portas da liberdade e desgastar o domínio senhorial. Chalhoub. *Visões de liberdade*, 2011.

<sup>766</sup> Mattos, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.



e institucional da época. Refreavam-se qualquer possibilidade de reforma radical, ainda que num horizonte extremamente distante. Instaurava-se a barreira ao voto negro, estratégia de longa duração da classe senhorial, que seria revisitada em 1881, por meio da Lei Saraiva a impedir o voto dos analfabetos no momento final de corrosão do escravismo, e que perduraria até 1988, ao cair esta restrição.<sup>767</sup> Sim, quase duzentos anos dos direitos políticos positivados no Brasil sendo regidos a partir da mesa de jacarandá da Casa-Grande.

No cotidiano desse controle senhorial da cidadania, as fronteiras entre liberdade e escravidão dos libertos eram sempre incertas e fluídas. O negro sempre carregava na pele o antônimo do sentido de ser cidadão no Império, isto é, a branquidade. O hábito constitucional carregava o que Fanon chamou de epidermização da vida – da experiência oriunda da colônia.<sup>768</sup> A raça tornava precária a condição de livre e era reforçada por normas e práticas de vigilância e punição, atravessadas pelo medo da rebelião negra. Esse aparato generalizava a suspeição sobre todos os negros, sejam escravos ou não, tornando fluídas as fronteiras entre liberdade e escravidão.<sup>769</sup> Da mesma forma, era reforçada a autoridade dos senhores, que tinham na lei importante instrumento de reforço da sua moral sobre os não-brancos.<sup>770</sup> Assim, o grande testemunho de liberdade do cidadão liberto ainda era a voz emanada da Casa-Grande.<sup>771</sup>

---

<sup>767</sup> A barreira ao voto negro e popular será uma das estratégias de longa duração da classe senhorial, desdobrando seus efeitos até anos recentes. Em 1871, com a aprovação da Lei do Ventre Livre, a população negra via emergir no horizonte a possibilidade de se fazer valer no sistema representativo, pois, de acordo com a Constituição de 1824, o ingênuo nascido em liberdade tinha plenitude dos direitos políticos, diferentemente do liberto. No entanto, em 1881, por meio da Lei Saraiva, é estabelecida, pela primeira vez, a exclusão do voto dos analfabetos. Conforme argumenta Sidney Chalhoub, tal exclusão era uma sornateira tática para negar especialmente o voto da população negra diante das consequências da Lei do Ventre Livre. O silêncio sobre a raça para gerar uma exclusão racialmente orientada. O impacto seria profundo. Após a lei, apenas 1/20 da população livre ficou apta a votar (isto é, de 8,4 milhões de homens e mulheres, apenas 400 homens). O número de eleitores passou de 10% da população em 1872 para 1% em 1886, com um impacto pesadíssimo e direcionado sobre os negros. Essa centenária exclusão senhorial só viria a cair há algumas décadas, com a Constituição de 1988. Chalhoub, Sidney. *The politics of silence: race and citizenship in nineteenth-century Brazil. Slavery & Abolition*, 27:1 (2006), 73-87. Para mais detalhes do tema: Souza, Felipe Azevedo. A dissimulada arte de produzir exclusões: as reformas que encolheram o eleitorado brasileiro (1881-1930). *Revista de História*, 179, 2020, 1-35. No âmbito do direito, a professora Dora já apontava esse aspecto na sua dissertação de mestrado: Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

<sup>768</sup> Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

<sup>769</sup> Chalhoub, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). *História social*, 19, 2010, 33-62; Lima, Henrique Espada. Sob o domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX. *Topoi*, 6:11, 2005, 289-326; Sá, Gabriela Barretto de. *A negação da liberdade: direito e escravização ilegal no Brasil oitocentista*. Belo Horizonte: Letramento; Casa do Direito, 2019; Lima, Maria da Vitória Barbosa. *Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

<sup>770</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012.

<sup>771</sup> Como aponta Evandro Piza Duarte, no momento de corrosão do escravismo e do pós-abolição, essas formas de delimitação da liberdade e da cidadania seriam recalibradas e reinstitucionalizadas por meio do discurso científico e, particularmente, o saber criminológico: Duarte, Evandro Piza. *Criminologia e Racismo*. Curitiba: Juruá, 2002.

O sumiço das disposições emancipacionistas e intervencionistas no texto final de 1824 ampliavam os efeitos senhoriais do art. 6, I. Pois a combinação entre silêncio sobre os direitos dos escravos e o controle branco da cidadania transformava o livre arbítrio dos senhores sobre a propriedade escrava em livre arbítrio sobre a construção e difusão da cidadania no país.<sup>772</sup> O conceito mais caro da Era das Revoluções era inserido ao lado dos demais objetos e bens da *plantation*, sendo administrado da varanda da Casa-Grande. Ao vincular a ideia de “liberto” a de “cidadão”, o dispositivo não só constitucionalizava, por silente oposição, a escravidão (só podem haver libertos onde há escravidão e, portanto, só abobados para dizerem que na Constituição de 24 não havia escravismo), como constitucionalizava, sob o conceito de cidadania, a corda no pescoço moral que os senhores tinham sobre os alforriados. Portanto, a relação entre Estado e cidadão encapsulava, no plano estrutural, os vínculos de dependência entre senhores e libertos. Era a constitucionalização da famosa pirâmide social, identidade símbolo do Império, formada por proprietários, dependentes e escravos, tão dissecada por Machado de Assis e pela sociologia nacional.<sup>773</sup> Dessa forma, a definição de cidadão era mecanismo de calibragem do binômio alforria-tráfico, enlaçando de uma vez por todas direitos políticos e escravismo – liberalismo e barbárie, cidadania, violência e exclusão social. De fundo, o direito de propriedade absoluta – que tinha o corpo escravizado como núcleo provedor de sentidos – dava um passo além, até então inimaginável. Se até aquele momento ele permitia comprar, vender, explorar, torturar, assassinar, forçar engravidar para mais lucrar, estuprar, mutilar, separar famílias, violar e etc. Agora o direito de propriedade também permitia controlar o horizonte político do possível futuro cidadão. Era o rebaixamento da modernidade ao capricho dos senhores. Belo monumento nacional.

A mudança estrutural da esfera pública mimetizava a *plantation*. O art. 6º, I, inscreveu a escravidão no coração da modernidade política do país.<sup>774</sup> Com isso, foi instrumento ideológico e institucional da classe senhorial. O Haiti foi régua e compasso, horizonte em vivas chamadas a ser negado. Com isso, o artigo foi a constitucionalização de um eficaz dispositivo contra rebeliões negras, pois travejou a base social de apoio ao escravismo e cindiu a população

---

<sup>772</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

<sup>773</sup> Para uma extensiva sumarização e análise dessa pirâmide social por meio de tipos, personagens, situações e enredos presentes na obra de Machado, veja: Faoro, Raymundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Globo, 2001.

<sup>774</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011

não-branca.<sup>775</sup> Somado à sala de máquinas da Constituição, nucleada no poder moderador,<sup>776</sup> no Conselho de Estado<sup>777</sup> e no senado vitalício,<sup>778</sup> era forjado um sistema político capaz de representar os interesses da classe senhorial e de mobilizar a institucionalidade para manter a lógica social.<sup>779</sup> Em 1838, quando o espírito manifesto da Casa-Grande surge para iniciar a hegemonia saquarema sob o nome de Regresso, o seu centro de operações seria o Partido Conservador, também chamado de Partido da Ordem, Partido Negreiro e, especialmente, Partido da Constituição.<sup>780</sup>

---

<sup>775</sup> É importante não perder de vista que este dispositivo foi também disputado e interpretado por outros setores, particularmente grupos não-brancos. Como argumenta Hebe Mattos: “Nos anos que seguiram a Independência proliferaram no Rio de Janeiro pasquins exaltados com sugestivos títulos como *O Homem de Cor*, *O Brasileiro Pardo*, *O Mulato* ou *O Cabrito*, que exigiam a igualdade de direitos de todos os cidadãos brasileiros, independentemente da sua cor, garantida pela Constituição. No Brasil, diziam: ‘não há senão escravos e cidadãos’ e, portanto, ‘todo cidadão pode ser admitido nos cargos públicos civis e militares, sem considerar outra diferença que a dos seus talentos e virtudes’”. Da mesma forma, a Constituição e o liberalismo foram utilizados por intelectuais pardos, como Antonio Rebouças, que se utilizava do quadro normativo para defender a desracialização da sociedade e das instituições públicas, isto é, que a raça não fosse um fator impeditivo de acessar cargos e lugares. Para tanto, ainda que dotado de elitismo liberal, Rebouças valeu-se do art. 6, I para garantir o acesso de libertos a cargos públicos, como a Guarda Nacional. Por mais que o liberto tivesse restrições nos seus direitos políticos, a Constituição fazia dele cidadão. Portanto, o liberto podia acessar todos os empregos que seus talentos e virtudes permitissem. Com sua forte convicção nas liberdades individuais, Rebouças também se posicionou contra o tráfico negreiro e pelos direitos dos escravos, como o pecúlio e a compra da liberdade, contrariando o princípio da inviolabilidade senhorial (o qual só seria atacado legalmente com a Lei do Ventre Livre, em 1871). Assim, tentava fazer avançar um programa moderado de emancipação e enfrentamento ao racismo baseado no marco de 1824. Mattos, Hebe. *Ciudadanía, racialización y memoria del cautivo en la Historia de Brasil*. Em Rosero-Labbé, C. M., Barcelos, L. C. *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y razales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2007, p. 97; Mattos, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000; Grinberg, Keila. *O fiador dos brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

<sup>776</sup> Salles. *Nostalgia Imperial*, 2013; Oliveira. O poder moderador e o perfil do Estado imperial, 2003; Ambrosini, Diego Rafael. O poder moderador na construção do Estado imperial brasileiro. *Leviathan*, 1 (2004), 119-154; Beiguelman, Paula. A organização política do Brasil-Império e a Sociedade Agrária Escravista. *Estudos econômicos*, 15 (1985), p. 08.

<sup>777</sup> Magalhães, Txapuã Menezes. *O Conselho de Estado e a Escravidão: em defesa da ordem no Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Direito. Universidade Federal da Bahia, 2018; Martins, Maria Fernanda Vieira. A velha arte de governar: o Conselho de Estado no Brasil Imperial. *Topoi*, 7:12, 2006, 178-221; Oliveira, Cecília Helena de Salles. O Conselho de Estado e o complexo funcionamento do governo monárquico no Brasil do século XIX. *Almanack Braziliense*, 05, 2007, 46-53; Lopes, José Reinaldo de Lima. Consultas da Seção de Justiça do Conselho de Estado (1842-1889). A formação da cultura jurídica brasileira. *Almanack Braziliense*, 5, 2007, 4-36; Lopes, José Reinaldo de Lima. *O Oráculo de Delfos: O conselho de Estado no Brasil Império*. São Paulo: Saraiva, 2010.

<sup>778</sup> A vitaliciedade era central para o sentido do Senado no Império. Conforme aponta Pimenta Bueno, quatro aspectos são ilustrativos: a. formava-se um espaço de representação das ideias conservadoras e do interesse geral, a serviço da nação e não dos interesses locais e móveis; b. o senador, uma vez escolhido, estava independente do povo e da coroa, não se vinculando a paixões momentâneas, nem se sentido impelido a atendê-las; c. ao valorizar a escolha de homens idosos, “sábios” e “tranquilos”, era instituição de intelectuais orgânicos atrelados a interesses de longa duração; d. permitia a moderação contra possíveis extremismos da Câmara. Para um estado-nação que se fez fazendo a escravidão, que a tinha como razão nacional, a importância dessas características para a classe senhorial dispensa comentários. Escosteguy Filho, João Carlos. *Tráfico de escravos e direção saquarema no Senado do Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense, 2010; Beiguelman. A organização política do Brasil-Império e a Sociedade Agrária Escravista, 1985.

<sup>779</sup> Queiroz, Marcos. *Assombros da Casa-Grande: história da Constituição de 1824* (no prelo).

<sup>780</sup> Para a construção da hegemonia saquarema e o Partido Conservador como instrumento da classe senhorial, veja: Mattos, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo, Brazil: HUCITEC, 1987; Parron. *A política da*

-----

O ano é 1839. Estamos na Casa Velha, imensa propriedade, um pouco de sobrado, um pouco de fazenda, pertencente à D. Antônia, viúva de poderoso ministro, que fez sua fama nos tempos de D. Pedro I. Nas últimas semanas, a Casa passou a conviver com a presença do padre Chagas, que ali estava para pesquisar na biblioteca do defunto. Procurava documentos e fontes para o livro que estava escrevendo sobre a história do Primeiro Reinado. Mas pelo enredo do destino, ele foi envolvido nas paixões escondidas entre Félix, filho da velhaca, e Lalau, “agregadazinha” da Casa. Estamos às vésperas do grande desenlace do romance, quando Chagas, comovido pelo amor entre os dois, decide interceder perante D. Antônia. O padre e a sinhá caminhavam para a sacristia, quando, no terreiro da propriedade, viram em sala à esquerda Lalau e o sineiro, “este sentado, ela de pé”. “O sineiro era um preto velho e doudo. Não fazia mais que tocar o sino da capela, para a missa, aos domingos. O resto do tempo vivia calado ou resmungando. Ninguém lhe falava, embora fosse manso”. Naquela casa bastante movimentada, entre todos os parentes, agregados ou fâmulos, a agregada Lalau era a única que “ia conversar com ele, interroga-lo, escutá-lo, pedir lhe histórias”. E o sineiro lhe contava histórias, “muito compridas, sem sentido algumas, outras quase sem nexos, reminiscências vagas e embrulhadas, ou sugestões do delírio”.<sup>781</sup>

O nome do sineiro era Gira, ou assim tinham lhe atribuído. Na companhia de Lalau, ele ficava alegre. “Com a razão, perdera a convivência dos mais. Vivia entregue aos pensamentos solitários, mergulhado na inconsciência e na solidão”. Pobre Gira, só tinha Lalau para palavrear. “A moça representava aos olhos dele alguma coisa mais do que uma simples criatura, era a sociedade humana, e uma sombra de sombra da consciência amiga”. Lalau, por sua vez, sentia Gira, “dava-lhe essa curta emersão do abismo, e uma ou duas vezes por semana ia conversar com ele”. No momento em que o padre e a sinhá passavam, Lalau e Gira travavam o seguinte diálogo:

- E depois, e depois?
- Depois, o rei pegou gavião, e gavião cantou.
- Gavião canta?

---

*escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012; Needell, Jeffrey D. *The Party of Order. The Conservatives, the State and Slavery in the Brazilian Monarchy, 1831-1871*. Stanford. Stanford University Press, 2006.

<sup>781</sup> Assis, Machado de. *Casa Velha*. Rio de Janeiro e Belo Horizonte, Livraria Garnier, 1999, p. 106-109.

- Gavião? Uê, gente! Gavião cantou: Calunga, mussanga, monandenguê...  
Calunga, mussanga, monandenguê.... Calunga...<sup>782</sup>

Gira girava, “o preto dava ao corpo umas sacudidelas para acompanhar a toada africana”. Lalau, “que ria de tudo, não se ria daquilo, parecia ter no rosto uma expressão de grande piedade”.<sup>783</sup>

“Realmente, não sei que ideias entraram por aqui depois de 31. São ainda lembranças do padre Feijó. Parece mesmo achaque de padres”, assim responde D. Antônia depois de ouvir as considerações do padre Chagas sobre o amor de Félix e Lalau. “Nós não vivemos no mundo da lua, Reverendíssimo. Meu filho é meu filho, e além desta razão, que é forte, precisa de alguma aliança de família”. D. Antônia, a senhora da Casa-Grande, “acostumada a governar ali, naquele mundo insulado, sem contraste nem advertência, que não podia crer em seus ouvidos”, tratava de colocar Chagas e o seu respectivo pedido em seus lugares. “Isto não é novela de príncipes que acabam casando com roceiras, ou de princesas encantadas. Faça-me o favor de dizer com que cara daria eu semelhante notícia aos nossos parentes de Minas e de São Paulo?”. O positivismo dos fatos contra os delírios do amor.

D. Antônia era senhora de visão. Desde 1831, uma série de ideias novas havia tomado o Brasil. Republicanismo, federalismo. Proibição do tráfico negreiro! Onde a boa sociedade ia parar? Já estavam ali a entrar pela Casa Velha, como a futura picada da serpente, a querer casar uma agregagazinha com um sinhozinho. Gira! Nada ficará de pé! Protejam os tumbeiros, protejam as famílias! Regresso neles!

Lá fora, o preto velho, “resmungando sempre”, tomou à direta “para o lado da frente da capela, e desapareceu”. Lalau repreendia “dous moleques”, que atazanavam Gira. Ela pegou na “gola da camisa de uma das crias e na orelha da outra, e impediu que fossem atrás do pobre-diabo”. Félix apareceu e da sacristia Chagas e D. Antônia miravam às escondidas, pois a espionagem, dizia o padre, “era direito divino, que o próprio céu nos aparelhara aquela indiscrição”. De lá viram os dois amores se aproximarem. Lalau, agora mulher, sem nenhuma das coisas de criança que a caracterizavam, colocava “as mãos no ombro do moleque, ora fitava os olhos na carapinha deste, ouvindo somente as palavras de Félix, ora erguia-os para o moço, a fim de o mirar, calada ou falando”. O herdeiro da Casa Grande “olhava sempre para ela, atento e fixo”.<sup>784</sup>

<sup>782</sup> Assis. *Casa Velha*, 1999, p. 109.

<sup>783</sup> Assis. *Casa Velha*, 1999, p. 111-112.

<sup>784</sup> Assis. *Casa Velha*, 1999, p. 115.

Lalau é o elo de uma cadeia que não pode ser formada, diz John Gledson.<sup>785</sup> É o elo de uma cadeia que não pode ser formada. Vincula e circula entre o mundo dos senhores e dos escravos. Está no meio da altura do abismo. Mas jamais será escrava. Nascida em 1822, por pouco não fora filha do defunto ministro. Órfã em 1831, quando quase tudo se perdeu, foi acolhida pela Casa Velha. Sua liberdade era enquadrada nos limites da propriedade. Mas ela não era o preto velho, nem o moleque. Não veio da África num tumbeiro, nem nascera escrava. Na Casa Grande, a cumplicidade, os não ditos e a violência patriarcal mantêm a possibilidade do enredo, do cenário, dos dramas. É o que revela a posição dúbia e subordinada de Lalau.

Em algum terreiro, Gira delira, roda, canta e sacode o corpo para acompanhar a toada africana.

Calunga, mussanga, monandenguê...

Calunga, mussanga, monandenguê....

Calunga...

O ano é 1839.

---

<sup>785</sup> Gledson, John. Introdução – Casa Velha: um subsídio para melhor compreender Machado de Assis. Assis, Machado de. *Casa Velha*. Rio de Janeiro e Belo Horizonte, Livraria Garnier, 1999.

“E uma verdade, a África tem civilizado a América. Sem o abastecimento de cativos, não estamos pois ameaçados de barbarizar-nos? Vós que até ao presente considerais ricos e opulentos, estais ameaçados de pobreza e miséria, porque os vossos escravos brevemente deixarão de existir, e o trabalho livre não vos permite a continuação da vossa indústria.” “Eu tenho visto escravos que só tem desta condição o nome. Oficiais peritos, eles não só trabalham para seus senhores, como para si, e chegam por meios lícitos a ajuntar o dinheiro necessário para liberdade, que algumas vezes chega a preço alto. Tenho visto escravos senhores de escravos, com plantações, criações de gado vacum e cabalar, e finalmente com um pecúlio vasto e rendoso. Tenho visto muitos escravos libertarem-se, tornarem-se grandes proprietários, serem soldados, chegarem a officas de patente, e servirem outros empregos públicos que são tão úteis ao Estado.” “Reprovo altamente que seja permitido no Senado falar contra uma das instituições sociais do Brasil. Um dos elementos da existência da sociedade brasileira é a escravatura; este elemento não poderá ser destruído sem destruição e dano da mesma sociedade. (...) Porque todos conservam escravos, falar contra uma instituição da sociedade brasileira, que tem de o ser por muitos séculos, porque se deve esperar que esta sociedade seja governada por brasileiros, cujos interesses permanentes e reais têm de exigir por muitos séculos a conservação da escravidão.” “Nada há tão ordinário na ordem natural das coisas humanas como a tendência para adquirir braços escravos.” “O escravo não tem estado civil. Não tem apelidos e família. O escravo não tem família. Não se lhe conhecem antepassados, nem atos que o caracterizem e chamem sobre ele a atenção. Nos títulos de venda apenas se lhe menciona o nome de batismo, o do vendedor e comprador e se declara, genericamente, que é da nação (se é africano) sem se declarar qual seja, ou crioulo, se é nascido no Brasil, seja onde for.” “E devo acrescentar que o escravo no Brasil é mais feliz do que o escravo na África: não digo por teoria; passei anos na África, corri todas as possessões portuguesas, achei-me em circunstâncias de ter um perfeito conhecimento disto. Lhes direi que esses africanos que foram importados como escravos no Brasil são mais felizes que a maior parte dos seus concidadão. Os próprios escravos vindos da África em grande número têm sido libertados, e se a Constituição não lhes dá o nome de brasileiros, dá a seus filhos quando livres. Qual foi a nação, em que parte do mundo, a raça cruzada tem as prerrogativas que tem no Brasil? E são os ingleses que nos vêm ensinar filantropia!”

### 3.2. Tempo Regressivo, Segundo Movimento: frear o carro da Revolução

Até que a cultura jurídica saquarema se tornasse hegemônica, muitas águas passariam sob a ponte criada pela Independência. Logo após a outorga da Constituição de 1824 e por mais de uma década, tensões atravessariam o país de cima a baixo. Já na primeira legislatura, ficava evidente que a questão da soberania não tinha sido resolvida. Liderada pelo jovem, tenaz, audacioso e irrequieto Bernardo Pereira de Vasconcelos, a oposição liberal se forma na Câmara. Dois pontos catalisam as disputas. Primeiro, os debates a respeito do lugar da representação da nação: a Coroa ou o parlamento. Segundo, a permanente situação do tráfico negreiro. A articular ambas: a assinatura do Tratado Anglo-Brasileiro de proibição do comércio de escravos no Atlântico por D. Pedro I em 1826 e com prazo de entrada em vigor para 1828.<sup>786</sup> Tratado assinado pelo Imperador sem consultar o poder legislativo.

Vida e ideias políticas de Vasconcelos iluminam o período que vai do Primeiro Reinado à chegada do Regresso ao poder em 1838, com a consequente estabilização da cultura jurídica senhorial sob a direção saquarema. Se Maciel da Costa foi o nosso guia até o momento, Bernardo Pereira de Vasconcelos será a partir daqui. Nascido em Ouro Preto em 1795 em uma família de juristas, Vasconcelos teve uma trajetória meteórica. Após retornar de Coimbra no início da década de 1820, foi eleito deputado geral por Minas Gerais para a primeira legislatura, em 1826, com apenas 31 anos. No primeiro momento, foi um deputado de caráter tímido, confuso e insosso. Porém, rapidamente, ele se tornou a principal voz da oposição, sendo reconhecido pela sumptuosa oratória, acidez, ironia mordaz, escrita arguta, visão de estadista, pragmaticidade e capacidade de visualização teórica. Seriam famosas também suas perseguições e destruições de reputação. O ostracismo costumeiramente acompanhava a vida daqueles que se colocavam no caminho de Bernardo. A expressão “o Vasconcelos caiu-lhe em cima” indicavam alguém venenosamente caluniado.<sup>787</sup> Seus discursos se tornariam famosos, bem como suas performances, em que a figura, atarracada e com problemas físicos, parecia incorporar e crescer na tribuna parlamentar. As falas começavam lentas, mas, em instantes, Bernardo entrava em transe e inebriava o auditório, fazendo das palavras uma projeção de si sobre os presentes. Eram rituais de encantamento e emulação do espírito da classe senhorial no

<sup>786</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012; Mamigonian, Beatriz G. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017; Carvalho, José Murilo. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018; Rodrigues, Jaime. *O infame comércio: Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

<sup>787</sup> Carvalho, José Murilo de. Apresentação. Vasconcelos, Bernardo Pereira de. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Organização e introdução de José Murilo de Carvalho. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 17



âmbito das instituições liberais. Por todas essas características, seria chamado de Benjamin Franklin, John Adams ou Conde de Mirabeau do Brasil.<sup>788</sup>

Perante uma cultura institucional inexistente e um regime representativo engatinhando, Vasconcelos seria figura central na organização normativa e definição de competências do Estado brasileiro. Logo no Primeiro Reinado, esses atributos já se fariam notáveis. Projetos de lei, discussões orçamentárias, requisições e responsabilizações de Ministros, disputa dos limites entre poder executivo e legislativo, reformas do sistema de justiça, organização do exército e de forças de segurança pública, liberdade de imprensa e etc. Em todos os debates, Vasconcelos insistentemente faria marcar sua presença. É dele a primeira prestação de contas de um deputado no Brasil. Um extenso e minucioso relatório enviado aos habitantes da província de Minas Gerais em dezembro de 1827.<sup>789</sup>

Ao final da década de 1820, quando a Coroa balançava para cair, Vasconcelos já seria um dos mais influentes políticos do Brasil. E parte da queda passava por ele, com sua insistência em apontar os autoritarismos e derrapagens constitucionais de D. Pedro I. De fazer do parlamento uma trincheira a atirar incessantemente sobre a Coroa. Mas há mais questões que explicam a Abdicação em 1831. Além da insatisfação das elites manifesta por seus representantes na câmara, a carestia era generalizada e atos antilusos se espalhavam para o Brasil. O caso mais notório foi o da Noite das Garrafadas, em 1830, quando, depois de uma infrutífera ida à Minas Gerais para aplacar ânimos federalistas na região, a recepção de D. Pedro I no Rio de Janeiro foi transformada em um intenso confronto entre lusitanos e brasileiros, com intensa participação popular e negra.<sup>790</sup> Por outras províncias, pipocavam protestos do tipo, como os Mata-Marotos no Recôncavo Baiano, em 1831.<sup>791</sup> Ademais, o Tratado Antitráfico de 1826 ainda não tinha sido engolido pelos grandes proprietários e negreiros. No parlamento, ele servia para fustigar ainda mais as acusações de autoritarismo contra o Imperador, bem como para acusa-lo de agir contra os interesses nacionais, privilegiando valores portugueses na nação independente.<sup>792</sup> Diante desse cenário insustentável, no 07 de abril de 1831, D. Pedro I abdica ao trono. Era uma vitória decisiva nos grandes proprietários na direção do Estado nacional. E pessoas como Bernardo Pereira de Vasconcelos saíam desse processo com o prestígio dobrado.

---

<sup>788</sup> Carvalho. Apresentação, 1999.

<sup>789</sup> Carvalho. Apresentação, 1999.

<sup>790</sup> Ribeiro, Gladys Sabina. “Pés-de-chumbo” e “Garrafeiros”: conflitos e tensões nas ruas do Rio de Janeiro no Primeiro Reinado (1822-1831). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 12, no 23 -24, set. 91/ago. 92.

<sup>791</sup> Reis, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

<sup>792</sup> Escosteguy Filho. *Tráfico de escravos e direção saquarema no Senado do Império do Brasil*, 2016.

E, novamente, na ausência de um antagonista direto, as disjunções aparecem. No poder legislativo, a antiga oposição racha e três blocos se formam. Além dos caramurus, a pleitear o retorno de D. Pedro I, que perderiam sua força com a morte do antigo monarca em 1834, da oposição do Primeiro Reinado se formam os radicais e os moderados. Os primeiros tinham como principal demanda mudanças descentralizantes, como o federalismo e, no limite, até a república. Já os moderados buscarão controlar o nível e a velocidade das reformas, para que a ausência de um monarca não precipitasse a convulsão social. Nesta conjuntura de equilíbrio delicado, quase a se quebrar, que são aprovadas as reformas liberalizantes e descentralizadoras do início da Regência, como a Lei Feijó, que proibia o tráfico, em 1831, o Código de Processo Criminal<sup>793</sup> e a abolição do Conselho de Estado, em 32, e o Ato Adicional de 1834, que criava as Assembleias Provinciais, dando competências aos poderes regionais.<sup>794</sup>

Pelo país, o caldeirão de descontentamento era fermentado, com revoltas provinciais que explodiriam com toda força a partir de 1835.<sup>795</sup> Na base da pirâmide, a década seria conhecida pelo ciclo de revoltas escravas. Elas aqueciam o núcleo da formação nacional. No início do século XIX, o país tinha cerca de 3 milhões de habitantes, divididos em: 1 milhão de brancos, 1.3 milhão de negros escravos; 220 mil de pardos escravos; 406 mil de libertos; 250 mil de indígenas.<sup>796</sup> A balança entre livres e escravizados era equilibrada pelo número de libertos. O equilíbrio era instável. Com a Independência, amplos setores negros viram no

---

<sup>793</sup> O Código de Processo Criminal conferia grande importância ao juiz de paz, autoridade eletiva e vinculada aos poderes locais. Quanto aos juizes municipais e promotores, “sua escolha se faria com base em lista triplíce apresentada pelas Câmaras municipais, isto é, igualmente seria ouvida a localidade”. Ademais, um ano antes, pela Lei de 18 de agosto de 1831, era criada a Guarda Nacional, “organizada em todo o Império por municípios e subordinada aos juizes de paz”. Com ela, buscava-se reduzir a atuação do Exército no que fosse possível. Porém, em 1841, seria aprovada uma contrarreforma do Código, consolidando a vitória da centralização em benefício do poder senhorial, especialmente no lugar dado à polícia e no enfraquecimento dos juizes de paz: “A lei de 3 de dezembro de 1841 criava uma rede de polícia formada de delegados e subdelegados de livre nomeação do governo e a qual se transferiam as principais atribuições policiais que pelo Código de 1832 competiam aos juizes de paz. Em cada província os novos funcionários eram subordinados a um chefe de polícia num sistema que garantia o controle efetivo do Ministro da Justiça, ‘primeiro-chefe e centro de toda a administração policial do Império’ na designação que lhe dava o Regulamento de 31 de janeiro de 1842 (art. 1º, I). Os juizes municipais e os promotores passavam a ser nomeados diretamente pelo Imperador, deixando, portanto, de ser indicados pelas câmaras municipais (art. 13 e 22). Pela mesma lei, os delegados de polícia recebiam a atribuição de organizar a lista dos jurados (art. 28).” Beiguelman. *A organização política do Brasil-Império e a Sociedade Agrária Escravista*, 1985, p. 08-10.

<sup>794</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012; Beiguelman. *A organização política do Brasil-Império e a Sociedade Agrária Escravista*, 1985.

<sup>795</sup> Não custa lembrar: Cabanagem (Grão-Pará, 1835-1840, quando 40% da população da região foi exterminada), Balaiada (Maranhão, 1838-1841, com a marcante presença do quilombo de Cosme Bento, que contava com mais de 12 mil insurgentes), Sabinada (Bahia, 1837-1838) e Farroupilha (Rio Grande do Sul, 1835-1845, que tem o início do seu fim com a traição dos rebeldes em relação dos lanceiros negros, facilitando o massacre do batalhão pelas tropas imperiais).

<sup>796</sup> Costa. *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar*, 1988.

momento um clima de oportunidades. Aumento considerável de fugas, revoltas e quilombos. No enfrentamento com os portugueses, houve também o crescimento da inscrição de pessoas negras, as quais utilizavam desse espaço para reivindicar liberdade, direitos pelos serviços prestados e o fim da segregação racial no contexto militar.<sup>797</sup> Nas tropas, encabeçavam discursos federalistas e radicais, como as Revoltas de Cachoeira, em 1832, e do Forte de São Marcelo, em 1833. O Partido Negro, tão temido pelas elites brancas,<sup>798</sup> parecia se articular aqui e aculá. A sombra do haitianismo pairava sobre a nação.<sup>799</sup> Neste contexto, três insurgências escravas colocariam em rebuliço a classe senhorial: Carrancas, no interior Minas Gerais, em

---

<sup>797</sup> Reis, João José. O Jogo Duro do Dois de Julho: O “Partido Negro” na Independência da Bahia. Reis, João José, e Silva, Eduardo. *Negociação e conflito a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>798</sup> Como aponta João José Reis, uma das fontes mais notáveis a respeito da efervescência política do momento da Independência é um documento secreto escrito por um agente francês e enviado a D. João VI entre 1823 e 1824, em que se diz que para além dos dois partidos oficiais, liberal e conservador, havia um terceiro: “o partido dos negros e das pessoas de cor, que é o mais perigoso, pois trata-se do mais forte numericamente falando. Tal partido vê com prazer e esperanças criminosas as dissensões existentes entre os brancos, os quais dia a dia têm seus números reduzido”. O informante assim arrematava: “Finalmente: todos os brasileiros, e sobretudo os brancos, não percebem suficientemente que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continua a falar dos direitos dos homens, de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então toda a revolução acabará no Brasil com o levante dos escravos, que, quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos e as plantações, massacrando os brancos e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos”. Reis. O Jogo Duro do Dois de Julho, 1989, p. 91.

<sup>799</sup> Reis. *Rebelião escrava no Brasil*, 2017; Gomes, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro, Enigma, 2015; Gomes, Flávio dos Santos e Soares, Carlos Eugênio. Sedições, haitianismo e conexões no Brasil escravista: outras margens do Atlântico Negro. *Novos Estudos*, n. 63, 2002.

1833;<sup>800</sup> Malês, em Salvador, 1835;<sup>801</sup> e a do Quilombo de Manoel Congo, 1838, em Vassouras, Vale do Paraíba, no coração escravagista, do café e das riquezas do Império.<sup>802</sup>

---

<sup>800</sup> No dia 13 de maio de 1833, na região de Carrancas, Minas Gerais, escravizados da fazenda da influente família Junqueira, iniciaram uma rebelião com o objetivo de conquistar a liberdade. Liderados por Ventura Mina, mataram nove integrantes da família senhorial, restando vivos somente aqueles que não se encontravam no local. 31 pessoas foram indiciadas por envolvimento no levante e 17 foram condenados à pena de morte. Foi a maior condenação ao patíbulo e ao linchamento público da história do Brasil. Devido à influência dos Junqueira e à atitude dos escravizados, as notícias rapidamente chegaram na Corte, horrorizando a classe senhorial e seus representantes. Em decorrência da revolta, foi iniciado o projeto de tramitação da Lei de Pena de Morte contra escravo rebelde, o qual seria aprovado dois anos depois, com a Rebelião dos Malês. Ribeiro, João Luiz. *No meio das galinhas as baratas não têm razão: a lei de 10 de junho de 1835: os escravos e a pena de morte no Império do Brasil, 1822-1890*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005; Andrade, Marcos Ferreira de. A pena de morte e a revolta dos escravos de Carrancas: a origem da “lei nefanda” (10 de junho de 1835). *Revista Tempo*, 23:2, 2017, 265-289; Pirola, Ricardo Figueiredo. *A lei de 10 de junho de 1835: justiça, escravidão e pena de morte*. Tese de Doutorado em História. Universidade Estadual de Campinas, 2012.

<sup>801</sup> Na madrugada do 25 de janeiro de 1835, dia de Nossa Senhora da Guia e da Festa do Bonfim, cerca de 400 a 600 pessoas saíram às ruas para enfrentar o escravismo brasileiro, na chamada Revolta dos Malês. Era o ápice das revoltas no ciclo de revoltas escravas baianas da década de 1830, marcadas pela ação direta, coletiva e violenta. Os malês eram os africanos muçulmanos na Bahia, independentemente da sua origem étnica, constituindo uma minoria não desprezível (de 15 a 20% dos africanos). Vinham especialmente do Golfo do Benin e dos povos fulani, haussá e borno (em decorrência das guerras originadas da fundação do Califado de Sokoto, em 1804), além dos iorubás (oriundos das guerras e desintegração do Império de Oyó, 1796-1835). Assim, além da expressão dos conhecimentos e habilidades militares que vinham do outro lado do Atlântico, a Revolta era parte das reinvenções do islã nas Américas, particularmente a guerra santa entre fiéis e infiéis, transmutada agora entre africanos escravizados e brancos cristãos. Assim, a escravidão era reinterpretada dentro de um quadro muçulmano radicalmente crítico à sociedade baiana e atravessado pela crença na redenção. Em decorrência de uma delação, a Revolta não conseguiu ter o caráter explosivo que os conspiradores esperavam. Atacada logo no seu início e recepcionada nas ruas por barricadas previamente montadas, os revoltosos não conseguiram chegar ao Recôncavo, seu objetivo inicial e onde estava a maior parte dos escravizados, muito menos iniciar um califado negro nos sertões baianos. Reis. *Rebelião escrava no Brasil*, 2017; Brito, Luciana da Cruz. *Temores da África: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista*. Salvador: EDUFBA, 2016.

<sup>802</sup> Uma das primeiras descrições da revolta de Manoel Congo aparece no livro *História de Vassouras*, de Ignácio Raposo, 1978, obra que permite desvelar o tom e a perspectiva pela qual muitas vezes a história do Brasil foi e é contada. Na década de 1830, as elites da região vivam franca prosperidade devido aos lucros do café e do sangue negro. A riqueza convivía com a brutalidade dos senhores e o revide dos escravos. Em 1836, o fazendeiro Pedro Tomé Gonçalves foi assassinado por um dos seus escravos, de nome Cariandura, “fato que causou consternação em todo o município”. O acusado foi preso e condenado à morte, sendo enforcado em lugar hoje conhecido como Pedreira. Dois anos depois, em 1838, rico fazendeiro do Pati do Alferes, chamado Manoel Vieira, foi preso acusado de cometer “as maiores atrocidades na sua fazenda, tendo já condenado à força uma das suas escravas e matado muitos outros”. Quem o denunciou foi o escravo fugido Pedro, preso pelo capitão-do-mato da região e que, em juízo, contou as barbaridades de Vieira. “Jacinto Ribeiro e um crioulo forro de nome Antônio” certificaram ao magistrado José Pinheiro de Souza Werneck as versões de Pedro. O ofício do juiz permite visualizar a “bondade” dos senhores brasileiros: “Contaram-me depois, pedindo que eu participasse a V.S. as barbaridades que o mesmo Manoel Vieira tem feito em míseros escravos dizendo-me que esse bárbaro homem sem temor de Deus e da Justiça tem metado com pancadas inúmeros escravos, e, de muito próximo, os seguintes: Antônio Congo, que comprou a Ledino, da Corte, matou e enterrou ao pé da bica nos marmeleiros João; o Cabinda, também comprado na Corte, que matou e enterrou ao pé da bica; Maria Congo que depois de ter ido duas vezes apadrinhada com o capitão Carrolos queimou toda e depois a levou para o paiol onde a enforcou com um cabresto e a enterrou na mesma paragem da bica”. Eram fatos públicos e conhecidos. Mas o juiz precisava de mais provas e foi se informar novamente com Pedro, que era, ao mesmo tempo, acusado, testemunha e torturado por ter sido violentado. “E querendo eu certificar-me, fui onde está preso no tronco o mesmo escravo Pedro e indaguei dele o modo com que o senhor tratava os escravos. Contou-me muito mais barbaridades do que já tenho dito”. Sepulturas foram encontradas nos lugares indicados pelos informantes. Manoel Vieira se defendeu “dizendo que tinha inumado na sua própria fazenda os cadáveres desses escravos, porque, não tendo nenhum deles recebido águas de batismo, não poderiam ter os corpos sepultos em sagrado. As testemunhas receosas do que lhes poderia suceder, abrindo luta com semelhante homem, disseram nada saber acerca dos atentados, embora à boca pequena afirmassem tudo que se dizia de Manoel Vieira dos Anjos”. Em 23 de janeiro de 1839, ele foi absolvido pelo júri, que era formado pela opulenta classe de fazendeiros do Vale. Como argumenta Ignácio, os senhores “não iriam, portanto, encarcerar um

Carrancas ligaria o alerta. Malês marcaria a inflexão. Manoel Congo ocorreria no ano de início da longa noite senhorial. Com o assassinato de poderosa família senhorial mineira, rapidamente as notícias chegam ao Rio de Janeiro. Como resposta, é iniciada, em 1833, a tramitação do Projeto de Lei de pena de morte para o escravo rebelde.<sup>803</sup> Novamente, surgia a necessidade de o estado assumir a tarefa de disciplinar e punir o inimigo negro. Tratava-se de tema de interesse público e segurança nacional, não podendo ser deixado apenas nas mãos dos senhores. Dois anos depois, na madrugada do 25 de janeiro de 1835, cerca de 400 a 600 pessoas saíram às ruas de Salvador em direção ao Recôncavo, fazendo emergir uma revolta há muito planejada. Liderados por africanos islamizados, os malês, como eram chamados na Bahia, os insurgentes não conseguiram alcançar os seus objetivos. Em decorrência de uma delação, a conspiração foi descoberta e a repressão brutal recaiu sobre os revoltosos. 70 pessoas seriam mortas em combate. 500 punidos com morte, prisão, açoites e deportação. Como anota João José Reis, os julgamentos eram verdadeiros rituais de exorcismo da África que havia na Bahia, atravessado pela ideia de que era necessário dar um “salutar efeito do exemplo” a todos os demais negros da província. Instalava-se uma doutrina antiafricana numa atmosfera de desassossego. Suspeição racial generalizada, proliferação de boatos, banimento do islã e

---

colega lá pelo simples fato de ter matado alguns negros!... Se, porventura, os matou, o prejudicado foi ele!... Era a lógica do tempo.” No meio do processo e perante este clima de irresponsável horror praticado pelos fazendeiros, no 13 de novembro de 1838, “borrasca” arrebentou em Vassouras, “derramando o terror por todo o município, que, desaparelhado então para a encarniçada luta, só poderia esperar da Providência Divina algum socorro, se porventura a causa que defendia fosse digna dela.” Era a revolta dos quilombolas liderada por Manoel Congo. “Partindo da Fazenda da Freguesia onde se dera o assassinato de um caponês, o que muito irritou o ânimo do proprietário, que era o capitão-mor Manoel Francisco Xavier, 300 escravos seus, guiados pelo africano Manoel Congo, dirigiram-se para a Fazenda da Maravilha, também do mesmo capitão-mor, onde arrombaram portas, e depredaram parte do estabelecimento, encaminhando-se depois, no mais completo estado de revolta, para os matos de Santa Catarina onde fundaram quilombo e coroaram rei o seu chefe e Maria Crioula, rainha”. O movimento em liberdade não pararia. Do Vale, queriam chegar na Corte. O medo branco era tamanho que até um dos maiores facínoras do Estado brasileiro teve que ser chamado para lidar com a situação, aquele que fez nome e sentido sobre genocídios e linchamentos. “Uma vez rebelados contra o amo, a sua audácia não teve mais limites: enfrentaram todos os perigos e ousaram até vir de encontro às autoridades constituídas. Contra eles marchou do Rio, esse valoroso oficial que foi mais tarde Duque de Caxias. Após renhido combate, a 11 de dezembro de 1838, nas proximidades da Fazenda Maravilha, foram desbaratados os escravos, ficando muito desses desgraçados homens mortos ou feridos no campo do combate. Os sobreviventes voltaram ao cativeiro onde os mais duros e cruéis castigos lhes puniram a audácia, para não dizer o inominável crime de haverem sonhado um instante com a liberdade que Deus lhes dera e os homens lhes roubaram.” Diante do efeito dissolvente do quilombo e da revolta, o linchamento para sanear a convulsão social e restaurar a ordem. O chicote estala sobre toda a África expressa nos nomes dos negros que tiveram seu sangue derramado. “Manoel Congo, a 6 de setembro de 1839 subiu à forca, e seus parceiros Justino Benguela, Antônio Magro, Pedro Dias, Belarmino, Miguel Crioulo, Canuto Moçambique e Afonso Angola, que foram julgados os principais no mocambo, tiveram a pena de seiscentos e cinquenta açoites e gargalheira por três anos. Maria Crioula foi absolvida Deus sabe como!...”. Raposo, Ignácio. *História de Vassouras*. Niterói, SEEC, 1978, p. 44-47.

<sup>803</sup> Ribeiro. *No meio das galinhas as baratas não têm razão*, 2005; Andrade. *A pena de morte e a revolta dos escravos de Carrancas*, 2017; Pirola. *A lei de 10 de junho de 1835*, 2012.

devassa da comunidade negra, objetivando acabar com a africanidade por meio da criminalização.<sup>804</sup>

Salvador se tornaria num laboratório da repressão antinegra. O art. 179 da Constituição de 1824 seria violado e o princípio da inviolabilidade de domicílio rechaçado. Era necessário vasculhar cada canto e esconderijo da cidade, com a suspeita, vigilância e punição de todo vestígio africano. O Decreto 14 de 1830 seria radicalmente aplicado, tornando obrigatório o uso de cédulas e passaporte pelos africanos escravizados e forros. A cor da pele transformava todos os negros em elemento suspeito, criminosos em potencial, maculados na epiderme com o carimbo de inimigos da nação. O ápice da racionalização dessa doutrina se daria com a Lei n. 09 de 13 de maio de 1835, aprovada pela câmara da província da Bahia. Ela impunha o decoro racial (em que o senhor controlava totalmente a vida do escravo e do liberto, pois era ele quem poderia atestar a boa conduta do negro) e atacava todas as rotas de liberdades dos negros, com cerceamento econômico e de mobilidade, a exemplo do pagamento de imposto anual pelos africanos livres, o incentivo à delação, a ofensiva sobre o comércio, a proibição de aquisição de propriedade e de alugar e arrendar imóveis (pois entendiam que os “africanos usavam sua autonomia financeira para financiar revoltas”) e a deportação sumária de todos os suspeitos de conspiração.<sup>805</sup>

Somada ao quadro de silêncio e limbo jurídico estabelecido pela Constituição de 1824, a Lei n. 09 reforçava uma estrutura legal em que o africano estava nu: na ausência total de garantias, o direito estava livre para constrangê-lo e violentá-lo de todas as formas possíveis. O negro ou era escravo passivo, objeto por excelência, ou era um pária a ser perseguido pelo Estado. A Lei assim estabelecia:

Artigo 4º: [Além dos africanos livres, também deveriam ser deportados] todos os africanos libertos, ainda mesmo que não suspeitos, logo que se tenha designado um lugar para a sua reexportação [...]

Artigo 7º: Quaisquer africanos forros assim chegados à província e os suspeitos que depois de expulsos regressarem serão logo presos e processados como incurso no crime de insurreição, e no caso de serem absolvidos, serão novamente mandados sair em custódia, até que o façam.

Artigo 8º. Os africanos forros de qualquer sexo que residirem ou forem achados na província ficarão sujeitos à imposição anual de 10 mil réis.

<sup>804</sup> Reis. *Rebelião escrava no Brasil*, 2017

<sup>805</sup> Brito. *Temores da África*, 2016.

Artigo 17º. Fica proibida aos africanos libertos a aquisição de bens de raiz por qualquer título que seja, e os contratos já existentes a respeito serão nulos.

Rapidamente as repercussões da Revolta dos Malês se dariam para além da Bahia. O Projeto de Lei da Pena de Morte para escravos revoltosos seria desengavetado e aprovado no parlamento brasileiro, como a Lei n. 04 de 10 de Junho de 1835. Era a assunção, em plano nacional, da intolerância senhorial. A defesa da escravidão era normatizada como questão de segurança nacional, fundamento da ideia de “ordem pública”. Garantias processuais penais eram relativizadas e o linchamento era internalizado como prática institucional e administrativa.

Assim dizia a Lei do 10 de Junho:

Determina as penas com que devem ser punidos os escravos que matarem, ferirem ou cometerem outra qualquer ofensa física contra seus senhores, etc.; e estabelece as regras para o processo.

Art. 1º. Serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem outra qualquer grave ofensa física a seu senhor, a sua mulher, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, a administrador, feitor e as suas mulheres, que com eles viverem.

Art. 4º. Em tais delitos a imposição da pena de morte será vencida por dois terços do número de votos; e para as outras pela maioria; e a sentença, se for condenatória, se executará sem recurso algum.

Estava dado o quadro da legalidade antiafricana. Os africanos eram escravos ou apátridas, isto é, estrangeiro, porém negro, sem direito algum. Essa construção jurídica antiafricana se esparramava sobre os demais negros, vistos juridicamente como símbolo da desordem, sendo alvos de leis de segurança e de uma legislação provincial persecutória, com restrição drástica dos direitos civis. Conformava-se o espaço público e da cidadania negra sob o constrangimento do direito penal. Formavam-se os pilares da hermenêutica branca e senhorial do direito: era impedido qualquer africano como pessoa livre no Brasil, por outro lado, defendia-se o contrabando de escravos, proibido por tratados internacionais e pela Lei Feijó de 1831.

Porém, no contexto pós-Malês, este segundo elemento deveria ser construído ostensivamente na arena política nacional. Na medida em que o ciclo de revoltas escravas fez emergir com toda força o sentimento antiafricano, tal sensibilidade respingou nas posições antitráfico, que agora poderiam ser fortalecidas com o argumento de que eram os nascidos na África que encabeçavam as insurgências pois não se adaptavam ao Brasil. A escravidão permaneceria, mas deveria ser reproduzida internamente. Ademais os anos de 1831 a 1835

conheceram as mais baixas taxas de entrada de africanos escravizados no país desde o desenlace do tráfico no século XVII.<sup>806</sup> Diferentemente do que o bordão diz, a Lei Feijó não foi, nos seus primeiros anos de existência, uma Lei para inglês ver. Ela pegou e houve agentes institucionais que se comprometeram com sua aplicação.<sup>807</sup> Portanto, sentimento antiafricano e posturas administrativas apontavam para um futuro não glorioso do tráfico negreiro. A tendência parecia ser o seu declínio e consequente fim. Porém, não foi bem assim. O que se viu foi justamente o oposto.

Voltemos a Bernardo Pereira de Vasconcelos. Àquela altura dos acontecimentos, a classe senhorial do Vale do Paraíba, economicamente organizada em torno da produção do café, já despontava como o setor mais poderoso do país. Depois da Abdicação de D. Pedro I, ela se viu ameaçada pelas reformas descentralizantes, pelas revoltas que colocavam a sociedade em permanente ebulição e pelas posturas antitráfico. Tudo isso num contexto em que a sua demanda por africanos escravizados aumentava vorazmente, em decorrência das baixas taxas de natalidade nas *plantations*, da violência intrínseca do escravismo e dos interesses em torno dos comerciantes de grosso trato. Os interesses senhoriais, mais uma vez, viam-se às voltas com a necessidade de refrear os movimentos do tempo. Enquanto uma marcha progressista e emancipacionista estava em curso, a moral escravocrata atuava como ancora estacionária do Brasil. Para os senhores, era urgente a centralização do poder e a reabertura do contrabando negreiro. Vistos como complementares, tanto centralização como contrabando dependiam da direção do estado-nação, ainda em vias de construção. A partir de 1837, os senhores do Vale tomarão definitivamente o aparato público com um projeto bem consciente definido em torno desses dois temas. Eles serão o núcleo do projeto de construção do Estado independente a ser construído pela classe senhorial, a qual se constituiria como classe apoderando-se e construindo o Estado. Neste processo, tornar-se-ia hegemônica, universalizando sua visão de mundo sobre o Brasil, fazendo dela identidade nacional. Ela seria conhecida como os saquaremas, retirando o nome da importante cidade na articulação dos interesses do tráfico e do café e onde se reuniam líderes conservadores, e o seu programa como Regresso.<sup>808</sup>

---

<sup>806</sup> Baseado nas pesquisas de Tâmis Parron e Beatriz Mamigonian, Txapuã Magalhães sintetiza: “(...) o período de 1831-1834 representa apenas 6% (seis por cento) do total de importação ilegal para os anos de vigência da Lei de 1831 até a edição da Lei Eusébio de Queirós (1831-1850). A perspectiva para o período, portanto, é de término do tráfico ou, ao menos, de inexistência de um contrabando sistêmico, não se podendo considerar o período de 1831-1850 como se fosse um todo contínuo.” Magalhães. *O Conselho de Estado e a Escravidão*, 2018, p. 70.

<sup>807</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012

<sup>808</sup> Retirado da obra de Antonio Gramsci, o uso do conceito de hegemonia para interpretar a construção do estado-nação brasileiro foi feito de maneira pioneira por Ilmar Rohloff de Mattos no livro *O Tempo Saquarema*. A hegemonia é a dinâmica mobilizada e articulada pelos intelectuais orgânicos da classe dominante ao estabelecer vínculos orgânicos entre a estrutura econômica (relações de produção) e a superestrutura, esta última constituída



O termo fora cunhado por Vasconcelos. Sensibilidade e projeto saquaremas não encontrariam melhor expressão pública do que em sua figura. Não só a defesa do tráfico e a centralização seriam protagonizadas por Bernardo. Por meio da sua liderança na construção do Estado e na imaginação da nação, o refreamento do tempo ganharia forma plena. Lê-se aqui, portanto, o Regresso não só como um movimento político, mas como um regime de temporalidade, a existir muito para além da própria hegemonia saquarema. A fazer da escravidão vida póstuma. Para tanto, foi necessário montar uma cultura jurídica senhorial a frear a aceleração histórica, tendo como núcleo, por um lado, tanto a defesa da escravidão, como, por outro, a preparação para um mundo sem escravos que fosse imagem e semelhança dos tempos de Casa-Grande e Senzala. O Regresso como projeto institucional implica a sua sobrevivência temporal para além do momento em que os saquaremas dirigiam o estado-nação, prolongando-se indefinidamente sobre o futuro.

Vasconcelos marca o sinal da época. Após ser a mais estridente voz da oposição liberal durante o Primeiro Reinado, Bernardo seria o articulador da emergência dos conservadores no palco político a partir de 1837-1838. Neste momento, eles começam a tomar o Estado em diferentes flancos. Primeiro, Pedro de Araújo Lima, o Marquês de Olinda (1793-1870), torna-se regente único (1837-1840), sucedendo a regência reformista do padre Diogo Antônio Feijó (1835-1837). Olinda seria nove vezes ministro de Estado e quatro vezes presidente do Conselho de Ministros. Grande representante das oligarquias nordestinas, acreditava que o tráfico e a escravidão eram uma “providência divina”.<sup>809</sup> Ademais, nas eleições daqueles anos, as pautas da centralização, da ordem e da defesa da escravidão e do tráfico ajudariam os conservadores a formarem volumosa bancada no parlamento. Em 1838, surgia o Partido Conservador para representar institucionalmente esses interesses. No mesmo ano, Vasconcelos seria eleito para o Senado. Cargo vitalício, de lá só sairia com sua morte, em 1850, aproveitando este palco para

---

pela sociedade civil (responsável pela direção cultural e moral – a coação) e a sociedade política (os aparelhos do Estado – a coerção). Ao concretizar tais vínculos e universalizá-los sobre o conjunto da sociedade, os intelectuais orgânicos moldam o bloco histórico, isto é, a unidade das características materiais e ideológicas de determinada época. Esparram o horizonte de mundo e de vida da sua classe, enquadrando a experiência de todos e não só do próprio grupo a que pertencem. Neste sentido que Mattos interpreta o tempo saquarema como momento de hegemonia da classe senhorial. Valendo-se da Coroa como Partido (mecanismo político de intervenção coerente e organizada no jogo das forças sociais), esta classe construiu, a partir dos seus valores e interesses materiais, o Estado brasileiro enquanto construía a si mesmo, fazendo da nação extensão da sua perspectiva da realidade. Mattos, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo, Brazil: HUCITEC, 1987. Para o conceito de hegemonia em Gramsci: Gramsci, Antonio. *Antologia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011; Portelli, Hugues. *Gramsci e o Bloco Histórico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977; Coutinho, Carlos Nelson e Nogueira, Marco Aurélio (orgs.). *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; Coutinho, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

<sup>809</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

consolidar e amplificar sua projeção sobre a nação.<sup>810</sup> Seu famoso discurso, “Fui liberal”, proferido entre 1837 e 38, serve de compasso da cosmovisão saquarema, a qual, naquele momento, transformava-se em visão do Estado:

Fui liberal; então a liberdade era nova no país, estava nas aspirações de todos, mas não nas leis, não nas ideias práticas; o poder era tudo: fui liberal. Hoje, porém, é diverso o aspecto da sociedade: *os princípios democráticos tudo ganharam e muito comprometeram; a sociedade que então corria risco pelo poder, corre agora risco pela desordem e pela anarquia. Como então quis, quero hoje servi-la, quero salvá-la, e por isso sou regressista. Não sou trânsfuga, não abandono a causa que defendi, no dia do seu perigo, de sua fraqueza: deixo-a no dia em que tão seguro é o seu triunfo que até o excesso a compromete. (...) Os perigos da sociedade variam, o vento das tempestades nem sempre é o mesmo: como há de o político, cego e imutável, servir o seu país? [grifos nossos]*<sup>811</sup>

Contra os efeitos liberalizantes e progressistas das mudanças políticas dos primeiros anos de país independente, faça-se Regresso. Em um sentido mais amplo, refrear temporalmente a dinâmica global do início do século XIX como programa de Estado. Vasconcelos tomará essa tarefa como princípio vital, dedicando vida e morte a ela. Em termos práticos, buscará implementar o sentido regressivo por meio da organização normativa do país. Além da luta pela interpretação da Constituição de 1824, serão dele o projeto de Código Criminal do Império (1830) e da Lei de Terra (1850) e as reformas que retomam o princípio da centralização (como a do Código de Processo Criminal e a recriação do Conselho de Estado, em 1841), bem como estará por trás da Lei de Interpretação do Ato Adicional de 1834, aprovada em 1840 e que ceifou as competências das províncias e verticalizou a estrutura do poder judiciário.<sup>812</sup>

Dentro do “sistema do regresso”, como chamava Vasconcelos, a centralização era só a expressão mais evidente da lógica institucional. Na concepção de Bernardo, o regresso era também um espírito para o hábito da administração pública. A imposição de uma cautela, vagar, lentidão e postergações permanentes no cotidiano dos debates políticos, especialmente no que

<sup>810</sup> Escosteguy. *Tráfico de escravos e direção saquarema no Senado do Império do Brasil*, 2016.

<sup>811</sup> Conforme anota José Murilo de Carvalho, até hoje não foi possível provar a autenticidade deste discurso, tendo em vista a ausência do registro em fonte primária, pois não foi encontrado nos anais da Câmara e do Senado nem nos jornais da época. Porém, ele tem todas as condições de veracidade, sendo citado desde o século XIX, como por José Pedro Xavier da Veiga e Joaquim Nabuco. Depois, todos os biógrafos o repetiram, ainda que sem referência. Carvalho. Apresentação, 1999, p. 9.

<sup>812</sup> Carvalho. Apresentação, 1999; Beiguelman. *A organização política do Brasil-Império e a Sociedade Agrária Escravista*, 1985.

se refere aos direitos, para que o palco institucional não incendiasse a povo. Pelo contrário, o Estado deveria sempre atuar como barreira, como instância de meditação das classes dominantes, como receptáculo de esfriamento de toda ordem de incêndios. Ao representar os interesses dos grandes proprietários, entendidos como interesses nacionais, este Estado avaliaria a adequação dos direitos às circunstâncias nacionais, sempre imbuído pelo espírito regressivo, de não ser afetado pelo clamor democrático. O positivismo dos fatos, e não vãs teorias e princípios universais, era o esteio da política. Era assim que, por exemplo, ele interpretava a escravidão, instituição organicamente vinculada à cultura, aos costumes e aos interesses da nação, além de ser benigna aos negros, pois, diante da liberalidade dos senhores brasileiros, podiam ascender na vida, melhorando de condição.<sup>813</sup> Isto é, era o suposto caráter da identidade nacional que deveria guiar a posição do Estado brasileiro a respeito da escravidão, não as políticas de direitos. José Murilo de Carvalho chamaria essa concepção de “teoria do poder da classe conservadora”. Ela entendia que o governo deveria estar nas mãos dos grandes proprietários e das elites, legítimos e adequados para o exercício do poder pois são aqueles que “nas mudanças repentinas têm tudo a perder, nada a ganhar”.<sup>814</sup> Indo mais além e enfrentando a tônica característica de José Murilo, dado a desracializar a compreensão da história, “a teoria do poder da classe conservadora” era nada mais nada menos que uma teoria racial da soberania.

Essa ética regressiva, com a cotidianização institucional do refreamento como princípio de organização do Estado, era assim descrita por Vasconcelos:

Eu entendo que não há um homem no mundo que não deseje o progresso: nem é objeto de desejo, é força da natureza humana que obriga a procurar melhoramentos, aperfeiçoamentos no seu estado: é uma força irresistível. Os mesmos homens que querem o estado chamado estacionário, os que querem a retrogradação, julgam que estão no progresso, que assim melhora a sua situação. O progresso, pois, entra na natureza do homem; é o desejo insaciável de melhorar a sua situação, de procurar o seu aperfeiçoamento tanto físico, como intelectualmente.

*Desgraçadamente as revoluções tendem a exagerar todos os princípios, e o progresso não ficou isento desta exageração. Entendeu-se por progresso demolir tudo o que existia só porque existia. Esta doença não é própria ou exclusiva do país que habitamos. Todos os lugares do mundo, que têm sido vítimas de revoluções, têm apalrado, têm sofrido suas terríveis consequências. Lembra-me que querendo um dia o abade Seyès definir o que*

<sup>813</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

<sup>814</sup> Carvalho. Apresentação, 1999

*era revolução, declarou que era a antessala querer entrar na sala. Tudo se exagera; destrói-se o que existe. Eu não sei se este mal acometeu o Brasil, mas creio que muitas pessoas foram dele acometidas. Parece-me que este mal invadiu a nossa terra, a ponto tal que, para se recomendar uma medida como importantíssima, basta dizer que era progressiva.*

Ora, a história de todos os povos mostra que, quando dominam tais ideias, infalivelmente o paradeiro do progresso assim entendido, assim definido, é o abismo. E o que tem resultado desta calamidade é que o horror do abismo faz retrogradar muitas vezes para um estado pior ainda do que aquele, em que começou a revolução. [Apoiados]. O que faço pois? Explico as doutrinas como as entendo, como eu sempre as professei. Julguei que em circunstâncias tais convinha meditar as medidas que se propunham; se continham ou não um verdadeiro progresso, que fizesse cessar os sofrimentos, e trouxesse ao país um melhoramento real. Eu queria, por exemplo, que no corpo legislativo se não admittissem urgências de propostas apresentadas por manuscrito e discutidas no mesmo dia; eu queria que não se revogasse uma lei, sem ter sido antecedentemente executada, e experimentado o efeito da lei, como aconteceu com a lei de 1833 sobre o meio circulante. *Eu julguei que em caso tal convinha que procedêssemos com muita circunspecção; que procurássemos excitar a opinião do país, esclarecê-la e ilustrá-la, para revogar a lei quando esta opinião estivesse calma e tranquila; porque só na calma das paixões é que a opinião merece culto como rainha do universo. Esposei este sistema não como sinônimo de retroceder, mas como sinônimo de recurso. Sendo assim, como se julga que é impróprio neste caso o sistema do Regresso?* [grifos nossos]<sup>815</sup>

Essa concepção protelatória sobre mudanças progressistas teria máxima expressão na interpretação dada por Vasconcelos à Lei Feijó. Para a classe senhorial, ela era o símbolo máximo das mudanças precipitadas que colocam tudo a perder e que não fazem mediação com o espírito nacional. No entanto, discutir abertamente a sua revogação era temerário, pois aqueceria o povo e colocaria luz sobre um problema que poderia ser acomodado de outra forma. Portanto, Vasconcelos liderará um processo de estabelecimento de uma cultura jurídica baseada numa inversão estrutural. Ao invés de estar assentada no princípio da legalidade, ela se forjaria na defesa do ilegal, isto é, do princípio da ilegalidade como fundamento da práxis estatal. O contrabando seria mantido com a defesa aberta, ostensiva e intransigente de que a lei não

---

<sup>815</sup> Discurso na Câmara dos Deputados, sessão de 09 de agosto de 1837. Vasconcelos. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*, 1999, p. 237-238.

deveria ser aplicada, mantendo a sua vigência. Essa hermenêutica senhorial da lei era a mais adequada aos costumes e aos interesses brasileiros por trás do tráfico e da escravidão. O casuísmo.

Cabe refletir mais detidamente sobre este aspecto, pois aí reside o núcleo formador da cultura jurídica brasileira. O ponto nevrálgico que entrelaça direito, formação social e identidade nacional. Como já descrito, a base do escravismo no Brasil era o tráfico. Desde a colônia, mais de quatro milhões de africanos desembarcaram no país. No entanto, este volume cresce exageradamente justamente a partir do início do século XIX, quando a abolição do comércio atlântico de escravos começa a avançar no restante do mundo. Entre 1800 e 1850, mais de dois milhões de pessoas escravizadas chegarão no país, isto é, cerca de 42% de todo o tráfico realizado ao longo da história brasileira. O momento de maior intensidade se dá justamente com a reversão interpretativa da Lei de 1831 implementada pelo Regresso. Entre 1831 e 1850, cerca de 750 mil africanos entrarão ilegalmente no Brasil. Já entre 1836 e 1850, o tráfico atinge sua maior média histórica desde o século XVI. Ele absorverá 3 de cada 4 novos africanos no Atlântico. Com 570.000 pessoas contrabandeadas, engolirá um São Domingos inteiro em 15 anos.<sup>816</sup> Isto fez com que, muito provavelmente, a maioria dos escravizados no país nas décadas seguintes não fossem escravos “de direito”. Se os contrabandeados e a totalidade dos seus descendentes foram escravizados à margem da lei, a maior parcela das 700 mil pessoas libertadas no 13 de maio de 1888 nunca sequer foram escravas. A política do Regresso, ainda em 1830, já estava modulando a Abolição muito antes dela acontecer, restando os seus efeitos jurídicos e temporais.<sup>817</sup>

---

<sup>816</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011

<sup>817</sup> José do Patrocínio, em texto publicano na *Gazeta de Notícias*, no 06 de setembro de 1880, expressou perfeitamente essa engenharia econômica do delito. “O problema da escravidão está neste pé. A lei de 1831 suprimiu o tráfico e não só declarou criminosos os introdutores, como obrigados à restituição do africano os compradores. Há quarenta e nove anos e dois dias, pois, nenhum africano podia mais ser escravizado no Brasil. A especulação da carne humana, porém, havia entrado nos hábitos nacionais, e durante vinte e três anos continuou o crime do tráfico”. Ele passa ao cálculo de quantas pessoas foram contrabandeadas e, conseqüentemente, quantas estavam ilegalmente escravizadas no momento em que escrevia. “Supor, portanto, que da geração das escravas vingam apenas três descendentes, é deixar uma larga margem à mortalidade. Tanto mais que dezesseis anos depois de 1831, isto é, em 1847 já há produção, e em 1863 produção da produção. E, pois, matematicamente certo que há reduzido a escravidão um número de 700.000 homens, metade, portanto da escravatura atua”. Disso, ele extrai a dívida dos senhores: “Ora, é de lei que o salário do homem escravizado seja pago por quem o escravizou, ou quem herdou os capitais deste. Logo, os atuais proprietários de escravos devem à sociedade em geral, ou melhor, à raça negra, quarenta e nove anos de salário. Fazendo o cálculo a 200 rs. por dia, e não computando já o espaço que vai de 1831 a 1854, tempo que, por deferência com os srs fazendeiros deixamos de incluir no cálculo, temos (...) a conclusão a tirar é, pois, que sendo o número atual dos escravos mais ou menos 1.435.000, dos quais 700.000 emancipados por força da lei 1831 e subsequentes leis de 1850 e 1854, segue-se que há em salários da raça negra 1.328.600.000\$ para indenizar a emancipação dos 735.000 restantes”. No presente, quando se toma como excêntrico as propostas de reparação pela escravidão, isso só ocorre pelo apagamento do debate articulado pela população negra do XIX, como essa proposta de Patrocínio. O mito da queima dos arquivos por Rui Barbosa ajuda a perpetuar esses silêncios, incompreensões e deturpações. Patrocínio, José do. *Gazeta de Notícias*, 06/09/1880.

A escravidão, portanto, não somente era imoral, como era estruturalmente ilegal, sendo assim defendida e mantida pelo Estado nacional. Forjou-se, em torno desse sistema, uma cultura jurídica forjada no casuísmo institucional, no arbítrio estrutural, na irresponsabilidade generalizada e na refração do princípio da legalidade por meio da sua substituição pelo princípio da ilegalidade.<sup>818</sup> Defender o ilícito como política de direito. Subsumir o “progresso da modernidade” ao capricho dos escravocratas. Transformava-se em núcleo do programa estatal o princípio da inviolabilidade da vontade senhorial, construído no âmbito da Casa-Grande e agora metamorfoseado em razão pública. A propriedade escrava absoluta, centro definidor desse princípio, condicionava a interpretação e refreava a aplicação da Lei de 1831.<sup>819</sup>

Neste sentido, Bernardo enquadrava a referida norma: “Há de se mostrar que esta lei de 1831, isto é, os seus seis primeiros artigos só servem para opressão dos cidadãos e interesse de alguns especuladores sem consciência”.<sup>820</sup> Os princípios da ilegalidade, da inviolabilidade da vontade senhorial e da propriedade absoluta, construídos em torno do contrabando, serão complementados por uma visão a respeito da escravidão e, particularmente, da relação dessa instituição com o caráter nacional. Para Bernardo, o direito deveria ser adequado às características brasileiras. O seu caráter universal era relativizado e refreado diante da singularidade do Brasil. Neste momento, portanto, a defesa do contrabando negreiro funda não só a cultura jurídica, mas também o imaginário nacional, na medida em que ambos são, pela primeira vez na história, entrelaçados em um projeto de Estado nacional. Se a ideia de brandura da escravidão, bondade dos senhores e harmonia racial já existiam, é neste momento que ela tem capacidade de se generalizar dentro de um programa de hegemonia de formação do estado pela classe senhorial.

Portanto, na defesa do contrabando, Vasconcelos será a face mais evidente na utilização do argumento da singularidade brasileira para refrear a marcha emancipacionista no mundo. Em um plano estrutural, os fundamentos da “democracia racial” nascem para barrar os efeitos jurídicos e políticos desencadeados pela Revolução Haitiana,<sup>821</sup> que, na década de 1830, tem como principal expressão os debates em torno do tráfico negreiro. Contra o universalismo dos

---

<sup>818</sup> Alencastro, Luiz Felipe de. Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. *Revista de História*, 27 abr. 2012.

<sup>819</sup> Sá, Gabriela Barretto de. *A negação da liberdade: direito e escravização ilegal no Brasil oitocentista*. Belo Horizonte: Letramento; Casa do Direito, 2019; Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>820</sup> Anais da Câmara dos Deputados, 25 de junho de 1836, p. 224, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 137-138.

<sup>821</sup> Vai se confirmando, portanto, a hipótese articulada e trabalhada por Evandro Piza Duarte em: Duarte, Evandro Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na UnB, Brasília, 2011.

direitos, a suposta identidade nacional. Assim, naquele ano de inflexão que é 1835, Vasconcelos se posicionava para refrear o sentimento antiafricano no parlamento brasileiro:

Este sr. Deputado disse que a escravidão dos africanos não era tão odiosa como a representavam alguns outros senhores.; *que ela era amoldada aos nossos costumes, conveniente aos nossos interesses e incontestavelmente proveitosa aos mesmos africanos, que melhoravam de condição; e confirmou quando disse com a opinião dos filósofos antigos, e com os exemplos de todas as nações civilizadas e não civilizadas, concluindo que a abolição deste tráfico não era objeto de lei, mas que se devia deixar ao tempo e ao progresso do país: quando o tráfico não conviesse mais aos interesses públicos e particulares; seriam estes os seus mais pronunciados inimigos* [grifos nossos].<sup>822</sup>

Nas palavras de Bernardo estava um mundo, a sobreviver muito para além do tráfico e do mundo dos senhores. Em relação aos direitos dos negros, toda lei é prejudicial, pois fere o tipo particular de sociedade que é o Brasil. Isto é, a melhor política é o silêncio e, naquele caso, a ilegalidade. Em caso de enforcado não se fala de corda.<sup>823</sup> A forma mais adequada de melhorar a sorte deles é não legislar sobre direito algum, pois o caráter pacífico, cristão, aberto e liberal da sociedade brasileira permite com que eles ascendam na vida. Direitos só instalariam um ódio inexistente no país, inflamando o povo e dando munição aos demagogos. No caso em concreto, para o africano, a lei era prejudicial, pois bom mesmo era embarcá-lo em um tumbeiro e escravizá-lo em uma *plantation*. Na concepção de Vasconcelos, essa política jurídica era um jogo de ganha-ganha. O africano era beneficiado por ser retirado de uma sociedade bárbara para ser colocado em um mundo civilizado, onde poderia ter contato com os efeitos das luzes. Por outro, o brasileiro também ganhava, pois o tráfico civilizava o país, já que sem o africano contrabandeado não haveria riquezas e o destino da nação era se tornar selvagem.

---

<sup>822</sup> *O Sete de Abril*, 1/08/1835, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 137-138.

<sup>823</sup> Sobre o uso da expressão para evidenciar o modo de operação da relação entre branquidade, cultura jurídica, história e produção da história no Brasil, Evandro Piza Duarte e Menelick de Carvalho Netto argumentam: “As elites embranquecidas não deixaram apenas uma ou duas pistas sobre suas opções racializadas, deixaram pilhas de documentos, registraram seus discursos, expuseram suas motivações etc. Todavia, evidências históricas não conseguem vencer facilmente o olhar treinado pela branquidade intelectual. A história não é cartada de ouro que faz vencer o jogo racional da ciência. A racialização da ciência no Ocidente fere de morte a ideia de verdade. As suas versões mais atenuadas de produção de consensos, por meio de diálogos entre sujeitos que performa uma posição de escuta amigável, parecem naufragar diante do ditado “em casa de enforcado não se fala de corda. O ambiente produz e controla as narrativas aceitáveis.” Duarte, Evandro Piza e Carvalho Netto, Menelick de. *Com a Corda no Pescoço: Constituição e Raça na História Brasileira*. Em Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017, p. XVII.

Neste sentido, o famoso discurso de Vasconcelos no 25 de abril de 1843, no Senado, quando contestava proposições em favor da abolição do contrabando de africanos, na medida em que este comércio era necessário para evitar “as tendências barbarizadoras que hão de resultar” sobre os brasileiros. Espetando seus opositores, “espero que os nobres senadores que têm sustentando o contrário aceitem o debate por esse lado; foram eles os provocadores”, ele dizia que “a associação brasileira hoje precisa de adotar uma economia política em grande parte contrária à geralmente admitida, por isso que a abolição do tráfico deve trazer tendências barbarizadoras...”. De supetão, o barão de Pindaré grita do plenário em tom jocoso, “Já a África civiliza!”.<sup>824</sup> A bola venenosa é matada por Vasconcelos no peito, que, sem se abalar, põe-la na grama e, tranquilamente, responde:

É uma verdade, a África tem civilizado a América. Sem o abastecimento de cativos, não estamos, pois, ameaçados de barbarizar-nos? Vós que até ao presente considerais ricos e opulentos, estais ameaçados de pobreza e miséria, porque os vossos escravos brevemente deixarão de existir, e o trabalho livre não vos permite a continuação da vossa indústria.<sup>825</sup>

A África civiliza o Brasil. Uma política antiafricana lida por alguns como “não abertamente racista”. Nada mais errado. Tratava-se de uma política antiafricana fortemente racista que tem como lógica a desracialização da história e da política no espaço público justamente para manter o paradigma da “raça”. Assim, uma política que não se encaixa nos estereótipos infantis que até hoje se tem sobre os grandes escravocratas da história, como se eles fossem as caricaturas farsescas forjadas por Hollywood.<sup>826</sup> A maior expressão da

---

<sup>824</sup> Anais do Senado. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Anais, 1978, vol. 4, p. 346-7.

<sup>825</sup> Discurso no Senado, sessão de 25 de abril de 1843. Vasconcelos. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*, 1999, p. 268-269.

<sup>826</sup> A figura de Bernardo Pereira de Vasconcelos e de outros saquaremas rasuram o imaginário que se construiu sobre os senhores de escravos no Brasil. Este imaginário tem duas ancoras. A primeira é pensar o escravocrata como um personagem de filme estadunidense, a exemplo de *12 Anos de Escravidão* ou *Django Livre*. Ele é estereótipo do mal absoluto, a imoralidade ambulante, o vilão de cinema, de brutalidade escrachada, que tem como comportamento principal falar e demonstrar abertamente o ódio que tem pela população negra. Este tipo de representação acaba por reforçar a ideia dos tipos de sociedades escravocratas. Os Estados Unidos teria sido a experiência onde de fato a violência senhorial era brutal e estrutural. Ancora do mesmo navio, a segunda representação é o silêncio: no Brasil não teria existido senhores – ou, melhor, os senhores enquanto classe – defendendo abertamente a escravidão, atuando de maneira constante, voraz e organizada em defesa do tráfico e do escravismo. Dizem: “nos EUA sim você via parlamentares escravocratas empedernidos e violentamente racistas, ameaçando com armas a pauta abolicionista. No Brasil, nunca teria existido algo do tipo”. Esta última narrativa implica na ideia de que a escravidão teria se mantido no Brasil como fenômeno naturalizado, independentemente de uma práxis e de um programa político defendido na esfera pública e nas instituições do país. De certa forma, ela simplesmente reproduz a representação nacional construída pelos próprios saquaremas, isto é, trata-se de um ponto de vista histórico senhorial sobre a história. Este imaginário é reforçado por narrativas que minimizam o tráfico negreiro e a escravidão na nossa história, ou os periferizam como núcleo organizado organizador dos valores, do projeto e da cultura das elites brasileiras. Este tipo de abordagem pode ser visto em inúmeros perfis do próprio Bernardo, os quais sempre tentam demarcar de que se trata de “uma figura do seu tempo”, apontando para a necessidade de uma “compreensão lenta” e não do “julgamento rápido”, a exemplo de matéria do Estadão. A



consciência senhorial defendia o contrabando e a escravidão dizendo, no meio do Senado do Império, que o africano civilizava o Brasil. Mais: o escravismo tinha como sustentáculo uma narrativa não francamente de ódio ao negro, mas uma perspectiva de harmonia compartilhada entre senhores e escravos, entre brancos e negros, que, exatamente cem anos depois, toda a intelectualidade do país verá como a fina flor do pensamento sociológico no mundo.

Como se disse, Vasconcelos é apenas o líder dessa construção. Pois ela era compartilhada por todos os representantes dos saquaremas. Democracia racial e defesa do contrabando eram um lugar comum na cultura jurídica formadora do estado-nação brasileiro. Para tanto, era essencial a interpretação do crucial artigo 6º, I, da Constituição de 1824. Surgido como a mais engenhosa expressão da consciência histórica da classe senhorial brasileira, além de mecanismo de regulação da vida social, ele seria também utilizado como arma ideológica, sustentáculo de uma representação nacional que, na lei, confirmava a bondade das relações raciais no país. Isto é: se até no coração do texto fundamental do Estado os negros poderiam

---

escravidão, portanto (e como sempre foi para os saquaremas), vira mera questão de cálculo, um problema entre os demais, passível de mensuração em termos éticos e de interesses. Assim pode ser lido em 2019: “[Bernardo Pereira de Vasconcelos] embutiu em sua atuação como homem público os dilemas mais fundamentais que, em geral, as sociedades enfrentam. E que no caso particular do Brasil, ganharam cores mais vibrantes: entre os ganhos de curto prazo e os prejuízos do longo; entre a convicção e a responsabilidade; entre o centralismo e a descentralização. Enfim, entre o arcaico e o moderno, optou pela sua particular ponderação entre o que poderíamos enxergar como sendo uma atitude de estadista e um simplório utilitarismo. Eis os embates que Vasconcelos, o defensor da escravidão que criara o Código Criminal ou o conservador que fizera a descentralização de inspiração federalista travou. Seu equívoco foi ter feito tal ponderação de modo desequilibrado, o que revela não só o seu caráter, mas, principalmente, o atribulado contexto em que vivia”. Ou seja, Bernardo errou, mas, ainda que tenha errado, este erro de nada que é ser agente político central na construção do raptó de 760 mil africanos, ele acertou. A prova maior é que o Brasil é o Brasil: este país continental, não fraturado, com poder de centralização e que jamais viu uma guerra civil nacional. A prova maior dos seus acertos, portanto, é que o Brasil não virou outra coisa. Apenas mais um comentário: a figura de Vasconcelos também serve para reforçar a ideia de incompatibilidade entre liberalismo e escravidão. Há o Vasconcelos liberal, do I Reinado, e há o Vasconcelos iliberal, surgido em 1835. “Porém, sua abjeta posição em favor da manutenção do tráfico (ou, no mínimo, em favor do adiamento do debate sobre o fim do tráfico e da escravidão), esconde dilemas e ponderações maiores que, de algum modo, são reveladoras de traços mais duradouros da História Brasileira. Entre os ganhos de curto prazo embutidos na manutenção do tráfico e da escravidão e os ganhos de longo prazo da manutenção da unidade territorial optou pela conciliação que entendia ser possível entre eles. Sacrificou o debate de origem liberal sobre a extinção do tráfico, pois pensava que assim inverteria a posição de muitas lideranças então envolvidas com as rebeldias que explodiam pelo país e ameaçavam a unidade nacional. Entendeu, também, que sua convicção anterior, voltada à defesa da descentralização política – administrativa colocara o que parecia inegociável em risco: o país, após as medidas liberais da primeira metade do período regencial fragmentava-se em sucessivas revoltas separatistas. Vasconcelos optou pelo abandono de sua convicção em nome da responsabilidade em relação à unidade territorial. Mesmo que para isso tenha rompido com seus antigos ideais e companheiros liberais; e assumido uma versão quase caricata de certo modelo centralista, conservador e arcaico. Ao mesmo tempo, ao fazer tamanho movimento em direção contrária aos liberais, possibilitou uma significativa mudança no contexto político, de modo a dar progressão e consolidar o modelo conservador na política imperial”. Por todo o exposto ao longo do texto, é patente que essa polarização é enganosa e se atém à superfície, pois é dado que a defesa do tráfico e da escravidão de Vasconcelos foi uma defesa nos esquadros do liberalismo político. Talvez quem não queira reconhecer isso seja pelo medo de se ver no espelho e não encontrar o liberal idealizado que projeta para o mundo, mas sim ver aquele liberal que está de chicote na mão, pronto a descer para o pelourinho. Ou talvez só seja cinismo mesmo. Müller, Vinícius. Bernardo Pereira de Vasconcelos: a compreensão lenta e o julgamento rápido. *Estadão. Estado da Arte - Revista de Cultura, Artes e Ideias*. 17/10/2019. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/bernardo-pereira-de-vasconcelos-a-compreensao-lenta-e-o-julgamento-rapido/> (acesso em 20/07/2022).

ser cidadãos e não haveria impedimentos legais baseados na raça, não haveria que se falar de racismo no país.

É na defesa do tráfico que se consolida essa vinculação entre cultura jurídica e identidade nacional baseada numa hermenêutica constitucional negreira e senhorial do art. 6º, I, da Constituição de 1824. Em 1838, ano de nascimento do Regresso, José Carneiro da Silva,<sup>827</sup> um dos campeões Regresso, faria essa conexão no seu *Memória sobre o comércio de escravos, em que se pretende mostrar que este tráfico é, para eles, antes um bem do que um mal*.<sup>828</sup> O título já denota o nível de delírio sádico por trás do princípio da inversão da realidade, fundante da consciência senhorial. No texto, Carneiro lega para a posterioridade uma das representações mais absurdas e nojentas da escravidão na história:

Eu tenho visto escravos que só tem desta condição o nome. Oficiais peritos, eles não só trabalham para seus senhores, como para si, e chegam por meios lícitos a ajuntar o dinheiro necessário para liberdade, que algumas vezes chega a preço alto. Tenho visto escravos senhores de escravos, com plantações, criações de gado vacum e cabalar, e finalmente com um pecúlio vasto e rendoso. Tenho visto muitos escravos libertarem-se, tornarem-se grandes proprietários, serem soldados, chegarem a oficias de patente, e servirem outros empregos públicos que são tão úteis ao Estado.<sup>829</sup>

Trata-se de uma expressão plena do rebaixamento da modernidade pela classe senhorial brasileira. Se a marcha da razão é revelar dialeticamente a verdade por meio do signo, fazendo com que este apreenda e capte, ainda que momentaneamente, a realidade, a razão senhorial vai no caminho oposto. Ela opera na inversão, fazendo com que o signo se esvazie completamente de real. “Eu tenho visto escravos que só tem desta condição o nome”. Existem escravos. Ele, inclusive, sabe da sua existência por meio do principal sentido com que seres humanos supostamente captam o mundo, os olhos, elemento corporal do qual inúmeros filósofos se valeram para teorizar a racionalidade humana. A forma como lidamos com aquilo que incorporamos por meio da visão nos distancia dos demais animais. Ele vê escravos. No entanto, por mais que os tenha visto, isto não é suficiente. Escravo é só o nome, pois a realidade vista

---

<sup>827</sup> José Carneiro da Silva (1788-1864), primeiro barão e visconde com grandeza de Araruama, foi fazendeiro, político e intelectual orgânico da classe senhorial. Foi irmão de João Carneiro da Silva, barão de Ururá, e construiu grande força política e econômica em torno da criação de gado e das plantações de cana-de-açúcar no Rio de Janeiro, particularmente na região de Quissamã. Eleito parara a Assembleia Legislativa da Província do Rio de Janeiro, foi grande liderança do Partido Conservador, articulando interesses dos senhores de escravos do Norte Fluminense. Foi também coronel comandante supremo da Guarda Nacional nos municípios de Macaé e Capivari.

<sup>828</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011

<sup>829</sup> Silva, Carneiro. *Memoria sobre o commercio dos escravos, em que se pretende mostrar que este tráfico é, para eles, antes um bem do que um mal*, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 153.

nada significa. Ela é invertida pelo capricho da crença na onisciência daqueles que são senhores. O escravo é escravo, é visto como escravo, vive como o escravo, mas, para o senhor, tudo isso é algo passível de subsunção a um conceito esvaziado, absolutamente indeterminável, arbitrário ao extremo capaz de significar o oposto do que ele deveria expressar. Escravos que “só tem dessa condição o nome”. Para a consciência senhorial brasileira, mimetizada como imaginário nacional, escravo significa não ser escravo. Eis a operação do princípio da inversão.

Para operá-lo e visualizá-lo, o tropo argumentativo de empilhar exemplos e produzir diferenciações dentro da escravidão para relativizá-la. Oficiais, funcionários públicos, escravos livres, escravos donos de escravos, escravos grandes proprietários, oficiais de patente, soldados e por aí vai. Há escravos de todos os tipos no Brasil, só não há escravos-escravos. A realidade é esvaziada da violência cotidiana, sistemática e estrutural e preenchida com o enfileiramento de exemplos anedóticos, escolhidos e criados ao sabor do senhor da vez. Típica retórica escravocrata a atravessar séculos,<sup>830</sup> pois, como diriam os contemporâneos, são “o luxo e a riqueza das sinhás pretas” que falam a verdade da escravidão no Brasil. No passado, o objetivo esclarecia o que estava em jogo: a hermenêutica do art. 6, I, utilizava-o para retratar o paraíso racial da liberdade para defender e expandir o contrabando negreiro quando o mundo já havia reduzido apenas a Brasil e Cuba. Para estacar a marcha emancipacionista. Para fazer do Regresso tempo nacional. A Constituição, portanto, servia de instrumento central para essa estratégia, radicalizando-se o seu caráter escravista. Em 1849, assim diz Holanda Cavalcanti, sucessor de Vasconcelos como grande voz negreira no parlamento e no momento em que a Inglaterra depositava todas suas forças para encerrar o fluxo de corpos humanos no Atlântico:

E devo acrescentar que o escravo no Brasil é mais feliz do que o escravo na África: não digo por teoria; passei anos na África, corri todas as possessões portuguesas, achei-me em circunstâncias de ter um perfeito conhecimento disto. Lhes direi que esses africanos que foram importados como escravos no Brasil são mais felizes que a maior parte dos seus concidadão. *Os próprios escravos vindos da África em grande número têm sido libertados, e se a Constituição não lhes dá o nome de brasileiros, dá a seus filhos quando livres. Qual foi a nação, em que parte do mundo, a raça cruzada tem as prerrogativas que tem no Brasil? E são os ingleses que nos vêm ensinar filantropia!* [grifos nossos]<sup>831</sup>

<sup>830</sup> Sobre o uso dessa retórica na hermenêutica constitucional contemporânea, especificamente no debate sobre cotas raciais, veja-se: Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>831</sup> Anais do Senado, 27 de maio de 1850, p. 127-130, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 242.

A hermenêutica senhorial da Constituição é perspicaz. Vale-se do texto de 1824 para atestar a singularidade das relações raciais no Brasil e, com isso, defender justamente a continuidade da violação de direitos de pessoas negras. A harmonia racial era alimentada por tumbeiros lotados de africanos ilegalmente escravizados. Da mesma forma falaria Honório Hermeto Carneiro Leão (1801-1856), Marquês do Paraná, ministro da Justiça e da Fazenda, presidente do Conselho de Ministros e diplomata. De origem modesta, ele consolidou sua ascensão social por meio da escravidão, multiplicando seu patrimônio com o uso da concessão dos serviços de 26 africanos livres por parte do Estado brasileiro.<sup>832</sup> Trabalhariam para Carneiro Leão em condição análoga à escravidão.<sup>833</sup> Para o Marquês, a escravidão era uma instituição

---

<sup>832</sup> Africanos livres eram as pessoas resgatadas da escravização ilegal em decorrência dos tratados internacionais (como o Anglo-Português, de 1815, e o Anglo-Brasileiro, de 1826) e das leis nacionais (Lei Feijó, de 1831, e Lei Eusébio de Queirós, de 1850) que aboliam o tráfico negreiro. Segundo Beatriz Mamigonian: “Eles conviveram com pessoas livres, libertas e escravizadas nas cidades e vilas, nas instituições religiosas e públicas e em demais locais de trabalho, mas tinham um estatuto distinto: cumpriam um período de trabalho compulsório sob administração estatal até alcançarem a ‘plena liberdade’. No Brasil, a experiência dos africanos livres esteve marcada pela expansão do contrabando e pela escravização ilegal de centenas de milhares de pessoas que teriam direito ao estatuto mas foram mantidas no cativeiro. Entre 1819 e 1865, 11 mil homens, mulheres e crianças viveram como ‘africanos livres’ no Brasil, enquanto o tráfico ilegal trouxe, só entre 1830 e 1856, 800 mil pessoas”. Mamigonian, Beatriz Galloti. Africanos livres. Schwarcz, Lília M. e Gomes, Flávio (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 71.

<sup>833</sup> Beatriz Mamigonian narra como a história de Honório Hermeto Carneiro Leão revela muito sobre o Brasil, particularmente sobre os baluartes do empreendedorismo. Filho de militar sem grande projeção, estudou em Coimbra para logo depois ingressar no serviço público. Foi juiz de fora na província de São Paulo, ouvidor no Rio de Janeiro e desembargador na Bahia. Foi deputado por Minas Gerais entre 1830 e 1841 e Senador a partir de 1842. Chegou a ser presidente das províncias do Rio de Janeiro e Pernambuco, bem como integrou o Conselho de Estado e ministério. Em 1854, já dono de vultuosa fortuna, foi acusado de enriquecimento ilícito. Em sua defesa, dizia que tudo que tinha era oriundo do mérito. “Atribuía ao sucesso dos investimentos feitos com pequeno capital de que dispunha em meados da década de 1820. Do pai, segundo ele, herdara apenas a educação no reino e dois escravos aos quais se referiu eufemisticamente apenas como ‘pajens’, um dos quais já estava forro em 1854. Honório casou-se com uma prima, Maria Henriqueta Neto Carneiro, filha de próspero negociante da praça do Rio de Janeiro, e o dote, cujo valor não revelou, serviu de capital inicial para alguns investimentos” (p. 145). Depois de passar um tempo emprestando dinheiro a juros para fazendeiros, em 1836 ele próprio se tornou um. Teria adquirido terras a baixo custo e iniciado o cultivo do café. “A mão de obra, de início, era de 26 africanos livres cujos serviços haviam sido confiados a ele e a sua mulher. Honório classificou esse fato como um ‘adjutório’, um auxílio. Declarou também ter investido o resto de seu capital disponível na aquisição de escravos da fazenda de um suíço falecido em Cantagalo e de outros proprietários nas praças do Rio e do Porto da Estrela. Apesar da tentativa de dizer que adquirira escravos ladinos, parece muito pouco provável que tivesse constituído sua escravaria apenas com africanos chegados antes da proibição do tráfico.” (p. 146). Nos anos seguintes, conseguiria empréstimos dos cofres públicos, facilitados em decorrência dos seus vínculos com o poder. E viu seu capital crescer. Além de comprar uma chácara em Botafogo, “em 1850, sua Fazenda Lordelo valia aproximadamente 160 contos de réis; em 1852, colheira 20 mil arrobas de café e tinha aproximadamente 150 escravos ‘entre grandes e pequenos’. Em 1854, se fosse vende-la, Honório não aceitaria o mesmo valor em que estava quatro anos antes: o preço dos escravos havia subido muito desde a Lei Eusébio de Queirós e dificilmente se encontraria investimento mais lucrativo para este capital” (p. 146). Apesar de atribuir importância ao uso inicial dos africanos livres, Carneiro Leão dizia que sua fortuna decorria da sua boa administração, bom trato dos trabalhadores (livres e escravos) e pouco luxo de sua família. No entanto, como Mamigonian demonstra, a verdade é que os africanos livres trabalharam como escravos, em desacordo com a própria legislação da época. A maioria deles trabalharam na fazenda por vários anos. Em 1860, a maioria teria morrido trabalhando (quatorze) e apenas dois haviam sido emancipados. Eis Brasil: meritocracia nada mais nada menos do que obra de favores públicos, ilegalidade e superexploração do trabalhador negro. O mérito da perspectiva de quem segura o chicote. Mamigonian finaliza: “Este é um dos raros casos documentados em que africanos livres trabalharam em fazendas, e não em atividades urbanas ou no serviço público. O resultado não parece ter sido muito diferente: trabalhavam junto dos escravos,

que ainda deveria perdurar por séculos no país, revelando a concepção temporal do Regresso a fazer do mundo da Casa-Grande o futuro eterno do Brasil. O mundo dos mortos como mundo dos vivos, ambos enlaçados num mesmo plano pelo ritual de silêncio a respeito dos direitos dos negros:

Reprovo altamente que seja permitido no Senado falar contra uma das instituições sociais do Brasil. Um dos elementos da existência da sociedade brasileira é a escravatura; este elemento não poderá ser destruído sem destruição e dano da mesma sociedade. (...) Porque todos conservam escravos, falar contra uma instituição da sociedade brasileira, que tem de o ser por muitos séculos, porque se deve esperar que esta sociedade seja governada por brasileiros, cujos interesses permanentes e reais têm de exigir por muitos séculos a conservação da escravidão.<sup>834</sup>

Tal estratégia perduraria para além do fim do tráfico. Assim voltaria a falar Carneiro Leão em 1856, novamente por meio do tropo da singularidade brasileira no que se refere às relações entre raça e direito: “Todos os dias vemos que são processados aqueles senhores que dão mau trato aos seus escravos. Se isto acontece, é porque se reconhece no escravo o homem, e não a coisa, e porque se lhe conferem todos os direitos que como homem lhe competem”. Os escravos têm todos os direitos do homem, para que mais leis? Para que falar de emancipação? Para que o escravo quer deixar juridicamente de ser escravo? Tudo um exagero totalmente descolado do caráter nacional.

Em 1852, um panfleto anônimo, como que a representar uma consciência que se pretende universal, sintetiza a visão senhorial do Brasil, da escravidão e do direito:

Comparem os pretos da Costa da África com a sua liberdade toda, sempre em guerra uns com os outros, a venderem os pais e os filhos... Compare, digo, estes com os pretos cativos do Brasil e vejam uns são oficiais de diferentes ofícios, como pedreiros, carpinteiros, sapateiros, alfaiates, funileiros, ferreiros, serralheiros, caldeireiros, barbeiros, carpinteiros de machado, calafates, bordadores de ouro e prata e de matiz, pintores, douradores; outros

---

difícilmente recebiam tratamento diferenciado e tiveram o limite da tutela ignorado. Além disso, favoreceram a acumulação de fortuna por parte do concessionário, nesse caso em uma das atividades mais lucrativas da época. É notável também que se trate de um destacado membro da elite política: Honório Hermeto Carneiro Leão não só se beneficiou da concessão de africanos livres para enriquecimento próprio como tinha interesse pessoal na manutenção da escravidão” (p. 148-149). A escravidão não durou por muitos mais séculos, como queria o Marquês, mas a forma social que permitiu a sua ascensão social parece intacta. Mamigonian. *Africanos livres*, 2017.

<sup>834</sup> Anais do Senado, 03 de julho de 1845, p. 212 e 217, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 203-204

no negócio de diversas quitandas; e civilizados; a maior parte deles já são cidadãos brasileiros etc. etc...<sup>835</sup>

Portanto, Bernardo Pereira de Vasconcelos era somente a estrela mais luminosa de uma constelação de intelectuais orgânicos da classe senhorial brasileira engajados na construção e direção do estado-nação. Esses intelectuais fundariam o enlaçamento entre cultura jurídica e identidade nacional por meio da defesa do contrabando e da escravidão. Pais do Regresso, sua geração legaria para a posterioridade uma práxis do direito antinegra baseada na representação do país como terra de bondosas e harmônicas relações raciais. No Brasil, o negro não encontraria nenhuma barreira legal ou dificuldade para ascender socialmente, até mesmo se fosse escravo. Séculos depois, não seria difícil sustentar que o problema no país é somente de classe e não de raça, pois se até um escravizado não sofria racismo e tinha tudo à disposição para mudar de condição, imagina você, negro, do século XXI. Ilegalidades e silêncios jurídicos conformariam sua prática cotidiana. A isso tudo, era acoplada o recurso sempre permanente à violência estatal, cristalizado nas legislações provinciais, na suspeição generalizada, nas normas de controle social, na previsão legal da tortura<sup>836</sup> e na doutrina antiafricana. A Lei da Pena de Morte apenas institucionalizava, sob o paradigma do estado de direito, o ritual fundador dessa sociedade: ao negro que desafia esse estado de coisas, isto é, que se afirma como plenamente humano e, por isso, sujeito de direitos, o linchamento. Pois o sacrifício de sangue é o dispositivo iniciático da democracia racial.

Como expressão símbolo do espírito da classe senhorial, Bernardo de Vasconcelos concebia o mundo como uma projeção das relações originadas na escravidão. Sua concepção da realidade partia do pressuposto do domínio absoluto de uma pessoa sobre a outra. Da negação da humanidade do negro. Este era o ponto de apoio para acessar a verdade sobre os fatos. Mais do que uma concepção individual ou de classe, aí residia também os alicerces do Estado brasileiro. O antônimo dessa concepção era uma nação onde o negro estivesse como cidadão – onde cidadão negro estivesse ancorado no real e não dos discursos fantasmáticos dos senhores. No momento em que o negro ingressasse como um igual na comunidade nacional,<sup>837</sup> o mundo dos senhores ruiria e o seu delírio começaria. Haveria uma disjunção cognitiva com a realidade como eles até então concebiam. Portanto, era necessário utilizar-se de todas as

---

<sup>835</sup> *Notícia Histórica do Princípio da Escravidão, desde o Anno do Mundo 1657, e antes de Jesus Cristo 2347 anos, como passo a mostrar; em resposta a uma folha impressa pelos ingleses... no Rio de Janeiro, com data de 16 de outubro de 1852*, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 291.

<sup>836</sup> Alencastro, Luiz Felipe de. Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. *Revista de História*, 27 abr. 2012.

<sup>837</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

estratégias disponíveis para evitar a chegada desse dia. Para manter o negro como não-ser, pois aí residia não só Estado brasileiro, mas a cosmovisão por trás dele. Essa zona do não-ser do negro foi inaugurada e generalizada pela escravidão, mas poderia ser mantida para além da instituição. Fazer dela vida póstuma do escravismo, preparar-se para o grande incêndio, era o lado oculto do Regresso.

Em 1842, quando o Regresso derrota a última grande rebelião liberal na província de Minas Gerais e estabiliza definitivamente a hegemonia saquarema como lógica institucional, Bernardo Pereira de Vasconcelos propõe o projeto sobre sesmarias e imigração. Oito anos depois, no momento em que a escravidão nacional sofre o seu primeiro golpe, este projeto seria aprovado no parlamento como a Lei 601 de 1850, vindo a ser conhecida como Lei de Terras. Assim como os haitianos e os afrocolombianos, Vasconcelos sabia das relações entre escravidão, liberdade e terra. Que uma das melhores formas de refrear os efeitos emancipacionistas era controlar as dimensões do direito de propriedade fundiária. Por mais que se saiba das limitações da eficácia da Lei de Terras, ela estabeleceu diretrizes de longa duração que balizaram a passagem do trabalho escravo para o trabalho livre.

Portanto, a Lei 601 é uma carta programática saquarema, concebida pela mais audazmente senhorial do Brasil. Tratava-se de uma estratégia do Regresso em torno da escravidão e do tráfico negreiro, prolongando o *ethos* de não cumprimento da Lei de 1831. Ela tinha dois objetivos centrais: incorporar novas áreas rurais à circulação mercantil e a arrecadação de fundos para trazer imigrantes (europeus). Assim, foi responsável por consolidar e generalizar uma nova concepção sobre a terra, o seu uso e o sentido da propriedade, até então atrelada mormente ao corpo do escravizado. Estabelecia uma única forma de lidar com o território: a terra é propriedade, isto é, uma mercadoria e não há vínculos com ela que não sejam aqueles regulados pelo mercado. Mais central: é peça central na decomposição e longa passagem de um *corpus* produtor de sentidos da forma mercadoria (o escravo) para outro (a terra).<sup>838</sup> Tudo isso estava atrelado à origem, pois o próprio sistema de propriedade privada ocidental nasce vinculado à opção da escravidão negra.<sup>839</sup> O que a Lei de Terras rearticulava era essa dinâmica no momento em que o elo jurídico entre corpo negro e propriedade privada sofria o seu primeiro

---

<sup>838</sup> Silva, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 35, n. 70, 2015; Martins, José de Souza. *O Cativo da Terra*. São Paulo: Contexto, 2010; Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

<sup>839</sup> Linebaugh, Peter e Rediker, Marcus. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

solavanco, adiantando terreno nas lógicas de domínio real e aliviando as futuras pressões sociais decorrentes da ampliação da cidadania.

Portanto, nos seus art. 1º, 14 e 15, estabelecia-se o mercado capitalista como única forma de lidar com a terra. Era a universalidade do discurso do mercado, tida como única visão de mundo possível.<sup>840</sup> Obviamente, essa visão era informada pela perspectiva senhorial. Ademais, normatizava-se as ideias de fronteiras e cercamentos sobre a terra. Assim a Lei estabelecia:

Art. 1º. Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.

Art. 14. Fica o governo autorizado a vender as terras devolutas em hasta pública, ou fora dela, como e quando julgar mais conveniente, fazendo previamente medir, dividir, demarcar e descrever a porção das mesmas terras que houver de ser exposta à venda, guardas as regras seguintes.

Art. 15. Os possuidores de terra de cultura e criação, qualquer que seja o título de sua aquisição, terão preferência na compra das terras devolutas que lhes forem contíguas, contanto que mostrem pelo estado da sua lavoura ou criação, que tem os meios necessários para aproveitá-las.

Como em toda parte,<sup>841</sup> a inserção da terra na lógica do capital era acompanhada pelos usos da violência para expurgar os modos diversos de lidar com o território. Portanto, a Lei estabelecia os parâmetros para a gestão das ilegalidades e o constrangimento dos grupos subalternos. Ao mesmo tempo em que ela era utilizada para a criminalização dos posseiros e “intrusos”, ela servia de base para a regularização das invasões de grandes proprietários e de apadrinhados do poder.<sup>842</sup> O art. 2º catalisava este espírito: “Os que se apossarem de terras devolutas ou de alheias, e nelas derrubarem matos ou lhes puserem fogo, serão obrigados a despejo, com perda de benfeitorias, e de mais sofrerão a pena de dois a seis meses de prisão e multa, além da satisfação do dano causado”.

Os dispositivos sobre imigração iluminavam a visão de longo alcance dos saquaremas, nucleada na perspectiva de que se o negro não for escravo, ele não pode ser nada neste país.<sup>843</sup> O limbo jurídico como morte existencial. Assim, a Lei estabelecia mecanismos de substituição da escravidão por formas involuntárias e imobilistas de trabalho não escravo, criando mecanismos de fixação da força de trabalho à *plantation*.<sup>844</sup> Como pano de fundo, buscava-se

<sup>840</sup> Silva. Lei de Terras de 1850, 2015.

<sup>841</sup> Thompson. *Senhores e Caçadores*, 1997; Linebaugh e Rediker. *A hidra de muitas cabeças*, 2008; Serge. *El Revés de la Nación*, 2011.

<sup>842</sup> Silva. Lei de Terras de 1850, 2015.

<sup>843</sup> Bertúlio. *Direito e Relações Raciais*, 2019; Nascimento, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

<sup>844</sup> Silva. Lei de Terras de 1850, 2015.



embranquecer a nação e mitigar o impacto político da população negra. Se num futuro ela seria totalmente livre, relativizando a cisão tentada pela divisão entre libertos e escravos, era necessário diluir a negritude como formadora da classe trabalhadora nacional. A meta, portanto, era fixar, ampliar e embranquecer a força de trabalho. Assim dispunha a Lei, deixando claro os vínculos entre branquidade, propriedade e raça na cultura jurídica brasileira:

Art. 18. O governo fica autorizado a mandar vir anualmente à custa do tesouro certo número de colonos livres para serem empregados, pelo tempo que for marcado, em estabelecimentos agrícolas, ou nos trabalhos dirigidos pela administração pública, ou na formação de colônias nos lugares em que estas mais convierem; tomando antecipadamente as medidas necessárias para que tais colonos achem emprego logo que desembarquem.

Art. 19. O produto direto de chancelaria e da venda das terras será exclusivamente aplicado: 1º, à ulterior medição das terras devolutas e 2º, à importação de colonos livres, conforme o artigo precedente.

Art. 20. Enquanto o referido produto não for suficiente para as despesas a que é destinado, o governo exigirá anualmente os créditos necessários para as mesmas despesas, as quais aplicará desde já as sobras que existirem dos créditos anteriormente dados a favor da colonização, e mais a soma de 200\$000.

Por trás desses dispositivos está uma articulada engenharia de economia política a garantir, preservar e expandir o capital dos senhores mesmo diante do avanço da emancipação no país. Diferentemente do muito alegado de que os donos de escravos não foram indenizados no Brasil, a Lei de Terras estabelecia as bases principiológicas para que eles fossem compensados. Para manter o paradigma de que todo negro em diáspora pagou por sua liberdade. Primeiro, ela restringiu o acesso à terra aos futuros libertos e trabalhadores livres, forçando sua fixação à grande propriedade. Nesta lógica de “cativeiros da terra”,<sup>845</sup> a escravidão penetra nos sentidos da terra e do trabalho justamente no momento em que ambos estão se transformando em mercadoria. Ademais, a Lei estabeleceu a diretriz de se utilizar recursos públicos para atrair imigrantes. Diretriz que seria seguida pelas rendosas companhias imigrantistas que surgiriam na segunda metade do XIX, apropriando-se do Estado no interesse dos grandes proprietários.<sup>846</sup>

O paradigma da Lei de Terras informaria a futura e massiva imigração de europeus. Ela teria como consequência o achatamento dos salários com o aumento artificial da oferta da força

<sup>845</sup> Martins. *O Cativo da Terra*, 2010.

<sup>846</sup> Moura. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 1988; Azevedo, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2008.

de trabalho. Se o salário expressa a balança da luta de classes entre capital e trabalho no capitalismo, a norma atuaria para pendê-la para o lado dos ex-senhores. Indenização por meio do rebaixamento salarial e, conseqüentemente, amplificação do potencial de lucro. Com a restrição do acesso e da oferta de terras, a Lei, a longo prazo, valorizou a grande propriedade fundiária com a instituição do mercado fundiário, estendendo, aí, o crédito. Neste mecanismo, ajudou a metamorfosear o valor embutido na propriedade escrava, que desaparecia com a futura abolição, no valor da propriedade fundiária.<sup>847</sup> Tudo com uma ajuda da casa de máquinas do estado, como o poder judiciário (onde desaguará boa parte da classe senhorial na transição para emancipação, fazendo do poder público espaço de alívio das transformações econômicas e políticas), que aceita proibições de acesso à terra ou de exploração da propriedade legalmente constituída ou doada.<sup>848</sup>

No momento em que o contrabando era encerrado e a escravidão nacional passava pela primeira grande turbulência, a Lei 601 fundava o paradigma da profunda indenização senhorial. Era o grande ajuste de 1850. A política saquarema de cair invicto. De lucrar e perpetuar relações sociais antecipando-se à ruína da Casa-Grande. Neste sentido, a partir da crítica das representações em torno da “queima dos arquivos da escravidão por Ruy Barbosa”, Evandro Piza Duarte, Guilherme Scotti e Menelick de Carvalho Netto dimensionam a Lei de Terras no plano mais amplo da formação social e do imaginário nacional brasileiro:

Em primeiro lugar, porque a narrativa afirma uma finalidade que teria sido cumprida: garantir, com a queima das matrículas dos escravos, a não indenização dos senhores de escravos. Efetivamente, o que ocorreu o contrário, pois os senhores de escravos no Brasil, com sua adesão a uma política de adiamento do fim da escravidão: a) implementaram uma política de reorganização da definição de propriedade, com a Lei de Terras (1850) que impedia que novas forças sociais fossem capazes de enfrentar, no mercado, sua incompetência produtiva, o que lhes garantiu o mascaramento de propriedades subutilizadas como supostamente modernas e produtivas. Logo, houve a indenização aos senhores pela ingerência do Estado na perpetuação hereditária da propriedade que já tinha origem estatal, pois resultava das doações feitas pelo Estado colonial e nacional. Essa prática de “doar” terras públicas, indígenas e quilombolas, se manteve até a Constituição de 1988, apesar das proibições existentes na lei referida, e no período pós 1988, passou

---

<sup>847</sup> Duarte, Evandro Piza, Scotti, Guilherme e Carvalho Netto, Menelick de. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos: as lutas pela memória da escravidão e os discursos dos juristas. *Universitas JUS*, v. 26, n. 2, 2015 pp. 23-39.

<sup>848</sup> Duarte, Scotti, Carvalho Netto. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos, 2015.

a integrar a estratégia de politização administrativa de regularização das terras dessas comunidades. Há, portanto, práticas indenizatórias extensas e contemporâneas de indenizações às famílias de senhores de escravos que se institucionalizaram como privilégios políticos no gerenciamento e expropriação da propriedade privada; b) de igual modo, os senhores de escravos implementaram política fiscal e tributária de subsídios para a garantia da lucratividade de suas propriedades. Isso já estava evidenciado no financiamento da imigração a partir de impostos, ou seja, o Estado foi utilizado para manter excedente de mão de obra capaz de rebaixar o valor da mão de obra geral o que, combinada com a desvalorização racista da mão de obra negra feita pela proliferação institucional do preconceito racial, permitia compensar a incapacidade gerencial da propriedade privada por parte dos senhores. Essa política fiscal inaugura longa tradição de subsídios, favores, isenções, créditos, parcelamentos etc., e de uma retórica “senhorial” de abandono por parte do governo central que, na prática, permitiu a inversão de uma parte da riqueza pública para um setor da economia privada; c) além disso, conseguiram, com essa política de adiamento do fim da escravidão, impor política de escravização ilegal de homens livres que representavam, ao final, a maior parte dos escravos conhecidos. De fato, o adiamento do fim da escravidão baseou-se na importação ilegal de homens e mulheres livres. Logo, os senhores de escravos foram indenizados pela exploração de mão de obra livre escravizada ilegalmente. Ou seja, receberam o lucro de “uma propriedade” que, efetivamente, não lhes pertencia. Essas práticas de expropriação da mão de obra (mais intensas que a exploração capitalista e mais perversa ideologicamente do que a escravidão) passaram a compor o marco jurídico de não atribuição de direitos trabalhistas para os trabalhadores rurais e domésticos, ou até mesmo, de tratamento diferenciado, que sobreviveu inclusive na Constituição de 1988.<sup>849</sup>

Portanto, o gênio infernal de Vasconcelos, por trás da obra da centralização, do prolongamento do contrabando negreiro, da mais extrema defesa da escravidão e da Lei de Terras, expressa a força da classe senhorial em inscrever o seu mundo muito para além da marcação no relógio. O Regresso deitou juridicamente as bases para a vida póstuma da escravidão, estabelecendo travas refreadoras em diversos flancos da montagem do Estado e da sociedade. Com isso, garantiu que os elementos da hegemonia saquarema sobrevivessem à crise

---

<sup>849</sup> Duarte, Scotti, Carvalho Netto. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos, 2015, p. 30 e 31.

do próprio escravismo, servindo de matriz civilizacional do Brasil até à contemporaneidade. O tempo foi refreado ao máximo, fazendo do passado infinito horizonte.

No plano estritamente jurídico, o Regresso deixou heranças profundas. A partir da concepção de propriedade absoluta da relação entre senhor e escravo, entrelaçou-se, por meio do Estado, raça e propriedade. Na interpretação da Lei de 1831, consolidou-se a ideia de que a propriedade era mais importante que a liberdade, pois os saquaremas inverteram o espírito da norma. Se dela decorria a presunção de liberdade, núcleo do direito moderno, o Regresso subverteu este princípio diante da propriedade absoluta: a presunção era de posse sobre o corpo alheio. Negro, logo escravo. Caso contrário, ele que prove. A propriedade racializava a liberdade, que seria vigiada de perto pelas normas provinciais. O liberto do século XIX antecipava a experiência universal do negro no pós-Abolição, em que garantias processuais penais, a inviolabilidade de domicílio e as mínimas noções de cidadania e liberdade são refreadas pela cor. A raça funda o constitucionalismo. Vincula garantias civis e políticas à escravidão. O pleno exercício de direitos dependia do cativo racial e econômico de outras pessoas. Cindia-se, conseqüentemente, o direito de propriedade. A partir da divisão corpórea, mediada pela cromática da epiderme, entre quem pode ser proprietário e quem pode ser propriedade, fundava-se um paradigma da impossibilidade do bem-viver negro como constitutivo da riqueza branca. Ademais, a inviolabilidade da vontade do dono de escravos, substrato da propriedade absoluta, instituía o casuísmo da lei, com o rebaixamento do princípio da legalidade e a inexistência de um plano de validade externo ao sujeito senhorial. O direito era fundado pelo não-direito, pelo princípio da ilegalidade. Da mesma forma, a perspectiva da cultura jurídica do Estado era baseada na crença de onipotência e onisciência dos senhores. Para arrematar, capital e racismo articulavam-se na generalização da impunidade, na normalização da irresponsabilidade jurídica. O Estado e a Lei não eram construídos para gerar um ente externo perante o qual o indivíduo é responsivo, o famigerado plano de validade,<sup>850</sup> mas sim

---

<sup>850</sup> Extrai-se livremente e despretensiosamente a ideia de plano de validade da teoria discursiva do direito, de Jürgen Habermas. Na sua concepção do direito contemporâneo, Habermas afirma que não há uma separação rígida ou uma verticalidade entre direito e moral. Ao contrário, a moral (pretensões normativas de ação individual e coletiva, plano de validade) é introduzida no direito positivo e na sua respectiva coercibilidade (entendidos como plano de facticidade), sem ficar neles absorvida, acarretando um processo no qual moralidade e sistema jurídico se controlam mutuamente. O direito busca corrigir as fraquezas de uma moral autônoma, institucionalizando juridicamente as expectativas de comportamento, que ganham uma força obrigatória a partir de uma potencial sanção do Estado. Esses vínculos entre moral e direito estabelecem uma relação discursiva entre sistema jurídico e política. Os objetivos e as medidas implementadoras da política ganham força obrigatória quando adequadas à forma jurídica. Dessa maneira, a efetivação do direito depende tanto de argumentos políticos de concretização de objetivos quando de argumentos morais de justificação. Assim, o direito seria atravessado por uma tensão interna e externa entre facticidade e validade. Interna entre o direito positivo (facticidade) e a sua pretensão de legitimidade (validade), necessária numa democracia, isto é, que o direito não seja apenas imposição coercitiva. Externa entre a capacidade sempre parcial do direito ser efetivo na intervenção da realidade (facticidade) e o carácter

para garantir a autonomização completa do poder e da vontade da classe senhorial. O direito como pura facticidade, obviamente concebida a partir da subjetividade negra – invertida, sociopata, patológica e delirante. Tudo às custas do sangue de mais de 750 mil africanos ilegalmente escravizados. O positivismo dos fatos.

Porém, além de que normas, modos e práticas jurídicas, um mito fundacional da nação e um crime de proporções indizíveis, o Regresso também legou para a posterioridade um modo de *ver* a realidade. Este modo nascia da perspectiva daquele que segura a chibata sobre um corpo negro. O mundo era dotado de sentidos a partir do domínio total sobre outro sujeito. Juridicamente, além de 1850, este mundo seria profundamente abalado em 1871, início da grande crise, e 1888, quando finalmente viria ao fim. No entanto, este modo de *ver* a realidade e de interpretar o direito sobreviveria ao próprio fim da escravidão. Como no caso da terra, o *corpus* de sentido extraível do escravo seria fractalmente absorvido por infinitas outras relações sociais. Essa reprodução fractal da escravidão dependeu de leis e da arquitetura do Estado. Mas, particularmente, dependeu também da continuidade do modo de ver dos senhores, da sua interpretação da realidade e, conseqüentemente, da sua hermenêutica jurídica.

Enterremos Maciel da Costa, Bernardo Pereira de Vasconcelos e outros saquaremas. De agora em diante, o nosso guia no cemitério da escravidão é Machado de Assis.

-----

Falando em enterros, antes de prosseguir, vale um contraveneno, a gosto dos senhores. Uma anedota sobre funerais. Em 1850, a Corte era assolada por uma terrível epidemia de febre

---

contrafactual das normas jurídicas no plano da validade, isto é, que elas recebam os influxos comunicativo dos posicionamentos e opiniões manifestadas na esfera pública, na medida em que não podem ser efetivas *per se*. Em suma, a tensão entre facticidade e validade é a tensão entre positividade e legitimidade democrática do direito. Fazendo uma apropriação heterodoxa desses termos para pensar o Brasil do século XIX, a concepção do direito construída pela classe senhorial não é tensionada por um plano de validade democrático (ou qualquer plano externo de legitimidade outra que não seja a projeção dos valores e interesses da Casa Grande), pois, ao ser expressão da mentalidade absoluta e despótica desta mesma classe, o direito sobrepõe, a partir do deturpado modo de ver senhorial, ser e dever ser, fatos e normas, positividade e legitimidade, poder coercitivo e moralidade. Vasconcelos seria extremamente perspicaz na sua fórmula simples do “positivismo dos fatos”, reveladora de um mundo em que os planos factual e normativo não estão em uma relação constante de tensão, mas sim de eterna, turva e profunda indeterminação, sequer sendo compreensíveis como “planos” diferentes. A questão é se perguntar se este mundo acabou para aí verificarmos se Habermas tem um pingão de razão prospectiva ou se seus conceitos (que não são somente normativos, mas também descritivos) são puro delírio, seja no Brasil, seja além-mar. Para as noções habermasianas: Habermas, Jürgen. *Direito e Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992; Habermas, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010; Habermas, Jürgen. Between Facts and Norms: An Author's Reflections. *Denver Law Review*, 76:4, 1999, p. 937-942; Scotti, Guilherme. Teoria Discursiva do Direito. Campilongo, Celso Fernandes; Gonzaga, Alvaro de Azevedo; Freire, André Luiz. *Enciclopédia Jurídica da PUC-SP. Tomo I: teoria geral e filosofia do direito*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

amarela. Os corpos eram empilhados aos montes e o tema era de primeira ordem. Nem as classes mais abastadas conseguiam se livrar dos perigos da doença. Os políticos eram pressionados a descobrir as razões e a tomar medidas para contornar a calamitosa situação. Com a persistência da crise sanitária, cada vez mais vozes se levantam a apontar o tráfico negreiro como a principal razão da epidemia. Os culpados pela febre amarela são os africanos, que de lá trazem doenças terríveis a chacinar os brasileiros. Reaviva-se com toda força os até então refreados discursos antiafricanos. O comércio negreiro como introdutor da ruína no Brasil. Vasconcelos, como de praxe, assume a dianteira no afastamento da hipótese. Ingratos seriam os brasileiros, a atacar uma instituição que até aquele momento só tinha trazido riquezas para o país. Ademais, o Brasil não podia parar. A febre amarela era só uma gripezinha. Valer-se dela para interromper o comércio atlântico era a maior das sandices. As consequências seriam funestas. A nação entraria numa crise irreversível. Seria a ruína das fazendas, da classe produtora. Tudo estaria perdido. Demagogos valiam-se do nobre discurso sanitário para introduzir interesses estrangeiros no seio da política nacional. Enganavam os ingênuos brasileiros. Não, não e não! Chega de mentiras. O tráfico havia de continuar, independentemente de quantos corpos fossem necessários enterrar. Vasconcelos pagaria caro por suas posições. No início de 1850, ele contrai a febre amarela e vem a falecer no primeiro de maio do mesmo ano.

À beira da morte, jamais abandonou sua defesa intransigente do tráfico e da escravidão. Levou para o caixão a concepção absoluta da propriedade escrava e a inversão dos fatos dela decorrente. Era preferível morrer do que viver em uma realidade na qual sua onisciência não tivesse vez. Uma realidade sem escravos era o próprio delírio. O inventor do negacionismo braçuca não arredou de suas convicções. Era como se o entorpecimento do escravismo não só refreasse sobre a consciência o impacto das leis, dos direitos, do movimento dos tempos, da empiria, da razoabilidade, de perspectiva diversa, de qualquer exterioridade que fosse. O encantamento febril da Casa-Grande embarreirava também a razão que se extrai da sensibilidade corpórea. Nem no leito de morte, acometido de uma doença terminal, quando a muitos parecem ser reveladas recalcadas verdades e emerge o sentimento remoído de remorso pelo erro de intransigências passadas, Vasconcelos se deixou levar por algo que não fosse a extensão da sua própria consciência. O modo de ver senhorial nublava a realidade. Ela permanecia interdita, refreada pela força da escravidão. Este mundo seria arrastado para a vida póstuma. A fenomenologia do Regresso permanecia invicta até mesmo diante do óbito, demonstração máxima da passagem do tempo. Sem a figura decrépita de Vasconcelos para defender o contrabando no púlpito do Senado, o dique precipitaria. Três meses e quatro dias

depois de sua morte, era aprovada a Lei Eusébio de Queirós. Após mais de quatro milhões de almas e três séculos de existência, o moinho satânico no Atlântico Sul deixava de girar.

-----

Em primeiro lugar, não há uma só alma, há duas. (...) Uma que olha de dentro para forma, outra que olha de fora para dentro. (...) A alma exterior pode ser um espírito, um fluído, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. (...) Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja.<sup>851</sup>

Trata-se de *O espelho: esboço de uma nova teoria da alma humana*. Num encontro de quatro ou cinco cavalheiros numa casa no morro de Santa Teresa, quem formula tal teoria é Jacobina, homem de uns quarenta e cinco anos, provinciano, capitalista, “inteligente, não sem instrução, e, ao que parece astuto e cáustico”. Antes de tudo, “não há uma só alma, há duas”. Por exemplo, uma senhora, parenta e do mesmo nome do diabo, chamada Legião, muda de “alma exterior cinco, seis vezes por ano”. “Durante a estação lírica é a opera; cessando a estação, a alma exterior substitui-se por outra: um concerto, um baile do Cassino, a rua do Ouvidor, Petrópolis”.<sup>852</sup> Os valores e objetos exteriores dão sua medida. É o que se possui. Não se trata de mera atribuição externa: o próprio sujeito é o externo e vice-versa.

Nenhuma teoria se sustenta sem revelar o seu lugar de fala, dizem. Eis que Jacobina vem de autobiografia. Os quatro companheiros são só ouvidos. “Santa curiosidade! Tu não és só a alma da civilização, és também o pomo da concórdia, fruta divina, de outro saber que não aquele pomo da mitologia. A sala, até há pouco ruidosa de física e metafísica, é agora um mar morto; todos os olhos estão no Jacobina”.<sup>853</sup> Ele tinha vinte cinco anos. Ainda era pobre e tinha acabado de virar alferes da Guarda Nacional. Foi uma festa só na família e entre amigos. Orgulho máximo, “alegria sincera e pura”. Na vila, correu a notícia, alguns despeitados, por inveja, foram de “choro e ranger de dentes”. A simples distinção causava sentimentos contraditórios. O fardamento ganho era a expressão maior. Feliz, foi “acompanhado de um pajem” visitar sua tia, D. Marcolina, que morava distante muitas léguas, “num sítio escuro e solitário”. Ela pediu que ele levasse a farda, por óbvio. Chegando lá, foi mais celebração. D.

---

<sup>851</sup> Assis, Machado de. *O espelho*. Assis, Machado de. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 155.

<sup>852</sup> Assis. *O espelho*, 2007, p. 156.

<sup>853</sup> Assis. *O espelho*, 2007, p. 156.

Marcolina abandonou o “Joãozinho” para chamar Jacobina agora só de “senhor alferes”. “Não por gracejo, mas a sério, e à vista dos escravos, que naturalmente foram pelo mesmo caminho”. Devido ao entusiasmo, a tia mandou colocar em seu quarto “um grande espelho, obra rica e magnífica, que destoava do resto da casa, cuja mobília era modesta e simples”. Objeto antigo, veio com uma das fidalgas da corte de D. João VI, em 1808.<sup>854</sup>

Com todas as honras da casa e da farda, “o alferes eliminou o homem”. Autoetnografia como teoria:

Durante alguns dias as duas naturezas equilibraram-se; mas não tardou que a primitiva cedesse à outra; ficou-me uma parte mínima de humanidade. Aconteceu então que a alma exterior, que era dantes o sol, o ar, o campo, os olhos das moças, mudou de natureza, e passou a ser a cortesia e os rapapés da casa, tudo o que me falava do posto, nada do que me falava do homem. A única parte do cidadão ficou comigo foi aquela que entendia com o exercício da patente; a outra dispersou-se no ar e no passado.<sup>855</sup>

Os ouvintes estavam incrédulos. Não entendiam muito bem. “Os fatos explicarão melhor os sentimentos: os fatos são tudo”, diz Jacobina, num apud Vasconcelos. Depois de umas três semanas, D. Marcolina teve que se asentar. “Uma de suas filhas, casada com um lavrador residente dali a cinco léguas, estava mal e à morte. Adeus, sobrinho! Adeus, alferes!”. Jacobina ficou só, “com os poucos escravos da casa”. De pronto, ele sentiu uma forte opressão, o peso do cárcere, de paredes levantadas contra si. A vida se tornava menos intensa e a consciência mais débil. “Era a alma exterior que se reduzia; estava agora limitada a alguns espíritos boçais”. “Os escravos punham uma nota de humildade nas suas cortesias, que de certa maneira compensava a afeição dos parentes e a intimidade doméstica”. Compensação de almas. Naquela noite mesmo de partida da tia, os negros “redobravam de respeito, de alegria, de protestos. Nhô alferes, de minuto a minuto; nhô alferes é muito bonito; nhô alferes há de ser coronel; nhô alferes há de casar com moça bonita, filha de general; um concerto de louvores e profecias, que me deixou extático”, relembra Jacobina. Que grita: “Ah! Pérfidos! Mal podia eu suspeitar a intenção secreta dos malvados”. “Matá-lo”, pergunta um dos ouvintes”. “Antes assim fosse”, responde o teórico. Coisa pior. Jacobina prossegue: “Na manhã seguinte achei-me só. Os velhacos, seduzidos por outros, ou de movimento próprio, tinham resolvido fugir durante a noite; e assim fizeram”.<sup>856</sup> O senhor sem negros:

<sup>854</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 157.

<sup>855</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 157-158.

<sup>856</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 158-159.



Achei-me só, sem mais ninguém, entre quatro paredes, diante do terreiro deserto e da roça abandonada. Nenhum fôlego humano. Corri a casa toda, a senzala, tudo; ninguém, um molequinho que fosse. Galos e galinhas tão-somente, um par de mulas, que filosofavam a vida, sacudindo as moscas, e três bois. Os mesmos cães foram levados pelos escravos. Nenhum ente humano.<sup>857</sup>

Diante da interrogação de que negros fugidos a formar quilombo era “melhor do que ter morrido?”, Jacobina responde: “era pior”. Aos poucos, a realidade foi ficando turva. “À tarde comecei a sentir a sensação como de pessoa que houvesse perdido toda a ação nervosa, e não tivesse consciência da ação muscular”. O delírio foi tomando de conta do homem. “Minha solidão tomou proporções enormes. Nunca os dias foram mais compridos, nunca o sol abrasou a terra com uma obstinação mais cansativa”. O domínio sobre o tempo se esvaía. “As horas batiam de século a século no velho relógio da sala, cuja pêndula *tic-tac, tic-tac*, feria-me a alma interior, com um piparote contínuo da eternidade”. Naqueles “dias medonhos”, o relógio da tia Marcolina badalava como a poesia americana de um Longfellow: “*Never, for ever! For ever, never!*”.<sup>858</sup> O teórico interpela a loucura.

Não eram golpes de pêndula, era um diálogo do abismo, um cochicho do nada. E então meia noite! Não que a noite fosse mais silenciosa. O silêncio era o mesmo que de dia. Mas a noite era sombra, era a solidão ainda mais estreita, ou mais larga. *Tic-tac, tic-tac*. Ninguém, nas salas, na varanda, nos corredores, no terreiro, ninguém em parte nenhuma... Riem-se?<sup>859</sup>

Jacobina “era como um defunto andando, um sonâmbulo, um boneco mecânico”. O sono era o único momento que lhe dava alívio, pois eliminava a necessidade de uma alma exterior. Mas era só acordar, com o dia claro, que a loucura retornava. “Esvaía-se com o sono a consciência do meu ser novo e único – porque a alma interior perdia a ação exclusiva, e ficava dependente da outra, que teimava em não tornar... Não tornava”. Ela havia fugido. Escapado. Ido para além do que se vê e escuta da Casa. “Eu saía fora, a um lado e outro, a ver se descobria algum sinal de regresso”. O regresso não vinha. Sem os escravos, Jacobina tinha retornado ao estado bruto e primitivo. Sem os escravos, era um zumbi. “Comia mal, frutas, farinha, conservas, algumas raízes tostadas ao fogo, mas suportaria tudo alegremente, se não fora a terrível situação moral em que me achava”. Podia até recitar Gonzaga e Camões, fazer ginástica,

<sup>857</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 159.

<sup>858</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 159.

<sup>859</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 159.

no entanto, tudo era silêncio, “um silêncio vasto, enorme, infinito, apenas sublinhado pelo eterno *tic-tac* da pêndula. *Tic-tac, tic-tac...*”.<sup>860</sup> *Never, for ever! For ever, never!* Riem-se?

Era de enlouquece e ficaria pior. Jacobina ainda não havia olhado para o espelho desde que os escravos fugiram. Tratava-se de “um impulso inconsciente, um receio” de achar se um e dois, “ao mesmo tempo, naquela casa solitária”. Ao oitavo dia, o teórico olhou e recuou. “O próprio vidro parecia conjurado com o resto do universo; não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra.” As leis da física diziam uma coisa, mas sua sensação era outra. Ele estava “disperso, esgaçado, mutilado”. Estava em tempo de endoidar de vez. “Vou-me embora”, disse Jacobina. “De quando em quando, olhava furtivamente para o espelho; a imagem era a mesma difusão de linhas, a mesma decomposição de contornos”. A alma era “feições derramadas e inacabadas, uma nuvem de linhas soltas, informes.”<sup>861</sup>

Já quase se esgaçando, Jacobina teve uma súbita ideia. Vestiu a farda de alferes. “O vidro então reproduziu a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso”. Era ele mesmo. As almas estavam reconciliadas. A consistência e a integridade reestabelecidas. “Era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa e fugida com os escravos, ei-la recolhida no espelho”.<sup>862</sup>

Como um homem “que, pouco a pouco emerge de um letargo, abre os olhos sem ver, depois começa a ver, distingue as pessoas dos objetos, mas não conhece individualmente uns nem outros”. Sonho ou delírio, tudo voltou como antes era. “Assim foi comigo”, conclui o teórico.

-----

---

<sup>860</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 160.

<sup>861</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 161.

<sup>862</sup> Assis. O espelho, 2007, p. 162.

"Este sr. Deputado disse que a escravidão dos africanos não era tão odiosa como a representavam alguns outros senhores; que ela era amoldada aos nossos costumes, conveniente aos nossos interesses e incontestavelmente proveitosa aos mesmos africanos, que melhoravam de condição; e confirmou quando disse com a opinião dos filósofos antigos, e com os exemplos de todas as nações civilizadas e não civilizadas, concluindo que a abolição deste tráfico não era objeto de lei, mas que se devia deixar ao tempo e ao progresso do país: quando o tráfico não conviesse mais aos interesses públicos e particulares; seriam estes os seus mais pronunciados inimigos." "O escravo não tem estado civil. Não tem apelidos e família. O escravo não tem família. Não se lhe conhecem antepassados, nem atos que o caracterizem e chamem sobre ele a atenção. Nos títulos de venda apenas se lhe menciona o nome de batismo, o do vendedor e comprador e se declara, genericamente, que é da nação (se é africano) sem se declarar qual seja, ou crioulo, se é nascido no Brasil, seja onde for." "[A Inglaterra] voltou-se somente em favor dos africanos, só em seu benefício dedicou sua caridade, aplicou todos os seus pensamentos, desvelos, cuidado, solicitude e esforços... Nem o mísero boêmio ou o húngaro, nem o cativo russo nem o das moças da Geórgia e da Circásia ou da Abissínia nem o indio... nem a sorte do branco ou do cristão e de outro algum escravo mereceu um olhar benéfico da Grã-Bretanha... só o africano... como se furtam as crianças, são os coolies arrebatados de seus lares e dos braços de suas famílias, metidos em prisões nos depósitos e aí conservados até a ocasião da partida do navio (...) Privados de suas famílias, sob o rigor de uma severa disciplina, aplicados ao mais duro trabalho por mesquinhos ordenados, vivem vida igual à de escravos (...). Poucas mulheres coolies os mercadores importam (...) A mortalidade desses Índios regula com a dos escravos (...). E qual a sorte do convicto nas colônias inglesas do pacífico? Será diferente da do escravo? Por certo, não: em tudo igual, até quando fogem, são açoitados pela polícia" (...). A única diferença que achamos é que os convictos são europeus e ingleses, e os nossos escravos em geral africanos.. Eis o ódio profundo e entranhável que a escravidão vota a humaníssima Grã-Bretanha. Eis um dos resultados benéficos do tráfico. Cumprir não esquecer, quando se trata desta questão importante, que a raça branca, embora reduzisse o africano a condição de uma mercadoria, nobilitou-o não só pelo contato, como pela transfusão do homem civilizado. A futura civilização da África está aí, nesse fato embrião. Resolve-se a escravidão pela absorção de uma raça por outra. Cada movimento coesivo das forças contrárias é um passo mais para o nivelamento das castas e um impulso em bem da emancipação. Chegado o termo fatal, produzido o amálgama, a escravidão cai decrépita e exânime de si mesma, sem arranco nem convulsão, como o ancião consumido pela longevidade que se despede da existência adormecendo. Mas, antes do seu prazo, quem fere mortalmente uma lei, derrama sangue, como se apunhalara o homem. A história, grande mestra para os que a estudam com o necessário critério, confirma todos estes corolários da razão. Nas memórias da escravidão moderna está registrado o sumário crime dos governos que guilhotinaram essa instituição, para obedecer à fatuidade de uma utopia." "Há de se mostrar que esta lei de 1831, isto é, os seus seis primeiros artigos só servem para opressão dos cidadãos e interesse de alguns especuladores sem

Figura 28. Negros escravizados em um engenho de café, Brasil, c. 1885, Marc Ferrez. Domínio Público. Texto sobreposto Marcos Queiroz e Guilherme Crespo.

### 3.3. A Clínica e o Terreiro de Machado de Assis

O escravo não tem estado civil. Não tem apelidos e família. O escravo não tem família. Não se lhe conhecem antepassados, nem atos que o caracterizem e chamem sobre ele a atenção. Nos títulos de venda apenas se lhe menciona o nome de batismo, o do vendedor e comprador e se declara, genericamente, que é da nação (se é africano) sem se declarar qual seja, ou crioulo, se é nascido no Brasil, seja onde for.

Parecer do Conselho de Estado, 1863.<sup>863</sup>

Há alguns anos ministrando disciplinas sobre direito e literatura e Machado de Assis e cultura jurídica, sempre me deparo com questionamentos e intervenções dos estudantes ressaltando a atualidade do Bruxo do Cosme Velho. Os comentários se repetem. Um personagem que lembra determinado político. Uma situação que recorda os quiproquós contemporâneos. As imposturas patrióticas, espalhadas por toda obra machadiana, que se

<sup>863</sup> Parecer da Seção dos Negócios Estrangeiros, 22 de junho de 1863. *O Conselho de Estado e a política externa do Império: consultas da Seção dos Negócios Estrangeiros (1863-1867)*. Rio de Janeiro: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007, p. 41-42, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 318.

parecem com os brasileiríssimos verde-amarelos cidadãos de bem e de bens, defensores da família e da moralidade, talvez não tão assim da sua própria família, da ética e nunca da lei. A traição e a infidelidade como regência da coisa pública. As artimanhas utilizadas por gente da mais alta conta para justificar as maiores atrocidades e ilegitimidades. O insidioso como hábito sob o verniz da civilidade e da cordialidade.<sup>864</sup> O retrato de uma sociedade ainda renitentemente e escandalosamente vertical, com seus quartos de despejo e salas de visitas numa pirâmide impassível e irremovível. O desfile de bacharéis que citam brocardos, sentenças apologais, máximas universais, códigos e leis decoradas, que amam chalaças e que fazem dos princípios máximas abertas e relativas, torcendo o direito a imagem e semelhança do seu próprio nariz. Para os estudantes, o tempo de Machado sempre pareceu ser ainda o nosso. É como se ele estivesse escrevendo hoje. Ou os alunos e alunas parecem realizar a profecia autorrealizada por trás dos textos do Bruxo, tão bem descrita por Schwarz<sup>865</sup>: eles são o público para o qual Machado escreveu, ainda inexistente no século XIX.

Tanto na crítica literária como na historiografia, essa atualidade de Machado decorre da sua universalidade. Por um lado, teria sido capaz de enxertar em sua obra tópicos fundantes do discurso da modernidade, como o moralismo crítico do século XVIII e os temas basilares do romance do XIX, especificamente o adultério como alavanca das torsões éticas e narrativas do texto.<sup>866</sup> Por outro, ao ler o específico e singular, o Brasil que vai da gestação aos escombros do Segundo Reinado, em encaixe com as transições globais daquele século, teria realizado a difícil mediação histórica entre particular e universal, numa escrita que expressa a própria estrutura histórica. O mestre na periferia do sistema.<sup>867</sup> Partindo dessas duas perspectivas, o que se pretende aqui é um desdobramento outro da relação entre tempo e universalidade em Machado. De que há algo mais, oriundo da própria temporalidade da escravidão, a qual o escritor buscou retratar. De que aquele tempo ainda não acabou, pois infinitamente refreado, isto é, o contemporâneo é lentidão e nostalgia passadas. Que na perspicácia e sinceridade dos estudantes leitores de Machado há algo de verdadeiro a respeito dos pactos e convenções na periodização do Brasil. A desafiar estes pactos e convenções. Que explicam, mas não dão conta. E que, por isso, torna-se necessário um modo de ver para além deles. Talvez o pince-nez de bruxo, relíquia de Casa-Velha, ajude nesta empreitada.

---

<sup>864</sup> Schwarz, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

<sup>865</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>866</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>867</sup> Pinto, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de Liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil Oitocentista*. Campinas, SP.: Editora Unicamp, 2018.

Para tudo isso, é necessário aprofundar o entendimento deste tempo que foi refreado pela classe senhorial diante do apocalipse da Abolição. O tempo de Machado, o tempo das suas obras. Particularmente, como esse tempo foi lido a partir do texto machadiano.

Machado de Assis nasceu no 21 de junho de 1839. Na maternidade, compartilharia espaço com os nascimentos do Regresso e do Segundo Reinado. Ele era filho de Francisco José de Assis e Maria Leopoldina Machado da Câmara. Homem pardo, o pai era nascido livre e filho de libertos. Foi dourador e pintos de casas. A mãe era de origem açoriana e dona de casa. Ambos viviam como agregados na chácara da portuguesa D. Maria José de Mendonça Barroso Pereira, no Morro do Livramento. Na infância, à exceção da madrinha falecida em 1845, Machado foi desprovido da convivência com pessoas oriundas das classes mais abastadas. Com isso, não conseguiu obter diploma escolar e desde cedo teve que trabalhar, situação reforçada pela morte da mãe em 1849. Filho de pessoas alfabetizadas, o gosto por leitura decorria das andanças pelo Rio de Janeiro. A partir da década de 50, afasta-se do pai. É neste momento, em 1855, que Machado tem contato com o editor negro Francisco de Paula Brito,<sup>868</sup> que o apadrinha, fornece emprego e publica seus primeiros textos. Era a fresta que Machado precisava para escancarar a porta.<sup>869</sup> Assim Ana Flávia Magalhães Pinto dá o panorama dessa transição:

Machado de Assis, dali em diante, expandiria consideravelmente sua rede de contatos. Tanto que ocupou o posto de censor teatral do Conservatório Dramático Brasileiro entre 1862 e 1864; foi agraciado por D. Pedro II com o grau de cavaleiro da Ordem da Rosa, em 1867; e assumiu cargo de funcionário público no Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 1873. O conjunto de seus conhecidos, amigos e desafetos reunia pessoas de alguma forma ligadas às letras e à política. Era gente de diferentes estratos sociais. Alguns eram mais notados, outros menos valorizados. Muita gente branca e também muita gente negra, mais do que muitos comentaristas ressaltaram ou levaram a pensar<sup>25</sup>. Isso sem falar no convívio com a arraia miúda, expressivamente negra, que desempenhava papéis muito importantes para o funcionamento da urbe.<sup>870</sup>

<sup>868</sup> Sobre Francisco de Paula Brito: Godoi, Rodrigo Camargo de. *Um editor no Império: Francisco de Paula Brito (1809-1861)*. São Paulo: Edusp, 2016.

<sup>869</sup> Notas biográficas extraídas especificamente de: Pinto. *Escritos de Liberdade*, 2018. Para mais sobre a biografia de Machado, veja: Pereira, Lucia Miguel. *Machado de Assis: estudo crítico e biográfico*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019; Massa, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis, 1839-1870: ensaio de biografia intelectual*. São Paulo: Editora UNESP, 2009; Magalhães Junior, R. *Machado de Assis: vida e obra*. Rio de Janeiro: Record, 2008 (4 volumes).

<sup>870</sup> Pinto. *Escritos de Liberdade*, 2018, p. 154.

Dessa experiência e lugar, forma-se o recanto de onde Machado passaria a dissecar, em seus textos, a sociedade da sua época. Em termos especificamente jurídicos, era o olhar de alguém que carregava a experiência histórica do art. 6, I, da Constituição de 1824. De alguém que o vivia, lia e interpretava não como queriam os senhores. Do ponto de vista estrutural, era a trajetória de um homem negro livre no Segundo Reinado, que convivia com o mundo informado pelo pacto negreiro construído desde a Independência e hegemônico pela classe senhorial, mas que também sentiria o impacto das leis de 1850, 1871 e, finalmente, 1888. Normas a intervir na onipotência senhorial. Machado, portanto, foi o grande intérprete da vida e sobrevivência do tempo saquarema. Com isso, foi grande intérprete do Brasil e, conseqüentemente, da escravidão e da modernidade.

Na compreensão de Alfredo Bosi, o tempo e o espaço machadianos são informados por dois eixos complementares. O primeiro, a permanência de estruturas coloniais, como o paternalismo, a escravidão e o patrimonialismo. O outro a incidência de fatores modernizantes, como novas ideias (cientificismo, positivismo, republicanismo), o abolicionismo, a urbanização, a montagem da infraestrutura nacional subordinada ao capital internacional (ferrovias e telégrafos) e a emergência da sociedade de trabalho livre.<sup>871</sup> Em diálogo com a noção de Raymundo Faoro,<sup>872</sup> esse tempo e espaço possuíam um eixo sincrônico e um eixo diacrônico, visualizado nos enredos, personagens, tramas, cenários e crítica moral das histórias machadianas.

A sincronia é o estático, aquilo que não muda, a ancora estrutural da sociedade. Ela estaria na pirâmide e no trapézio. A pirâmide é a sociedade dividida em blocos verticais de três grandes classes: os grandes proprietários; os livres, informado por uma multidão de sujeitos dependentes e agregados dos senhores; e a classe trabalhadora, massivamente escrava. O trapézio seria o estamento,<sup>873</sup> que constrange, substancia e é alimentado pela pirâmide. Ele é

---

<sup>871</sup> Bosi, Alfredo. *Brás Cubas em três versões: estudos machadianos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

<sup>872</sup> Faoro. *Machado de Assis*, 2001.

<sup>873</sup> Na leitura de Faoro, o estamento burocrático é o grupo social central para entender a formação e o caráter da sociedade brasileira. Ao combinar características da ordem estamental (honra, relações pessoais e autopropetuação) e da burocracia (aparato de poder voltado para a gestão e vinculado ao mandante), o estamento burocrático bloqueia, ao mesmo tempo, a organização da sociedade civil e do governo. Baseia-se na autopropetuação, ajustando-se ao poder central, no qual está encrustado. Como grupo, trata-se de um molde e revestimento da nação, que a abraça e a sufoca por meio da sua carapaça administrativa. Por pairar e ter supremacia sobre as demais classes sociais, atua com força dirigente, asfixiando as dinâmicas sociais e econômicas, domesticando e incorporando forças políticas e beneficiando aqueles que sustentam o Estado e dele se aproveitam. O estamento burocrático apresenta concomitantemente rigidez (que se impõe sobre a sociedade, impedindo a inovação) e plasticidade (ajusta-se ao conjunto das forças políticas e sociais). Da mesma forma, ele é resiliente: resiste e se compatibiliza ao avanço do capitalismo, articulando interesses de Estado e privados. É o funcionário que executa na ponta a política do soberano, comportando-se como tal: faz com que o Estado tutele indivíduos e interesses, não direitos; asfixia a democratização da economia; amortece o peso dos grupos majoritários; fortalece o governo da minoria. Na acepção de Faoro, é a manifestação mais crua, concreta, básica e característica do

formado pelos bacharéis, políticos, burocratas e toda sorte de profissionais liberais ou funcionários públicos que atuam na intermediação de interesses públicos e privados, ou melhor, de fazer o Estado uma extensão da casa grande.<sup>874</sup> O eixo diacrônico é o movimento, o cambio, o que é transformado e transforma. Na obra de Machado, seria visualizado sobretudo em três grandes elementos: o fim do tráfico negreiro; a modernização econômica; e a emancipação dos escravizados.<sup>875</sup>

Cada um desses elementos seria esparramado em consequências diversas a longo prazo. O fim do tráfico acarretaria, nas décadas seguintes, a concentração da escravidão no sudeste e nas zonas de expansão agrária, isto é, nos grandes latifúndios; este primeiro elemento levaria a uma paulatina deslegitimação do sistema perante o grosso da sociedade brasileira em decorrência do fim da universalidade do escravismo (a reprodução da base social do sistema era quebrada sem o preenchimento do “funil” com africanos raptados); e, por fim, amplificaria a tensão entre senhores e escravos, pois os cativos dos grandes plantéis em fazendas eram submetidos, em geral, a condições mais degradantes. A modernização econômica seria sentida na emergência de novas funções econômicas e na configuração de relações sociais e forças sociais cada vez mais apartadas do escravismo em sentido estrito.<sup>876</sup> Por fim, como pano de fundo da emancipação, seriam dadas as duas disjunções que marcariam o ocaso do Império: a cisão do Partido Conservador, entre 1868-1871, e a cisão entre Coroa e grandes proprietários. Daí emergiriam, de forma contraditória e muitas vezes conflitiva, um novo enquadramento jurídico da escravidão e da liberdade, o aumento dos questionamentos ao poder monárquico, a amplificação das revoltas escravas, o abolicionismo e o republicanismo.<sup>877</sup>

Machado montava sua clínica e o seu paciente era o Império, aquela sociedade montada sobre a ilegalidade e o mais hediondo dos crimes.<sup>878</sup> O foco da análise era a classe que dirigia aquele mundo: os senhores. Mundo que era corroído por mudanças e transformações, mas que era defendido a todo custo pelos grandes proprietários de escravos. É essa tensão, de uma realidade que está a sucumbir, mas que se debaterá ao máximo para viver e sobreviver à morte, o cenário onde se desenrolam os enredos machadianos. O sujeito determinado da análise do

---

autoritarismo brasileiro: decisões impostas e sem abertura à participação e ao controle populacional/público; desdenha da política sob argumentos tecnicistas ou pseudo-jurídicos (sua identidade é o bacharelismo, o formalismo e o conhecimento ornamental); ama o abstracionismo oco; e teme e se crê acima da cidadania. Faoro, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012 (ODP).

<sup>874</sup> Bosi. *Brás Cubas em três versões*, 2016.

<sup>875</sup> Bosi. *Brás Cubas em três versões*, 2016; Faoro. *Machado de Assis*, 2001.

<sup>876</sup> Bosi. *Brás Cubas em três versões*, 2016.

<sup>877</sup> Chalhoub. *Visões da Liberdade*, 2011; Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003; Bosi. *Brás Cubas em três versões*, 2016.

<sup>878</sup> Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012.

Bruxo é a classe senhorial, a consciência regressista expressa, fractalmente, em Brás Cubas, Santa-Pia, Estácio, Bento, Palha e infinitos outros. Como argumenta Chalhoub, nas suas narrativas serão estetizadas as técnicas de dominação desta classe, a entrelaçar hábitos supostamente arcaicos (tradições familiares, falsificações históricas, trocas de favores com o governo, cabedais negreiros, autoritarismo e ilegalidade) com o melhor das luzes (cientificismo – darwinismo social e naturalizações da desigualdade – e o bacharelismo).<sup>879</sup>

Desta clínica, Machado retrataria, como ninguém, a consciência que surge daquele que segura o cabo da chibata. Do que concebe o seu mundo do domínio absoluto sobre um corpo negro. Que tem a propriedade absoluta como início e fim da realidade. Que, por isso, faz da verdade extensão das suas próprias projeções, pois o real, assim como a posse sobre o escravo, é acessado sem mediações, externalidades, um plano alheio de convalidação e tensão dialética. Este eu também absoluto, que se crê onipotente, onisciente e onipresente. Dessa consciência historicamente determinada, nasce um modo de ver, a epistemologia senhorial. Forma de aferição dos fatos que nasce da contemplação exclusiva do próprio eu, capaz de submeter a civilização ocidental aos caprichos pessoais. Nesta episteme, a realidade é constantemente deturpada em subjetividade. A verdade é dobrada à teima, à birra, à teimosia. Verdade dobrada, núcleo do princípio da inversão, modos de lidar e falar das coisas, dos acontecimentos, das normas e das gentes.<sup>880</sup>

Portanto, mais do que retratar a sociedade senhorial, Machado buscou escavar a consciência e a epistemologia por trás dela. Os seus critérios de aferição da verdade e de acesso ao real. De interpretar o visto. Dissecar aquele estado de coisas que permitia, contra leis, tratados internacionais, a maior potência da época, o curso dos fatos, os tratados morais universais, colocar milhares de africanos em navios abarrotados, misturado em merda, sangue e suor, por 35, 40, 45, 50 dias de macabra e fúnebre agonia para serem explorados até morrer em terras desconhecidas e dizer: somos belos e morais e tudo que fazemos é para o bem desses miseráveis e para o proveito geral da humanidade.

Numa nação que nasceu subtraindo a voz de pessoas, os seus textos serviriam de subversão desta operação: era o negro retratando o mundo que o branco acreditava ter criado. Diferentemente da sociologia do século XX, construída em torno do “problema do negro brasileiro”, a literatura machadiana girava em torno, entre outras coisas, do “problema do branco brasileiro”. No sentido de Guerreiro Ramos: da patologia social deste espécime

<sup>879</sup> Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003.

<sup>880</sup> Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003; Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.



particular de “branco” nascido no país abençoado por Deus.<sup>881</sup> E, justamente por rejeitar a imposição do abafamento sobre a perspectiva negra, a hermenêutica “parda” da nação, que Machado foi, bondosamente, tão incompreendido e, verdadeiramente, tão atacado pela violência racial.

Antes do resgate realizado pela crítica literária em meados do século passado,<sup>882</sup> Machado era comumente alocado em dois lugares sociais, que se retroalimentava. O primeiro, de que sua obra era apolítica e distanciada do mundo, escondida nas futilidades dos sobrados cariocas, nas intrigas de família, obcecada por adultérios às escondidas e com ojeriza da rua, de gente, do povo. A obra expressaria, no plano estético, a pasmeira do próprio Império, regime que teria vivido sem grandes crises e disputas políticas, chafurdado na mediocridade das nossas elites. De um lado ou de outro, essa leitura reforçava a ideia de obra e autor alienados, isomórficas a um país desprovido de verdadeira política.<sup>883</sup> Em certa medida, esta visão repercute em interpretações contemporâneas que leem apenas o lado estético da obra machadiana, como se este lado pudesse existir sem o político ou, mais precisamente, como se o político da obra e do tempo de Machado não fossem importantes.<sup>884</sup>

Por outro, vivo ou morto, o Bruxo foi alvo de outro flanco de “incompreensões”, não totalmente descoladas das primeiras. Este segundo mote foram as diversas formas de redução de Machado à raça. De abreviação ao “mulato” que fala e, para piorar, escreve. Silvio Romero o enquadraria nas leituras racistas típicas sobre os pardos livres do século XIX. Para ele, o escrito era um “sujeito instável”, “tipo de transição”, “criatura infeliz” “pouco ajustada pela natureza”. No pós-abolição, gente como Luis Murat, jornalista, poeta, filósofo, político e fundador da cadeira n. 1 da Academia Brasileira de Letras, diria que Machado “nunca olhou

---

<sup>881</sup> Ramos, Guerreiro. *Patologia Social do “Branco” Brasileiro*. Ramos, Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

<sup>882</sup> De certa forma, um dos marcos fundamentais dessa abertura crítica da obra machadiana se deve ao livro *Ao Vencedor as Batatas*, de Roberto Schwarz, publicado em 1977, que tem como introdução o extremamente debatido texto *Ideias fora do lugar*. Ao relacionar o romance brasileiro dos oitocentos em relação à estrutura histórica da formação nacional (a conexão entre forma literária e materialidade social), particularmente a questão do descompasso entre liberalismo político e escravidão, colocando Machado no centro do debate, Schwarz reposicionou as possibilidades de pesquisa e compreensão da obra do Bruxo. Schwarz, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

<sup>883</sup> Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012.

<sup>884</sup> Ademais, como argumenta Daniel Piza, a relação entre Machado e história ajuda a desfazer um dos mitos sobre o Brasil Império, muitas vezes lido e ensinado como período de absoluta estabilidade, marasmo e sem grandes transformações ou disputas políticas. Como ele argumenta, ao comentar a sua escrita da biografia do Bruxo: “A sensação de me transplantar para o Rio do século XIX foi intensa e recompensadora. Mais uma vez ao contrário do que se ensina nas escolas e se escreve nos jornais, o período da monarquia e da transição para a república foi muito menos ‘estável’, muito menos monótono. (...) Toda essa agitação contrastava com os relatos sobre o Segundo Reinado e sobre Machado de Assis”. Piza, Daniel. *Machado e a atualidade*. Rocha, João Cezar de Castro (org). *Machado de Assis: lido e relido*. São Paulo: Alameda; Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 202.

para fora de si”. Para não acusar diretamente, Murat colocaria na boca de José do Patrocínio, já morto, o que ele achava do escritor.<sup>885</sup> Fazer de outro negro seu ventríloquo para maldizer de outro negro também morto na tentativa de sujar a sua honra e moral. Típico feitiço de branco:

Só um homem, em todo o Brasil e fora dele, passa indiferentemente por todos esses hosanas e vitupérios, por todo esse clamor e essa tempestade, por todo esse incêndio e essa aluvião. – Esse homem é o senhor Machado de Assis. Odeiem-no, porque é mau; odeiem-no, porque odeia a sua raça, a sua pátria e o seu povo. Sua pena destila fel e veneno. Todas as serpes reunidas da astúcia, da hipocrisia e da revolta contra a sua cor e a sua progênie, aninham-se-lhe no coração, envenenam-lhe a alma.<sup>886</sup>

Responsável por todo clamor e tempestade. *Incêndio* e aluvião. Astúcia, hipocrisia e revolta. O mau absoluto. O negativo de Brasil. Uma Revolução Haitiana em forma de literato. Vida, obra e posicionamentos seriam um atestado das condições atávicas da sua raça. Até aqueles que buscaram elogiá-lo, limitaram-no à raça. Joaquim Nabuco e José Veríssimo o embranqueceria, diriam que ele não teria se submetido às determinantes da sua raça. Mulato, mas estava mais para um grego, nas palavras de Veríssimo. Nabuco entraria para a história com tal definição: “Eu não teria chamado o Machado mulato e penso que nada lhe doeria mais do que essa síntese. O Machado para mim era um branco, e creio que por tal se tomava”.<sup>887</sup> Nem de pessoas negras Machado escaparia. Hemérito José dos Santos, Lima Barreto e Mário de Andrade, de maneira diversas, compartilhariam a ideia de que o Bruxo não foi capaz de entrar no caldo da mudança, que estava em descompasso com a marcha da sociedade brasileira ou que preferiria se alhear quando o certo era intervir. O tempo haveria andando e eles teria se prostrado de maneira anacrônica.<sup>888</sup> Seu ceticismo e suposto conservadorismo político jogavam contra anseios populares e democráticos. Mario de Andrade taxaria: “se adoro a obra do Machado como arte, pouco encontro nela como lição e simplesmente detesto o homem que ele foi”.<sup>889</sup>

<sup>885</sup> Pinto. *Escritos de Liberdade*, 2018.

<sup>886</sup> Murat, Luís. Machado de Assis e Joaquim Nabuco. Montello, Josué. *Os inimigos de Machado de Assis*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p. 277, apud Pinto, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de Liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil Oitocentista*. Campinas, SP.: Editora Unicamp, 2018, p. 164.

<sup>887</sup> Carta de Joaquim Nabuco a José Veríssimo, 25 de novembro de 1908, Fundação Joaquim Nabuco, Base Nabuco, 7208, apud Pinto, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de Liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil Oitocentista*. Campinas, SP.: Editora Unicamp, 2018, p. 171.

<sup>888</sup> Pinto. *Escritos de Liberdade*, 2018; Oliveira, Acauam. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares. *Revista Bravo!*, Jun. 2021, disponível em: <https://medium.com/revista-bravo/machado-de-assis-sob-o-olhar-de-seus-pares-4dacbf3af281> (acesso em 05/07/2022).

<sup>889</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

As incompreensões não eram tão bem assim incompreensões. Era ódio. Era violência racial explícita. Machado era mau. Era de uma raça degenerada ou traidor da raça, para o bem ou para o mal. Se acertou, é porque deixou de ser negro. Se errou, é porque foi o típico negro brasileiro. Este pardo. Neste mar de acusações que podemos encontrar o terreiro<sup>890</sup> dentro da clínica de Machado. Parte das críticas ao Bruxo advém de um tom triunfalista da Abolição, para a qual ele deveria, paternalisticamente, prestar loas e congratulações. Era o negro ressentido, mal agradecido. Esses comentários pressupõem que o 13 de maio representou uma grande e radical mudança da sociedade brasileira, expressando os melhores valores do país. Que naquele dia um novo tempo havia sido inaugurado, capaz de destruir para sempre as velhas estruturas. A percepção temporal de Machado era outra. Sua obra interpretou e escavou os sentidos do apogeu, declínio e ruínas do mundo escravocrata, apresentando uma desconfiança de que este mundo terminaria com a emancipação final. A desconfiança dos efeitos da queda é a tônica. Mais do que isso, ele está interessado em iluminar a capacidade da consciência senhorial sobreviver para além da sua própria morte. Rejeita, portanto, qualquer triunfalismo. Não se trata de indiferença e ceticismo apolítico, mas de descrença na forma como se apresentava aquilo que se chamava de transição.

Como homem negro, e aí em um sentido diferente do que falavam seus críticos, Machado instaurava o pessimismo no coração da nação. A desconfiança negra das promessas modernas. Daquilo que se chama civilização e progresso. O maior e mais capacitado escritor brasileiro aparecia como “pedra no sapato” de qualquer projeto nacional. Revelava o “perverso e indecente, a despeito de quais sejam suas intenções”, constitutivo do Brasil e do ocidente. Atravessa a sua literatura a ausência de modelos para o futuro e para o novo. Por outro, ao

---

<sup>890</sup> Vale-se metaforicamente da noção de terreiro desenvolvida por Muniz Sodré para desvelar a forma social do negro brasileiro. Para ele, o terreiro é uma relação espacial de ordem existencial baseada no princípio de coexistência da diversidade, conjunto de virtualidades infinitas de coexistência. Isto é, a espacialidade do terreiro é comunicação, da qual organicamente emerge uma forma social – conjunto de elementos múltiplos que significam concretamente um certo estilo de existência. Diretamente, o terreiro privilegia relações de coexistência oriundas das experiências de territorialidade dos descendentes de escravos no Brasil, em diferença ao mundo da dominação, o universo do senhor. Portanto, o “terreiro (do candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potencial social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil” (p. 21). Essa acepção do terreiro como forma social negra se assemelha às concepções de Beatriz Nascimento sobre os territórios negros, espaços de reorganização da vida dentro de uma lógica de comunicação outra à linguagem senhorial. No mesmo sentido, evoca o chamado de Abdias Nascimento por uma epistemologia capaz de interpretar o Brasil a partir do ponto de vista do ex-escravizado, do descendente daquele ou daquela que chegou nestas terras na condição de estrangeiro raptado. É nesta forma plural de pensar a linguagem e a verdade a partir da relação espacial que se vê o terreiro literário de Machado de Assis. Sodré, Muniz. *O terreiro e a cidade: forma social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019; Nascimento, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Ratts, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007; Nascimento, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

analisar e dissecar a realidade forjada pela classe senhorial, expôs que dos modelos e pretensas novidades alardeadas por ela nada de realmente transformador sairia. A infidelidade se prolongaria ao infinito.<sup>891</sup>

Onde se viu conservadorismo e anacronismo reside o radicalismo negro da literatura machadiana. Ao interromper a pretensa universalidade branca e expor suas fissuras,<sup>892</sup> Machado pôs de ponta-cabeça o princípio da inversão instaurado pelo regresso. Afastou a nebulosidade delirante da embriaguez senhorial. Com isso, desvelou que por trás do que se apresentava como progresso estava a repetição do mesmo. E sob o manto da civilização estava a barbárie das coisas cotidianas, como especular africanos desembarcados enquanto se espera o próximo bondinho. O terreiro literário machadiano, portanto, era essa capacidade de brincar com o tempo, de sabiamente decifrar a acumulação e sobreposição de paisagens temporais aparentemente distintas, de entender hoje como as disputas e travas de ontem fazem viver e morrer amanhã, de suspender a todo momento as fronteiras entre prévio e póstumo, real e delírio, pois se a inversão foi a tônica dos senhores, a desconfiança é o mote daqueles que não nasceram e cresceram na Casa-Grande.

Neste sentido, a interpretação aqui filia-se e bebe da leitura de Machado feita por Acauam Oliveira, na qual o negro de Machado aparece como agência não determinada pelas coordenadas da branquidade:

Machado inverte a equação, virando por assim dizer o feitiço contra o feiticeiro. *Em sua obra é sobretudo o branco que serve de matéria-prima para seu anti-projeto de dissolução total.* Este, é claro, sente-se lisonjeado por estar no centro das atenções, sem atentar para o fato de que Machado simplesmente implode seu sistema de poder, uma vez esse se caracteriza como um olhar que vê sem nunca ser visto (Edith Pizza). Aquele que nomeia ‘o problema do negro’ brasileiro sem jamais nomear-se a si próprio (Guerreiro Ramos). O ponto de vista machadiano é negro a medida que assume o que José Antonio Pasta vai chamar de ponto de vista da morte, o avesso constitutivo da própria modernidade.<sup>893</sup>

Portanto, quatro elementos são centrais dentro do programa literário de Machado. Primeiro, o branco como objeto de investigação. Ele “utilizou-se das limitações intelectuais e espirituais dos seus pares para fazer deles o que bem quis, produzindo uma imagem vistosa de

---

<sup>891</sup> Monteiro, Pedro Meira. O futuro abolido: anotações sobre o tempo no Memorial de Aires. Jobim, José Luis; Mello, Maria Elizabeth Chaves; Kleiman, Olinda (orgs.). *O diálogo Europa-Brasil na obra de Machado de Assis*. Niterói: EdUFF, 2016.

<sup>892</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

<sup>893</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

sua mediocridade, cujas raízes permanecem sólidas até os dias de hoje”.<sup>894</sup> Segundo, assume o ponto de vista da morte, do humano a todo momento reduzido à raça, à biologia, à matabilidade, do qual emerge uma visão alternativa da modernidade que rejeita qualquer triunfalismo histórico. As narrativas lineares e unidirecionais do progresso são negadas, assim como suas respectivas periodizações. Terceiro, o anti-projeto de dissolução total, banhado no pessimismo crítico radical. Por fim, o mais fundamental e amplamente ignorado, coloca-se o racismo no centro da interpretação de Machado e de seus intérpretes.

Assim:

Por sua simples existência, Machado promove uma demolidora paródia do próprio projeto de literatura nacional. Aquele elemento nebuloso que não era para estar ali de forma alguma, muito menos com tamanho destaque, mas que por força de seu artil – caminhada de Exu – conseguiu ludibriar a todos. O típico negão a tirar onda continuamente da casa grande, como se estivesse fazendo o maior dos elogios. O tom geral é de ressentimento porque Machado passo a casa grande pra trás, fingindo fazer seu jogo para melhor destruí-la.<sup>895</sup>

A interpretação de *Acauam* é fundamental não só para ler a obra e a recepção de Machado, mas também para compreender como o texto machadiano ajuda a decifrar o tempo da escravidão. Ela recoloca Machado e seu tempo – o nosso tempo – numa constelação outra de referências. Assim, por trás do programa literário machadiano surge uma visão singular a respeito da formação social brasileira e da própria modernidade. O primeiro teórico da branquitude. O melhor da encruzilhada entre radicalismo negro e pensamento social brasileiro:

Tirando onda de todos os valores da classe intelectual como só quem veio de baixo seria capaz de fazer, a partir de um conjunto outro de ideias e epistemes. *Capoeira, síncope, dribble, exu*. Parafraseando Clóvis Moura, a dialética radicalmente negativa do negro brasileiro.

A escrita capoeira, o signo de exu, o método de fazer da branquitude seu cavalo, a paródia que demole como de fora o que nunca deixou de estar dentro; todos esses são paradigmas possíveis de leitura machadiana que inscreve o devir negro corrosivo na fina flor da branquitude (...). Se o devir negro é a experiência do não ser que é (Mbembe), então Machado a captura com primeiro ao dotá-la de materialidade fantasmática a partir da desmaterialização do olhar do Outro – no caso, do branco. (...) Lembrarmos

<sup>894</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

<sup>895</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

que o gatilho disparador desse perder-se de si da personagem foi a fuga dos escravos, que se aproveitavam da ausência da tia para fugir.<sup>896</sup> A experiência do negro em liberdade, rumo aos quilombos, faz do branco uma forma vazia.<sup>897</sup>

O constitutivo da consciência senhorial e branca é a submissão e posse de uma pessoa negra. Sem este domínio absoluto, vem o delírio. Desta relação, emerge sua concepção de liberdade, igualdade, propriedade, cidadania, nacionalidade, fraternidade. Sua concepção de realidade. Invertendo o espelho, fazendo do branco o outro, a obra de machado trabalha e retrabalha essa patologia social que dirige e rege o mundo moderno. O objeto incorporado que fala e que, portanto, na acepção branca, só pode ser um ressentido, um corpo estranho, um mal agradecido a ser desautorizado, humilhado e violentado.

A passagem de Acauam traz elementos que merecem ser desdobrados para melhor mobilização de Machado no entendimento do tempo da escravidão. Capoeira, drible, fuga-quilombo e Exu.

Capoeira é mistura de dança, jogo e luta, baseada em fundamentos introduzidos pelos povos bantu, origem de dois-terços dos escravizados chegados no Brasil. Na ginga, ela é a arte da dissimulação e do engano. De sorriso no rosto, executa-se movimentos difíceis e prodigiosos sem demonstrar nenhum esforço e capazes de derrubar o oponente. Faz-se no movimento da fluidez, da imponderabilidade, é elástico relampejante. Estratégia cultural que acumula e sintetiza resistência e negociação, mandinga e negaceio, destreza e malícia, pancada e fingimento. A luta que se dissolve nos olhos do oponente.<sup>898</sup> Eduardo de Assis Duarte afirma que essa poética da dissimulação por trás do jogo-arte marcial é a marca constitutiva do projeto estético machadiano, informado pela subversão constante dos valores dominantes sob a máscara da plena acomodação.<sup>899</sup>

Na obra de Machado, as habilidades do capoeirista se manifestariam em diversos elementos. O ceticismo e o “tédio à controvérsia” serviriam para dissimular um olhar descrente, crítico e alerta aos rumos do processo histórico. A paródia e a sátira, portanto, operariam a distância em relação ao pensamento teleológico ocidental, às certezas do seu tempo. A brincadeira constante entre o local/nacional e o universal seria a todo momento atravessada pelo disfarce e pelo engodo, pela suspeita misteriosa em relação aos consensos. Da mesma forma,

<sup>896</sup> O conto a que Acauam se refere é *O Espelho*, que antecede o presente tópico.

<sup>897</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

<sup>898</sup> Duarte, Eduardo de Assis. A capoeira literária de Machado de Assis. *Machado de Assis em linha*, 2:3, junho, 2009, p. 27-38; Sodré, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988

<sup>899</sup> Duarte. A capoeira literária de Machado de Assis, 2009.

ao assumir o narrador em primeira pessoa, como nos casos clássicos de Brás, Bento e Aires, Machado cria “a impressão de uma discursividade confessional, logo sincera, a ponto de ser confundida com a própria fala do autor”.<sup>900</sup> Essa retórica da verossimilhança do narrador enganoso é um disfarce estético, a pseudoconfissão que faz a classe senhorial falar pelos personagens machadianos. É o negro que ventriloquiza o branco. O pardo livre que faz do senhor seu zumbi. O narrador em primeira pessoa, que confessa suas intimidades e percepções de mundo, é princípio estilístico que interdita qualquer mediação de um terceiro ou de uma perspectiva externa.<sup>901</sup> Machado põe os senhores brancos a nu. Expõe suas imposturas ao universo. Sua literatura serve como uma estetização do relatório analítico de quem dissecou no divã o branco brasileiro.

Essa ginga do Bruxo é vista também no princípio da individuação. “‘Encadeamento em forma de constelação’, em que assuntos se revezam na superfície da crônica, exigindo atenção redobrada do leitor”.<sup>902</sup> “O consórcio do útil com o fútil” do escritor caramujo,<sup>903</sup> que esconde entre as linhas os sentidos ocultos do texto, técnica formal de fazer das palavras pequenos quilombos. Assim, temas banais, inocentes, frívolos e de salão, como diria Lima Barreto,<sup>904</sup> são revezados para ocultar interpretações e críticas agudas sobre o Brasil. Particularmente nas narrativas em primeira pessoa, a voz do narrador “dissimula o verdadeiro lugar de onde fala o discurso do autor”.<sup>905</sup> Por meio da exposição do identitarismo branco de seus personagens, Machado constrói uma crítica universal à modernidade.

Esse negaceio verbal é legítima defesa, pois é forma de existir e falar, de criar linguagem, dentro do contexto opressivo brasileiro, nucleado na negação da voz negra autodeterminada. Assim, diante do pacto de silêncio da hiperconsciência da raça que vigora no país,<sup>906</sup> a capoeiragem machadiana o permite falar de raça aparentando retirá-la da narrativa.

<sup>900</sup> Duarte. A capoeira literária de Machado de Assis, 2009, p. 29.

<sup>901</sup> Duarte. A capoeira literária de Machado de Assis, 2009.

<sup>902</sup> Lima, Luiz Costa. Machado: mestre de capoeira. *Espelho: revista machadiana*, v. 3, 1997, p. 37-43, 1997; Duarte. A capoeira literária de Machado de Assis, 2009.

<sup>903</sup> Duarte. A capoeira literária de Machado de Assis, 2009.

<sup>904</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

<sup>905</sup> Duarte. A capoeira literária de Machado de Assis, 2009, p. 32.

<sup>906</sup> A noção vem de João Costa Vargas, para quem a sociedade brasileira é conformada por uma dialética entre a hiperconsciência da raça e a respectiva negação da raça como conformadora das relações sociais no país. Portanto, de um lado está como os brasileiros costumeiramente classificam e se posicionam no mundo baseado em noções racializadas (a exemplo das infinitas classificações de cor atribuídas às pessoas ou dos usos da visualidade desta cor em representações estéticas) e, por outro, na negação veemente da importância da raça, a qual diz que o racismo não é uma ferramenta moral e analítica útil para o país ao não determinar suas respectivas hierarquias e violências. Trata-se do crime perfeito do racismo brasileiro, na acepção de Kabengele Munanga, isto é, uma sociedade profundamente fundada na raça em que a crítica da raça está fora do espaço público. Vargas, João Costa. Hyperconsciousness of race and its negation: the dialectic of White supremacy in Brazil. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, v. 11, n. 4, p. 443-470, 2004; Munanga, Kabengele. Entrevista: um intérprete africano no Brasil. *Revista USP*, n. 114, 2017.

Jogando e desvelando o pacto nacional, torna a raça onipresente na sua própria ausência. “Faz de conta que imita e, como na capoeira, repete o movimento do antagonista para colocá-lo em xeque, num jogo que é dança, mas também é luta”.<sup>907</sup>

O paralelo com o drible aqui é direto. Ele nasce das restrições e segregações que jogadores negros recebiam no início do século XX. Perseguidos pelos árbitros, eles não podiam encostar nos adversários sem sofrer punição. Assim, surgiu como uma invenção para se movimentarem em campo.<sup>908</sup> Diferentemente do que Freyrealaria em 1938, após a vitória do Brasil sobre a Tchecoslováquia na Copa, o drible não era a manifestação plena da mestiçagem dionisíaca brasileira,<sup>909</sup> mas sim das formas criativas de resistência negra perante o racismo putrefante de todos os espaços. Segundo Renato Nogueira, a invenção do drible se “deve à regra informal dentro de campo que retratava as restrições étnico-raciais da sociedade brasileira”. A mudança nos ritmos da bola, a inversão e sobreposição das pernas, o fingir ir para um lado para sair por outro, o frear bruscamente para depois correr. Em campo, drible, a expressar o *dibo*, palavra da língua quicongo, que “significa tanto o nome de uma planta quanto um tipo de dança, ou ainda, radical na palavra *dibotar*, que significa discursar, palavrear”.<sup>910</sup> Renato complementa: “Dançar com as palavras, rodopiar com as letras ou ter molejo com o que se diz para conduzir quem ouve para onde se deseja”.<sup>911</sup> Pois dança era o que o drible significava no futebol, como afirma Domingos da Guia, o diamante negro, primeiro grande craque brasileiro: “Meu irmão mais velho me dizia: ‘malandro é o gato que sempre cai de pé. Tu não é bom de baile?’ Eu era bom de baile mesmo, e isso me ajudou em campo. Eu gingava muito. O tal do drible curto eu inventei imitando o miudinho, aquele tipo de samba”.<sup>912</sup>

Capoeira, samba e drible se entrelaçam em modos de se encontrar saídas e alternativas para as interdições da branquidade. De um expressar-se alternativo, de maneira oculta ou indireta, que implicitamente suspende as regras do jogo. Que ganha na casa do adversário. Que abre as linhas de defesa não pelo confronto direto, mas pela margem, pelo fortuito, pelo acaso decisivo como um pequeno e imperceptível lampejo. A fração de segundos, diriam os sábios do futebol. Formas de agência negra que comunicam com o programa estético machadiano.

<sup>907</sup> Duarte. A capoeira literária de Machado de Assis, 2009, p. 38.

<sup>908</sup> Nogueira, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol e do epistemicídio na filosofia. *Revista Z Cultural (UFRJ)*, v. 08, 2013.

<sup>909</sup> Freyre, Gilberto. Foot-ball mulato. *Diário de Pernambuco*, 17 jun. 1938.

<sup>910</sup> Nogueira. O conceito de drible e o drible do conceito, 2013.

<sup>911</sup> Nogueira. O conceito de drible e o drible do conceito, 2013.

<sup>912</sup> Domingos da Guia, vídeo Núcleo/UERJ, 1995, apud. Nogueira. O conceito de drible e o drible do conceito, 2013.



Maneira mandinga de incidir sem se expor, pois sabe que o caráter da violência racial neste país rejeita qualquer paridade de condições e normas.

Na obra machadiana, a ironia é uma das finas expressões dessa ginga. Como argumenta Marta de Senna, a ironia é o elemento comum de toda obra machadiana.<sup>913</sup> A palavra “ironia” vem do grego é quer dizer “dissimulação”. Registrada pela primeira vez na *República*, de Platão, trata-se de um “modo ardiloso de conduzir o pensamento das pessoas”. O *eíron* de Sócrates, que finge ser tolo para solapar o ponto de vista do interlocutor, conduzindo-a verdade. A ironia é uma figura de linguagem que representa a peculiar maneira de construir o discurso, em que o sentido do que se diz é contrário ao que dizem as palavras. Portanto, de caráter ambivalente, gera interpretações contraditórias ao afirmar algo ao mesmo tempo em que dá a entender o contrário.<sup>914</sup> A ironia é o quilombo da escrita. Além de ser manifestação do espírito cômico, é um modo de encarar a existência, que surge da percepção do absurdo da vida. Na discrepância entre as palavras e o seu sentido, instaura-se o oblíquo, forma distanciada de ver, que também é instrumento de verdade ao desafiar o poder, pois purifica, refina, zomba, denuncia, despreza e ridiculariza.<sup>915</sup>

Operando por dentro do princípio da inversão da classe senhorial, no conto *Teoria do Medalhão*, o Bruxo expõe, no contraste, o sentido da ironia falando pela boca da elite da época. O pai dá conselhos ao filho de como ser um bom medalhão. No recital de dicas, as quais todas tem como eixo retirar o peso concreto das palavras, ele finaliza com lições sobre o riso. Afinal, um medalhão pode rir? pergunta-lhe o filho. O pai responde:

Tens um gênio folgazão, prazenteiro, não hás de sofreá-lo nem eliminá-lo; podes brincar e rir alguma vez. Medalhão não quer dizer melancólico. Um grave pode ter seus momentos de expansão alegre. Somente, - e este ponto é melindroso... Somente não debes empregar a ironia, esse movimento ao canto da boca, cheio de mistério, inventando por algum grego da decadência, contraído por Luciano, transmitido a Swift e Voltaire, feição própria dos cépticos e desabusados. Não. Usa antes a chalaça, a nossa boa chalaça amiga, gorducha, redonda, franca, sem biocos, nem véus, que se mete pela cara dos outros, estala como uma palmada, faz pular o sangue nas veias, e arrebentar de riso os suspensórios. Use a chalaça.<sup>916</sup>

<sup>913</sup> Senna, Marte de. Introdução. Assis, Machado de. *Páginas recolhidas; Relíquias de casa velha*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

<sup>914</sup> Senna. Introdução, 2008, p. XIII.

<sup>915</sup> Senna. Introdução, 2008.

<sup>916</sup> Assis, Machado de. *Teoria do Medalhão*. Assis, Machado de. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 89-90.

Com a ironia sobre a ironia, Machado ironizava seus críticos que atacavam o seu uso da ironia. E o que diria o Bruxo ao saber que a chalaça se tornaria o humor oficial do Brasil, capitalizado na forma base da comédia ou como graça oficial do regime, com exposições toda quarta-feira, em fins de tarde, feitas no cercadinho mimoso ao lado de modernoso palácio. Voltemos ao XIX para não sermos inebriado pelo vício estudantil de ver Machado em tudo.

A ética-estética da mandinga machadiana pode ser rastreada na mais ancestral forma de resistência negra na diáspora: a fuga.<sup>917</sup> Raptado e transportado para um espaço total onde o único destino permitido era ser explorado até morrer, ao africano muitas vezes lhe restava somente a fuga como princípio de reconquista da liberdade em vida. Na tradição do pensamento negro brasileiro,<sup>918</sup> a relação entre fuga e quilombo,<sup>919</sup> a negação radical à *plantation*, é central para a interpretação da formação social do país. Na leitura dinâmica e processual do escravismo, Clóvis Moura afirma que essa sociedade é atravessada por uma dicotomia básica: senhor e escravo.<sup>920</sup> Para afirmar-se em toda sua amplitude e generalidade, a escravidão tinha como fundamento a sujeição absoluta do negro. Neste sentido, no momento em que ele se rebela, o negro torna-se força dinâmica e sujeito ativo do processo histórico. Torna-se a negação básica e universal da ordem social estabelecida. Ao fazê-lo, dinamizava politicamente a estrutura econômica. A manifestação central desse conflito-antagonismo político está no ato de fuga formador do quilombo. Por isso, peço permissão para repetir Clóvis Moura novamente:

O dinamismo da sociedade brasileira, visto do ângulo de devir, teve a grande contribuição do quilombola, dos escravos que se marginalizavam do processo produtivo e se incorporavam às forças negativas do sistema. Desta forma, o

---

<sup>917</sup> O uso da fuga como mecanismo para pensar a linguagem da resistência negra nas Américas vem dos usos que Nohora Arrieta Fernández faz de Edouard Glissant: Fernández, Nohora Arrieta. Ver o Não Visto: a poética invisível de Marcelo D'Saete. *Revista Direito Público*, 19 (101), 2022; Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse*. Trad. J. Michael Dash. Charlottesville, USA: University of Virginia Press, 1989.

<sup>918</sup> Para uma retomada dessa tradição para pensar a teoria crítica do direito, veja-se: Pires, Thula. Legados de Liberdade. *Revista Culturas Jurídicas*, 08:20, 2021, p. 291-316; Gomes, Rodrigo Portela. *Kilombo: uma força constituinte*. Tese de Doutorado em Direito. Universidade de Brasília, 2022; Queiroz, Marcos; Gomes, Rodrigo Portela. A Hermenêutica Quilombola de Clóvis Moura: teoria crítica do direito, raça e descolonização. *Revista de Culturas Jurídicas*, v. 8, n. 20, 2021, 733-754.

<sup>919</sup> Nascimento, Beatriz. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. Ratts, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007; Nascimento, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Ratts, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007; Moura, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

<sup>920</sup> Sobre o pioneirismo das análises de Clóvis sobre os quilombos, Flávio dos Santos Gomes: “Obra de referência é *Rebeliões da Senzala* [...], publicada primeiramente em 1959. Ele foi o pioneiro nas abordagens mais sociológicas sobre comunidades de fugitivos e suas relações com a sociedade envolvente. Buscando compreender as dinâmicas da sociedade escravista através dos quilombos, empenhou-se em abordar os quilombolas em várias regiões do Brasil, suas relações com outros movimentos políticos e a ações de guerrilha. Baseando-se em fontes primárias impressas e fontes secundárias, Moura analisou o que chamava de “desgaste” do sistema escravista, levado a cabo, em parte, pelo protesto escravo”. Gomes, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro, Enigma, 2015, p. 13-14.

*escravo fugido ou ativamente rebelde desempenhava um papel que lhe escapava completamente, mas que funcionava como fator de dinamização da sociedade. As formas “extralegais” ou “patológicas” de comportamento escravo, segundo a sociologia acadêmica, serviram para impulsionar a sociedade em direção a um estágio superior de organização do trabalho. O quilombola era o elemento que, como sujeito do próprio regime escravocrata, negava-o material e socialmente, solapando o tipo de trabalho que existia e dinamizava a estratificação social existente [grifos nossos].<sup>921</sup>*

Seja nas insurreições da fazenda de Santana, em Ilhéus, Bahia, entre 1789 e 1828, nas quais os escravizados reivindicam uma série de garantias trabalhistas,<sup>922</sup> seja na República de Palmares,<sup>923</sup> Clóvis<sup>924</sup> ressalta como o território construído a partir do ato de fuga reorganiza a liberdade em princípios afrodiaspórico, na acepção de Beatriz Nascimento.<sup>925</sup> A fuga recria territorialmente uma nova complexidade econômica, política, familiar, produtiva, familiar e linguística, síntese da organização social em liberdade dos negros no Brasil escravagista e no pós-abolição. Apresentava não só um elevado grau de consciência política coletiva, como elaborava um outro projeto de nação possível.

Ademais, como argumenta Flávio dos Santos Gomes,<sup>926</sup> a fuga-quilombo não era experiência apartada da sociedade escravocrata, na medida em que além do antagonismo, estabeleciam relações econômicas, políticas e culturais com aqueles que viviam fora desses espaços. Trocas comerciais, o contato constante com negros escravizados e livres, a comunicabilidade com vilas, fazendas e estradas, a interação com povos indígenas, viajantes, movimentos e outras forças políticas. Pensar estes territórios livres como fenômenos isolados é um erro. Da mesma forma que pensá-los como estáticos e imóveis, na medida em que eram

<sup>921</sup> Moura. *Rebeliões da Senzala*, 1988, p. 269.

<sup>922</sup> Moura. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 1988.

<sup>923</sup> Moura, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983

<sup>924</sup> É interessante notar que a obra pioneira de Clóvis, *Rebeliões de Senzala*, poderia nunca ter sido publicado se dependesse da intelectualidade de esquerda brasileira, sobretudo a figura de Caio Prado Júnior, que não só desestimulou a empreitada de pesquisa de Clóvis, como o orientou a focar não no norte do país e na resistência escrava e quilombola, mas sim no sul (onde se localizava o avanço das forças produtivas) e no movimento abolicionista. Além disso, Caio Prado Júnior disse a Clóvis que ele seria mais útil à causa se estudasse a miséria, deixando de lado a escravidão e a rebelião negra no Brasil. Felizmente, Clóvis não seguiu os conselhos de Caio Prado e finalizou a obra. Os originais foram enviados à Editora Brasiliense, ligada a setores do Partido Comunista Brasileiro e criada por Caio Prado, que se negou a publicar o livro em razão de estar ocupada na reedição de obras de Monteiro Lobato. 7 anos depois de finalizado, no ano de 1959, Clóvis Moura publica o livro pela Editora Zumbi criada pelo próprio intelectual e com a única finalidade de levar ao público este texto fundamental para a interpretação do Brasil. Para um relato pormenorizado dessa história: Nogueira, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

<sup>925</sup> Nascimento. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*, 2007.

<sup>926</sup> Gomes. *Mocambos e Quilombos*, 2015; Gomes, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

espaços dinâmicos, em movimento constante, diaspORIZADOS e fruto do vai e vem das pessoas negras entre zonas rurais e urbanas, entre diferentes regiões do Brasil.<sup>927</sup> Para tanto, além do confronto direto quando necessário, o quilombo devia adotar táticas de camuflagem, ambiguidade e esconderijo como estratégia de luta política. O embrenhar-se, esconder-se, mover-se sem ser visto, valer-se do território e da natureza para ludibriar seus inimigos.<sup>928</sup>

Escavando essa tradição e a conectando com o pensamento caribenho de Édouard Glissant,<sup>929</sup> Nohora Arrieta Fernandez argumenta que a fuga é atravessada por uma opacidade, que articula o contraponto do escravizado diante da perspectiva transparente do senhor e do relato da *plantation* desde a varanda da Casa-Grande.<sup>930</sup> Assim, a fuga-quilombo, estratégia de luta, articula uma forma de discurso, linguagem opaca, produtora de ambiguidades, indeterminações, produtora de ambivalência e confusões. A fuga é movimento estilístico daquele que não se deixa captar pelas certezas senhoriais. Do alpendre, o proprietário pode até ver as senzalas, os cafezais, os armazéns, a estrada. Mas não enxerga o que acontece além da sua fazenda. Ele sabe que o quilombo está lá, que o negro fugiu. Mas não o vê. A fuga-quilombo impossibilita o *modo de ver* do tempo da escravidão, do regresso. Nohora sintetiza:

Opaco é para o senhor a linguagem do escravizado na plantação, o *creole*; opaco é a *marronage*, o quilombismo, a fuga; opaca são as resistências do escravizado. Para o quilombismo, a fuga; opaca são as resistências do escravizado. Para Glissant, o *détour*, a não-continuidade, a fragmentariedade, define as ações do escravizado no universo da plantação. “É como se este texto [o texto produzido no universo da plantação] trabalhasse muito por um disfarce atrás do símbolo, a dizer sem dizer”. O *détour* é um texto que diz sem dizer. A *marronage*, o *cimarronaje*, o quilombismo, a fuga da plantação, é um movimento não contínuo, um *detour*. Para fugir, o escravizado cria seu próprio caminho; e para evitar que o encontrem, é preciso que borre os sinais que criam o caminho. O *détour*, o caminho da fuga, “diz sem dizer”, expressa-se e borra-se simultaneamente com o fim de permanecer oculto. Na fuga, a escravizada cria uma narrativa opaca: embrenha-se na selva frondosa, quase nua, sem outro auxílio além do seu próprio corpo e das sombras do caminho que vai criando e borrando no escape, na fuga: “A floresta do maroon (quilombola) foi o primeiro obstáculo que o escravo opôs à transparência do

<sup>927</sup> Gomes. *Mocambos e Quilombos*, 2015; Gomes. *A Hidra e os Pântanos*, 2005.

<sup>928</sup> Fernández. Ver o não visto, 2022.

<sup>929</sup> Glissant. *Caribbean Discourse*, 1989.

<sup>930</sup> Fernández. Ver o não visto, 2022.

senhor. Não há caminho claro, não há sentido a seguir nesta densidade (Glissant)”.<sup>931</sup>

Sob o paradigma articulado por Nohora, é possível interpretar a obra machadiana. Um *palenque* literário,<sup>932</sup> um quilombo estético. As palavras são sua floresta, onde ele se embrenha, constrói sentidos escondidos, brinca, subverte e foge com o que é visto pelos senhores. No meio delas, Machado instala armadilhas, rotas de escape, caminhos de despressurização, os quais permitem que nunca seja apreendido por completo. Construído por aquele que viu de dentro a vida Casa-Grande e em oposição a este mundo, este quilombo literário é atravessado por uma opacidade permanente, o *détour*, que tem como cerne a crítica da suposta transparência do discurso e da perspectiva senhorial.<sup>933</sup> Não, ela não vê e nunca verá tudo. Mais: a crença branca de onisciência não passa de um delírio, prestes a precipitar quando o escravo fugir. Fuga que, na mente do senhor, é a ambiguidade total, manifestada no medo estrutural. É a história em movimento pelo humano que havia sido roubado, até então objetificado. A polissemia, a indeterminação, a capacidade de vem sem ser visto, de usar de maneira turva, sombria, fosca e embaçada da transparência contra os próprios senhores, de driblar em ziguezague, em jamais ser capturado pela visão do outro, de se ocultar enquanto defende e ataca, de antagonizar sem se expor, chegando a ser lido como acomodado, conservador, estático, anacrônico, pois é sabida a amplitude da violência direcionada ao que afronta a ordem a céu aberto. Machado faz das estratégias territoriais da luta negra elementos formais da sua literatura. O quilombo como princípio ético-estético. A construção poética do corpo-território.

Chega-se ao último elemento do terreiro machadiano: Exu. Vital para o entendimento do tempo da escravidão em sua obra. Exu é orixá e princípio de religiões de matriz africana, que o absorveram da experiência iorubana, particularmente a Ketu, antigo reino da África Ocidental, pertencente aos egbá. Povo ioruba massivamente raptado pelo tráfico negreiro para a Bahia.<sup>934</sup> Na diáspora, foi incorporado por toda sorte de espírito e entidades que carregam a alcunha de amorais, ousadas e depravada. Exu e as Pombagiras, espíritos de mortos que

<sup>931</sup> Fernández. Ver o não visto, 2022, p. 44-45.

<sup>932</sup> Palenque literário é conceito desenvolvido por Carlos Alberto Valderrama Rentería que aponta a literatura negra (aqui entendida não só como prática escrita) como um processo poético de construção territorial, um espaço de resistência e contralinguagem instituidor de um contrapúblico. Assim, a modernidade negra na arte literária incorpora uma memória coletiva que luta contra o esquecimento e o silenciamento impostos pela consciência branca-senhorial. Rentería, Carlos Alberto Valderrama Rentería. El arte literario y la construcción oral del territorio. Pensamiento crítico afrocolombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 54, n. 2, 2018, pp. 93-117.

<sup>933</sup> Fernández. Ver o não visto, 2022.

<sup>934</sup> Soares, Emanuel Luis Roque; Nascimento, Wanderson Flor do. Exu, Corpo e Sexualidade. *Revista da ABPN*, v.12, n. 31, 2019/2020, p. 11-26.

“assumem o lugar de interventores sobre dimensões mundanas e sexualizadas da existência”.<sup>935</sup> Por isso, pela deturpação colonial, foi associado ao demônio, a elementos satânicos. Como argumentam Emanuel Soares e Wanderson Flor do Nascimento, nos territórios onde a experiência africana se enraizou, Exu se multiplica.<sup>936</sup> É o sem pudor, o excesso, o que maximiza o mais e o maior, agindo nos extremos da dualidade cristã do mal e do bem, tornando-os dúbios, torcendo-os, dobrando-os. Riso que os suspende. Ao mesmo tempo, performa uma masculinidade outra, debochada e escrachada, que afronta a retidão fálica imposta pelo colonialismo.<sup>937</sup>

Na sua epistemologia incorporada,<sup>938</sup> que busca inverter aquilo que foi esvaziado no corpo e na linguagem pelo colonialismo, ele busca desarranjar a ordem das coisas para comunicar, ensinar e aprender. Organizando para desorganizar, desorganizando para organizar, diria Chico Science. Bagunçar para fazer ver o que não pode ser visto pelo ar inebriante do racismo. Nesta subversão, ele mobiliza, dissimula e borra o que se entende como moral e imoral. É o “diabo”, mas não como mal total, mas sim como invertido, brincalhão, dono do chiste, da ironia. Tem aversão às mentiras oriundas do moralismo ocidental-colonial, batalhando incessantemente contra suas fábulas. É irreverente e libertador, sátiro devasso e libertino. Por ser princípio, ele movimenta e é o próprio movimento em si, carregado de polilógica e polifonia. É o mensageiro, o portador da palavra, o que, portanto, permite a linguagem, a comunicação, a troca e o tempo. Assim, ele é o primeiro a ser saudado num rito de candomblé e umbanda, em que “o começo e o final se confundem”, pois tudo inicia e recomeça com Exu.<sup>939</sup> Por ser o movimento, está presente sempre e em todo lugar. É o senhor do tempo, tendo capacidade de manipulação das temporalidades por meio da palavra. É o senhor das encruzilhadas, lugar das indeterminações, da polissemia, das trocas e comunicações entre os diferentes e os incertos, da pluralidade de caminhos, nem sempre harmônicos ou pacíficos, que não dão no mesmo lugar, que também carregam tensões e atritos.<sup>940</sup> Por isso, é multiplicidade de conceitos, ambiguidade e mudança constante.

Ademais, ao enganar a morte e manter a energia dos ancestrais no coletivo, ele organiza a passagem entre o que conhecemos como vida e morte; entre os que estão vivos neste plano e

<sup>935</sup> Soares; Nascimento. Exu, Corpo e Sexualidade, 2019/2020, p. 18.

<sup>936</sup> Soares; Nascimento. Exu, Corpo e Sexualidade, 2019/2020.

<sup>937</sup> Haddock-Lobo, Rafael. Os gêneros das ruas. *HH Magazine: humanidades em rede*, 2019. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/os-generos-das-ruas/> (acesso em: 18/07/2022), apud Soares; Nascimento. Exu, Corpo e Sexualidade, 2019/2020, p. 13.

<sup>938</sup> Soares; Nascimento. Exu, Corpo e Sexualidade, 2019/2020.

<sup>939</sup> Soares; Nascimento. Exu, Corpo e Sexualidade, 2019/2020, p. 15.

<sup>940</sup> nascimento, wanderson flor do. Ojalá: Entre encontros – Exu, o senhor do mercado. *DasQuestões*, n.4, 2016, p. 28-39.

as divindades e os que já morreram. É o mediador entre essas duas instâncias, que se transbordam uma sobre a outra por meio dele. Exu está presente nos ritos fúnebres, tendo o corpo como fundamento, uma vez que é através do corpo do outro que o ancestral se manifesta.<sup>941</sup> Assim, Leda Maria Martins argumenta que a sua figura apresenta um contraponto à tirania do *chronos*, o tempo linear, progressivo, de fronteiras peremptórias entre passado, presente e futuro.<sup>942</sup> Sendo senhor das encruzilhadas e, portanto, da comunicação, ele é instaurador da própria narração, elemento constitutivo da realidade. Produz sentido, a verdade e o entendimento, baseados na sintaxe da adivinhação, pois não tem como pressuposto a unilateralidade, transparência e linearidade da existência. Assim, a ontologia do tempo do Exu curva-se para frente e para trás, faz seu poente e nascente, numa dinâmica ininterrupta de retrospecção e prospecção. O passado a todo momento se modifica num “tornar possível”. Neste princípio da reversibilidade, o indivíduo está atrás e adiante de si mesmo.<sup>943</sup>

Para Leda, todos esses elementos performados e mediados por Exu são reverberados na encruzilhada, de onde ele rege os tempos:

Na concepção filosófica de muitas culturas africanas e afro-brasileiras, assim como nas religiões ali referenciadas, e encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos, sendo frequentemente traduzida por um cosmograma que aponta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção. É assim, com pensamento e ação, locus de desafios e reviravoltas; compressão e dispersão; espacialidade icônica que cartografia os inúmeros e diversos movimentos de recriação, improviso e assentamento das manifestações culturais e sociais, entre elas as estéticas e também as políticas, em seu sentido e espectro amplos.

(...) Operadora de linguagens performáticas e também discursivas, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sêmica diversificada e, portanto, de sentidos plurais. A cultura negra é uma cultura de encruzilhadas.<sup>944</sup>

Assim, Leda vincula a encruzilhada exuniana ao cosmograma bakongo, conforme o estabelecido pelo congolês Bunseki Fu-Kiau.<sup>945</sup> Conforme expõe Spirito Santo, bacongo é o

<sup>941</sup> Soares; Nascimento. *Exu, Corpo e Sexualidade*, 2019/2020.

<sup>942</sup> Martins, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

<sup>943</sup> Martins. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*, 2021.

<sup>944</sup> Martins. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*, 2021, p. 51-52.

<sup>945</sup> Santos, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese de Doutorado em Estudos da Tradução. Universidade de São Paulo, 2019.

povo formado pela junção de pessoas migrantes do norte da África com grupos que já viviam às margens do Rio Congo. É este vasto e múltiplo povo que irá se organizar numa série de organizações políticas, tendo o Reino do Congo como ponto de referência, e que, a partir do final do século XV, estabelecerá relações diplomáticas, será invadido e, posteriormente, dominado pelos portugueses.<sup>946</sup> É deste povo que virá a maioria dos africanos raptados pelo tráfico negreiro. É deste povo a matriz civilizacional do que possa se chamar cultura brasileira.<sup>947</sup> A sua cosmogonia poderia ser grafada por meio de uma encruzilhada, uma cruz, a expor a interpretação do círculo tempo-existencial, um sistema filosófico informado e mediado pelo “‘Kalunga’, meio líquido que divide o mundo físico do mundo espiritual, o mundo dos vivos, do mundo dos mortos, o real e o surreal, o normal do paranormal, enfim”.<sup>948</sup>

Neste sentido, conforme argumenta Marco Antonio Fontes de Sá,<sup>949</sup> Fu-Kiau traduz em uma linguagem compreensível ao pensamento ocidental a compreensão bacongo. O horizonte divide o mundo dos vivos e dos mortos. Acima, estão os vivos, que são negros. Abaixo, os mortos, de cor branca, “multiplicidade de espíritos de natureza que povoam a esfera invisível do mundo”. Essa organização tem como expressão a cruz. O eixo horizontal liga o nascer ao por do sol. O nascimento e a morte dos homens. O vertical é o zênite visível e o invisível, o sol, ponto culminante do mundo dos vivos, e o mundo dos mortos. Assim, ambos níveis de existência estão conectados pelo movimento. Ao invés de ser estática, a cruz assemelha-se ao movimento de rotação do sol, a vida como um ciclo contínuo, conectando mundos e tempos. Cruz que viria da África e seria reincorporada e reinventada nos mais diversos ritos e expressividades onde se fez valer a presença bacongo.<sup>950</sup>

O mensageiro do mundo dos mortos palavreia sobre uma cruz desenhada no chão.<sup>951</sup> A encruzilhada retorna. Na acepção de Leda Maria Martins, ela expressa o tempo na cosmovisão africana. O tempo prenhe de ancestralidade, curvo, recorrente, anelado. O tempo no qual o tempo dos mortos não está apartado do tempo dos vivos. Um tempo sagrado que envolve o tempo vivido. O tempo espiralar:

---

<sup>946</sup> Santo, Spirito. Menos Foucault, mais Fu-Kiau – Filosofia bakongo para iniciantes. *Spirito Santo*, 6 junho de 2017. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2017/06/06/menos-foucault-mais-fu-kiau-filosofia-bakongo-para-iniciantes/> (acesso em 18/07/2022).

<sup>947</sup> Santo, Spirito. *Do samba ao funk do Jorjão: ritmos, mitos e ledos enganos no enredo de um samba chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Escola Sesc de Ensino Médio, 2016; Lopes, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

<sup>948</sup> Santo. Menos Foucault, mais Fu-Kiau, 2017.

<sup>949</sup> Sá, Marco Antonio Fontes de. *Negra Devoção: leitura da cosmologia bantu “escrita com a luz” nas festas de N. Sra. Do Rosário e São Benedito*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

<sup>950</sup> Sá. *Negra Devoção*, 2016.

<sup>951</sup> Sá. *Negra Devoção*, 2016.



De que forma os tempos e intervalos dos calendários também marcam e dilatam a concepção de um tempo que se curva para a frente e para trás, simultaneamente, sempre em processo de prospecção e de retrospecção, de rememoração e de devir simultâneo?

Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiências ontológica e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem.<sup>952</sup>

Assim, analisando como as Áfricas nagô e banto se recriam em performances (danças, cortejos, ritos, festividades) no Brasil, Leda Maria Martins aponta como tais práticas culturais expressam certa temporalidade em espiral, baseada na reversibilidade, dilatação e contenção, não-linearidade, descontinuidade e simultaneidade do passado, presente e futuro. Nela, o tempo dos mortos não se encontra separado do tempo dos vivos.<sup>953</sup> Subindo o Atlântico e desaguando no Caribe, essa temporalidade pode ser visualizada no país da Revolução, particularmente no movimento literário haitiano chamado espiralismo, fundado por Frankétienne, Jean-Claude Fignolé e René Philoctète. Para Kaiama Glover,<sup>954</sup> esses escritores transmitem uma compreensão fraturada das idas e vindas do tempo e do espaço, que, como um redemoinho, acumulam, aceleram, tumultuam e se repetem. Novamente, recusam uma concepção irrestrita do tempo linear, na medida em que o passado, longe de ser estático e alvo de um mero olhar contemplativo, assombra o presente, é parte integral e está explicitamente implicado nas circunstâncias contemporâneas.<sup>955</sup> Nas palavras de Frankétienne, a ideia de espiral implica o movimento, mas:

(...) este movimento não progride em uma linha reta, que simbolizaria a morte. É antes um movimento na forma de espiral, que reproduz alguns aspectos do passado, mas sempre em um nível infinitamente superior. Um movimento da base para o topo, do simples para o complexo. Nessa estrutura em espiral, cada novo giro é mais profundo e rico que o anterior. A espiral define um

<sup>952</sup> Martins. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*, 2021, p. 23.

<sup>953</sup> Martins. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*, 2021.

<sup>954</sup> Glover, Kaiama L. *Haiti Unbound: a spiralist challenge to the postcolonial canon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

<sup>955</sup> Glover. *Haiti Unbound*, 2010.

movimento perpétuo da vida e de tudo que ela envolve; é a característica da dialética.<sup>956</sup>

Inserir Machado de Assis na espiral do Atlântico Negro permite perceber como sua obra revela o tempo regressivo do poder senhorial. Como espectro, esta temporalidade perdura, renasce e vive, de maneira diferenciada, composta, complexa e zumbificada, no presente. Nos hábitos, nas práticas, nas culturas e na hermenêutica do contemporâneo. Antepassados escravocratas retornam e recriam o seu mundo pelas palavras proferidas hoje. O espaço-tempo emaranhado que continua a emanar das ruínas e do cemitério da Casa-Grande.

Nesta ausência de um pretérito perfeito apartado do presente, Exu-Machado fez da literatura sua encruzilhada. A poética como estetização dos ritos fúnebres, produzindo significados a partir da morte. Ela media, sobrepõe e enreda mundo dos mortos e mundo dos vivos. Mas, como bom Exu, travesso e irônico, uma liturgia sepulcral particular, pois a literatura machadiana é ritual de enterro dos senhores. A cerimônia mortuária da escravidão. Nela, “ao fazer do branco o seu cavalo”,<sup>957</sup> utilizou-se do recurso formal do narrador em primeira pessoa para expressar a consciência ancestral da branquidade, sublimando e borrando temporalidades diversas. Por meio dos seus personagens-incorporados, não só a classe escravocrata de sua época fala até nós, mas, no senhor de escravos baixado, vemos e desvelamos os nossos contemporâneos. No terreiro do Bruxo, acedido pelas mais brutais e cínicas ancestralidades, borra-se a concepção de pensar a história a partir da ideia do “que restou do passado”, pois os habitantes da Casa-Grande caminham entre nós, intervêm, intercedem, regem o tipo de sociedade que somos. Incorporamo-los, porque esta sociedade os enterrou mal. É o alerta de Machado, aquilo que ele insistentemente busca despachar por meio da sua literatura ritual, macumba de encruzilhada.

-----

10 de abril de 1888. O barão de Santa-Pia (como a pia batismal, onde os escravizados eram registrados e onde os senhores burlavam a lei aos olhos de Deus),<sup>958</sup> dono de uma fazenda na Paraíba do Sul, está no Rio de Janeiro. “O motivo da vinda do barão é consultar o

<sup>956</sup> Frankétienne. Interview with Mohamed B. Taleb-Khyar. *Callaloo* 15:2, 1992), 389–90, apud Glover, Kaiama L. *Haiti Unbound: a spiralist challenge to the postcolonial canon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

<sup>957</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares, 2021.

<sup>958</sup> Melek Delgado, Erika; Gonçalves Santos, Telma; Meira Borba, Nina Maria de. Os Livros de Batismo e a Arte de Burlar a Legislação de Proibição do Tráfico Internacional de Escravizados: Uma Análise Documentação Batismal Dentro de um Projeto de História Digital. *Direito Público*, 19 (101).

desembargador sobre a alforria coletiva e imediata dos escravos de Santa-Pia”, diz o diplomata aposentado e conselheiro Aires, narrador dos fatos.<sup>959</sup> A cidade está agitada. A mídia, as ruas, os cafés, as baixas e altas classes só discutem uma coisa: a Abolição vem aí. É uma questão de tempo. Meses, semanas, dias. Em breve, muito em breve. Era a precipitação final do movimento que tomou conta do país. Que uniu as rebeliões das senzalas, as formações de quilombos e o abolicionismo urbano. O barão, portentoso dono de escravos do Vale e que acumulou sua riqueza no sangue negro do café, desde sempre foi radicalmente contra essa tal ideia de liberdade. Lutou como pode para refrear o tempo da Abolição.

Diante disso, intrigado com a decisão de alforria coletiva, o seu irmão, o desembargador Campos, a quem o barão foi consultar, perguntou as razões do ato, obtendo como resposta: “Quero deixar provado que julgo o ato do governo uma exploração, por intervir no exercício de um direito que só pertence ao proprietário, e do qual uso com perda minha, porque assim o quero e posso”.<sup>960</sup> Aires comentaria a fala, tendo-a como “não sei se sutil, se profunda, se ambas as coisas ou nada”. Notório proprietário, o ato do Barão correu a cidade e Campos teve que lidar com os questionamentos. Seria uma liberalidade de fachada, já que a abolição estava prestes a ocorrer? Uma tentativa de autoelogio? Mero engodo? Como pensaria, sem manifestar, Aires, uma vontade sem ação, uma veledade pura? Aos questionamentos, o desembargador respondia:

Não, disse ele, meu irmão crê na tentativa do governo, mas não no resultado, a não ser o desmantelo que vai lançar às fazendas. O ato que ele resolveu fazer exprime apenas a sinceridade das suas convicções e o seu gênio violento. Ele é capaz de propor a todos os senhores a alforria dos escravos já, e no dia seguinte propor a queda do governo que tentar fazê-lo por lei.<sup>961</sup>

Era o espírito de 1868 em 1888, quando o monarca propôs a primeira norma a intervir na relação entre senhor e escravo e assinou o atestado de óbito do Império. Vivo ou, melhor, morto-vivo, esse espírito faria fazer sua força vinte anos depois. O ato do barão não se dava pela consciência da ilegitimidade da escravidão e pelo reconhecimento da humanidade dos negros. Ele se dava pela noção da ilegitimidade da lei e pela constituição da propriedade absoluta. Eu posso dispor do meu negro da forma que eu quiser pois qualquer interferência legal sobre esta relação é estapafúrdia. O governo que o tenta fazer é ilegítimo e merece ser derrubado. O 15 de novembro de 1889 como desobediência civil, diria um Thoreau

---

<sup>959</sup> Assis, Machado de. *Memorial de Aires*. Nova York: Luso-Brazilian Books, 2006, p. 21.

<sup>960</sup> Assis. *Memorial de Aires*, 2006, p. 21.

<sup>961</sup> Assis. *Memorial de Aires*, 2006, p. 21.

psicografado na Casa-Grande. Pois os argumentos da desobediência civil e da falência das fazendas sem o negro-coisa era antigo, vinha desde os anos 1820, com a questão do tráfico. O direito a pegar em armas contra a injustiça da lei, dizia representações de câmaras municipais do Vale.<sup>962</sup> Era parte do programa saquarema.

Campos tentou demover o irmão. Com a alforria imediata, o barão prejudicaria sua filha, Fidélia, herdeira sua. “Santa-Pia franziu o sobrolho”. Não, nem a filha e seus direitos eventuais poderiam perturbar a sua ação. “Depois de alguns instantes, respirou largo, e respondeu que, antes de morto, o que era seu era somente seu”. Campos se deu por vencido e ambos redigiram a carta. Com o papel em mãos e a realidade invertida na cabeça, Santa-Pia sentencia: “Estou certo que poucos deles deixarão a fazenda; a maior parte ficará comigo, ganhando o salário que lhes vou marcar, e alguns até sem nada, - pelo gosto de morrer onde nascera”.<sup>963</sup> Nas semanas seguintes, enquanto a Abolição raiava, o crepúsculo do barão chegava. Sua força vital foi se esvaindo.

No 09 de junho, Fidélia comentaria sobre o pai: “Papai é o melhor dos homens, mas não perdoa adversário. Hoje creio que está tudo acabado; a abolição fê-lo desgostoso da vida política”.<sup>964</sup> No mês de maio, estava a comentar “muito mal do imperador e da princesa. 14 de julho, “Más notícias de Santa-Pia. O Barão teve uma congestão cerebral”.<sup>965</sup> 17 de junho, uma única linha no diário de Aires. “O barão de Santa-Pia está mal, muito mal”.<sup>966</sup> O conselheiro, que havia decidido tomar notas esparsas sobre o outono da sua vida, é tomado pela queda do barão, eixo estruturante a merecer notas isoladas nos seus cadernos, a conduzir e enredar o desenrolar dos fatos. Naquelas semanas de 1888, o Brasil de Aires está no Vale. 20 de julho, telegrama da Paraíba do Sul: “O barão de Santa-Pia faleceu hoje de manhã”.<sup>967</sup> O fim da escravidão como fim da vida. Assim como para aqueles senhores que tinham o 13 de maio de 1888 como um suicídio,<sup>968</sup> para Santa-Pia não havia realidade senão segurando o cabo da

---

<sup>962</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

<sup>963</sup> Assis. *Memorial de Aires*, 2006, p. 21.

<sup>964</sup> Assis. *Memorial de Aires*, 2006, p. 31.

<sup>965</sup> Assis. *Memorial de Aires*, 2006, p. 32.

<sup>966</sup> Assis. *Memorial de Aires*, 2006, p. 33.

<sup>967</sup> Assis. *Memorial de Aires*, 2006, p. 34.

<sup>968</sup> Neste sentido, Iacy Maia Mata recupera o discurso de um proprietário baiano após a aprovação da Abolição: “É tristíssimo o que se passa no lar das famílias, que ontem cercadas de consideração e respeito, hoje não encontram senão a miséria, a falta de garantia, as lágrimas, o desespero e o suicídio! [...] É belo ver-se aquele que ontem gemia no cativeiro hoje chorar de prazer, e cantar o hino da liberdade. Mas também é horripilante ouvirem-se os gritos aterradores d’aqueles que passaram a ser vítimas, arrancando os cabelos, correndo loucos pelas estradas, cometendo os maiores desatinos, por se verem sem recursos para conservar a honra e o pudor de sua família!”. *Diário da Bahia*, 22/06/1888, apud Maia Mata, Iacy. *Libertos de treze de maio e ex-senhores na Bahia: conflitos no pós-abolição*. *Afro-Ásia*, n. 35, 2007, p. 170.

chibata. Escravidão ou delírio. Escravidão ou morte.<sup>969</sup> Mas seja na alforria coletiva antes da lei, seja no golpe um ano depois, na morte e na vida póstuma, o barão viveu e morreu invicto. Fez do tempo brasileiro prolongamento daquilo que se via do alto de Santa-Pia.

-----

### 3.4. O Bruxo e o Delírio da Abolição

Partindo dessas noções que se permite aprofundar como Machado cria, manipula e intervém no tempo por meio da sua literatura. Como recebe, adapta, mandinga, debate, enfrenta, desvela, dobra e inverte o tempo do Regresso. Sua escrita articula a memória do escravismo contra aqueles que tentavam e tentariam apagá-lo, minimizá-lo, perifereizá-lo ou deturpá-lo no relato nacional. Como argumenta Eduardo de Assis Duarte, ainda que dissimulada, a escravidão permanece como sombra “a demarcar espaços e compor perfis dramáticos”, estando presente sobretudo em suas “implicações e consequências do que em seu detalhamento cru enquanto modo de produção”.<sup>970</sup> Assim, desde os primeiros romances de Machado, o seu foco é representar a passagem do tempo sobre o poder da classe senhorial, atacando o seu elemento mais expressivo: o pater famílias, o grande proprietário, a mente por trás da Casa Grande. Fazer da literatura memória póstuma da escravidão.<sup>971</sup>

Contrastando com a edificação idílica proposta pelo romantismo, que teve como grande expressão José de Alencar, de fazer dos senhores homens fortes, corajosos e justos, Machado desvelou o seu parasitismo, incapacidade, inseguranças e, particularmente, a esterilidade em criar o novo, em fazer do Brasil uma comunidade de iguais.<sup>972</sup> Além de estilizar a consciência por trás da classe senhorial, o centro da obra machadiana é produzir sentidos críticos em torno da morte desses sujeitos. O ponto de partida do seu mundo literário é lidar com os impasses, continuidades e descontinuidades diante da morte do dono de escravos, metáfora para o fim da escravidão.<sup>973</sup> Se por um lado esse aspecto revela elementos normativos e éticos do seu programa estético – a escravidão deve perecer, não deve deixar filhos –, por outro aponta a

<sup>969</sup> Conforme aponta Chalhoub, “escravidão ou morte” era o lema do deputado escravocrata Martinho Campos, deputado desde a década de 1860 e senador a partir de 1882. Morreu um ano antes da Abolição. Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012.

<sup>970</sup> Duarte, Eduardo de Assis. Memórias póstumas da escravidão. *O eixo e a roda*, v. 16, 2008, p. 76.

<sup>971</sup> Duarte, Eduardo de Assis. Memórias póstumas da escravidão. *O eixo e a roda*, 2008.

<sup>972</sup> Como aponta Rita Terezinha Schmidt, no mesmo sentido é a obra de Maria Firmina dos Reis, o que aponta um ponto distintivo da literatura negra na interpretação do Brasil do século XIX. Schmidt, Rita Terezinha. *Uma voz nas margens: do silêncio ao reconhecimento*. Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

<sup>973</sup> Duarte, Eduardo de Assis. Memórias póstumas da escravidão. *O eixo e a roda*, 2008.

desconfiança a respeito das concepções convencionais a cerca da transição fúnebre quando se trata do escravismo. A desconfiança por trás do rito fúnebre do emancipacionismo, da abolição. A construção dos seus enredos tem como cenário fantasmas que insistem em habitar o mundo dos vivos.

Os exemplos são vários e diversos. Em *Helena*, a morte do conselheiro Vale é o princípio estruturante. Com o seu testamento, o conselheiro incorpora uma filha bastarda no seio da família senhorial. O exercício da inviolabilidade da vontade dos senhores para além da própria vida é o fator dinamizador da história.<sup>974</sup> Em *Dom Casmurro*, a morte do pai de Bento leva o filho a se mudar para a cidade. Embalada pela nostalgia, expressa no desejo de uma figura paterna inexistente, paira a saudade do tempo em que o desejo dos senhores reinava absoluta. Capitu representa a erosão desse antigo mundo, que, para gente da classe de Bento, viria acompanhado de loucura, alucinações, rancores, delírios, vinganças e acusações de traição contra tudo e contra todos.<sup>975</sup> Em *Memória de Aires*, passado em torno da Abolição, a derrocada do barão de Santa Pia desvela os estratagemas dos beneficiários da escravidão para se evadirem das suas responsabilidades perante o país.<sup>976</sup> Como Fidélia e Tristão, para fazer da emancipação capitalização de si.<sup>977</sup> Em *Quincas Borba*, a morte do filósofo deixa vultuosa herança oriunda da escravidão no Vale para Rubião. São os desdobramentos e reincorporações desse capital oriundo da acumulação primitiva dos senhores por setores capitalistas emergentes, como negociantes, banqueiros, especuladores, militares e políticos do Rio de Janeiro, o fio condutor da decadência e loucura da fortuna e da sanidade do protagonista.<sup>978</sup> Em *Casa Velha*, os sentidos da morte do ministro, também grande proprietário e dono de escravos, entrelaçam os afetos e disputas em torno da sua herança. Sua viúva, D. Antônia, mobiliza a memória do finado para gerenciar as paixões e negócios do filho Félix e da “agregadazinha” Lalau. Para não falar que o próprio narrador, o padre de nome desconhecido, só está na Casa Velha para recontar a história do Primeiro Reinado com base nos papéis deixados pelo Ministro.<sup>979</sup> Não haveria de faltar *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, em que a morte do senhor é tudo. É a própria razão de ser e de possibilidade da escrita. Por meio de Brás, a defunta escravidão, o moribundo tempo do regresso, fala para além da vida.<sup>980</sup>

<sup>974</sup> Assis, Machado de. *Helena*. São Paulo: FTD, 1992.

<sup>975</sup> Assis, Machado de. *Dom Casmurro*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

<sup>976</sup> Assis, Machado de. *Memorial de Aires*. Nova York: Luso-Brazilian Books, 2006.

<sup>977</sup> Gledson, John. *Machado de Assis: ficção e história*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

<sup>978</sup> Assis, Machado de. *Quincas Borba*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

<sup>979</sup> Assis, Machado de. *Casa Velha*. Rio de Janeiro e Belo Horizonte, Livraria Garnier, 1999.

<sup>980</sup> Assis, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: FTD, 1992.

Portanto, em Machado, não interessa o negro em fugas e revoltas, o negro heroico (sem verves de heroísmo), que, ainda assim, permanece como um “real” no plano oculto. Assim como não há o cotidiano das senzalas e quilombos. Na sua literatura, ele permanece opaco, apenas entrevisto aqui e acolá. Por outro lado, domina a poética dissimuladora, a expor, desnudar e dissecar a classe senhorial. “O mundo do trabalho escravo surge não em si mesmo, mas nas consequências, pelo viés do rebaixamento irônico e pessimista” dos escravocratas. O centro é “o senhor, esse outro do negro”,<sup>981</sup> visto não como instituição eterna, imutável, absoluta, como fazia crer sua ideologia e hegemonia, mas que se move, que “está em processo, mas rumo à decadência e ao desaparecimento”.<sup>982</sup> O regresso buscou fazer do tempo senhorial eterno. Já Machado buscou ver a história por trás daquilo que parecia e queria ser total e pleno. A política de construção de barreiras sociais e normativas por trás do aparente perene, do refreamento a impedir que o negro apareça como sujeito. O Bruxo foi ao cemitério da Casa Grande desenterrar relíquias e ossos para deles fazer ficção e história do Brasil.

Este poder necromante é acompanhado pelo poder premonitório da adivinhação. Machado inaugura no Brasil um tropo típico do discurso negro na modernidade, disposto a romper insistentemente com o coro dos contentes. Conforme argumenta Paul Gilroy a partir de Frederick Douglass e W.E.B. Du Bois, o discurso negro aponta, por diferentes vias, que as experiências do tráfico e da *plantation* são:

(...) uma parte legítima da história moral do Ocidente. Não eram eventos únicos – episódios discretos na história de uma minoria – que poderiam ser apreendidos por seu impacto exclusivo sobre os negros em si mesmos, nem eram aberrações em relação ao espírito da cultura moderna que provavelmente teria de ser superados pelo progresso inexorável rumo a uma utopia secular, racional.<sup>983</sup>

Com isso, o discurso negro é uma estética plural do Atlântico Negro atravessada por uma avaliação ética dissidente sobre as realizações da modernidade. A hermenêutica dessa estética-ética negra “possui duas dimensões relacionadas – ela é tanto uma hermenêutica da suspeita como uma hermenêutica da memória. Juntas, elas têm alimentado uma crítica redentora”.<sup>984</sup> Ao evocar memórias de “um terror que ultrapassa a apreensão do discurso ideal, gramatical”, Machado realiza uma crítica menos redentora do que de dissolução, que, em

<sup>981</sup> Oliveira. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares.

<sup>982</sup> Duarte, Eduardo de Assis. Memórias póstumas da escravidão. *O eixo e a roda*, 2008, p. 79.

<sup>983</sup> Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora 34 e Universidade Candido Mendes, 2012, p. 154.

<sup>984</sup> Gilroy. *O Atlântico Negro*, 2012, p. 154.

termos invertidos, acaba dizendo: redenção total ou nada. Portanto, sua literatura é permeada por oblíqua melancolia, em um cenário sombrio, distante das luzes e da sua respectiva crença no avanço civilizatório da humanidade. Há história, mas não há linearidade no tempo. Tal modo de ver é catalisado no seu entendimento do 13 de maio de 1888, que pode ser captado na famosa crônica do Pancrácio, publicada 6 dias depois da Abolição. Escrito encantando, síntese premonitória do que estava por vir. O narrador, mais uma vez, é um senhor. Ela começa assim:

Eu pertenço a uma família de profetas *après coup, post facto*, depois do gato morto, ou como melhor nome tenha em holandês. Por isso digo, e juro se necessário for, que toda a história desta lei de 13 de maio estava por mim prevista, tanto que na segunda-feira, antes mesmo dos debates, tratei de alforriar um molecote que tinha, pessoa dos seus dezoito anos, mais ou menos. Alforriá-lo era nada; entendi que, perdido por mil, perdido por mil e quinhentos, e dei um jantar.<sup>985</sup>

O molecote dos seus mais dezoito anos, caso mais novo, poderia já ser um ingênuo.<sup>986</sup> E, muito provavelmente e independentemente da idade, alguém ilegalmente escravizado, pois descendente de africano chegado pós-1831. Questões de direito que não vem ao caso, pois para os senhores pouco importa. O narrador acompanhava o barão de Santa Pia e diversos outros senhores, que, sabendo da abolição, emanciparam seus escravos. A inviolabilidade dos senhores até no fim dos tempos do seu mundo. Também, era bom tirar proveito da situação. Do capital escravo sempre é possível rentabilizar capital simbólico. O jantar, que não era também assim um jantar, pois seus amigos “deram o nome de banquete, em falta de outro melhor”, o agora ex-senhor reuniu umas cinco pessoas, “conquanto as notícias dissessem trinta e três (anos de Cristo), no intuito de lhe dar um aspecto simbólico”.<sup>987</sup> O cavalo de Machado fala:

No golpe do meio (*coup du milieu*, mas eu prefiro falar a minha língua), levantei-me eu com a taça de champanha e declarei que, acompanhando as ideias pregadas por Cristo, há dezoito séculos, restituía a liberdade ao meu escravo Pancrácio, que entendia que a nação inteira devia acompanhar as mesmas ideias e imitar o meu exemplo; finalmente, que a liberdade era um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado.<sup>988</sup>

<sup>985</sup> Assis, Machado de. *Bons dias!*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, p. 109.

<sup>986</sup> Assim anota John Gledson: “Esse ‘mais ou menos’ talvez encerre uma história. Se tivesse realmente 18 anos, Pancrácio teria nascido antes da Lei do Ventre Livre (28 de setembro de 1871), e, portanto, não sendo ingênuo (nome dado aos escravos nascidos depois da Lei do Ventre Livre, que seria livres aos 21 anos), valeria mais. Será que seu generoso senhor ‘esqueceu-se’, ou simplesmente falsificou a sua data de nascimento?”. Nota de Gledson em: Assis, Machado de. *Bons dias!*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, p. 111.

<sup>987</sup> Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 109.

<sup>988</sup> Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 109.



Ora, claro. Para quem se acreditava onisciente, onipotente e onipresente, tal ato de libertação só poderia ser assemelhado ao próprio Cristo ressuscitado. Pois não seria a primeira e última vez que a classe dominante brasileira se veria como o próprio crucificado. Na sua formação em torno da escravidão e na defesa do tráfico, era comum ela se tirar como a máxima expressão dos valores cristão, uma exata seguidora dos ditames bíblicos. Seguiam o cristianismo negreiro de um Padre Antônio Vieira, como expresso em nota anterior, para quem o trato de viventes era uma obrigação legada por Deus. Ao constatar a complementaridade de ventos no Atlântico Sul, o padre, no seu sermão XXVII, dizia que a facilidade de fluxo de negreiros sobre os mares permitia, “por especial misericórdia de Nossa Senhora do Rosário, que eles fossem levados à América portuguesa para se salvarem do paganismo africano”.<sup>989</sup> Posteriormente, entre mitos de harmonia racial e necessidades econômicas, a Bíblia também sustentaria o liberalismo escravocrata dos construtores do regresso na defesa do contrabando.

Alguns exemplos antes de voltarmos ao 13 de maio. Para começar, quem não poderia faltar. Bernardo Pereira de Vasconcelos, palavra da salvação:

Eis um dos motivos pelos quais procurei examinar as Sagradas Escrituras; quis ver se encontrava nelas a condenação da escravidão; mas vi o contrário; perdoe-me o nobre senador asservar-lhe que vi nelas mais consagrada a escravidão do que condenada. Vi que não há povo nenhum do mundo que se não tenha desenvolvido pelo favor dos braços escravos.<sup>990</sup>

Para não dizer que a leitura é enviesada, que Bernardo não serve como representativo do todo, vamos de parecer oficial do Estado. O Conselho de Estado, em 1853:

Jesus Cristo pregou a igualdade de todos os homens; mas essa igualdade é a igualdade espiritual perante Deus. Em sua infinita sabedoria, ele respeitou todas as hierarquias, acatou todas as condições, recebeu e reconheceu todas as ordens, todos os estados admitidos na sociedade. E em particular a respeito da escravidão, ele a considerou como um fato social que não julgou dever condenar como condenou outros muitos.<sup>991</sup>

Incorporado pela multidão de espíritos antepassados, o senhor de Pancrácio palavreava ancestralidade. Carregava todo o peso da história. A classe senhorial brasileira era Deus. A Santíssima Trindade. Aquele que senta ao lado do pai todo poderoso ressuscitado no dia do

<sup>989</sup> Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000, p. 63.

<sup>990</sup> Anais do Senado, 02 de julho de 1845, p. 208-210, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 205

<sup>991</sup> Extrato de um Parecer da Seção dos Negócios do Império do Conselho de Estado, de 4 de Fevereiro de 1853, sobre um plano para a introdução de colonos no Império”, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), lata 824, doc. 13, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 298.

juízo final. No dia seguinte, depois de ter recebido muitos cartões e notícias de que estavam pintando o seu retrato a óleo pelo nobre gesto, o divino narrador manifesta-se a Pancrácio. “Tu és livre, podes ir para onde quiseres. Aqui tens casa amiga, já conhecida e tens mais um ordenado que...”. O liberto quer ficar. Receberá um pequeno ordenado. “Repito, uns seis mil-réis, mas é de grão em grão que a galinha enche o papo. Tu vales muito mais que uma galinha”, diz o cavalo. A liberdade é rebaixada ao tempo da Casa Grande. No outro dia, o mormaço repetitivo dos tempos de escravidão ressoa na emancipação. O narrador e seu modo de ver:

Pancrácio aceitou tudo; aceito até um peteleco que lhe dei no dia seguinte, por me não escovar bem as botas; efeitos da liberdade. Mas eu expliquei-lhe que o peteleco, sendo um impulso natural, não podia anular o direito civil adquirido por um título que lhe dei. Ele continuava livre, eu de mau humor; eram dois estados naturais, quase divinos.<sup>992</sup>

Onde já se viu a liberdade a refrear os caprichos, teimas e zangas oriundas da propriedade absoluta, da inviolabilidade senhorial. E Pancrácio que cuidasse da liberdade, caso contrário admoestação torturante lhe esperaria. Talvez ainda não estivesse preparado para tanta autonomia, o coitado. Por isso, o senhor continuou a lhe fazer o bem: “daí para cá, tenho-lhe despedido alguns pontapés, um ou outro puxão de orelhas, e chamo-lhe besta quando lhe não chamo filho do diabo; coisas todas que ele recebe humildemente, e (Deus me perdoe!) creio que até alegre”.<sup>993</sup>

Claro, obviamente. Pois quem faz do mundo extensão do próprio Eu não pode conceber que comete violência sobre outra pessoa. Mais, quem faz do mundo extensão do próprio Eu inverte a violência sobre outra pessoa em alegria humilde e agradecida do violentando. Dizem que Gilberto Freyre comprova cientificamente isso. Mas por mais que a história de Freyre comece com a liberdade de Pancrácio, voltemos para encerrar a narrativa do cavalo branco de Machado. O narrador arremata:

O meu plano está feito; quero ser deputado, e, na circular que mandarei aos meus eleitores, direi que, antes, muito antes da abolição legal, já eu, em casa, na modéstia da família, libertava um escravo, ato que comoveu a toda gente que dele teve notícia; que esse escravo tendo aprendido a ler, escrever e contra (simples suposição) é então professor de Filosofia no Rio das Cobras; que os homens puros, grandes e verdadeiramente políticos, não são os que obedecem à lei, mas os que se antecipam a ela, dizendo ao escravo: *és livre*, antes que o

<sup>992</sup> Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 110.

<sup>993</sup> Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 110.

digam os poderes públicos, sempre retardatários, trôpegos e incapazes de restaurar a justiça na terra, para satisfação do céu.<sup>994</sup>

Capitalizar a emancipação para prolongar indefinidamente a escravidão. Usar e abusar retoricamente da liberdade para conservação do poder e satisfação pessoal. Subsumir a história, a realidade, os tempos, a humanidade, o direito público e a filosofia às ordens da Casa. Desobedecer e antecipar-se à lei como programa político. Infinitos tratados sobre a classe senhorial poderiam ser escritos e dificilmente se alcançaria uma precisão tamanha como nestas poucas linhas. Elas também ajudam a iluminar o tempo regressivo instaurado pelos senhores no momento da sua máxima crise, que era o 13 de maio.

Diferentes interpretações da crônica de Pancrácio tentam ver nela a experiência histórica do século XIX e o enigma insondável da Abolição. Sidney Chalhoub argumenta que ela demarca a passagem para a primazia do princípio da liberdade sobre o direito de propriedade senhorial. Portanto, marca a falência de uma certa política de domínio e a transição temporal atravessada pela luta dos negros por direitos. Destacam-se, portanto, três elementos. A própria zombaria de Machado só seria possível em decorrência do avanço do processo histórico sobre as vontades dos senhores, com interferência no pacto liberal e a dilaceração da hegemonia saquarema. Assim, a emancipação de Pancrácio por seu senhor seria uma paródia do fim da ideologia das alforrias, isto é, atrelada à estratégia de produção de dependentes. Tal tática teria chegado ao fim e a liberdade começava a ser pensada e experienciadas em novos horizontes, cada vez mais independentes da Casa-Grande. Por fim, o lugar da luta por direitos. Na crônica, haveria indiretamente um reconhecimento do poder e da força dos negros, que levaria ao medo e à rendição dos senhores, ainda que não assumidos, ainda que invertidos por meio de autoelogios e deboches. Assim, o texto do 19 de maio demarcaria a virada de mesa iniciada ainda na década de 1870, com posições cada vez mais firmes dos escravos perante os senhores, de que algo havia mudado na relação entre negros e brancos.<sup>995</sup>

Pancrácio, que remete ao grego, *pankrátes*, todo-poderoso, onipotente, teria crescido, mede o senhor, ao comparar sua altura com a própria. Teria ganhado força e altura, assim como a luta abolicionista. Assim, Chalhoub argumenta que a comicidade que passa o senhor está atrelada à sua total falta de consciência sobre o que se está passando. Ou, melhor, alguém que até sabe o que está ocorrendo, mas que toma atitudes totalmente inúteis para mudar o curso do processo histórico. Invertendo a mente invertida do senhor, o historiador argumenta: “podemos fazer então uma leitura deliciosamente invertida da situação: é exatamente por reconhecer os

---

<sup>994</sup> Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 110-111.

<sup>995</sup> Chalhoub. *Visões da liberdade*, 2011.

maiores poderes de Pancrácio que o senhor se rende às evidências e lhe ‘concede’ a liberdade”.<sup>996</sup> Com isso, a crônica era uma peça de embate na luta sobre a memória da abolição. Deslocaria a imagem apologética, assim como a de que tudo foi uma farsa. A dialética do texto machadiano afirma, portanto, que a dinâmica política foi mobilizada pela luta e sonho da liberdade.<sup>997</sup>

Por outro lado, John Gledson vê na crônica a ausência de passagem absoluta para a liberdade. A mudança de um regime opressivo a outro, ou a continuidade do mesmo. Se houve transição, ela se deu sob o mando, a direção e o proveito das classes dominantes.<sup>998</sup> De certa forma, o texto brincaria com a leitura oficial da Abolição, expressa na Missa Campal do 17 de maio, para a qual Machado compareceria e se prostraria no círculo mais próximo à Princesa Isabel.<sup>999</sup> A cerimônia expressaria a religação de todos os setores da sociedade, o caráter pacífico da emancipação e a reafirmação dos papéis sociais. Isto é, quem dirigia o processo e qual papel seria reservado ao grosso da população, jogada ao fosso da indiferenciação e da nebulosidade.<sup>1000</sup> A foto da Missa Campal teria captado estes sentidos, isto é, a construção de um sentido unívoco para o evento, selecionando o que deveria ser esquecido e lembrado.

Mas há mais complexidade na imagem, assim como em Pancrácio e nas visões de Machado a respeito da Abolição. Logo no 21 de maio, 4 dias depois da Missa, Machado publicava outra crônica da série *Bons Dias!*. Era um irônico Evangelho da Abolição, que solapava qualquer euforia sobre o evento. Evidenciava que a lei não teria chegado a todos os lugares rapidamente. Da mesma forma, ela não seria suficiente para desatar todos os nós criados pelo regime escravocrata. Há uma ácida crítica às ideias de harmonia e consenso presente na construção oficial dos festejos, bem como é desvelada as contradições e programas alternativos presentes no processo.<sup>1001</sup> No momento da Abolição, havia abolições em disputa. A multidão presente na Missa Campal, composta majoritariamente por negros e representando cerca de um quarto da população da corte, era só uma expressão da multiplicidade por trás do 13 de maio. Para não falar das festas nos subúrbios, nos batuques e tambores, na poesia negra, nos protestos por mais ou por medo de se perder o que tinha acabado de ser conquistado, nas ousadias nas zonas rurais e toda sorte de utopias que verdejaram com o evento e viram nele a possibilidade de outro Brasil, de um novo tempo. De destravar a válvula do sistema do regresso. No alvorecer

<sup>996</sup> Chalhoub. *Visões da liberdade*, 2011, p. 123.

<sup>997</sup> Chalhoub. *Visões da liberdade*, 2011.

<sup>998</sup> Gledson, John. Introdução. Assis, Machado de. *Bons dias!*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

<sup>999</sup> Gledson. Introdução, 2008; Moraes, Renata Figueiredo. O "Dia Delírio" de Machado de Assis e as Festas da Abolição. *Machado de Assis em Linha*, 11 (23), 2018, p. 34-53.

<sup>1000</sup> Moraes. O "Dia Delírio" de Machado de Assis e as Festas da Abolição, 2018; Gledson. Introdução, 2008.

<sup>1001</sup> Moraes. O "Dia Delírio" de Machado de Assis e as Festas da Abolição, 2018.

da liberdade, se, por um lado, a consciência hegemônica tentava controlar os sentidos da história, amplos setores viam a liberdade não como uma dádiva, mas como um direito conquistado na luta cotidiana e renitente de movimentos, agentes e instituições.<sup>1002</sup>

No entanto, cinco anos depois, novas crônicas melancólicas expressariam o que Machado já havia compreendido: a força refreadora do tempo da escravidão, fazendo dela vida póstuma da nação. No 14 de maio de 1893, o *Bruxo* publica crônica criticando os festejos frios e tristes da Abolição pelo regime republicano. Como expõe Renata Figueiredo Moraes, o clima sombrio, sem sol, chuvoso, cinza e ensimesmado contrastam com as multidões de cinco anos atrás. O 13 de maio, em tão pouco tempo, tinha se tornado macabro, desprovido de sentidos democráticos. Rapidamente a política teria tratado de frear, conter, controlar e deturpar as utopias.<sup>1003</sup> Era a marcha republicana, nova modulação temporal da classe dominante, a fazer do presente horizonte do mundo garantindo que o passado fosse a fonte infinita da modernização rumo ao futuro. O regresso se metamorfoseava naquilo que parecia o seu antônimo. A data estava esvaziada.

Por mais que havia grande festa nos subúrbios, os jornais nada falavam e as instituições pouco se movimentavam. Renata Moraes argumenta que a República construía uma desidentificação com a data para justificar o velho lugar de exclusão, violência, esquecimento, exploração e subalternidade dos negros na nova nação. Machado compartilhava com seus contemporâneos o sentimento de pesar pela ausência de nomes importantes do abolicionismo nos poucos festejos ainda realizados, como José do Patrocínio, Júlio de Lemos, Luiz de Andrade, Antonio Azeredo e João Clapp.<sup>1004</sup> “Uma exclusão seguramente inexplicável”, escreveu um leitor do *Diário de Notícias*.<sup>1005</sup> Era a data, o tempo, o evento a mudança estrutural da sociedade brasileira arbitrariamente recriados.

No marcado contraste entre o claro e o escuro que apenas cinco anos imprimiram sobre a Abolição, em 1893, Machado lembraria assim do 13 de maio:

Houve sol, e o grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou, e todos saímos à rua. Sim, também eu saí à rua, eu o mais encolhido dos caramujos, também eu entrei no préstito, em carruagem aberta, se me fazem favor, hóspede de um gordo amigo ausente;

<sup>1002</sup> Albuquerque, Wlamyra R. de. *O Jogo da Dissimulação: abolição, raça e cidadania no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; Gato, Matheus. *O Massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2020; Pinto. *Escrito de Liberdade*, 2018.

<sup>1003</sup> Moraes. O “Dia Delírio” de Machado de Assis e as Festas da Abolição, 2018.

<sup>1004</sup> Moraes. O “Dia Delírio” de Machado de Assis e as Festas da Abolição, 2018.

<sup>1005</sup> *Diário de Notícias*. Treze de Maio. 10/05/1893, apud Moraes. O “Dia Delírio” de Machado de Assis e as Festas da Abolição, 2018, p. 50.

todos respiravam felicidade, tudo era delírio. Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra de ter visto.<sup>1006</sup>

A sobreposição de tempos, o contraste que ressalta descontinuidades e continuidades, a multiplicidade de atores expressa na multidão e nas instituições oficiais, como o Senado, o envolvimento de todos, que respiravam felicidade, a envolver até o mais “encolhido dos caramujos”. As ambiguidades por trás da libertação de Pancrácio são levadas ao limite. Numa operação de Exu, bem e mal são extremados até serem torcidos um sobre o outro. Mas há algo que não pode passar despercebido nas palavras de Machado e que já temos condições, a essa altura, de dar o verdadeiro peso a certas palavras. Tudo era *delírio*. “Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra de ter visto”. Palavra e estado da consciência universalmente presentes na obra de Machado. Jacobina começa a delirar quando os escravos aproveitam a ausência da sua tia para fugir. Bento vira um paranoico por suspeitar da autonomia de Capitu, que, conseqüentemente, torna-se independência de todos os agregados e dependentes que com ele vivia. Todos conspiravam contra ele. *Dom Casmurro* é nada mais que um “mergulho profundo nas estruturas que mantêm o sujeito preso a suas próprias fantasias, as quais se constroem sobre o ciúme, a inveja e o temor da perda”.<sup>1007</sup> Para aqueles que tudo podem, o delírio é o passo seguinte e necessário decorrente do desejo frustrado. Brás, quando inicia seu relato póstumo, passa dez capítulos em transe lisérgico que o leva, como se fosse necessária uma desintoxicação febril prévia de consciência para retomar o fio da sua vida. O VII, inclusive, é apenas para descrever o delírio. “Que me conste, ainda ninguém relatou o seu próprio delírio; faço-o eu, e a ciência mo agradecerá”. Depois de sair do Jardins do Éden e passar por todos os tempos históricos no lombo de um hipopótamo, Brás fala “bem, os séculos vão passando, chegará o meu, e passará também, até o último, que me dará a decifração da eternidade”. Rumo ao final da linha temporal de tudo, o delírio esgarçar-se:

La enfim ver o último, - o último!; mas então a rapidez da marcha era tal, que escapava a toda a compreensão; ao pé dela o relâmpago seria um século. Talvez por isso entraram os objetos a trocarem-se; uns cresceram, outros minguaram, outros perderam-se no ambiente; um nevoeiro cobriu tudo, - menos o hipopótamo que ali me trouxera, e que aliás começou a diminuir, a diminuir, a diminuir, até ficar do tamanho de um gato. Era efetivamente um

<sup>1006</sup> Assis, Machado de. *A Semana*. 14/05/1893, apud Moraes. O “Dia Delírio” de Machado de Assis e as Festas da Abolição, 2018, p. 44.

<sup>1007</sup> Monteiro, Pedro Meira. O Outono da Escrita: as últimas páginas de Machado de Assis e a promessa não cumprida do Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, v. 35.02, 2016, p. 229-230.

gato. Encarei-o bem; era o meu gato, Sultão, que brincava à porta da alcova, com uma bola de papel.<sup>1008</sup>

O delírio tinha um que de controlar o tempo como totalidade, de apanhá-lo na palma da mão, da pata, como um gato a brincar com bola de papel. Brás, depois de ver seu ex-escravo Prudêncio, que apanhava que nem besta na infância e agora era liberto, dar chibatadas no pelourinho em um escravo, associa o caso a um sujeito delirante, “um doido que conheci”.<sup>1009</sup> Romulado, que dizia se chamar Tamerlão. “Eu sou o ilustre Tamerlão, dizia ele. Outrora fui Romualdo, mas adoeci, e tomei tanto tártaro, tanto tártaro, tanto tártaro, que fiquei Tártaro, e até rei dos Tártaros. O tártaro tem a virtude de fazer Tártaros”.<sup>1010</sup> A força da escravidão, a fazer escravos do passado chibatarem libertos do futuro, é rebaixada a uma anedota de sandices sobre vergalhos recebidos e transferidos.<sup>1011</sup>

Apenas mais um caso. Rubião, coitado, vale um aparte. Depois de ficar rico ao receber a herança de Quincas Borba e ser ludibriado até não ter mais nada pelos capitalistas do Rio de Janeiro, como seu mui amigos, o casal Palha e Sofia, esta última por quem Rubião foi estropiadamente apaixonado, ele retorna doido à Barbacena, onde vem a morrer como um indigente. Antes de se tornar defunto, bradava como seu velho amigo Quincas Borba, alma transmigrada ao cachorro herdado entre os capitais: “Ao vencedor, as batatas! Aqui estou imperador!”.<sup>1012</sup> O final da história é como o início: biruta morre na rica cidade da escravidão e da loucura. Na sua trajetória de decadência, Rubião tem seu primeiro grande delírio público após ser enxotado pelo major Siqueira, fofoqueiro e interesseiro dos salões cariocas. Ali precipita o abandono total. Ao ser expulso rispidamente da casa do major, o herdeiro de Quincas Borba veio caminhando pela rua “gesticulando e falando a alguém que supunha trazer pelo braço, e era a imperatriz”.<sup>1013</sup> Logo a triste figura começou a chamar atenção das gentes. “Homens que iam passando, paravam; do interior das lojas corria gente às portas. Uns riam-se, outros ficavam indiferentes; alguns, depois de verem o que era, desviavam os olhos para poupá-los à aflição que lhes dava o espetáculo do delírio”. Uma “turba de moleques” logo colou no “doido”. “Crianças de toda sorte vinham juntar-se ao grupo”. Diante da curiosidade geral, elas deram voz à multidão e começou a gritaria: “Ó gira! Ó gira!”. Não ficava ninguém indiferente à cena, todas pessoas “inclinadas, espiando, acompanhando o homem, que falava à parede, com

<sup>1008</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 32.

<sup>1009</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 112.

<sup>1010</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 112.

<sup>1011</sup> Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012.

<sup>1012</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 342.

<sup>1013</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 327.

o seu gesto cheio de grandeza e obséquio”. “Ó gira! Ó gira! Berravam os vadios”. Até Deolindo, criança que, quando tinha dois anos, foi salva por Rubião de um atropelamento por carro de bois, queria seguir o préstimo, até ser impedido pela mãe, não sem antes dar gritozinho esganiçado: “ó gira!”.<sup>1014</sup> Para remorso da mãe, que temia um castigo divino ao filho anos depois, tornando-se ensandecido também. Ó gira!

Duas horas depois, o delírio ia se esvanecendo. “Não se dirigia à parede, à suposta imperatriz; mas ainda era imperador”. Ainda estava em transe, sonhando, “sempre envolvido naquele véu, através do qual todas as coisas eram outras, contrárias e melhores; cada lampião tinha um aspecto de camarista, cada esquina uma feição de reposteiro”. Na ilusão, caminhava pelo paço, atravessando salas e galerias, sobre tapetes, a receber um embaixador qualquer, entre “albardeiros, altos e robustos”. Se o delírio fazia Rubião ver as coisas melhores do que são, também causava boa sensação a quem via o doido passar. Aqueles que paravam para observá-lo em transe, tinham suspenso por “instantes seus pensamentos tristes ou enfatiados, as preocupações do dia, os tédios, os ressentimentos, este uma dívida, outro uma doença, desprezos de amor, vilanias de amigo”. O esquecimento era rápido como um relâmpago. “Passado o enfermo, a realidade empolgava-os outra vez, as ruas eram ruas, porque os paços suntuosos iam com Rubião”. Mas, por contraste, o efeito Rubião reavivava por meio do delírio. “Mais de um tinha pena do pobre-diabo; comparando as duas fortunas, mais de um agradecia ao céu a parte que lhe coube, - amarga, mas consciente. Preferiam o seu casebre real ao alcáçar fantasmagórico.”<sup>1015</sup>

O delírio é princípio narrativo em Machado. Ele emerge para o sujeito quando a realidade insistentemente negada força sua entrada para dentro da consciência, desarticulado os sentidos até então construídos sobre as estruturas do engano. Rubião delirou porque antes doido do que se ver pasmo diante de todas as tramoias montadas contra ele. Cubas, para além do transe no hipopótamo, tinha um senso alucinado de mundo pois este mesmo mundo jamais tencionava sua consciência. O mundo, como já se disse, era projeção de si. Bento entra em parafuso por suspeitar de Capitu, daquela que escapou ao seu senso de domínio. Por Capitu emergir como pessoa. O delírio machadiano, portanto, opera por inversão. Para um sujeito que se construiu na negação do outro, quando este outro aparece não como absoluto domínio, mas como pessoa autônoma, a consciência daquele sujeito despiroca, perde o seu padrão de referência. O delírio dos personagens machadianos não são mais do que a “aparição” fantasmática da realidade negada – da realidade negada pela consciência patológica e delirante

<sup>1014</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012.

<sup>1015</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 330.



da classe senhorial. Os escravos fogem, Jacobina delira. Ó gira! Calunga, mussanga, monandenguê.

Peso, sabor e tempo das palavras. Voltemos ao 13 de maio de 1888. “Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra de ter visto.” No tempo do regresso, a suposta sanidade era a escravidão. O delírio, a abolição. No dia em que essa engrenagem senhorial foi desfeita, como forma de inversão delirante, o real recalçado emergiu sob a forma da liberdade negra. Insanidade. Esses vínculos entre realidade e escravidão e delírio e liberdade mostram uma visão radical, crítica e pessimista de longo alcance de Machado. Desde a Revolução Haitiana, o processo histórico transformou o tempo e o princípio da abolição em algo impensável. Isto significa que sentidos múltiplos foram produzidos para se criar uma realidade onde a conexão entre negros e direitos fosse impossível, colocado fora do campo da linguagem, na acepção de Trouillot.<sup>1016</sup> Nesta delimitação violenta, a autodeterminação negra não foi só negada pelas armas, pelas leis, pela dinâmica do capital e pela administração dos estados – ela foi negada no âmbito do compreensível. Operando por meio da raça, este verdadeiro ato de soberania instituiu os quadrantes da linguagem política moderna: o que estava dentro e o que estava fora do político.<sup>1017</sup> E neste quadrante de significados, o negro livre estava fora. A

<sup>1016</sup> Trouillot. *Silencing the past*, 2015.

<sup>1017</sup> A noção de político neste trecho é aquela elaborada por Carl Schmitt. Para o filósofo nazista, a diferenciação especificamente política é a entre amigo e inimigo. Ela é a diferenciação básica e fundamental, operando num sentido ôntico. Ela caracteriza o “extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou desassociação”. O inimigo político não precisa ser necessariamente visto como mau ou feio, nem precisa ser um concorrente econômico, muito pelo contrário. O inimigo político “é precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro ‘não envolvido’ e, destarte, imparcial”. Assim, a diferenciação entre amigo e inimigo tem como pressuposto a possibilidade de conflito extremo, isto é, o caso no qual o outro será “repelido ou combatido a fim de resguardar o tipo de vida próprio e ôntico” (p. 28). Portanto, o político opera pelo fato de referir “especialmente à real possibilidade de morte física e mantém esta referência. A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ôntica de um outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade. Ela não precisa ser nada de cotidiano, nada de normal, tampouco precisa ser percebida como algo ideal ou desejável, tendo, antes, que permanecer existente como possibilidade real, na medida em que o conceito de inimigo conserva seu sentido” (p. 35). Neste sentido, a unidade política é a unidade normativa por excelência, “sendo indiferente de quais forças retira seus últimos motivos psíquicos. Ou ela existe ou não existe.” (p. 46). E quando existe, constitui a unidade suprema, a última unidade determinante. Paira, portanto, sempre a possibilidade da guerra e do extermínio físico, pois o político se faz numa afirmação ôntica de certa forma existencial numa negação igualmente ôntica de outra. “Na medida em que um povo tem sua existência na esfera do político, ele tem que, mesmo se for apenas para o caso mais extremo – mas é ele que decide se o há ou não – determinar, ele próprio, a distinção entre amigo e inimigo. É aí que reside a essência de sua existência política” (p. 53). Portanto, o pensamento político e o instinto político estão na “capacidade de fazer a distinção entre amigos e inimigos. Os pontos culminantes da grande política são, simultaneamente, os momentos em que o inimigo é *avistado como tal com sua concreta nitidez*” (p. 73). Talvez ninguém melhor que um teórico do nazismo para ajudar a desvelar o lugar da raça na modernidade. Se o político é a distinção ôntica básica, em que a vida se afirma na possibilidade da morte oriunda da relação amigo e inimigo, não é difícil visualizar que, na modernidade, a forma fundamental do político (o ato de soberania, isto é, o corte violento que estabelece a linguagem e as regras do jogo a partir da visualização desde outro antagonista essencial) é justamente a raça, da qual decorrem as demais diferenciações e o próprio sentido do mundo. Não é por outra

disjunção entre negro e universal. Se a política é o campo articulador de todos os outros campos,<sup>1018</sup> o seu pressuposto constituinte e normalizador do arranjo era a exclusão fenomenológica do negro como humano. O sujeito impensável. O cidadão impossível. Por isso sua liberdade só poderia ser concebida como delírio. Por isso a Abolição foi o primeiro e único

---

razão que vários críticos do racismo iniciaram uma exposição dos efeitos da “raça” fixando em como ela vive e impele um *modo de ver* o outro, este negativo, inimigo “avistado como tal com sua concreta nitidez”. No recital de imagens e discursos que o enquadram e o aprisionam, Fanon detém-se sobre este *modo de ver*, o olhar: “‘Olhe, um preto!’ Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. ‘Olhe, um preto!’ É verdade, eu me divertia. ‘Olhe, um preto!’ O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. ‘Mamãe, olhe o preto, estou com medo!’ Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível” (p. 105). Era o emparedamento pelo esquema epidérmico racial. “Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, - e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, como o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo, com ‘y’ a *bom banania*” (p. 106-107). O olhar sintetizava a organização de mundo que tem como fundamento o negro fora da humanidade, na zona do não-ser. “Eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. (...) No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. (...) Queria ser homem, nada mais do que um homem. Alguns me associavam aos meus ancestrais escravizados, linchados: decidi assumir” (p. 106). Portanto, o lugar do negro (como seus antepassados escravos linchados) é este da matabilidade, da possível morte, de onde o branco (a humanidade) extrai o sentido do Eu e do real. A raça é o mecanismo operador do político na modernidade, aquilo que permite construir um outro nucleado na possibilidade do aniquilamento da sua existência ôntica. Não é por outra razão também que o livro, supostamente responsável por superar as abordagens de raça sobre a formação brasileira, comece justamente revelando e sintetizando suas ideias por meio do avistamento, pelos olhos da branquidade senhorial, de dois “mulatos”, os quais contrastavam com as brancas neves de Nova York: “E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como a miscigenação. *Vi uma vez*, depois de mais de três anos maciços de ausência do Brasil, *um bando de marinheiros nacionais – mulatos e cafuzos* – descendo não me lembro se do *São Paulo* ou do *Minas* pela neve mole de Brooklyn. *Deram-me a impressão de caricaturas de homens*. E veio-me à lembrança a frase de um livro de viajante americano que acabara de ler sobre o Brasil: *the fearfully aspect of most of the population* [o aspecto temerosamente mestiço/vira-lata da maioria da população]. A miscigenação resultava naquilo. Faltou-me quem me dissesse então, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, *que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes*” (p. 31). Em um cenário hipotético, podemos imaginar a cena do Brooklyn como um encontro entre Freyre e Fanon. Fanon era aquele marinheiro que chegava da terra estrangeira e produzia teoria a partir da crítica do emparedamento do olhar branco (vi uma vez mulatos e cafuzos, temerosamente vira-latas). Freyre era Freyre, que apenas pôs sob a batuta do discurso científico a ansiedade racial oriunda de quem avista o negro com concreta nitidez (caricatura de homem visualmente distinta a descer doente na alva neve do país estrangeiro). *Casa-Grande e Senzala*, sem exagero, é pura e simplesmente a racionalização e legitimação teórica do “Mamãe, olhe um preto, estou com medo!”. Pardos temerosos. Talvez se tivesse conhecido Freyre, Fanon poderia ter lhe dedicado um capítulo em *Pele negra, máscaras brancas*. Como se verá mais adiante, antes de tudo isso, inclusive do encontro hipotético, Machado captou a fenomenologia e o lugar da raça na modernidade ao colocar na boca de Estácio, herdeiro da Casa-Grande, avô ideológico de Freyre, a simples frase “Vê aquele preto que ali está?”. E nela, o Bruxo encapsulou toda uma visão da realidade, do mundo, das relações humanas, da moral, da história, da vida, da existência, da verdade, da teoria, da riqueza, do bom, do tempo. Voltando a Schmitt para concluir, ele irá dizer que o Estado se caracteriza justamente por concentrar em si a possibilidade de “fazer guerra e, assim, de dispor abertamente sobre a vida das pessoas”. Portanto, o *jus belli* torna o político como dimensão do Estado e da sua respectiva construção. Neste sentido, quando se pensa a construção do estado-nação pela classe senhorial – o tempo saquarema –, importante não perder de vista o político dentro desse processo. Isto é, o projeto de estado dos senhores instaurava o negro humano (oposição ao negro-escravo, negro-coisa) como base do político, o inimigo fundamental, a negação ôntica, a diferenciação primordial pressuposta de todas as demais. Tal aspecto é central para um reentendimento da hegemonia saquarema e, consequentemente, dos seus fantasmas. Schmitt, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008; Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008; Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

<sup>1018</sup> Schmitt. *O conceito do político*, 2008.

dia de delírio que *verdadeiramente* lembra de ter visto. E como todo delírio, ele passa como relâmpago, a aliviar consciências e a reavivar o real sentido das coisas. Como negativo em contraste, o delírio existe para afirmar a razão – a verdade, o mundo tal qual ele é.

O negro não-humano como epicentro produtor de sentidos da modernidade. A ética do descanto machadiano vai escavar e buscar produzir sentidos nesta impossibilidade, naquilo que foi colocado fora da linguagem. Expor a mentalidade que criou e foi criada neste paradigma. Por isso Machado inaugura uma longa tradição intelectual negra brasileira que interpretará a realidade e nossa formação a partir daí, num hiper-realismo contra o delírio e o horror do real. O seu princípio operará em um Lima Barreto, a ver o negrume fúnebre se esparramar sobre a cidadania republicana, num campo de batalha que enterra loucos, suburbanos e trabalhadores nos porões da nação.<sup>1019</sup> Estará nos diários, o mais concreto dos tipos de relato, de Carolina M. de Jesus, para quem o mundo não estaria evoluindo, mas sim regredindo, e que a democracia teria perdido seus adeptos. Pois “tudo que está fraco, morre um dia”.<sup>1020</sup> Regressiva temporalidade sondada desde o insólito.<sup>1021</sup> “A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é minha pele, o lugar onde eu moro e a minha vida”, diria Carolina.<sup>1022</sup> Preta, a cor da noite, é a cor da perseguição.<sup>1023</sup> Estará na teologia da sobrevivência e no proceder periférico do rap,<sup>1024</sup> onde o país é nada mais que um

---

<sup>1019</sup> Barreto, Lima. *Diário do Hospício; O cemitério dos Vivos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Em um dos papéis onde consta as anotações do final de *Triste fim de Policarpo Quaresma*, livro que encerra com o linchamento do obtuso patriota pela República, Lima expressa as euforias infantis com o 13 de maio e as desilusões com o pós-abolição, elemento ético que percorre toda sua obra: “Eu me lembro que, em 1888, dias antes da data áurea, meu pai chegou em casa e disse: a lei da abolição vai passar nos dias dos teus anos. E de fato passou; e nós fomos esperar a assinatura no largo do Paço. (...) *Havia uma imensa multidão, ansiosa, a olhar as janelas do velho casarão. Afinal a coisa foi assinada e num segundo todas aquelas milhares de pessoas o vibram. Fazia sol e o dia estava claro. Jamais, na minha vida, eu vi tanta alegria. Era geral, era total;* e os dias que se seguiam, dias de folganças e satisfações, deram-me por irritante a visão da vida inteiramente festa. (...) Eu tinha então sete anos e o cativo não me impressionava. Não lhe imaginava o horror; não conhecia a sua injustiça. Que me recorde, nunca conheci uma pessoa escrava. Criado no Rio de Janeiro, na cidade, onde já os escravos rareavam, faltava-me o conhecimento direto da coisa, para lhe sentir bem os aspectos hediondos. *Era bom saber a alegria que trouxe à cidade a lei da abolição foi geral pelo país. Havia de ser, porque, já tinha entrado na convivência de todos a sua injustiça originária. (...) Com aquele feitio mental de crianças, só uma coisa me ficou: livre! livre! Julgava que podíamos fazer tudo que quiséssemos, que dali em diante não havia mais limitação aos progressistas da nossa fantasia. Mas como estamos ainda longe disso! Como ainda nos enleamos nas teias dos preceitos, das regras e das leis!* [grifos nossos]”. Barreto, Lima. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 705-706.

<sup>1020</sup> Jesus, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014, p. 39.

<sup>1021</sup> Silva, Mario Augusto Medeiros da. *A Descoberta do Insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade Estadual de Campinas, 2011.

<sup>1022</sup> Jesus. *Quarto de Despejo*, 2014, p. 167.

<sup>1023</sup> Jesus. *Quarto de Despejo*, 2014.

<sup>1024</sup> Oliveira, Acauam Silverio de. *O fim da canção? Racionais MC's como efeito colateral do sistema cancional brasileiro*. Tese de Doutorado em Literatura Brasileira. Universidade de São Paulo, 2015; Oliveira, Acauam Silverio de. *O evangelho marginal dos Racionais MC's. Racionais MC's. Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

inferno, diria um Racionais, ou uma marcha fúnebre formada por zumbis, diria um Facção Central. Nenhum deles se encantou com a abolição, com a república, com a industrialização, com a democratização, com novas constituições. Todos dotados da adivinhação, do dom de premonição ou, melhor, de profecia machadiano: não, meus caros modernos, o futuro não necessariamente é melhor do que ou repete o passado. O futuro pode ser pior. Pois da encruzilhada falam: quanto mais corpos morrerem e viverem sob o ritual do linchamento, maior será a força material e espectral da multidão de mortos e vivos a impedir o sair da grande noite.

Todas essas considerações nos permitem repensar a relação entre tempo, história e escravidão a partir de Machado pelo menos em três níveis: a dinâmica material (velocidade e espaço) do tempo; o inexplicável do tempo; e a forma do tempo. É lugar comum a concepção de que o mundo moderno inaugurou uma nova temporalidade, baseada na vertigem, aceleração e na separação estrita entre passado, presente e futuro: o passado é aquilo que já passou e o futuro é consequência do que fazemos no presente. Pautada pela crença liberal na autodeterminação do indivíduo, essa concepção da história carrega uma concepção progressiva e linear da marcha da humanidade: se temos capacidade de decisão hoje, o amanhã só poderá ser melhor, pois ele só depende de nós.<sup>1025</sup> Crítica à essa concepção, mas compartilhando do mesmo pano de fundo, determinadas perspectivas afirmam que a extrema aceleração da vida cotidiana levou ao próprio fim da experiência. A incapacidade de fazer do trauma linguagem (a violência indizível decorrente das guerras e genocídios) e o excesso de informação (iniciada com o boom da imprensa) sob o paradigma do capital tornaram impossível o ato de narrar.<sup>1026</sup> O tempo acelerou-se e tornou-se incerto. É a ruína benjaminiana: a modernidade, com sua capacidade de criar novidades de maneira muito rápida, torna tudo antigo mais rápido ainda.<sup>1027</sup>

---

<sup>1025</sup> Koselleck, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006; Marramao, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo, Editora Universidade Estadual Paulista, 1995.

<sup>1026</sup> No texto *O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, escrito em 1936, Benjamin descreve como a erosão do mundo artesanal – lento, parcimonioso e atrelado à reprodução das práticas tradicionais – e a emergência da vida urbana moderna deslocam e impossibilitam o próprio ato de narrar: os sujeitos, com o decorrer da modernidade, deixam de ter experiências, transmitidas por narrativas (um discurso que se repete demoradamente através do tempo), para ter traumas circulados através de informações (discursos efêmeros). Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

<sup>1027</sup> Ao descrever a Paris do século XIX por meio da figura do poeta boêmio Charles Baudelaire, Benjamin vê nesta cidade, sobretudo a partir da segunda metade do XIX, a forma originária da modernidade: a tendência para a sociedade de massas e o totalitarismo. Esta Paris expressa, na sua própria superfície, o ímpeto moderno destruidor do tempo, no qual tudo – inclusive as mais recentes novidades – é transformado em entulho e passado. Uma cidade que é um campo permanente de obras e de ruínas, em que a presença de monumentos e edifícios divide a paisagem com instrumentos e instalações de reforma urbanística. Nela, imagens que são imediatamente feitas a partir da vida logo dão a impressão de experiência remota e já passada; extinta ou prestes a morrer. É uma cidade com seu próprio regime de historicidade: nela, o presente é a todo momento produzido, antecipando nele próprio um futuro incerto e desolador; no entanto, é também um presente que, na mesma rapidez e fugacidade, torna-se obsoleto. Uma cidade que é produção e criação permanente de ruínas, entulhos e detritos. Benjamin, Walter. *Charles*

A ruína moderna é aquela coisa nova, criada ontem, mas que já aparece tão antiga como algo da antiguidade clássica. Se tudo muda tão rápido, se os traumas são circulados por meio da informação (discursos plausíveis, pontuais e hipercontextualizados, de próxima distância e fugazes),<sup>1028</sup> seria possível construir uma narrativa coerente e coesa, a entrelaçar diferentes gerações? Como essa temporalidade teria afetado as narrativas e a circulação dos traumas e violências oriundos da escravidão?

Ao esmiuçar os detalhes, pequenezas e recantos da sociedade escravista, Machado de Assis parecia querer montar um relicário daquela época. Seus contos, crônicas e romances são uma coleção, muitas vezes dispersa e amontoada, daquilo que a consciência senhorial teria, ao mesmo tempo, construído e apagado. Aquilo que aquela sociedade teria produzido e deixado para trás enquanto supostamente andava para frente. Não lhe interessava vasta e monumental descrição, mas sim o que cada miudeza poderia revelar do cotidiano de uma experiência que tinha como fundamento a desumanização de milhões de pessoas. Como um trapeiro,<sup>1029</sup> saía à noite pelas ruas a recolher o lixo deixado ao longo do dia, das horas iluminadas, quando as engrenagens sociais eram manifestadas. Recolhia as coisas que mais ninguém queria saber ou

---

*Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo.* São Paulo: Brasiliense, 1989; Machado, Carlos Eduardo Jordão. Notas sobre Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e a Paris do Segundo Império: pontos de contato. *História* (São Paulo), v. 25, n. 2, p. 48-63, 2006

<sup>1028</sup> Gumbrecht, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea.* São Paulo: Editora Unesp, 2015.

<sup>1029</sup> A partir dos personagens da Paris silenciada que emergiam na obra de Baudelaire, como a trapeira, Benjamin leu o mundo moderno: “Baudelaire caracteriza do modo seguinte o rosto da modernidade, não negando o sinal de Caim na sua fronte: ‘A maior parte dos poetas que se ocuparam de assuntos verdadeiramente modernos contentou-se com os reconhecidos e oficiais - as nossas vitórias e o nosso heroísmo político. Mesmo assim, fazem-no de mau grado, só porque o governo lhes faz a encomenda e lhes paga os honorários. E, no entanto, há assuntos da vida privada que são muito mais heróicos. O espectáculo da vida mundana e dos milhares de existências sem saída que habitam os subterrâneos de uma grande cidade- as dos criminosos e das mulheres amancebadas - a *Gazette des Tribunaux* e o *Moniteur*, mostram que só precisamos de abrir os olhos para descobrir o nosso próprio heroísmo.’ Aqui surge o apache, o delinquente urbano, na imagem do herói, nele convergem os caracteres que Bounoure assinala na solidão de Baudelaire – ‘*um noli me tangere*, um enclausuramento do indivíduo na sua diferença.’ O apache rejeita as virtudes e as leis. Denuncia de uma vez por todas o Contrato Social, e acha que todo o mundo o separa do burguês. (...) Antes de Baudelaire, o apache, que durante toda a vida se vê remetido à periferia da sociedade como da grande cidade, não tem lugar na literatura. (...) Os poetas encontram o lixo da sociedade nas suas ruas, e é também ele que lhes fornece a sua matéria heróica. Assim, no tipo ilustre do poeta transparece um outro, vulgar de que ele é cópia. O poeta é penetrado pelos traços do trapeiro, que tantas vezes ocupou Baudelaire. Eis um homem cuja função é recolher o lixo de mais um dia na vida da capital. Tudo o que a grande cidade rejeitou, perdeu, partiu, é catalogado e colecionado por ele. Vai compulsando os anais da devassidão, o cafarnaum da escória. Faz uma triagem, uma escolha inteligente; procede como um avaro com o seu tesouro, juntando o entulho que, entre as maxilas da deusa da indústria, voltaram a ganhar forma de objetos úteis ou agradáveis.’ Esta descrição é apenas uma metáfora ampliada do trabalho do poeta segundo o sentimento de Baudelaire. Trapeiro ou poeta – a escória interessa a ambos; ambos exercem solitários, a sua profissão, a horas em que os burgueses se entregam ao sono; até o gesto é o mesmo em ambos. Nadar fala da “passada brusca” de Baudelaire; é o passo do poeta saqueando a cidade nas suas deambulações em busca de rimas; e deve ser também o passo do trapeiro, que tem de parar constantemente para recolher o lixo em que tropeça”. Benjamin, Walter. *Baudelaire e a modernidade.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 69-70.

mexer. Manipulava cacos de vidro e de louças antigas,<sup>1030</sup> o resto pontiagudo que tem a possibilidade de ferir, que representa algum grau de perigo, que tem uma tensão com aquele que manuseia. E, por meio da sua poética, reconstruía os elos entre o passado e o futuro perante a destruição e irresponsabilidade constantes da classe senhorial, pois não era só a república que instauraria uma “inexplicável exclusão” da memória em relação a eventos recentes. A tônica do apagamento e do silenciamento era o modo de operação da elite brasileira, pois basta lembrar que, assim terminado o tráfico, em 1852, Eusébio de Queirós subiu à tribuna do parlamento para enterrar o assunto – a ilegalidade de centenas de africanos raptados e dos seus descendentes que povoavam o Brasil deveria ser esquecida.

Em um longo discurso, ele retoma o histórico da abolição do tráfico a partir da memória que os conservadores começavam a construir. O contrabando fora terminado por iniciativa e vontade dos próprios fazendeiros, que hipotecavam suas propriedades aos especuladores negreiros para obter mais mão-de-obra africana. Os senhores eram as vítimas e os heróis, portanto.<sup>1031</sup> Além disso, ele retoma o sentido senhorial da Lei de 1850 e impõe a hermenêutica escravocrata do texto, vinculando ilegalidade, anistia, direito e silêncio:

*‘Para reprimir o tráfico de africano, sem excitar uma revolução no país, faz-se necessário: 1º, atacar com vigor as novas introduções, esquecendo e anistiando as anteriores; 2º dirigir a repressão contra o tráfico no mar, ou, no momento de desembarque, enquanto os africanos estão em mãos dos introdutores’.*

(...) Um único meio assim resta para reprimir o tráfico sem faltar às duas condições acima declaradas, e é deixar que a respeito do passado continue sem a menor alteração a legislação existente, que ela continue igualmente a respeito dos pretos introduzidos para o futuro, mas que só se apreenderem

<sup>1030</sup> A referência é ao poema “Coleção de cacos”, de Carlos Drummond de Andrade, sugerido por Daniel Barbosa Andrade de Faria, a quem muito devo estas lições sobre tempo e história: “O caco vem da terra como fruto a me aguardar, segredo que morta cozinheira ali depôs para que um dia eu o desvendasse. Lavrar, lavrar com mãos impacientes um ouro desprezado por todos da família. Bichos pequeninos fogem de revolvido lar subterrâneo. Vidros agressivos ferem os dedos, preço de descobrimento: a coleção e seu sinal de sangue; a coleção e seu risco de tétano; a coleção que nenhum outro imita. Escondo-a de José, por que não ria nem jogue fora esse museu de sonho.”

<sup>1031</sup> Neste sentido ele argumenta (os apoiados expressam o cinismo coletivo como pacto nacional): “Assim os escravos morriam, mas as dívidas ficavam, e com elas os terrenos hipotecados aos especuladores, que compravam africanos aos traficantes para os revender aos lavradores (*Apoiados*). Assim a nossa propriedade territorial ia passando das mãos dos agricultores para os especuladores e traficantes (*Apoiados*). Esta experiência despertou os nossos lavradores, e fez-lhes conhecer que achavam sua ruína onde procuravam a riqueza (*Apoiados*), e ficou o tráfico desde esse momento completamente condenado. Seus dias estavam contados, e o único merecimento que tivemos foi o de ter conhecido e aproveitado com energia a ocasião para reprimir; mas com a revolução que se havia operado nas ideias, na opinião pública do país; mais dia menos dias, qualquer que fosse a política, qualquer que fosse o ministério, havia de ser sinceramente repressor do tráfico, como nós fomos”. Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*. Tomo II. Sessão em 16 de Julho de 1852, 249.

depois de internados pelo país, e de não pertencerem mais aos introdutores. Assim consegue-se o fim, se não perfeitamente, ao menos quanto é possível. A legislação atual é de uma ineficácia já demonstrada pela experiência, portanto não assusta ninguém; ela entrega o julgamento às mãos dos próprios réus ou de seus cúmplices, pois nesse crime a cumplicidade é geral, e portanto ninguém mais funda em tais processos esperança ou receio. *Assim deixar substituir esta legislação para o passado, é anistiá-lo. Revogá-la para o futuro só no ato da introdução é criar o perigo só para os introdutores.*

*(...) Os filantropos não terão que dizer, vendo que para as novas introduções se apresentam alterações eficazmente repressivas, e que para o passado não se fazem favores, e apenas continua o que está.<sup>1032</sup>*

A modulação temporal do regresso como hermenêutica jurídica a todo vapor. Para manter a paz da Casa-Grande e evitar uma revolução, anistiar o passado e regular o futuro. A irresponsabilidade perante a lei como legalidade e cultura jurídica. O detalhe é importante: não se tratava de revogar a Lei de 1831 e, assim, anular seus efeitos prospectivamente, como mandariam os princípios de direito penal. Era manter a Lei Feijó e dar efetividade à ilegalidade.

Eusébio apenas manifestava a posição oficial do estado brasileiro, que seria ajustada e coordenada pelo Conselho de Estado, a exemplo de pronunciamento emitido pela Seção de Justiça do Conselho de Estado, conduzida por Lopes Gama, Limpo de Abreu e Carneiro Leão (ele mesmo, o que escravizava ilegalmente africanos livres):

As palavras “imediatamente depois não podem” admitir outra significação, senão a de que, entre o desembarque e a apreensão de africanos, não tinha decorrido tanto tempo, nem se tinha interposto ato algum, que os confunda com os escravos existentes no Brasil [...] Se não fosse esta a verdadeira e genuína inteligência da Lei, salta aos olhos que a competência dos Auditores de Marinha ficaria efetivamente limitada, contra o espírito e fins da Lei, aos casos de apreensões feitas no alto mar, e antes do desembarque, porque todos sabem e reconhecem, que nada seria tão difícil como acudir no mesmo momento ou sucessivamente a tais desembarques em lugares de propósito escolhidos para ocultá-los.<sup>1033</sup>

Como argumenta Txapuã Magalhães, apreensões somente para os contrabandeados futuros. Para aqueles que chegassem e fossem misturados aos escravizados já existentes no

<sup>1032</sup> Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*, 1852, 251.

<sup>1033</sup> Carotá. *Imperiais resoluções tomadas sobre consultas da seção de justiça do Conselho de Estado. Anno de 1842, em que começou a fundar o mesmo Conselho, até hoje*. Rio de Janeiro: Garnier Livreiro Editor, 1884, p. 265-266, apud Magalhães, Txapuã Menezes. *O Conselho de Estado e a Escravidão: em defesa da ordem no Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Direito na UFBA, 2018.

Brasil, nada a fazer. Aos milhares introduzidos ilegalmente desde a década de 1830, idem. O Conselho transformava o dispositivo temporal do regresso em jurisprudência. O foco nos futuros traficantes também ratificava o princípio da propriedade absoluta dos senhores, pois mantinha a salvo os interesses dos grandes investidores e proprietários, focando apenas no dono, capitão ou mestre, piloto e o contramestre da embarcação, e o sobrecarga.<sup>1034</sup> Como a política de drogas contemporâneas, cadeia só para o aviãozinho e, no máximo, o dono do morro, pois branquidade abastada é excludente de ilicitude.

Portanto, o tempo regressivo da escravidão incorporava, complementarmente, tanto a noção de progresso como a instauração jurídica e institucional de um silenciamento sobre os traumas e violências cometidas pela classe senhorial. No limite, ao tornar impensável essa violência, a construção dessa memória deturpou os próprios significados da escravidão, transformando-a em fenômeno benéfico ao negro, no idílio racial dos trópicos. Esse delírio não só substanciou a cultura jurídica da ilegalidade, mas formou um imaginário nacional recheado de anedotas, sensibilidades, relatos de intimidades, miniaturizações da vida social produzidas desde a Casa Grande. Aquele passado escravista poderia ser contado, mas desde que da perspectiva delirante dos senhores. A atmosfera de horror era substituída pelo rebaixamento da sociedade e da história reduzida a uma coleção de casos organizada por aquele que segura o cabo do chicote.

Por isso que Machado quis fazer o “lixo falar”.<sup>1035</sup> Aquilo que alguns viram como literatura de salão era nada mais nada menos que a coleta multifacetada dos despejos produzido por uma sociedade insidiosa, criminosa, cínica e cruel. Ao dotar de sentido os objetos esparsos daquele aterro, ele reavivou aquilo sobre o que se tentou impor o esquecimento. Com essa coleção de objetos de pouco valor aparente, fez vibrar, ressoar e desrecalcir através deles os sentidos de permanência do escravismo. Não é por outras que um dos mais famosos contos de Machado de Assis começa com a ideia de que das pequenas coisas se pode extrair um mundo:

A escravidão levou consigo officios e aparelhos, como terá sucedido a outras instituições sociais. Não cito alguns aparelhos senão por se ligarem a certo officio. Um deles era o ferro ao pescoço, outro o ferro ao pé; havia também a máscara de folha-deflandres. A máscara fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca. Tinha só três buracos, dous para ver, um para respirar, e era fechada atrás da cabeça por um cadeado. Com o vício de beber. perdiam a tentação de furtar, porque geralmente era dos vinténs do

---

<sup>1034</sup> Magalhães. *O Conselho de Estado e a Escravidão*, 2018.

<sup>1035</sup> A icônica expressão é de Lélia Gonzalez: *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.



senhor que eles tiravam com que matar a sede, e aí ficavam dous pecados extintos, e a sobriedade e a honestidade certas. Era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel. Os funileiros as tinham penduradas, à venda, na porta das lojas. Mas não cuidemos de máscaras. O ferro ao pescoço era aplicado aos escravos fujões. Imaginai uma coleira grossa, com a haste grossa também à direita ou à esquerda, até ao alto da cabeça e fechada atrás com chave. Pesava, naturalmente, mas era menos castigo que sinal. Escravo que fugia assim, onde quer que andasse, mostrava um reincidente, e com pouco era pegado.<sup>1036</sup>

Portanto, o olhar machadiano sobre a história e o tempo não afasta ou rejeita uma crítica à grande violência da escravidão, pelo contrário. No entanto, o seu olhar irá sondar este horror não nos seus lugares iluminados e de fácil acesso, nos dramas monumentalizados, mas sim nos pontos obscuros, no profundo de lares e consciências que viveram e sustentaram o ordinário e cotidiano da desumanização do negro e que saíram ilesos de qualquer responsabilização. Ao propor este modo de ver preciso, incisivo e microscópico, a ética por trás do seu texto desconfia da forma de periodização tipicamente moderna, baseada no antes e depois, a escravidão e a sociedade livre, o passado que passou e a época presente que nós vivemos. Mais decididamente: que a concepção moderna de tempo – aceleração e progresso – era relativa, sendo coabitada por um dispositivo refrador, a instaurar macabras permanências e silêncios como condição da própria concepção de história. Sua desconfiança dissolutiva era apenas a expressão de quem lutava contra o mutualismo simbiótico entre civilização e barbárie; racionalidade e capricho; democracia e trapaça; contrato e linchamento. Ao vincular crítica da estrutura com crítica da experiência vivida,<sup>1037</sup> o romance machadiano inferia como o padrão de comportamento médio da sociedade moderna (burguesa e escravocrata) trazia em si os germes da violência, do campo,

<sup>1036</sup> Assis, Machado de. *Pai contra mãe*. 50 contos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 466.

<sup>1037</sup> A diferenciação entre os planos estrutural e vivido na crítica é de Gilroy, que assim as delimita numa oposição binária (e, por isso, reducionista) entre marxismo e memória negra da escravidão (a citação serve apenas para melhor visualização dos termos): “Já sugeri que já aqui um grau de convergência (da memória da escravidão) com outros projetos rumo a uma teoria crítica da sociedade, particularmente o marxismo. Entretanto, onde a crise vivida e a crise sistêmica se juntam, o marxismo atribui prioridade à última, ao passo que a memória da escravidão insiste na prioridade da primeira. Sua convergência também é solapada pelo simples fato de que no pensamento crítico dos negros do Ocidente, a autocriação social por meio do trabalho não é a peça central das esperanças de emancipação. Para os descendentes de escravos, o trabalho significa apenas servidão, miséria e subordinação. A expressão artística, expandida para além do reconhecimento oriundo dos rancorosos presentes oferecidos pelos senhores como substituto simbólico para a liberdade da sujeição torna-se, dessa forma, o meio tanto para a automodelagem individual como para a libertação comunal. *Poiésis* e poética começam a coexistir em formas inéditas – literatura autobiográfica, maneiras criativas especiais e exclusivas de manipular a linguagem falada e, acima de tudo, a música. As três transbordaram os vasilhames que o estado-nação moderno forneceu a elas”. Gilroy. *O Atlântico Negro*, 2012, p. 100.

do extermínio, que poderiam, “no limite, levar à morte o indivíduo que não se conformasse integralmente com o seu padrão”.<sup>1038</sup>

Assim, da periferia do mundo e ainda no século XIX, Machado articulou uma vigorosa crítica da modernidade. Ao operar da encruzilhada, essa crítica pareceu-se adiantar a nós quando, naquele momento, era tida como conservadora. Curvando-se para trás e para frente, uma literatura aquém e além:

Aquém: é a sua indiferença à modernização ideológica que já então prometia mais do que cumpriria; daí o efeito de contrapelo conservador que produziu em alguns leitores a sua reserva ou isenção face das utopias do tempo. Mas além: o século que passou e que nos separa de Machado nos obriga a rever criticamente o próprio conceito de modernidade como fatal libertação das amarras da injustiça, da violência e da impostura.<sup>1039</sup>

Mais do que a inclusão de Machado em qualquer cartografia de crítica pós ou decolonial da vida, o que importa é pensar como a articulação do tempo no texto machadiano permitia não só ler as tragédias da sua época, mas também prever as do século que nos separa dele. No debate sobre o lugar das ideias,<sup>1040</sup> não importava ao Bruxo apontar se elas estavam ou não no seu

---

<sup>1038</sup> Bosi, Alfredo. *Machado de Assis: o enigma do olhar*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 48

<sup>1039</sup> Bosi. *Machado de Assis*, 2020, p. 158.

<sup>1040</sup> Em 1973, Roberto Schwarz publicou o ensaio *Ideias fora do lugar*, no terceiro número da Estudos Cebrap. Poucos anos depois, em 1977, ele serviria de primeiro capítulo ao livro *Ao vencedor as batatas*, marco na renovação dos estudos machadianos. Daquele momento em diante, o ensaio exerceria uma grande força sobre o debate intelectual no país, carregando consigo a polêmica, incompreensões e leituras antagônicas. O centro do texto é pensar a relação das ideias liberais com os seus espaços (estruturas históricas nacionais) de enraizamento e circulação. Para Schwarz, na Europa, o liberalismo servia para cumprir o papel de aparência, encobrendo a essência, isto é, a abstração liberal encobriria a exploração do trabalho e a dominação de classe. No Brasil, as mesmas ideias seriam falsas em um sentido diverso e exporiam a impropriedade do nosso pensamento – assim, a incompatibilidade entre liberalismo/ideário moderno e escravidão estaria no plano das convicções da pátria. Segundo o crítico, a escravidão nacional e a sua corresponde generalização da lógica do favor imporiam uma vida ideológica específica. Se o escravismo por um lado desmentiria de cara as ideias liberais, o favor os absorveria e os deslocaria, originando um padrão particular. Gerava-se, assim, uma coexistência estabilizada, em que o liberalismo (as razões europeias) serviam de justificação ao momento de arbítrio do favor. O liberalismo passaria, portanto, de uma ideologia (engano involuntário e bem fundado nas aparências) a penhor intencional de uma variedade de prestígios com os quais nada tem a ver. Legitimaria o arbítrio por meio de alguma razão ‘racional’. Assim, as ideias burguesas tomam função de ornato e marca de fidalguia ao mesmo tempo que atestariam a participação na esfera moderna e europeia, que não seria própria da realidade nacional. Assim, geram uma novidade, que é a dissonância incrível entre cultura moderna e contexto escravocrata. Este contexto faz com que as ideias operem como o oco dentro do oco: o discurso impróprio é oco mesmo quando usado propriamente. Assim, o “desconcerto” dá o tom da experiência brasileira por meio do dualismo e do factício (“contrastes rebarbativos, desproporções, disparates, anacronismos contradições, conciliações e o que for”). O contexto não as descartou, mas as descreveu enquanto enviesadas, fora de centro em relação à exigência que elas propunham. Portanto, este descompasso entre o ritmo da estrutura e o ritmo das ideias seria o lugar que nos toca na ordem internacional do capital, enquanto na Europa, as transformações na ordem cultural acompanhariam transformações imensas na ordem social. Assim, aqui, as ideias liberais seriam, paradoxalmente, impraticáveis e, num movimento de verdadeira falsidade. Sem perder a pretensão de origem, gravitam segundo uma regra nova, capaz de rebaixar o cotidiano da vida ideológica, por um lado, e facilitar o ceticismo, por outro. O contexto nacional abalava na base as pretensões de universalidade das ideias, as quais já vêm informadas desde o início com a sua pretensão de abarcar toda a humanidade. Com isso, o “atraso” repuxaria uma perspectiva crítica mais aguçada e complexa do

moderno, tornando ingênuo os supostos grandes esquemas e ideias ocidentais. As nossas esquisitices nacionais teriam um alcance mundial, pois debochariam da ideologia hegemônica no Ocidente. Portanto, a “chegada” da pretensão moderna nas periferias daria um critério para medir o desvario do progressismo e do individualismo que o Ocidente impõe ao mundo. Machado e a literatura russa seriam os grandes exemplos dessa postura crítica feita desde a periferia: a desqualificação do pensamento como um ponto nevrálgico por onde passa e se revela a história mundial. Portanto, o Brasil poria e reporia as ideias europeias sempre em um sentido impróprio, pautado pelo descentramento e desafinação. As ideias estariam fora do lugar porque estavam fora do centro em relação ao seu uso europeu e a explicação estava no mecanismo social por trás da estrutura histórica brasileira. Mecanismo que era elemento interno, inescapável e ativo da cultura. Esse descentramento das ideias seria a originalidade nacional, pautada nas conversões e reconversões do liberalismo e do favor. Um efeito local e opaco de um mecanismo planetário (a globalização desigual e combinada do capital). No ensaio *A escravidão entre dois liberalismos*, 1988, Bosi realiza uma crítica de fundo ao caráter generalizante das hipóteses de impropriedade, descentramento, deslocamento e exterioridade do liberalismo no Brasil. Para ele, de cara, há uma premissa equivocada baseada na confusão de ideias liberais com ideias igualitárias e democráticas, ignorando a relação funcional e convergente entre a normatividade liberal-proprietária e o projeto jurídico e político da classe senhorial no Império. Ademais, em nota no ensaio *Raymundo Faoro leitor de Machado*, ele compila diversas das críticas que foram feitas ao ensaio de Schwarz, como as de Maria Sylvia de Carvalho Franco (*Homens livres na ordem escravocrata e As ideias estão no lugar*, que rejeita a hipótese de artificialismo das ideologias ocidentais quando aplicadas à nossa política ao demonstrar a unidade estrutura da economia de mercado no Atlântico); Jacob Gorender (*O escravismo colonial*, que argumentava que o liberalismo era a ideologia adequada aos proprietários de escravo, isto é, “as ideias estavam no lugar apropriado, reproduziram o que seus defensores pretendiam); e Luiz Felipe de Alencastro, Guerreiro Ramos, José Murilo de Carvalho e Wanderley Guilherme dos Santos, os quais todos apontavam, de diferentes maneiras, como o liberalismo foi a ética e o léxico político utilizados para a construção do estado-nação brasileiro em acordo com os interesse escravocratas. Com a publicação do livro *Dialética da colonização*, no qual o ensaio *A escravidão entre dois liberalismos* saiu como um capítulo, Roberto Schwarz aproveitou para escrever uma resenha e, nela, defender-se das críticas articuladas por Bosi. O texto é de 1993 e se chama *Discutindo com Alfredo Bosi*. Nele, Schwarz retoma a ideia de que “o liberalismo e demais instituições modernas tinham conotação absurda no país”, impondo uma “sensação de desconcerto, formulada um sem-número de vezes pelos homens do tempo”. A explicação estaria “no modo retrógrado pelo qual o Brasil rompeu o estatuto colonial e entrou para o concerto das nações independentes. Tratava-se de incorporar as instituições e ideias necessárias à construção da jovem pátria, mas isso sem quebra da ordenação social e econômica formada na Colônia, tráfico negreiro e trabalho escravo inclusive, ordenação sobre a qual repousariam a liberdade e a prosperidade nas novas circunstâncias. Tanto a funcionalidade de classe como o aspecto desengonçado desse acoplamento saltam aos olhos. Assim, por ajustadas que estivessem à situação, que as filtrou, as ideias e teorias novas não tinham com não fazer também figura escandalosa, desviada do canônico (o progresso europeu)” (p. 100-101). Para concluir sua defesa, Schwarz cita Marx, de onde partem as análises e as divergências entre os dois: “O próprio Bosi encontrou o problema ao lembrar a explicação de Marx sobre a *plantation* norte-americana, cujos proprietários são ditos capitalistas a despeito do trabalho escravo, pois se trata de ‘anomalias no interior de um mercado mundial assentado sobre o trabalho livre’ (pp. 22-3). A propriedade escrava seguramente estava aclimatada, mas nem por isso deixava de ser uma *anomalia* – o equivalente de nosso *nonsense* liberal-escravista – em face do mercado mundial, sob cuja luz ela deve ser vista, e vice-versa. Não custa lembrar o capítulo célebre em que Marx comenta os ensinamentos que a escravidão colonial encerra para a compreensão do caráter também *forçado* do trabalho livre na metrópole, destacando as revelações da anomalia sobre a norma, ou da periferia sobre o centro. Como é sabido, na metrópole a expropriação prévia dos trabalhadores os reduziu a força de trabalho e os colocou na dependência do capital para sobreviver, o que tornava dispensável a coação física, sem a qual nas condições de imensidão territorial americana a ninguém ocorreria aceitar os termos do capital, ou seja, aquele mesmo trabalho livre. Assim, longe de ser um traço inconsequente, a discrepância entre a feição local das relações sociais e a sua norma contemporânea, mesmo remota, pertence estrutural e objetivamente à dialética global do sistema, à qual dá acesso, devendo ser estudada, e não descartada, ainda quando os mecanismos de filtragem a abafem ao máximo” (p. 102). Da parte pequena que nos toca falar deste debate, além do que está já exposto no texto, alguns problemas podem ser apontados no argumento de Schwarz: primeiro, a compreensão do escravismo no século XIX (o estabelecimento de um antagonismo entre autoridade e eficácia; o apagamento da racionalização e da modernização produtiva em compasso com as ideias liberais; e a total ausência do impacto das lutas escravas, como se o lugar das ideias fosse disputado apenas pelo que ocorre no interior dos sobrados); e segundo, a própria compreensão da história das ideias (visível nas suas noções temporais – “progresso”, “caráter retrógrado” –, espaciais – “importadas”, certidão de nascimento das ideias –, e valorativas – atribuições de progressismo e normalidade/anomalia –, todas pautadas por uma análise excessivamente pautada na abstração da nação, que ignora o caráter transnacional da luta de classes e, conseqüentemente, da circulação, formulação, apropriação e criação das ideias). Mas, acima de tudo, todo esse instigante deveria causar uma perplexidade quando, no Brasil contemporâneo, são geralmente autores

quadrante correto. Sua crítica era muito mais visceral: havia uma morbidade universal nelas. A produção e banalização cotidiana da desumanização que teve como ponto de inflexão o escravismo. Neste sentido, a permanência do tempo regressivo da escravidão aparece não como uma dimensão local e diferenciada, mas global.

Das ruas da necrópole escravista, Machado tomou como material não só o lixo produzido por ela, mas também os fantasmas que nela perambulavam. Fez com que esses espíritos falassem por meio dos seus personagens-cavalo. Além de rechaçar uma concepção de história baseada nas concepções de resquícios e aberrações de um pretérito perfeito que podem ser corrigidas pelos padrões do presente, a magia necromante do Bruxo traz uma dimensão o passado carregado de uma materialidade inexplicável no sentido estritamente linguístico. Isto é, há forças e pulsões – manifestações extralinguísticas – que chegam até nós de maneira desorientadora e muitas vezes sem possibilidade de apropriação transparente pela linguagem. Pulsões traumáticas, pulsões de desejos e pulsões de neurose que não são passíveis de serem plenamente trabalhadas por símbolos, controladas e purificadas pela interpretação e por estratégias discursivas. Como fantasmas,<sup>1041</sup> o real desse passado fala e entra em nós, a existência dele nos tensiona, caminha nas nossas ruas, casas e instituições, move nossas crenças e baliza nossas concepções da realidade.

Além de não estarmos apartados do passado, ele não pode ser enfrentado num plano “puramente racional”. “Contarei a verdade sobre a escravidão de um ponto de vista científico trazendo as melhores e mais confiáveis fontes”. Incorporada em objetos e gentes do contemporâneo, a escravidão não pode ser controlada – fazê-la falar é trazer permanências e continuidades imprevisíveis e violentas, as quais muitas vezes aparentam ser muito mais vinculadas àquele tempo do que ao nosso (pois quem nunca procurou falar de fatos do tempo da escravidão e recebeu, como resposta, os mais tacanhos ataques racistas? Quem nunca foi tratar do Brasil Império e viu surgir bandeiras da monarquia na plateia? Quem nunca foi comentar sobre o racismo em torno do tráfico negreiro e teve como contendor um descendente argumentativo de Vasconcelos? Ou será mera coincidência que o racismo aberto e escancarado

---

estrangeiros aqueles apresentados como novidades ao se tematizar a relação entre liberalismo, colonialismo e escravidão. Schwarz, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012; Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; Raymundo Faoro leitor de Machado. Bosi, Alfredo. *Brás Cubas em três versões: estudos machadianos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016; Franco, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão no lugar. *Cadernos de Debate 1. História do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1976; Franco, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997; Gorender, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1988; Schwarz, Roberto. *Discutindo com Alfredo Bosi*. Schwarz, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>1041</sup> Certeau, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

como política de governo tenha surgido logo depois da ocupação de espaços institucionais por negros como nunca antes na história do Brasil?). Falar do tempo da escravidão é trazê-lo, refazê-lo e criar um anacronismo presentificado estranhamente familiar. Dessa forma, Machado desvela não somente o poder e os limites da periodização em torno do tempo da escravidão, mas também as suas paixões, taras, desejos e afetos. As pulsões emocionas que transbordam o que se tem como puramente racional e prolongam o horizonte do mundo criado pelos senhores sobre nós, delimitando as fronteiras tanto do consciente, como do subconsciente e do inconsciente. Do real e do delírio. A Casa-Grande, com seus objetos, sensibilidades e almas, que ressoam e vibram em nós – uma incômoda e violenta materialidade espectral não totalmente transparente e explicável que sobrepõe os tempos históricos, o mundo dos mortos e dos vivos.

Por fim, os estilos de narrativa de Machado articulam a forma do tempo regressivo da escravidão, em sua vida e sobrevida. O romance machadiano é recheado de narradores e personagens da classe senhorial que resistem ao turbilhão e à passagem do tempo, à degradação do corpo e da mente, como Brás a escrever morto um livro e legar para posterioridade suas memórias, ou o conselheiro Vale, a determinar a vida dos vivos por meio do testamento. Eles se postam ora para além do tempo, “o paradoxo do defunto autor”, “ora contra ele (o remorso jamais confesso que se move a pena de Bentinho), ora simplesmente no instante da morte (o ‘aprendiz de morto’ que é o conselheiro Aires)”.<sup>1042</sup> Porém, a instauração dessa permanência macabra do mundo dos senhores para além da própria vida não se faz somente por meio do enredo, mas também da forma. Ao evidenciar a tração histórica por trás do princípio da ilegalidade (a consciência que não encontra nenhum freio externo) como um traço e hábito de classe, a obra machadiana estilizou como o tempo regressivo da escravidão instaurou uma desorientação temporal, uma indefinição a respeito dos rumos do mundo e das coordenadas do passado, presente e futuro. De uma formação social que, ao levar a escravidão às últimas consequências e ao limite temporal, aboliu o amanhã e fez dele um *ritornello*, na concepção de Pedro Meira Monteiro, o canto de uma “roda que gira sem nunca libertar os que a movimentam”.<sup>1043</sup>

<sup>1042</sup> Monteiro. O futuro abolido, 2016, p. 05

<sup>1043</sup> Monteiro. O outono da escrita, 2016, p. 236. É interessante notar que o ritornelo é utilizado por Leda Maria Martins, em sua última obra, como forma para expor reflexões sobre o tempo espiralar. As reflexões são ritornelos, “composições, como se fossem células-síntese das ideias ressurgentes” que “podem ser lidas em uma sintaxe consecutiva ou como condensações cumulativas e acumulativas complementares que, nos responsos, mantêm o tema, mas com ele também improvisam, como o próprio tempo espiralar que as inspira”. Martins. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*, 2021, p. 17.

Essa melancolia sem fim, escrita das ruínas que não anunciam nenhum futuro à vista,<sup>1044</sup> foi expressa na manipulação do estilo que permitiu a Machado expor a experiência desse tempo de diversas maneiras, especialmente nos livros de memórias escritos por narradores provenientes das elites daquela sociedade. Em *Memórias Póstumas*, o vale tudo da forma, na aceção de Roberto Schwarz,<sup>1045</sup> com seus avanços e recuos indeterminados, com as mudanças bruscas de direção, com o relato que começa pelo fim (a morte e o apocalipse), com os capítulos sem nenhuma palavra sequer, apenas sinais de pontuação, desvelam como a escravidão criou uma temporalidade atravessada pela incongruência, pela cisão da compreensão compartilhada, pela sensação total de desorientação, como daquele indivíduo que acabava de desembarcar do navio negreiro.<sup>1046</sup> Gilroy dizia que não há possibilidade de esfera pública na *plantation* diante da incomunicabilidade entre senhores e escravos. Machado vai além: essa incomunicabilidade decorre não só da posição estruturalmente antagônica entre as duas classes, mas também de que o mundo criado pela Casa Grande destruiu qualquer experiência integra do tempo. A forma de Brás construir suas memórias - tortuosa, debochada, volúvel, que afronta a todo o momento o leitor, que retira das mãos desse interlocutor qualquer sentido de direção, que torna inesperada a articulação do capítulo seguinte, pois o romance não se constrói como uma aquisição

<sup>1044</sup> Monteiro. O futuro abolido, 2016; Monteiro. O outono da escrita, 2016.

<sup>1045</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>1046</sup> Essa sensação está na descrição da viagem nos porões de um navio negreiro presente no livro *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. A perda, a desorientação, a asfixia, a violência indizível, o nojo e o abismo do vivido dão a tônica literária. “Durante dois ou três dias, não dava para saber ao certo, a portinhola no teto não foi aberta, ninguém desceu ao porão e estava quase impossível respirar. Algumas pessoas se queixavam de falta de ar e do calor, mas o que realmente incomodava era o cheiro de urina e de fezes. A Tanisha descobriu que se nos deitássemos de bruços e empurrássemos o corpo um pouco para frente, poderíamos respirar o cheiro da madeira do casco do tumbeiro. Era um cheiro de madeira velha impregnada de muitos outros cheiros, mas, mesmo assim, muito melhor, talvez porque do lado de fora estava em contato com o mar. (...) Mal soubemos que era dia, pois entrava um pouco de luz por pequenas frestas no madeirame, e um homem que estava ao lado do Benevides, o Azis, disse que ele não se mexia. Tentaram acordá-lo, mas foi em vão. Alguém disse que poderia ser fome, mas o Aziz apalpou o pescoço do Benevides e encontrou suas mãos endurecidas agarradas à corda. Uma mão na entrada e outra na saída da volta que a corda dava no pescoço, esticada de maneira a não permitir a passagem de ar nenhum. O Benevides tinha se matado, e muita gente disse que ele tinha feito o certo, que antes virar carneiro de bicho do mar, pois provavelmente seria lançado ao maro, do que carneiro de branco no estrangeiro. Ninguém sabia o que fazer, alguns gritaram para ver se os guardas apareciam, mas nada aconteceu. O calor e o cheiro forte de suor e de excrementos misturado ao cheiro da morte, não ainda o do corpo morto, mas da morte em si, fazia tudo ficar mais quieto, como se o ar ganhasse peso, fazendo pressão sobre nós. Já estávamos todos muito fracos, pois era o início do quarto dia sem comer. (...) Acho que acontecia a mesma coisa com a minha avó, porque às vezes eu olhava para ela e a pegava sorrindo, abrindo a boca para dizer palavras apenas para dentro dela mesma, entregue à moleza que nos fazia estar no presente e no passado ao mesmo tempo, como se desta maneira pudéssemos evitar o futuro incerto, que ninguém sabia onde ou como seria (...) [dias depois] Depois que percebemos que o navio tinha parado, ficamos por muitas horas ouvindo grande movimentação, barulho de coisas sendo arrastadas e de vozes gritando ordens. Estavam primeiro descarregando as mercadorias que tinham sobrado da viagem e as compradas em África. Eu estava ansiosa pra saber se o branco que tinha me escolhido estaria no desembarque, se tinha ficado sabendo da morte da Taiwo e se ainda ia me querer”. Gonçalves, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2017, p. 48-61.

evolutiva contínua em relação às páginas passadas – é a forma do tempo criada pelos senhores. O tempo é vivido como puro arbítrio, capricho, teimosia.

Já em *Memorial de Aires*, publicado 20 anos depois da Abolição, paira o ambiente narrativo abafado, de compasso lento, numa eterna vagarosidade do romance que nada parece acontecer. Na história, há um refreamento do vigor narrativo para ver o que se perde e se esconde na velocidade do cotidiano, particularmente o desejo de frear o tempo e de refrear o mundo, dissimulado em fofocas de salão, casos e picuinhas familiares, aforismos e sentença apologais. Como aponta Pedro Monteiro, o refreamento articulado na obra é elemento classicizante do tempo a emular uma mensagem rafeira em relação ao futuro: ele está abolido.<sup>1047</sup> Aí está a estilização do impasse histórico legado pelo regresso: o tempo foi desacelerado ao ponto de que nada irá mudar jamais, da mesma forma que a sensação de infidelidade é a norma pública e o sentimento privado. Das ruínas do Império e da escravidão e diante das trombetas retumbantes da República, o estilo machadiano apontava que, imponentemente da forma de governo, o Brasil foi, é e seria sempre uma “oligarquia absoluta”<sup>1048</sup>. Num plano mais amplo, estetiza as falhas e contradições do projeto moderno numa crítica ácida, irônica e desistente da própria modernidade. Diante do mundo que se formou para negar o universalismo que ele mesmo propagava, que modulou o progresso a partir do regresso, Machado põe em dúvida as capacidades da sociedade que se forjou sobre a ideia de que nunca é a hora de se fazer reformas e garantir direitos até o ponto em que quando se fazem reformas e se garantem direitos pouco muda, o tempo permanece o mesmo.

O refreamento e a incongruência são lados da mesma moeda da temporalidade constituída por regresso, expressão nacional do regime de historicidade moderno. Mais do que a sobrevida da escravidão, em que ela se reproduziria sobre infinitas futuras situações e eventos, a vida póstuma em Machado é justamente captar quais são os sentidos, enredos, práticas, valores, consciências e hábitos construídos diante do óbito do escravismo. Em termos estruturais, diante da Abolição. Em longa duração, diante daquilo que semanticamente foi inaugurado e refreado com a Revolução Haitiana: o negro que deixou de ser escravo. Os vínculos entre direitos universais e filhos da plantation. Um mundo que fez dessa simples conexão o maior dos delírios. O aparecimento e o desaparecimento dessa mensagem, o brilho relampejante e a posterior escuridão macabra, são pontos de apoio para uma leitura do radicalismo por trás dos seus textos. Literatura encruzilhada, quilombo poético para o qual

---

<sup>1047</sup> Monteiro. O futuro abolido, 2016.

<sup>1048</sup> Assis. *Bons Dias!*, 2008.

confluíram diversas táticas de resistência, formas de vida, modos de expressão e mecanismos críticos de captação da experiência articulados pelo Atlântico Negro.

-----

Anos 1830. Bacharelo-me. “Um grande futuro!”, é o que diziam a Brás por ter ido estudar direito em Coimbra. Da sua experiência em Portugal, nada muito edificante. Estudou as “matérias árduas” “muito mediocrementemente”. Nem por isso, perdeu o grau de bacharel, dado com “solenidade do estilo, após os anos da lei”. Uma bela festa, discursos suntuosos e quiçá uma placa de formando. Se era um “acadêmico estroina, superficial, tumultuário e petulante, dado às aventuras, fazendo romantismo prático e liberalismo teórico, vivendo na pura fé dos olhos pretos e das constituições escritas”, sua grande conquista em Coimbra foi a fama de grande folião. A ética, o conhecimento universal, as grandes teorias? Nadica de nada. “Não digo que a Universidade me não tivesse ensinado alguma [filosofia]; mas eu decorei-lhe só as fórmulas, o vocabulário, o esqueleto.” Rebaixá-la ao brocardo em latim citado a esmo, cabível a toda circunstância. “Embolsei três versos de Virgílio, dois de Horácio, uma dúzia de locuções morais e políticas, para as despesas da conservação”. Eis o medalhão. “Tratei-os como tratei a história e a jurisprudência. Colhi todas as coisas a fraseologia, a casa, a ornamentação...”. O grande feito do curso de direito é a capacitação de rebaixar, sob o manto do verniz erudito, das normas e das leis, os maiores feitos da humanidade ao puro capricho pueril. O canudo não atestava a aquisição da ciência, mas, com o pergaminho em mãos, Brás sentiu-se logrado, orgulhoso do dever cumprido. “Explico-me: o diploma era uma carta de alforria; se me dava liberdade, dava-me a responsabilidade”. De pronto, guardou-o as margens do Mondengo e saiu por ali “fora assaz desconsolado, mas sentindo já uns ímpetos, uma curiosidade, um desejo de acotovelar os outros, de influir, de gozar, de viver, - de prolongar a Universidade pela vida adianta...”.<sup>1049</sup>

“O diploma era uma carta de alforria”. Há uma hermenêutica interna das próprias *Memórias Póstumas* onde se pode rastrear os sentidos da palavra “alforria”.

Anos 1820. Voltemos ao começo, à infância, pois o “menino é o pai do homem”. Brás, o “menino diabo”, um dos “mais malignos” do seu tempo, arguto, discreto, traquinas e voluntarioso, cresceu rodeado de escravos. Por exemplo, um dia quebrou a cabeça de uma escrava, porque se negara a lhe dar “uma colher do doce de coco que estava fazendo”. Não

---

<sup>1049</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 56-57.



contente com o malefício, ele lembra, “deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce ‘por pirraça’; e eu tinha apenas seis anos”.<sup>1050</sup> Mas o mais marcante dos escravos se chamava Prudêncio, aquele, das futuras chibatadas. Brás recorda:

Prudêncio, um moleque da casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel no queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, ele obedecia, - algumas vezes gemendo, - mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um – ‘ai, Nhonhô!’ – ao que eu retorquia: - Cala a boca, besta!<sup>1051</sup>

Na infância da Casa Grande, torturando um escravo aqui e acolá, Brás moldou o seu princípio moral. “Afeiçoei-me à contemplação da injustiça humana, inclinei-me a atenuá-la, a explica-la, a classifica-la por partes, a entende-la, não segundo um padrão rígido, mas ao sabor das circunstâncias e lugares”. Ao senhor, não há um padrão ético universal. O chicote na mão a estalar sobre o negro refreia o universalismo. Mantém e deturpa a realidade, impede e escorre o delírio. Toda injustiça é explicável, atenuável, classificável e, no limite, transformada em justiça, bondade, docilidade. Melhor ainda se esta moralidade relativa e relativizadora for legitimada e envernizada pela fraseologia, ornamentação, fórmulas, vocabulários, leis, normas, códigos, *vade mecuns*, brocardos, sentenças, jurisprudências aprendidas nos salões espelhados e de mármore das faculdades e tribunais do direito. A casca oca que esconde e guarda a chibatada.

Anos 1840. Prudêncio, como já se sabe, seria visto décadas depois. Brás vinha caminhando pensando na casa do seu adultério com Virgília,<sup>1052</sup> onde “dali para dentro era o infinito, um mundo eterno, superior, excepcional, nosso, somente nosso, sem leis, sem instituições, sem baronesas, sem olheiros, sem escutas – uma só vontade – a unidade moral de todas as coisas pela exclusão das que me era contrárias”. Já no Valongo, região do principal porto negreiro da história humana, suas reflexões foram interrompidas, pois avistava um “preto que vergalhava outro na praça”. O linchado gritava: “Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!”. O vergalho replicava: “Cala a boca, besta! Toma, diabo! Toma mais perdão, bêbado!”. Brás reconhece: era nada “menos que o meu moleque Prudêncio, - o que meu pai libertara alguns anos antes”. Cubas intervém e pergunta se o chibatado lhe fez algo. O liberto responde: “É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto

<sup>1050</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 36.

<sup>1051</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 36.

<sup>1052</sup> Para uma análise da relação entre esse trecho, a cultura da ilegalidade e as relações entre espaço público e privado no Brasil do século XIX: Chalhoub. *A força da escravidão*, 2012.

eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber”. E Brás, Jesus Cristo incarnado, diz: “Está bom, perdoa-lhe”.<sup>1053</sup> Após interromper a cena de tortura, ele sai dali caminhando e pensando. Reflexões que por uma pena se perderam, pois seriam matéria de um bom e alegre capítulo, diz Brás.

O leitor já deve estar pensando: “pronto, esta aí o significado da alforria dada pelo diploma de direito, vergalhar os outros por meio do chicote das leis e dos códigos, sob o manto da jurisprudência e do liberalismo teórico”. Talvez, a não ser que se pense que a nossa estrutura histórica obrigue senhores a retirar sua luva – e togas – e a segurar, com suas suaves e macias mãos, a chibata no pelourinho. Sandice. Tem quem pule de cima da ponte no rio de merda por ele. O “torvo episódio do Valongo” não impede de escapar a Brás um último raciocínio, “miolo gaitado, fino, e até profundo”<sup>1054</sup>:

Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, - transmitindo-as a outro. Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca, e desancava-o sem compaixão, ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto!<sup>1055</sup>

A alforria é um duplo. Ela permite entender, atenuar, classificar e explicar a violência, numa perspectiva que elogia e desresponsabiliza o alforriador, este ser celeste. Da mesma forma, transfere a iluminação, o palco e a materialidade da encenação da violência para o alforriado. Este é o bárbaro a vergalhar negros em vielas, esquinas e praças públicas. Parece até um policial militar, o mais nefasto dos seres, dizem os alvíssimos criminólogos críticos. O bacharel mantém sua reputação ilibada, para os outros e, o melhor de tudo, para a sua própria consciência.

Na vida, o olhar da opinião, o contraste dos interesses, a luta das cobiças obrigam a gente a calar os trapos velhos, a disfarçar os rasgões e os remendos, a não estender ao mundo as revelações que faz à consciência; e o melhor da obrigação é quando, à força de embaçar os outros, embaça-se um homem a si mesmo, porque em tal caso poupa-se o vexame, que é uma sensação penosa, e a hipocrisia, que é um vício hediondo.<sup>1056</sup>

<sup>1053</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 111.

<sup>1054</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 111.

<sup>1055</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 111.

<sup>1056</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 61.

A quem vem do mundo dos mortos é permitida essas pequenas dozes de revelação, pois, recorda Brás, “a franqueza é a primeira virtude dos defuntos”.

“Senhores vivos, não há nada tão incomensurável como o desdém dos finados.”<sup>1057</sup>

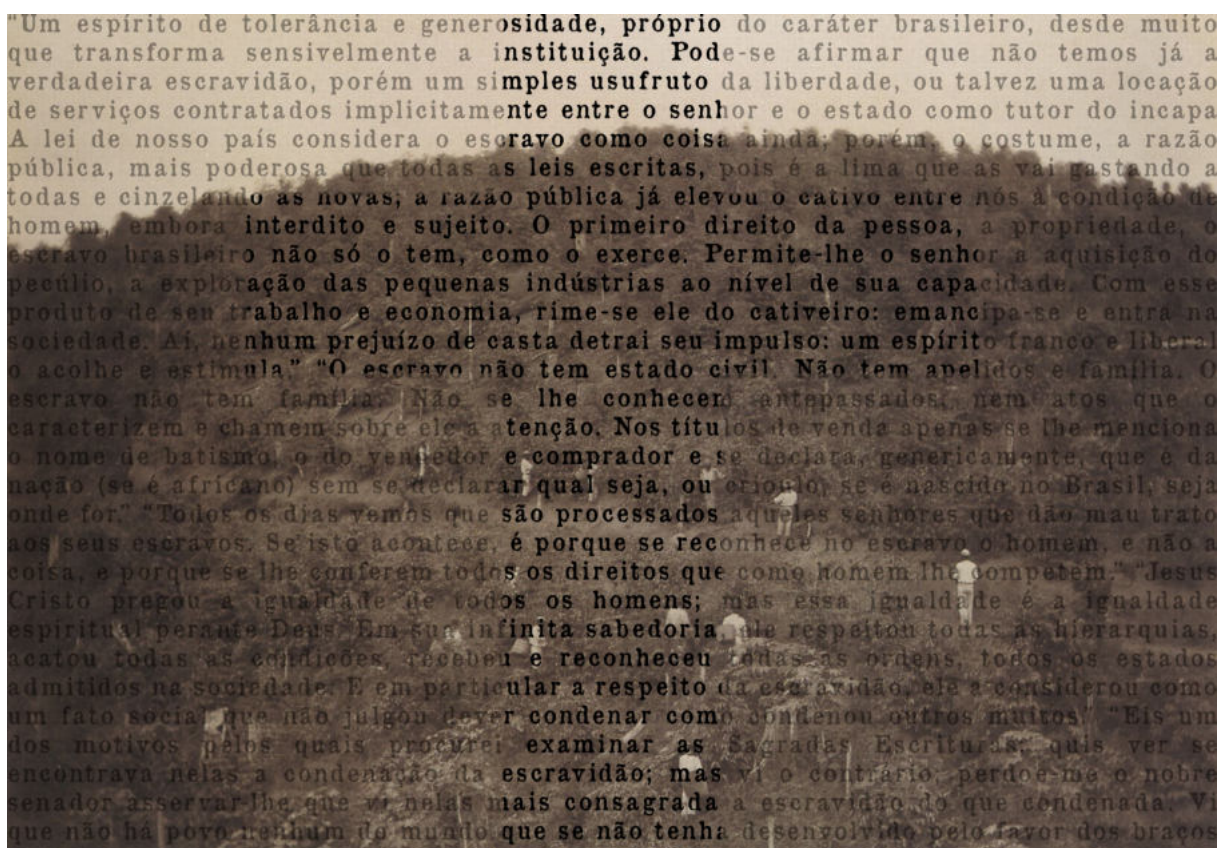


Figura 29. Trabalhadores em uma plantação de café, 1882, Marc Ferrez. Domínio Público. Sobreposição de texto Marcos Queiroz e Guilherme Crespo.

### 3.5. Hermenêutica Senhorial

Emendou-se logo; mais ingrato era não ter pensado no outro Quincas Borba, que lhe deixou tudo. Vai senão quando, ocorreu-lhe que os dois Quincas Borba podiam ser a mesma criatura, por efeito da entrada da alma do defunto no corpo do cachorro, menos a purgar os seus pecados que a vigiar o dono. Foi uma preta de São João D’El Rei que lhe meteu, em criança, essa ideia de

<sup>1057</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 62.

transmigração. Dizia ela que a alma cheia de pecados ia para o corpo de um bruto; chegou a jurar que conhecera um escrivão que acabou feito gambá.<sup>1058</sup>

Casa, hábito, pessoas davam-me ares de outro tempo, exalavam um cheiro de vida clássica. Não era raro o uso da capela particular; o que me pareceu único foi a disposição daquela, a tribuna de família, a sepultura do chefe, ali mesmo, ao pé dos seus, fazendo lembrar as primitivas sociedades em que florescia a religião doméstica e o culto privado dos mortos.<sup>1059</sup>

O engate está dado e podemos avançar. Revelada a formação social e o programa de estado-nação legados pelo regresso e a encruzilhada da qual Machado os interpela, este tópico trabalha três elementos de como o mundo dos senhores informa a hermenêutica jurídica contemporânea: o conteúdo do direito de propriedade; o princípio da ilegalidade; e o rito jurídico do linchamento. Aqui, estende-se interpretação formulada por Evandro Piza Duarte em sua tese de doutorado. Ao analisar como os juristas interpretavam o princípio da igualdade diante das ações afirmativas para negros e negras em universidades públicas, Evandro notou como os argumentos jurídicos dependiam de visões de mundo a respeito da história, da nação e das relações raciais, as quais eram oriundas da cosmovisão escravocrata.<sup>1060</sup> Dessa forma, chamo de hermenêutica senhorial a epistemologia emanada espectralmente do cemitério da escravidão e reproduzida por aqueles que temem que a Casa-Grande pegue fogo outra vez.

Às 7 horas da noite de 25 de abril de 1859, morria o conselheiro Vale de apoplexia fulminante. Depois de um enterro concorrido no Andaraí, foi aberto o testamento com todas as formalidades. “As disposições gerais nada tinham que fosse notável: eram legados pios ou beneficentes, lembranças a amigos, dotes a afilhados, missas por sua alma e pela de seus parentes”.<sup>1061</sup> Como testamentários, ele deixava Estácio, seu filho; o Dr. Camargo, grande amigo; e o Padre Melchior, próximo à família. Além das riquezas do rico senhor proprietário, havia uma disposição “verdadeiramente importante” no documento. “O conselheiro declarava reconhecer uma filha natural, de nome Helena, havida com D. Ângela da Soledade”.

O testamento, ato em vida a gerar efeitos póstumos, é o desenlace do romance *Helena*. Publicado em 1876, a narrativa se passa ainda na década de 1850, quando a hegemonia saquarema era plena e a perspectiva de liberdade dos escravos ainda parecia distante.<sup>1062</sup> A vida

<sup>1058</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 115.

<sup>1059</sup> Assis. *Casa Velha*, 1999, p. 68.

<sup>1060</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1061</sup> Assis. *Helena*, 1992, p. 19

<sup>1062</sup> Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003.

póstuma do conselheiro, a criar e a reproduzir relações sociais por meio de um mórbido dispositivo jurídico, conduz o enredo e dá o pano de fundo da história. Manifestação da inviolabilidade da vontade senhorial, o testamento reconhece mais uma herdeira e a introduz no coração da família Vale, independentemente da vontade dos vivos. Não havia hipótese, convecção social ou vexame familiar que afastassem o seu cumprimento.

Inserida na família, Helena, aos poucos, cativa a todos, superando as suspeitas iniciais. De Estácio, ela passa a ter uma estima maior do que a de um irmão. É neste contexto que, em mais um dos seus diários passeios a cavalo, os dois iniciam um diálogo sobre as vantagens da riqueza e o sentido da propriedade.<sup>1063</sup>

Valem muito os bens da fortuna, dizia Estácio: eles dão a maior felicidade da terra, que é a independência absoluta. Nunca experimentei a necessidade; mas imagino que o pior que há nela não é a privação de alguns apetites ou desejos, de sua natureza transitórios, mas sim essa escravidão moral que submete o homem aos outros homens. A riqueza compra até o tempo, que o mais precioso e fugitivo bem que nos coube. Vê aquele preto que ali está? Para fazer o mesmo trajeto que nós, terá de gastar, a pé, mais uma hora ou quase.<sup>1064</sup>

A fala de Estácio permite aprofundar e desenvolver ideia que paira por trás da estrutura de tudo que foi dito até então sobre o tempo do regresso: a consciência senhorial – sua visão de mundo e concepção de realidade – nasce da propriedade sobre um corpo negro. Particularmente, como a noção de autonomia estão atreladas ao domínio sobre o escravo. A possibilidade de estar acima dos demais. De “não se sujeitar à escravidão moral”. Para Estácio, a maior felicidade da terra é a “independência absoluta”, isto é, a autodeterminação do sujeito. A ausência de submissão de uma pessoa a outra. Ela é mais importante que não passar necessidade ou ser desprovido de privações, como apetites e desejos, pois são todos de natureza transitória. Tal independência não nasce de um contrato ou constituição, que regula a vida comunitária e submete o poder a normas democraticamente deliberadas. Antes de tudo, essa independência nasce da riqueza. Que riqueza?

A fala de Estácio responde. “Vê aquele preto que ali está?”. O corte abrupto realizado por Machado permite estilizar o contraste que permite a construção e o entendimento da ideia de independência absoluta. A liberdade da consciência (ausência de escravidão moral) é a escravidão negra realmente existente. Estácio é sujeito autodeterminado porque o preto que ali está não tem domínio sobre si. Ele é a base da riqueza, que permite comprar até o tempo, o mais

<sup>1063</sup> Para a análise que se segue, importante foram as considerações desenvolvidas por Chalhoub em *Machado de Assis: historiador*, 2003.

<sup>1064</sup> Assis. *Helena*, 1992, p. 43

“precioso e fugitivo bem que nos coube”, para modulá-lo em favor dos interesses de quem tem a propriedade. Como que para reforçar essa compreensão, ao longo do romance, o Bruxo despeja referências e mais referências da presença de pessoas escravizadas no contexto da família Vale. A sua sobreposição constante e esparramada durante toda a obra marca a ideia de que os dramas, desejos, sonhos, tristezas e felicidades – todo o mundo possível – dos personagens centrais da narrativa dependem da onipresença material desse tipo de propriedade. Ainda que ausente do núcleo da trama, a escravidão é condição de possibilidade do romance.

Alguns exemplos:

O almoço esfria, continuou ela, dirigindo-se à mucama que ali estava de pé, junto da mesa; já foram chamar... nhandã Helena?

(...)

Um escravo, que ali estava, trouxe um tamborete.

(...)

Subiram a escada, atravessaram a varanda e entraram na sala de jantar, onde acharam D. Úrsula dando as ordens daquele dia a dois escravos.

(...)

Quando dava algum repouso ao corpo, não era ele ininterrupto, nem longo; e mais de uma vez, alta noite, erguia-se do leito, colocado provisoriamente no quarto contíguo, para ir espreitar a mucama que, em seu lugar acompanhava a enferma.

(...)

Vicente era o escravo que, como sabemos, se afeiçoara, primeiro que todos, a Helena; Estácio designara-o para servi-la.

(...)

Ele teve-a a alguns instantes na mão, sem se atrever a dá-la ao escravo que esperava por ela.

(...)

Helena lançou mão da carta e deu-a ao escravo. – Leve à casa do Sr. Dr. Camargo, ordenou a moça.

(...)

Na chácara esperava-a Vicente, com a égua ajaezada e pronta. Helena montou sem demora; o pajem cavalgou uma das duas mulas que havia na cavalaria e os dois saíram a trote na direção da casa do alpendre e da bandeira azul.

(...)

D. Úrsula, depois de pôr em atividade três mucamas para lhe irem procurar os óculos, levantou-se e foi ela própria à cata deles, com a sua carta na mão.

(...)

A própria noite desceu, e um escravo entrou na varanda a acender as duas lâmpadas que pediam do teto.

(...)

Um escravo entrou no quarto, a fim de servi a Estácio.

(...)

O escravo ajudava o senhor a mudar de roupa.

(...)

Logo que Estácio se deu por pronto, e o escravo saiu, Mendonça voltou diretamente ao assunto que o preocupava.

(...)

Estácio desceu; o único escravo que achou levantado preparou-lhe uma xícara de café.

(...)

Tinha o braço cansado de suster a espingarda; só então reparou que não trouxera um pajem consigo.

(...)

Um pouco abaixo, saía, de trás de uma casa velha, o pajem de Helena, conduzindo a mula e a égua.

(...)

A porta abriu-se e apareceu uma preta velha trazendo nas mãos uma bandeja. A criada estacou a meio caminho.

(...)

Chegou enfim à casa. Ao portão estava um escravo, a quem deu a espingarda.

(...)

Vamos para a mesa, disse ele, não convém que os escravos saibam de tais crises...

(...)

O jantar foi um simulacro; era um meio de iludir a perspicácia dos escravos, que aliás não caíam naquele embuste. Eles conheceram perfeitamente que algum acontecimento oculto trazia suspensos e concentrados os espíritos.

(...)

Ouviram-se passos; era um escravo que vinha fechar o portão.

(...)

O conselheiro ia visita-la todas as semanas. Pela minha parte, certo da discrição de minha filha, encetei com ela uma correspondência que era toda a

consolação que podia caber. Uma escrava do colégio servia de intermediária entre nós.

(...)

Não era fácil; mas o interesse venceu tudo; a escrava intermediária aumentou o preço da complacência.

(...)

Um escravo veio chamar Estácio à pressa; ele subiu trôpego as escadas, atravessou as salas, entrou desvairado no quarto, e foi cair de joelhos, quase de bruços, junto ao leito de Helena.<sup>1065</sup>

A escravidão é universal. Está em tudo. É a materialidade que permite todos os atos do romance. A presença zumbificada na penumbra, nas sombras que se espalham pelos recantos da claridade. Da trama em si – dos segredos entre Helena e seu verdadeiro pai aos vínculos entre a protagonista e Estácio, que até da morte dela fica sabendo por um escravo – à operacionalidade cotidiana – acender luz, fechar portão, levar cartas, cozinhar, segurar a espingarda para poupar de cansaço o bracinho do sinhozinho, vestir roupas e, presume-se, servir de depósito sexual às “aventuras galantes” do conselheiro defunto, lavar o cu, limpar a merda e escoar as fazes da família. Em *Helena*, a estetização da onipresença escrava na constituição da vida branca é demarcada pelo desfecho do clímax do romance, quando o pajem da protagonista conta o segredo de que, na verdade, ela não é filha do conselheiro Vale, desfazendo o possível incesto entre ela e Estácio. “Hum! Gemeu incredulamente o pajem. Há alguma coisa que o escravo não pode saber; mas também o escravo pode saber alguma coisa que os brancos tenham vontade de ouvir...”<sup>1066</sup> Machado não só interrompe a crença de onipotência dos senhores, como põe em evidência a construção da independência branca sobre a dependência negra.<sup>1067</sup>

<sup>1065</sup> Assis. *Helena*, 1992, p. 25, 41, 47, 58, 61, 80, 86, 90, 100, 113, 118, 121, 124, 132, 146 e 158.

<sup>1066</sup> Assis. *Helena*, 1992, p. 132.

<sup>1067</sup> Ao refletir sobre o Bicentenário da Independência à luz da “dependência de empregada”, Fabiana Moraes ilumina a macabra permanência do tempo senhorial na contemporaneidade, o projeto nacional baseado na eterna reciclagem para alcançar, mais uma vez, o passado. Eis o regresso: “Por isso foi preciso se insurgir: muita gente levou corpo e voz às ruas para reclamar da arquitetura do velho e bom apartamento – agora roída, rachada e muito cara para ser mantida. O cientista social Wendel Alves Damascendo abordou esse fenômeno relacionando o caráter conservador das manifestações pro-*impeachment* de 2015 e 2016 a questões estruturais de classe. Chegou à conclusão de que, entre a classe média, mudanças como cotas raciais, defesa mais intensa dos direitos humanos e, vejam só, aumento do custo de serviços como de pedreiros e empregadas domésticas não foram interpretadas como avanço, mas como tragédia. ‘Esses setores, afetados com redução de oportunidades de trabalho e achatamento de renda, viram essa valorização e proteção do trabalhador das classes mais baixas como um projeto de governo comunista, nos termos mais típicos, um projeto de governo bolivariano’, escreveu. Graças aos nossos pedidos, ao nosso voto e a um vírus que não só não reduziu a desigualdade social global como a confirmou, o que se ouve agora é um acalanto: temos à disposição um exército de pessoas, plataformas e bicicletas, gente e coisas que garantem nossa independência. Realizam nosso desejo de uma cerveja gelada às 2h da manhã ou uma limpeza nos banheiros sem muito esforço. ‘Contrate diárias na sua cidade com poucos cliques’, diz um dos tantos aplicativos



Difícil dizer que Machado nunca tratou da escravidão em suas obras. A não ser que sejam lidas a partir do ponto de vista senhorial. A comprar e legitimar a naturalização do escravizado como paisagem e objeto. Machado estiliza a negação universal da humanidade do negro como condição de possibilidade da vida branca. É a base da filosofia senhorial, como pontua Chalhoub: a crença numa vontade unilateral e onipotente baseada na ideia de independência absoluta.

A fala de Estácio apresenta um movimento interessante: a fortuna vale muito porque garante a independência absoluta; ora, se a independência é absoluta, as obrigações ou deveres são nenhuns. Ou seja, na visão de mundo de Estácio não haveria lugar para a noção de reciprocidade, não existiria espaço para o reconhecimento dos direitos de outrem. Em sua forma pura – isto é., caso existisse fora de um contexto de luta de classes –, a ideologia de Estácio seria como o Deus do Gênesis: criaria um mundo a partir do nada; dito de outra forma, criaria um mundo que seria a mera expansão de sua vontade. Todavia, como essa ideologia é produto e ao mesmo tempo instituinte de um contexto de luta de classes, ela é apenas aquilo que permite a Estácio pensar e dizer que está concedendo quando, na verdade, estiver cedendo a pressões, ou ao menos reconhecendo a existência de antagonismos sociais.<sup>1068</sup>

A independência absoluta tem como polo oposto constitutivo a “escravidão moral”. A dependência e submissão completa do outro, que vira objeto e instrumento do desejo.<sup>1069</sup> Uma ontologia da vida branca baseada no parasitismo sobre o corpo negro.<sup>1070</sup> Essa concepção filosófica enraizada na estrutura social concreta imagina o mundo como projeção da sua vontade – da sua liberdade individual, da sua autodeterminação –, sem processo de mediação, pressão e negação realizados por uma exterioridade, qualquer que seja, como outra pessoa (o reconhecimento da humanidade para além do próprio umbigo), a lei e o Estado. Pelo contrário,

---

voltados para o serviço de faxina. Murilo Oliveira, Tacio Santos e Wendy Rocha, da Universidade Federal da Bahia, se debruçaram sobre as relações de dependência e controle nesse espaço digitalizado cheio de palavras amistosas e promissoras como ‘inovação’, ‘sustentabilidade’, ‘compromisso’ e ‘futuro’. Esvaziadas, elas flutuam de um serviço para outro, de um CEO para outro, sem que se transformem em realidade para o exército de pessoas e bicicletas. ‘Ao passo que essas plataformas se denominam como empresas de inovação tecnológica e máxima eficiência econômica, afastam seus trabalhadores dos regramentos trabalhistas existentes e, em substituição a eles, é estabelecido um ambiente de autorregulação que os sujeita a uma condição de inferioridade em termos de proteção social’, escrevem. Estamos nos reciclando para alcançar o passado: é somente um novo momento de nossa busca pela independência a qualquer custo. Da nossa independência – ou, a depender de quem a sustenta, morte”. Moraes, Fabiana. Dependência completa. *Revista Serrote*, n. 40, março de 2022, p. 28-29.

<sup>1068</sup> Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003, p. 28.

<sup>1069</sup> Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003; Silva, Denise Ferreira. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

<sup>1070</sup> Wilderson III, Frank B. *Afropessimism*. Nova York: Liveright Publishing Corporation, 2020.

pessoa, lei e Estado são instrumentalizados em favor dos caprichos do Eu, a consciência absoluta.

No entanto, é necessário ir além e se perguntar: esses vínculos entre liberdade e propriedade na estruturação de uma visão e concepção de sujeito pertencem somente a ideologia da classe de Estácio, isto é, ao imaginário saquarema, no apogeu da sua hegemonia durante a década de 1850 no Brasil? É uma questão local, dessa periferia do mundo, dotada de absurdos a parodiar e falsear os verdadeiros modelos do centro? Ou seria parte de um fenômeno muito mais amplo, das próprias bases escravistas da modernidade e de suas ideias, como o liberalismo, berço maior da noção de “independência absoluta”, de autonomia da vontade, de indivíduo, de sujeito autodeterminado?

Vamos ao começo. John Locke (1632-1704) é considerado “pai do Iluminismo”<sup>1071</sup> e a grande mente responsável pela teorização liberal da ideia de contrato social. Ainda jovem, viveu o intenso período das Guerras Civis Inglesas (1642-1649), culminando no primeiro governo civil. Pela primeira vez, o poder do monarca era fortemente contestado diante da emergência da noção que transferia a soberania da Coroa para o povo, representado pelo parlamento. Em 1659, um ano após Locke graduar-se em Oxford, teve início o segundo governo civil e, ainda no marco da sua vida, veria, do exílio, a Revolução Gloriosa (1688-1689), que daria início à monarquia constitucional. Com os seus dois *Tratados sobre o governo civil*, publicados em 1689, ele condessaria reflexão filosófica nascida desses tumultuosos tempos. O segundo deles até hoje é obra de cabeceira do liberalismo político, deitando as bases da ideia de comunidade civil, dos propósitos da sociedade política e do governo e da separação de poderes. Com isso, Locke elaborava uma teoria política que tinha a liberdade individual como seu ponto de partida.<sup>1072</sup> A soberania política deixava de ser legitimada na metafísica (Deus, religião, tradições ancestrais) para ser baseada no exercício e na garantia das liberdades individuais.

Mobilizando a linguagem cristã, desenvolvendo o empirismo e atacando o direito divino dos monarcas, assim ele abre a Introdução do *Segundo Tratado*:

Foi apresentado no Primeiro Tratado que:

1º. Adão não tinha, por direito natural de paternidade nem por dádiva de Deus, qualquer autoridade sobre seus filhos nem domínio sobre o mundo, como se imaginava.

2º. Que mesmo que tivesse, seus herdeiros não teriam qualquer direito a isso.

<sup>1071</sup> Assim é apresentado, por exemplo, na nota de introdução do *Segundo tratado sobre o governo civil*, editado pela Edipro, 2004.

<sup>1072</sup> Miranda, Daniel Moreira. Apresentação. Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Edipro, 2014.

3º. Que não havia como determinar, com absoluta certeza, se seus herdeiros tinham o direito de sucessão e, por conseguinte, o de governar, por não haver direito natural nem direito positivo de Deus que determine qual é o herdeiro legítimo em qualquer caso conhecido.

4º. Mesmo que isso tivesse sido determinado, o conhecimento de qual linhagem de Adão seria a mais antiga perdeu-se totalmente com o tempo. Entre as raças humanas e as famílias do mundo, não existe uma que esteja acima da outra que possa ser intitulada como a mais antiga e assim, obter o direito de herança.<sup>1073</sup>

Diante da impossibilidade de justificar o princípio de governo numa razão divina e da necessidade de afastar sua força baseada na pura violência, seria necessário descobrir outra fonte do poder político, isto é:

(...) o direito de criar leis que incluam a pena de morte; e, por conseguinte, penas mais leves para a regulamentação e preservação da propriedade, e para o emprego da força da comunidade civil na execução de tais leis, e na defesa da nação contra a agressão estrangeira; tudo isso em benefício do bem público.<sup>1074</sup>

Para Locke, entre as preocupações centrais do poder político estava o linchamento regulamentado e a defesa da propriedade, além do bem público, *por suposto*. Sua teoria, portanto, é evidenciar a verdadeira legitimidade do princípio de governo. Ela estaria no próprio indivíduo, que possui direitos naturais e universais independentes de contextos, leis e sociedade, como os direitos à vida, à liberdade e à propriedade. A liberdade e a igualdade natural *dos homens* funda o governo legítimo como “resultado de um contrato social por meio do qual as pessoas em estado de natureza transferem de forma condicional alguns dos seus direitos ao governo”. O poder político, portanto, nasce desse acordo consentido e visa garantir que todos “possam desfrutar de suas vidas, liberdade e propriedade”.<sup>1075</sup>

Como argumenta Daniel Miranda Moreira, o núcleo da teoria dos direitos naturais em Locke é a propriedade. Os homens nascem livres e iguais, mas não em absoluta licenciosidade, pois há uma lei obrigatória a todas, que significa não atentar contra a saúde, liberdade e bens alheios. Isto é, na construção da legitimidade do poder político, o direito de propriedade está no mesmo patamar que a vida e a liberdade. O governo nasce para defendê-la. A posse existe antes da política, da mesma forma que a política só é legítima se for para garanti-la.<sup>1076</sup> Neste

<sup>1073</sup> Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Edipro, 2014, p. 27.

<sup>1074</sup> Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*, 2014, p. 28.

<sup>1075</sup> Miranda. Apresentação, 2014, p. 10.

<sup>1076</sup> Miranda. Apresentação, 2014.

sentido, o Estado surge para preservar e melhor gerir a propriedade, regulando mecanismos de acumulação e circulação de riquezas (como o dinheiro) e impedindo os inconvenientes decorrentes da escassez (isto é, o uso da violência para manter a ordem, impedindo a apropriação das riquezas alheias por aqueles que nada têm a não ser sua força de trabalho).<sup>1077</sup>

Mas, da mesma forma como fizemos com a filosofia de Estácio, é necessário se perguntar a materialidade realmente existente por trás de toda a ladainha lockeana. Do ponto de vista mais concreto: se o indivíduo e o poder político estão inerentemente ligados à propriedade, que propriedade é essa presente no mundo em que Locke teoriza? Não é de todos desconhecida as relações do iluminista com a escravidão. Locke foi acionista do mercado negreiro e escreveu, em 1669, a escravocrata Constituição Fundamental da Carolina, província da América do Norte. Neste documento, era possível ler:

Art. 107. Visto que a caridade nos obriga a desejar o bem às almas de todos os homens, e a religião não deve alterar nada no estado ou direito civil de qualquer homem, será lícito aos escravos e a outros entrarem por si mesmos e a serem de qualquer igreja ou profissão que eles devam pensar melhor, e, portanto, serem tão plenamente membros quanto qualquer homem livre. No entanto, nenhum escravo deve ser isento daquele domínio civil que seu senhor tem sobre ele, mas sim estar em todas as coisas no mesmo estado e condição em que estava antes.

Art. 110. Todo homem livre da Carolina terá poder e autoridade absolutos sobre seus escravos *negros*, de qualquer opinião ou religião [grifo nosso].<sup>1078</sup>

O direito de propriedade absoluta nascido no tráfico e na plantation, que permite o domínio sobre a vida e a morte do escravo, encontra a expressão moderna da comunidade e do poder político, a constituição. São 20 anos que separam a carta fundamental da Carolina dos tratados sobre o governo civil. Diante disso, é importante se perguntar se há ou não relação entre a teoria e a prática de Locke. Se, assim como para Estácio, é a escravidão que permite o filosofar. Como argumenta Sibylle Fischer, três interpretações decorrem dessas perguntas. Por um lado, alguns teóricos afirmam que, na verdade, a leitura atenta da obra de Locke aponta para um argumento anti-escravidão e anti-tráfico negreiro. Que pensar diferente seria um contrassenso. Outros dizem que Locke pode ter tentado justificar a escravidão atlântica, mas que “fez um trabalho fenomenalmente ruim quanto a isso”, sendo evasivo e contraditório.<sup>1079</sup>

<sup>1077</sup> Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*, 2014.

<sup>1078</sup> Disponível em: [https://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/nc05.asp](https://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp) (acesso em 20/07/2022).

<sup>1079</sup> Fischer, Sibylle. Ontologias Atlânticas: sobre a violência e ser humano. *Rasanblaj Caribenho* 12 (1), 2015.

Por fim, paira o silêncio, tão comum nas notas introdutórias aos seus textos. A escravidão atlântica nada diz respeito à filosofia política moderna.

Fischer aponta que qualquer reflexão sobre o pensamento de Locke não pode partir do pressuposto que o filósofo não sabia das realidades do tráfico e da *plantation*. Ao invés disso, é necessário superar o isolamento de sua teoria política “contra qualquer infecção de seus pontos de vista sobre a escravidão”, rejeitando o silenciamento e as atribuições de equívoco e negação. Portanto, é necessário repensar as origens e a estrutura da teoria política liberal no seu entrelaçamento com o escravismo atlântico.<sup>1080</sup> No capítulo que antecede o sobre a propriedade no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Locke elabora sobre a escravidão (capítulo IV). Assim como para Estácio, a percepção sobre a escravidão serve de oposição para conceber a liberdade:

A liberdade natural do homem deve ser livre de qualquer poder superior na terra, sem estar sujeito à vontade ou autoridade legislativa dos demais homens, mas deve ter, tão somente, a lei natural como seu preceito. Na sociedade, a liberdade do homem não deve estar de forma alguma sujeita ao poder legislativo, salvo o estabelecido por consentimento da comunidade civil, nem pelo domínio de qualquer vontade, ou impedimento de qualquer lei, exceto o que for aprovado pelo legislativo, de acordo com a confiança que se deposita nele (...). A liberdade dos homens sob a tutela do governo – código de regras para viver – é comum a todos da sociedade, e instituída pelo poder legislativo que dela nasce, a liberdade para seguir meu livre-arbítrio em todos os assuntos que a lei não contempla; e não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem. A liberdade natural existe quando não há qualquer coibição, ou seja, a liberdade natural só é possível pela lei natural.<sup>1081</sup>

Portanto, para o “homem”, a liberdade é absoluta. Somente pode ser limitada por um poder político constituído pelo consenso. Poder político este que nasce para proteger a vida, a liberdade e a propriedade. Propriedade que, no momento de concepção dessa ideia de liberdade e governo, tinha como principal forma de expressão o escravo negro. Haveria um paradoxo interno entre liberdade e propriedade? Entre governo civil e escravidão? Nada nisso. O próprio Locke responde na sequência:

Essa liberdade, não atrelada ao poder arbitrário e absoluto, é fortemente necessária à preservação do homem, acompanhando-a de muito perto. Ele não

---

<sup>1080</sup> Fischer. *Ontologias Atlânticas*, 2015.

<sup>1081</sup> Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*, 2014, p. 41.

pode separar-se dela, exceto por aquilo que o faça perder, ao mesmo tempo, sua preservação e sua vida, pois um homem não tendo o poder sobre sua própria vida não pode, por um tratado, ou por seu próprio consentimento, escravizar-se a quem quer que seja [transformar-se em escravo de outro], nem sujeitar-se ao domínio do poder arbitrário e absoluto exercido por outra pessoa, ou mesmo dar cabo de sua vida quando tiver vontade. Ninguém pode outorgar mais poder do que a própria pessoa possui; e aquele não pode dar fim à própria vida, não pode outorgar tal poder a qualquer outra pessoa. Em verdade, se o homem dá fim à própria vida, por algum ato que clame por morte, aquele por quem ele perde a vida (no caso da pessoa tê-lo em seu poder) pode demorar a tirá-la, e usá-lo em serviço próprio, não o prejudicando por isso, pois, no momento em que considerar que a provação de ser escravo excede o valor de sua vida, ao resistir à vontade do seu amo, irá sentir-se atraído a ocasionar a si mesmo a morte que deseja.<sup>1082</sup>

O raciocínio, portanto, é o seguinte: toda pessoa carrega de maneira inerente a liberdade, não podendo separar-se dela, nem mesmo pela sua própria vontade. Há uma exceção: se por algum motivo a pessoa perde o domínio da própria vida (confisco da vida),<sup>1083</sup> tendo-a no poder de outro sujeito, este último pode demorar em tirar aquela vida para usá-la em serviço próprio. Essa exceção ocorre no caso de uma conquista legítima ou de uma guerra justa. Após a vitória, o justo conquistador “tem um *direito despótico* sobre as pessoas de todos aqueles que realmente ajudaram e participaram da guerra contra ele, e um direito de reparo pelos prejuízos e custos”. O reparo “deve vir do trabalho e das propriedades dos conquistados, e não de terceiros”.<sup>1084</sup>

Em sequência, a guerra justa permite o confisco da vida alheia por meio de um direito despótico. Fischer alerta sobre a necessidade de entender o significado de despótico no próprio *Segundo Tratado*, que, no seu parágrafo 172, assim descreve:

Em terceiro lugar, temos o poder despótico, que é um poder arbitrário e absoluto que um homem exerce sobre outro, para tirar a sua vida quando bem lhe aprouver. Esse é um poder que nem a natureza dá, pois ela não distingue um homem do outro, nem transmite tal poder por contrato. Devido ao homem não ter esse poder arbitrário sobre sua própria vida, não pode dar a outro homem tal poder. Entretanto, o poder despótico é apenas o efeito da privação que o agressor faz de sua própria vida quando fica em estado de guerra com outro. Isso acontece quando o homem abandona a razão que Deus lhe dá para

<sup>1082</sup> Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*, 2014, p. 41-42.

<sup>1083</sup> Tradução retirada de: Fischer. *Ontologias Atlânticas*, 2015.

<sup>1084</sup> Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*, 2014, p. 148.

que sirva de regra entre um homem e outro, bem como o vínculo comum por meio do qual os homens se unem em sociedade e solidariedade; isso acontece quando o homem renuncia à paz que a razão ensina, e faz uso da força da guerra para dominar seus objetivos injustos em detrimento de outro, sem direito a isso. Então, revoltando-se contra sua própria espécie, e ligando-se à condição dos animais selvagens, ao exercer a força que eles têm como regra de conduta, ele se sujeita a ser destruído pelas pessoas ofendidas; e o resto da humanidade vai acompanhá-lo na execução da justiça, como qualquer outro animal selvagem ou nocivo, com o qual a humanidade não possa aliar-se nem em sociedade nem por segurança. E assim, os prisioneiros, capturados em uma guerra legítima e justa, e somente eles, ficam sujeitos a um poder despótico que não tem sua origem em qualquer pacto, e nem é capaz de estabelecer um pacto, mas que constitui o estado de guerra contínuo. Afinal, que pacto pode ser feito com um homem que não é o dono de sua própria vida? O que ele pode fazer? E caso lhe seja permitido ser dono de sua própria vida, o poder arbitrário e despótico de seu senhor termina? O homem que é o dono (senhor) de si mesmo e de sua vida tem igualmente direito a preservar sua vida. Então, quando um pacto entra em cena, a escravidão termina, e ele renuncia seu poder absoluto, pondo um fim no estado de guerra, e entrando em acordo com seu prisioneiro.<sup>1085</sup>

Eis a “condição perfeita da escravidão”, nada mais, nada menos que a “continuação do estado de guerra entre um conquistador legítimo e um prisioneiro”.<sup>1086</sup> Talvez dificilmente se encontrará uma definição mais precisa da escravidão atlântica do que essa dada pelo pai do liberalismo: o poder despótico de vida e morte decorrente da captura da humanidade alheia. Assim como o Deus do Gênesis, a consciência absoluta, esse poder está acima da natureza e é exercido perante aqueles que abandonaram a razão e se aproximam de nocivos selvagens. Perante esses seres abjetos, renegados da própria espécie, a humanidade é constituída e luta para se manter segura. Uma vez capturados e aprisionados, o humano pode exercer sua liberdade absoluta sobre estes escravos, isto significa não só deixar viver ou matar, mas tratá-los da forma que melhor lhe aprouver: extrair o seu trabalho, vender, mutilar, torturar, chibatar, estuprar. A soberania “que não tem sua origem em qualquer pacto, e nem é capaz de estabelecer um pacto, mas que constitui o estado de guerra contínuo.” A raça, construída no dia a dia do tráfico e da escravidão, preencheria e daria as cores dessa separação entre humanos e selvagens,

<sup>1085</sup> Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*, 2014, p. 134-135.

<sup>1086</sup> Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*, 2014, p. 42.

racionais e irracionais, conquistadores legítimos e brutos capturados. A raça é e instaura a guerra permanente necessária à manutenção da liberdade e da propriedade absolutas.

Assim como suas concepções sobre poder político e liberdade, a noção de escravidão formulada por Locke é adequada ao seu tempo, responde à conjuntura de emergência do escravismo atlântico e do tráfico negreiro. Dessa forma, representa um salto a concepções anteriores, estabelecendo, definitivamente, o centro da liberdade na ideia de propriedade – esta última entendida a partir do domínio absoluto sobre uma outra pessoa:

Ao reservar a soberania individual [self-ownership] para os não-escravos, ele cria uma classe que não existia nas teorias clássicas e medievais da escravidão: uma classe privada dos direitos até mais rudimentares. Por dar legitimidade à prática da escravidão por meio da figura do prisioneiro de guerra que tenha perdido sua vida, Locke é capaz de construir um dono de escravos com autoridade ilimitada sobre seus escravos, incluindo o direito de infligir dano corporal grave e acabar com as suas vidas. “Confisco” [forfeiture] – um termo com menor importância em direito de propriedade – aparece aqui em uma posição-chave. Junto a “natureza” e a “contrato” (dois conceitos muito sólidos, de primeira ordem), “confisco” é uma “fonte de autoridade”: natureza justifica “autoridade paternal”, contrato justifica a “autoridade política” e confisco, a “autoridade absoluta, despótica”. Sob as pressões de uma ideia moderna de liberdade universal inalienável, uma lógica monstruosa nasce. Se não pode haver escravos em tudo, eles precisam ser mais desumanizados do que é normalmente imaginável. A descida de Locke para a fantasia sádica não é apenas um acidente ou uma inclinação pessoal bizarra, muito menos uma contradição. Ele é de fato estruturalmente necessária.<sup>1087</sup>

Portanto, não importa se Locke pretendia ou não legitimar a escravidão negra. O ponto essencial é que sua teoria espelhou a realidade da escravidão moderna, a qual substanciou o vocabulário político da nascente filosofia liberal. Isto é, a questão da legitimação do escravismo é desimportante diante da estruturação da diferença que a teoria reconhece. Na sua elaboração, o escravo não é um sujeito que teve seus direitos relativizados ou momentaneamente usurpados. Ele é como o escravo do tráfico e da plantation: um nada, alguém nu, desprovido de humanidade. Aquele que teve capturada e confiscada sua humanidade. Eis o vínculo eminentemente moderno entre liberdade e propriedade que emerge da escravidão: a “independência absoluta”, diria Estácio, que prevê a “posse como controle ilimitado sobre um sujeito que virou objeto através da remoção de todos os laços de obrigação social,

---

<sup>1087</sup> Fischer. *Ontologias Atlânticas*, 2015.



pertencimento e proteção tradicional”,<sup>1088</sup> diria Locke. Portanto, esse pano de fundo é aquilo que paira sobre uma noção de liberdade individual que é isomórfica à propriedade escrava. Isto é, uma pessoa tem autodeterminação de si mesmo quando ela teria a mesma liberdade que um senhor tem de determinação da experiência dos seus escravos. Se um senhor tem “independência absoluta” sobre os seus cativos, sem ser constrangido por qualquer pacto, lei ou convenção que seja, disso decorre que a liberdade individual seja justamente a projeção de si sobre o mundo - aproveitando absolutamente suas próprias capacidades físicas e mentais, o uso das suas “riquezas” - sem qualquer amarra e freio exterior. Nem o tempo pode frear essa liberdade irrestrita, pelo contrário, ela o cria e o controla. A faticidade pura da Casa-Grande não encontra plano de validade externa. “É somente com base nesta possibilidade de que a ideia de que você possui a si mesmo [*you own yourself*] ganha força e pode se tornar o ponto de referência para o que deve ser garantido em uma sociedade justa”.<sup>1089</sup>

<sup>1088</sup> Fischer. *Ontologias Atlânticas*, 2015.

<sup>1089</sup> Fischer expõe a permanência escravocrata nas concepções de liberdade, propriedade e governo civil articuladas pelas teorias da justiça contemporâneas, as quais têm a projeção da liberdade como ilusão do assenhoreamento: Considere uma noção como ‘soberania individual’ [*self-ownership*] e o conseqüente experimento filosófico de ‘vender a si mesmo como escravo’, que continua a ocupar um lugar fundacional na filosofia política contemporânea. Os exemplos que poderíamos citar são incontáveis. Eis um, escolhido por aparecer na proeminente e cuidadosamente editada *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Em um verbete intitulado ‘Propriedade e posse’, o teórico do direito Jeremy Waldron resume argumentos entre libertários de esquerda e de direita, aqui representados por dois dos mais proeminentes filósofos políticos de sua geração, Robert Nozick (Harvard) e G. A. Cohen (Oxford): “Alguns autores modernos, seguindo John Locke, tentaram pensar sobre isto [i.e. o controle de uma pessoa sobre seu próprio corpo] em termos de uma ideia de *self-ownership*. De acordo com G.A. Cohen (1995), uma pessoa possui a si mesma quando detém tanto controle sobre seu próprio corpo quanto um dono de escravo teria caso fosse ele um escravo. Já que um dono de escravo está autorizado a fazer um uso completo de seu escravo para seu próprio lucro sem precisar prestar contas ou contribuir com mais ninguém, parecer decorrer desta ideia de *self-ownership* que uma pessoa deva ser autorizada a igualmente aproveitar por completo o controle de seus próprios recursos mentais e físicos. Seguindo o exemplo de Nozick (1974), para quem a taxaçoão sobre os rendimentos é uma forma de trabalho coercitivo (para os outros ou para o estado), Cohen conclui que vários arranjos igualitários (como os programas de bem estar pagos com recursos de impostos) são incompatíveis com o *self-ownership* dos ricos. Devemos então escolher entre os princípios de igualdade e os princípios de *self-ownership*.” O debate assim segue (...). Existem alguns problemas filosóficos bastante óbvios a serem considerados. Afinal de contas, nós não existimos de maneira alguma senão em nossos corpos. Então quem é o dono, e o que está sendo possuído? Certamente, alguém poderia dizer que esses argumentos simplesmente mostram que existe agora um acordo universal sobre o repúdio à escravidão, e que a ideia de escravidão é, portanto, um bom teste para gerar uma referência para as restrições legais e morais. Mas o que fica como questão é se podemos realmente compreender a relação com nós mesmos como uma escravização. O meu corpo é meu escravo? Sem dúvida, a escravidão é conjurada para capturar nossas intuições sobre a importância relativa de autonomia, mas apresentada com a questão de se os nossos corpos são nossos escravos, a maioria dos estudiosos provavelmente concordaria que ele entra em conflito com teorias humanistas da subjetividade. Longe de oferecer um cenário esclarecedor para compreender a subjetividade humana e os direitos universais, a experiência filosófica de auto-escravização importa em nossa linguagem política um fio de violência e coerção, ainda que contra o si-mesmo [*self*]. A escolha de Waldron de palavras para descrever o direito do proprietário de escravos como ‘uso completo de seu escravo para o seu próprio lucro sem prestar contas ou contribuir com mais ninguém’ talvez não seja inadequado para a relação imoral entre o dono de escravos e o escravo. Mas observe que agora se tornou uma característica interna do sujeito humano, a ser usada contra um Estado que permanece sempre acusado de domínio justamente de tal poder sobre o sujeito. Experiências de pensamento são implantados para testar nossas intuições e compromissos fundamentais. A imoralidade da relação senhor-escravo [*master-slave*] deve simplesmente levar-nos a rejeitá-la como uma conta de relações humanas, seja para si ou para os outros. Outras conclusões éticas e políticas com base nessa relação estão desativadas pelo fato de que ela mesma é em si uma relação ilegítima.

Mas será que tudo isso não passaria de uma grande coincidência? Pior, uma forção de barra, pois, onde já se viu, querer vincular o mundo machadiano ao grande teórico do contrato social, Estácio e Machado, o romantismo pueril e provinciano do primeiro Machado à iluminada mente liberal para a qual devemos adoração. Diante de tudo, uns ainda dirão: não, escravidão não tem nada a ver com as visões liberais de propriedade e liberdade. Outros, em menor tom, ponderarão: liberalismo e escravidão até podem casar, mas de maneira esdrúxula, absurda, extemporânea e desencaixada, fora do lugar, pois está na cara que não foram feitos um para o outro. Partindo das anotações de Tocqueville sobre *A Democracia na América*,<sup>1090</sup> Achille Mbembe argumenta como a democracia liberal nasceu interdependente da democracia de escravos, isto é, um regime no qual o negro é reduzido a pó, não um sujeito de direito, mas uma “mercadoria como todas as outras”.<sup>1091</sup> Neste regime que o negro é constantemente reduzido ao lugar de objeto, o linchamento é clímax dramático e exibicionismo do princípio de raça, isto é, as fronteiras que separam os cidadãos livres das coisas escravas. A existência da plantação (a democracia de escravos) forjou não só um espaço de brutalidade permitida e de exercício do poder despótico, mas também possibilitou a imoral acumulação de riquezas, base do espírito moderno:

Foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente do gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade. Barões coloniais como William Beckford, plantocratas como Joseph Addison, Richard Steele ou Christopher Carrington asseguram o patronato das instituições culturais. Oferecem comissões aos artistas, arquitetos e compositores. Como a civilidade e consumo de produtos de luxo vêm a par, o café, o açúcar e as especiarias tornam-se ingredientes necessários à vida do homem civilizado. Entretanto, barões coloniais e magnatas indianos reciclam fortunas ilícitas, com o objetivo de ressurgirem com uma identidade de aristocrata.

---

Quando a escravidão é usada como um argumento fundacional ela introduz metas e compromissos em argumentos que são na verdade gerados sob o guarda-chuva da escravidão. Justificada por uma metodologia que não considera genealogias como restrições eficazes sobre os experimentos de pensamento e exemplos filosóficos, a ligação entre soberania individual e a história da escravidão torna-se invisível: a Filosofia nas sombras da escravidão atlântica”. Fischer. *Ontologias Atlânticas*, 2015.

<sup>1090</sup> Tocqueville, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>1091</sup> Mbembe, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017, p. 35.

A “civilização dos costumes” tornou-se por fim possível, graças às novas formas de enriquecimento e de consumo que as aventuras coloniais inauguraram.<sup>1092</sup>

Neste sentido, a sociedade que deixa de condenar o desejo, o luxo e as paixões, que vê emergir uma nova concepção de sujeito, pautada na liberdade moral e na derrubada das amarras aos prazeres, depende da escravidão e da colonização, “da institucionalização de um regime de desigualdade à escala planetária”. Este novo indivíduo é o princípio de legitimidade do governo liberal democrático, vinculando geneticamente uma concepção específica de liberdade a outra de propriedade. O domínio absoluto sobre outro – desigualdade à escala planetária – não só me permite materialmente ser livre, mas também me conceber e imaginar como livre. Vê aquele preto que está ali? Dele extraio minha noção de liberdade:

O sistema colonial e o sistema escravagista representam, por conseguinte, o repositório amargo da democracia, essa que, segundo uma intuição jeffersoniana, corrompe o corpo da liberdade, levando-a inexoravelmente à decomposição. Revezando-se uns aos outros, estes três regimes – o regime da plantação, o regime da colônia e o regime da democracia – nunca se largam, como George Washington e o seu escravo e companheiro William Lee; ou, ainda como Thomas Jefferson e seu escravo Júpiter. Um concede ao outro a sua aura, numa estrita relação de distância aparente e de proximidade e intimidade reprimidas.<sup>1093</sup>

Estácio ganhou companheiros de peso ao seu lado. Não é só mais Locke, agora um George Washington e um Thomas Jefferson. Grande filósofo brasileiro! A confraternização se tornaria mais ampla quando o liberalismo se expressaria economicamente no *laissez-faire*, a ampla liberdade do mercado. O cidadão-senhor dotado da liberdade-propriedade que se insurge contra todo tipo de restrição jurídica e moral à sua independência absoluta, esfera de iniciativa, autonomia da vontade. Alfredo Bosi é didático ao demonstrar como esse casamento entre liberalismo e escravidão se esparramou de norte a sul da América no século XIX, numa mobilização acurada dos preceitos de Adam Smith e Jean-Baptiste Say na defesa da escravidão.<sup>1094</sup> Liberdade absoluta por um lado, segurança e ordem por outro, enlaçando uma

<sup>1092</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017, p. 36 e 37.

<sup>1093</sup> Mbembe. *Políticas da Inimizade*, 2017, p. 38-39.

<sup>1094</sup> O pioneiro ensaio de Bois é instigante por repisar a convergência complementar entre liberalismo econômico e escravidão. Por isso, valem citações diretas: “Descontadas certas diferenças culturais, salta à vista do historiador a formação de uma ideologia liberal-escravista comum às três áreas em que a atividade agroexportadora se fez mais intensa a partir de 1830: o Brasil cafeeiro, o Sul algodoeiro e as Antilhas canavieiras, especialmente Cuba. Em todas, o braço escravo deu suporte ao *regresso* oligárquico. (...) Cabe uma dúvida, teria o primeiro liberalismo ortodoxo brechas que permitissem algum tipo de contemplação com o trabalho escravo nas colônias? (...) Contento-me em levantar uma ponta do véu. Adam Smith escreveu *A riqueza das nações* nos anos 70 do século

concepção de Estado que deve atuar somente para garantir o direito de propriedade dos senhores. No Brasil, Bernardo Pereira de Vasconcelos lideraria este carrossel e já vimos o seu estrago. Nos Estados Unidos, das plantações de algodão emergiam economistas como Thomas Cooper, autor de manual smithiano extremamente divulgado no início do XIX; George Tucker, primeiro titular de Economia da Universidade de Viríginia; e Jacob Newton Cardozo, influente redator da *Southern Review*. Todos defendiam a liberdade do capital sem mediações, a ausência de restrições aos direitos de propriedade e um Estado mínimo, apenas garantidor e promovedor das riquezas existentes. No Brasil, Cuba e nos Estados Unidos, o programa era refrear a intervenção legal sobre a escravidão e manter o tráfico negreiro, ou reabri-lo onde havia sido abolido, como nos EUA.<sup>1095</sup>

Os políticos e teóricos do XIX seguiam a tradição liberal que remonta às suas origens em Locke. A escravidão – a existência do objeto capturado em sua humanidade – é a pedra angular das liberdades civis. A igualdade dos brancos dependia do cativo dos negros. A propriedade como condição primeira do cidadão livre. Da mesma forma como em seu princípio,

---

XVIII. A sua luta antimercantilista é bem conhecida. Monopólios, corporações, privilégios, entraves legais ou consuetudinários: eis os seus alvos maiores. Na época, o tráfico era intenso e explorado principalmente pela Marinha comercial inglesa. O cativo mantinha-se como regra nos Estados Unidos e em todas as colônias britânicas, holandesas, francesas, espanholas e portuguesas. Smith pronuncia-se pela superioridade do trabalho assalariado que lhe parece mais lucrativo além de ético. Este, o princípio geral. *Ao tratar, porém, das colônias, a sua abordagem assume um tom neutro e utilitário. Não se lê, aí, uma crítica explícita da escravidão do ponto de vista econômico. Há apenas o registro de que a boa administração (good management) do escravo é sempre mais rendosa do que os maus-tratos. (...) Um pouco adiante, repisa: ‘Essa superioridade tem-se traduzido especialmente na boa administração dos seus escravos’. Enfim: ‘Este tratamento não só torna o escravo mais fiel como ainda o torna mais inteligente, e portanto, mais útil’. (...) Curiosa, nessa ordem de ideias, é a forma pela qual o maior divulgador de Adam Smith, Jean-Baptiste Say, enfrenta a questão crucial do cotejo do trabalho cativo com o assalariado. Say, cujos textos foram canônicos no Brasil e nos Estados Unidos durante o século XIX, acusa a degradação a que descem senhores e escravos e advoga a industrialização e o trabalho livre. Ao falar, porém, das colônias, procura relativizar o seu mestre Smith e os predecessores Steaurt e Turgot no que toca ao custo do regime escravista; (...) Say reproduz, sem contestá-la, a argumentação dos escravistas ao lembrar a exiguidade real do consumo, própria do cativo (‘sua alimentação se reduz à mandioca, à qual, na casa dos senhores bondosos, se acrescentava de tempos em tempos um pouco de bacalhau seco’); a indigência de sua veste (‘uma calça e um colete compõem todo o guarda-roupa de um negro’); a miséria de sua habitação (‘seu alojamento é uma cabana sem nenhum móvel’); enfim, a carência desoladora a que se reduz a sua vida pessoal: ‘a doce atração que une os sexos está submetida aos cálculos de um senhor’. A somatória desses vários fatores resultara, objetivamente, na alta rentabilidade das plantações coloniais: ‘foi provavelmente por isso que os lucros de um engenho de açúcar eram a tal ponto exagerados que se afirmava, em São Domingos, que uma plantação, em seis anos, devia reembolsar ao proprietário o preço de compra, e que os colonos das ilhas inglesas, segundo o próprio Smith, concordavam que o rum e o melaço bastavam para cobrir os custos do engenho, todo o açúcar sendo puro lucro’* (p. 212-215). Como aponta Bosi, essa convivência harmônica entre liberalismo (econômico e político) permaneceria harmônica por muito tempo, caso não fosse a Revolução Haitiana. Foi ela – e não as supostas contradições materiais instauradas pelo liberalismo em relação ao escravismo, muito menos a ética ou a razão econômica das ideias liberais – que abriu a marcha para desmontagem do sistema ao redor do mundo. Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Prosseguindo pela senda aberta por Bosi, a pequena abertura do véu sobre essa paisagem atlântica da escravidão liberal no XIX, veja a análise de Tâmis Parron em: *A política da escravidão na era da liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846*. Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo, 2015.

<sup>1095</sup> Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

a escravidão é lugar central de construção do liberalismo e de afastamento das suas interpretações radicais ao estabilizar a liberdade como propriedade absoluta.

A presença ubíqua dos negros nivelava, sob um certo aspecto, todos os brancos, pois os chamava para um espaço comum, que os opunha, em bloco, à raça subordinada. O trabalho escravo se constituía em condição primeira para a existência social do branco livre e proprietário.<sup>1096</sup>

Liberdade, propriedade e branquidade formam um uno. “A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico”, diria Fanon. A presença do poder despótico informava os emergentes conceitos de liberdade, igualdade e cidadania dentro dos esquadros do constitucionalismo ao redor do mundo. Essa visão atlântica e de longa duração do conceito moderno de propriedade – ou do seu lado noturno, a concepção de liberdade centrada na propriedade – permite releituras da experiência moderna. Primeiro, a concepção de indivíduo liberal é uma concepção senhorial-escravocrata. Dizer um é dizer o outro. É da prática cotidiana, concreta, material, massiva, universal e naturalizada do despotismo da Casa-Grande que nascem as ideias liberais de liberais de liberdade individual, autodeterminação do sujeito e independência absoluta. Segundo: tanto o romance machadiano quanto o liberalismo brasileiro do XIX não devem ser lidos a partir das noções de importação e periferia do sistema. Essas abordagens têm dois pressupostos problemáticos. Por um lado, a concepção de que as “ideias modernas” tem uma inerência progressiva, um avanço civilizacional *per si*, uma ontologia democratizante, que foram deturpados ou retardados pelas práticas na periferia do mundo, como a escravidão. Por outro, parte-se da perspectiva de que tais ideias estão enraizadas apenas nas experiências nacionais, ignorando o fluxo transnacional nas quais elas são gestadas, praticadas e vividas.

Portanto, por trás da filosofia de Estádio, teorizada a partir da visualização do preto que ali está, o romance machadiano desvela como do corpo negro emerge o protótipo e o prenúncio de toda forma de propriedade na modernidade. Oriundo da experiência de observação, predação e captura, “o negro é de fato este ser humano que terá sido forçado a tornar-se coisa e a partilhar o destino do objeto e da ferramenta. Ao fazê-lo, carregaria em si o túmulo do humano. É o fantasma que assombra o delírio humanista ocidental”.<sup>1097</sup> Objeto-humano, propriedade orgânica, é um duplo, pois é condição de possibilidade da vida ao mesmo tempo em que é o seu sarcófago. Naquele preto que ali está, um dos milhões que foram escravizados no Atlântico, está o prenúncio do presente e do futuro, a crença num potencial infinito de apropriação,

<sup>1096</sup> Bosi. *Dialética da Colonização*, 1992, p. 211-212.

<sup>1097</sup> Mbembe. *Políticas da inimizade*, 2017, p. 215.

transformação e plasticidade da matéria, do mundo. Da conquista, administração, monetarização e capitalização da matéria orgânica como condição ôntica da modernidade. Essa forma de propriedade está na infância do nosso mundo e, curvando-se para frente, está agora:

Mais especificamente, os escravos são o produto de uma dinâmica de predação dentro de uma economia, na qual a acumulação de lucros numa das margens do oceano Atlântico depende estritamente de um sistema que combina razias, guerras de captura e várias formas de ‘caça ao homem’ em relação ao outro. Durante o tráfico de escravos, o capitalismo opera com base na recolha e no consumo daquilo que se poderia chamar um *bio-stock*, tanto humano como vegetal.

Os distúrbios ecológicos causados pela grande aspiração humana e o seu cortejo de violência não foram até agora objeto de nenhum estudo sistemático. No entanto, as plantações do Novo Mundo não teriam conseguido funcionar sem o uso maciço de ‘sois ambulantes’, que eram os escravos africanos. Inclusive, após a Revolução Industrial, estes verdadeiros fósseis humanos continuaram a servir de carvão para a produção de energia e de dinamismo necessários para a transformação econômica do Sistema Terra. Tais depredações multiformes exigiram naturalmente que fosse mobilizado e despendido muito capital. Em contrapartida, os proprietários podiam extrair trabalho dos seus escravos por um custo relativamente reduzido, uma vez que se tratava de um labor não pago. A característica de cedência e de transferência do escravo tornava-o propriedade privada, propensa a uma avaliação monetária ou a uma troca de mercadorias.<sup>1098</sup>

Portanto, como seres humanos fundiários (objetos do capitalismo, mas que continuavam a ser vida orgânica) foram a forma básica da mercadoria. Humanos com reserva de valor. Valor econômico, sobre os quais se podiam atribuir um preço e medidas de quantificação. Era como o dinheiro ou qualquer outra mercadoria, um objeto abstrato passível de transações econômicas e sociais, gozando de um estatuto e simbolizando aquilo que circula, investe-se e se gasta. Mas também de valor ativo, isto é, a capacidade de transformação da natureza por meio do trabalho. A conversão da energia em matéria. O escravo negro, portanto, é uma figura material (como a terra e as coisas) e uma figura energética (como o sol e o trabalho), sendo mais que mero recurso natural. Na origem e no desenvolvimento do sistema mundo, instaura o princípio racial dentro da noção de propriedade capitalista.<sup>1099</sup>

<sup>1098</sup> Mbembe. *Políticas da inimizade*, 2017, p. 218-219.

<sup>1099</sup> Mbembe. *Políticas da inimizade*, 2017.

O ferro a fogo e a chibata desvelam também como esta noção de propriedade está ancorada numa ideia de liberdade nucleada na própria destruição da liberdade. Ao desenvolver e criticar Michel Foucault,<sup>1100</sup> Mbembe aponta como a produção da liberdade no liberalismo esteve atrelada ao princípio do cálculo, relacionado à segurança e à proteção. Foucault teria esquecido que historicamente a escravidão negra representa o ponto culminante dessa história.<sup>1101</sup> É nela que a razão liberal se vincula ao temor, uma ansiedade muito concreta, que é o medo do negro:

A animação permanente, a reatualização e a propagação do do tópico do perigo e da ameaça – e, conseqüentemente, a estimulação da cultura do medo – são parte dos motores do liberalismo. Se consideramos o estímulo à cultura do medo a sua condição, ‘o correlativo psicológico interno do liberalismo’, então, historicamente, o escravo negro será o canal. O medo racial, em particular, foi desde sempre um dos pilares da cultura do medo intrínseca à democracia liberal. A consequência deste medo, lembra Foucault, tem sido o crescimento de processos de controle, de coação e de coerção, que, longe de serem aberrações, surgem como contrapartida às liberdades. A raça, e em particular a existência do escravo negro, desempenhou um papel central na formação histórica de tais contrapartidas.<sup>1102</sup>

A raça é o carimbo da propriedade e da liberdade liberais. Mas para que esses direitos assim sejam exércitos, é necessário um sujeito. Se os direitos tem o prenúncio e o protótipo no negro escravo, o sujeito desses direitos tem seu prenúncio e protótipo no senhor. Pois só há o negro em relação ao senhor. Uma forma social, uma dialética, um modo de se ver e ver que depende dos seus ofícios e aparelhos:

No fundo, só existe “negro” em relação a um “senhor”. O “senhor” possui o seu “negro”. E o “negro” pertence ao seu “senhor”. Todo o negro recebe a forma do seu mestre. O mestre dá forma ao seu negro, e este ganha essa forma através da destruição e da explosão da sua forma anterior. Fora desta dialética de posse, da pertença plástica, não existe ‘negro’ enquanto tal. Toda a submissão desenvolvida implica constantemente esta relação de propriedade, de apropriação e de pertença a outro que não a si mesmo. Na dialética do

<sup>1100</sup> Foucault, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>1101</sup> Para recalibragens do aparato foucaultiano diante do empreendimento colonial, veja também: Duarte, Evandro Piza; Queiroz, Marcos; Costa, Pedro Argolo. A Hipótese Colonial, um diálogo com Michel Foucault: a modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal. *Universtias JUS*, v. 27, n. 2, p. 1-31, 2016; Cunha, Olivia Maria Gomes. Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo. Relendo Fanon e Foucault. *MANA*, 8(1), p. 149-163, 2002.

<sup>1102</sup> Mbembe. *Crítica da razão negra*, 2014, p. 143-144.

Negro e do seu senhor, duas imagens que traduzem bem a submissão são as correntes e a trela. A trela é uma espécie de corda que se ata ao pescoço de quem não é livre. Aquele que não é livre equivale àquele a quem não se pode dar a mão, que se deve, por conseguinte, arrastar pelo pescoço. A trela é o significativo por excelência da identidade servil, da condição servil, do estado de servidão. Experimentar a servidão é ser colocado à força na zona de indiferenciação entre o homem e o animal, nesses lugares onde se observa a vida humana que reveste a forma da vida animal até ao ponto de ser impossível distingui-las, até ao ponto de não se saber se o animal é mais humano do que o homem ou se o homem é mais animal que o animal.<sup>1103</sup>

Corpo fundiário e corpo de exploração estabelecido por um vínculo de captura e submissão, monstro e fósil, princípio de um regime de medo e sentido de atribuição da liberdade, propriedade e independência, a invenção do negro é ponto nevrálgico das encruzilhadas modernas. Ele foi alvo de triagem, marcado e avalizado dentro de cálculos de risco, do acaso e das probabilidades. Para prevenir os perigos inerentes à sua circulação como mercadoria e, “se possível, neutralizá-los antecipadamente, muitas vezes por paralisação, prisão”,<sup>1104</sup> deportação e morte, fez da raça dispositivo de segurança, tecnologia e ideologia de governo. Ao acompanhar a razão mercantil e capitalista, esse novo tipo de cálculo e suas respectivas noções de liberdade e propriedade viraram parte constitutiva da consciência planetária. A pulverização do escravo sobre o mundo por meio do tráfico transatlântico instaurou o devir global da plantation. Neste humano, que era, ao mesmo tempo, corpo, objeto e mercadoria, que tinha sua vida biológica existente e futura, carregada nos ventres,<sup>1105</sup> operada e controlada pela contabilidade do capital, está a marca profética da humanidade.

No século XIX, este parasitismo branco sobre a vida negra foi o cálculo central de sobrevivência da classe senhorial por trás do seu projeto de estado no Brasil Império. Não são raros os pronunciamentos em defesa do tráfico e da escravidão que escracham este princípio, uma ontologia de vida que depende da extração e negação de outra vida. Em 1834, o padre Feijó, então candidato na primeira eleição para a Regência, publica artigo para angariar votos dos escravocratas. Nele, inicia o gesto de adoção de uma postura crítica à Lei de 1831. Assim,

---

<sup>1103</sup> Mbembe. *Crítica da razão negra*, 2014, p. 258.

<sup>1104</sup> Mbembe. *Crítica da razão negra*, 2014, p. 171.

<sup>1105</sup> Berry, Daiana Ramey. *The Price for Their Pound of Flesh: the value of the Enslaved, from Womb to Grave, in the Building of a Nation*. Boston: Beacon Press, 2017.



mimetizava a consciência dos senhores com suas palavras. O contrabando era questão de necessidade, indispensável dentro do cálculo nacional.<sup>1106</sup> Eis o seu argumento:

*[os brasileiros] julgam os escravos indispensáveis à vida. No Brasil a lavoura está na sua infância: uma foice, uma enxada e um machado é todo o instrumento do lavrador (...) se a terra tem necessidade de alguma cultura, o escravo, obrigado a trabalhos excessivos, (...) em breve tempo perde a vida e empobrece ao senhor: eis o que é mui frequente entre nós. Ora, neste estado de atraso da nossa agricultura (...) acabar de um jato com o tráfico de pretos africanos é querer um impossível. Ao princípio, pareceu que ao menos a moral ganharia, embora o interesse perdesse; mas, pelo contrário, tudo piorou [grifos nossos].<sup>1107</sup>*

Na ambiguidade e idas e vindas do discurso, típicos do tropo senhorial, o princípio é expresso: os escravos são indispensáveis à vida. Não há existência sem o negro-sol, a queimar até se tornar um buraco obscuro de onde não se pode mais extrair energia alguma. Muitos anos depois, ao justificar os longos anos de contrabando, Eusébio de Queirós iria na mesma linha. A propriedade absoluta a curva o espaço-tempo da legalidade:

Mas por ventura essa lei ou esse decreto tiveram algum resultado prático? Em um país tão fértil como o nosso, é sabido que o número de braços necessários para o plantio exige um número sempre maior para a colheita; daqui resulta que qualquer que seja o número de braços de que disponha o fazendeiro para plantar, a sua colheita sempre exige maior número de braços. Aconteceu pois dentro de pouco tempo esse grande abastecimento de braços, que nos últimos anos tinham sido introduzidos, já era insuficiente para as necessidades da colheita; então o tráfico, na falta de braços livres, achou grande incentivo, os nossos lavradores procuravam com avidez a compra de escravos, e por consequência os especuladores eram levados pelo desejo de grandes lucros para o comércio ilícito. *Por isso, em 1837, o comércio de africanos tinha já adquirido tal intensidade que os homens de estado, que no senado se ocuparam da repressão do tráfico, reconheceram a necessidade de uma medida que separasse o passado do futuro [grifos nossos].<sup>1108</sup>*

E assim desembarcaram mais de 750 mil astros a serem queimados e manipulados pelos deuses da Casa-Grande. Uma das melhores paródias dessa consciência que se crê divina dos

<sup>1106</sup> Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>1107</sup> Apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 131.

<sup>1108</sup> Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*. Tomo II. Sessão em 16 de Julho de 1852, p. 248.

senhores é a exposição do humanitas, filosofia criada por Quincas Borba. Ela tem como lema o bordão “vida é luta” e extrai sua ética do positivismo dos fatos. Dessa forma o delirante filósofo explica para Brás:

Para entender bem o meu sistema, concluiu ele, importa não esquecer nunca o princípio universal, repartido e resumido em cada homem. Olha: a guerra, que parece uma calamidade, é uma operação conveniente, como se disséssemos o estalar dos dedos de Humanitas; a fome (e ele chupava filosoficamente a asa do frango), a fome é uma prova a que Humanitas submete a própria víscera. Mas eu não quero outro documento de sublimidade do meu sistema, senão este mesmo frango. Nutriu-se de milho, que foi plantado por um africano, suponhamos, importado de Angola. Nasceu esse africano, cresceu, foi vendido; um navio o trouxe, um navio construído de madeira cortada no mato por dez ou doze homens, levado por velas, que oito ou dez homens teceram, sem contar a cordoalha e outras partes do aparelho náutico. Assim, este frango, que eu almocei agora mesmo, é o resultado de uma multidão de esforços e lutas, executados com o único fim de dar mate ao meu apetite.<sup>1109</sup>

O sistema mundo rebaixado ao cálculo da necessidade, suprido pelo sentido e pela lógica do princípio de propriedade.

Vê aquele preto que ali está?

A filosofia de Estácio construída num prosaico passeio a cavalo e a onipresente presença do negro escravizado na penumbra de *Helena* são mecanismos de estilização dessa estrutura histórica, que mais do que uma crítica à modernidade brasileira, é um voraz ataque ao absurdo despótico por trás do projeto moderno. Disso decorre um terceiro elemento: o pessimismo negro de Machado, exposto na sua descrença das verdadeiras convicções da propalada marcha da razão, faz-nos repensar a periodização a respeito do sentido de propriedade e liberdade na contemporaneidade. O tempo dos senhores parece o nosso tempo. No meio de uma pandemia que levou cerca de 6 milhões de pessoas, não foi difícil perceber a influência política das visões que diziam que cooperação coletiva, planejamento público, limitações à autonomia da vontade e medidas sanitárias de uso comum, como vacinas, eram um atentado à liberdade individual. Um passo para a escravidão. No meio da algazarra, alguém enrolado na bandeira da monarquia brasileira grita “imposto é roubo!”, enquanto o professor discorre sobre o paradoxo entre liberdade e igualdade ou entre reconhecimento e redistribuição valendo-se de metáforas sobre

---

<sup>1109</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 159-160.

escravidão e identidade. Há cerca de 40 anos, o consenso econômico é de que a melhor maneira de realização da prosperidade humana é a ausência de intervenção jurídica na propriedade e nas relações de trabalho; e que o único papel do Estado é o exercício da brutalidade contra os elementos nocivos. O neoliberalismo se adapta melhor à colônia, diria o filósofo.<sup>1110</sup> O neoliberalismo é a colônia, diz a espiral. E direitos humanos para humanos direitos, pois, não custa lembrar, da concepção de propriedade e liberdade absolutas sempre se desprende algum tipo de violência não concebível como verdadeira violência (os juristas chamam de violência legítima). Há mais de século, a escravidão acabou por toda parte, mas a moral senhorial foi reconstruída e sobreviveu como princípio organizador da vida social, tendo como pano de fundo a permanência da raça e, particularmente, a ideia de propriedade absoluta, decodificada em terras, títulos, imóveis, máquinas, patentes, invenções tecnológicas, remédios, curas de doenças, aplicações financeiras e toda sorte de capitais. A guerra justa ainda é o pano de fundo por trás de tudo isso. E o racismo o motor da institucionalização da “desigualdade à escala planetária”, aquilo que modula capacidade da acumulação capitalista. Ele permite não só escalonar a extração da mais-valia e avassalar povos e territórios, pois também fornece a base de onde surge o sujeito e a hermenêutica de liberdade do capital. Há mais de 500 anos, a plantation se espalha sobre o globo, e o que não seria o regime de plantação senão uma concepção de propriedade que tem como sujeito de direito aquele que se crê Deus a brincar com o planeta?

Vê aquele preto que ali está? Ele te dá o sentido de propriedade. Ele te dá riqueza. Ele te dá o começo e o fim da liberdade. Ele te dá o tempo. Ele te dá o mundo.

A hermenêutica senhorial impele o modo regressivo também sobre o princípio da legalidade. Não haveria de ser diferente. O primado da lei decorre justamente da concepção de sujeito que emerge da escravidão atlântica. A liberdade absoluta é institucionalizada por um contrato social que funda o governo político. Este governo é legítimo pois nasce, protege e é exercido por aquela liberdade, a qual só pode ser regulada por normas jurídicas emanadas deste poder político. O princípio da legalidade decorre, portanto, da concepção liberal de poder político. Porém, se o fundamento principal do edifício, que é a noção indivíduo livre, está conectado à violência colonial, estaria também a legalidade? O que a escravidão nos ensina e tem a dizer sobre esse princípio? O regresso se impõe sobre ele?

O princípio da legalidade tem como pressuposto a integridade, a consistência e a coerência de critérios. A universalização e a abstração permitem o encaixe de eventos e fatos

---

<sup>1110</sup> Arantes, Paulo Eduardo. *Baderna: zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2010.

diferentes sobre um mesmo conjunto de regras e decisões. Machado ficou famoso por construir personagens-senhores dotados de características opostas. Norma e infração estão sempre lado a lado, numa ambivalência ideológica constante. Nessa oscilação de critérios, tudo é justificável, adaptável e passível de um encaixe explicativo, geralmente formulado sob indiferenças disfarçadas ou ostensivamente bradadas com toda naturalidade. Brás é o representante por excelência dessa identidade, que legitima e explica injustiças, naturaliza violências e tem o capricho doméstico como régua e compasso do mundo. Seu conhecimento é ornamental, capaz de rebaixar toda teoria do mundo para defender o tráfico negreiro, torturas e linchamentos.<sup>1111</sup>

Segundo Roberto Schwarz, Brás e outros personagens-senhores, com sua ilegalidade respeitável e o cometimento de crimes sob o discurso de interesses maiores, estilizavam o comportamento da classe senhorial do Império e o seu respectivo programa de construção do estado.<sup>1112</sup> A sua hegemonia difundia e generalizava pelo corpo social da oscilação de critérios e da ausência de uma ancora estável a conduzir os comportamentos dos indivíduos. Essa permanente possibilidade da transgressão justificada cria e mantém o mundo sob o absurdo, isto é, a integridade mínima entre pessoas que compartilham o mesmo espaço social. O absurdo, portanto, era aceito, naturalizado e transformado na própria realidade. O delírio coletivo era o real, pois a infração é norma, e a norma é infração.

A ambivalência no romance expressaria uma cultura jurídica e uma política nacional marcada pelo princípio da volubilidade – a inconstância, a instabilidade, a mutabilidade, a incongruência e a inconsciência como teoria e prática. Portanto, dentro do argumento de Schwarz, a estrutura histórica do Brasil faria a legalidade ser subsumida ao volúvel. O primado da lei é corroído pelo capricho dos dominantes.<sup>1113</sup> A correlação entre sentido das ideias e nação é a base do seu argumento, dando um tom particularizante, pautado pela noção de centro e periferia, às suas conclusões a respeito da relação entre direito, liberalismo e escravidão.

Talvez seja interessante dar o passo rejeitado pelo próprio pressuposto do autor: universalizar suas considerações. Ou melhor: olhar a modernidade a partir da experiência brasileira, não para provincializar a crítica, mas para generalizar o ataque a partir da “província”. Neste sentido, a relação entre volubilidade e legalidade não é um traço essencialmente brasileiro, mas é marca distintiva da própria cultura política e jurídica moderna. Para o caso do Brasil, a volubilidade teria se expressado de maneira mais evidente no tratamento

---

<sup>1111</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>1112</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>1113</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

da escravidão, especificamente na questão do tráfico negreiro. A despeito dos tratados internacionais e da própria Lei de 1831, o regramento e a experiência cotidiana do comércio de escravizados não teria sido balizado por norma pública alguma, mas sim pela vontade da classe senhorial, expandida e mimetizada por um batalhão de agentes comerciais, burocratas, fiscais, juízes, mercadores e gentes de toda sorte, que nas mais distintas posições dependiam e sustentavam a ilegalidade – ferreiros, reparadores de navios, marinheiros, pequenos comerciantes, estivadores, taberneiros, carregadores, jornaleiros e por aí vai.

Portanto, o contrabando negreiro seria a grande expressão do volúvel como cultura jurídica e ethos da política. Mais: enquanto o mundo caminhava para o enquadramento do tráfico pela lógica dos direitos humanos,<sup>1114</sup> o ranço escravista da elite brasileira refreava este movimento no âmbito local. Essa percepção revela, mas também esconde. Ela deve ser temperada por outros nuances temporais e espaciais atrelados à história global da raça. Primeiro, como argumenta Aimé Cesaire, dos primórdios da modernidade à contemporaneidade, a infidelidade, a hipocrisia e a trapaça, a inconsistência e a dualidade de parâmetros fazem parte da civilização ocidental. Ela não só preferiu “fazer vista grossa diante de seus problemas mais cruciais”, como constantemente burlou e trapaceou os seus próprios princípios.<sup>1115</sup> A razão da conquista dentro da teoria liberal de Locke não é a exceção, mas a regra.<sup>1116</sup> A mentira e a vontade de iludir fazem parte do legado do projeto moderno e, talvez, a forma como ele tratou a Revolução Haitiana seja a maior revelação desse gosto pela farsa: o que fazer quando os negros reivindicam os critérios de justiça que propalamos e não praticamos? Genocidá-los ou, quando não for possível, ridicularizá-los e silenciá-los. Essa foi, é e será a resposta do ocidente. O exercício do seu poder despótico, do arbítrio absoluto em relação aos nocivos selvagens que ousem habitar o universal.

Essa volubilidade é principiológica pois a própria noção de humano na modernidade é ambivalente. Iniciado desde a Renascença, o processo de invenção do Ocidente e da sua respectiva ordem simbólica se deu em um contexto de dominação, matança e escravidão de outras pessoas, bem como da rapina e do avassalamento cultural e territorial. Quanto mais se

---

<sup>1114</sup> Para além do que já foi dito, é no enfrentamento ao tráfico negreiro que se pode localizar, pela primeira vez, a emergência de um sistema internacional de proteção dos direitos humanos. Por meio do julgamento de 600 casos de navios negreiros aprisionados por patrulhas marítimas, mais de 80.000 pessoas ilegalmente traficadas foram libertadas. Levando em consideração o impacto limitadíssimo das instituições de direito internacional montadas no pós-Segunda Guerra Mundial, a história esquecida das cortes antitráfico lega importantes interrogações para a história, a teoria e a prática do direito contemporâneo. Neste sentido, veja-se: Martinez, Jenny. *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

<sup>1115</sup> Césaire, Aimé. *Discourse on colonialism*. Nova York: Monthly Review Press, 2000.

<sup>1116</sup> Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014; Silva, Denise Ferreira. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007; Said, Edward. *Orientalismo*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2014.

escrevia sobre os valores elevados do belo e do ético, dos direitos naturais e das capacidades inalienáveis do homem, mais pessoas eram capturadas, traficadas, estupradas, torturadas, vendidas e exploradas.<sup>1117</sup> Havia uma conexão entre a prática e o ato de significação. Entre o emergir do humano a partir do seu negativo: outro ser humano. Uma noção de humanidade ontologicamente ambivalente e volúvel entravava na sua aurora para dali em diante nos iluminar como o sol atordoante do meio dia, do o qual não temos sombra a se esconder.<sup>1118</sup> Nos séculos XVIII e XIX, diante das pressões universalizantes do iluminismo e do liberalismo, especialmente quando construídos por subalternos, e mantidas as estruturas do empreendimento colonial, essa inconsistência humana foi racionalizada em uma ciência que dividia homens e mulheres em escalas. Uns eram mais humanos que os demais. Continuava-se, em outros termos, a legitimação da ordem racial, em que o negro era construído como sinônimo de tudo que é abjeto, ruim, mau, prejudicial e danoso. A nomenclatura abstrata herdada do Renascimento foi reproduzida, reforçada e confrontada pela prática colonial e pela literatura filosófica. Como argumenta Trouillot, no século XVIII, o colonialismo tornou evidente as certidões e a ambiguidade da ordem ontológica paralela à construção do Ocidente. No XIX, iniciada a segunda fase do imperialismo, agora com a face cadavérica da morte penetrando decididamente nos interiores da África e da Ásia, ganhou mais força o ímpeto de transformação do etnocentrismo racista europeu em racismo científico.<sup>1119</sup>

A ambivalência é constitutiva da modernidade porque a raça assim também o é. O racismo nada mais é que o arbítrio despótico fundamental sobre o humano. Duas décadas antes dos críticos literários brasileiros voltarem seus olhos para um resgate sofisticado de Machado, Fanon pegava em armas para confrontar o cinismo das ideias mantido sob o calor mortífero das granadas, a intoxicação asfíxiante do agente laranja, a fria lâmina da navalha rente ao pescoço.

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Nas sociedade de tipo capitalista, o ensino, religioso ou legio, a formação de reflexos morais transmissíveis de

---

<sup>1117</sup> Trouillot. *Silencing the past*, 2015.

<sup>1118</sup> A expressão é de Fanon, retomada por Mbembe, para pensar o labirinto de contradições legadas pelo colonialismo, os quais assombram o presente e o futuro da África e dos africanos: “A África que descobre depois da descolonização é um labirinto de contradições. O Congo estagnou. As grandes ‘cidadelas colonialistas’ da África Austral (Angola, Moçambique, África do Sul, Rodésia) ainda lá estão. O espectro do Ocidente paira por todo o lado. As novas burguesias nacionais trilhavam já o caminho das predações. E se ficarmos ‘de ouvido colado à terra vermelha, ouvimos claramente correntes enferrujadas, os ‘han’ de socorro, e baixamos os ombros, de tal maneira está presente a carne martirizada, nesse meio-dia atordoante’. O projeto é o de romper as amarras, abrir novas frentes, pôr África em marcha e dar à luz um mundo novo”. Mbembe. *Políticas da inimizade*, 2017, p. 209.

<sup>1119</sup> Trouillot. *Silencing the past*, 2015.

pai para filho, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado à harmonia e à sabedoria, essas formas estéticas do respeito à ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de inibição que alivia consideravelmente a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de “desorientadores”. Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados.<sup>1120</sup>

Essa pura violência é o ato de soberania que instaura o regime global da inconsistência na linguagem. Portanto, a volubilidade está longe de ser uma singularidade da cultura política e jurídica brasileira, mas um traço característico do moderno. O privilégio não é só dos saquaremas. Aliás, saquaremas que, com seu cinismo mordaz, permitem entrar no aspecto espacial da volubilidade durante o século XIX. Ao enfrentar a diplomacia antitráfico dos ingleses, um dos argumentos fundamentais utilizados pela classe senhorial era justamente revelar a farsa por trás do humanismo europeu.<sup>1121</sup> Nesta briga de foice entre embusteiros, as incursões da Inglaterra na África e na Ásia eram frequentemente citadas no parlamento brasileiro, chegando a ser alvo de obras bastante divulgadas e circuladas pelos intelectuais da escravidão. O ponto central era apontar a ambivalência dos critérios dos ingleses. Se queriam tanto o fim do tráfico negreiro, que abandonassem suas possessões ao redor do mundo, que parassem de chacinar asiáticos e africanos, que parassem de levar doenças, estupros e terror àqueles que não vivem na Europa. Um dos mais destacados representantes dos senhores, João Manuel Pereira da Silva, deputado pelo Rio de Janeiro durante todo o Império, publicou os famosos *História Criminal do Governo Inglês* (1842) e *Inglaterra e Brasil: tráfico de escravos* (1845).<sup>1122</sup> Neles, como bom saquarema conhecedor do traçado, apontava a ausência de moral dos ingleses, incapazes de sustentar os seus próprios princípios, mas ávidos por exigi-los dos demais. No parlamento, por pouco não deu uma de Robespierre ao se dirigir aos britânicos:

<sup>1120</sup> Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UJFJ, 2005, p. 54-55.

<sup>1121</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Mamigonian. *Africanos livres*, 2017.

<sup>1122</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

pereçam suas colônias, mas mantenham os seus princípios! Quanta postura nacionalista e anti-imperialista saia desse negócio de colocar negros em tumbeiros, não é mesmo. Já naquela época era possível sentir a incapacidade ética da Europa de poder falar ao mundo em decorrência da sua imoralidade total: foi com ameaças econômicas e, finalmente, com canhões que o contrabando foi decididamente enterrado, não pelos princípios universais. Quando o discurso deixa de mediar reciprocidades entre sujeitos no mundo dos fatos, para além da mentira e da trapaça, só sobra o delírio, a pura violência, ou ambos.

A inconstância do princípio da legalidade é atravessada pela própria ambivalência humana, implicando sua constante inversão. Mas há algo mais, que, novamente, os saquaremas podem ensinar. Após a aprovação da Lei de 1831, surgiram constantemente propostas de revogação ou reforma da norma. Tais posturas cresceram especialmente a partir da grande reabertura do contrabando em 1835. No entanto, essas propostas, quase nunca tomadas em sério, serviam mais para defender abertamente o direito ao ilegal.<sup>1123</sup> Ao criticarem à Lei, colocavam o princípio da ilegalidade no centro da ordem jurídica nacional. A legalidade era a imoralidade. O não-direito que deveria ser o direito. Assim, a transgressão da norma não era feita apenas por meio de inconstâncias e ambivalências. Na medida em que ela era abertamente, ostensivamente e programaticamente defendida, a ilegalidade se tornava a integridade do direito. Um dos fundamentos da hermenêutica senhorial.

Bernardo Pereira de Vasconcelos, que parece nunca morrer neste texto, assim falava:

Há de mostrar que esta Lei de 1831, isto é, os seus seis primeiros artigos só servem para opressão dos cidadãos e interesse de alguns especuladores sem consciência; que tem observado fatos que não podem continuar a praticar-se sem grave prejuízo da moral e do interesse público e particular; que um dos artigos cuja revogação propõe autoriza a qualquer pessoa para prender a todo africano, sem mandado especial da autoridade, do que têm resultado graves inconvenientes e muitos vexames a imensas pessoas.<sup>1124</sup>

Bernardo, como sempre, era só o ponta de lança dessa estratégia argumentativa. Como demonstra Tâmis Parron, Câmaras municipais de cidades escravocratas seguiam o chamado do líder saquarema e representavam ao parlamento nacional advogando pela prática da ilegalidade. A de Valença dizia que os mais respeitáveis cidadãos do Império estavam implicados “na infração da lei”, pois a norma era o núcleo da imoralidade nacional.<sup>1125</sup> Num tom Henry

<sup>1123</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

<sup>1124</sup> Anais da Câmara dos Deputados, 25 de junho de 1836, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 139-140

<sup>1125</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011, p. 140.



Thoreau da Casa-Grande, afirmava que se a norma fosse aplicada, aos povos restaria “uma rebelião e formal desobediência, porque essa maioria respeitável de vossos concidadãos de qualquer das formas procurará com todas as suas forças conservar intactas suas fortunas, adquiridas com tantas fadigas e suores”.<sup>1126</sup> Da mesma forma, o clamor as armas na defesa da ilegalidade era incitado pela câmara da Vila de São Sebastião da Barra Mansa, em Minas Gerais: “Ai daquele juiz de paz, ai daquela autoridade que quisesse neste município, ou em qualquer outro dos vizinhos, pôr cobro ao contrabando!!! A vingança o seguiria logo de perto, e eles por certo não querem arriscar suas vidas contra tantos, e fazem bem.”<sup>1127</sup>

Estilística saquarema, dos negreiros às bancadas da bala e do garimpo. Portanto, na manutenção do tráfico, não foram operados apenas a harmonia racial, os ataques à imoralidade dos ingleses, os usos da doutrina cristã e o silêncio, mas também a defesa aberta, sem rodeios, da ilegalidade, custe o que custar. Como nos personagens machadianos, a mentira, a volubilidade, a impostura e o embuste caminhavam ao lado da espargida respeitável e ostensiva do ilícito. Por mais que os embates em torno do contrabando sejam constituintes do hábito, das interpretações e da cultura jurídica nacional, os efeitos daquela época não terminaram,<sup>1128</sup> espiralizando o seu tempo sobre nós.

Assim como no passado, não precisa de nenhuma tese de doutorado para se ver o óbvio. Quem já viu o carro da polícia diminuindo a velocidade e dele descerem dois policiais mandando você colocar a mão na cabeça sabe que a ilegalidade do déspota pode estar a cada esquina. De qualquer forma, dois exemplos do conceito que também merecia um livro: volubilidade estrutural.

Primeiro. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Título II. Dos Direitos e Garantias Fundamentais. Capítulo I. Dos Direitos e Dever Individuais e Coletivos. Art. 5º, LVII. Ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória. Tudo cristalino. Outubro de 2016. Supremo Tribunal Federal. Habeas Corpus n. 126.292/SP. Depois de uma verborragia alucinante, que foi do sistema penal alemão às alegações de “deformações eloquentes” do princípio da presunção de inocência, e contrariando sua própria jurisprudência sobre a “literalidade” do dispositivo constitucional, o STF interpreta

<sup>1126</sup> *O Sete d’Abril*, 13/07/1836, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 140. Conferir também: Youssef, Alain El. *Imprensa e escravidão: política e tráfico negreiro no Império do Brasil (1822-1850)*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2016.

<sup>1127</sup> Representação da Câmara Municipal da Vila de São Sebastião de Barra Mansa, 02 de agosto de 1836, AASF, Braspuqua, n. do documento 3.772, apud Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 143.

<sup>1128</sup> Alencastro. Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal, 2012.

que o art. 5º, LVII diz o que ele não diz. Isto é: que a pessoa pode ser considerada culpada antes do trânsito em julgado de sentença penal condenatória. Autorizem-se os mandados de prisão independentemente da disponibilidade de recursos nos tribunais superiores. Mete mais preto no túmulo que tá pouco. Dois anos depois, após escabroso, tenebroso e ilegal processo penal, ex-presidente da república e favorito a ganhar as eleições é preso e tornado inelegível em decorrência da hermenêutica senhorial do Supremo. A inconstitucionalidade da constituição no controle de constitucionalidade a determinar os rumos do país. Interesse nacional! Diriam os saquaremas. Um ano depois, após um bufão fascista chegar ao Palácio do Planalto e mais de 600.000 mil mortos de Covid-19 estarem a caminho, o próprio STF volta atrás e decide que a Constituição diz o que ela realmente diz. Como se nada. As instituições estão funcionando perfeitamente e cá estamos.

Segundo. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. A Constituição Cidadã. A Nova República. Tudo muito lindo e muito belo. “Esconde o que a novela não diz. Ratatata! Sangue jorra como água”.<sup>1129</sup> Chacinas e massacres aqui e acolá. Carandiru. Vigário Geral. Candelária. Cartão de visitas. Boom sinistro no sistema carcerário. Em 26 anos, 707% de aumento. Em 1990, 90 mil. 2016, 726 mil. Entre 2000 e 2016, a taxa de aprisionamento aumentou em 157%. Em 2000, havia 137 pessoas presas para cada grupo de 100 mil habitantes. Em 2016, 356,6. E as garantias e direitos fundamentais? Hiperencarceramento na democracia? Mas como? Princípio da ilegalidade. Felipe Freitas e Evandro Piza Duarte contam essa história.<sup>1130</sup> Dois anos depois da Constituição, Lei da Prisão Temporária e Lei de Crimes Hediondos. Ambas inconstitucionais. Uma por criar tipo de prisão cautelar inexistente e a outra por ampliar, para além das previsões constitucionais, os direitos que eram perdidos pelos autores de crimes hediondos. Especialmente: o autor do crime hediondo cumpriria a pena em regime integralmente fechado. Legisladores *contra legem*. Mas e o STF, não fez nada? Por duas décadas, ele interpretou ambas as leis em desacordo a Constituição. Somente em 2006, conservadoramente em sede de controle difuso, ele declarou a inconstitucionalidade do regime integralmente fechado. Aí a merda já estava dada. No mesmo ano, nova norma ilegal e inconstitucional era aprovada: Lei de Drogas, com seus bizarros mecanismos de cumprimento de pena para o tráfico, responsáveis pelo grande aumento do encarceramento no final da década

---

<sup>1129</sup> Racionais MC's, Diário de um Detento. *Sobrevivendo no Inferno*, 1997.

<sup>1130</sup> Freitas, Felipe; Duarte, Evandro Piza. Racism and drug policy: criminal control and the management of Black bodies by the Brazilian state. Koram, Kojo (org.). *The War on Drugs and the Global Colour Line*. Londres: Pluto Press, 2019, p. 66-102.

retrasada. E o STF, não fez nada? Em 10 anos, morosamente e a conta gotas, foi declarando como inconstitucionais dispositivos isolados da Lei.<sup>1131</sup> Aí a merda já estava feita.

Como argumentam Duarte e Fretas, o conluio ostensivo da ilegalidade entre quem faz e quem defende a lei:

Ao final, do ponto de vista das relações entre Poder Legislativo e Poder Judiciário, pode-se constatar que na consideração histórica dos debates sobre o uso de um direito penal de “exceção” que a categoria de Crimes Hediondos foi usada de modo mais intensa para a clientela preferencial da Política de Drogas. Se o crime de tráfico de drogas era inicialmente apenas “assemelhado”, ao longo de quase três décadas, ele se tornou o carro chefe da política punitivistas.<sup>1132</sup>

É o Supremo Tribunal Federal na naturalização da barbárie.<sup>1133</sup> O poder despótico do princípio da ilegalidade como centro da ordem jurídica a definir a vida de milhões de pessoas. O estrago é geral. 600 mil mortos de uma doença em 02 anos. 800 mil presos em 30. 760 mil contrabandeados em 20 e poucos. Para não falar dos efeitos colaterais que esse sistema fez. Vidas, trajetórias, famílias, sonhos, esperanças e derrotas. Tudo decidido pelo casuísmo institucional, pela arbitrariedade estrutural e pela irresponsabilidade generalizada daqueles que interpretam e aplicam a lei contra a própria lei.<sup>1134</sup> Eis a consciência senhorial como padrão da hermenêutica jurídica.

Nada mais nada menos que a soberania, pois o que seria ela senão o capricho fundamental?

Mas o negrume que exala de tumbeiros, prisões e covas revela que não há nada de aleatório por trás dos usos e sentidos da volubilidade. A integridade por trás do absurdo. Com isso, chega-se ao derradeiro ponto, o exercício do capricho fundamental, que delimita o campo de todos os demais. O linchamento como rito jurídico.

Antes de avançar, acrescentemos mais quatro cenas à de Prudêncio, relatada por Brás Cubas páginas atrás.

*O caso da vara.* O conto é de 1891, quando já se podia sentir os efeitos restauradores da República a refrear as utopias da Abolição e a manter a ordem sob o império da supremacia

---

<sup>1131</sup> Freitas; Duarte. Racism and drug policy, 2019.

<sup>1132</sup> Freitas; Duarte. Racism and drug policy, 2019.

<sup>1133</sup> Flauzina, Ana Luiza Pinheiro; Pires, Thula Rafaela de Oliveira. Supremo Tribunal Federal e a naturalização da barbárie. *Direito e Praxis*, v. 11, n. 2, 2020.

<sup>1134</sup> Duarte, Evandro Piza. Diálogos com o “realismo marginal” e a crítica à branquidade: por que a dogmática processual penal “não vê” o racismo institucional da gestão policial nas cidades brasileiras?. *Redes – Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, 08:02, 2020, 95-119.

branca. A história se passa no passado mais remoto. “Não sei bem o ano; foi antes de 1850” que Damião fugiu do seminário. Sem ter para onde ir, foi se apegar a Sinhá Rita, viúva e amante de seu padrinho, João Carneiro. Este tinha colocado o próprio Damião no seminário. Rita era portentosa dona de escravos e escravas. “E todas as crias, de casa, e de fora, que estavam sentadas em volta da sala” se espantaram quando Damião apareceu. Crias dada pelo padrinho do seminarista fugido. Após as súplicas do moço, Sinhá Rita decidiu intervir e ajudá-lo. “Anda, moleque”. Mandou uma criança ir chamar João Carneiro, pois ela própria ia fazer o pedido. Já mais relaxado, Damião, galhofeiro, contava anedotas. Num destas, “estúrdia”, ele “fez rir a uma das crias de Sinhá Rita, que esquecera o trabalho, para mirar e escutar o moço”. A mulher rapidamente pegou a “vara que estava ao pé da marquesa” e deu um grito ameaçador. “Lucrécia, olha a vara!”. A “pequena” de onze anos, “uma negrinha, magricela, um frangalho de nada, com uma cicatriz na testa e uma queimadura na mão esquerda”, provavelmente bastante enferma, pois tossia constantemente, abaixou a cabeça já sentindo o golpe. Ele não veio. Não daquela vez. “Era uma advertência; se à noitinha a tarefa não estivesse pronta, Lucrécia receberia o castigo do costume”. Por ser parte do caso, Damião mentalmente decidira apadrinhar a pequena.<sup>1135</sup>

Rita fez o pedido a João Carneiro e ele, mesmo reticente, foi se arranjar com o pai de Damião. Este estava inquieto, temia que o pai chamaria “dois negros” e a polícia para levá-lo à força para o seminário. De noite, “apareceu um escravo do padrinho” com uma carta para Sinhá Rita. O caso do seminarista fugido ainda não estava resolvido. Rita lhe garantia que tudo se resolveria. Ela tinha seus truques. “Joãozinho, ou você salva o moço, ou nunca mais nos vemos”, escreveu. Depois, foi recolher os trabalhos que as escravas tinham feito durante o dia. “Só Lucrécia estava ainda à almofada, meneando os bilros, já sem ver”. Sinhá gritou “Ah! Malandra”. A criança suplicou “Nhanhã, nhanhã! Pelo Amor de Deus! Por Nossa senhora que está no céu.”. “Malandra, Nossa senhora não protege vadias!”. Com esforço, Lucrécia desgarrou da senhora e correu. Mas foi novamente capturada. “Anda cá!”. “Minha senhora, me perdoe! Tossia a negrinha”. “Não perdoe, não. Onde está a vara?”.<sup>1136</sup> A menina era puxada pela orelha, se debatia, chorava, implorava. “Onde está a vara? Sr. Damião, dê-me aquela vara, faz favor?”. Frio na espinha. “Uma nuvem passou-lhe pelos olhos. Sim, tinha jurado apadrinhar a pequena, que, por causa dele, atrasara o trabalho...”. “Dê-me a vara, Sr. Damião!”. Ele hesitou. A criança gritava, pedia-lhe por tudo de mais sagrado. Pela mãe. Pelo pai. Por Deus. “Me acuda, meu sinhô moço!”. A tosse já estalava, era uma crise, poderia morrer pelo trauma da situação

<sup>1135</sup> Assis, Machado de. O caso da vara. Assis, Machado de. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>1136</sup> Assis. O caso da vara, 2007, p. 431-432.

somado ao quadro da doença. Rita tinha cara de fogo, o próprio demônio, de olhos esbugalhados a demandar a vara, a apertar de maneira torturante Lucrecia. “Damião sentiu-se compungido; mas ele precisava tanto sair do seminário! Chegou à marquesa, pegou na vara e entrou-a a Sinhá Rita.”<sup>1137</sup>

*Quincas Borba*. O romance é do mesmo período do conto anterior, publicado como folhetim entre 1886 e 1891. Rubião, protagonista da história, aquele que tinha recebido a herança de Quincas e que ainda ficaria louco a morrer indigente em Barbacena, recorda um episódio. “Lá iam longos anos”. Ainda era rapaz pobre e morava de favor na casa de um amigo no Rio de Janeiro. Certo dia, descendo da rua do Ouvidor, na esquina da dos Ourives, foi detido por “um ajuntamento de pessoas, e um préstito singular”. Era o Estado em cena. “Um homem judicialmente trajado, lia em voz alta um papel, a sentença. Havia mais o juiz, um padre, soldados, curiosos. Mas, as principais figuras eram dois pretos”. Era o rito processual em ação. “Um deles, mediano, magro, tinha as mãos atadas, os olhos baixos, a cor fula [parda], e levava uma corda enlaçada no pescoço; as pontas do baraço iam nas mãos de outro preto”. O carrasco “olhava para a frente e tinha a cor fixa e retinta. Sustentava com galhardia a curiosidade pública”. Papel lido, sentença pronunciada, o préstito seguiu para o largo do Moura, atravessando praticamente todo o centro da cidade. Rubião estava impressionado ou em dúvida, como alguém que se consulta sobre qual meio de transporte tomar. Tomaria o cavalo, iria cuidar das suas coisas ou iria “ver enforcar o preto”. “Era tão raro ver um enforcado! Senhor, em vinte minutos está tudo findo! – Senhor, vamos tratar de outros negócios!”. Fechou os olhos “e deixou-se ir ao acaso”. O acaso era o linchamento. “O acaso, em vez de leva-lo pela rua do Ouvidor abaixo até à da Quitanda, torceu-lhe o caminho pela dos Ourives, atrás do préstito”. Dizia para si que só acompanharia o cortejo, mas não veria a execução. “De quando em quando, parava tudo, chegava gente às portas e janelas, e o oficial de justiça relia a sentença”. A multidão ia aumentando. Curiosos falavam do crime, um homicídio. “O assassino era dado como homem frio e feroz”. Rubião sentiu-se bem com essas notícias, deram-lhe “força para encarar o réu, sem delíquios de piedade”. O pardo de cor fula estava nu. Era um selvagem nocivo que colocava em risco a sociedade. “Não era já a cara do crime; o terror dissimulava a perversidade”. O largo do Moura estava apinhado de gente, formava uma “multidão compacta”. Depois do suspense no ar, “o réu sobe à forca. Passou pela turba um frêmito. O carrasco pôs mãos à obra”.<sup>1138</sup> A convulsão do público chega ao clímax:

<sup>1137</sup> Assis. O caso da vara, 2007, p. 432.

<sup>1138</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 111-113.

Foi aqui que o pé direito de Rubião descreveu uma curva na direção exterior, obedecendo a um sentimento de regresso; mas o esquerdo, tomado de sentimento contrário, deixou-se estar; lutaram alguns instantes... Olhe o meu cavalo! – Veja, é um rico animal! – Não seja mau! – Não seja medroso! Rubião esteve assim alguns segundos, os que bastaram para que chegasse o momento fatal. Todos os olhos fixaram-se no mesmo ponto, como os dele. Rubião não podia entender que bicho era que lhe mordía as entranhas, nem que mãos de ferro lhe pegavam da alma e a retinham ali. O instante fatal foi realmente um instante; o réu esperneou, contraiu-se, o algoz cavalgou-o de um modo airoso e destro; passou pela multidão um rumor grande, Rubião deu um grito, e não viu mais nada.<sup>1139</sup>

Recordações do passado. Não eram belas. “Antigas e enfermeiras, porque lhe davam a beber um elixir que de todo parecia curá-lo do presente”, refletia Rubião, zangado após ser delas despertado pelo cocheiro. “Vossa Senhoria há de ter visto que o cavalinho é bom...”, dizia o homem enquanto “sacudia de leve a pontinha do chicote para espertar o animal”.<sup>1140</sup>

*Bons Dias!* Crônica do 27 de dezembro de 1888. Meio do caminho entre a Abolição e a República. O narrador em primeira pessoa entra em cena. Ele era o mais precavido dos seus contemporâneos, dizia, só perdendo para o Visconde de Abaeté (1798-1883), diplomata e do alto escalão do Partido Conservador, sendo senador entre 1848 e 1883, e presidente do Senado em 1860, durante a hegemonia saquarema. Assim como o Visconde, que tinha ideias de canário, ao responder que estava mal para quem o via doente e que estava perfeito para quem o dizia rijo e robusto, o narrador “não se opunha às opiniões dos outros; e ganhava com isto duas vantagens. A primeira era satisfazer a todos, a segunda era não perder tempo”. O volúvel autor destas palavras escreve na defesa de “um defunto dos últimos dias, o carrasco de Minas Gerais, pobre-diabo, que ninguém defendeu, e que uma carta de Ouro Preto disse haver exercido o seu *desprezível* ofício desde 1835 até 1858”. Aprovada a Lei da Pena de Morte para escravizados rebeldes no pós-Rebelião dos Malês, era necessário gente para ocupar o ofício por ela criada. O narrador havia ficado “embatucado” com a alcunha de “*desprezível*” atribuído ao homem, de nome “Januário, - ou Fortunato, como outros dizem”.<sup>1141</sup> De fato, se chamava Fortunato, sujeito “de cor preta, tinha os cabelos carapinhados, olhos pretos e vivos, semblante risonho, sessenta e duas polegadas de altura, um aleijão na mão esquerda, e duas grandes cicatrizes, uma no estômago e outra nas costas”. Era o que dizia a carta de Ouro Preto, publicada no Jornal do

<sup>1139</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 113.

<sup>1140</sup> Assis. *Quincas Borba*, 2012, p. 114.

<sup>1141</sup> Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 211-213.

Comércio. Tal qual a imagem do carrasco visto por Rubião. Após ser condenado à morte, Fortunato trocou sua vida executando a sentença em outros condenados. Viveu assim, entre a prisão e a cabeça de outros negros por 50 anos.<sup>1142</sup>

“Por que cargas d’água há de ser *desprezível* um ofício criado por lei?”, pergunta-se o autor narrador. “Foi a lei que decretou a pena de morte; e desde Caim até hoje, para matar alguém é preciso alguém que mate”. Os bacharéis e letrados que não irão fazer o trabalho sujo criado por eles. Para que sujar as macias mãos brancas quando se tem um Fortunato disponível? Eles ainda cantarão emocionados em um show de Gilberto Gil que foi sempre a mão negra que limpou a merda cagada pelos brancos.<sup>1143</sup> “Para executar a pena não se há de ir buscar o escrivão, cujos dedos só se devem tingir no sangue do tinteiro. Usamos empregar outro criminoso”. A bela, bondosa e divina sociedade mineira, incapaz de fazer mal a um mosquito, teria lhe dito: “Você fez já um bom ensaio matando sua mulher; agora assente a mão em outras execuções, e acabará fazendo obra perfeita. Não se importe com mesa e cama; dou-lhe tudo, e roupa lavada: é um funcionário do Estado”. E assim Fortunato foi cumprir o mais importante ofício do país: matar preto. O narrador comenta “Deus meu, não digo que o ofício seja dos mais honrosos; é muito inferior ao do meu engraxador de botas, que por nenhum caso chega a matar as próprias pulgas; mas se o carrasco sai a matar um homem, é porque mandam”. O linchamento põe em movimento a conexão possível entre poder burocrático e poder despótico. Legal, ilegal ou paralegal, “eu diria que ele (o carrasco) é a última palavra do código”. “Não neguem isto, ao menos, ao patife Januário, - ou Fortunato, como outros dizem”. O nome do negro que canaliza institucionalmente o desejo da turba branca pouco importa. *Boas noites*.<sup>1144</sup>

*Pai contra mãe*. Conto de 1906. Famoso. Dizem que é um dos únicos no qual Machado tratou da escravidão. Risos. “A escravidão levou consigo ofícios e aparelhos, como terá sucedido a outras instituições sociais”. O tema do conto é o ofício de captura. De prender negro fugido. De impedir liberdade. De rechaçar qualquer tipo de quilombo. Pois “a fuga repetia-se”. Logo chegado da África, ainda no Valongo, “o escravo de contrabando deitava a correr, sem conhecer as ruas da cidade”. Mais frequente era a fuga dos que “seguiam para casa, não raro, apenas ladinos, pediam ao senhor que lhes marcasse aluguel, e iam ganha-lo fora, quitandando”. O cotidiano era marcado pela fuga e pela luta por liberdade do negro, que jamais se viu a partir

<sup>1142</sup> Nota de John Gledson: Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 213.

<sup>1143</sup> “Mesmo depois de abolida a escravidão/Negra é a mão de quem faz a limpeza/Lavando a roupa encardida, esfregando o chão/Negra é a mão, é a mão da pureza/Negra é a vida consumida ao pé do fogão/Negra é a mão nos preparando a mesa/Limpando as manchas do mundo com água e sabão/Negra é a mão de imaculada nobreza/Na verdade, a mão escrava/Passava a vida limpando/O que o branco sujava, ê/ Imagina só/ O que o branco sujava, ê/Imagina só/Eta, branco sujão/ Iê, iê, iê Iô, iô, iô”. Gil, Gilberto. *A mão da limpeza. Raça Humana*, 1984.

<sup>1144</sup> Assis. *Bons dias!*, 2008, p. 213.

dos olhos do branco. O negro nunca foi escravo para si. O senhor “punha anúncio nas folhas públicas, com os sinais do fugido, o nome, a roupa, o defeito físico, se o tinha, o bairro por onde andava e a quantia de gratificação”. “Muita vez o anúncio trazia em cima ou ao lado uma vinheta, figura de preto, descalço, correndo, vara ao ombro, e na ponta uma trouxa”. Era a codificação da raça pelo mercado. A semiótica dos negócios e profissões. Negreiros contrabandistas e os donos de propriedade ilegal protestavam “com todo o rigor da lei contra quem” acoutasse o fugitivo. Assim, capturar “escravos fugidos era um ofício do tempo”. Não era nobre, mas, por manter a “lei e a propriedade, trazia esta outra nobreza implícita das ações reivindicadoras”. Ofício duro, geralmente praticado pelos cidadãos livres da base da pirâmide social, envolto em necessidades, as quais “davam o impulso ao homem que se sentia bastante rijo para pôr ordem à desordem”.<sup>1145</sup>

O conto é também sobre os dilemas de Cândido Neves, o Candinho, esposo de Clara. Ambos brancos, como os nomes. Candinho tinha caiporisimo, não ficando estável em um emprego. A todo momento mudava de ofício. Com isso, nunca juntou riqueza. Mônica, tia de Clara, alertava os dois: casem-se, mas não tenham filhos, pois não haverá o que comer. O conselho não foi seguido. Mas Candinho disse que tudo iria se ajeitar. A tia lhe questionou, já que ofício constante não tinha. Ele replicou “Deus não me abandona, e preto fugido sabe que comigo não brinca; quase nenhum resiste, muitos entregam-se logo”. A captura de escravos era esperança de capital seguro, a noite que vem e “compensa tudo”. Então, o caipora, até então errante e volúvel, encontrou sua integridade. “Pegar escravos fugidos trouxe-lhe um encanto novo. Não obrigava a estar longas horas sentado. Só exigia força, olho vivo, paciência, coragem e um pedaço de corda”. Ele tinha boa memória. “lia os anúncios, copiava-os, metia-os no bolso e saía às pesquisas”. Como um bom policial moderno, Candinho era dotado de tirocínio. “Fixados os sinais e os costumes de um escravo fugido, gastava pouco tempo em achá-lo, segurá-lo, amarrá-lo e levá-lo”. Certo que “nem sempre saía sem sangue, as unhas e os dentes do outro trabalhavam, mas geralmente ele os vencía sem o menor arranhão”.<sup>1146</sup>

Capturar negro fugido era a fonte de sustento da família Neves. Porém, um dia “os lucros entraram a escassear”. Lei de mercado. As trocas econômicas envolvendo o pega de negros fujões estavam aquecidas. A demanda seguia o crescimento das fugas. Com isso, mais trabalhadores se meteram no ofício. Na sequência, achatou-se a possibilidade de rendimentos. “Como o negócio crescesse, mais de um desempregado pegou em si e numa corda, foi aos jornais, copiou anúncios e deitou-se à calçada. No próprio bairro havia mais de um competidor”.

<sup>1145</sup> Assis. *Pai contra mãe*, 2007, p. 467.

<sup>1146</sup> Assis. *Pai contra mãe*, 2007, p. 470.



Citações do compêndio sobre capitalismo na *plantation*. As dívidas de Candinho cresciam. Como ia sustentar o bebê? O desespero e a alta competitividade do mercado aquecido colocaram a meritocracia a prova. Seria ele tão bom assim para pegar negro pela orelha? “Certa vez capturou um preto livre; desfez-se em desculpas, mas recebeu grande soma de murros que lhe deram os parentes do homem”. Também chegou a enganar-se e “pegar em escravo fiel que ia a serviço de seu senhor; tal era a cegueira da necessidade”.<sup>1147</sup>

A carestia e a fome aplacavam os Neves. Tia Mônica não viu outra solução que colocar a criança que nascesse na Roda dos enjeitados. Cândido rejeitava furiosamente essa hipótese. A tia respondia: se não for para a Roda, morre aqui, à míngua. E a família foi se empobrecendo. Foram enxotados da casa onde viviam, passando a morar de favor, dois dias depois da criança nascer. Alegria e bruta tristeza. A pobreza aumentava. A razão de Mônica ia vencendo e um ultimato foi dado: amanhã a criança iria para a Roda. Mas é nestes momentos que tudo ocorre, pois “não sendo a rua infinita ou sequer longa, viria a acabá-la”. De um beco que desembocava no largo da Ajuda, Candinho viu mulata fugida, que, nas suas anotações de negros para captura, era a de maior valor. “Subia a cem mil-réis”. A comoção foi indizível que faltou palavras até para o narrador, que não pode escrevê-la diante de tamanha intensidade. “Um adjetivo basta; digamos enorme”. O nome dela era Arminda, e assim bradou Cândido. Ela “voltou-se sem cuidar malícia. Foi só quando ele, tendo tirado o pedaço de corda da algibeira, pegou dos braços da escrava, que ela compreendeu e quis fugir. Era já impossível”. Arminda pensou em gritar, mas sabia que ninguém viria libertá-la, muito pelo contrário. Então, fez suplicas ao seu capturador: “Estou grávida, meu senhor! Se Vossa Senhoria tem algum filho, peço-lhe por amor dele que me solte; eu serei sua escrava, vou servi-lo pelo tempo que quiser. Me solte, meu senhor moço!”.<sup>1148</sup>

Houve luta, pois “a escrava, gemendo, arrastava-se a si e ao filho”. Pessoas se assomavam às portas e às janelas e logo compreendiam naturalmente do que se tratava. Arminda dizia que o seu senhor era terrível e lhe lincharia com açoites. “Você é que tem culpa. Quem lhe manda fazer filhos e fugir depois?”, bradava Cândido, enquanto apertava e repuxava com mais força a corda. Na esquina da casa do senhor de Arminda, “a luta cresceu; a escrava pôs os pés à parede, recuou com grande esforço, inutilmente.”<sup>1149</sup> Nas palavras de Machado, o mundo por inteiro:

<sup>1147</sup> Assis. *Pai contra mãe*, 2007, p. 470.

<sup>1148</sup> Assis. *Pai contra mãe*, 2007, p. 473-474.

<sup>1149</sup> Assis. *Pai contra mãe*, 2007, p. 474.

Chegou, enfim arrastada, desesperada, arquejando. Ainda ali ajoelhou-se, mas em vão. O senhor estava em casa, acudiu ao chamado e ao rumor.

- Aqui está a fujona, disse Cândido Neves.

- É ela mesma.

- Meu senhor!

- Anda, entra...

Arminda caiu no corredor. Ali mesmo o senhor da escrava abriu a carteira e tirou os cem mil-réis de gratificação. Cândido Neves guardou as duas notas de cinquenta mil-réis, enquanto o senhor novamente dizia à escrava que entrasse. No chão, onde jazia, levada do medo e da dor, e após algum tempo de luta a escrava abortou.

O fruto de algum tempo entrou sem vida neste mundo, entre os gemidos da mãe e os gestos de desespero do dono. Cândido Neves viu todo esse espetáculo. Não sabia que horas eram.<sup>1150</sup>

Depois de despejar “algumas palavras duras contra a escrava, por causa do aborto, além da fuga”, o branco beijou o filho, abençoou a existência de negros fujões e pouco se lixou para o bebê da “mulata”: “Nem todas as crianças vingam, bateu-lhe o coração”.<sup>1151</sup>

Não há futuro. O amanhã está abolido. Está violentamente abortado.

As cenas de Machado dizem por si só. Chega a ser difícil escrever algo depois delas. Mas essa sucessão de imagens de pessoas negras capturadas e linchadas em textos escritos com poucos anos de diferença chamam a atenção. As histórias da pequena Lucrecia, do pardo visto por Rubião e do carrasco Fortunato foram todas publicadas nos entornos do 13 de maio de 1888. Somente a captura de Arminda veio anos depois, em 1906. No entanto, ela também faz parte deste Machado tardio, a escrever sobre os escombros da escravidão, mas ainda sob os efeitos do regresso. Vistas em sequência, essas narrativas talvez revelem aspectos ainda não muito evidenciados da história da Abolição e dos impasses da liberdade negra, assim como aspectos centrais da cultura jurídica moderna.

Instaurada a crise do sistema escravocrata a partir do final da década de 1860, cresceram constantemente os atos de rebeldia individual e coletiva da população negra. Declarações de liberdade, recusas de trabalho, fugas em massa, rebeliões e a formação de quilombos instauram um quadro de corrosão e verdadeira guerra nas regiões mais escravistas. Na década de 1880, com o apoio do movimento abolicionista urbano, a exemplo dos caifazes, o pânico era

<sup>1150</sup> Assis. Pai contra mãe, 2007, p. 475.

<sup>1151</sup> Assis. Pai contra mãe, 2007, p. 475.

generalizado e a Abolição entrava em processo de aceleração.<sup>1152</sup> Era o medo branco da onda negra.<sup>1153</sup> Diante dessa ofensiva pela liberdade, o sentimento da antinegitude revelava, novamente e decididamente, sua faceta verdadeira: a pura violência. Os relatos de atrocidades e brutalidades cometidas contra negros se tornam absolutamente comuns, que não distinguia escravos de libertos. Kim Butler assim descreve o linchamento de quatro crianças:

Um caso particularmente brutal ocorreu em outubro de 1887, apenas 7 meses antes da abolição, em uma das cidades que se queixaram de revoltas de escravos na província do Rio de Janeiro. Quatro meninos haviam deixado, sem permissão, a plantação em que trabalhavam. Depois de apreendidos e devolvidos, o fazendeiro mandou que o administrador e capataz, Noé Congo, um liberto de mais de 65 anos, os amarrasse a uma árvore e espancasse. Nôe, como muitos sexagenários ainda escravizados quando sua parceira foi libertada em 1885, tinha poucas opções e assim continuou a trabalhar no setor escravo (Conrad, 1972, p. 210-229). O proprietário, Davino de Carvalho, ordenou que o espancamento continuasse até a morte dos meninos. Davino mandou enterrar os corpos imediatamente para esconder o crime, e quando as autoridades vieram investigar, intimidou tanto seus trabalhadores que apenas um prestou depoimento contra ele e não contra o liberto Noé.<sup>1154</sup>

Davino fugiu e jamais respondeu pelo ato. Neste sentido, Kim afirma que há uma qualidade diferente na qualidade da violência exercida pelos senhores na época de transição para o pós-Abolição. “É nesse período que os registros revelam episódios que sugerem linchamento e violência de turbas”.<sup>1155</sup> Cenas que o imaginário cultural costumou associar aos Estados Unidos também dominavam a realidade brasileira. Em 1883, na zona rural do Rio de Janeiro, dois homens escravizados estavam presos por assassinar o capataz, primo do dono da fazenda. Uma multidão de mais de 60 pessoas, algumas mascaradas, “invadiu a cadeia e forçou os dois presos para fora, onde foram espancados e esfaqueados”. Após lincharem os dois

---

<sup>1152</sup> Butler, Kim D. Escravidão na Era da Emancipação: vítimas e rebeldes no tráfico interno de escravizados (Brasil, século XIX). *Direito Público*, 19 (101), 2022; Salles, Ricardo. Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888). *Revista de Índias*, 2011, n. 251, p. 254-284; Needell, Jeffrey D. *The Sacred Cause: The Abolitionist Movement, Afro-Brazilian Mobilization, and Imperial Politics in Rio de Janeiro*. Stanford: Stanford University Press, 2020; Azevedo, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2008; Moura, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

<sup>1153</sup> Azevedo. *Onda negra, medo branco*, 2008; Chalhoub, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.8, no 16, mar/ago, 1988.

<sup>1154</sup> Butler. Escravidão na Era da Emancipação, 2022, p. 117.

<sup>1155</sup> Butler. Escravidão na Era da Emancipação, 2022, p. 118.

homens, a turba ainda foi capturar mais três outros suspeitos. Mesmo identificados, ninguém sequer foi indiciado.<sup>1156</sup>

Dessa maneira Kim relaciona linchamento e Abolição:

Como um ato de terrorismo comunitário definido por motivos ritualísticos específicos, o linchamento está profundamente associado à história dos Estados Unidos pós-Guerra Civil. Ironicamente, uma definição de racismo baseada na violência praticada nos EUA foi central, por contraste, para a formulação do mito brasileiro da “democracia racial”. O linchamento, no entanto, talvez tenha sido mais difundido em toda a diáspora afro-atlântica do que até aqui foi reconhecido; referências pontuais à prática no Brasil sugerem padrões recorrentes em sua dinâmica subjacente. Escrevendo sobre a violência cotidiana contra libertos em uma região cafeeira paulista, o historiador Warren Dean (1976) observou que “quando eram suspeitos de estupro de uma mulher branca, os libertos eram linchados (p. 153)”. A suspeita sistêmica durante a derrocada da escravidão e o uso de acusações de estupro marca um processo sociopsicológico aparentemente distinto das punições praticadas sobre pessoas escravizadas acusadas de crimes (Beattie, 2009).<sup>1157</sup>

Nos entornos da Abolição, a falange abolicionista e o ciclo de rebeliões negras colocavam o linchamento no centro da ordem cultural e jurídica brasileira, reativando e recalibrando medos que pareciam vir dos tempos de haitianismo.<sup>1158</sup> O sacrifício de sangue

---

<sup>1156</sup> Butler. *Escravidão na Era da Emancipação*, 2022.

<sup>1157</sup> Butler. *Escravidão na Era da Emancipação*, 2022, p. 118.

<sup>1158</sup> Sobre os vínculos entre linchamento estatizado e Haiti, interessante os argumentos de Txapuã Menezes Magalhães. Com a consolidação da hegemonia saquarema, o Conselho de Estado tinha adotado a postura de, em geral, comutar a pena de morte na de galês quando requisitado a interpretar a Lei de 1835. Não era uma estratégia humanista por si só. Ela se enquadrava dentro da construção de uma representação oficial da escravidão no país como melhor mecanismo de colocar ordem na casa. Assim, depois da repressão generalizada, do sufocamento das revoltas e da, subsequente, diminuição das insurgências coletivas a partir de meados da década de 1840, a interpretação da Lei estava “inserida em uma política do Conselho de Estado de manter a ordem no Império e criar a imagem de um cativo e um Estado menos duros com os escravos, com o objetivo de evitar revoltas escravas que concretizassem o medo do haitianismo” (p. 45). Essa postura fica evidente em parecer emitido pelo Conselho no ano de 1854. A Assembleia Legislativa da Província de São Paulo havia se dirigido ao órgão para reclamar da comutação da pena de morte, alegando que ela minava a autoridade dos senhores sobre os escravos. Para ela, as galês eram uma espécie de benefício ao escravizado, que cometiam crimes para se livrarem do cativo e viverem às custas do Estado. O Conselho de Estado rebate a Assembleia valendo-se do exemplo da Revolução Haitiana, que somente teria ocorrido em decorrência da brutalidade dos senhores franceses: “Se uma feroz perversidade fosse tal geralmente, como diz a Assembleia Legislativa da Província de São Paulo, o caráter distintivo dos nossos escravos; eles que tanta parte têm na produção, da nossa população livre; eles com a péssima educação que recebem de muitos dos seus senhores, com a proteção destes nos seus crimes estranhos, sem uma polícia poderosa e vigilante que os corrija nos primeiros desvios de seus deveres; eles que contam entre muitos indivíduos sabendo ler e que adquirem pela leitura dos jornais amplas noções sobre a liberdade; eles já teriam feito, ao menos, temíveis tentativas para darem no Brasil o espetáculo do Haiti. Bem diverso, porém, é o espetáculo que os nossos escravos nos estão dando. Muitos deles se enobrecem no cativo pelos exemplos de uma sublime fidelidade para com seus senhores, e estes geralmente os empregam, sem receio, no que o serviço doméstico tem de mais íntimo e reservado, resultando daí tão frequentes concessões de liberdade baseadas em mútuas afeições entre os senhores e os escravos.

como um mecanismo de demarcação das fronteiras da cidadania. Em novembro de 1889, logo após o primeiro Golpe Militar da história do Brasil, circulou rapidamente por diversas regiões do Brasil o boato de que a República iria restaurar a escravidão. Mais especificamente: que os eventos no centro do poder político nacional refreariam as possibilidades abertas pelo abolicionismo. Eventos de insurgência negra e popular foram frequentes, ocorrendo em regiões como Rio de Janeiro, Minas Gerais, Mato Grosso e Maranhão. Em São Luís, no dia 17 de novembro, uma multidão de libertos se dirigiu a sede do jornal republicano o Globo, onde foram recebidos por uma tropa. Para afastar o grupo, os soldados despejaram chumbo sobre a população, matando e ferindo muitos dos negros que ali estavam. A violência continuou nos dias seguintes, com prisões, intimidações e torturas, tudo avalizado e praticado pelo poder público.<sup>1159</sup>

Ao resgatar este evento, Matheus Gato aponta como ele revela impasses e caminhos do pós-Abolição. Primeiro, a rebeldia e altivez negra demonstram como as lutas abolicionistas abriram novos imaginários e espaços de exercício e reivindicação da cidadania para a população negra. O protesto do 17 de novembro era uma expressão de que ela não estava disposta a regredir. Por outro lado, o sacrifício de sangue coletivo refreia a onda de liberdade e instaura o novo contrato social, no qual os negros deveriam esquecer a experiência da escravidão e integrarem-se de maneira subalterna à nova ordem política. Especialmente, que a hierarquia racial seria mantida, expressa na bandeira do Maranhão, criada na sequência do massacre: “quatro listas brancas, três vermelhas e duas negras, revelando a aposta no estatuto desigual entre brancos, indígenas e negros”.<sup>1160</sup>

---

Todas estas considerações fazem ver que a nossa sociedade está em um íntimo encadeamento de interesses, de sentimentos e de ações com a classe dos escravos, e que não se deve adotar uma justiça penal a respeito deles baseada na má aplicação do princípio institivamente seguido pelos povos bárbaros, ou pouco civilizados; isto é, que o mal merece o mal” (p. 110). A postura do Conselho e as dinâmicas do linchamento revelam a lógica de funcionamento do direito e da sociedade brasileira: em tempos de hegemonia branca e rigidez do cativo negro, represente-se o idílio racial; em momentos de emergência democrática da liberdade e de corrosão da despótica hierarquia, pena de morte nos elementos nocivos. Magalhães, Txapuã Menezes. *O Conselho de Estado e a Escravidão: em defesa da ordem no Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Direito na UFBA, 2018.

<sup>1159</sup> Gato, Matheus. *O massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

<sup>1160</sup> Revelando a articulação entre sacrifício de sangue (na sua versão do massacre), raça e mitologia nacional na conformação dos lugares e não lugares da cidadania, Matheus Gato assim encerra o seu livro: “Tal como a cerimônia oficial que levou à destruição do pelourinho de São Luís, a criação da bandeira estadual do Maranhão também foi uma resposta ao Massacre de 17 de Novembro e aos desafios da incorporação política da gente negra ao pacto republicano, nos anos tensos do pós-abolição. Cada um desses acontecimentos simboliza, de modo particular, as formas como uma estrutura social orientada pela divisão política entre cidadãos e escravos pôde ser atualizada e transformada acionando a raça como forma de categorização e formação de ‘novos’ grupos sociais. Mas enquanto o primeiro evento se dirigia ao passado, referindo-se à memória pública da escravidão, o pavilhão maranhense é um símbolo voltado para o futuro. (...) A bandeira do Maranhão, sua afirmação do mito das três raças formadoras da nação como fundamento do contrato social republicano, condensa, no seu simbolismo, alguns dos limites e aspirações que marcaram o ideário da modernidade no Brasil. A utopia da fraternidade racial é o símbolo maior daquela bandeira. A integração entre brancos, negros e indígenas, ‘raças hoje fundidas e

Estava inaugurada a era dos massacres republicanos no pós-Abolição. Em crônica de fevereiro de 1897, publicado na série *A Semana*, na Gazeta de Notícias, Machado fala de uma mulher que busca notícias de Antônio Conselheiro, “o homem que briga lá fora”, de que ouviu dizer por causa da “seita de Canudos”, na Bahia.<sup>1161</sup> Ela queria o jornal no qual estampava o retrato do “Messias do sertão”, uma “celebridade, caro e tapado leitor”. Era o grande astro daqueles primeiros anos de República, pois não importava ser rico, engravatado ou político, “com teu nome nas folhas ou nas esquinas de uma rua, não chegarás ao pé daquele homenzinho, que passeia pelo sertão uma vila, uma pequena cidade a que só falta uma folha, um teatro, um clube, uma polícia e sete ou oito roletas, para entrar nos almanaques”. Na ácida ironia do Bruxo, outra prova da celebridade do Messias era “o eco de Nova Iorque e de Londres onde o nome de Antônio Conselheiro fez baixar os nossos fundos”.<sup>1162</sup> Para Canudos e muitas outras comunidades rurais e urbanas, formada em decorrência da desescravização e da ocupação da terra por libertos,<sup>1163</sup> a linguagem do Estado seria o massacre. A República era fundada no sacrifício de sangue da Abolição. A linguagem emanada da terra ainda quente do ritual era: daqui em diante, os caminhos da liberdade continuam todos brancos.<sup>1164</sup>

---

fraternizadas’, é pensada como condição básica para o futuro de uma sociedade baseada no trabalho livre e nas instituições republicanas. Fusão e fraternidade devem ser os valores políticos, culturais e sociais do novo contrato social. Entretanto, essa direção não implica abdicar da hierarquia entre os grupos sociais, cuja representação também é forte no pavilhão maranhense, através da disposição e quantidade das faixas. São quatro listas brancas, três vermelhas e duas negras, revelando a aposta no estatuto desigual entre brancos, indígenas e negros. Mas talvez o aspecto mais revelador daquela bandeira é o modo como a própria concepção de povo, uma coletividade unida em busca de um destino único e comum, o sujeito político dos Estados-Nação modernos, é subsumida pela ideia de raça. Nessa perspectiva, duradoura entre os brasileiros, suas fronteiras sociais não são imaginadas como aquelas que distinguem e constituem indivíduos portadores de direitos políticos e civis, nem como aquelas que separam as classes sociais, definidas pelo mercado de trabalho; antes, imagina-se tais fronteiras pelo caráter da relação entre as ‘raças’. Cada qual em seu lugar.” Gato. *O massacre dos libertos*, 2020, p. 135-136.

<sup>1161</sup> Para a análise da crônica: Monteiro. O outono da escrita, 2016.

<sup>1162</sup> Assis, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997, v. 3, p. 763-764, apud Monteiro. O outono da escrita, 2016, p. 237.

<sup>1163</sup> Sobre a relação entre Canudos, população negra e abolição, veja: Moura, Clóvis. *As injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

<sup>1164</sup> A partir do argumento desenvolvido por Clóvis Moura, Canudos torna-se um caso fundamental para entender o entrelaçamento entre linchamento, direito e identidade nacional em torno da Abolição. Ao trabalhar a obra de Euclides da Cunha, Clóvis aponta como *Os Sertões* é elemento central na construção de um discurso que silencia a participação negra na luta contra a escravidão (retirando-a da história e da política, naturalizando-a como não-humana) e interpreta a sociedade por meio da “raça”. *Os Sertões* é obra do “preconceito antinegrista”, como fala Clóvis, de uma branquidade encardida incapaz de reconhecer a negritude dos sertanejos, transformados em tipo “mestiço”, mulato portador de um desequilíbrio incurável, pois não haveria “terapêutica para este embater de tendências antagonistas”, diria Euclides, tal qual Freyre, tal qual todos os senhores de escravos latino-americanos. Forjava-se, assim, uma interpretação alienadora e alienante da história brasileira e do seu processo histórico, particularmente a luta negra e popular por liberdade e do seu evento chave: a Abolição. Para Euclides, a nação tinha como exemplo civilizador os bandeirantes, transmutados, no pós-abolição, em sertanistas. Enquanto isso, negros e indígenas eram vistos como elementos perturbadores, a serem sacrificados em nome da marcha da história. Com isso, Clóvis aponta a completa omissão das relações entre a formação de Canudos e o fim da escravidão. “O povo do 13 de Maio que é a maior parte” dos seus habitantes, contam os relatos dos grandes proprietários da época, temerosos de que o exemplo de liberdade de Canudos gerasse problemas na disponibilidade de mão-de-obra e em outras lógicas de ocupação da terra. Portanto, Canudos emergiu como parte das lutas

Diante de tudo isso que deve ser lida a fixação de Machado de Assis por linchamentos, capturas e punições nos entornos e no pós-13 de maio. A escravidão teria se sustentado na naturalização de “ofícios e aparelhos” que inscreviam a pura violência e o arbítrio total da raça na rotina cotidiana. Valores, práticas e sentimentos básicos eram enraizados e pulverizados na premissa da matabilidade da vida do negro. Máscara de flandres, que “os funileiros as tinham penduradas, à venda, na porta das lojas”; o ferro ao pescoço aplicado aos escravos fujões, tipo de coleira grossa, que era “menos castigo que sinal”; a corda nas mãos dos capturadores; os anúncios em jornais e nas paredes dos comércios; a chibata; a vara. Um amplo leque de objetos e práticas de desumanização que adentram e entrelaçam destinos, aspirações e planejamentos de vida. Tenho que pegar aquela mulata, custe o que custar, pois falta comida em casa. Símbolos, discursos e subjetividades perpassadas pelo grotesco, pela crueldade, pela morte do bebê abortado da escrava ao pé do senhor, que muito poderia ser filho seu oriundo de um estupro, pelo assassinato da criança de onze anos que tossia enquanto era chicoteada. A banalidade do horror que perpassava leis, relações contratuais, acordos verbais, imagens ordinárias, relações diplomáticas e políticas de Estado. A escravidão era uma instituição social, disse Machado, e é neste sentido amplo que ele a leu. Seu pessimismo dissolvente era a concepção aguda de que este mundo dos senhores se prolongaria muito para além da Abolição, tornando turvo e opaco a possibilidade de futuro. Pois a grande manha dos habitantes da Casa-Grande sempre foi reger, legar suas verdades e falar aos vivos mesmo depois de mortos. Essa imortalidade reside numa impossibilidade.

Ao verter lágrimas e beijar o seu filho, Candinho disse que a culpa do aborto e de toda situação com Arminda era da própria escravizada, que havia fugido. No mesmo passo, agradecia que havia negras fujonas e, conseqüentemente, escravidão, pois assim podia sustentar sua família. Nesta responsabilização da negra pelo seu próprio infortúnio, Cândido e o desenlace do conto revelam a dinâmica instaurada pela escravidão. Os escravos nascem com

---

históricas dos negros por outros vínculos entre liberdade e propriedade, cidadania e território. Assim Clóvis conclui sua crítica arrasadora a Euclides da Cunha: “Toda essa participação dos escravos e ex-escravos negros como agentes dinamizadores do movimento de Canudos é omitida por Euclides da Cunha em *Os Sertões*. Não podia entender aquele movimento de desajuste social a não ser em termos biológicos de mistura de raças. Daí achar que Antônio Conselheiro era ‘um louco’. Dizia ele: ‘No seio de uma sociedade primitiva, que pelas qualidades étnicas e influxo das *santas missões* malévolas compreendia melhor a vida pelo incompreendido dos milagres, o seu viver misterioso rodeou-o logo de não vulgar prestígio, agravando-lhe o temperamento delirante’. Como se vê é um psicologicamente anormal em função das suas próprias qualidades étnicas. Livro que se constitui em uma fonte permanente de consultas, *Os sertões* está cheio de estereótipos racistas, condenando-nos ao subdesenvolvimento inapelavelmente por culpa da nossa formação étnica, especialmente por termos recebido o grande contingente demográfico africano, para ele uma raça sem predicados civilizadores pela sua posição inferior no seu quadro de classificação antropológica. É um livro que nos vê como um caso clínico de patologia racial”. Moura, Clóvis. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990, p. 194-195.

uma culpa primordial e uma dívida infinita, a qual devem constantemente expiar e pagar perante a sociedade branca. Tanto a sobrevivência da família Neves como a estrutura da narrativa machadiana dependem de uma pessoa negra em estado constante de possível fuga e captura. Daquele “vulto de mulher” avistado ao dobrar à direita. Da “mulata fugida”, pois não era qualquer mulher. Da negra. Só ela é capaz de dar “intensidade real”, adjetivos enormes que mal capem nos signos. O drama, o enredo, o clímax e o desfecho da história passam por Arminda. Mas ao mesmo tempo que dependem dela, necessitam que Arminda também seja uma pessoa impossível. Só há *Pai contra mãe* porque há uma mulata, uma parda, uma negra como impossibilidade humana. Nesta trama, em que a escrava fugida carrega a culpa primordial e a dívida infinita, ela se torna o bode expiatório por excelência, o objeto sacrificial para qual convergem o suspense, os desejos, os sentidos e o compreensível por trás do conto. A existência ontológica dos Neves depende da captura, linchamento e aborto de Arminda. O sacrifício é condição de possibilidade da narrativa literária na medida em que também o é da instituição da escravidão.

A vara estava entre os principais aparelhos da escravidão, que ligava aos ofícios do torturador e do carrasco. *O caso da vara* é um conto não só sobre a tortura e o terror no âmbito doméstico, a justiça penal privada e as relações entre escravismo e “castigo”. É uma narrativa sobre o objeto levado ao ritual de sacrifício. Damião foge do seminário. Pede ajuda para Sinhá Rita. Ela interpela João Carneiro, que, caso não interfira favoravelmente ao afilhado, nunca mais verá sua amante. O padrinho vai falar com pai. Damião deseja escapar do seminário. Quem paga a conta disso tudo? A criança negra de 11 anos, Lucrécia, a ser alvo de violentas chibatadas. O egoísmo e hiper senso de autoconsideração de Damião ao final do conto desvela como os destinos e os dramas dos brancos são expiados e pagados pelos negros. A escravidão e, conseqüentemente, o racismo são a mola de amortecimento das neuroses, impossibilidades, angústias, medos e raivas da sociedade branca. Neste fosso, abismo e latrina totais que é a pele negra, os brancos canalizam e depositam os seus excessos, o seu lixo, as suas patologias. Os negros que paguem a conta, pois se não cagaram na entrada, irão cagar na saída! E tome chibatada em Lucrécia. Se ela morrer das lascadas do chicote ou da crise de tosse, pouco importa. Ela é o objeto sacrificial a expressar o mecanismo do enredo do conto e da sociedade: nenhum branco recua em nome da dignidade humana dos negros. O mais absoluto e abjeto horror é encarnado em dilemas banais e vis dos abastados: Lucrécia será sacrificada pois Damião é um patife mimado e não quer enfrentar diretamente seu pai. “Mas ele precisava tanto sair do seminário!”. E tome chibatada em Lucrécia. A dignidade da negrinha sempre pode esperar e até morrer.



A multidão exerce uma força atrativa sobre Rubião. Um ar entorpecente paira no ar. Do ritual exala um cheiro orgásmico e insidioso a percorrer seus músculos. A penetrar sua mente. O juiz lê a sentença. Zum-zum-zum, boataria e fofoca perambulam de ouvido em ouvido. É o assassino. O bárbaro. O monstro. O selvagem nocivo. Que sobre ele recaia a mão despótica das leis para sanar toda aquela boa sociedade que foi à rua ver a cerimônia. O pardo que está ali não tem mais história, contexto e sentimentos. Toda sua pessoa foi reduzida a pó. É possível encará-lo, olhar para ele sem “delíquios de piedade”. É possível estar ali sem temer e sem se envolver, sem sujar as mãos: um negro irá matar o outro. “Todos os olhos fixaram-se no mesmo ponto”. Um bicho mordida as entranhas da turba compacta que ali estava. Um grito e não se viu mais nada. Verte-se o sangue. A trepidação entre natureza e sociedade foi resolvida. A excitação caótica e enérgica foi canalizada naquele pardo que ali está com seu corpo caído no chão. Os humanos estão a salvo e o contrato social restaurado e preservado. O negro matou o negro.

John Gledson diz que a cena do linchamento do homem parto é reveladora do abismo social brasileiro. Ela descarna o natural que sustenta e funda esta sociedade. Aquilo que é ocultado na banalização. Rubião serve de inconsciente coletivo e o sacrifício do negro é o evento que cria o real daquele mundo, a possibilidade de inteligibilidade da realidade não só para o herdeiro de Quincas Borba, mas para toda a multidão.<sup>1165</sup> Dessa forma, a exposição de Machado permite ver o objeto sacrificado como um duplo. Primeiro ele expõe que os vínculos fugazes, acasos e coincidências que vinculavam ricos e pobres, brancos e negros, humanos e colocados fora da humanidade não dão em lugar nenhum, não desenlaçam o enredo, são mera mentira e engodo, e, por isso, não constituem comunidade. Por outro lado, é justamente o sacrifício que permite o saneamento do engano, das incoerências, dos delírios, das patologias mal resolvidas, da imoralidade, dos desvios, das imposturas, da falsidade e da infidelidade em uma ordem comunicativa. A longa descrição do linchamento se dá justamente depois da primeira investida de Rubião sobre Sofia, isto é, quando o protagonista deixa seus desejos inconfessáveis saltarem as convenções sociais e os seus próprios escrúpulos morais. O relato da pena de morte se dá em um momento de frouxidão mental, de parêntesis de raciocínio, para usar expressão de Schwarz. No momento em que a consciência relaxa, escapa o mecanismo operador daquele mundo: o sacrifício do negro. Assim, o linchamento não constitui história ao mesmo tempo em que é a própria possibilidade da história.

Chapada pela violência branca nos entornos da Abolição, essa mistura de hipnose popular, cerimônia pública e execução penal, retratada por Machado, revela o sacrifício de

---

<sup>1165</sup> Gledson, John. Introdução. Assis, Machado de. *Quincas Borba*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

sangue, nas suas mais diferentes vertentes – o linchamento, a pena de morte, o pelourinho, a vara, a chibatada, a tortura, a chacina, o massacre –, como ritual jurídico fundamental instaurado pela constituição da escravidão. Diante da monstruosidade grandiosa do tráfico negreiro e do escravismo, sobre a “raça”, basicamente materializada no corpo negro, foi sedimentada a sede de morte necessária para delimitar aquilo que conecta humano e direito, aquilo que funda a comunidade política. A “raça” como arbitrariedade fundamental a estruturar toda a coerência de sentidos possível, fazendo do corpo negro executado mecanismo necessário e saneador da linguagem.

A obra de Machado, portanto, ilumina a hermenêutica senhorial por trás da modernidade e, particularmente, da sociedade brasileira. Ao trabalhar como o absurdo é aceito e transformado em realidade, como o delírio é o próprio enredo, o Bruxo evidencia a violência fundamental que impede o real – vê o negro que ali está – de se manifestar. Na forma de ritual sacrificial, esta violência transforma em verdade da comunidade a inversão da lei e da própria humanidade. Se a infração é a norma e a norma é a infração, tudo isso depende, antes de se tornar padrão, de um derramamento de sangue, exercido sobre a vítima expiatória por excelência, que assim estabeleça. Sr. Damião, dê me aquela vara, faz favor?

Diante da Abolição, ao retratar essa sucessão de linchamentos e torturas, Machado notou que a hermenêutica senhorial era baseada na lógica de permissividade da violência antinegra como mantenedora do sistema jurídico naqueles momentos nos quais o negro chega a aparecer como sujeito de direitos. Mais de 100 anos depois, quando a Constituição Cidadã é a lei fundamental da República das Chacinas, sua mensagem continua verdadeira.

-----

Certa feita, Brás Cubas estava convencidíssimo de que seria Ministro de Estado. Porém, não foi daquela vez. No capítulo CXXXIX das suas *Memórias Póstumas*, ele assim explicou o ocorrido:



Eis um dos motivos pelos quais procurei examinar as Sagradas Escrituras; quis ver se encontrava nelas condenação da escravidão; mas vi o contrário; perdoe-me o nobre senador asseverar-lhe que vi nelas mais consagrada a escravidão do que condenada. Vi que não há povo nenhum do mundo que se não tenha desenvolvido pelo favor dos braços escravos." "Em três e meio séculos, o amálgama das raças se havia de operar em larga proporção, fazendo preponderar a cor branca. Três ou quatro gerações bastam às vezes, no Brasil, para uma transformação completa. Aí está inscrito o futuro do novo mundo! A próxima civilização do universo será americana como a atual é europeia. Esse elemento importante da civilização americana que serviu para criá-la e a nutriu durante três séculos, já consumou sua obra? É a escravidão um princípio exausto que produziu todos os seus bons efeitos e tornou-se, portanto, um abuso, um luxo de iniquidade e opressão? Nego, senhor, e nego com a consciência do homem justo, que venera a liberdade; com a caridade do cristão, que ama seu semelhante e sofre na pessoa dele. Afirmo que o bem de ambas, da que domina como da que serve, e desta principalmente, clama pela manutenção de um princípio que não representa somente a ordem social e o patrimônio da nação: mas sobretudo encerra a mais sã doutrina do evangelho." "Sucedeu-me ter tido uma meninice de neto de gente, além de patriarcal, rural, com sobreviventes, na convivência doméstica ou familiar, de escravos ou de servos nascidos nos dias de escravidão: o último deles, o velho Manuel Santana que meus filhos cresceram considerando-o avô. E, na própria meninice, cresci ouvindo histórias da negrinha Izabel e aprendendo palavões com o malungo Severino e ouvindo da negra velha Felicidade, outrora escrava de minha avó materna e por nós, meninos, como por minha mãe, chamada Dadade, suas experiências dos dias antigos. Embora todos esses afro-negros, católicos devotos, de ouvirem missa ajoelhados e de se confessarem, soubessem restos de falas africanas e, quando a sós com os ioiozinhos, gostavam de lhes falar de Iemanjá e Exus. Afronegros assimilados às crenças católicas, tanto quanto de Carlos Magno, de princesas loutras e de mouras encantadas. Sincretismo que foi trazido das casas-grandes para os sobrados e para as mansões urbanas, quando ainda patriarcais. De vez em quando, sou acusado de saudosistas, como se saudade fosse uma coisa vergonhosa. Eu confesso que sou um homem que tem saudade, saudade de outros entes humanos, saudade de épocas que eu não vivi, saudade de um Brasil que já era Brasil muito antes de eu ter nascido. Quando eu nasci já não havia escravidão no Brasil, mas eu ainda encontrei, na minha família, escravos que tinham sido e continuam a ser da família. De modo que, muito na intimidade, eu aprendi que houve no Brasil, um relacionamento todo especial entre senhor e escravo. Eu me lembro da escrava particular de minha mãe. Chamava-se – vejam o paradoxo – Felicidade. Mas eu asseguro que nunca, em toda a minha longa vida, encontrei pessoa mais feliz da vida. Dela eu ouvi histórias e mais histórias. Dela e de uma negrinha por quem desconfio que tive um primeiro amor. Essa negrinha, neta de escravos, outra pessoa feliz que conheci na vida. Izabel, me contava histórias e eu gostava muito de ouvir histórias. Tanto as de Dadade como as de Izabel. Isto, depois, aparece em Casa-Grande e Senzala, onde falo de escravos que davam o comer na boca dos meninos, que também repetiam palavras para meninos como que tirando os ossos das palavras. "Racismo: o Brasil é o horror que se diz? Relações inter-raciais não são minha área de estudo, mas hoje resolvi arregaçar as mangas para não esquecer alguns fatos e episódios que há tempos guardava na memória. Decidi remontar ao primeiro trabalho que publiquei, um texto que redigi para o programa de mestrado em Ciência Política na Universidade da Califórnia, já lá se vão virias décadas. Não me lembro do título, mas posso imaginar que era ruim e muito mal escrito. Saiu em português em 1965, na revista Cadernos Brasileiros. Sufiro, no entanto, que comecemos por uma distinção. A notável ascensão social dos negros nos Estados Unidos deve-se evidentemente à expansão de oportunidade e ao vertiginoso enriquecimento do país nas últimas três décadas do século 19, além da excepcional qualidade de seu sistema de ensino, coisa que ninguém contesta. Esse conjunto de fatores possibilitou não só a referida ascensão, como a redução das diferenças de remuneração por trabalho igual. A chamada "ação afirmativa" não me parece ter tido o forte efeito positivo que lhe é atribuído; não me surpreenderei se ocorrer no Brasil, porque são situações muito diferentes. Tais diferenças resultam de fatores econômicos, do sistema de

Figura 30. Trabalhadores em uma mina de ouro em Pary, 1885, Marc Ferrez. Domínio Público.

Sobreposição de texto: Marcos Queiroz e Guilherme Crespo.

<sup>1166</sup> Assis. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 1992, p. 176.

### 3.6. A Forma Machadiana e o Romance Constitucional

Uma das mais famosas aproximações do romance à teoria constitucional foi a elaborada por Ronald Dworkin. A associação ocorreu pela primeira vez no livro *O Império do Direito* por meio da expressão “romance em cadeia” para retratar a interpretação do direito. A hermenêutica jurídica deveria ser pensada como um livro escrito de maneira coletiva. Feito a várias mãos, o autor seguinte deveria ter responsabilidade de ler as páginas precedentes e de dar a elas a melhor continuação possível.<sup>1167</sup> “Uma continuidade que faça honra ao já escrito e prepare caminho para o próximo participante”.<sup>1168</sup> Assim, a interpretação também deveria ser realizada prestando atenção ao que já foi feito antes, estabelecendo um fio condutor com a história jurídica existente. Da mesma forma, ela deveria levar em consideração que essa mesma história irá continuar por muito tempo. Portanto, o ato hermenêutico é um ato reconstrutivo coletivo que olha para o futuro, demandando a consciência dos seus limites e exigências.<sup>1169</sup>

Nas idas e vindas da trajetória intelectual de Dworkin, esta concepção da hermenêutica jurídica manteve-se estável. Ao ter o direito como um ramo da moral ou ao menos em relação direta com ela, o teórico argumenta que o núcleo do sistema jurídico é formado por conceitos altamente controversos e interpretativos,<sup>1170</sup> pois veiculam um propósito e não são remissíveis a algo externo a eles. Isto é, são interpretativos pois dependem de objetivos – objetivos que emergem de uma prática de argumentação moral e jurídica sobre os sentidos e os fins do direito.<sup>1171</sup> Esta perspectiva está relacionada a sua concepção sobre a unidade dos valores éticos: os juízos morais só podem ser rebatidos por meio de outros juízos morais, e não por “fatos do mundo”.<sup>1172</sup> Em um sentido estrito, os conceitos jurídicos são interpretativos porque o seu significado decorre da atribuição difusa da comunidade, em que o seu uso mais detalhado depende de justificações mais gerais estabelecidos por essa mesma comunidade.<sup>1173</sup> São as pessoas interagindo umas com as outras que delimitam os usos e sentidos de um conceito jurídico na medida em que o seu conteúdo não depende simplesmente da vontade de uma

<sup>1167</sup> Dworkin, Ronald. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>1168</sup> Gargarella, Roberto. Interpretando a Dworkin. *Artículo presentado en el Seminario de profesores del ITAM*, México DF, enero de 2015, p. 10-11.

<sup>1169</sup> As reflexões sobre o romance em cadeia de Dworkin foram preliminarmente desenvolvidas em: Queiroz, Marcos; Scotti, Guilherme. Direitos fundamentais como abertura para o passado: diálogos entre Ronald Dworkin e a Teoria Pós-Colonial. *Revista Direitos Fundamentais e Democracia*, v. 26, n. 3, p. 217-240, 2021.

<sup>1170</sup> Dworkin, Ronald. *A justiça de toga*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

<sup>1171</sup> Dworkin, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

<sup>1172</sup> Dworkin. *A raposa e o porco-espinho*, 2014.

<sup>1173</sup> Dworkin. *O império do direito*, 2007.

autoridade em particular (a exemplo de um legislador ordinário, uma autoridade permanente ou uma instância de verdade superior).

Dessa maneira, os princípios jurídicos, as garantias constitucionais e os direitos fundamentais não possuem um conteúdo ontológico *per si*, da mesma forma em que não são experienciados e afirmados de maneira autoevidente. Se são essencialmente interpretativos, eles devem ser interpretados por meio de uma teoria da melhor interpretação do direito, que Dworkin chama de teoria do valor.<sup>1174</sup> Essa teoria é a radicalização da ideia de integridade:<sup>1175</sup> os conceitos jurídicos devem ser defendidos substantivamente a partir de argumentos que demonstrem consistência e apoio mútuo geral entre eles. A hermenêutica deve conduzir a um processo no qual cada conceito deve ser lido à luz dos demais, entrelaçando e unindo valores de maneira coerente. “Somos moralmente responsáveis na medida em que nossas diversas interpretações concretas alcançam uma integridade geral, de tal modo que cada uma delas sustente as outras numa rede de valores que abraçamos autenticamente”.<sup>1176</sup>

O porco-espinho seria a metáfora maior dessa teoria da interpretação baseada na unidade do valor:

Chegamos ao sopé da cordilheira do holismo axiológico pleno – a fé dos porcos-espinhos na possibilidade de que todos os valores verdadeiros formem uma rede interligada, de que cada uma das nossas convicções acerca do que é bom, correto ou belo desempenhe algum papel na corroboração de todas as nossas demais convicções em cada um desses domínios do valor. Para buscar a verdade na moral, temos de buscar a coerência endossada pela convicção. (...) Trata-se, como eu disse, de um processo interpretativo, pois busca

<sup>1174</sup> Dworkin. *A raposa e o porco-espinho*, 2014.

<sup>1175</sup> Como argumentado em outro momento: “A integridade é definida pela primeira vez de maneira decisiva na obra *O Império do Direito*. Segundo Dworkin: ‘O princípio judiciário da integridade instrui os juízes a identificar direitos e deveres legais, até onde for possível, a partir do pressuposto de que foram todos criados por um único autor – a comunidade personificada –, expressando uma concepção coerente de justiça e equidade. [...] Segundo o direito como integridade, as pressuposições jurídicas são verdadeiras se constam, ou se derivam, dos princípios de justiça, equidade e devido processo legal que oferecem a melhor interpretação construtiva da prática jurídica da comunidade’ (Dworkin. *O Império do Direito*, 2007, p. 271-272). Como apontam Cornell e Friedman, após esse livro Dworkin irá, sobretudo em suas últimas obras, aprimorar o conceito de integridade, que dependerá cada vez menos da ideia vaga de comunidade idealizada (‘comunidade personificada’, ‘comunidade de princípios’) para ser entendido como fidelidade ao princípio da dignidade. Ou seja, em vez da coerência com os princípios de uma determinada comunidade, a integridade passa a estar relacionada à consistência do direito com o ideal de igual consideração e respeito de qualquer ser humano, entendido como um imperativo moral. Trata-se de um giro kantiano no centro da teoria dworkiniana. Cornell, Drucilla e Friedman, Nick. The Significance of Dworkin Non-Positivist Jurisprudence for Law in the Post-Colony. *Malawi Law Journal*, 4:1 (2010), p. 1-94. Neste sentido, veja: Queiroz; Scotti. *Direitos Fundamentais Como Abertura para o Passado*, 2021, p. 221.

<sup>1176</sup> Dworkin. *A raposa e o porco-espinho*, 2014, p. 153.

compreender cada parte e cada filamento do valor à luz das outras partes e filamentos.<sup>1177</sup>

Neste ponto romance, história e direito convergem com agudez. Como interpretativos, os conceitos jurídicos são atravessados pela historicidade. Qualquer interpretação dos direitos fundamentais demanda uma reconstrução da cadeia histórica do sistema jurídico capaz de argumentar e justificar o conteúdo correto desses direitos em um determinado caso concreto ou contexto.<sup>1178</sup> Portanto, os conceitos jurídicos são, concomitantemente, uma abertura para o passado (pois exigem uma argumentação coerente com certa narrativa precedente) e uma forma deste mesmo passado se perfazer no presente em direção ao futuro (pois atualizam e dão coerência ao passado através da efetivação dos direitos fundamentais).<sup>1179</sup> Trata-se do romance em cadeia: o autor do presente tem a tarefa de conferir a melhor continuação à história escrita, gerando, assim, uma responsabilidade para com o passado e o futuro. Portanto, como a escrita literária, a hermenêutica jurídica seria uma tarefa permanente de dar consistência e coerência aos conceitos jurídicos, tomados como partes de um todo íntegro. O esforço do intérprete seria como a labuta do escritor ao contar uma história: fazer com que as palavras e conceitos se reforcem de maneira mútua e não contraditória.<sup>1180</sup>

Pensar a articulação do tempo histórico no centro da hermenêutica jurídica por meio do romance é potente e instigante. Depois do passeio no títburi de Dworkin, desembarcamos e voltamos à encruzilhada de Machado para o arremate final a respeito dos efeitos regressistas instaurados pela escravidão sobre o constitucionalismo.

Em geral, a história constitucional é um baita conto da carochinha. Trata-se de uma narrativa linear, teleológica, unidimensional e apoiada numa ideia acrítica de progresso.<sup>1181</sup> Assim, fases ou etapas são sucedidas dentro de uma lógica já pré-estabelecida, sem espaço para grandes contradições e projetos alternativos. O constitucionalismo seria marcado por quatro grandes marcos: as revoluções inglesa (consolidação da supremacia do parlamento), estadunidense (funda as bases da força normativa da constituição e, conseqüentemente, do controle de constitucionalidade) e francesa (universalismo) e o paradigma inaugurado pela Alemanha no pós-Segunda Guerra Mundial (a jurisprudência do tribunal constitucional a

---

<sup>1177</sup> Dworkin. *A raposa e o porco-espinho*, 2014, p. 183.

<sup>1178</sup> Dworkin. *O império do direito*, 2007; Dworkin, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

<sup>1179</sup> Queiroz; Scotti. *Direitos Fundamentais Como Abertura para o Passado*, 2021.

<sup>1180</sup> Queiroz; Scotti. *Direitos Fundamentais Como Abertura para o Passado*, 2021.

<sup>1181</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Queiroz. *Assombros da Casa-Grande* (no prelo).

respeito dos direitos fundamentais como ponto de mediação entre direito e democracia).<sup>1182</sup> O conto dessa história é constituído por um modo de ver idealizado, eurocêntrico, pasteurizado e, muitas vezes, mítico da história global.<sup>1183</sup> As conexões carnis e insidiosas entre constitucionalismo e escravidão, colonialismo e racismo são absolutamente apagadas e negadas. Quando aparecem, são retratados apenas periféricamente, a exemplo dos casos paradigmáticos da Suprema Corte dos Estados Unidos, como *Plessy v. Ferguson* e *Brown v. Board of Education*. Os exemplos só servem para reforçar a teleologia teológica da Constituição: o avanço progressivo dos direitos, a vanguarda iluminista das cortes constitucionais a derrotar o racismo e todas formas de opressão. O problema racial e o problema colonial, nas acepções de Du Bois e Fanon,<sup>1184</sup> jamais são vistos como estruturantes.

É uma história identitária por excelência, reduzida a três países e atravessada por limites de classe, raça e gênero. Recheada de chavões, estereótipos, clichês e reduções ao absurdo, ela é incapaz de pensar o constitucionalismo como experiência translocal e transnacional, marcada tanto pela violência colonial como pelo protagonismo de sujeitos subalternos. Na América Latina, esse identitarismo tem como expressão uma teoria consular,<sup>1185</sup> típica da branquidade encardida,<sup>1186</sup> a qual tem como hábito imitar grotescamente aquilo que ela entende como de fora e mais avançado. Essa teoria estabelece modelos ótimos de constitucionalismo (o constitucionalismo francês; o constitucionalismo inglês; o constitucionalismo “norte-americano”), que servem de paradigma de interpretação dos demais. As experiências que não fazem parte desse núcleo autêntico da história constitucional são sempre vistas a partir da “falta” ou da “ausência” em relação ao padrão. Por trás, paira a ideia de que é na Europa e nos EUA que os “homens” fazem história, pois lá reside a razão. Aqui e em outras quebradas do mundo, o máximo que há é cópia e das mais mal feitas. Dessa forma, a narrativa constitucional

<sup>1182</sup> Neste sentido, veja a análise desenvolvida em: Queiroz, Marcos; Jupy, Lucas. O Haiti é aqui? A Revolução Haitiana no ensino do direito no Brasil. *Revista Culturas Jurídicas*, 8, 01-21, 2021.

<sup>1183</sup> As primeiras linhas do Curso de Direito Constitucional Contemporâneo, de Barroso, revelam essa proximidade entre discurso jurídico e mitologia, inclusive no tom de literatura fantástica: “No princípio era a força. Cada um por si. Depois vieram a família, as tribos, a sociedade primitiva. Os mitos e os deuses – múltiplos, ameaçadores, vingativos. Os líderes religiosos tornam-se chefes absolutos. Antiguidade profunda, pré-bíblica, época de sacrifícios humanos, guerras, perseguições, escravidão. Na noite dos tempos, acendem-se as primeiras luzes: surgem as *leis*, inicialmente morais, depois jurídicas. Regras de conduta que reprimem os instintos, a barbárie, disciplinam as relações interpessoais e, claro, protegem a propriedade. Tem início o processo civilizatório. Uma aventura errante, longa, inacabada. Uma história sem fim”. Barroso, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 03.

<sup>1184</sup> Du Bois, W. E. B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999; Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UJFJ, 2005.

<sup>1185</sup> Ramos, Guerreiro. *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo* (prefácio a uma sociologia nacional). Ramos, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

<sup>1186</sup> Schucman, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*: raça, hierarquia e poder na construção da branquidade paulistana. Tese de Doutorado em Psicologia. Universidade de São Paulo, 2012.

é informada por ideias extremas de unicidade e singularidade, que borram a história comum do constitucionalismo moderno. História comum que significa não só o compartilhamento de uma estrutura política e jurídica para lidar com problemas similares, mas de que distintos processos de constitucionalização se implicaram mutuamente, em um ziguezague sobre mares e territórios que não respeita fronteiras nacionais.<sup>1187</sup>

O pessimismo dissolvente de Machado põe mais caroço nesse angu. Encarando as ruínas da Casa-Grande, o Bruxo nos interpela sobre a possibilidade de escrita do romance constitucional diante dos horrores da escravidão. O regresso estabeleceu uma temporalidade na qual o constitucionalismo convive e se faz em contradição e incongruência com o seu propósito mais básico – a defesa da dignidade da pessoa humana. Tempo regressivo relatado somente por certas e autorizadas perspectivas de mundo, em geral fantasmas reprodutores do modo de ver dos senhores que silenciam o que está para além da plantation.

Diante disso, uma leitura machadiana do romance constitucional interrompe com toda concepção linear e teleológica da história constitucional e da afirmação dos direitos humanos. E ao borrar a articulação entre passado, presente e futuro, o Bruxo nos lega a pergunta: o que fazer com uma história constitucional que não é só recheada de solavancos e tensões internas, mas também uma história péssima? É possível continuar escrevendo este romance quando suas páginas anteriores estão lotadas do horror e do próprio indizível? Além disso, ele nos alerta a respeito da ideia de progresso ao revelar o dispositivo refreador dentro de cada alegado avanço. Neste ponto, a dialética entre inclusão e exclusão<sup>1188</sup> é suspensa ao ser posta em questão os próprios termos no qual ela se dá,<sup>1189</sup> isto é, ao alargar as fronteiras dos incluídos dentro do paradigma humano legado pela modernidade, são também alargados os territórios da zona do não ser daqueles que ainda não são vistos como humanos. A escravidão instituiu um paradigma no qual a inclusão nos direitos humanos tem como pressuposto a expansão dos humanos objetos. Art. 6, I, Constituição de 1824, posituação máxima deste mundo. Portanto, não se trata de questão ingenuamente epistêmica – a cada novo incluído é possível ver melhor aqueles que ainda são excluídos –, mas sim de que certa noção do humano implica concretamente na desumanização massiva de outros seres humanos. Incluir é necessariamente excluir, explorar, silenciar, apagar, matar e genocidar.

---

<sup>1187</sup> Queiroz. *Assombros da Casa-Grande*, no prelo.

<sup>1188</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Carvalho Netto, Menelick de; Scotti, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas do sistema de regras*. Belo Horizonte: Fórum, 2012;

<sup>1189</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.



O ceticismo machadiano ilumina também a possibilidade concreta, constante e permanente do regresso em sentido amplo, aberto e escrachado.<sup>1190</sup> Não seja tolo ou ingênuo para ser ludibriado com tal espécie de ufanismo, especialmente quando ele está na boca da ala técnica do retrocesso: os juristas. Tu, que até ontem eras um invisível, saiba que os teus direitos hoje reconhecidos jamais serão universais, eternos e imutáveis. Isso é coisa de filósofo, besta. Aprenda com Pancrácio, que é livre, mas também lhe cabem uns petelecos, pontapés e puxões de orelhas. Não seja ingrato, portanto, pois se reclamar demais, tua cota de igualdade será rapidamente cortada. Respeite o positivismo dos fatos.

A perspectiva de Machado também desconfia do narrador da história constitucional, pois ele pode ser um patife cínico (Brás Cubas), um ególatra delirante (Bentinho) ou um calado cúmplice de crimes inconfessáveis (Aires). Ou simplesmente ele pode ser um asno privilegiado encarnado no corpo de um autor-jurista que sequer quer escrever uma história coerente, apesar de manter a pompa e a circunstância. Exemplos não faltam, basta consultar a biblioteca de direito mais próxima e bater com infinitos personagens de Machado. Todos a esconder o absurdo do mundo em delirantes ideias a respeito da marcha civilizatória da humanidade. Posições insustentáveis e inconfessáveis, mas de aceitação comum. Aplausos ao doido. Gira!

O pessimismo radical de Machado diz que a história pode não apenas ser péssima, mas também incongruente, absolutamente ausente de integridade. Como argumenta Roberto Schwarz, *Memórias Póstumas* é o suprassumo da forma<sup>1191</sup> literária descontinuada, volúvel, caprichosa, que não leva a lugar nenhum. As histórias de um autor-defunto que definitivamente não tenta e muito menos quer contar a melhor história. Há a maximização da volubilidade do

---

<sup>1190</sup> Enquanto finalizava a revisão do texto, o superego dos constitucionalistas pátrios e além das fronteiras, o templo de onde parte e para onde dirige a marcha dos direitos humanos, da razão, da verdade, a Suprema Corte dos Estados Unidos, no espaço de menos de uma semana, interpretou, no caso *Dobbs. Jackson Women's Health Organization*, que a Constituição dos Estados Unidos não confere o direito ao aborto (revertendo, assim, o precedente de mais de 49 anos, estabelecido em *Roe v. Wade*, em 1973); e estabeleceu que os estados não podem estabelecer leis restringido o acesso a armas por seus cidadãos, pois feriria a segunda emenda da Constituição (*New York State Rifle & Pistol Association, Inc. v. Bruen*). Controlar ventre, portar armas. De acordo com os tempos da Casa-Grande, a vida como ela é. Hermenêutica senhorial volver. Regresso constitucional.

<sup>1191</sup> A ideia de forma literária vem da extração que Schwarz faz da teoria do romance de Lukács, sendo uma regra de composição da narrativa; e a estilização de uma conduta própria da classe dominante. Assim, a forma literária é enraizada na estrutura histórica, “não é uma abstração e não se esquivava ao tempo é a história”, argumenta Michael Wood. Que também argumenta: “Para esse modelo, a literatura não apenas representa a história como conjunto de eventos singulares e cumulativos como também habita e articula, falando a língua com que cada época dialoga consigo mesmo. O lance de Machado é ao mesmo tempo estético e político, um modo de espreitar as classes dominantes sem parecer divergir delas, um modo de fazer – como diz Schwarz a certa altura – com que se condenem por si sós, sem que saibam o que estão fazendo. De resto, para isso foram feitos os narradores inconfiáveis: há sempre uma condenação, ainda que nem sempre a condenação de uma classe inteira” (p. 327). Wood, Michael. *Um mestre entre ruínas*. Rocha, João Cezar de Castro (org). Machado de Assis: lido e relido. São Paulo: Alameda; Campinas: Editora da Unicamp, 2016; Lukács, Georg. *A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000; Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

narrado, com o constante desrespeito a algum tipo de norma, a absolutização da inconstância e a entronização do arbítrio. Entorpecido pelo amor próprio exagerado, pelo capricho despótico e pelo autoritarismo típicos da consciência senhorial, Brás Cubas é o típico narrador que muda e se transforma a cada parágrafo. Ao manipular a forma do romance, Machado estilizou esse senso de superioridade e gosto de estar por cima dos outros. Por estar acima de tudo, do mundo, da própria realidade.<sup>1192</sup>

As interrupções e viradas arbitrárias na narrativa, o deboche e a inferiorização do leitor, a sensação de que nunca se sabe o que pode ocorrer no capítulo seguinte pois a narrativa é teimosamente descontinuada, o abandono seco do modo prévio de ser, o modismo e o gosto pela novidade, a indiferença como expressão de superioridade, os capítulos apenas com sinais gráficos e nenhuma palavra ou letra, os usos de formas editoriais incomuns para a época, como assinaturas ou letras caindo pelas laterais das página. Expressões de uma forma que manifesta a universalização do capricho. Esse universal decorre dos prazeres e satisfações oriundas da volubilidade daquele que tudo pode. E se tudo pode, o volúvel decorre de um sujeito constituído na negação da dialética entre indivíduo e sociedade (ou qualquer outro tipo de exterioridade).<sup>1193</sup> A outra dialética, a dialética do chicote. Todo o plano de validade da civilização moderna é submetido, reduzido e rebaixado ao volúvel, numa permanente oscilação valorativa e ausência de critérios. Tal qual os discursos jurídicos dos saquaremas em relação ao tráfico, a racionalização da dominação feita pela ciência senhorial no início do século XX ou a última sentença lavrada no tribunal mais próximo, a prosa machadiana demonstra o gozo da impunidade e do arbítrio irresponsável. Do direito despótico.

Essa satisfação subjetiva é realizada à custo do real – da narrativa, da coerência, do compromisso, da alteridade, da empatia, da integridade. Ela é incapaz de se ater à realidade, à razão, à exterioridade ou a algum tipo de lei objetiva. Tem como substrato uma filosofia moral capaz de justificar toda e qualquer imoralidade e desigualdade. Da mesma forma, sua teorização é marcada pela egolatria narcisista, que engloba horizontes e universos mentais incompatíveis e irreconciliáveis, legitimados pelos usos da variedade e pelo suposto poder da empiria.<sup>1194</sup> A fórmula *Casa-Grande e Senzala*, como se fossem elementos complementares e equilibrados nos seus modos de ser e ver o mundo e não atravessados por um antagonismo estrutural, é a racionalização por excelência dessa consciência senhorial. É o primado do inócuo formado por discursos baseados no detalhismo do cotidiano sem função real e no universalismo sem função

---

<sup>1192</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>1193</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>1194</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

crítica. Como os intelectuais orgânicos da classe senhorial citando inúmeros exemplos anedóticos de profissões exercidas por negros no Brasil com o objetivo de refrear a dignidade dos direitos sobre o tráfico negreiro. Como o professor da faculdade que passa a aula sobre o princípio da igualdade citando suas experiências nos cafés e livrarias de Berlim. A nulidade dupla, diz Schwarz, negócios miúdos ou metafísica, maneira infalível de não dizer nada.<sup>1195</sup> Profissão medalhão.

Em *Memórias Póstumas*, Machado revela essas características do estilo senhorial por meio da técnica da interrupção – quando a narrativa parece que começa a tomar corpo, Brás Cubas a leva arbitrariamente para outro caminho. Ela gera satisfação subjetiva para o narrador (o poder despótico sobre o tempo, a história, a realidade e os outros) e frustração objetiva (incapacidade de coerência e vínculos, negação total de qualquer integridade). Universalização da segmentação por meio da descontinuidade, de trechos breves e de permanentes contrastes morais, que revelam a descrença e a relativização constante dos princípios.<sup>1196</sup>

Toda essa volubilidade tem como causa o privilégio de classe, a extrema desigualdade e o racismo. Ela é o reverso da exploração senhorial e do empenho autêntico, em que os grandes momentos da vida dos abastados não passam de vulgaridade de feição barateada, as quais emprestam decoro e familiaridade ao horror da escravidão.<sup>1197</sup> Assim, o tempo regressivo possui uma hermenêutica e uma ontologia constituídas pela volubilidade e pela ambiguidade. A realidade inexoravelmente incongruente acessada por medidas duais e critérios inconsistentes. Ao interromper o processo de universalização do mundo mantendo a linguagem abstrata do universalismo, o sistema do regresso não só instituiu a comunidade por meio da reprodução do arbítrio fundamental, mas também deitou as bases não íntegras da narrativa do romance e da constituição.

Mais do que a materialidade da violência, da exclusão e da desigualdade, o pessimismo de Machado decorre justamente dessa incapacidade de constituir linguagem – comunicação compartilhada. Sua desconfiança reside na infidelidade constitutiva da modernidade, no conluio público que esconde a possibilidade de linchamento na próxima esquina, quando a multidão se reúne no clarão da praça ou fuzis entram nos becos sem saída da nação. É diante desse indizível ocultado, que momentaneamente escapa à luz do dia em atos de pura violência restauradora, que o Bruxo nos impele a pensar outra teoria do romance jurídico.

---

<sup>1195</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>1196</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

<sup>1197</sup> Schwarz. *Um mestre na periferia do capitalismo*, 2012.

No tempo escuro, melancólico, nublado, negro<sup>1198</sup> de Machado de Assis, a tarefa do romance é exercida com a consciência de que para se escrever uma história que valha a pena ser contada, é necessário escavar vestígios impossíveis, ambíguos, fragmentados e, muitas vezes, completamente destruídos. A saber que o tempo não é mera sucessão de instantes e totalmente apreensível por meio do discurso. Pois o tempo está vivo no mundo do sensível, do imaginário, do múltiplo. Ele é vivido na experiência através das sensações, pois para muitos a possibilidade de dizer coerentemente foi permanentemente sonogada. Romance que saiba que o tempo e sua linguagem são dotados de aleatoriedade e provisoriedade, numa polifonia que dilata o passado, o presente e o futuro. Tudo é deslocamento e simultaneidade numa transmutação e acumulação de tempos. História que instaure e saiba lidar com a controvérsia, a dúvida, a relação de desamor e o litígio com o horror, o hipócrita, o péssimo e o incongruente do romance até agora contado. História que encare e desvele ruínas da destruição primordial, transforme este acontecimento inaugural não em permanência, mas em visibilidade e materialidade da passagem. Pois neste tempo que é a antessala do real e da morte, há esconderijos ocultos onde persistem aqueles que vêm.

-----

---

<sup>1198</sup> Para a noção de tempo negro que se segue, veja: Mbembe. *Crítica da Razão Negra*, 2014.

Este capítulo foi terminado no 18 de julho de 2022. Neste dia, o Presidente da República reuniu embaixadores do mundo todo para, sem provas, criticar o sistema eleitoral. No descarrego de mentiras, acusou poderes constituídos, chamou juizes de amigos de terroristas, atacou as urnas eletrônicas como fraudulentas e defendeu o voto impresso. No mesmo passo, defendeu a interferência das Forças Armadas nas eleições e no processo democrático. No momento em que o Presidente da República discursava no Palácio do Planalto, estourava uma revolta no Largo da Lapa, no Rio de Janeiro. Uma multidão bloqueou avenidas, levantou barricadas e queimou objetos indignada com a morte de Emanuel Ramos, de 20 anos, dentro da 5ª Delegacia de Polícia. Ainda na rua, a vítima teria sido alvejada após ser algemada durante uma operação da Polícia Civil. A mídia enfatizou que Emanuel tinha passagens pela polícia e teria trocado tiros com os agentes de segurança. O povo gritava que se tratava de crime de racismo. “Segunda-feira, final do expediente e a Lapa sitiada. Resultado da revolta da população por mais um jovem negro morto pela polícia”, postou no twitter a deputada estadual Mônica Francisco (PSOL). O Uol informou “Segundo o Centro de Operações da Prefeitura do Rio de Janeiro, todos os acessos para a região do Largo da Lapa, ponto turístico da região, foram fechados no fim da tarde. Desvios foram montados na rua do Riachuelo e na rua Teixeira de Freitas. Pouco após as 20h, os acessos foram liberados no local”.

Gira!

A ideologia literária da revolução francesa e da Revolução americana chegou aos dois sistemas escravocratas – o das Antilhas e o do Brasil – pelos meios mais surpreendentes e mais sutis. No Brasil, até por intermédio dos padres. Mas sem encontrar nunca entre nós ambiente tão favorável ao ódio do escravo contra o senhor, do preto contra o branco, como o que encontrou naquela outra parte da América, onde a monocultura do açúcar igualmente separa a população em senhores e escravos: mas escravos e senhores mais distanciados socialmente do que no Nordeste deste do Brasil." "Uma espécie de sadismo do branco e do masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de fura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isso quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para moleque. Através da submissão do moleque, seu companheiro de brinquedos e expressivamente chamado de leva-pancadas, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico. (...) Mas esse sadismo de senhor e o correspondente masoquismo de escravo, excedendo a esfera da vida sexual e doméstica, têm-se feito sentir através da nossa formação, em campo mais largo: social e político. Cremos surpreendê-los em nossa vida política, onde o mandonismo tem sempre encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; certas vezes deixando até nostalgias logo transformadas em cultos cívicos, como o do chamado marechal-de-ferro. A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar "povo brasileiro" ainda goza é a pressão sobre ele de um governo mau e coriosamente autoerótico. Mesmo em sinceras expressões individuais – não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil – de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista, menos a vontade de reinar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se." Graças a minha profissão, tive o privilégio de viajar diversas vezes a África, ao Sul e aos Estados Unidos. Uma de minhas viagens a África deveu-se a um seminário acadêmico particularmente sobre o tema que nos ou discutindo, relações inter-raciais. Logo no início, um membro da nossa "banca" foi a lousa e despejou uma chuva de pesadas matemáticas sobre miscigenação, remuneração, etc. Quando comecei a comentar, um sul-africano, saiu-se com esta: "Um país cujo racismo precisa ser demonstrado através de um modelo de econometria não me parece racista." Nos Estados Unidos, também tive algumas experiências pitorescas. Naquela época, dizia-se que a Califórnia era um paraíso de paz racial, que lá era remota a chance de acontecer um rio (protesto violento) semelhante aos que volta e mala estouravam em Detroit ou Chicago. No verão, a universidade igualmente oferecia cursos curtos sobre métodos de pesquisa. Inscrevi-me num deles e fui incumbido de aplicar questionários no bairro de Watts. Deus é grande. Consegui picar a mula antes de ser atingido por alguma pedrada ou tiro. Tive uma segunda oportunidade, em Detroit, no verão de 1967. Com a experiência adquirida, em vez de assistir até o fim ao incêndio que atearam a um edifício, peguei o primeiro ônibus que surgiu na esquina. A sinha preta é um personagem poderoso porque complica narrativas de ativistas. As negras prosperas no ápice da escravidão são uma pedra no sapato de quem acredita que "o capitalismo é essencialmente racista e machista" e que o preconceito é uma força determinante, capaz de impedir que indivíduos discriminados enriqueçam. A teoria crítica racial, em voga hoje nas faculdades de humanas, enxerga o mundo pela lente das relações coletivas de poder. Nessa visão, houve na história uma divisão nítida entre opressores e oprimidos, nitidez que persistiria hoje. No entanto, como diz Risério, na história da Bahia "esse dualismo esquemático não encontra correspondência factual". "As palavras da lei emanam de uma tradição brasileira, que cumpre exatos 120 anos desde a Abolição da escravidão, de não dar amparo a leis e políticas raciais. (...) O que nos mobiliza não é o combate à doutrina de ações afirmativas, quando entendidas como esforço para cumprir as declarações preambulares da Constituição, contribuindo na redução das desigualdades sociais, mas a manipulação

Figura 31. Escravos lavando ouro num rio em minas Gerais, c. 1880, Marc Ferrez. Domínio Público.

Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo.



**Segunda Parte: Duzentos Anos de Democracia Racial**





Figura 32. Escravos em terreiro de uma fazenda de café, Vale do Paraíba, 1882, Marc Ferrez. Domínio Público. Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo.

#### IV. O direito da Casa-Grande e os direitos dos negros no paraíso das raças

Periferias, vielas, cortiços/Você deve tá pensando/O que você tem a ver com isso?/Desde o início, por ouro e prata/Olha quem morre, então/ Veja você quem mata/Recebe o mérito a farda que pratica o mal/Me ver pobre, preso ou morto já é cultural/Histórias, registros e escritos/Não é conto nem fábula, lenda ou mito.

Luz, câmera e ação, gravando a cena vai/Um bastardo, mais um filho pardo sem pai/Hei, senhor de engenho, eu sei bem quem você é/Sozinho cê num guenta, sozinho cê num entra a pé.

Eu sou o mano, homem duro, do gueto, Brown, oba/Aquele loco que não pode errar/Aquele que você odeia amar nesse instante/Pele parda e ouço funk/E de onde vêm os diamantes? Da lama.

Eu num li, eu não assisti/Eu vivo o negro drama/Eu sou o negro drama/Eu sou o fruto do negro drama.

O rotineiro Holocausto urbano/O sistema é racista, cruel/Levam cada vez mais/Irmãos aos bancos dos réus/Os sociólogos preferem ser imparciais/E dizem ser financeiro o nosso dilema/Mas se analisarmos bem mais, você descobre/Que negro e branco pobre se parecem/Mas não são iguais.

Racionais MC's

O ano era 2006 e eu estava concluindo o ensino médio. Como um aluno do “terceirão”, o mundo girava em torno do vestibular. Acordava e dormia pensando na prova. Na escola, as disciplinas, os deveres e as avaliações focavam no conteúdo do Cespe, instituição responsável pelas provas de acesso à Universidade de Brasília. Norma gramatical, fórmula física, conta matemática ou conceito biológico, tudo era regido pelo vestibular. Nas aulas de redação, não aprendíamos a escrever para comunicar, mas sim escrever de acordo com o que seria cobrado na prova. A estrutura, a linha de raciocínio, mecanismos de exposição do argumento e o padrão “universal” para todo texto de no máximo 15 linhas: introdução, desenvolvimento e conclusão. Os temas eram variados: emitir uma opinião sobre o uso de gírias em espaços formais; refletir sobre a poluição do meio ambiente; falar sobre o não uso do termo “brasiliano” no lugar de “brasileiro”; e por aí vai.

Certo dia, o professor distribui as folhas de redação e o assunto da vez era: cotas raciais, você é a favor ou contra? Senti um frio na espinha. Não pelas ansiedades que se manifestam corriqueiramente num vestibulando diante de um desafio. A causa eram o tema e o contexto. Naqueles anos, as ações afirmativas para negros e negras estavam no centro do debate público no país. O tema era constantemente abordado em programas de televisão, revistas, jornais, palestras, entrevistas, reportagens, discussões políticas. Estava na boca de muita gente e mobilizava paixões. Para os contrários, era como se ele ferisse algo de puro e essencial do Brasil. Em 2006, a oposição às cotas colocou todas suas armas em campo. Em julho, foi publicado o famigerado Manifesto Contra as Cotas Raciais, assinado por 114 intelectuais, artistas e personalidades públicas, repercutido à exaustão pela grande mídia. Dois meses depois, em agosto, foi a vez do diretor de jornalismo da Rede Globo publicou o livro *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Também repercutido à exaustão. No ano seguinte, a artilharia seria reforçada com a famosa capa dos gêmeos na Veja – um aprovado e outro rejeitado pela banca de heteroidentificação da UnB –, que vinha com letras garrafais: RAÇA NÃO EXISTE.<sup>1199</sup>

Hoje, esses documentos aparentam ser artefatos da grande e derrotada resistência às cotas raciais articulada por poderosos setores da sociedade brasileira. Naquele momento, exerciam enorme influência nos rumos da discussão. Ainda que sem ter consciência disso, eram um dos motivos do meu frio na espinha. Em poucos meses, eu seria um dos estudantes a entrar no curso de ciências sociais por cotas. Mas, naquele dia, ao receber o tema da redação, parecia que me faltavam argumentos para defender a opção que eu tomaria num futuro próximo. Numa sala com ampla maioria de alunos brancos, ser favorável às cotas significava que eu queria trapacear. Afinal, eles ali não teriam recebido a mesma educação que eu? A minha posição se dava apenas porque eu queria levar vantagem, “dar um jeitinho”, como diriam os cartazes de protestos contra as ações afirmativas anos depois. Além disso, quem era eu para enfrentar as dezenas de intelectuais e especialistas contrário às cotas, que chegavam até nós muito mais facilmente que os grupos favoráveis a essa medida? O clima era de sufocamento, de uma blitz sobre minha cabeça. Movimento negro? Professores e intelectuais favoráveis? Tudo isso não passavam de ecos distantes, vozes distorcidas por algum feitiço branco, inebriado pelos meios

---

<sup>1199</sup> Sobre a blitz da grande mídia brasileira contra as ações afirmativas, veja-se: Campos, Luiz Augusto; Feres Júnior, João; Daflon, Verônica Toste. Administrando o debate público: O Globo e a controvérsia em torno das cotas raciais. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, agosto, 2013; Ferreira, Nara Torrecilha. Ações afirmativas raciais e a atuação do jornal Folha de S. Paulo. *Cadernos de Pesquisa*, 49 (171), jan-mar, 2019; Moya, Thais Santos; Silvério, Valter Roberto. Ação afirmativa e raça no Brasil contemporâneo: um debate sobre a redefinição simbólica da nação. *Sociedade e Cultura*, v. 12, n. 2, p. 235-250, 2010; Bento, Maria Aparecida Silva. Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. *Simpósio Internacional do Adolescente*, 2005.

de comunicação e ambientes educacionais privados. Mas o pior era a sensação de que ser favorável implicava violar algum pacto oculto, alguma verdade fundamental sobre “nós”, sobre quem somos e devemos ser como brasileiros. Falar que negros deveriam ter vagas reservadas no vestibular era a mais alta traição nacional. E, claro, para um adolescente naquela época, escrever uma redação neste sentido não era só se submeter à avaliação do professor. Tratava-se de colocar em palavras ideias incendiárias e sediciosas de desconhecido substrato histórico para aquele aluno do ensino médio. Era colocar um alvo nas costas sob o sol do meio-dia. Alvo manifestado nas infinitas perguntas que seriam escutadas dali em diante: mas você acha certo? Mas você precisa? Mas o Brasil não é diferente dos Estados Unidos? Mas você não acha que é uma vantagem injusta? Mas e o mérito? Mas não somos um povo miscigenado? Mas não seria mais correto melhorar o ensino básico? Mas o problema não seria a pobreza? Mas e a pessoa que teve sua vaga “roubada”? Mas os cotistas não farão a qualidade do ensino cair? Mas essa é a melhor forma de combater o racismo, dividindo-nos em raça? Mas? Mas? Mas? Como pequenas balas, por trás das perguntas escondia-se a acusação: traidor.

Os questionamentos ativavam o frio na espinha sentido ao receber a redação. Mas cada nova interrogação exigia-me uma elaboração melhor das minhas convicções, da minha escolha. Como cotista, nos anos seguintes, fui me encontrando com outros, somando seus argumentos, escolhas e convicções aos meus e vice-versa. Ser parte da primeira geração das ações afirmativas foi pedagógico, formou-me mais do que os bancos de sala de aula da própria universidade. Ensinou-me sobre direito e história mais do que qualquer livro. Neste percurso, alguns anos depois daquele 2006 em que as bestas anticotas foram soltas na esfera pública brasileira, era justamente essa mediação entre direito e história que travejava o último campo de batalha das políticas de reserva de vagas para negros e negras: o Supremo Tribunal Federal.

No ano de 2009, o Partido Democratas ajuizou Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (n. 186) contra o sistema de ações afirmativas adotado pelo vestibular da UnB. Isto é: alegavam que o sistema de reserva de vagas para negros e negras na seleção da Universidade feria a Constituição Federal de 1988 por, especialmente, criar um “Estado Racializado”, “racismo institucionalizado nos moldes em que praticado nos Estados Unidos, em Ruanda e na África do Sul”.<sup>1200</sup> Não, não é deboche ou uma grande viagem lisérgica. É isto mesmo que você leu. Ao versar sobre a constitucionalidade das cotas raciais, a decisão proferida neste caso teria repercussão geral para todo tipo de seleção Brasil afora. Além de afirmar que a

---

<sup>1200</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*. Brasília, 2009, p. 01. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/adpf.pdf> (acesso 01/07/2022)

UnB havia ressuscitado os “ideais nazistas, Hitlerianos” por meio de um “tribunal racial”<sup>1201</sup>, a peça do DEM falava sobre a inexistência da raça (para eles, raça era somente um conceito da biologia, não um fenômeno social, histórico e político), a ausência de correlação entre escravidão negra e racismo (o tráfico e o escravismo de pessoas negras na modernidade se deu exclusivamente por razões econômicas), a dita manipulação de dados pelo movimento negro e cientistas sociais (ao agruparem pretos e pardos como negros, a despeito dos indicadores de exclusão os aproximarem como grupos), a importância do mito da democracia racial (era um ideal ético que unia e orientava o conjunto da sociedade brasileira em torno dos valores do pluralismo e da tolerância) e firulas interpretativas do princípio da proporcionalidade.<sup>1202</sup>

No entanto, o que centralmente costurava os distintos pontos da petição inicial na ADPF 186 era um argumento que mesclava história e identidade nacional, já visto em outros panfletos do movimento anticotas, como o citado Manifesto de 2006. De acordo com o texto, as sociedades no mundo apresentavam dois modelos de classificação racial: o birracial, tendo como grande expoente os EUA; e o multirracial, visto no Brasil. Enquanto o primeiro teria sido construído a partir de uma lógica dualística, do critério da gota de sangue e de uma legislação racial rígida e segregacionista, o Estado brasileiro sempre teria demonstrado “relativo repúdio às categorizações raciais”.<sup>1203</sup> Assim:

No Brasil, pode-se afirmar que institucionalmente há manifesto repúdio a qualquer ataque à dignidade dos negros. Combate-se a todo o tempo a discriminação, seja por meio da educação, seja com programas de governo e propagandas, tudo objetivando a criação de um pensamento plural, tolerante, livre de preconceitos, consolidando desde as gerações mais jovens a idéia de que há heróis de todas as raças e que se deve promover sempre a integração de culturas distintas.

(...) Apesar de existentes, o preconceito e a discriminação no País não serviram para impedir a formação de uma sociedade plural, diversa e miscigenada, na qual os valores nacionais em grande parte se identificam com os valores da comunidade negra. E, sobretudo, não serviram de impedimento para que muitos pardos e pretos conseguissem alcançar postos de destaque nos mais amplos espectros sociais, como na política, na magistratura, na universidade, nos esportes e nas artes.<sup>1204</sup>

---

<sup>1201</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 04.

<sup>1202</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009.

<sup>1203</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 30.

<sup>1204</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 35.

Assim, por supostamente não ter havido uma separação institucional das pessoas por causa da cor, além da miscigenação, foi gerada uma sociedade na qual “ninguém é excluído pelo simples fato de ser negro, diferentemente do que aconteceu em outros países, como nos Estados Unidos e na África do Sul”.<sup>1205</sup> No Brasil, a raça poderia ser esquecida diante da ascensão econômica (“negro rico vira branco e pobre branco vira negro”) e do fenótipo, em que o “mulato”, chamado de “válvula de escape”, seria símbolo e vetor democratizante do país.<sup>1206</sup> Todo esse discurso sobre a “singularidade” da identidade brasileira requeria um suporte histórico. O Brasil “é assim” porque foi formado de maneira diferente. Era necessário verificar “o modo pelo qual se desenvolveram as relações raciais no Brasil desde a escravidão, passando pelo processo abolicionista, até chegarmos à situação atual”.<sup>1207</sup> Para começar, a colonização realizada por Portugal foi feita pelo intercuro sexual entre homens brancos e mulheres negras e indígenas, facilitando a miscigenação em um contexto de resignação feminina diante da moral religiosa.<sup>1208</sup> Posteriormente, formou-se uma sociedade que, a despeito de ser escravista, nunca criou grandes entraves para a mobilidade social das pessoas negras.<sup>1209</sup> Por fim, diante da grande quantidade de negros livres, a abolição decorreu de razões puramente econômicas, não gerando grandes transformações.<sup>1210</sup> Portando, desde os primórdios da formação nacional, a “raça” nunca teria sido um vetor constitutivo do Brasil. Eis o quadro:

Após a aquisição da liberdade, não houve restrições para que os negros ocupassem determinados cargos ou empregos, ou que frequentassem certos lugares. Do contrário, aqueles que conseguiram qualificação puderam ocupar cargos de prestígio. A propósito, no Brasil, a assunção de postos sociais relevantes por negros era prática usual mesmo antes da abolição, como demonstra a Ordem de 1731, emanada por D. João V. Por meio desta, o Rei conferiu poderes ao Governador da Capitania de Pernambuco, Duarte Pereira, para que empossasse um negro no cargo de Procurador-Geral da Coroa, de grande prestígio à época, afirmando que a cor não lhe servia como um impedimento para exercer tal função.<sup>1211</sup>

O retrato da história e da identidade nacional tinha um propósito jurídico: negar a constitucionalidade das ações afirmativas para negros e negras. Era (e continua sendo) um lugar comum no movimento anticotas, como pode ser visto no próprio Manifesto Anticotas de 2008,

<sup>1205</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 03.

<sup>1206</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 42.

<sup>1207</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 10.

<sup>1208</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 16.

<sup>1209</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 16.

<sup>1210</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 16.

<sup>1211</sup> Democratas. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*, 2009, p. 16-17.

assinado pelos autointitulados “Cidadãos antirracistas contra as leis racistas”, reunindo professores, intelectuais, artistas, ativistas e lideranças políticas. Primeiro, a harmonia racial como brasilidade:

Por certo existe preconceito racial e racismo no Brasil, mas o Brasil não é uma nação racista. Depois da abolição, no lugar da regra da "gota de sangue única", a nação brasileira elaborou uma identidade amparada na idéia anti-racista de mestiçagem e produziu leis que criminalizam o racismo. Há sete décadas, a República não conhece movimentos racistas organizados ou expressões significativa de ódio racial. O preconceito de raça, acuado, refugiou-se em expressões oblíquas envergonhadas, temendo assomar à superfície. A condição subterrânea do preconceito é um atestado de que há algo de muito positivo na identidade nacional brasileira, não uma prova de nosso fracasso histórico.<sup>1212</sup>

Também, o entrelaçamento entre discurso jurídico e “tradição brasileira”, entre igualdade formal e identidade nacional:

As palavras da lei emanam de uma tradição brasileira, que cumpre exatos 120 anos desde a Abolição da escravidão, de não dar amparo a leis e políticas raciais. (...) O que nos mobiliza não é o combate à doutrina de ações afirmativas, quando entendidas como esforço para cumprir as declarações preambulares da Constituição, contribuindo na redução das desigualdades sociais, mas a manipulação dessa doutrina com o propósito de racializar a vida social no país.<sup>1213</sup>

Em 2009, portanto, essa regurgitação de argumentos desembocava no STF. Como apontam Duarte, Carvalho Neto e Scotti,<sup>1214</sup> disputas jurídicas por reconhecimento requerem argumentos sobre o presente (uso de dados empíricos e da interpretação sociológica) e o passado (uso da história e da memória). A grosso modo, foi essa a estratégia empregada pelo DEM. Ao questionar os dados sobre exclusão racial e ao articular uma visão sobre a inexistência

<sup>1212</sup> Cidadãos Antirracistas Contra as Leis Racistas. *Manifesto Anticotas*. 2008. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1405200807.htm> (acesso 01/07/2022).

<sup>1213</sup> Cidadãos Antirracistas Contra as Leis Racistas. *Manifesto Anticotas*. 2008. Como demonstra Dora Lucia de Lima Bertúlio, a ideia de que o Brasil não amparou leis e políticas raciais é uma tremenda falácia. Posturas municipais relativas a normas de comportamento, saneamento, propriedade imóvel, uso do solo, circulação no espaço público, autorizações para o trabalho nas cidades; leis relativas à imigração e à educação; e, obviamente, as leis penais valeram-se da “raça”, nem sempre implicitamente, para enquadrar o lugar social do negro. Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

<sup>1214</sup> Duarte, Evandro Charles Piza, Scotti, Guilherme e Carvalho Netto, Menelick de. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos: as lutas pela memória da escravidão e os discursos dos juristas. *Universitas JUS*, v. 26, n. 2, 2015 pp. 23-39.



de racismo no país, forjou certa visão sobre o presente. Ao recontar o processo de formação brasileira, formulou sobre o passado e produziu memória.

Três anos depois, em 2012, após forte articulação do movimento negro e de outros setores da sociedade civil,<sup>1215</sup> o STF decidiria unanimemente pela constitucionalidade das ações afirmativas para negros e negras,<sup>1216</sup> enterrando, até próxima oportunidade, as pretensões dos grupos anticotas.<sup>1217</sup> Segundo o Supremo, a minha trajetória e de milhares de outros brasileiros que entraram no ensino superior como cotistas não feria a Constituição da República. Não

---

<sup>1215</sup> A luta por ações afirmativas para negros e negras no Brasil pode ser remontada até a Assembleia Constituinte de 1946, quando, sob a liderança do Teatro Experimental do Negro, a Convenção Nacional do Negro apresentou aos parlamentares demandas de enfrentamento ao racismo. Com a redemocratização nos anos 80, a pauta ganhou novo fôlego, sendo aventada na histórica Marcha do Tricentenário de Zumbi dos Palmares, em 1995, e obtendo concretude a partir do Caso Ari, na Universidade de Brasília, quando o primeiro doutorando negro do Departamento de Antropologia foi alvo de racismo. Paralelamente, o governo de Fernando Henrique Cardoso foi o primeiro a oficialmente reconhecer a existência de racismo no Brasil e a Conferência de Durban, África do Sul, realizada em 2001, tirou como uma de suas diretrizes para a comunidade internacional a implementação de medidas afirmativas. Com o pioneirismo da UERJ e, posteriormente, da UnB, as cotas se tornaram uma realidade no Brasil, virando a maior política de inclusão de negros e negras no mundo. Foi essa longa jornada e a articulação no cenário nacional que propiciaram a defesa do sistema diante do ajuizamento da ADPF 186 pelo Democratas, ação que teve amplo apoio da grande mídia e de poderosos agentes políticos e econômicos. A ofensiva, por enquanto, foi derrotada. Para registros dessa história: Catoia, Cinthia de Cassia. O Movimento Negro (1940-1950) e a Emergência do Debate Político sobre Legislação Antirracismo no Brasil. *Revista Café com Sociologia*, 7 (2018), 30-49; Rios, Flavia Mateus. *A Institucionalização do Movimento Negro no Brasil Contemporâneo*. Dissertação de Mestrado na USP, São Paulo, 2008; Carneiro, Sueli. A Batalha de Durban. *Estudos Feministas*, 10 (2002), 209-214; Lima, Ari. A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual? *Afro-Ásia*, 25:26 (2001), 281-312; Duarte, Evandro Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na UnB, Brasília, 2011.

<sup>1216</sup> Duas questões foram determinantes para a vitória da população negra na ADPF 186. Primeiramente, a visibilidade estatística da desigualdade racial por meio de dados de acesso à direito e dos censos populacionais. Essa luta tem uma inflexão importante a partir do início da década de 1980, com a redemocratização, quando o movimento negro batalhou institucionalmente para que os censos voltassem a perguntar o quesito raça/cor. Contra o argumento de que no Brasil não haveria racismo, dados. O segundo foi a batalha pela narrativa, especialmente a respeito do passado escravocrata e das exclusões ativamente praticadas pelo Estado e pela sociedade civil durante a República. No palco do STF, uma das pelas centrais nesta batalha pela memória foi o parecer do historiador Luiz Felipe de Alencastro, que combatia a tese de que o direito nunca foi utilizado para discriminar racialmente no Brasil. Para ambas as questões, veja: Oliveira, Lúcia Elena Garcia, Porcaro, Rosa Maria, Araújo, Tereza Cristina. *O Lugar do Negro na Força de Trabalho*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro, 1985; Camargo, Alexandre de Paiva. Mensuração racial e campo estatístico nos censos brasileiros (1872-1940): uma abordagem convergente. *Ciênc. hum.* vol. 4. no. 3. Belém Sept/Dec, 2009; Hasenbalg, Carlos - Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Trad. Patrick Burglin. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005; Duarte, Evandro Piza. *Direito e Relações Raciais. A construção da teoria crítica da raça no Brasil*. Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019; Alencastro, Luiz Felipe de. Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. *Revista de História*, 27 abr. 2012.

<sup>1217</sup> Para análise dos argumentos jurídicos sobre as políticas de ações afirmativas para negros e negras: Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Duarte, Evandro Piza; Bertúlio, Dora Lúcia de Lima; Queiroz, Marcos. Direito à liberdade e à igualdade nas políticas de reconhecimento: fundamentos jurídicos da identificação dos beneficiários nas cotas raciais. *A&C Revista de Direito Administrativo e Constitucional*, v. 20, p. 173-210, 2020; Farranha, Ana Cláudia, Duarte, Evandro Piza e Queiroz, Marcos. Racismo e Constituição: o caráter estrutural da opressão racial e suas consequências jurídicas. Ávila, Thiago André Pierobom. *Acusações de Racismo na Capital da República: obra comemorativa dos 10 anos do Núcleo de Enfrentamento à Discriminação do MPDFT*. Brasília: MPDFT, 2017.



seríamos traidores das leis, nem da nação. Abria-se um caminho juridicamente mais seguro para a continuação da maior política de direitos para a população negra na diáspora.

O embate de mais de uma década a respeito das ações afirmativas revelou mais do que a teimosia e desfaçatez de setores da sociedade brasileira. Ele iluminou o fino laço que une identidade nacional e cultura jurídica. Isto é: como representações da nação estão associadas a disputas por direitos e vice-versa.<sup>1218</sup> O discurso produzido pelo movimento anticotas desenterrou uma deixa reveladora: o imaginário do Brasil racialmente harmônico é o outro lado da moeda de políticas de exclusão da cidadania negra.<sup>1219</sup> Um não existe sem o outro. Se a inclusão da população negra no sistema universitário feria a essência brasileira e abria as portas do ódio racial, para manter o nosso paraíso social era necessário não vincular diretamente negros a direitos. Diferentemente do que indicava o slogan utilizado pelos Democratas naquela época – “a força das novas ideias” –, a questão é que esse tropo argumentativo não era nada original.<sup>1220</sup> Na verdade, o movimento anticotas não passava de ventríloquo contemporâneo da classe senhorial. De fantasmas da Casa-Grande perambulando pela esfera pública da Sexta República. Da presença espectral do escravismo sobre nós, que nos exige infinitamente repetir batalhas passadas.

Neste sentido, na sua tese de doutorado, Evandro Piza Duarte analisou os argumentos jurídicos contra as ações afirmativas tendo em conta dois aspectos centrais.<sup>1221</sup> Primeiro: a mobilização do medo e do temor como uma estratégia para descredibilizar a implementação das cotas raciais, pautar o debate público por meio do pânico moral e, especificamente, fundamentar a interpretação do princípio da igualdade, tudo desembocando na ADPF 186.<sup>1222</sup>

---

<sup>1218</sup> Duarte, Evandro Piza e Scotti, Guilherme. História e Memória Nacional no Discurso Jurídico - o Julgamento da ADPF 186. *Universitas Jus*, v. 23, n. 3, 2013.

<sup>1219</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1220</sup> Logo abaixo do slogan do Democratas, a petição inicial da ADPF 186 era aberta com uma citação de Martin Luther King, seguida de uma atribuição de posicionamento ao líder dos movimentos por direitos civis: “Eu tenho um sonho de que um dia esta nação vai se levantar e viver o verdadeiro significado da crença de que todos os homens são iguais. Eu tenho um sonho de que um dia, nas montanhas da Geórgia, os filhos de antigos escravos e os filhos de antigos donos de escravos serão capazes de sentarem-se juntos à mesa da fraternidade. Eu tenho um sonho de que um dia os meus quatro filhos viverão numa nação onde não serão julgados pela cor de sua pele, mas sim pelo conteúdo de seu caráter (*Martin Luther King - contrário à política de cotas raciais - 28/08/1963*) [grifos nossos]”. Democratas. *Petição Inicial da ADPF 186*. Brasília, 20 de julho de 2009, p. 02.

<sup>1221</sup> Duarte, Evandro Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na UnB, Brasília, 2011.

<sup>1222</sup> Sobre a questão da relação entre identidade negra, ideologia da mestiçagem e medo constitucional, Evandro assim argumenta: “Convém retomar a uma pergunta inicial: Por que o dizer-se negro traz para o centro do debate o medo de uma sociedade dividida que já teria superado suas divisões externas, ou que nunca as teve porque a divisão era algo estrangeiro? A resposta, como se tentou argumentar, encontra-se na reação de sociedades escravistas à possibilidade de desconstrução de suas hierarquias sociais. Se a proposição permanece no presente não é a custa de uma memória de integração, mas porque ela põe em movimento a consciência universal (e, portanto, particular e concreta) das desigualdades do presente. Entretanto, se supostas lealdades coletivas podem

Segundo: Evandro escavou que tipo de identidade nacional era reivindicada pelos setores anticotas, demonstrando como o racismo científico de certos interpretes do Brasil (a exemplo de Oliveira Vianna, Nina Rodrigues e Gilberto Freyre) fundamentavam um discurso de integração nacional por meio do lugar pretensamente empírico do povo, o qual, por meio da também suposta singularidade das relações raciais brasileiras, distanciava o próprio povo da construção da cidadania e das políticas de direito. Na hermenêutica constitucional, o que articulava o medo com a identidade nacional era justamente as ideias de “democracia racial” e “mestiçagem”. Neste sentido, políticas afirmativas para negros seriam inconstitucionais porque interpretava o princípio da igualdade em desacordo com o caráter “mestiço” do povo brasileiro, ameaçando a ordem institucional e o próprio *ethos* nacional.<sup>1223</sup>

Dentro do argumento de Evandro, as concepções de “democracia racial” e “mestiçagem” utilizadas contra as ações afirmativas deveriam ser lidas como estratégias políticas e jurídicas da branquidade para reagir ao problema da cidadania negra, isto é, o problema da universalidade dos direitos tal qual legado pela Revolução Haitiana.<sup>1224</sup> Isto é, tratava-se de desconstruir a relação entre identidade nacional e direito levando em consideração o Haiti como aspecto central da modernidade:

O argumento desenvolvido aqui é de que há uma linha de continuidade entre a construção da idéia de mestiçagem e a busca de alternativa, no seio ciência racista do século XIX para a Revolução do Haiti, ou ainda, a mestiçagem como construção social serviu e serve para negar aos reconhecidos como negros e aos referidos como mestiços a cidadania. Essa é a principal razão pela qual a categoria “mestiço” não pode preencher o “lugar” do pluralismo na teoria constitucional brasileira, sem que se negue o próprio princípio do pluralismo em sua dimensão política e cultural. Da mesma forma, que o apelo ao um indivíduo abstrato não pode preencher o lugar do sujeito de direitos sem que se fira o princípio da igualdade.

---

justificar a permanência de violações de direitos como naturais é preciso dar, no plano da interpretação constitucional, um sentido mais produtivo à culpa política surgida nas reivindicações dos movimentos sociais negros do que a reativação do imaginário do medo. Esse caminho produtivo encontra-se na releitura da dimensão de reconhecimento que a própria Constituição de 1988 deu a essa história negada na construção desse espaço de orgulho (e de contradição) que é se dizer negro em nome de uma identidade desrespeitada pela história do passado e do presente. Porém, antes de chegar a este ponto, é preciso refletir sobre a identificação entre diversidade e mestiçagem, ou mais precisamente, sobre o que esta identificação oculta sobre a história do racismo e da cidadania negada aos negros.” Duarte, Evandro Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na UnB, Brasília, 2011, p. 474-475.

<sup>1223</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1224</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

Propõe-se considerar, ao invés do inquestionado “mestiço”, a construção discursiva do mestiço, utilizado pela Ideologia da Democracia Racial. Essa invenção do povo mestiço deve ser apreendida nos processos sociais de construção e negação de direitos no Brasil. Assim como as práticas sociais e discursivas que intentaram a construção da noção do indivíduo abstrato, a mestiçagem é uma prática discursiva histórica que limita a percepção sobre a negação de direitos em nosso país, sobretudo nos décadas finais do escravismo e iniciais do Período Republicano. Portanto, essa invenção da mestiçagem - que pressupõe a aceitação prévia da existência de raças humanas - necessita ser considerada em alguns autores que compuseram a trajetória do pensamento político nacional e nas práticas do Estado brasileiro que sustentaram ou promoveram a desigualdade entre brancos e negros, assim como a desconsideração das demandas públicas dos movimentos sociais negros por igual respeito e consideração.<sup>1225</sup>

O presente capítulo pretende revisitar e desdobrar tais argumentos, em especial avançando sobre a principal intuição de Evandro: a relação entre Revolução Haitiana e a ideologia da democracia racial. Em um sentido específico: demonstrar como a invenção da “mestiçagem” enquanto estratégia jurídica de barragem aos direitos dos negros, utilizada pelos setores anticotas nas últimas décadas, surge e ganha seus contornos fundamentais justamente diante da Independência do Haiti. Isto é, que os fantasmas que apareceram no STF em 2014 podem ser remontados concretamente ao imaginário branco e senhorial nascido justamente diante do grande incêndio da Casa-Grande em São domingos.<sup>1226</sup>

---

<sup>1225</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 480-481.

<sup>1226</sup> Aqui, portanto, é avançar na percepção de que o principal tropo racial latino-americano surge para responder e reagir às demandas por direitos dos negros. Evandro assim já tinha sugerido para o racismo científico: “A distinção pode ser buscada no fato de que a produção das teses raciais produzidas pela ciência, não o racismo como prática que é inseparável do escravismo moderno, coincide com o acirramento das lutas em torno da escravidão cujo marco é a Revolução do Haiti. Há um paradoxo que é apenas aparente na enunciação de um discurso elaborado sobre as desigualdades das raças ser coincidente com o momento em que a escravidão deixa de ser um destino inevitável dos negros. Isso porque onde as hierarquias são naturalizadas não há necessidade de um investimento discursivo de maior envergadura. Nesse sentido, o caso brasileiro, deveria servir de exemplo negativo, pois tendo mantido a escravidão ilegítima e ilegal até 1888 há quem suponha não haver racismo nesse comportamento, muito embora a difusão do racismo científico no país coincida com os anos finais da escravidão e as primeiras décadas da República (1870-1930), justamente o período em que a desigualdade já não poderia ser sustentada da forma como foi durante mais de três séculos. Se ‘o paradoxo entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão marcou a ascensão de uma série de nações ocidentais na primeira economia global moderna’, o paradoxo brasileiro sugere que o transplante da burocracia colonial, instaurou, de modo mais presente a naturalização das hierarquias raciais, de tal modo que somente no século XIX esta contradição poderia surgir”. Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 467-468. Portanto, desdobrando e recuando o argumento de Evandro para a própria Era das Revoluções, a questão central é perceber que aquilo que emerge muito claramente diante do problema do pós-abolição por meio do racismo científico já havia sido articulado e sedimentado nos processos de independência e construção do estado-nacional no início do século XIX, para os quais negar a Revolução Haitiana na América Latina era a tarefa primordial.

Portanto, o capítulo realiza uma genealogia dessa relação entre cultura jurídica e identidade nacional, entre direito e democracia racial-mestiçagem, ampliando o escopo da análise para a América Latina. Neste sentido, propõe uma intervenção nos marcos espacial e temporal dessa relação. Isto é, que a mitologia da democracia racial<sup>1227</sup> não deve ser rastreada como algo particular da classe dominante brasileira, estando enraizada na história da escravidão e do pós-abolição nas Américas. Segundo: que sua articulação como mito nacional não surge após o fim do escravismo, na medida em que sua fundamentação com foros de identidade nacional está atrelada aos impasses gerados pela possibilidade da cidadania negra desde o início do século XIX na América Latina. O objetivo, assim, é identificar um tropo comum da dominação racial na formação social do continente.

Para tanto, o capítulo refaz o percurso dessa história em três atos. Primeiro, investiga como essa “consciência senhorial” foi cristalizada tardiamente em “termos científicos” pelo ensaísmo brasileiro da década de 30. Analisa-se a obra do maior expoente desse movimento, Gilberto Freyre, que conferiu status de verdade a este discurso fundacional. O enfrentamento do pensamento freyriano será feito pela investigação da presença haitiana nos seus três principais livros, *Casa-Grande e Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Nordeste* (1937), em cotejo com o restante das suas publicações e a sua trajetória de vida. Posteriormente, por meio da análise das cartas a favor da escravidão de José de Alencar, ilumina-se como esse tropo foi mobilizado pela classe senhorial brasileira na defesa do escravismo ao longo do século

---

<sup>1227</sup> Ao longo do texto, o uso do termo “democracia racial” remete a uma tradição de interpretação e intervenção no âmbito das relações raciais na América Latina, particularmente como um discurso fundador a respeito da singularidade social do continente. Como aponta Abdias Nascimento (2017), “democracia racial” é, a grosso modo, o conjunto de ideias que afirmariam a convivência harmônica entre negros e brancos, os quais desfrutariam de iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, neste jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas. Essa demarcação é importante também para afastar as rasteiras afirmações de que “mas fulano nunca usou o conceito de democracia racial, é injusto atribuir o termo a ele”, como muito ocorre nas defesas de Gilberto Freyre. Primeiro, Freyre pode até não ter usado o termo, mas nunca o rejeitou, pelo contrário. E viveu muito para fazê-lo. Segundo, expressões correlatas, como “democracia social” e “ampla mobilidade do mulato” são amplamente utilizados. Terceiro: a partir do momento em que se entende o sentido do uso de “democracia racial”, só ignorância ou canalhice para afastá-lo de autores que historicamente foram utilizados para relativizar o racismo na América Latina. Ademais, são reconhecidos o uso polissêmico do termo e as disputas de sentido em torno da ideia de igualdade racial no continente, inclusive pela própria população negra (Guimarães, 2022; Lasso, 2013). De qualquer forma, ao invés de relativizar o sentido tradicional de “democracia racial”, essas tensões, apropriações e ambiguidades apontam para a força duradora e funcional da ideia e do seu respectivo imaginário de relações raciais desprovidas de racismo, muito para além da sua conceitualização acadêmica, intelectual e cultural em meados do século XX, como frequentemente se estabelece no Brasil (Guimarães, 2022; Paixão, 2012). Sobre o termo: Nascimento, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2017. Sobre usos, disputas e sentidos da democracia racial: Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. *Modernidades Negras: a formação racial brasileira (1930-1970)*. São Paulo: Editora, 34, 2021; Lasso, Marixa. *Mitos de armonía racial: Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, 2013. Para seu desenvolvimento no pensamento social brasileiro institucionalizado dentro de um projeto de estado-nação ao longo do século XX, veja: Paixão, Marcelo. *A Lenda da Modernidade Encantada. Por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de estado-nação*. Curitiba: Editora CRV, 2012.

XIX. No caso particular de Alencar, como as representações sobre a nação tentavam refrear o início da era das leis emancipacionistas no Brasil entre a virada da década de 60 e 70 dos oitocentos, momento decisivo da história da escravidão e do Império. Por fim, é perquirido o fio de “raça” no pensamento político e social de Simón Bolívar para iluminar a estrutura do mito da democracia racial no continente. Para além do desprezo para com negros e pardos por parte do Libertador, os documentos de Bolívar demonstram uma estreita conexão entre projeto constitucional de governo e imaginário social, entre cultura jurídica e identidade nacional, desde as origens da formação dos estados latino-americanos. Ademais, eles revelam a lógica sacrificial por trás do mito. A análise do pensamento bolivariano será feita pela leitura crítica dos seus principais textos políticos.

Tal espiralar, que ziguezagueia entre Brasil e Colômbia, aponta como essa conexão entre direito e nação no continente serviu (e ainda serve) para refrear o tempo inaugurado pela Revolução Haitiana – a relação entre identidade constitucional e população negra. Ela também aponta o caráter transnacional e intertemporal do mito e do seu respectivo rito fundamental: o sacrifício do negro. Nestes aspectos reside a escolha das três figuras. De tempos e contextos espaciais diversos, elas atuam como “pais fundadores” do imaginário latino-americano. Um na política, outro nas artes e o último na ciência. Em uma perspectiva de longa duração, expressam, assim, as ideias e códigos centrais da narrativa da democracia racial em dois países centrais não só para a difusão de tal mitologia, mas também para a diáspora africana na América.

Neste sentido, cabe esclarecer alguns aspectos da intervenção espacial e temporal nesta genealogia. Primeiramente, como argumenta Nohora Arrieta Fernández,<sup>1228</sup> os discursos fundacionais americanos estão atrelados a um regime senhorial de representação da plantação e, particularmente, da escravidão. Por meio da transparência, da nostalgia, da sublimação da violência e do idilismo, este regime de representação constrói imagens da plantação, da colônia ou de um passado remoto com ares de mito, os quais informam uma verdade não só sobre o que se passou, mas também sobre o que somos e queremos ser. Tais representações são encontradas nas pinturas dos engenhos de açúcar desde o século XVI, no romantismo do XIX e no modernismo e no ensaísmo de princípios do XX. Neste contexto, além do sentido transnacional e intertemporal, Arrieta Fernández aponta que é necessário ver o estético e o sensível neste

---

<sup>1228</sup> Fernández, Nohora Arrieta. *Poéticas Amargas: Estéticas y Políticas de la Plantación de Azúcar en Brasil y el Caribe*. Tese de Doutorado na Georgetown University, 2021; Fernández, Nohora Arrieta. Ver o Não Visto: a poética invisível de Marcelo D'Saete. *Revista Direito Público*, 19 (101), 2022.

tropo senhorial, isto é, como essa estrutura discursiva estimula paisagens visuais e afetivas, as quais são elementos constitutivos do seu programa político.<sup>1229</sup>

Focada nas narrativas produzidas a partir das representações do engenho açucareiro, Nohora revela essa ampla cartografia americana, que vai do Brasil ao Caribe, aproximando realidades nacionais aparentemente distintas e distantes:

Ao final do século XIX e no princípio do século XX, a necessidade de criar discursos nacionais que explicassem as recém liberadas nações da América Latina e que desenhassem um projeto futuro fez com que intelectuais e elites de antigas regiões açucareiras usassem a plantação como tropo fundador. Dali se produz uma literatura e uma ensaística fecundas nas quais a plantação é lida como o espaço em que se origina harmonicamente a nação. *Casa-Grande e Senzala (1933)* do brasileiro Gilberto Freyre e *El Contrapunteo Cubano Del Tabaco y el Azúcar (1940)* do cubano Fernando Ortiz são dois exemplos recorrentes dessa tradição. Seguindo a Sommer (2004), eles poderiam ser considerados textos fundacionais na medida que participaram de um “processo de reordenamento do passado que se cruza com a ficção” (Arroyo, 1998, p. 54). Por meio do caráter híbrido de suas narrativas - mescla de ensaio, sociologia, etnografia e antropologia -, promulgaram ideias de “mestiçagem e hibridização que reforçaram dialéticas colonialistas” (Isfahani Hammond 2005, p. 7). Tanto para Freyre como para Ortiz, a plantação de açúcar determinava a unicidade nacional de Cuba e Brasil. Esta narrativa de unicidade ordena e disciplina. Assim, o corpo negro, distintivo do sistema de plantação, é inserido no discurso nacional, mas são essas mesmas narrativas que “figuram uma série de estratégias para contê-lo, discipliná-lo e sublimá-lo” (Arroyo, 1998, p. 4). A partir de um imaginário positivo da plantação, estes ensaios criam estratégias de sujeição social, convertem-se em dispositivos para a projeção de um poder que organiza a *realidade* da cidade letrada.<sup>1230</sup>

Diante disso, importa saber os mecanismos com os quais este regime representacional da plantação adentrou e construiu a cultura jurídica da região. Da mesma forma que a classe senhorial se valeu de certos estilos, traços, imagens, repetições narrativas e aspectos formais para naturalizar seu domínio por meio da arte, isso também pode ser verificado no discurso jurídico. Mais do que isso: como a narrativa nacional nasce atrelada a problemas jurídicos da modernidade, sendo, em certa medida, um discurso jurídico. Entre estes problemas, está um

<sup>1229</sup> Fernández. *Poéticas Amargas*, 2021.

<sup>1230</sup> Fernández. *Poéticas Amargas*, 2021, p. 11-12.

central: a cidadania do negro, daquele que deixará de ser ou deixou de ser escravo. Os textos de Freyre, Alencar e Bolívar serão trazidos à mesa dentro dessa perspectiva de análise.

No que se refere estritamente à intervenção temporal, propõe-se um deslocamento central a certas interpretações da formação social latino-americana. Desde que a mitologia da harmonia racial passou a ser frontalmente questionada por cientistas sociais a partir do final da década de 40,<sup>1231</sup> buscou-se entender as suas origens e a sua função ideológica. No caso brasileiro, importante foi a abordagem materialista do mito, encontrada, especialmente, nas obras de Florestan Fernandes<sup>1232</sup> e Clóvis Moura<sup>1233</sup>. Além de rejeitarem visões sobre o excepcionalismo do escravismo brasileiro, entendido como brando, benigno e adocicado, ambos autores diziam que a ideologia da democracia racial havia sido forjada no momento de desagregação do sistema escravocrata.<sup>1234</sup> Especialmente no encontro de dois elementos: o ajuste da nova ordem social competitiva, nascida dos escombros da escravidão, à permanência das antigas e profundas hierarquias sociais; e a subversão oligárquica das inovações institucionais e da liberalização jurídico-política trazidas pela República. Assim, o processo histórico – cambaleando dentro do devir da modernização conservadora – tinha como produto uma falsa consciência, projeção da ideologia das classes dominantes. O mito, assim, tornava-se paradigma interpretativo do mundo, atuando para adequar antigas clivagens e relações raciais

---

<sup>1231</sup> No final dos anos 1980, Clóvis Moura descreve as ironias e o contexto de emergência do paradigma crítico à democracia racial nas ciências sociais brasileiras: “Toda essa produção cultural, quer científica, quer ficcional, que escamoteia ou desvia do fundamental o problema do negro nos seus diversos níveis, desvinculando-o da dinâmica dicotômica produzida pela luta de classes, na qual ele está inserido, mas com particularidades que o transformam em um problema específico ou com especificidades que devem ser consideradas, fez com que pouco se acrescentasse às generalidades ou lugares-comuns na sua maioria ditos sobre ele. Somente a partir das pesquisas patrocinadas pela Unesco, após a Segunda Guerra Mundial, essas generalidades otimistas e ufanistas foram revistas com rigor científico e reanalisadas. Uma dessas generalidades refere-se, constantemente, à existência de uma democracia racial no Brasil, exemplo que deveria ser tomado como paradigma para outras nações. Nós éramos o laboratório onde se conseguiu a solução para os problemas étnicos em sentido planetário. Os resultados dessas pesquisas, no entanto, foram chocantes para os adeptos dessa filosofia racial. Constatou-se que o brasileiro é altamente preconceituoso e o mito da democracia racial é uma ideologia arquitetada para esconder uma realidade social altamente conflitante e discriminatória no nível das relações interétnicas (...) Após as pesquisas patrocinadas pela Unesco e que tiveram Florestan Fernandes e Roger Bastide como responsáveis na cidade de São Paulo, L. A. Costa Pinto, no Rio de Janeiro, e Thales de Azevedo, na Bahia, houve a necessidade de uma reordenação teórica e metodológica por parte de alguns cientistas sociais, destacando-se, no particular, Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Emília Viotti da Costa, L. A. Costa Pinto, Clóvis Moura, Jacob Gorender, Lana Lage da Gama Lima, Luís Luna, Décio Frentas, Oracy Nogueira, Joel Rufino dos Santos, Carlos A. Hasenbalg e alguns outros que, preocupados não apenas com o tema acadêmico, mas também com os problemas étnicos emergentes na sociedade brasileira e os possíveis conflitos raciais daí decorrentes, estão tentando uma revisão do nosso passado escravista e do presente racial, social e cultural das populações negras do Brasil” (Moura, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988b, p. 30-31).

<sup>1232</sup> Fernandes, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes, vol. I: o legado da raça branca*. São Paulo, Globo, 2008.

<sup>1233</sup> Moura, *Sociologia do Negro Brasileiro*, 1988b.

<sup>1234</sup> Para uma análise comparativa das abordagens de Florestan e Clóvis, veja-se: Queiroz, Marcos. Clóvis Moura e Florestan Fernandes: interpretações marxistas da escravidão, da abolição e da emergência do trabalho livre no Brasil. *Revista Fim do Mundo*, n. 4, jan/abr 2021.

ao regime republicano e ao trabalho livre. Nesta acomodação das classes dirigentes, a tática discursiva era tomar a igualdade jurídica como igualdade racial<sup>1235</sup> e a “miscigenação” como democratização.<sup>1236</sup> Assim pelo menos para o caso brasileiro, este discurso sobre a nação teria surgido entre o final do XIX e o início do XX. Como veremos, a despeito de sumamente importante, este momento é apenas manifestação tardia da ideologia senhorial.

A perspectiva de Clóvis e Florestan é vista em outros autores, como Emília Viotti da Costa.<sup>1237</sup> Apesar de identificar a relação do mito com a aprendizagem de dominação desde a colônia, para ela, o mito somente ganha contornos definidos como ideologia de classe no início do século XX, especialmente com a sistematização e a propagação dadas pela geração de Gilberto Freyre. Com o desenrolar dos efeitos da abolição nesta época, desestabilizando o antigo sistema de patronagem (clientelismo, política de dependentes e troca de favores), as oligarquias tradicionais estavam sob forte crítica e contestação, especialmente diante da emergência de novos setores, entre eles, a classe operária. Confrontada com este novo estilo de vida política, os oligarcas “não ficaram muito satisfeitos com o que viram”. Diante dessas mudanças, esta geração construiria a “tradição senhorial de uma maneira simpática (...), numa ‘proustiana’ busca do tempo perdido”<sup>1238</sup>. Naquele momento, “nada parecia mais oportuno do que falar a respeito da democracia racial brasileira, especialmente num momento em que negros organizavam uma Frente Negra para lutar pela melhoria de suas condições de vida”.<sup>1239</sup>

Portanto, para Viotti da Costa, o mito era a formalização teórica a posteriori de uma experiência vivida, o sistema de patronagem e clientela. Como se verá adiante, a análise da autora peca em dois sentidos: primeiro, a ideia de relações raciais harmônicas e benevolência senhorial já era constitutiva do programa senhorial durante a própria vigência da escravidão; segundo, ao focar no sistema de patronagem e clientela, Viotti da Costa minimiza os medos da Casa-Grande,<sup>1240</sup> a formatação do campo político pela escravidão e a própria luta de classes

<sup>1235</sup> Fernandes. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, 2008.

<sup>1236</sup> Moura. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 1988b.

<sup>1237</sup> Conferir o seu clássico *Mito da democracia racial no Brasil*, em: Costa, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

<sup>1238</sup> Costa. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, 2010. p. 383.

<sup>1239</sup> Costa. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, 2010. p. 384.

<sup>1240</sup> “Desde o período colonial, o monopólio dos meios de produção pela minoria branca (fazendeiros, comerciantes, burocratas) e as limitadas oportunidades de participação econômica, política e social das massas criaram as bases de um sistema de clientela e patronagem. No interior desse sistema, brancos pobres, negros livres e mulatos (a maioria da população) funcionavam como a clientela da elite branca. A mobilidade social não era obtida por meio da competição direta no mercado, mas por meio de um sistema de patronagem no qual a palavra decisiva pertencia à elite branca. Segura de suas posições, controlando a mobilidade social, imbuída de um conceito hierárquico de organização social que santificava desigualdades sociais e enfatizava as obrigações recíprocas, bem mais do que a liberdade pessoal e os direitos individuais –, a elite brasileira não temia a população de negros livres como faziam os norte-americanos. Os negros podiam ascender na escala social apenas quando autorizados pela elite branca. Dessa forma, o escravocrata brasileiro, que compartilhava com os escravocratas



entre senhores e escravos. É na concretude histórica dessa oposição dialética que sua origem deve ser rastreada, pois classe trabalhadora não significa somente o movimento operário pós-abolição. Assim, a “democracia racial” está definitivamente atrelada ao destino da escravidão, no entanto, este elo não emerge como programa político pela primeira vez no século XX.

No caso colombiano, até as décadas de 50 e 60, narrativas sobre escravidão, relações raciais e população negra foram regidos por três paradigmas.<sup>1241</sup> O primeiro, de origem elitista e aristocrático, formulado por José Manuel Restrepo,<sup>1242</sup> principal historiador do pós-independência, apresentava uma visão extremamente racista às regiões negras do país, tidas como degeneradas e fonte do atraso nacional.<sup>1243</sup> O segundo era o do silêncio. A história da escravidão e dos afro-colombianos era completamente omitida, sem a preocupação, inclusive, de condenação ou justificação. Essa estrutura teve como base o tratado dos historiadores Jesús María Henao e Gerardo Arrubla,<sup>1244</sup> publicado em 1910, na ocasião dos preparativos para a celebração do centenário da Independência e que foi, por mais de meio século, a principal obra pela qual jovens estudaram a história do país.<sup>1245</sup> O terceiro, banhado no imaginário nacional e difundindo pelas instituições, como a Academia Nacional de História, apresentava uma perspectiva moral sobre a formação racial e a escravidão na Colômbia. Com extremo desconhecimento e superficialidade histórica, este último paradigma afirmava que o sistema

---

*de todas as partes os estereótipos negativos a respeito dos negros, nunca traduziu esses estereótipos em “racismo” ou discriminação legal. Os escravocratas podiam mesmo violar as regras discriminatórias contra os negros encarnadas na tradição legal. Podiam aceitar, de tempos em tempos, em suas camadas, um mulato de pele clara que, como Machado, automaticamente adquiria o status de branco. Os negros que ocupavam uma posição de classe superior identificavam a si mesmos como membros da comunidade branca. Eles representavam um modelo para a maioria dos negros que permaneciam nos porões da sociedade. O fato de que alguns negros tinham aparentemente se livrado de seu “estigma” e ingressado na comunidade branca induzia negros e brancos a verem a privação em que vivia a maioria dos negros como uma consequência mais de diferenças de classe do que de diferenças raciais, ou mais da inferioridade dos negros do que da discriminação por parte dos brancos. De outro modo, os negros e brancos das classes mais inferiores, igualmente dependentes do paternalismo da elite branca, podiam viver na ilusão de solidariedade criada pela pobreza compartilhada, pelo desamparo comum e pela dependência em relação à elite branca” [grifos nossos].* Costa. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, 2010. p. 381-382.

Costa. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, 2010 p. 381.

<sup>1241</sup> Para a análise da historiografia sobre relações raciais e escravidão na Colômbia, da qual os próximos parágrafos são tributários, veja: Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía em el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2010.

<sup>1242</sup> Restrepo, José Manuel. *Historia de la Revolución de la República de Colombia en la América Meridional, Tomo Primero*. Besanzon: Imprenta de José Jacquin, 1858.

<sup>1243</sup> Como argumenta Múnera, Restrepo foi o primeiro grande historiador da Colômbia, tendo centralidade política e intelectual na gênese da nação. Particularmente sobre a história da independência, forjou um paradigma focado nas ações das grandes lideranças brancas e com total desprezo e racismo pelas classes populares. De amplo impacto na historiografia, no imaginário e na institucionalidade, o paradigma de Restrepo era constituído pela inclinação ao autoritarismo de Bolívar; a rejeição ao regime democrático; a necessidade de um governo forte e centralizado; e a antipatia e a ojeriza às regiões negras e indígenas. Múnera. *Fronteras imaginadas*, 2010.

<sup>1244</sup> Henao, Jesús María e Arrubla, Gerardo. *Compendio de la Historia de Colombia, para la enseñanza de las escuelas primarias de la República*. Bogotá: Voluntad, 1911.

<sup>1245</sup> Múnera. *Fronteras imaginadas*, 2010.

escravocrata no país havia sido paternalista, com os negros sendo tratados como da família, e que, desde então, um padrão singular de relações raciais havia sido desenvolvido, ausente de racismo.<sup>1246</sup> Como pode ser notado, estes três paradigmas podem ser aparentemente distintos, mas guardam um fundo comum, sendo complementares uns aos outros na estruturação de uma visão a respeito da nação.

Na década de 1950, houve escassez de estudos históricos. No entanto, especialmente devido a influência de Melville Herskovits, trabalhos como os de José Rafael Arboleda,<sup>1247</sup> Robert C. West<sup>1248</sup> e Harold Bierck,<sup>1249</sup> aportaram novos métodos, perspectivas e temas de pesquisa, como a etnohistória, o enlaçamento da escravidão colombiana com a economia moderna e a abolição. Em 1963 é publicado o fundamental trabalho de Jaramillo Uribe, *Esclavos y señores em la sociedade colombiana del siglo XVIII*,<sup>1250</sup> em que, pela primeira vez, um historiador colombiano faz um estudo abrangente da importância econômica para a formação social do país, rompendo com a concepção andina de colônia. Ademais, Jaramillo contestava diretamente a afirmação de que na América Hispânica havia um tipo singular de escravismo, pautado pela bondade, doçura e caridade da classe senhoria. No entanto, em trabalhos seguintes,<sup>1251</sup> ele se apropriará das teses freyrianas sobre a mestiçagem para explicar a Colômbia. A despeito da violência do escravismo, a mestiçagem teria possibilitado a construção de uma sociedade aberta e sem grandes barreiras raciais. Assim, no pós-independência, a mescla racial teria gerado a integração dos não-brancos e evitado conflitos de caráter racial. Da mesma época de Jaramillo, deve ser citado também a obra *El Chocó em La Independencia de Colombia*, de Rogerio Velásquez, publicada em 1965.<sup>1252</sup> Trata-se de um livro decisivo por propor uma agenda de pesquisa que só começará a ser plenamente realizada a partir da década de 90: compreender o papel das regiões e povos não-brancos para a Independência e, particularmente, para a construção econômica, política e cultura do país

---

<sup>1246</sup> “Na década seguinte, outro dos membros da academia, Carlos Restrepo Canal, na conclusão de um pequeno artigo intitulado *Documento sobre escravos*, mostrou a escravidão como uma instituição paternalista. Não obstante, este enfoque patriarcal ninguém chegaria, nem antes nem depois, tão longe como Gabriel Porras Troconis na sua obra *Cartagena hispânica*, publicada em 1950. Segundo este autor, as negras escravas que entravam no serviço das famílias espanholas eram ‘tidas como membros da família, sem igualdade social, sim, mas com a efetiva e as devidas à pessoa humana, como uma filha de Deus’ (Múnera. *Fronteras imaginadas*, 2010, p. 202).

<sup>1247</sup> Arboleda, José Rafael. Nuveas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, v. 37, 1952, p. 197-206.

<sup>1248</sup> West, Robert C. *Colonial Placer Mining in Colombia*. EUA: Louisiana State University Press, 1952.

<sup>1249</sup> Bierck, Harold. The Struggle for Abolition in Gran Colombia. *Hispanic American Historical Review*, v. 33, 1953, p. 365-386.

<sup>1250</sup> Jaramillo Uribe, Jaime. *Esclavos y señores em la sociedad colombiana del siglo XVIII*. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, 1963.

<sup>1251</sup> Jaramillo Uribe, Jaime. Mestizaje y diferenciación social em la Nueva Granada. *La Nueva historia de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1978.

<sup>1252</sup> Velásquez, Rogério. *El Chocó em La Independencia de Colombia*. Chocó: Editorial Hispánica, 1965.

enquanto agentes históricos. Como aponta Múnera,<sup>1253</sup> ainda que nas décadas de 70 e 80 novos estudos tenham produzido reflexões importantes sobre as alforrias, famílias escravas, sistema de produção escravista ou, a exemplo do crucial Fals Borda, sobre as condições socioeconômicas de regiões negras, como o Caribe,<sup>1254</sup> até os anos 90 predominava uma absoluta escassez de pesquisas mais profundas sobre as relações entre protagonismo negro, escravismo e construção nacional.<sup>1255</sup> Mais do que isso: se, por um lado, trabalhos críticos à mitologia da democracia racial foram publicados nas últimas décadas,<sup>1256</sup> por outro, pouco foi escrito sobre a estrutura histórica do próprio mito, como investigações a respeito das suas origens, enraizamento social, disputas, tensões, funcionalidade e lógica.

Neste sentido, a elaboração de Marixa Lasso é bastante pertinente.<sup>1257</sup> Para a autora, pesquisas recentes sobre nacionalismo e raça na América Latina estão mais focadas em compreender o funcionamento das identidades raciais modernas do que a se perguntar sobre os contextos simbólicos sobre os quais tais identidades se construíram. Assim, depois de uma época de crítica à ideologia da “democracia racial”, houve um descarte das investigações ao seu respeito. Particularmente, a pergunta sobre quando o mito foi construído tornou-se obsoleta. Mesmo nos trabalhos recentes que sondam este questionamento, só o fazem para o final dos oitocentos:

A maioria dos trabalhos sobre o mito da democracia racial tende a ignorar a era das revoluções. Inclusive os mais recentes trabalhos comparativos sobre

---

<sup>1253</sup> Múnera. *Fronteras imaginadas*, 2010.

<sup>1254</sup> Fals Borda, Orlando. *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la costa atlántica*. Bogotá: Ediciones Punta de Lanza, 1976; Fals Borda, Orlando. *Historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.

<sup>1255</sup> O próprio Alfonso Múnera talvez seja o grande responsável pela revolução paradigmática nos estudos afrocolombianos, com a defesa da tese de doutorado *Failing to construct the Colombian nation: Race and class in the Andean-Caribbean conflict, 1717-1816*, em 1995, na University of Connecticut, que foi rapidamente traduzida e publicada em espanhol, no ano de 1998, com o nome *El Fracaso de la Nación: región, clase y raza em el Caribe colombiano (1717-1821)*. Pela primeira vez, a história da Independência era estruturalmente revista a partir das lutas e do protagonismo negro, particularmente do Caribe, diante de um panorama amplo do impacto da escravidão e do racismo na formação nacional da Colômbia. De pronto, a tese atacou três grandes mitos fundadores da historiografia e do imaginário colombiano: a. a centralidade branca e das regiões andinas para a Independência; b. o silêncio, desprezo ou caricaturização da população negra na história, retomando o sentido político de suas ações; c. a singularidade harmônica das relações raciais no país. Atacada por parcela dos historiadores tradicionais, *El Fracaso de la Nación*, dali em diante, foi referência básica e formadora de uma leva de novos pesquisadores, que ajudaram a prolongar sua agenda de pesquisa e a transformar as investigações sobre história, relações raciais e construção nacional no país. Em certa medida, dentro do campo das ciências sociais institucionalizadas, o impacto de Múnera pode ser entendido como similar ao de Clóvis Moura para o Brasil.

<sup>1256</sup> Wade, Peter. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993; Andrews, George Reid. *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York: Oxford University Press, 2004; Rosero-Labbé, Claudia Mosquera e Barcelos, Luiz Claudio. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

<sup>1257</sup> Lasso, Marixa. *Mitos de armonía racial: Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, 2013.

as sociedades da pós-emancipação somente analisam as últimas décadas do século XIX (a reconstrução norte-americana – 1866-1877 –, as guerras cubanas de Independência – 1865-1898 – e a abolição brasileira – 1888 –). Os estudos sobre a história do mito da democracia racial regularmente começam com o libertador cubano José Martí e seu clamor por uma república “com todos e para todos” durante a década de 1890. Esta ênfase, que reflete o peso e a riqueza dos trabalhos históricos sobre Brasil, Cuba e os Estados Unidos tende a deixar de fora as lutas anticoloniais do começo do século XIX, o que é surpreendente, já que na América Latina os patriotas vincularam o nacionalismo com a harmonia racial e a igualdade pela primeira vez nas décadas de 1810 e 1820, durante as guerras de Independência.<sup>1258</sup>

Portanto, o argumento de Marixa vai de encontro ao de Evandro, desdobrando-se quatro importantes consequências. A primeira, mais evidente, é que as raízes da mitologia da harmonia racial devem ser perquiridas nas disputas e contradições engendradas pela Era das Revoluções. Segundo, que a análise do mito deve ir para além do simplismo funcionalista, em que ele teria surgido como mero “truque” maquiavélico para ocultar a realidade ou como forma de “atrair” a população negra para o patriotismo nacional. Terceiro: o surgimento do mito está relacionado à pergunta sobre quem pode controlar o conceito de igualdade. Isto é, se o princípio da igualdade serviria para empoderar a população negra ou para mantê-la em seu lugar de subalternidade. São as disputas, lutas e negociações em torno de tal conceito que ajudam a iluminar não só as raízes do discurso fundacional no continente, como seu impacto, permanência e apelo emocional.<sup>1259</sup> Por fim, os padrões de discurso, identidade e relações raciais modernas não devem ser perquiridas no passado colonial, isto é, não é a suposta escravidão benigna ou o iberismo que são as bases fundantes da narrativa da democracia racial, na medida em que o passado da escravidão atlântica é mais comum do que diferente.<sup>1260</sup> Neste sentido, a hegemonia posterior do discurso da harmonia racial é um dos maiores legados da Era das Revoluções na América Latina e tempo histórico fundamental para entender como ela foi criada, especialmente pela sua relação com as lutas de cidadania e as respectivas políticas de morte direcionadas contra a população negra. Em síntese, esta perspectiva abre a discussão, primeiro, sobre como a democracia racial se tornou um discurso nacional fundamental e, segundo, sobre como o fantasma da guerra racial impactou tal construção. Ambas têm como

<sup>1258</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 13.

<sup>1259</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>1260</sup> Lasso Marixa. *Guerras de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832*. Vives, Alberto Abello e Bolívar, Francisco Javier Flórez. *Los Desterrados del Paraíso: raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Bogotá: Editorial Maremágnun, 2015, p. 57-81.

pano de fundo a pergunta sobre quem conseguiu hegemonizar o conceito de igualdade racial dentro dos esquadros da cultura jurídica e da nação.<sup>1261</sup>

Diante da importância da Era das Revoluções e das tensões raciais sobre a igualdade para a gênese da “democracia racial”, ganha relevância a tematização da Revolução Haitiana. Além de metáfora canalizadora de sentido das lutas negras por cidadania durante a construção dos estados-latino americanos nos oitocentos, o Haiti colocou o enfrentamento ao racismo, ao escravismo e ao legado colonial como questão constitucional. Vinculou decisivamente direito, universalismo e cidadania negra. Por isso sua perene rejeição por parte das elites brancas na América Latina. Assim, a Revolução Haitiana e sua respectiva negação reposicionam o entendimento dos vínculos entre raça, nação e direito na região. Torná-lo presente é abrir caminho para uma genealogia que não só estenda ao início do século XIX as conexões entre cultura jurídica e identidade nacional, mas também compreenda a fenomenologia por trás desses vínculos, seja no sentido de refreamento do tempo da abolição – com o respectivo prolongamento do mundo da Casa-Grande –, seja nas características da formação social do continente. Portanto, o Haiti permite uma leitura em contraponto<sup>1262</sup> dessa tradição,<sup>1263</sup> diluindo fronteiras temporais e espaciais.

A mensagem da Revolução Haitiana ilumina o vínculo oculto entre tão diferentes “pais fundadores” do continente. Este elo é o que conduz a análise a seguir sobre Freyre, Alencar e Bolívar.

#### 4.1. Haitianos fora do lugar

Cerca de 10 dias após o Golpe Militar de 1964, na data do 09 de abril, parte da população de Recife saiu às ruas para apoiar a nascente Ditadura. Na primeira página do Diário de

<sup>1261</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013; Lasso. *Guerras de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832*, 2015.

<sup>1262</sup> Revolução Haitiana permite realizar aquilo que Edward Said chamou de “leitura em contraponto” das narrativas hegemônicas sobre as relações entre identidade nacional e cultura jurídica, ou seja, lê-las “esforçando-nos para extrair, entender, enfatizar e dar voz ao que está calado, ou marginalmente presente ou ideologicamente representado” (Said, 2011, pp. 104-5). Neste sentido, ao ser considerada como um evento central na definição do mundo moderno, a Revolução Haitiana impõe uma “hermenêutica da desconfiança” (Costa, 2015) que abre o texto não só para o que está contido nele, mas para o que foi excluído, silenciado e apagado pelo autor (Said, 2011). Para a definição de “leitura em contraponto”: Said, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo, Companhia de Bolso, 2011. Para a aplicação do termo à história e à filosofia do direito por meio da “hermenêutica da desconfiança”, veja: Costa, Pedro Henrique Argolo. *Entre hidra e leviatã: o nomos da terra de Carl Schmitt e o paradoxo da história universal*. Monografia na Universidade de Brasília, 2015. Para a Revolução Haitiana como ferramenta auxiliar na leitura em contraponto da história e da filosofia do direito, veja: Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo negro: elementos de teoria e história constitucional a partir da Revolução Haitiana*. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, 13(1), 2021.

<sup>1263</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

Pernambuco do dia seguinte, estampada em letras garrafais, podia ser lida a seguinte manchete: “Ato Institucional Assinado Ontem a Fim de Consolidar a Revolução”. Ainda na capa do jornal, mais abaixo, a chamada: “Marcha no Recife Levou à Rua 200 Mil Pessoas”. O texto assim descrevia o evento:

O Recife quase todo veio ontem às ruas, participar da grande Marcha da Família com Deus e pela Liberdade, que teve início na avenida Conde da Boa Vista, próximo ao Colégio Padre Felix, encerrando-se numa concentração monstro, na praça da Independência.

O desfile cívico - que reuniu cerca de 200 mil pessoas - contou com a participação de todas as classes sociais, que afluíram às ruas desde às 13 horas, quando comércio, indústria, estabelecimentos bancários, colégios e repartições públicas cerraram as portas, para que todos comparecesse a essa elevada demonstração de apoio e de entusiasmo à ação das nossas Forças Armadas, contra a comunização do país.<sup>1264</sup>

Os oradores se concentraram na Pracinha e “exaltaram as tradições de liberdade do povo brasileiro e deixaram claro que a Pátria não se submeteria, jamais, ao comunismo e à desordem”.<sup>1265</sup> Ao lado de figurões da política pernambucana, de militantes de movimentos conservadores, de militares e do general Altair Franco Ferreira, comandante da 7ª Região Militar, um homem de seus 60 anos era o mais animado a discursar. De terno e grava, cabelos brancos e com aquele ar, tão comum às elites brasileiras, de quem se não decide entre a política, a ciência e o mundo patriarcal, pois todos funcionam como uma extensão da sua vida privada, “o sr. Gilberto Freyre foi entusiasticamente aplaudido pela massa humana que o ouviu”.<sup>1266</sup> Prestigiado como intelectual, ele estava ali para intervir politicamente e, particularmente, revelar a verdade histórica por trás daquele momento. No Diário de Pernambuco do dia seguinte, o seu discurso seria completamente transcrito, ocupando mais de uma página. Retirado da fala de Freyre, o título era sugestivo: “Brasil não Admite Noite Terrível em Que Só Brilhas Estrelas Sinistramente Vermelhas”. Ele compartilhava espaço com outras matérias. “Começou a Devassa dos Sindicatos”. “AL não Permitiu a Desordem e Esmagou os Agitadores”. “Câmara Cassou o Mandato dos Vereadores Vermelhos”.<sup>1267</sup> Era o Brasil de Freyre rapidamente mostrando a que veio.

<sup>1264</sup> *Diário de Pernambuco*, n. 82, ano 139, sexta-feira, 10 de abril de 1964.

<sup>1265</sup> *Diário de Pernambuco*, n. 82, ano 139, sexta-feira, 10 de abril de 1964.

<sup>1266</sup> *Diário de Pernambuco*, n. 82, ano 139, sexta-feira, 10 de abril de 1964.

<sup>1267</sup> *Diário de Pernambuco*, n. 82, ano 139, sexta-feira, 10 de abril de 1964.

O seu imenso e emocionado discurso, começava com um tom tipicamente fryriano. O Brasil harmônico e acolhedor, em que ricos e pobres, negros e brancos, homens e mulheres, compartilhavam sentimentos pacíficos e fraternos. Naquele momento, era este paraíso em forma de país que estava ameaçado por terríveis doutrinas antibrasileiras, especialmente a maior delas: o comunismo, que, segundo esta narrativa, havia se alastrado pelos país e suas instituições, especialmente no governo de João Goulart.

Esta Praça da Independência, que brasileiro, especialmente que brasileiro do Nordeste, que brasileiro de Pernambuco, que brasileiro do Recife a desconhece? Ela é nossa: vibrante nossa. Nossa nos dias comuns e nossa nos dias festivos e nos dias históricos.

*Aqui nós, recifenses, brincamos os nossos melhores carnavais de rua que são aqueles sem separação de rico de pobre, ou de moreno, de louro, ou de branco, de preto ou de dominó de veludo, de fantasia de papel. Aqui, com o mesmo ânimo fraterno, temos nos reunido velhos e moços, estudantes e gente de trabalho, homens e mulheres, brasileiros de várias cores e de várias religiões, na defesa daquelas liberdades a que brasileiro nenhum digno desse nome renuncia, mesmo que em troca dessa renúncia nos fosse dado de novo o próprio paraíso perdido. Brasileiro nenhum, verdadeiramente brasileiro, pernambucano nenhum, verdadeiramente pernambucano, admite que sobre sua pátria desça aquela noite terrível em que só brilham, num céu tornado inferno, estrelas sinistramente vermelhas. Nós desejamos continuar independentes de qualquer imperialismo econômico, político ou ideológico; e se sabemos ser hospitaleiros com os estranhos que vêm de suas terras para trabalhar conosco e conviver conosco, sabemos também repelir os intrusos e seus agentes que, com dólares falou e com sorriso ainda mais falsos, pretendam nos corromper, nos enganar e nos impor suas ideologias tirânicas, tão antibrasileiras quanto desumanas [grifos nossos].<sup>1268</sup>*

Os comunistas infestavam as universidades, os partidos, as instituições públicas e queria corromper com suas ideias o caráter do brasileiro. Em um movimento cívico-militar, as Forças Armadas, abraçadas pelo povo, encarnavam a nação para expurgar definitivamente a ameaça estrangeira:

Movimento que há de tornar histórico o ano de 1964 e reafirmar, na história do nosso país, a aliança profunda, nos momentos mais agudos de crises nacionais, das Forças Cívicas e das Forças Armadas. São forças que nesses

<sup>1268</sup> Freyre, Gilberto. Brasil Não Admite Noite Terrível Em Que só Brilham Estrelas Sinistramente Vermelhas. *Diário de Pernambuco*, n. 82, ano 139, sexta-feira, 10 de abril de 1964.

difíceis momentos, se completam para esforços em conjunto de salvação pública. Não estamos empenhados, nestes dias decisivos, *num movimento brasileiríssimo*, de renovação, como o atual, com as Forças Militares, unidas às Cívicas e lideradas por soldados do brio de um Humberto Castelo Branco e da bravura de um Justino Alves Bastos e de um Mourão, da fibra de um Dutra e de um Costa e Silva, da firmeza de um Kruel e de um Mamede, da constância de um Cordeiro e de um Nelson; não estamos empenhados num tal movimento turisticamente. *E escondendo verdades ásperas que precisam ser enfrentadas em benefício do presente e do futuro do Brasil e na defesa de sua melhor tradição.*

Esta Praça da Independência não tolera nem mistificações nem meias-verdades. Aqui, ao sol que ilumina este centro cívico do Recife, é preciso que se diga dos ladrões de dinheiro públicos que são ladrões; *dos agentes comunistas a serviço de estrangeiros, dentro das próprias universidades e de organizações federais como a Sudene, que são antibrasileiros repulsivos; de sub-brasileiros que gritam e até choram de hora contra os ibades mas não contra os dólares falsificados com que atrevidos comunistas chineses julgam poder corromper, subornar, desarticular a democracia brasileira, que são sub-brasileiros ainda mais repulsivos que aqueles antibrasileiros [grifos nossos].*<sup>1269</sup>

Sub-brasileiros e antibrasileiros convergiam para corromper o que há de mais *brasileiríssimo* no Brasil. O Golpe era o recurso necessário para que o país não se tornasse mais um satélite do sistema soviético. Ditadura Militar, lida como realização da democracia, para evitar que o Brasil deixe de ser Brasil, para que ele não se torne uma nova-URSS, nova-Cuba, nova-Hungria e, hoje diriam, nova-Venezuela ou nova-China. A visão do paraíso social e racial legitimava juridicamente a perseguição política, a suspensão de garantias constitucionais, a tortura, a violência e a derrocada da cidadania. Salvação nacional como sacrifício, Brasil como derramamento de sangue. Diante da ameaça à tradição e aos valores do passado, perseguição e aniquilamento dos traidores e antipatriotas para que haja futuro. A passeata é um ritual de localização, identificação e queima dos bodes expiatórios. O grande sacerdote desta cerimônia fúnebre é Gilberto Freyre:

Aqui nos unimos nesta tarde inesquecível homens e mulheres, católicos e evangélicos, espiritistas e israelitas, teosofistas e urbanistas, jovens e velhos, para dizermos alto e claro que temos fé em Deus e confiança no Brasil; e que

<sup>1269</sup> Freyre. Brasil Não Admite Noite Terrível Em Que só Brilham Estrelas Sinistramente Vermelhas, 1964.



guardamos aquela caridade cristã que não é senão amor em ação para todos os brasileiros mistificados, enganados, explorados que necessitem de nosso fraterno afeto.

O Brasil dá agora ao mundo inteiro o exemplo de um singular movimento cívico em que as Forças militares se unem às Forças cívicas, com o chamado sexo frágil, o chamado belo sexo, dando ao movimento renovador conduzido por essas duas grandes forças uma terceira força, ainda maior que elas e que é a do espírito, a da graça e a da energia de espírito, completada, na mulher brasileira, pela sua ternura de mão, de esposa, de filha, de irmã.

Com essas três forças reunidas é que este movimento de 1964, continuando a ser ação e a ser vida, já é história: todo um capítulo novo de história brasileira e, ao mesmo tempo, toda uma vigorosa projeção cívica das gerações de hoje sobre o futuro nacional. *Os brasileiros de amanhã dirão dos de hoje: eles salvaram para nós o Brasil quando mais ameaçado de deixar de ser Brasil para tornar-se nova Hungria, nova Cuba e abjeta Colônia de império totalitário. Aqui estamos unidos, para dizer basta ao Comunismo colonizador; ao imperialismo Comunista; a todos os imperialismos; a todos os ladrões - os de liberdades brasileiras e os dinheiro públicos; a todos os ricos, exploradores dos pobres; a todos os poderosos opressores dos fracos; a todos os mistificados da mocidade; a todos os corruptores da cultura universitária, a todos os traidores do Brasil; a todos os traidores das religiões de amor a Deus e de amor ao próximo; a todos os sub-brasileiros indignos da caridade brasileira; a todos os antibrasileiros indignos do perdão brasileiro - uma caridade, um perdão, que, entretanto, não lhes faltará para as suas almas e para suas vidas, embora não - isto não, mil vezes não! - para que continuem a agir livremente contra a sua pátria e contra seus compatriotas [grifos nossos].*<sup>1270</sup>

---

<sup>1270</sup> Freyre. Brasil Não Admite Noite Terrível Em Que só Brilham Estrelas Sinistramente Vermelhas, 1964.

Nascido 12 anos após o fim da escravidão,<sup>1271</sup> Gilberto Freyre é o maior e mais influente intelectual orgânico da classe senhorial brasileira.<sup>1272</sup> Seu pensamento foi fundamental para a vida póstuma da matriz civilizacional do Império. No ritual de invocação dos fantasmas da Casa-Grande, Freyre foi sacerdote e mestre de cerimônias. Sobre a suposta batuta científica, seus textos são pergaminhos mágicos a ressuscitar o mundo dos senhores, a fazer com que eles caminhem no meio de nós, falem por meio das nossas instituições, palavras escritas e bocas. Sejam a consciência espectral a pairar sobre os brasileiros.

Uma conjunção de fatores fez de *Casa-Grande e Senzala* (1933), seu primeiro livro, interpretação decisiva e hegemônica do *ethos brasileiro*.<sup>1273</sup> Conteúdo e estilo, atuação política e contexto acadêmico se entrelaçam nas explicações mais comuns da sua notoriedade. Em relação ao primeiro aspecto, podem ser citados a combinação entre ciência e literatura;<sup>1274</sup> a aparente substituição da “raça” pela cultura na análise da formação brasileira;<sup>1275</sup> o uso da história do cotidiano;<sup>1276</sup> e o espelhamento do Brasil por meio de um “mito-fundador”.<sup>1277</sup> No

---

<sup>1271</sup> Sobre a relação e a proximidade de Freyre com a escravidão, as reveladoras palavras do próprio autor: “Sucedeu-me ter tido uma meninice de neto de gente, além de patriarcal, rural, com sobreviventes, na convivência doméstica ou familiar, de escravos ou de servos nascidos nos dias de escravidão: o último deles, o velho Manuel Santana que meus filhos cresceram considerando-o avô. E, na própria meninice, cresci ouvindo histórias da negrinha Izabel e aprendendo palavões com o malungo Severino e ouvindo da negra velha Felicidade, outrora escrava de minha avó materna e por nós, meninos, como por minha mãe, chamada Dadade, suas experiências dos dias antigos. Embora todos esses afro-negros, católicos devotos, de ouvirem missa ajoelhados e de se confessarem, soubessem restos de falas africanas e, quando a sós com os ioiozinhos, gostavam de lhes falar de Iemanjás e Exus. Afronegros assimilados às crenças católicas, tanto quanto de Carlos Magno, de princesas louras e de mouras encantadas. Sincretismo que foi trazido das casas-grandes para os sobrados e para as mansões urbanas, quando ainda patriarcais. De vez em quando, sou acusado de saudosistas, como se saudade fosse uma coisa vergonhosa. Eu confesso que sou um homem que tem saudade, saudade de outros entes humanos, saudade de épocas que eu não vivi, saudade de um Brasil que já era Brasil muito antes de eu ter nascido. Quando eu nasci já não havia escravidão no Brasil, mas eu ainda encontrei, na minha família, escravas que tinham sido e continuam a ser da família. De modo que, muito na intimidade, eu aprendi que houve no Brasil, um relacionamento todo especial entre senhor e escravo. Eu me lembro da escrava particular de minha mãe. Chamava-se – vejam o paradoxo – Felicidade. Mas eu asseguro que nunca, em toda a minha longa vida, encontrei pessoa mais feliz da vida. Dela eu ouvi histórias e mais histórias. Dela e de uma negrinha por quem desconfio que tive um primeiro amor. Essa negrinha, neta de escravos, outra pessoa feliz que conheci na vida, Izabel, me contava histórias e eu gostava muito de ouvir histórias. Tanto as de Dadade como as de Izabel. Isto, depois, aparece em *Casa-Grande e Senzala*, onde falo de escravas que davam o comer na boca dos meninos, que também repetiam palavras para meninos como que tirando os ossos das palavras” (Freyre, Gilberto. Autobiografia. Bastos, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006, p. 20-21).

<sup>1272</sup> As reflexões desse tópico foram originalmente elaboradas em: Duarte, Evandro Piza e Queiroz, Marcos. Gilberto Freyre and Haiti: The Master-Slave Dialectic in Brazilian Conservative Thought (no prelo). Ademais, a primeira tentativa de articular Freyre e Haiti, da qual este tópico é desdobramento, está em: Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1273</sup> Ribeiro, Darcy. *Gentidades*. Porto Alegre, Brazil: L&PM, 2001.

<sup>1274</sup> Pallares-Burke, Maria Lúcia e Burke, Peter. *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

<sup>1275</sup> Ortiz, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo, Brasil: Brasiliense, 1994; Araújo, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, Brazil: Ed. 34, 1994.

<sup>1276</sup> Burke, Peter. Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, 9:2, 1997, pp. 1-12.

<sup>1277</sup> Ribeiro. *Gentidades*, 2001. Darcy Ribeiro irá dizer que Freyre espelhou o Brasil no plano cultural, da mesma forma que Cervantes havia feito em relação ao mundo hispânico. Diferentemente das alcunhas dadas pelo pacto

espaço público, Freyre iniciou sua trajetória como articulista na mídia durante a década de 20.<sup>1278</sup> Posteriormente, entre 30 e 40, atuou num movimento de confronto e integração à

---

narcísico da branquitude existente entre os “intérpretes do Brasil”, a interpretação dada neste texto é muito mais modesta em relação à criatividade e à inventividade de Gilberto Freyre. Como aponta Nohora Arrieta Fernández, a narrativa freyriana não é particularmente original, fazendo parte de um conjunto de discursos transnacionais ancorados no tropo senhorial de nostalgia da plantação, que tem como momento decisivo a década de 1930. Além do ensaísmo, visto em textos como *Casa-Grande e Senzala* (1933) e *El Contrapunteo Cubano Del Tabaco y el Azúcar* (1940), do cubano Fernando Ortiz, pode ser citado o filme *E o Vento Levou* (1939), dirigido por Victor Fleming, George Cukor e Sam Wood e baseado no livro homônimo de Margaret Mitchell, publicada três anos antes (1936). Sendo o filme mais bem sucedido da história, com mais de três bilhões de dólares arrecadados em valores atuais, relançado nove vezes, vencedor de oito Oscars, incluindo na categoria de melhor filme, e aparições constantes nas listas de melhores filmes de todos os tempos, *E o Vento Levou* goza de um altíssimo impacto cultural, exercendo força determinante na construção de imaginários a respeito da bondade do sistema escravocrata, das relações harmônicas entre senhores e escravos e na gratidão e passividade dos negros diante dos brancos. Longe de ser uma singularidade brasileira, esta “nostalgia branca” da escravidão, portanto, é um fenômeno global, estratégia de intervenção do supremacismo nas narrativas nacionais diante do pós-Abolição e da emergência da cidadania negra. Portanto, a bobajada freyriana de “que houve no Brasil, um relacionamento todo especial entre senhor e escravo” não tinha nada de original, seja no contexto da sua época, seja por seus textos serem cópias escarradas dos argumentos da classe senhorial no Atlântico ao longo do século XIX. Somente uma teoria social enraizada no narcisismo branco e informada pelo *habitus* racista e escravocrata, incapaz de enxergar pessoas não-brancas como menos humanas, para lhe dar tais credenciais. Ademais, vale a pena dizer que esta “nostalgia branca” global encontra, na mesma década de 1930, um forte antagonista no pensamento negro do Caribe, com as publicações de *Capitalismo e Escravidão* (1939), de Eric Williams, e *Os Jacobinos Negros* (1938), de C.L.R. James. Em relação ao último, é interessante notar como o relato da Revolução Haitiana impulsionou uma contranarrativa também global. Nela encontramos, por exemplo, cópias dos *Jacobinos Negros* circulando das próprias mãos de James para as de Martin Luther King, Louis e Lucille Armstrong e Kwame Nkrumah, durante as celebrações da Independência de Gana, em 1957; a importância do única exemplar presente na Universidade Negra na metade do século XX, na África do Sul, a qual informou a luta de gerações de pan-africanas que lutaram pela libertação no continente e pelo fim do apartheid no país; e referência fundamental nos círculos de formação do movimento negro brasileiro, no giro epistêmico sobre a importância da agência negra na luta contra escravidão dentro da perspectiva atlântica, como no disruptivo *O Negro, de bom escravo a mau cidadão?* (1977), de Clóvis Moura, quando nem traduzida a obra estava para o português (a versão utilizada por Clóvis é a publicada em Nova York, de 1963) e ponta de lança de entrada do Haiti nas ementas de disciplinas Brasil afora. As idas e vindas dos *Jacobinos Negros* sobre os mares é só um dos exemplos deste contrapúblico negro, capaz de soterrar o narcisismo branco mascarado de teoria social, que teve e tem a Revolução Haitiana como um paradigma interpretativo da modernidade e de formações nacionais diversas, mas, ao mesmo tempo, semelhantes e constituídas por experiências compartilhadas. Fernández. *Poéticas Amargas*, 2021; Edmondson, Taulby H. Protesting “a Bigger and Better Birth of a Nation”: Lost Causism and Black Resistance to David O. Selznick’s *Gone with the Wind*, 1936–1940. *The Journal of African American History*, v. 105, n. 102, p. 242-270; Clukey, Amy. Plantation Modernity: *Gone with the Wind* and Irish-Southern Culture. *American Literature*, 85 (3), 2013, p. 505-530; Adamkiewicz, Ewa A. e Austria, Graz. White Nostalgia: The Absence of Slavery and Commodification of White Plantation Nostalgia. *aspeers*, 9, 2016, 13-31; Williams, Eric. *Capitalism & Slavery*. Richmond, Virginia: The University of North Carolina Press, 2002; James. *Os Jacobinos Negros*, 2007. Moura. *O negro, do bom escravo a mau cidadão?*, 1977; Luckett, Josslyn. King, Ghana, Haiti and Lucille Armstrong. *Come Sunday: Jazz, Trouble, Hallelujah*. Disponível em: <https://jazzhallelujah.wordpress.com/2013/01/15/king-ghana-haiti-and-lucille-armstrong/> (acesso em 05/07/2022).

<sup>1278</sup> Rezende, Antonio Paulo. Gilberto Freyre: o caminho da casa-grande. *Caderno de Estudos Sociais*, 16:2, 2000, pp. 301-330.

Ditadura Vargas.<sup>1279</sup> Foi parlamentar entre 46 e 50;<sup>1280</sup> defensor e intelectual orgânico da Ditadura Militar entre 60 e 70;<sup>1281</sup> e forneceu o substrato ideológico dos últimos anos de salazarismo e colonialismo português.<sup>1282</sup>

---

<sup>1279</sup> Durante as duas primeiras fases (Governo Provisório, 1930-1934, e Governo Constitucional, 1934-1937) da Era Vargas, Freyre incorporou a oposição ao Presidente, especialmente por meio da defesa do regionalismo. No entanto, com o golpe de 1937 e o início da ditadura com o Estado Novo, a elite nordestina realizou uma rápida orientação, incluindo o próprio Freyre. Neste momento, não só as ideias de Freyre serão utilizadas pelo projeto centralizador e corporativo do Estado Novo, como ele participará ativamente no processo. Nesta acepção, o método (a centralização política) deveria efetivar o sentido de nacionalizar o povo, o território e o poder. Assim, o intelectual elogiará o antiliberalismo e nacionalismo de Vargas, superior a outras ideologias da época, e apontará que o (seu) regionalismo era a melhor forma de invenção do estado nacional, base do estado moderno. Este elogio se estenderá ao caráter antidemocrático da Ditadura Vargas, na medida em que ela adequada ao Brasil, especialmente por ser contrário ao universalismo da forma constitucional-democrática. Havia, ali, harmonia entre a boa forma política (a Constituição de 1937) e a boa forma social. Vargas seria o perfeito equilíbrio entre a tradição e a região, vetores da nação, e as pressões modernizantes e industrializantes. Assim, o Estado Novo, com apoio do próprio Freyre, valia-se do seu conceito de cultura e de “povo brasileiro”. Na década de 1940, com a crise da Ditadura, ele passa à oposição novamente, não especificamente à figura de Vargas, mas à do seu interventor em Pernambuco, Agamenon Magalhães. No entanto, mesmo neste momento de queda da Ditadura, a posição estratégica de Freyre foi importante na preservação do pacto entre regionalistas e centralistas e na transição de antiliberais, como ele, para uma forma de liberalismo-conservador (oposto ao quererismo). De qualquer forma, como saldo da Era Vargas, a tática de Freyre em relação ao Estado Novo permitiu que seu pensamento e sentido de identidade e cultura brasileiras fossem institucionalizados nos aparelhos do Estado brasileiro, ganhando abrangência nacional e verniz oficial. Mesquita, Gustavo. Gilberto Freyre e o Estado Novo: a trajetória de uma relação ambígua. *Cadernos do Desenvolvimento*, 8:12, 2013.

<sup>1280</sup> Naqueles anos consolidou suas propostas sobre cultura, fundadas num regionalismo capaz de espelhar as diferentes regiões brasileiras, em especial o Nordeste, tendo encontrado uma base institucional sólida com a criação da Fundação Joaquim Nabuco, em Recife.

<sup>1281</sup> Rezende, Antonio Paulo. Gilberto Freyre: o caminho da casa-grande. *Caderno de Estudos Sociais*, 16:2, 2000, pp. 301-330; Shiota, Ricardo. Gilberto Freyre e a revolução brasileira. *REBELA*, 7:3, 2007, pp. 453-471

<sup>1282</sup> O relato de Carlos Guilherme da Motta dá conta do caráter de ideologia oficial do “exótico lusotropicalismo” nos últimos anos da ditadura de Salazar e Caetano em Portugal e que asfixiava a produção científica: “Era necessário homogeneizar, por meio de uma noção de cultura que valoriza a pseudodemocracia racial e cordial, para dominá-lo, um mundo extremamente diversificado e cheio de problemas e injustiças de toda ordem.” Motta, Carlos Guilherme. *A Ideia de Revolução no Brasil e outras Ideias*. São Paulo: Globo, 2008., p. 32. Ademais, a presença de Freyre no aparato institucional do salazarismo é importante momento da sua trajetória internacional, conferindo-lhe mais legitimidade no espaço público brasileiro. Numa arena política consular, colonial e provinciana, essa experiência o referendou como um ator político importante nas discussões a respeito da organização do estado brasileiro, posicionando-se a respeito dos caminhos da revolução capitalista no Brasil. Freyre estabelece laços com a Ditadura de Salazar em um momento de reorganização do colonialismo português diante dos questionamentos da comunidade internacional, que emergiram após o final da Segunda Guerra Mundial, a respeito das colônias na África e na Ásia. Ademais, a polarização da Guerra Fria delimitava o campo da política internacional. Com isso, o pensamento freyriano ajudou o salazarismo a refrear as mudanças desencadeadas no pós-1945, substanciando a ideologia das estratégias institucionais de Portugal, especialmente em dois aspectos: a. o discurso do “colonialismo sem colônias”; b. o convencimento da própria população portuguesa em relação a essa empreitada. Por meio dos íntimos vínculos de Freyre com burocratas e intelectuais do regime salazarista, que, inclusive, financiou viagens do intelectual senhorial à África, o seu lusotropicalismo transformou-se em política ministerial para as colônias. Era a mimetização das ideias de *Casa-Grande e Senzala* para conter o último ataque ao colonialismo no mundo. Partindo da ideia de que “os próprios nativos das regiões quentes distinguem os portugueses dos demais europeus”, ele apontava o colonialismo de Portugal como positivo, singular e inédito, baseado no equilíbrio de antagonismo, na meta-raça como terceira via à bipolaridade e no tempo trípico (que valoriza o presente, sobrepondo o tempo do prazer e do ócio sobre o tempo do negócio). Assim como no 1964 brasileiro, a associação de Freyre a Salazar na defesa do colonialismo portuguesa era baseada na concepção de que a África era estratégica para impedir que a União Soviética ditasse ao Ocidente suas formas de vida. O anticomunismo andava de mãos dadas com o colonialismo, insuflado pela relação amorosa entre salazarismo e pensamento freyriano, mistificadores do passado e do presente da violência racial. A mão de Freyre é decisiva para que as ex-colônias portuguesas na África sejam as últimas a se libertarem do jugo europeu, já na década de 1970. O intelectual da *Casa-Grande* não se deu por satisfeito de passar a vida inteira lamentando o precoce fim da

Por fim, institucionalmente, Freyre foi o paradigma instaurado nas universidades brasileiras a partir da década de 30-, financiado por projetos nacionalistas. Com isso, tornou-se base analítica de burocratas, pesquisadores e professores.<sup>1283</sup> Neste aspecto, sua obra encontrou campo fértil em um contexto de institucionalização das ciências sociais acompanhado de dinâmicas intelectuais de “abrasileiramento do Brasil”<sup>1284</sup>, isto é, que rompiam com o paradigma precedente de pessimismo, o qual dava ênfase na organização social, no clima e na determinante racial.<sup>1285</sup> Calcado no racialismo, este paradigma condenava a influência não-branca e a mestiçagem como fatores do “atraso” civilizacional do país. Neste sentido, Freyre seria o baluarte de um “novo” pensamento que buscava o lugar do Brasil no mundo moderno e integrando indígenas e negros na paisagem argumentativa, elevando o “mestiço” a símbolo da brasilidade.<sup>1286</sup> O “hibridismo” era o valor positivo e a singularidade brasileira na modernidade.

---

escravidão no Brasil. Ele foi à Europa e à África para tentar garantir que o colonialismo se prolongasse até o infinito. Pinto, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951-1974). *História*, 28:1, 2009, pp. 445-482; Arenas, Fernando. Reverberações lusotropicalis: Gilberto Freyre em África, 1 e 2. *Buala*, 2010. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/reverberacoes-lusotropicalis-gilberto-freyre-em-africa-1-cabo-verde> (acesso em 05/07/2022).

<sup>1283</sup> Segundo Elide Rugai Bastos, as décadas de 1920 e 1930 são definidoras do debate sociológico no Brasil. Na primeira, a crise do pacto oligárquico impeliu intelectuais a pensarem sobre as razões da crise. “Assim, discutem-se problemas de adequação das instituições vigentes ao perfil da sociedade brasileira, o transplante de ideias, costumes, comportamentos, etc” (p. 290). Posteriormente, na década de 1930, “o processo de sistematização do pensamento sociológico avança, pois as explicações fundadas na sociobiologia e no determinismo geográfico, que servem de suporte par essas explicações anteriores, serão questionadas. Nesse movimento, a figura de Gilberto Freyre será fundamental, em *Casa-Grande & Senzala* argumentará na direção de demonstrar a anticientificidade das afirmações sobre a inferioridade ou superioridade racial, e da restrição sobre a inferioridade ou superioridade racial, e da restrição à consideração das formas sociais e culturais desenvolvidas nos trópicos. É possível afirmar-se que o movimento de constituição do discurso sociológico da bibliografia brasileira tem seu momento privilegiado nesse período. Trata-se da linguagem, um dos elementos apontados por Antonio Candido como constitutivo do processo de sistematização” (p. 290-291). Neste momento, forma-se um público, oriundo de diversos segmentos, receptor dessa linguagem, a qual também será insuflada pelas transformações políticas e institucionais iniciadas a partir de 1930. Entre tais mudanças, está a institucionalização dos primeiros cursos de ciências sociais no país, “com a criação da Escola de Sociologia e Política, em 1933, da Universidade de São Paulo, em 1934, ambos na cidade de São Paulo e o da Universidade do Distrito Federal, em 1935, no Rio de Janeiro. Este último fechado com a extinção da UDF no início do Estado Novo, ressurgiu, inicialmente com outras características na Universidade do Brasil, em 1939”. Estando e intervindo no lugar e na hora certas, a obra de Freyre será fundamental na construção da linguagem, do público e da institucionalização das ciências sociais no Brasil. Ademais, como salta na própria narrativa de Elide Rugai Bastos, será alvo de uma política de memória branca que reforçará o seu ineditismo, singularidade e pioneirismo. Bastos, Elide Rugai. A construção do debate sociológico no Brasil. *Ideias*, Campinas (SP), Edição Especial, nova série, 2013, p. 290-291.

<sup>1284</sup> Expressão retirada de: Schwarcz, Lilia M. e Starling, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

<sup>1285</sup> Símbolo desse pessimismo e desilusão perante a impossibilidade da civilização nos trópicos num país de maioria não-branca, é o livro do modernista e membro da oligarquia senhorial do café paulista, Paulo Prado, *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*, publicado em 1928. Na epígrafe da obra, pode ser lida a famosa citação de Capistrano de Abreu: “O Jaburu... a ave que para mim simboliza a nossa terra. Tem estatura avantajada, pernas grossas, asas fornidas e passa os dias com uma perna cruzada na outra, triste, triste, d'aquela austera e vil tristeza”. Prado, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

<sup>1286</sup> Schwarcz e Starling. *Brasil*, 2015.

Diante de todas essas causas, importantes, obviamente, o argumento aqui segue um caminho mais direto: a força de Freyre reside, sobretudo, por ele ser o prolongamento e a sistematização mais bem acabada – com foros de cientificidade – do pensamento da classe senhorial do Império. Por ter olhado retrospectivamente para a escravidão e para a abolição, reconciliando as elites brasileiras com o seu passado, no intuito de determinar o presente e o futuro da nação. Gilberto, portanto, não representa uma inovação ou uma disrupção no pensamento social brasileiro. Gilberto é puro e simplesmente a consciência da antiga Casa-Grande escravocrata. Sua obra é apresentar uma visão do Brasil a partir da perspectiva do senhor de escravos. O “nós” brasileiro mimetiza diferentes fases da vida desse sujeito: menino de engenho, bacharel, chefe da família patriarcal. Um país visto e concebido do alpendre da Casa-Grande.

O núcleo da consciência senhorial era a concepção de absoluto domínio sobre os seus escravos. Esse domínio não era somente a capacidade de extração violenta e não-remunerada do valor do trabalho. Ele também significava a pressuposição dos interesses dos escravizados como seus. Ao negar a subjetividade do negro, o senhor preenchia este vazio com os seus próprios interesses, convicções e prazeres. A vontade do escravizado era a sua vontade. É dessa base que Freyre formula sua teoria a respeito do Brasil: pressupondo o que é o povo a partir da sua própria consciência. Consciência senhorial que mimetiza “o brasileiro”:

Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano.

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo.<sup>1287</sup>

---

<sup>1287</sup> Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006, p. 367.

O trecho é claro. Abre com “todo brasileiro”, isto é, refere-se a algo intrínseco à essência universal do Brasil. Mas quem é este brasileiro? Qual o singular sobre o qual a universalidade se constrói? Quem é o nós coletivo? Ora, o senhor de escravos. Pois é ele quem tem “escrava ou sinhama” para lhe embalar quando recém-nascido; pois é ele quem mama nos peitos da ama de leite; pois é ele que tem uma “mulata” para lhe cuidar quando criança; pois é ele que tem também uma mulata para lhe fazer homem; mulata que é sua posse, pois é a relação de propriedade que o permite relatar estupro e violência sexual como “amor físico”; pois é o senhor que, quando criança, tinha um moleque companheiro de brinquedo, “expressivamente chamado de leva pancadas”<sup>1288</sup>, ou seja, pois é ele quem cresce com outro menino à disposição para sua sessão de torturas. O brasileiro é o senhor de escravos e o Brasil é interpretado a partir da sua perspectiva da Casa-Grande. E como senhor, Freyre pressupõe o que os “outros” da *plantation* pensam, gostam e querem a partir das suas próprias convicções. Este “outro”, que tem na mulher negra o principal lugar de produção de significados,<sup>1289</sup> serve para se elaborar uma visão a respeito do caráter da sociedade brasileira.<sup>1290</sup> A escrava, vista pelo senhor, mimetiza as singularidades nacionais. A escrava, oriunda de uma concepção de mundo forjada na ideia de domínio e negação absolutos de um ser humano pelo outro, é o protótipo da nação, das suas convicções e identidades.

---

<sup>1288</sup> Freyre. *Casa-grande & senzala*, 2006, p. 113.

<sup>1289</sup> No argumento de Freyre, este lugar ocupado pela mulher negra é precedido no início da colonização pela mulher indígena, “primeira mãe” do brasileiro. A narrativa segue o mesmo padrão para ambas: o encontro consensual do português, entendido como sujeito de sexualidade desbaratada, de moral religiosa frouxa e sem preconceito racial, com as mulheres não-brancas, descritas como lúbricas, eróticas e dotadas de profunda lascívia, que cedem facilmente às investidas do europeu: “O longo contato com os sarracenos deixaria idealizada entre os portugueses a figura da moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual – sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas – que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil. Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer buginganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos ‘caraíbas’ gulosos de mulher” (Freyre, 2006, p. 71). A perversidade do argumento freyriano mimetiza orientalismo (o erotismo, a sensualidade mística, a redução da humanidade ao corpo e a sexualização colonial das mouras) em racismo anti-indígena para sublimar e idealizar a violência da colonização. Tais quais as mouras, as indígenas seriam dotadas de “ardente nudez”, o fogo sexual incontrolável à flor e à cor da pele. Este calor as deixaria de “pernas abertas”, com o órgão sexual reduzindo sua racionalidade, trocando-se consensualmente por “buginganga ou caco de espelho”. Não é mero acaso o “pernas abertas” entre vírgulas e a escolha das palavras “buginganga” e “caco de espelho”. Freyre está reforçando o descontrole lubrico feminino da indígena, que se troca por besteira, objetos de pouca monta, sem valor, risíveis, toscos. Pequenas idiotices com as quais o neto da Casa-Grande acredita que seus ancestrais ludibriaram as abobadas indígenas. Bobo é quem acredita que essa visão de mundo das nossas canalhas elites diz respeito somente a como entendem o remoto passado da colônia.

<sup>1290</sup> Neste sentido: Gonzalez, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984; Silva, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Estudos Feministas*, 14(1):336, 2006, pp. 61-83. Lélia e Denise.

Uma espécie de sadismo do branco e do masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de fura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isso quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para moleque. Através da submissão do moleque, seu companheiro de brincudedos e expressivamente chamado de leva-pancadas, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico.<sup>1291</sup>

Pausa. Se em Hegel, a relação entre senhor e escravo se dá no mundo do trabalho e na dialética da luta de vida e morte entre um e outro, em Freyre a relação acontece no mundo do desejo e da sexualidade, na cama quente do estupro, contado com romantismo, o momento em que o “homem se torna homem”. Nada mais típico de um filhinho da Casa-Grande.

(...) Mas esse sadismo de senhor e o correspondente masoquismo de escravo, excedendo a esfera da vida sexual e doméstica, têm-se feito sentir através da nossa formação, em campo mais largo: social e político. Cremos surpreendê-los em nossa vida política, onde o mandonismo tem sempre encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; certas vezes deixando até nostalgias logo transformadas em cultos cívicos, como o do chamado marechal-de-ferro. A nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar “povo brasileiro” ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático. Mesmo em sinceras expressões individuais – não de todo invulgares nesta espécie de Rússia americana que é o Brasil – de mística revolucionária, de messianismo, de identificação do redentor com a massa a redimir pelo sacrifício de vida ou de liberdade pessoal, sente-se o laivo ou o resíduo masoquista: menos a vontade de reformar ou corrigir determinados vícios de organização política ou econômica que o puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se.<sup>1292</sup>

O raciocínio é feito em escalas. Primeiro, o microcosmo da colônia como gênese da nação brasileira. Este núcleo original do país são as relações entre senhores e escravas no interior da Casa-Grande. O seu átomo é o mais íntimo da vida privada, o sexo. O “intercurso

<sup>1291</sup> Freyre. *Casa-grande & senzala*, 2006, p. 113-114.

<sup>1292</sup> Freyre. *Casa-grande & senzala*, 2006, p. 113-114.



sexual” foi marcado pela hierarquia inerente da sociedade escravocrata. No entanto, a violência social é relativizada por um certo encontro de vontades, manifestado no sadismo do senhor (o gosto de fazer sofrer) e o masoquismo da escrava (o gosto de sofrer). A violência é ressignificada, consensualizada e relativizada por impulsos de prazer que se integram, ainda que opostos. O masoquismo da mulher negra torna a violência em algo que ela mesma quer e se jubila. Do microcosmo da Casa-Grande, Freyre vai para “campo mais largo”. A vida social e política mimetiza a relação entre senhor e escrava criada no “ranger da cama de vento”. O povo é como a mulher negra, carrega o seu “laivo ou resíduo masoquista”, é caracterizado por um “puro gosto de sofrer, de ser vítima, ou de sacrificar-se”. Diante disso, a organização política adequada à cultura brasileira não é a baseada num contrato de direitos e deveres entre iguais, na ideia de constituição e no sistema democrático representativo.<sup>1293</sup> O governo e a ordem devem ser autoritários, pois assim o povo o deseja. Como a escrava, o Brasil historicamente é sufocado pelo peso “ másculo e corajosamente autoritário” das suas elites porque o masoquista brasileiro quer. Portanto, desse encontro do sadismo do mando e do masoquismo do subalterno, no engenho, nasceu a mestiçagem, caldeadora e diluidora dos antagonismos entre senhores e escravos; e, na formação social e política, fez nascer um dos países “mais democráticos, flexíveis e plásticos”, sem rigidez, “nem falta de mobilidade vertical”.<sup>1294</sup>

Da Casa-Grande fez-se pátria. A teorização de Freyre tem como pressuposto a negação da perspectiva, dos interesses e das convicções do “outro” por meio e como mecanismo da projeção de si. Como dito, é a racionalização máxima do tipo de consciência emergida da existência da propriedade escrava, da visão de mundo da classe senhorial. O Brasil de Freyre

---

<sup>1293</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1294</sup> Sobre o vínculo entre relações sadomasoquistas e a singularidade cultural da vida política e social do Brasil, nucleada no equilíbrio dos contrários, Freyre argumenta: “Por outro lado, a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado do sadismo do mando, disfarçado em “princípio de Autoridade” ou “defesa da Ordem”. Entre essas duas místicas – a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que se vem equilibrando entre nós a vida política, *precocemente* saída do regime de senhores e escravos. Na verdade, o equilíbrio continua a ser entre as realidades tradicionais e profundas: sadistas e masoquistas, senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente europeia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia. E não sem certas vantagens, as de uma dualidade não de todo prejudicial à nossa cultura em formação, enriquecida de um lado pela espontaneidade, pelo frescor de imaginação e emoção do grande número e, de outro lado, pelo contato, através das elites, com a ciência, com a técnica e com o *pensamento adiantado* da Europa. Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagonicas, de cultura, como no Brasil. É verdade que o vácuo entre os dois extremos ainda é enorme; e deficiente a muitos respeito a intercomunicação entre duas tradições de cultura. Mas não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical – como diria Sorokin – o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos” [grifos nossos] (Freyre. *Casa-grande & senzala*, 2006, p. 114-115). Além de enfatizar a democracia das relações sociais e raciais no Brasil, interessante notar a visão de Freyre sobre a Abolição, pois o país saiu “precocemente” do regime de senhores e de escravos. Esta visão de que o 13 de maio foi um erro que feriu a tradição, a identidade e o caráter nacional é estruturante do pensamento freyriano, revelando como a negação dos vínculos entre negros e direitos embasa sua concepção de brasilidade.

só existe porque ele negou em absoluto ser tensionado pela possibilidade de voz e autoderminação daquela sujeita que está no centro da sua teoria: a mulher negra. Esta aparece no seu argumento como mero instrumento “passivo” de elaboração do seu eu, que, através do discurso pretensamente científico, vira uma verdade sobre o “nós brasileiros”.

Aí reside o fio condutor de toda a obra freyriana: impedir que os subalternos apareçam no espaço público de maneira autodeterminada. Dentro do seu arranjo teórico, para o qual a leitura da escravidão é elemento decisivo, trata-se de contar uma história do escravismo que negue ou deturpe o sentido das lutas negras por liberdade e igualdade. Esta chave de leitura é capaz de jogar luz sobre o impacto da Revolução Haitiana e da consciência senhorial do Império a respeito dos direitos dos negros no pensamento de Gilberto Freyre. O Haiti, portanto, serve de contramodelo para pensar o Brasil. Esta oposição baliza suas concepções a respeito das relações raciais e das disputas por cidadania na história,<sup>1295</sup> ao mesmo tempo em que ajuda a prolongar a forma de constituir a vida política herdada da Casa-Grande. No Haiti, a dialética entre senhor e escravo foi resolvida por uma Revolução. No Brasil, ela foi dissolvida pelo “intercurso sexual” sadomasoquista, causa e consequência da mestiçagem. Sobre estes pares opostos é construído o edifício freyriano.

Para decifrar este enigma, é necessário conectar como a negação da revolução no passado se articulava com a negação da revolução no presente dentro da paisagem teórica e política de Gilberto. No início do século XX, para gente como Freyre, representante das oligarquias rurais brasileiras,<sup>1296</sup> a revolução social tinha duas datas: 1888 e 1917. A Abolição

---

<sup>1295</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1296</sup> Em um sentido de conjuntura histórica estrita, a obra de Freyre pode ser lida como uma reação à crise do pacto oligárquico decorrente dos quentes anos 20, vistas em expressões como o modernismo, as mobilizações operárias e a fundação do Partido Comunista Brasileiro, novas ideias católicas e o tenentismo. Somadas à industrialização e à emergência de Vargas, instaura-se um desajuste momentâneo sobre as oligarquias agrárias. Assim, ao interpretar o Brasil do ponto de vista do ex-senhor de escravos e ainda grande proprietário de terras, universalizando-o, Freyre conferiu um lugar privilegiado à família patriarcal e à propriedade no relato e na política do Brasil. Ambos foram elevados a elementos simbólicos capazes de refrear e calibrar os ímpetus modernizantes da década de 1920 e, particularmente, oriundos da desagregação do sistema escravocrata. Contra a modernização corrupta e desintegradora, a antiga autoridade patriarcal, responsável por constituir e integrar a ordem social. Com isso, ele reinscreve a lógica senhorial no centro da modernização brasileira, legitimando a retomada de campo pelas forças oligárquicas, que foram ameaçadas na virada do XIX para o XX. Elide Rugai Bastos aponta que, particularmente no contexto de 1930, o pensamento de Freyre auxiliou na defesa de três grandes teses no debate público brasileiro: a intocabilidade do latifúndio, que estava no centro dos questionamentos da Revolução de 30 e do programa proposto pelo Clube 3 de Outubro, em 1932; a ausência de direitos trabalhistas aos operários rurais baseado nas suas concepções de favor e gratidão no mundo rural, criando uma divisão rural-urbano nos debates em torno do direito do trabalho; e, conseqüentemente, a negação da sindicalização dos trabalhadores rurais, que eram a maioria no país, retirando-os do espaço público, pois, na concepção de Freyre, os seus problemas não deveriam ser resolvidos no campo da cidadania, mas no seio da família patriarcal, assim como costumava ser, também na sua acepção, os problemas dos escravos. O argumento de Rugai Bastos pode ser estendido para além da década de 1930, iluminando, por exemplo, a relação entre Estado e latifúndio no pós-redemocratização nos anos 1980. Pesquisas merecem ser feitas para pensar como o imaginário freyriano, mimetizado, transmutado e metamorfoseado na cultura de massas, foi mobilizado para refrear os ventos de cidadania nas últimas décadas e,

e a Revolução Russa. Ambas carregavam máximas temerárias ao mundo construído pelos senhores, formado pelo latifúndio e pela ausência de direitos da classe trabalhadora. Máximas contrárias ao que Freyre entendia como Brasil, país forjado por uma elite paternal e bondosa, adotado pela civilização do açúcar e suavizado pelo chá tomado em pequeno.<sup>1297</sup> Para ele, a classe dominante, com sua capacidade de equilibrar antagonismos, de encaminhar a mudança dentro da ordem, preservando o fundamental, sem grandes arroubos democratizantes, demagogias e universalismos infrutíferos, era a melhor expressão da brasilidade. Tal elite teria falhado em um único momento, a abolição, quando não soube assumir um compromisso balanceado entre a necessidade de mudança e a manutenção da estabilidade do país.<sup>1298</sup> Ali, ela

---

particularmente, reorganizar a tomada do Estado brasileiro pelo agronegócio em tempos de neoliberalismo, desindustrialização e desestruturação do mundo do trabalho. Infelizmente, para as nossas ciências sociais, a vida póstuma da escravidão parece dizer pouco sobre o Brasil do século XXI, com seu ultraliberalismo defensor da família e da propriedade privada absoluta, imagem e semelhança, do liberalismo senhorial das nossas elites formadoras e perpetuado por Gilberto Freyre. Bastos, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006; Queiroz, Marcos. Pobre moreno, que era grande, hoje é pequeno: música sertaneja e o enigma racial brasileiro. Revista Zumbido, Sesc São Paulo, 21 de agosto, 2021, disponível em: <https://medium.com/zumbido/pobre-moreno-que-era-grande-hoje-%C3%A9-pequeno-f09d284f72ba> (acesso em 05/07/2022).

<sup>1297</sup> Freyre, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

<sup>1298</sup> A visão de que a Abolição feriu de morte o caráter nacional não é exclusiva de Freyre, mas compartilhada por diversos intelectuais do início de 1930, como José Lins do Rego, grande amigo do próprio Gilberto. Lins, inclusive, dizia que o seu projeto literário era transformar em arte o mundo teorizado por Freyre. Em *Menino de Engenho* (1932), publicado um ano antes de *Casa-Grande e Senzala* e atravessado por um intenso diálogo entre esses dois descendentes dos senhores, a visão pessimista da Abolição é colocada na boca do patriarca José Paulino, o senhor do engenho Santa Rosa, avô de Carlinhos, protagonista da história. De acordo com tal perspectiva, o melhor momento para o negro brasileiro foi justamente durante a escravidão, quando vivia de barriga cheia, era bem tratado, não sofria grandes violências e gozava de paternal bom tratamento. Os senhores de engenho não só tinham os escravos como parte “da família”, pois o que faziam era viver para os negros, aplicando todo os seus lucros no bem-estar da escravaria. A Abolição teria acabado com tudo isso, deixando os negros na pobreza e miséria, passando fome, sem o que vestir, desamparados, abandonados a própria sorte, como cientistas sociais brasileiros repetiriam exaustivamente nas décadas seguintes. A intervenção do Estado, a intromissão pública nas relações privadas e o princípio da legalidade, encampados pelo 13 de maio de 1888, teriam contrariado as tradições brasileiras, forjadas no patriarcalismo e paternalismo bondoso dos senhores da Casa-Grande. Nesta data teriam começado os problemas contemporâneos. A visão nostálgica sobre tempos remotos, de quando o Brasil era Brasil, do tempo dos senhores e dos escravos, *terminado precocemente*, não é desinteressada: ela constitui o próprio programa político da classe senhorial. Veja a visão do senhor de engenho José Paulino. Depois de descrever a violência do velho Ursulino em relação aos negros, que seria excepcional diante da bondade generalizada dos escravocratas, a narrativa continua: “Era raro o senhor de engenho de coração duro para os escravos. Os dele vestiam e comiam com fartura. – Negro só mesmo com barriga cheia. Era verdade que havia alguns que pediam cipó de boi. Ali mesmo no Santa Rosa, uma escrava botara uma erva venenosa no caldeirão de comida da escravatura. Quase que morria tudo de dor de barriga. Tinha-se inimizado com uma crioula por causa de um negro, e queria matar o resto. Os jornais, na abolição, falavam de senhores de engenho que matavam negros de relho. Ninguém hoje mata boi de macaca. Queria-se o negro gordo para o trabalho e a revenda. Não se ia botar fora um conto nem dois de réis. Aqui comiam de estragar, e na várzea, só Ursulino botava negro na corrente. Também a escravatura dele era uma desgraça. Quem tinha o seu negro fujão vendia pro eito do Itapuá. Mandavam-se escravos para amansar. E a gente do Partido Liberal botou o nome em Ursulino de ‘barão do couro cru’. *Quando veio o Treze de Maio, fizeram um coco no terreiro até alta noite. Ninguém dormiu no engenho, com zabumba batendo. Levantei-me de madrugada, pra ver o gado sair para o pastoreador, e me encontrei com a negrada, de enxada no ombro: iam para o eito. E aqui ficaram comigo. Não me saiu do engenho um negro só. Para esta gente pobre a abolição não serviu de nada. Vivem hoje comendo farinha seca e trabalhando a dia. O que ganham nem dá para o bacalhau. Os meus negros enchem a barriga com angu de milho e ceará, e não andavam nus como hoje, com*

abriu espaço para o abstracionismo dos republicanos, que teriam rompido com a identidade nacional ao importarem e ao imporem um sistema alheio à tradição brasileira.<sup>1299</sup> A emulação do passado como horizonte brasileiro é uma resposta ao processo de Abolição, que serve de alerta para o presente e para o futuro do Brasil. Se o término da escravidão foi realizado ferindo o caráter nacional, era necessário evitar que o erro se repetisse, já que novos estrangeirismos pairavam sobre o país, como o marxismo e o bolchevismo. Essa premissa contrarrevolucionária confere coerência e totalidade ao empreendimento freyriano.<sup>1300</sup>

A coerência é o *continuum* que perpassa as distintas fases da obra de Gilberto Freyre, conectando o primeiro momento, pré-1930, como articulista em jornais do Recife, e o último, pós-1964, como ideólogo da Ditadura Militar.<sup>1301</sup> A continuidade está na defesa de um modelo político conservador e antidemocrático, enraizado numa suposta tradição e história nacional. Desde a década de 20, já se nota a crítica à democracia – visto como sistema de imposição da mediocridade majoritária sobre os mais aptos – e a desconfiança no poder de avaliação das maiorias. Tendo como exemplo a “sabedoria dos fazendeiros do Sul” dos Estados Unidos, a tradição e a valorização do passado são salvaguardas contra modernismos, alucinações demagógicas ou, pior, uma revolução bolchevique. Como um senhor de engenho do início do século XIX diante das notícias do levante em São Domingos, Freyre, em 1923, agita o medo anticomunista para encaminhar a solução brasileira: “O exemplo da Rússia aí está vivo, rubro ainda a sangrar”.<sup>1302</sup>

---

*os troços aparecendo. Só vim a ganhar dinheiro em açúcar com a abolição. Tudo o que fazia dantes era para comprar e vestir negros.”* (Rego, José Lins do. *Menino de engenho*. São Paulo: Global Editora, 2020, p. 102-103). Sobre os vínculos afetivos, políticos, intelectuais e estéticos entre Gilberto Freyre e José Lins do Rego, veja: Fernández. *Poéticas Amargas*, 2021; Braga-Pinto, César. José Lins do Rego: sujeito aos ventos de Gilberto Freyre. *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*. Ano XXX, n. 59, 2004, p. 183-203; Dias, Silvana Moreli Vicente. José Olympio, José Lins do Rego e Gilberto Freyre desde os anos 1930: uma leitura da cordialidade no modernismo brasileiro. *Intellèctus* (UERJ. Online), ano XII, p. 1-21, 2013; Braga-Pinto, César. Ordem e tradição: a conversão regionalista de José Lins do Rego. *Revista IEB*, n. 52, 2011, p. 13-42; Dantas, Cauby. *Gilberto Freyre e José Lins do Rego: diálogos do senhor da casa-grande com o menino de engenho*. Campina Grande: EDUPEB, 2015; Souza, Henrique Palmeira Dias de. Gilberto Freyre por José Lins do Rego, as traduções hegemônicas e suas inversões. *Caderno Virtual*, (1) 53, 2022.

<sup>1299</sup> Sevcenko, Nicolau. A modernidade do mestre de Recife e a modernização mesquinha da República. Freyre, Gilberto. *Ordem e progresso*. São Paulo: Global, 2013.

<sup>1300</sup> Neste sentido, a abordagem realizada é radicalmente distinta da desenvolvida por Jessé Souza, que afirma haver um corte entre o Freyre jovem e o maduro; entre o Freyre da década de 30, de *Casa-Grande e Senzala e Sobrados e Mucambos*, e o das décadas posteriores, com sua ênfase regional e mesológica encarnada no lusotropicalismo; entre o Freyre da criatividade e otimismo teórico e o Freyre do apoio à Ditadura Militar. Como se verá adiante, a análise de Jessé é inapropriada por diversas razões, mas há um erro fundamental: Jessé ignora o livro *Nordeste*, que adianta diversas das premissas e posições articuladas nas décadas seguintes. Para a abordagem referida: Souza, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Ver. Sociol. USP*, 12:1, 2000, pp. 69-100.

<sup>1301</sup> Rezende. Gilberto Freyre, 2000.

<sup>1302</sup> Freyre, Gilberto. *Tempo de Aprendiz*. São Paulo: IBRASA, 1979, p. 235.

Desses sentimentos decorre a admiração por José Bonifácio e D. Pedro II. Eles impediram os horrores do republicanismo, com seu clima de fragmentação territorial e política, que se espalhava pela América Latina, consolidando a monarquia no país. A Coroa, o poder centralizado e a defesa da ordem eram as escolhas políticas adequadas pois guardavam identidade com a tradição nacional. D. Pedro II só teria errado por não ser conservador demais e por desprestigiar valores essencialmente monárquicos, como o exército, a grande propriedade e o clero. O Império caiu por extremo liberalismo, anti-histórico e contrário aos mais caros interesses do Brasil.<sup>1303</sup> Já Bonifácio foi “genial”, pois concretizou um modelo de independência adaptado ao Brasil, pautado no “realismo” da solução monárquica, refreando os utopismos que circulavam pelo mundo Atlântico.<sup>1304</sup>

Obviamente, assim como para a classe senhorial do Império, esta visão conservadora do caráter da sociedade brasileira encampava um paradigma antinegro, que tinha como grande expressão o profundo medo e rechaço de uma revolução como a haitiana no Brasil. Logo após negar a possibilidade de o Brasil ter virado um Haiti no século XIX diante da alta presença de negros e pardos, os quais poderiam “reduzir aquele vasto e rico país ao estado da Ilha de S. Domingos”, segundo Araújo Carneiro, Freyre argumenta:

Foi, assim, de pavor a atitude de grande parte dos brancos – principalmente europeus – no Brasil da época em que se processou a independência política da até então colônia portuguesa. Consideravam alguns impossível essa independência se não se cuidasse de conseguir, contra o elemento africano, a proteção de uma potência europeia, ou de assegurar-se, no novo Estado, a preponderância do elemento europeu. No desenvolvimento de novo elemento que não fosse nem africano nem europeu, mas a combinação dos dois e de mais um terceiro, o indígena – numa palavra, o mestiço – é que estava, porventura, a solução, aliás, entrevista não só pelos homens do gênio de José Bonifácio como pelo bom senso dos simples Soares Franco. Solução para a qual vinham, aliás, concorrendo desde remotos anos a política social da metrópole e da própria Igreja, com exceção, talvez, dos jesuítas.<sup>1305</sup>

Mediado pelo Haiti, a coerência freyriana entrelaça o sentimento antinegro, visualizado pelo horror à possibilidade de uma revolta escrava, com a mestiçagem, que dilui o negro autodeterminado no projeto nacional pensado pelos brancos. Freyre traz a história para

<sup>1303</sup> Rezende. Gilberto Freyre, 2000.

<sup>1304</sup> Freyre, Gilberto. *Painel, Marisa Raja Gabaglia entrevista Gilberto Freyre*. 1977. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gt0kk4Jrm4o> (acesso em 01/07/2022).

<sup>1305</sup> Freyre, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2004, p. 752.

imediatamente negá-la por meio da sua visão de “brasilidade” – a estrutura harmônica e antidialética, sem grandes conflitos e contradições, torna excêntrico e fora do lugar no relato o negro que luta por sua liberdade e igualdade.

A nostalgia e a mistificação do conservadorismo como identidade brasileira aparecerão anos mais tarde como ideólogo da Ditadura Militar. Ambas são vistas durante a manifestação da Cruzada Democrática Feminina, passeata golpista em Recife, de 09 de abril de 1964, quando Freyre falou para mais de 200 mil pessoas, discurso posteriormente publicado com o título “Brasil não admite noite terrível em que só brilham estrelas sinistramente vermelhas”; no ensaio “Forças Armadas e outras Forças”, de 1965; e no “Programa da Arena”, de 1972.<sup>1306</sup> A Ditadura Militar teria salvado a identidade nacional de ideologias antibrasileiras, corruptoras da cultura universitária, tirânicas e desumanas. Foi uma contrarrevolução verdadeiramente brasileira, pois transformou para conservar os elementos essenciais e característicos da tradição nacional. A brasileiríssima “mudança branca” contra a radical marxista “mudança rubra”. Os militares, portanto, agiram como promotores e guardiões do equilíbrio da identidade brasileira. Concretizaram o espírito protetor de Duque de Caixas, a impedir com mão de ferro e armas o avançar do carro revolucionário no Brasil.<sup>1307</sup>

O medo da revolução bolchevique ganha densidade na própria teoria freyriana. Nos anos 20 e 30, a possibilidade de o Brasil virar um novo componente do mundo soviético era sentida como real por intelectuais. O apocalipse batia à porta e o perigo da influência vermelha rondava a juventude e trabalhadores. O paralelo com a libertação dos escravos na Rússia também era lembrado.<sup>1308</sup> Freyre intervém neste debate, aproximando e afastando o Brasil do caso russo. Por um lado, o Brasil seria uma Rússia americana, país bruto, desigual, ainda sem se firmar e impossibilitado de uma legislação de direitos. O país também deveria tomar a Rússia como modelo, não a da Revolução de 1917, “entregue ao simplismo da solução maciçamente marxista de todo o complexo drama de seus desajustamentos históricos, de cultura e de região – e não apenas de classe e economia.<sup>1309</sup> A Rússia referência era a do XIX, da tradição, do romance e largamente cristã, da solução própria dos seus problemas,<sup>1310</sup> contra modernismos e invencionices estrangeiras, as quais são sempre transitórias, efêmeras e desenraizadas da alma

---

<sup>1306</sup> Rezende. Gilberto Freyre, 2000.

<sup>1307</sup> Rezende. Gilberto Freyre, 2000.

<sup>1308</sup> Gomide, Bruno Barreto. A “vasta poeira humana” e o “simum da desordem”: paralelos Brasil-Rússia nos anos 1920-1930. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 35, 2005, p. 121-138.

<sup>1309</sup> Freyre, Gilberto. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941, p. 33-34

<sup>1310</sup> Gomide. A “vasta poeira humana” e o “simum da desordem”, 2005.

nacional. Assim, a Rússia, país de formação semelhante, teria sido descaminhado pelo bolchevismo e isto deveria servir de exemplo e alerta para o Brasil.<sup>1311</sup>

Seja no anticomunismo, seja no haitianismo, a brasilidade é constituída pela negação da revolução – temor da revolução que nada mais é que o medo da universalidade de direitos. Dessa negação, surge a identidade brasileira revelada em seus textos. Há uma relação de constituição mútua entre concepção teórica e a defesa política do autoritarismo que revela a funcionalidade ideológica do pensamento freyriano: a interpretação do Brasil subsidia a classe dominante no impedimento a reformas estruturais. Nisto reside a totalidade ou inteireza da sua obra<sup>1312</sup>: as proposições feitas nas décadas de 20 e 30 são prolongadas, aprofundadas e desdobradas nas décadas seguintes, respondendo ao contexto político de cada época, seja na defesa do latifúndio e na negação de direitos à classe trabalhadora,<sup>1313</sup> seja legitimando governos autoritários.<sup>1314</sup>

O Brasil “revelado” por Freyre é especialmente encontrado nas suas obras da década de 30, *Casa-Grande e Senzala*, *Sobrados e Mocambos* e *Nordeste*, reconhecidos como os grandes livros do pernambucano. No primeiro, é descrita a idílica cidadela imaginária fundadora do Brasil: o engenho da colônia. Nos dois últimos, apresenta-se a perpetuação deste habitat originário mesmo diante das transformações sociais e do passar do tempo, isto é, como o mundo criado pelo engenho continua existindo após o fim da civilização do açúcar.

Em *CGS*, a idealização da diferença das relações íntimas entre senhores e escravos no Brasil legaria a marca constitutiva da formação brasileira: o equilíbrio de contrários/antagonismos. Sublimação de contradições. Amolecimento de entrechoques. O melaço das relações humanas em torno do mundo da cana teria adocicado e suavizado as oposições sociais. No núcleo, a dialética do senhor e do escravo aparece para ser negada. Como falado, na composição do mito da brasilidade, Freyre atribui aos sujeitos das relações de dominação um dos traços psicológicos fundamentais que serviram para justificar a um só tempo: a escravidão, amenizando seu retrato; a relação de dominação entre brancos e negros; atribuindo a responsabilidade da composição das hierarquias raciais ao próprio negro; e, por

---

<sup>1311</sup> Chama a atenção que, nas poucas vezes em que escapa a luta negra e indígena no relato de *CGS*, Gilberto Freyre a assimila ao comunismo. Contra esse foco de resistência, a fortaleza protetora da casa-grande. “Por segurança e precaução contra os corsários, contra os excessos demagógicos, contra as tendências comunistas dos indígenas e dos africanos, os grandes proprietários, nos seus zelos exagerados de privatismo, enterraram dentro de casa as joias e o ouro do mesmo modo que os mortos queridos”. Freyre. *Casa-Grande e Senzala*, 2006, p. 40.

<sup>1312</sup> Bastos, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006.

<sup>1313</sup> Bastos. *As criaturas de Prometeu*, 2006.

<sup>1314</sup> Shita. *Gilberto Freyre e a revolução brasileira*, 2007.

fim, o autoritarismo, provocado pelo consentimento e masoquismo das vítimas, antes dos negros, agora do povo.<sup>1315</sup>

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.

É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos contudentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e frequente mudança de profissão e de residência, o fácil e frequente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país.<sup>1316</sup>

Freyre nunca negou a violência na formação brasileira. A questão é como a retratou. E neste retrato, ao atribuir ao negro a acomodação paternal e o gozo de sofrer, negou a luta do escravizado. No Brasil, ele não teria resistido, mas encontrado o seu lugar na escravidão. O movimento de negação é complementado pela biologia, o cruzamento das raças, a mestiçagem. Como chave da singularidade brasileira, a mestiçagem sublimou o entrechoque de classes (senhores e escravos, proprietários e trabalhadores). O mestiço, fruto do intercurso sexual entre brancos e negras, seria não só símbolo da ausência de barreiras raciais, mas também veículo de democratização da sociedade. Com sua integração racial e ascensão social, ajudaria a diluir todos os tipos de antagonismos. Nesta teia argumentativa, aponta Denise Ferreira da Silva, a mestiçagem freyriana conduz o próprio mestiço e o negro ao desaparecimento, ao horizonte da morte, constituindo o branco como sujeito da história nacional.<sup>1317</sup> Este tema é a base de *CGS*, mas somente ganha contornos definitivos em *Sobrados e Mucambos* e *Nordeste*, os quais dão conta de tempo posterior à colônia. E nesta passagem da colônia à independência, da escravidão

<sup>1315</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1316</sup> Freyre. *Casa-grande & senzala*, 2006, p. 116-117.

<sup>1317</sup> Silva. *À brasileira*, 2006.



à sociedade livre, do passado mítico da *Casa-Grande e Senzala* ao presente informado pela linguagem de direitos, que o Haiti emerge como estruturante do pensamento freyriano.

Em *Nordeste*, a doçura da cana e a miscigenação são utilizadas para interpretar e negar as lutas por liberdade dos negros no Brasil – para deter o movimento dialético do antagonismo entre senhores e escravos. Para a construção do argumento, imagens da Revolução Haitiana são trazidas e afastadas.<sup>1318</sup> Apresentadas, visualizadas para serem negadas. Essa construção é exposta logo no prefácio do livro, quando Freyre elabora o espaço transnacional da cana, que vincula o Brasil a outras regiões da América, especialmente o Caribe.<sup>1319</sup> A visão da singularidade brasileira nasce da consciência das conexões entre contextos e eventos globais. Mais: ela se faz não só de comparações com o modelo norte-americano, mas, especialmente, com o caribenho. A distância brasileira para os EUA é o puritanismo.<sup>1320</sup> Para o Caribe, as revoltas escravas e o comportamento dos mulatos. Na paisagem social comum dos canaviais e dos engenhos compartilhada por Brasil e Antilhas, a distinção reside na atitude da população negra a respeito da sua liberdade e igualdade, isto é, dos seus direitos.

Para ilustrar o argumento, Freyre volta a Pernambuco do início do XIX. Logo após falar da docilidade do negro no Nordeste, onde “o escravo se especializou na figura do negro fiel, capaz de dar a vida pelo seu branco”,<sup>1321</sup> Freyre descreve a participação dos negros em revoltas da época. O autor cita documento enviado ao governador de Pernambuco que aventava a possibilidade do Haiti se reproduzir no Brasil: “Não foram todo os negros, nem todos os mulatos que tomaram o partido dos rebeldes, e se uniram a eles; porém dos homens destas cores, aqueles que abraçaram a causa dos rebeldes, abraçaram na de um modo excessivo, e

---

<sup>1318</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004.

<sup>1319</sup> Em um livro sobre o Nordeste, logo no início, Freyre dedica várias linhas a falar das Antilhas, particularmente Barbados e Cuba. Algumas delas: “Quase o mesmo que se passou no Nordeste do Brasil, e no Sul, na baixada do Rio de Janeiro, verificou-se noutros trechos da América onde a colonização europeia teve por base o açúcar; a monocultura, o latifúndio e a escravidão prevaleceram tanto quanto aqui. Barbados foi quase um rebento de Pernambuco. (...) Barbados, apesar da religião e da raça tão diferentes de seus colonos, ficou, por muito tempo, sociologicamente, quase um pedaço do Nordeste do Brasil. A vida, a paisagem e o caráter da gente, marcados pelas mesmas influências econômicas e sociais, cuja ação se estendeu às várias Antilhas. Sempre mais duro que o colonizador português, o colono inglês de Barbados, de Jamaica, de Trinidad, deu à monocultura da cana sabor ainda mais cru do que entre nós. (...) Em Cuba, a monocultura da cana, a escravidão africana e o latifúndio deram à paisagem traços e cores que a aparentam, tanto quanto Barbados, da paisagem do Nordeste). (...) Outro característico comum às várias regiões americanas de colonização da monocultura, ou pelo açúcar – tão intensa no Nordeste do Brasil –, foi, e em certos trechos é ainda, o emprego do trabalho apenas durante uma parte do ano, a outra parte ficando uma época de ócio e, para alguns, de volutuosidade, desde que a monocultura, em parte nenhuma da América, facilitou pequenas culturas úteis, pequenas culturas e indústrias anexas ao lado da imperial, de cana-de-açúcar. Só as que podem chamar de entorpecentes, de gozo, quase de evasão, favoráveis àquele ócio e Àquela volutuosidade: o tabaco, para os senhores, a maconha – plantada, nem sempre clandestinamente perto dos canaviais – para os trabalhadores, para os negros, para a gente de cor; a cachaça, a aguardente, a branquinha” (Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 39-41).

<sup>1320</sup> Araújo. *Guerra e paz*, 1994.

<sup>1321</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 131.

insultante, e fizeram lembrar com frequência aos moradores dessa capitania as cenas de São Domingos”<sup>1322</sup>.

Nota-se o inegável pioneirismo de Freyre em ressaltar a influência da Revolução Haitiana no Brasil. No entanto, esse pioneirismo revela mais o inconsciente dos remotos medos senhoriais do que uma real avaliação do impacto do Haiti no país.<sup>1323</sup> Pois se Freyre traz e revela a insurgência de São Domingos, o faz para escondê-la e refratá-la. Aproxima e afasta. Afirma para negar. Para ele, a causa dos levantes negros estava na “consciência de espécie”, embora uma consciência vaga e mística, que teria facilitado a revolta de “gente miúda e de soldados de cor”.<sup>1324</sup> No entanto, no caso de 1817, diferentemente do Haiti, “mestiços pobres e negros” se dividiram.<sup>1325</sup> Freyre, assim, explica a derrota dos negros em outra insurgência, essa em 1823:

(...) à revolta faltaria direção do mesmo modo que ambiente: ‘a consciência de espécie’ entre os negros e mestiços do Recife não existia senão vaga, outras forças impelindo-os, tanto quanto os negros de engenho, à mística da lealdade e, dominante de modo quase absoluto nos canaviais do extremo Nordeste.<sup>1326</sup>

A comparação entre Haiti e Brasil tem esses pontos de partida: a luta das raças e a diferença da dialética do senhor e do escravo entre um lugar e outro:

É um ponto a se estudar com minúcia, a repercussão dos grandes movimentos de rebeldia dos escravos das Antilhas, sobre as diferentes áreas escravocratas do Brasil. Particularmente sobre as áreas de civilização açucareira mais intensa, como o extremo Nordeste e o Recôncavo. As duas grandes civilizações do Brasil – tendo seguido atitudes psíquicas e sociais diversas com relação os escravos africanos importados para as suas plantações de cana, tiveram entretanto problemas comuns em face do negro e do mulato; e não deixou de haver repercussão dos acontecimentos revolucionários verificados na França e nos Estados Unidos, em Haiti e em São Domingos, sobre o Nordeste do Brasil.

A ideologia literária da revolução francesa e da Revolução americana chegou aos dois sistemas escravocratas – o das Antilhas e o do Brasil – pelos meios mais surpreendentes e mais sutis. No Brasil, até por intermédio dos padres. Mas sem encontrar nunca entre nós ambiente tão favorável ao ódio do escravo

<sup>1322</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 132.

<sup>1323</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1324</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 134.

<sup>1325</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 131.

<sup>1326</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 134-135.

contra o senhor, do preto contra o branco, como o que encontrou naquela outra parte da América, onde a monocultura do açúcar igualmente separa a população em senhores e escravos: mas escravos e senhores mais distanciados socialmente do que no Nordeste deste do Brasil.<sup>1327</sup>

Portanto, no Brasil, a revolução e a liberdade para os negros não vieram porque não havia ódio e antagonismo, mas doçura de mando, sadomasoquismo entre senhores e escravos, fidelidade à condição de negro subordinado ao paternalismo amoroso das elites. Mas há outro ponto mais fundamental: quando negros e “mestiços” lutam em nome de valores universais, surge a “luta de raças”, o perigo para a fratura da “unidade brasileira”. Não é irrelevante a utilização da expressão “consciência de espécie”, pois, como argumenta Evandro Piza Duarte, o termo “espécie” foi utilizado “pelo primeiro grupo de teorias raciais que consideravam os grupos raciais como espécies distintas, hierarquizadas num mundo sem mudanças e impossibilitadas de produzirem híbridos (os pardos).”<sup>1328</sup> Assim, Freyre sintetiza contradições em um único argumento: reúne pardos e negros sob a designação de “espécie” e, ao mesmo tempo, racializa um fenômeno que deveria ser “cultural” ou, melhor, político, a tomada de consciência.

Nada é mero acaso, pois foi justamente por meio da ideia de “consciência de espécie” que o racismo científico interpretou a Revolução Haitiana: guerra racial, conflito raça-civilização, em que a luta negra por liberdade significava um horror e ameaça ao mundo ocidental. Freyre simplesmente “abrasileira” esta percepção, pois, a um só tempo, articula uma compreensão racista das lutas da diáspora africana por direitos e uma estratégia que biologiza (“luta de raças” e “consciência de espécie”) a política.<sup>1329</sup> Neste relato, Freyre articula dois segredos da dominação senhorial no Brasil.

O primeiro segredo foi a leitura que Freyre deu à existência das alforrias e, conseqüentemente, de um grupo considerável de negros livres na sociedade escravista brasileira. Para ele, esses fatores eram a amostra definitiva do caráter democrático da formação do país, com ampla mobilidade social e desprovido de barreiras raciais. O exemplo oposto seria o Sul dos EUA, em que a baixa porcentagem de manumissões revelava a brutalidade e o racismo daquele tipo de escravismo.<sup>1330</sup> Essa leitura pretensamente científica não passava de mera racionalização da ideologia e da consciência senhorial. Primeiro, como ocorreu na própria São

<sup>1327</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 135-136.

<sup>1328</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 695.

<sup>1329</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1330</sup> Freyre. *Casa-Grande & senzala*, 2006; Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004.

Domingos pré-Revolução e em outras regiões,<sup>1331</sup> a concessão de alforrias era funcional à própria reprodução e expansão da escravidão, pois hierarquizava racialmente as relações sociais, concedendo, a conta gotas, a poucas pessoas negras a possibilidade de integração. Com isso, amortecia e calibrava o conflito e a violência, que não deixavam de existir, muito pelo contrário. Ademais, a existência desse setor negro livre era essencial no cumprimento de funções atreladas ao escravismo, como na formação de milícias e tropas de guerras contra quilombos, povos indígenas e no próprio continente africano, na expansão de um mercado consumidor interno e na ampliação da base social de apoio da própria escravidão.<sup>1332</sup>

Assim, este primeiro “segredo” esconde dois aspectos na narrativa freyriana. Primeiro, diferentemente do que o autor alega, a tática não prova a bondade do português, na medida em que era uma estratégia anti-subversão da ordem, reprodutora do regime escravista. Ademais, a história contradiz Freyre: a “invenção do mulato”, do “pardo”, isto é, do negro nascido na América e, por vezes, liberto, não se deu em quadro de confraternização racial, mas de violência estrutural do escravismo.<sup>1333</sup> É sintomático, por exemplo, a afirmação de que a guerra contra os holandeses, no século XVII, gerou maior integração entre negros e brancos – e aí, mais mestiçagem – sem mencionar a existência e crescimento de Palmares no período,<sup>1334</sup> muito

<sup>1331</sup> Dubois, Laurent. *Avengers of the new world: the story of the Haitian revolution*. USA: Harvard University Press, 2004; Fick, Carolyn. *The making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from below*. USA: The University of Tennessee Press, 1990; James, C. L. R. James. *Os jacobinos negros – Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

<sup>1332</sup> Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000; Parron, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011; Marquese, Rafael de Bivar. *A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, século XVII a XIX*. *Novos estud. CEBRAP*, 74, 2006.

<sup>1333</sup> Vale retomar o argumento de Alencastro exposto no capítulo anterior. O autor aponta que, deste o período colonial, três fenômenos contribuíram sobretudo para criar segmentações no grosso da população negra, sendo eles: a. diante de um regime de terror e perseguição à população negra, que facilmente poderia ser confundida com fugitivos ou quilombolas, e, assim, assassinados, a família patriarcal exerceu uma força atrativa sobre o negro; b. foram criados mecanismos mínimos de ascensão à população negra, particularmente pardos e nascidos na América, na tentativa de calibrar o conflito entre senhores e escravos e evitar a repetição de revoltas, a exemplo dos Alvorços de São Tomé (1945); e a necessidade de um setor livre para cumprir funções políticas, militares e econômicas (colonizar os sertões; servir nas guerras internas, contra quilombos e indígenas, e em ultramar, na África; aumentar o mercado consumidor na colônia, especialmente diante do ciclo do ouro, 1700-1760). Com isso, a miscigenação (ato biológico) tornou-se mestiçagem (surgimento de uma nova camada social semidiferenciada). No entanto, isso não atesta a ausência de violência, pelo contrário, revela a brutalidade intrínseca do escravismo colonial: “Entretanto, entretanto, houve no Brasil um processo específico que transformou a miscigenação – simples resultado demográfico de uma relação de dominação e de exploração – na mestiçagem, processo social complexo dando lugar a uma sociedade plurirracial. O fato de esse processo ter se estratificado e, eventualmente, ter sido ideologizado, e até sensualizado, não se resolve na ocultação de sua violência intrínseca, parte consubstancial da sociedade brasileira: em última instância, há mulatos no Brasil e não há mulatos em Angola porque aqui havia a opressão sistêmica do escravismo colonial, e lá não” (Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000, p. 353).

<sup>1334</sup> Palmares (1580-1710) foi um dos grandes processos políticos do Brasil colônia, atuando como pedra no sapato do escravismo no Atlântico Sul. Aproveitando-se da cisão de poder durante o período das Invasões Holandesas (1630-1654), o quilombo chegou a ter 20 mil habitantes (mais populoso que as maiores cidades da época, como Salvador e Recife) e serviu como importante exemplo de liberdade, colocando em cheque o sistema escravista.

menos a consequente doutrina antiquilombola elaborada pela Cora como resposta à resistência negra.<sup>1335</sup>

O segundo “segredo” da estratégia brasileira, racionalizado por Freyre, foi o de retrata o protesto negro<sup>1336</sup> como “desajustamento psicológico”. O negro ajustado era o “bom” e “fiel”. Já o negro patológico era o que lutava por liberdade. Neste sentido, qualquer ato político autodeterminado tornava o negro brasileiro “um fora do lugar”, um náufrago haitiano subjetivamente desorientado por ter nascido no Brasil, terra na qual o negro, por ser bem tratado, não necessitava se rebelar pela sua dignidade.

---

Sua existência exigiu do estado colonial a elaboração de uma doutrina jurídica antiquilombola, expressa numa legislação repressiva, baseada na suspeição racial absoluta. Neste sentido as leis de regulamentação dos capitães do mato (1625 e 1676), de permissão do homicídio contra quilombola (1699), da regulamentação da marcação a ferro/carimbo (1741) e de definição de quilombo como crime (1741). Ademais, a repressão ao quilombo reforçou as linhas entre indígenas e negros aos olhos do poder colonial: negros como escravos/coisa, indígenas como cativo/humano sob tutela. Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000.

<sup>1335</sup> Palmares só é citado mais ao final de *Nordeste* para apontar a aptidão agrícola dos africanos, confirmada neste modelo de ‘organização socialista’. Há uma redução da dimensão política do quilombo, que poderia facilmente confrontar suas teses a respeito da doçura do escravismo brasileiro: “Quando, entre nós, as mãos e os pés escravizados do negro puderam juntar-se ao resto do corpo e formar homens completos, o africano deu uma grande prova do seu amor pela terra e do seu jeito para lavrar os campos. Essa prova-dos-nove das qualidades agrícolas do negro foi Palmares. Foi a sociedade agrária que aí se formou no século XVII com pretos fugidos dos engenhos e caboclas raptadas às aldeias mais próximas. (...) A vida da curiosa organização socialista estava baseada sobre a policultura, embora entre os quilombolas o complexo da palmeira tivesse assumido uma grande variedade de expressões. (...) Se na África, o negro não se revelou invariavelmente o ‘mau agricultor’ de que fala Azevedo Amaral, em estudo recente – ‘mau agricultor’, ‘mau lavrador’ e preferindo sempre ao trabalho na terra o da pecuária e o da manipulação de metais –, no Nordeste ele deu este exemplo de aptidão para a lavoura: Palmares. Na África houve áreas de cultura cuja organização social – fortemente superior à dos nossos indígenas – se baseou toda sobre o trabalho agrícola – como no Sudão Ocidental e no Congo, por exemplo; no Nordeste do Brasil os negros fugidos souberam também organizar-se numa verdadeira colônia agrícola de feição socialista” (Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 160-161). Em *Casa-Grande e Senzala*, ainda que de maneira extremamente diminuta, a *Casa-Grande* aparece contra as tendências comunistas de indígenas e africanos, quilombolas: “Por segurança e precaução contra os corsários, contra os excessos demagógicos, contra as tendências comunistas dos indígenas e dos africanos, os grandes proprietários, nos seus zelos exagerados de privatismo, enterraram dentro de casa as jóias e o ouro do mesmo modo que os mortos queridos” (Freyre. *Casa-Grande e Senzala*, 2006, p. 40). Estes vínculos entre comunismo e populações não-brancas aparece também quando Freyre está a explicar o porquê de os conflitos no Brasil, em geral, não serem políticos ou cívicos, mas sim oriundos do “choque de culturas desiguais, ou antagônicas”. Movimentos do qual o observador não escapou: “os elementos selvagens ou bárbaros que repousam no fundo étnico de nossa nacionalidade, vieram livremente à nota, alçaram o colo e prolongaram a anarquia, a desordem espontânea”, escreve ele, referindo-se às balaidas, sabinadas, cabanadas, que têm agitado o Brasil” (2006, p. 212-213). Daí decorreria o conflito sobre a propriedade, conflito eminentemente cultural, “entre o comunismo do ameríndio e a noção de propriedade privada do europeu. Entre o descendente do índio comunista, quase sem noção de posse individual, e o descendente do português particularista que até princípios do século XIX viveu, entre alarmos de corsários e ladrões, a enterrar dinheiro em botija, a esconder ben e valores em subterrâneos, a cercar-se de muros de pedras e estes, ainda por cima, ouriçados de cacos de vidro contra os gatunos” (2006, p. 214-215).

<sup>1336</sup> Em grande medida, a obra de Clóvis Moura expressa uma oposição cabal às ideias de Freyre, especialmente ao enfatizar o caráter político da rebelião, do protesto e da formação de quilombos pela população negra durante a escravidão. Neste sentido, veja: Moura, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*; São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. Moura, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*; São Paulo: Editora Ática, 1993; Moura, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988a; Moura, Clóvis. *Dialética Radical do Brasil Negro*. São Paulo: Editora Anita, 1994.

Assim, o mecanismo português era a escravidão com hierarquias e amortecimentos raciais e o rechaço dos dissidentes, isto é, a criação de um não lugar político, histórico e simbólico para o negro que reivindicasse igualdade e liberdade, que apontasse abertamente as exclusões raciais desta sociedade. A operação desse mecanismo ia paulatinamente construindo a formação brasileira, tornando, no processo, o próprio mecanismo um mecanismo brasileiro. Esta lógica era ocultada por uma teoria senhorial-social que lia esta mesma realidade como desprovida de racismo e antagonismo político. Uma teoria senhorial-social que reificava uma suposta diferença de interesses, valores e atitudes políticas entre “mulatos” e negros na formação do Brasil. Sob o espectro do Haiti, Freyre prolonga o pensamento senhorial do Império e une os dois segredos:

Sempre a sombra das revoluções da gente de cor das Antilhas a apavorar os governos e os grandes proprietários de açúcar no Nordeste do Brasil. Mesmo diante desse enorme pavor que dominou os governantes nos fins do século XVIII e nos começos do XIX, sente-se, porem, a sabedoria da política portuguesa com relação ao mulato brasileiro: nenhuma opressão, ao mesmo tempo que nenhum excesso de favor político, que teria sido então prematuro. A grande sabedoria da política portuguesa no Brasil mestiço esteve em tornar de tal modo plástica a acepção social e legal de branco, que dentro dela pôde ir se acomodando o mulato triunfante a ponto de chegar em Pernambuco a capitão-mor nos tempos coloniais; a ponto de se tornar parte da própria aristocracia do canavial.

(...) Não se pode generalizar sobre o negro ou o mulato do Nordeste, dando-o como elemento por excelência perturbador da civilização aristocrata do açúcar: o mesmo grande e violento elemento revolucionário que foi em São Domingos, por exemplo. Ou que foi o negro ou o quase-negro no Haiti. Decerto ele foi, aqui, em muitos casos, um insatisfeito, um mal-ajustado, dentro do sistema terrivelmente simplista de senhores e escravos. Mas não por ódio racial de raça ou de classe: por desajustamento psicológico, principalmente. Este é que fez dele um introspectivo, não só individual como social.<sup>1337</sup>

A visão de Freyre sobre Pedroso, liderança da revolta de soldados de cor no Recife, em 1823, demonstra como esse modo de ver os ajustamentos e desajustamentos “psicológicos” são utilizados para estereotipar o negro “contido” no mulato. Pedroso é um “mulato mal ajustado aos brancos”, exemplo de “mulatos quase separado do negro”, que se valia do povo como

---

<sup>1337</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 140-141.

elemento revolucionário para a construção de outra ordem social.<sup>1338</sup> Como Freyre lembra ao citar Alfredo de Carvalho, o levante trouxe a sombra do Haiti, pois:

(...) “as notícias dos sanguinolentos sucessos da ilha de S. Domingos, onde os escravos revoltosos haviam triunfado dos senhores, circulavam amplamente comentadas e a muito sorria a esperança da próxima desforra dos oprimidos com o estabelecimento entre nós de um regime análogo, sob os auspícios do prepotente governador das armas”, isto é, o capitão Pedroso.<sup>1339</sup>

No mesmo sentido, em *Sobrados e Mucambos*:

Pedroso andava pelos mucambos, confraternizando com os negros e os mulatos, bebendo e comendo com eles. E por alguns não se cantou no Recife senão a quadrinha “Marinheiros e caiados, todos devem se acabar, porque só pretos e pardos o país hão de habitar”. Nem se falou senão do rei Cristóvão e da Revolta de São Domingos.<sup>1340</sup>

Freyre não só sabia do Haiti, como também tinha conhecimento do seu impacto no Brasil. Como ele mesmo pontua, “o folclore pernambucano guarda a tradição de negros amotinados no Recife, nos primeiros anos da Independência, que se vangloriavam de imitar o rei Cristóvão”.<sup>1341</sup> Trata-se de uma referência direta a quadra cantada pelo Batalhão dos Bravos da Pátria (Batalhão dos Pardos), em Recife, durante a Confederação do Equador (1824), liderado por Emiliano Mundurucu,<sup>1342</sup> radical republicano e abolicionista. “Qual eu imito a

<sup>1338</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 135.

<sup>1339</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 134.

<sup>1340</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004, p. 728.

<sup>1341</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004, p. 771.

<sup>1342</sup> A história de Emiliano Mundurucu evidencia as dinâmicas e movimentos atlânticos daquela época, conectando o Brasil ao Atlântico. Pardo livre, rebatizado com nome indígena e líder profundamente espiritualizado, ele esteve envolvido em importantes eventos do início do século XIX. Sua primeira experiência política foi em 1817, quando engrossou as fileiras populares e rebeldes da Revolução Pernambucana. Após a participação em outras revoltas nos anos seguintes, ele ganhou destaque como major do Batalhão dos Bravos da Pátria (Batalhão dos Pardos), em Recife, durante a Confederação do Equador (1824). Representante da ala mais radical do movimento, Mundurucu encarnava os ideais republicanos com uma postura abolicionista e pela igualdade racial. É desse período a quadra citada por Gilberto Freyre. Com a derrota da Confederação, Mundurucu perambulou pelos Estados Unidos, onde casou com uma estadunidense em Boston; pelo Haiti, em 1825, ano de assinatura do tratado com a França pelo reconhecimento da dívida da Independência; e esteve em Caracas, onde escreveu relato autobiográfico crítico à escravidão. Em 1828, regressou aos Estados Unidos, e, em 1832, após sua mulher ser impedida de entrar na área exclusiva para mulheres durante uma viagem de navio, foi pioneiro no uso de ações judiciais contra a segregação racial. Ainda tentou voltar a viver no Brasil, mas a pecha de “haitianismo” sobre ele impedia uma vida tranquila. Regressou a Boston, vindo a falecer em 1863, a tempo de ver a abolição da escravidão nos Estados Unidos naquele mesmo ano. Por muito tempo, sua história foi soterrada ou, então, resumida aos arroubos trepidantes típicos de pardos brasileiros com síndrome de haitiano. Para sua história, veja: Morel, Marco. *A Revolução Haitiana e o Brasil escravista: o que não deve ser dito*. Jundiá, SP: Paco, 2017; Schreiber, Mariana. Racismo: o brasileiro por trás de ação pioneira contra segregação nos EUA em 1833. *BBC Brasil*, 10 de maio 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56684133> (acesso em 05/07/2022); Belton, Lloyd. 'A Deep Interest in Your Cause': the inter-american sphere of Black abolitionism and civil rights. *Slavery & Abolition*, 42 (2021), 589-609.

Cristóvão/Esse imortal haitiano/Eia! Imitai ao seu povo/Ó meu povo soberano”.<sup>1343</sup> A música revelava os objetivos do seu grupo: revidar o sítio da cidade exercido pelas tropas imperiais e por mercenários ingleses, atacar o comércio europeu e massacrar negociantes e a população branca abastada.<sup>1344</sup> No entanto, a despeito de saber de tudo isso, Freyre elaborou uma narrativa para negar a relação entre negros brasileiros e Revolução Haitiana.

No caso de Pedroso, a história relatada é evidente: havia consciência e unidade política entre pretos e pardos. No entanto, Gilberto as afirma para, logo, rechaçá-las. Transformá-las em consciência vaga e mística. No caso de Pedroso, protótipo de todos mulatos que não se ajustavam, se ele pretende mais, é um insatisfeito que “quer ser branco”; se pretende unir-se aos que estão abaixo, é um oportunista. Em Freyre, a história e a interpretação da formação brasileira, refinadas pela cadência, doçura e detalhe, convertem-se na racionalização do domínio branco, na sistematização teórica da consciência de classe dos senhores. O ajustamento, portando, está no “negro fiel” e no “mulato” que não “olha pra cima” ou, quando impossibilitado de fazê-lo, não olha para baixo. Fora disso, ambos estão fora do lugar, são haitianos em terras brasileiras.

Pedroso fora expressão daquela insatisfação social e talvez psicológica do mulato ainda mal-ajustado aos brancos, tão frequentemente na antiga sociedade brasileira e a que referimos em trabalho anterior. Do mulato quase separado do negro. Quase separado de reivindicação de raça, de região ou de classe. Querendo o seu reajustamento quase exclusivamente individual. Mas utilizando-se do negro, da classe oprimida ou da região animada de sentimentos autonomistas e até separatistas como de um elemento correspondente à sua insatisfação; como uma força bruta, mas plástica em suas mãos ansiosas de domínio em uma sociedade que ele desejava reorganizar sobre novas bases.<sup>1345</sup>

A dialética do senhor e do escravo viram desajustamento psicológico, pois o protesto negro só pode ser lido como uma patologia subjetiva numa sociedade que teria acomodado perfeitamente os opostos, equilibrado os contrários e onde não haveria barreira de cor ou de raça. Freyre não só tem absoluta consciência dos movimentos insurgentes de negros no Caribe e do seu impacto sobre o Brasil, como escreve sobre eles. As duas realidades apresentam “problemas comuns em face do negro e do mulato”.<sup>1346</sup> No entanto, essa consciência do

<sup>1343</sup> Morel. *A Revolução Haitiana e o Brasil escravista*, 2017, p. 201.

<sup>1344</sup> Morel. *A Revolução Haitiana e o Brasil escravista*, 2017.

<sup>1345</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004, p. 728.

<sup>1346</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 136.



Atlântico negro revolucionário surge para negá-lo. Para afirmar a singularidade da escravidão e da relação senhor-escravo no Brasil. A negação do Haiti funda a ideia de brasilidade freyriana. É o contraste fundamental do que o Brasil não é, não poderia ser.

Ao responder à pergunta de por que não houve um Haiti no Brasil, Freyre apaga a estratégia organizada pela classe senhorial contra a população negra, expressa na arquitetura do estado nacional,<sup>1347</sup> e, complementarmente, articula os elementos da brasilidade.<sup>1348</sup> Não houve Haiti pela doçura dos senhores herdada do português, pelo hibridismo, pela mestiçagem e pelo humanismo das elites.<sup>1349</sup> Ademais, o Haiti aparece para enquadrar o lugar do “mulato” – logo, do negro – neste retrato do país, reintroduzindo o argumento biológico em dois níveis.

Primeiro, no Haiti, o “mulato” foi perturbador da civilização aristocrática da *plantation*. Foi grande e violento elemento revolucionário. No Brasil, porém, o protesto do “mulato” decore da “trepidação psicológica” e do ajuste imperfeito à ordem social dominante, levando-o a “desassombradas críticas” contra senhores e governos.<sup>1350</sup> Isto é, o mulato brasileiro padrão é dócil, híbrido, amolecedor e vetor da democratização social. Com a sua suposta integração, ele constrói e comprova o padrão harmônico e aberto das relações raciais no país. Paradoxalmente, como efeito do argumento, este mesmo “mulato” legitima o seu próprio desaparecimento,<sup>1351</sup> o padrão desigual e autoritário da sociedade e o poder da brancura. Apesar de conhecer e descrever outros “tipos” de “mulatos”, Freyre estabelece o “mulato” possível para o Brasil, o único capaz de ser integrado ao quadro da brasilidade. Aquele que luta por direitos, liberdade e igualdade é um desajustado, um pária social, um antinacional imbuído de ideias estrangeiras, um traidor violador do pacto social. No esquema freyriano, este “mulato” é descrito para ser negado, rotulado, rebaixado à subjetividade anormal.

Trata-se de movimento de tornar impossível o Haiti e a consciência política do negro no relato sobre o passado, mesmo quando esses eventos foram presentes e conectados na história brasileira. Freyre os impossibilita e os desarticula como fundamento do seu mito nacional. Negro político, rebelde e contestatório é o da Revolução Haitiana. No Brasil, este negro é reduzido ao âmbito da biologia, seja no desajuste psicológico ou na hereditariedade da

---

<sup>1347</sup> Mattos, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo, Brazil: HUCITEC, 1987; Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017; Queiroz, Marcos. *Assombros da Casa-Grande: história da Constituição de 1824* (no prelo).

<sup>1348</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1349</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004.

<sup>1350</sup> Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 141.

<sup>1351</sup> Como Denise Ferreira da Silva aponta, esse modelo produz um sujeito a ser consumido e, na atual etapa do capitalismo no Brasil, aniquilado. Ele “finalmente atingiu o destino que a lógica utilitária proporciona, ele tornou-se um dejetivo”. Silva. *À brasileira*, 2006, p. 82.

mestiçagem.<sup>1352</sup> Aqui entra o segundo momento de introdução da raça diante do Haiti: o intercuro sexual, biológico, como fundamento da democratização social. O argumento é central em *Casa-Grande e Senzala*,<sup>1353</sup> mas em *Sobrados e Mucambos* que ele ganha

<sup>1352</sup> Em Freyre, desajuste e hereditariedade andam juntos na descrição dos mestiços: “Mas aqui insistiremos no que já sugerimos em trabalho anterior sobre certos aspectos da miscigenação que se relacionam mais intimamente com a formação social do Brasil: muito do que se atribui à miscigenação resulta da situação do desajustamento psicológico e social – desajustamento de classe, e até certo ponto, de raça (este principalmente pela persistência de evidências de raças ligadas aos traços de classe) – em que se encontra o mestiço. A lealdade, a conformidade e a constância de subordinados não são qualidades que se possa esperar que existam em um elemento social e psicologicamente flutuante, indeciso e insatisfeito como é geralmente o mestiço, no mesmo grau em que existe no índio puro e principalmente no negro retinto. *Figuras mais definidas e mais integradas no estado de subordinação de que a pele – com o nariz, o cabelo, os pés – é como se fosse insígnia de trabalhador sempre do eito, de soldado sempre raso. É como se fosse um uniforme insubstituível, grudado ao corpo sempre. Um macacão eterno* [grifos nossos] (Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 172-173). Para evitar a redução racial em absoluto, Freyre enraíza este desajuste psicológico na história: a população não-branca se degradou por causa da abolição: “A verdade é que talvez em nenhuma outra região do Brasil a extinção do regime de trabalho escravo tenha significado tão nitidamente como no Nordeste da cana-de-açúcar a degradação das condições de vida do trabalhador rural e do operário. A degradação do homem. Da assistência ao escravo – assistência social, moral, religiosa, e até médica, que bem ou mal era praticada pela maioria dos senhores escravocratas no interesse das próprias terras, da própria lavoura, do próprio açúcar, da própria família (em contato direto com parte da escravaria e indireto com toda a massa negra) – quase não resta senão um traço ou outro, uma ou outra tradição mais sentimental do que efetiva, nos engenhos mais velhos, em uma ou em outra usina de senhor menos ausente do campo” (Freyre. *Nordeste*, 2004, p. 177).

<sup>1353</sup> Em *Casa-Grande e Senzala*, o argumento central é de que o núcleo da formação social brasileira é baseado no equilíbrio de contrários/antagonismos, nascido da relação senhor e escravo. Assim, tratam-se de relações sociais harmonizadas e amortecidas, que na sua origem tiveram certas condições peculiares de confraternização e mobilidade social: a intercomunicação entre diferentes regiões do país; à hospitalidade a estrangeiros; à tolerância moral; o cristianismo lírico à portuguesa; o acesso a cargos e posições políticos por “mestiços”; as frequentes mudanças de profissão; a dispersão da herança; e, sobretudo, a miscigenação. O centro do equilíbrio dos contrários está nela, a miscigenação, que, pelas condições do escravismo, é querida e desejada pelos contrários, isto é, o senhor branco e a mulher escrava. Esta miscigenação teria ocorrido no Brasil pela ausência de preconceito racial e de sangue do português, que, encontrando indígenas e negras à disposição do seu poder, teria com elas se relacionado e dado origem ao povo brasileiro. A mestiçagem, portanto, é causa, consequência e identidade da experiência brasileira, constituída pela ausência de grandes polarizações, antagonismos e ódios. Segue o relato: “Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. 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. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas. Para tal processo prepara-os a íntima convivência, o intercuro social e sexual com raças de cor, invasora ou vizinha da Península, uma delas, a de fê maometana em condições superiores, técnicas e de cultura intelectual e artística, à dos cristãos louros (...). Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão do genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: ‘Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar’; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza dos seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos muito mais do que as ‘virgens pálidas’ e as ‘louras donzelas’. (...) Diante do que torna-se difícil, no caso do português, distinguir o que seria aclimatabilidade de colonizador branco – já de si duvidoso na sua pureza étnica e na sua qualidade, antes convencional que genuína de europeu – da capacidade de mestiço, formado desde o primeiro momento pela união do adventício sem escrúpulos nem consciência de raça com mulheres da vigorosa gente da terra. De qualquer modo o certo é que os portugueses triunfaram onde outros europeus falharam: de formação portuguesa é a primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com características nacionais e qualidades de permanência” (Freyre. *Casa-Grande e Senzala*, p. 70-74).

desdobramentos decisivos. O “sorriso do mulato” é a metáfora dessa classe de sujeitos servís, dóceis, faceiros, cordiais e macios, sempre nutrindo simpatia pelos dominantes. A despeito dos revoltados, que são apenas párias desajustadas, o “mulato” acomoda e expressa gratidão. É o grande elemento amortecedor dos antagonismos. Ele aproveita as vias de mobilidade social, como as letras, o bacharelismo, as milícias, as profissões liberais e as irmandades religiosas, diluindo e dispersando o antagonismo social.<sup>1354</sup> Assim, pelo mulato não se articula a negação das relações oriundas da escravidão, na medida em que ele é o corpo e a via onde se materializam a singularidade brasileira e o seu padrão harmônico de relações raciais. Mas tudo isso depende de um ato biológico que antecipa, explica e confirma a história e a sociedade: a mestiçagem.

Novamente, por meio da própria história, Freyre elucida o seu argumento. A Conjuração Baiana (1798) e a Praieira (1848-1850) são citadas como exemplos de participação dos negros e mulatos em revoltas, bem como da influência do igualitarismo e do republicanismo no Brasil. No entanto, logo são minimizadas, pois o que os revoltosos desejavam “lentamente já vinha acontecendo no país”.<sup>1355</sup> Nota-se, mais uma vez, a articulação entre silêncio e inversão: a igualdade racial não vem da luta política e da negação do regime escravista, mas da mestiçagem, causa e consequência da bondade senhorial e da ampla mobilidade social. Da mesma forma, invertem-se os agentes políticos num argumento antidialético, que rejeita o conteúdo histórico da ação popular e hipostasia a raça.

Por trás de tudo isso, reside o argumento principal. Para Freyre, no Brasil, a revolta social é sempre menos política do que mal-estar físico e psíquico, menos luta consciente do que ressentimento dissimulado em tristeza romântica, menos convicção ética e filosófica que mágoa individual “de namorada infeliz”, “rancor de indivíduos sem eira nem beira”, típico de pessoas de “meio-sexo”.<sup>1356</sup> Diante disso, direitos humanos e democracia – meras ideias abstratas, cavalos de Tróia para estrangeirismos – são inadequados aos trópicos, particularmente ao Brasil. Diante do lusotropicalismo o constitucionalismo moderno é pura demagogia. Os melhores estadistas são os que entendem este caráter nacional. Igualdade e liberdade universais são “exagero doutrinário”, inconvenientes para um país marcadamente africano e indígena.

Neste sentido, ele afirma:

O professor Gilberto Amado salienta que à política e à administração do Império, os homens mais úteis não foram os mais bem preparados com ‘sua

<sup>1354</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004.

<sup>1355</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004, p. 757.

<sup>1356</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004, p. 723 e 730.

fácil e inexaurível erudição à margem dos fatos e das coisas’. E num dos seus mais lúcidos ensaios observa desses ‘mais preparados’ que eram homens de ‘erudição abstrata’, ‘preocupados mais com o espírito que com o fundo dos problemas’, fazendo discursos cheios de ‘citações de estadistas franceses e ingleses’ sem, entretanto, se darem ‘ao pequeno trabalho de fazer um estudo ligeiro das condições de raça, de meio, das contingências particulares’ do Império. Os estadistas mais realizadores foram, muitas vezes, homens de feito oposto ao dos bacharéis, mais cultos: ‘os menos preparados’.

(...) Se houve doutores e bacharéis formados na Europa do fim do século XVIII que reuniram, como Arruda Câmara, a teoria europeia a qualidade de curandeiros dos nossos males sociais por processos brasileiros, muito se exageraram na doutrina. E foram uns românticos ou então uns livrescos, imaginando que dirigiam país castiçamente europeu: e não uma população mulata, mestiça, plural.<sup>1357</sup>

Contra o estado de direito, a raça. Diante da cidadania, da democracia e da comunidade de iguais, volta-se, de maneira escorregadia, para a biologia. Raça que explica desajustes psicológicos e a mestiçagem integradora dos negros. Raça que também explica a inaptidão do universalismo da igualdade e da liberdade no Brasil. Mas o balé conceitual de Freyre só pode ser fechado por um único elemento: a negação do Haiti. Neste lugar, os negros desestabilizaram radicalmente os pressupostos sobre raça e política na modernidade – pressupostos que foram reconstruídos por Freyre sob o signo da brasilidade. Em momentos posteriores, tal negação fundamental seria metamorfoseada em outros temores – como o do comunismo –, mas ela continuaria exercendo o seu papel antidialético: o medo da revolução e da democracia como fundamento de uma ideia conservadora e autoritária de Brasil, nucleada no sacrifício do próprio brasileiro.

A nostalgia freyriana é mais fortemente elaborada em certos momentos. Momento nos quais os valores característicos da brasilidade foram ou estão ameaçados. A Abolição e a Revolução Russa determinaram o cenário dessa elaboração nostálgica, protetora da cidadela colonial, da idílica Casa-Grande, do precocemente terminado mundo de senhores e escravos. Cidadela colonial agitada na Praça da Independência em Recife para defender a instauração da Ditadura Militar. No entanto, a nostalgia, da qual decorre o mito da brasilidade, decorre de uma inflexão primordial: a Revolução Haitiana. Ela não só estruturou a consciência senhorial do Império, mas também a sua permanência espectral no pós-abolição.

---

<sup>1357</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004, p. 720-721.

"Transformação da ideia de diversidade em dogma nas últimas décadas levou a uma compreensão fraudulenta da história ocidental e a uma tentativa de reger a sociedade por meio de lógica de representação estatística, com cotas sexuais ou raciais. Esse projeto de Estado identitário, herdeiro da organização corporativa do fascismo italiano, ameaça o modelo de democracia liberal. Defende-se agora que a história do mundo ocidental não passa de um filme de terror. A história brasileira, inclusive. Quase tudo com base em leituras fraudulentas, dualismos primários e ignorância, muita ignorância, por parte de militantes que pouco se importam com a exatidão histórica. Curiosamente, são intransigentes com as democracias que temos, mas complacentes com ditaduras extraocidentais. Agora, é a vez dos identitários multiculturalistas, todos ocidentalíssimos, embora fingindo que não, repetirem que o Ocidente não fez mais do que humilhar, escravizar, assassinar os outros povos, todos invariavelmente e rigorosamente angelicais e oprimidos. A história do Brasil, para eles, resume-se a chacina de índios, a opressão das mulheres e à tortura de negros, perpetradas por uma elite branca racista e patriarcal. So. E agora as vítimas exigem sua indenização, compensação retrospectiva de vantagens perdidas. E a partir daí que se projeta a sonhada transformação político-social da sociedade e do mundo. Para chegar lá, no entanto, teremos de passar por um intervalo autoritário, que se responsabilizará pela submissão compulsória de todos aos dogmas sagrados do multicultural-identitarismo." "Racismo de negros contra brancos ganha força com identitarismo. Ataques de negros contra asiáticos, brancos e judeus inválidas a tese de que não existe racismo negro em razão da opressão a que estão submetidos. Sob a capa do discurso antirracista, esquerda e movimento negro reproduzem projeto supremacista, tornando o racismo identitário uma forma que exceção. Todo o mundo sabe que existe racismo branco antipreto. Quanto ao racismo preto antibranco, quase ninguém quer saber, quem quer que observe a vida racial do mundo vê que o racismo negro é um fato. A ignorância e a mídia norte-americana insistem no discurso da inexistência de qualquer tipo de "black racism". Casos dessa natureza se sucedem, mas a ordem mundial ideológica manda fingir que nada aconteceu. O dogma leva que, como pretos são oprimidos, não dispõem de poder econômico ou político para institucionalizar sua hostilidade antibranca. É uma tolice. Ninguém precisa ter poder para ser racista, e pretos já contam, sem, com instrumentos de poder para institucionalizar o seu racismo." Fazendeiro branco, escravo negro, a imagem icônica produz a ilusão de que a escravidão moderna foi um sistema de dominação racial. De fato, porém, foi um sistema econômico. A escravidão acompanha a humanidade durante milênios. Nas mais diferentes sociedades, inclusive na África, gente de todas as cores escravizou gente de todas as cores. O capitalismo mercantil deteve a produção e o comércio de incontáveis mercadorias – e também, de escravos. Na sua metrópole, o tráfico atlântico forneceu africanos escravizados para as Américas. Nas Américas, o largo domínio de escravos africanos resultou da circunstância econômica de que o tráfico transatlântico garantia oferta regular e barata de cativos. Africanos não foram convertidos em escravos por serem negros, mas porque o comércio oceânico descebia como um dos maiores negócios da época. Na África, reinos poderosos escravizavam seres humanos, conduzindo-os a entrepostos litorâneos para vendê-los aos agentes do tráfico atlântico. Os cativos eram transportados em navios europeus ou norte-americanos. No Brasil do século 19, ricos traficantes circulavam na corte como respeitáveis homens de negócios. Alguns eram "negros", segundo a atual linguagem bi-racial do

Figura 33. Escravos em uma plantação de café, 1882, Marc Ferrez. Domínio público. Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo.

## 4.2. Interlúdio

Na década de 1950, a editora José Olympio executou o audacioso projeto de publicação de todos os romances de José de Alencar. Em franca expansão, a maior casa editorial do Brasil incorporava ao seu catálogo de 116 livros o universo ficcional do “verdadeiro pai de nosso romance”. No “velho mestre cearense”, espelhava-se o programa estético e político da editora: “o sentido nacionalista de suas obras e a luta pela renovação de nosso instrumento literário”. A nota de apresentação dos volumes enfatizava o zelo e a importância do projeto: a fidelidade aos textos autênticos, o ineditismo no uso de ilustrações, a escolha na organização cronológica dos livros e a “feição gráfica condigna”, de formato uniforme, capa dura e impressa em “papel finlandês especial”.<sup>1358</sup> Com o crivo e a publicação pela Olympio, a já consagrada literatura

<sup>1358</sup> Nota da Editora. Alencar, José de. *O Tronco do Ipê*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1951.

alencariana passava por importante rito atribuidor de relevância no cenário cultural brasileiro da metade do século XX.<sup>1359</sup>

Cada livro era precedido de um prefácio crítico. À exceção de *O Guarani e Iracema*, com prólogos de Machado de Assis, os demais eram de intelectuais contemporâneos. “Os mestres de hoje, em páginas magníficas, analisam sob ângulos diferentes a obra do mestre de ontem”.<sup>1360</sup> Para o *Tronco do Ipê*, principal romance de Alencar no qual o cenário é a grande fazenda escravocrata,<sup>1361</sup> aparentemente não haveria nome mais adequado que Gilberto Freyre, amigo pessoal de José Olympio<sup>1362</sup> e um dos baluartes da Editora. Com o título de “José de Alencar, renovador das letras e crítico social”<sup>1363</sup>, o prefácio ressalta como os enredos, os cenários e a linguagem de Alencar expressam o hibridismo característico do país, sendo nas letras o grande exemplo de abasileiramento do mundo português. Recheado de comparações com Machado, o texto de Freyre afirma que o cearense incorporou corajosamente e como ninguém a natureza dos trópicos como lugar de expressão de dramas subjetivos. O paisagismo eloquente de Alencar contrastava com a casa sem quintal de Machado, que trazia para literatura

---

<sup>1359</sup> Sobre a relevância da editora no plano cultural e na formação do mercado editorial brasileiro, veja: Sorá, Gustavo Alejandro. *Brasileiras: José Olympio e a gênese do mercado editorial brasileiro*. São Paulo: Edusp/ComArte, 2010; Pereira, José Mario (org). *José Olympio: o editor e sua casa*. Rio de Janeiro: Sextante, 2008; Dias. José Olympio, José Lins do Rego e Gilberto Freyre desde os Anos 1930, 2013

<sup>1360</sup> Nota da Editora. Alencar. *O Tronco do Ipê*, 1951.

<sup>1361</sup> Sobre a inserção do negro na obra de Alencar, veja: Parron, Tâmis. Introdução. Alencar, José de. *Cartas a favor da escravidão* (organização Tâmis Parron). São Paulo: Hedra, 2008.

<sup>1362</sup> O próprio Freyre expõe essa proximidade íntima entre os dois, com seu típico tom de autoelogio exagerado, no prefácio de *O Tronco do Ipê*: “É ainda Emília que desenvolve uma das filosofias mais brasileiras e antiburguesas que o paisagismo ou o naturismo romântico de Alencar lhe inspirou: a de que ‘viver é gastar’, desperdiçar a existência como ‘uma riqueza que Deus dá para ser prodigalizada’. Pois ‘os que só cuidam de preservá-la dos perigos, esses são os piores avarentos’. Filosofia antiburguesa que – seja dito, também de passagem – esboçamos um dia em conversa com nosso amigo José Olympio, pensando que esboçávamos idéia original a propósito de saúde: que a saúde era valor para ser gasto e não guardado como os avarentos guardam ouro. Até que um mestre de história literária nos advertiu: ‘Há qualquer coisa nesse sentido em Santo Thyrsó’. Mas relendo agora José de Alencar, vemos que antes de nós e do próprio Santo Thyrsó, quem se exprimiu mais ou menos no sentido romântico e antiburguês foi José de Alencar” (Freyre, Gilberto. José de Alencar, renovador das letras e crítico social. Alencar, José de. *O Tronco do Ipê*. José Olympio Editora, 1951, p. 22). Invertendo os usos freyrianos e se valendo de Machado para analisar a mentalidade do neto branco da Casa-Grande, como bem aponta o romancista, a exemplo do diálogo entre Helena e Estácio sobre o tempo, a filosofia do “viver é gastar” não tem nada de antiburguês, pois é típica de uma burguesia senhorial cujo gozo onipotente está fundado na exploração brutal do trabalho precarizado, na desumanização racista e na destruição de culturas e territórios. Freyre e Alencar não deixam de estar corretos que é “uma das filosofias mais brasileiras”, só esqueceu de dizer que está enraizada na escravidão e, particularmente, nos vínculos do escravismo e do racismo com o capitalismo. Mais informações sobre a relação Freyre e José Olympio, veja: Dias. José Olympio, José Lins do Rego e Gilberto Freyre desde os Anos 1930, 2013.

<sup>1363</sup> O texto foi relançado quatro anos depois, em 1955, pelo Ministério da Educação e Cultura, na coleção *Os Cadernos de Cultura*, com o título *Reinterpretando José de Alencar*. Nesta segunda versão, Freyre acrescenta alguns parágrafos finais para incorporar suas teses lusotropicalistas. Além da relação entre política editorial, memória e identidade nacional, a história desse texto revela também os mecanismos em que o Estado brasileiro foi propulsor do pensamento freyriano. Cabe também lembrar que é justamente neste momento em que há a aproximação de Freyre com o salazarismo por meio do conceito de lusotropicalismo. Portanto, seu uso na segunda edição não é aleatório. Freyre, Gilberto. *Reinterpretando José de Alencar*. Ministério da Educação, Departamento de Imprensa Nacional, 1955.



o seu maneirismo de querer se passar por branco – a ausência de paisagem na literatura machadiana revelava o seu desejo de se esconder dentro dos sobrados dos senhores para fugir da sua cor e da sua própria história,<sup>1364</sup> espécie de dissimulação do próprio status, atravessada pelo medo de fazer o Morro do Livramento, onde nasceu e foi criado, surgir no meio das suas historietas de palacetes.<sup>1365</sup>

Se Machado renegou os trópicos, fugiu do Brasil e de si próprio, e, quando muito, reverberou um antipatriarcalismo abstrato e academicista,<sup>1366</sup> Alencar seria o oposto. Dotado

---

<sup>1364</sup> Novamente, Freyre não é nada o único neste tipo de consideração racista e infantilizadora de Machado. Neste sentido, as considerações perspicazes de Acauam Oliveira: “À essa percepção soma-se outra: a de que Machado teria fugido, envergonhado, dos dilemas enfrentados por sua raça. Jorge de Lima, José Lins do Rego, Érico Veríssimo, Glauber Rocha, Rachel de Queiróz e muitos outros irão se unir para acusar Machado de Assis de diferentes formas de branqueamento. Nesse ponto, as comparações com Lima Barreto são frequentes, com a balança pendendo positivamente para o lado do autor de *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. Nesse sentido, o texto de Raquel de Queiróz presente na coletânea (*Dois Negros*, 1950) é bastante emblemático. Sua argumentação é, por assim dizer, ‘complicada’ desde o início, apresentando Gilberto Freyre como o grande responsável por libertar os brasileiros de seu sentimento de inferioridade racial, como se este fosse uma espécie de princesa Isabel da autoestima nacional. (...) A elite letrada, que só reconhece no negro aquilo que nele coincide com suas próprias projeções, olha para Machado como para um enigma: um olhar a princípio completamente interno — um escritor rigorosamente branco, em que só se adivinha o grego, como diria Joaquim Nabuco — mas que claramente não coincide com os códigos literários mais convencionais. Algo nele parece sempre escapar, cercado o autor de mistério. Esse algo é o negro, compreendido não como uma substância fixa, cuja matriz africana seria por ele incorporadas, mas o negro em devir, enquanto puro olhar e movimento do ser: um negro que se torna o maior mestre no interior de um sistema criado em grande medida para excluí-lo de seus processos de consolidação, a não ser, é claro, na condição de eterno fornecedor de matéria prima” (Oliveira, Acauam. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares. *Revista Bravo!*, Jun. 2021, disponível em: <https://medium.com/revista-bravo/machado-de-assis-sob-o-olhar-de-seus-pares-4dacbf3af281> (acesso em 05/07/2022)).

<sup>1365</sup> Freyre. José de Alencar, renovador das letras e crítico social, 1951.

<sup>1366</sup> Freyre mal esconde o seu desgosto (talvez, medo) de que pessoas negras tomem a palavra por conta própria. Talvez seja o receio do impostor, que vê o seu castelo de cartas ameaçado. José do Patrocínio, Lima Barreto, Machado e outros são constantemente atacados em seus textos, especialmente com a crítica de que rejeitavam a sua própria cor. Eram, assim, incompatíveis, fora do lugar em relação ao Brasil. Portanto, o único tipo de racismo que poderia haver no Brasil era do próprio negro contra os seus, contra si, ou melhor, desses “mulatos malajustados”, que nas letras reproduziam as trepidações de um Pedroso ou Mundurucu. Veja: “Tudo – desde o peito da mãe ou da mucama que o amamentou – lhe abre ou lhe aguça zonas de sensibilidade que, no caso do artista ou do escritor, explicam ou esclarecem – ao menos em parte – o infantilismo de um Raul Pompéia, o erotismo de um Olavo Bilac, o marianismo de um Dom Vital, o donjuanismo de um Maciel Monteiro, o narcisismo de um Joaquim Nabuco, o adolescentismo de um Euclides da Cunha, o necrofilismo de um Augusto dos Anjos, o germanismo antifrancês de um Tobias Barreto, o inconformismo de um Aleijadinho, o paisagismo de um José de Alencar. *Esclarecem o antimelanismo abertamente insatisfeito com sua condição de mulato, de um Lima Barreto, por um lado, e o ‘arianismo’ aristocraticamente superior a questões de raça em seu esforço de descoloração – descoloração protetora e mistificadora da própria pele – de um Machado, por um lado: um Machado a fingir-se o tempo inteiro de branco fino; o tempo inteiro a bater janelas e a fechar portas contra toda espécie de paisagem mais cruamente brasileira, fluminense ou carioca em suas cores vivas; contra todo arvoredado mais indiscretamente tropical que lhe recordasse sua meninice de rua e de morro, sua condição de filho de gente de cor, de filho de família plebeia, de descendente de escravo negro, Nada de paisagem, nada de cor, nada de árvore, nada de sol. É dentro de casa – e casa, geralmente, grande, sobrado, geralmente, nobre – que Machado, nos seus romances, procura resguardar das cruzeiras da rua e da vista também crua dos morros plebeus. Dentro de casa, aristocratizado em personagens de que ele é quase sempre a eminência cinzenta, para não dizer parda, ficticiamente afidalgado por bigodes e barbas de ioiô branco, por lunetas de doutor de sobrado, por títulos de conselheiro do Império, é que ele se defende da memória de ter nascido mulato e quase em mucambo e de ter crescido menino de rua e quase moleque. Reproduziu o brasileiro de Brás Cubas o caso famoso de Shakespeare. Também o inglês Shakespeare, tendo nascido plebeu, nos seus dramas, mais de uma vez – e através, ao que parece, do mesmo mecanismo de dissimulação protetora que afasta Machado não só da paisagem, da rua, da praça (o medo, talvez, de ver surgir o ‘morro’ fatal a qualquer instante) como do Abolicionismo mais inflamado da época*

de um suposto senso reformador do sistema patriarcal e escravocrata, ele criou um romantismo socialmente crítico, desprovido de rancores e demagogias, que foi buscar o sentido da ordem e da transformação da vida social na própria lógica da família senhorial. No *Tronco do Ipê*, esta intimidade era revelada em dois grandes alicerces: a Casa-Grande e a mulher branca. Primeiro, a descrição das cenas, ao mesmo tempo patriarcal e maternal, do interior da Casa-Grande da fazenda fluminense, onde a vida decorria brasileiroamente em contraste com o europeísmo dos sobrados.<sup>1367</sup> Para Freyre, havia prazer nestes relatos miniaturistas da vida senhorial por parte de Alencar, os quais seriam uma reação à descaracterização do Brasil por novos modismos existentes nas cidades. Assim, a literatura alencariana articulava um modernismo antipatriarcal banhado de tradicionalismo, sem ceder a estrangeirismos e confiante na originalidade criada pela *plantation* escravista. Ela seria a semente sentimental, estética e política do que o próprio Freyre buscava viabilizar com o seu projeto intelectual, seja nas suas obras, seja no movimento regionalista ou no conceito de lusotropicalismo.<sup>1368</sup>

A outra expressão dos valores positivos da família senhorial estariam na personagem Alice, protagonista de *O Tronco do Ipê*. Ela seria a máxima expressão do equilíbrio de contrários: tradicionalista e modernista, hibridizando o *ethos* patriarcal com ímpetos individualistas. Seus cabelos, corpo e trejeitos refletiriam o naturalismo dos trópicos, antieuropeu e antiartificialismo. Menina meio menino, branca um tanto “índia”. Ela era não só o ideal de arte, mas de mulher brasileira, fruto do sistema patriarcal contra abusos e exageros

---

– revela-se desdenhoso da gente comum, das causas populares, dos ambientes plebeus. E, em parte sob a pressão da época unida à do temperamento, em parte sob a pressão da época status, é quase sempre um retratista de homens e mulheres nobres dentro de casas ou cenários nobres [grifos nossos, extensos à altura do racismo] (Freyre. José de Alencar, renovador das letras e crítico social, 1951, p. 14-15). Chega quase a ser patética tais acusações vindas de quem criou uma teoria sobre o Brasil a partir justamente da Casa, da sua experiência de filhinho de papai da elite pernambucana, baseada em privilégios oriundos da escravidão. O que o “gênio” de Freyre não aceita é que negros falem desta mesma casa com seus próprios olhares e, assim, desnudem a sociopatia por trás da mentalidade dos habitantes da Casa-Grande, tais quais o próprio Gilberto Freyre. Que os negros, como infiltrados, como estrangeiros de dentro, desnudem os vícios e mentiras da branquidade que se passa como brasileiro universal, que faz do Brasil espelho dos seus insidiosos delírios. O mecanismo de transferência de Freyre, de atribuir a Machado comportamentos distanciados da sua realidade que são típicos do próprio Gilberto, é só mais um dos hábitos e táticas brancas por estes trópicos. O chique de Freyre contra Machado, por outro lado, demonstra a força da ginga do Bruxo do Cosme Velho, sua opacidade. Mesmo depois de morto, Machado continua a tirar onda da branquidade, fazendo com que ela própria se autoincrimine, que, com sua ignorância básica, revele seus preconceitos e mesquinhez, na sua eterna mediocridade fundada na egolatria de sinhozinho.

<sup>1367</sup> Freyre. José de Alencar, renovador das letras e crítico social, 1951.

<sup>1368</sup> “Sua atitude tendo sido, de início, a de homens que nessas coisas e nessas gentes descobriram ou enxergaram valores a ser aproveitados e assimilados por europeus, e não desprezados ou esmagados por eles como expressões de culturas em tudo inferiores às europeias ou produtos de uma natreuzza escandalosamente cheia de sol e de cores vivas e com a qual fosse inconciliável o branco da Europa, explica que até em escritores como, no Brasil, Jpsé de Alencar, empenhados em contribuir para o desenvolvimento de uma literatura brasileira independente da academicamente portuguesa, tenha se conservado o mesmo espírito, a mesma atitude, quase o mesmo sentido das relações de valores europeus com os tropicais. O sentido que se pode hoje afirmar ser característico de toda uma cultura luso-tropical” (Freyre. *Reinterpretando José de Alencar*, 1955, p. 39).



vindos de fora. Por todas essas virtudes, ela é querida e amada pelos escravos e transita confraternizando entre a Casa-Grande e o terreiro.<sup>1369</sup> Como nota Dayana Façanha,<sup>1370</sup> é sobre Alice que Alencar concentra suas idealizações a respeito do paternalismo senhorial, da intimidade familiar, amistosa e horizontal entre senhores e escravos, da democracia social da *plantation* e do caráter benigno da escravidão brasileira. Não é por outras razões que Freyre vê nela o retrato do seu *Casa-Grande e Senzala*.

Assim, por ter espelhado o Brasil no plano literário, Freyre tem José de Alencar como percursos dos intelectuais brasileiros do século XX. O mundo senhorial de *O Tronco do Ipê* ainda vivia nos anos 50 pois era atemporal, fincado na identidade nacional, na brasilidade, no que faz da gente que habita esta terra brasileiros. Esta tradição encurvava o tempo, tornando o presente vida póstuma deste passado, transparecendo o que é originalmente brasileiro:

Pois a verdade é que o autor de *Til* quase todos nós brasileiros que temos procurado interpretar o Brasil, nestes últimos trinta anos, influenciou deste ou daquele modo. Ele foi para alguns de nós uma espécie de avô distante: desses de quem certos jovens se sentem mais próximos do que dos próprios pais. Mario de Andrade, Roquette, Manuel Bandeira, Gastão Cruls, o próprio Oswald de Andrade de *Pau Brasil*, José Américo de Almeida, José Lins do Rego, Cassiano Ricardo, Rachel de Queiroz, estiveram, em seus esforços de renovação literária do Brasil, próximos desse um tanto esquecido avô intelectual, ao mesmo tempo que distanciados da geração imediatamente anterior a deles de romancistas, poetas ou escritores. E Euclides da Cunha em mais de um sentido foi um continuador do autor de *O Sertanejo*, *O Gaúcho*, *O Guarani*, cuja influência parece também ter sido considerável sobre o “brasileirismo” de Sílvio Romero, o sertanejismo de Taunay, o caboclisto de Inglês de Souza.<sup>1371</sup>

A ascendência do tempo da escravidão sobre a intelectualidade do pós-abolição, como se fosse necessário refrear no imaginário as possíveis transformações oriundas do 13 de maio. Freyre diria: o nosso futuro está no passado, a nossa modernidade no engenho açucareiro. Essa influência de Alencar sobre o seu próprio pensamento é reconhecida ao final do prefácio de *O Tronco do Ipê*, quando Freyre realiza uma espécie de mea-culpa:

Ao escrever, ainda adolescente, em língua inglesa, a tese universitária sobre a sociedade patriarcal no meado do século XIX, em que procurarmos sugerir

<sup>1369</sup> Freyre. José de Alencar, renovador das letras e crítico social, 1951.

<sup>1370</sup> Façanha, Dayana. *Política e escravidão em José de Alencar: o Tronco do Ipê, Sênio e os debates em torno da emancipação (1870-1871)*. São Paulo: Alameda, 2017.

<sup>1371</sup> Freyre. José de Alencar, renovador das letras e crítico social, 1951, p. 29-30.

que o escravo no Brasil de então era tratado melhor pelo senhor rural que o operário de fábrica na Europa da mesma época, cremos ter, inconscientemente, seguido sugestões de um Alencar lido com entusiasmo e até fervor na meninice. Tanto fervor que nos lembramos de ter colhido então de suas páginas num caderno quase secreto de garatujas de meninos de onze anos, palavras que tinham para nós qualquer coisa de puramente físico e pecaminosamente sensual no seu encanto.<sup>1372</sup>

O trecho não é aleatório em se tratando de *O Tronco do Ipê*, pois, como Freyre relembra, no romance é articulado este contraste entre os horrores vividos pelo proletariado europeu e a bonança do escravo brasileiro:

Mas voltemos à possível influência de Alencar sobre aquela tese de adolescente com relação a escravos no Brasil. Relendo agora – só agora – um *O Tronco do Ipê*, há quase quarenta anos abandonado, encontramos este reparo posto pelo romancista na boca de um personagem de sua particular simpatia: ‘A miséria das classes pobres na Europa é tal, que em comparação com elas o escravo do Brasil deve considerar-se abastado’. Reparo que deveríamos ter citado naquela tese, ao lado de depoimentos de viajantes estrangeiros. Reparo que provavelmente nos deixara marcado o inconsciente para a defesa da ideia tão escandalosa para aqueles brasileiros, ao contrário dos ufanistas, habituados a um Brasil quase sempre atrasado com relação à Europa.<sup>1373</sup>

Nada mais claro: para Freyre, o que há de progresso, avanço e moderno na sociedade brasileira só pode estar na escravidão.<sup>1374</sup> Na sanha de distribuir autoelogios e pechas de originalidade típicos do autor, algo é ocultado. Não há objeto novo na mobília intelectual da Casa-Grande. Nem Freyre, muito menos Alencar são os primeiros a trazer o trabalhador europeu para “atestar” a bondade do escravismo brasileiro. Tal argumento foi fundante dos

<sup>1372</sup> Freyre. José de Alencar, renovador das letras e crítico social, 1951, p. 30.

<sup>1373</sup> Freyre. José de Alencar, renovador das letras e crítico social, 1951, p. 31.

<sup>1374</sup> O leitor já deve estar cansado, mas segue um último exemplo retirado de *Casa-Grande e Senzala*, que muito bem poderia estar nos romances de um Alencar, de um Rego e de tantos outros da mais alta prateleira de jacarandá da literatura nacional. Falando sobre o impacto das doenças na formação do país, a escravidão protetora dos negros e o descalabro da abolição: “Brancarana, ou então mestiça de branco com índio, e, em menor proporção, mistura de três raças, a maior parte da população livre que correspondeu, em nossa organização escravocrata, ao *poor White trash* nas colônias inglesas da América, sobre esse elemento relativamente pouco carregado de influência ou colorido africano, é que a anemia palúdica, o beribéri, as verminoses exerceram a sua maior ação devastadora, só depois do descalabro da abolição estendida com igual intensidade aos negros e pardos já agora desamparados da assistência das casas-grandes e privados do regime alimentar das senzalas. Os escravos negros gozaram sobre os caboclos e brancarões livres da vantagem de condições de vida antes conservadoras que desprestigiadoras da sua eugenia: puderam resistir melhor às influências patogênicas, sociais e do meio físico e perpetuar-se assim em descendências, mais sadias e vigorosas” (Freyre. *Casa Grande e Senzala*, 2006, p. 109).

discursos da classe senhorial em defesa do escravismo ao longo do século XIX, especialmente em momentos de maiores investidas diplomáticas da Inglaterra. Cínica e estratégica, a comparação era útil pois contestava o fundo moral do abolicionismo inglês. Como o escravocrata João Manuel Pereira da Silva argumentava em seus livros *História Criminal do Governo Inglês* (1842) e *Inglaterra e Brasil: tráfico de escravos* (1845), quem eram os ingleses para falar de filantropia quando não só maltratavam os seus próprios cidadãos, mas também praticavam os maiores horrores na Ásia? Eis a espiral fantasmagórica dos senhores novamente para que nunca se esqueça:<sup>1375</sup>

[A Inglaterra] voltou-se somente em favor dos africanos, só em seu benefício dedicou sua caridade, aplicou todos os seus pensamentos, desvelos, cuidado, solicitude e esforços... Nem o mísero boêmio ou o húngaro, nem o cativo do russo nem o das moças da Geórgia e da Circásia ou da Abissínia nem o índio... nem a sorte do branco ou do cristão e de outro algum escravo mereceu um olhar benéfico da Grã-Bretanha... só o africano.

(...) Como se furtam as crianças, são os *coolies* arrebatados de seus lares e dos braços de suas famílias, metidos em prisões nos depósitos e aí conservados até a ocasião da partida do navio (...). Privados de suas famílias, sob o rigor de uma severa disciplina, aplicados ao mais duro trabalho por mesquinhos ordenados, vivem vida igual à de escravos (...). Poucas mulheres *coolies* os mercadores importam (...) A mortalidade desses Índios regula com a dos escravos (...). E qual a sorte do convicto nas colônias inglesas do pacífico? Será diferente da do escravo? Por certo, não: em tudo igual, até quando fogem, são açoitados pela polícia!! (...). A única diferença que achamos é que os convictos são europeus e ingleses, e os nossos escravos em geral africanos... Eis o ódio profundo e entranhável que à escravidão vota a humaníssima Grã-Bretanha.<sup>1376</sup>

Ainda que escapasse do argumento de Pereira da Silva a brutalidade dos escravocratas nacionais, numa espécie de inconsciente revelação de consciência, as acusações de violência e imoralidade do imperialismo inglês serviam de contraste para forjar visões idílicas do escravismo brasileiro, que, por sua vez, eram ventiladas para refrear qualquer intervenção jurídica no tráfico e nas relações entre senhores e escravos. A correlação era direta: representação harmônica do Brasil para conservar a escravidão e negar os direitos dos

<sup>1375</sup> Parron. *A Política da Escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

<sup>1376</sup> Pereira da Silva. *Inglaterra e Brasil: tráfico de escravos*. Por um Deputado. Rio de Janeiro: Typographia do Brasil, 1845, p. 226, 257-258, 237-241 apud Parron. *A Política da Escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011, p. 227 e 228-229.

negros.<sup>1377</sup> Nesta genealogia da democracia racial, há vínculos bastante concretos entre imaginário nacional e as especificidades raciais das disputas jurídicas no século XIX. José de Alencar, avô inspirador da geração de Freyre, é criatura e criador deste mundo.

### 4.3. Cidadãos escravos da casa-grande

No ano de 1818, Victor Hugo publicaria o seu primeiro romance, *Bug-Jargal*.<sup>1378</sup> Além de marcar a estreia do que viria a ser um dos mais famosos escritores do mundo, a obra se transformou em uma das representações literárias mais conhecidas da Revolução Haitiana, imprimindo um olhar europeu e colonial sobre os eventos, a despeito da posição favorável do autor em relação aos insurgentes.<sup>1379</sup> O livro também teve forte influência ao propiciar modelos formais, ideias e enredos para o desenvolvimento das literaturas nacionais ao longo do século XIX. Tanto em Portugal como no Brasil, *Bug-Jargal* foi um veículo de inscrição e modulação do Haiti no romantismo, transmutando-se em temas como a guerra de raças,<sup>1380</sup> a

---

<sup>1377</sup> Sempre vale lembrar que, no momento em que escreve Pereira da Silva, o tráfico estava abolido por lei desde 1831 e por tratado desde 1826.

<sup>1378</sup> A segunda versão ampliada é de 1826, um ano depois do reconhecimento diplomático da França da independência do Haiti, com a imposição da grande dívida.

<sup>1379</sup> Ambientado durante o início da Revolução Haitiana, o romance tem como protagonistas Bug-Jargal (Pierrot), ex-escravizado e uma das lideranças da revolta, representado como honrado e o tipo de revolucionário que não barbariza e violenta inescrupulosamente os brancos; Leopoldo, ex-senhor de Pierrot, de que depois vira amigo, pai de Maria e narrador em primeira pessoa da história; Maria, mulher francesa, ex-sinhá de Pierrot, por quem ele era apaixonado; Biassou, liderança mulata revolucionária, retratada como bárbara, selvagem e sem escrúpulos; e Habibrah, também mulato, *obi*, feiticeiro do grupo de Biassou, sujeito trapaceiro, traiçoeiro e mentiroso. Nas cenas finais do livro, em uma longa luta numa gruta, que se demora por extensos capítulos, Pierrot salva Leopoldo de Biassou e Habibrah, numa grande estereotipação e ridicularização dos revolucionários haitianos. Por todo o livro, especialmente na figura dos dois últimos, eles são representados como violentos, crápulas, irracionais e sem caráter, desprovidos de uma causa maior. Sua luta é imoral, cínica, fria e interesseira, baseada na sede de sangue. Um dos momentos centrais é quando Biassou manda um branco matar o outro apenas para demonstrar toda sua crueldade e bestialidade. Assim, a figura de Biassou é retratada como um tirano arbitrário, truculento e violento, caricaturizado para demonstrar a “imbecilidade dos negros”. Hugo, Victor. *Bug-Jargal*. Brasil: Editora Assunção Limitada, 1946.

<sup>1380</sup> Era um inferno aquela manifestação bárbara”, diz Leopoldo sobre o início da Revolução. Tendo Pierrot como paradigma do bom insurgente e contraste em relação aos demais negros, o tropo do livro é bestializar os revolucionários, não só em seus atos, mas também em descrições que retiram os traços humanos, sendo zoomorfizados. O uso de verbos que os associam a animais (“rugido de alegria”; “um enxame de negros e mulatos”; “com um riso feroz, parecido ao arreganho de um tigre”; “o apetite de Biassou parecia o de uma hiena”; “saudou-me com seu riso feroz, parecido com um silvo de cascável”) e de adjetivos que implicam a irracionalidade (“onde se sentia divinizado pela imbecilidade dos negros” e o “charlatanismo” de Habribah, capaz de só enganar pessoas desprovidas de inteligência, como os ex-escravos). Tudo isso gera uma representação da Revolução Haitiana como um inferno que abriu as portas para bestas ferozes, desprovidas de sentimentos e causas humanas. O apocalipse, o céu nebuloso da ilha em chamas transformado em literatura. Hugo. *Bug-Jargal*, 1946. Mais neste sentido, veja: Pinto, Alberto Oliveira. Bug-Jargal de Victor Hugo: as representações culturais e somáticas dos escravos de São Domingos com Legitimação da Negrofilia e do Abolicionismo. *5ª European Conference on African Studies*, ECAS, 2013, p. 1665-1696.

mestiçagem<sup>1381</sup> e o amor entre colonizado e colonizador.<sup>1382</sup> Neste sentido, forneceu também uma solução estética para o problema das revoltas contra o colonialismo e a escravidão. Na obra, o personagem Bug-Jargal, chamado também de Pierrot,<sup>1383</sup> serve de representação do bom revolucionário negro, invertendo o sentido de personagens centrais da própria Revolução. Ele

<sup>1381</sup> Como aponta Alberto Oliveira Pinto, na obra, Victor Hugo usa a classificação da colônia elaborada por Moureau de Saint-Méry, francês natural da Martinica (1750), membro do Conselho Superior do Cabo Francês, na colônia de São Domingos (1776-1778) e integrante, desde 1788, do Clube do Hotel Massiac, associação de plantadores brancos das antilhas, deliberadamente opositora ao abolicionismo e contrária à declaração dos direitos do homem no Caribe. Saint-Méry foi o principal redator do decreto de 13 de maio de 1791 que consagrou constitucionalmente a escravatura. Sua teoria aritmética da epiderme nas colônias, da qual Victor Hugo se vale, é baseada na teorização de Benjamin Franklin e Georges Louis Leclerc. Assim, recorre ao termo espécie, aderindo o paradigma de simbiose entre raça e nação. Está, portanto, em diálogo, com o pensamento de Johan Gottfried Von Herder e a teoria dos tipos humanos, isto é, a humanidade era feita do entrelaçamento entre tipos e espécies, aclimatação e elementos físicos e mentais inatos. Esta hierarquização somática está abordada em nota explicativa presente na versão original de *Bug-Jargal*, inexplicavelmente retirada da versão brasileira. Ela é sobretudo relevante por dois aspectos, que definem a divisão entre bom e mau selvagem no romance e num imaginário colonial muito mais amplo a respeito dos ex-escravizados. Divisão exercida pela raça. Em relação ao “mau”, no romance ele é representado pela bestialização de André Rigaud, Georges Biassou e Habribah, líderes mulatos da revolta. Em Biassou “se concentram todas as operações de enselvajamento do africano, particularmente do africano, particularmente a zoomorfização, o despotismo, a ridicularização do vestuário e da alimentação e a primitivização da língua” (Pinto, 2013, 1675-1676). Ele “pertencia à espécie dos *sacatras*, que só difere dos negros por um nuance imperceptível”. *Sacatra* é um mestiço que se assemelha ao negro africano, na classificação colonial. E sendo mestiços, híbridos, são degenerados, vacilantes, inconfiáveis e trepidantes, conseqüentemente incapazes de se organizarem politicamente e socialmente na forma do estado-nação. Eles se utilizam dos outros para os seus próprios interesses, tal qual um Pedro Pedroso. Trata-se de uma antecipação de Gobineau e dos darwinistas sociais. Se o mulato era o revolucionário corrupto, sanguinário e sem princípios, Bug-Jargal é o bom selvagem, negro africano atravessado pela diferença exótica positiva, desde que seja submisso e se mostre generoso para com o seu dominador. É também constituído pela “versão francesa da fantasia colonial do rapto da mulher branca pelo selvagem” (Pinto, 2013, 1688). E, como aponta Alberto Oliveira Pinto, ao salvar Leopoldo, Bug-Jargal expressa o negro que deseja que o “homem branco sobreviva para que, no futuro, possa ser por ele colonizado” (p.1695) – em termos de representações latino-americanas, para que possa ser transformado em cidadão agradecido e tutelado pelo seu ex-senhor. Em ambos os casos, seja no mulato Biassou, seja no africano Bug, a natureza, a raça determina o seu lugar político (ou fora da política) (Pinto. Bug-Jargal de Victor Hugo, 2013). Como pode ser notado, esse tropo racial por trás de *Bug-Jargal* repercute no imaginário nacional brasileiro. Particularmente, nos africanos escravizados, vistos como passivos, dóceis e admiradores dos seus senhores, tal qual pai Benedito em *Tronco do Ipê*, ou os escravos de *Casa-Grande e Senzala*; e nos pardos e mestiços insubmissos, que, a qualquer momento, podem atacar a sociedade branca e traiçoeiramente mobilizar inocentes para seus imorais interesses e que, por isso, precisam ser vigiados e controlados, como nos libertos de *Til*, como nos mulatos de *Sobrados e Mucambos*. Trata-se do longo jogo de traduções mútuas da linguagem racial na literatura e na política, que tem a Revolução Haitiana como eixo produtor de sentidos.

<sup>1382</sup> Bug-Jargal serviu como texto paradigma para romances brasileiros, como *O Guarani*, de José de Alencar, e *Simá*, de Lourenço da Silva de Araújo e Amazonas, ambos de 1857. Em Portugal, informou a peça *Ódio de Raça*, de Gomes de Amorim, de 1854. Elementos centrais constantes desses textos são o incêndio provocado por uma rebelião de escravos ou indígenas e a mulher branca que é salva-raptada pelo “bom selvagem”. Aqui, uma questão é importante: há uma cisão entre o mestiço oriundo do branco com a africana, como em *Bug-Jargal*, visto como traiçoeiro, e o mestiço oriundo do indígena com a branca, a exemplo de *Guarani*, entendido como nascimento da nação, desde que os próprios indígenas desapareçam dessa nova comunidade. O texto de Victor Hugo também está presente em traduções parciais em verso e poemas feitas por Gonçalves Dias e Castro Alves. Neste sentido, veja: Ribeiro, Maria Aparecida. A aurora e o crepúsculo: recepção de Bug-Jargal e a questão racial do Brasil. *Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, n. 1, 2003, p. 87-110; Marques, Eliane. Úrsula: a diferença como exclusão e como desejo de reconhecimento. Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018; Pamboukian, Mateus Roman. O Caso Bug-Jargal: tradução, transposição e hipertextualidade no romantismo brasileiro. *Revista Criação & Crítica*, 1 (24), 2019, p. 131-145.

<sup>1383</sup> Bug-Jargal é o seu nome como descendente da realizada do Reino do Congo. Pierrot foi o nome dado por seus senhores.

contrasta com as demais lideranças haitianas, figuras zoomórficas e corrompidas, retratadas como bestas sedentas por sangue, ausentes de princípios e escrúpulos.<sup>1384</sup> Além de calmo e cortês, Bug-Jargal protege colonos brancos do barbarismo dos outros negros<sup>1385</sup> e é apaixonado pela francesa Maria (Marie). Na fundação haitiana de de Victor Hugo, o amor do revolucionário negro pela mulher branca o afasta da vingança e da luta por direitos.

José de Alencar, admirador e tradutor de Victor Hugo para o português,<sup>1386</sup> foi fortemente impactado por essa estrutura. Como argumenta Eliane Marques, “se a voz *argentina* de Cecília prende o Peri, a de Maria faz palpitar o coração de *Bug-Jargal*”.<sup>1387</sup> Pois não foi só a canção de *Bug-Jargal* que foi apropriada em *O Guarani*. Peri e Bug também são capazes de trocar a luta por liberdade pelo amor da mulher branca. Este era o antídoto estético do medo branco de uma revolta dos subalternos: a igualdade não seria conquistada pela política, mas pelo doce caldear dos afetos interracialis sob a tutela e supervisão da moral colonial. A tradução da Revolução Haitiana na literatura europeia com a consequente readaptação no romantismo brasileiro significava a própria negação do sentido do Haiti, isto é, o seu universalismo fincado na autodeterminação do colonizado.

Praticamente uma década depois da publicação de *O Guarani*, o imaginário de um levante escravo novamente rondaria a mente de Alencar. Desta vez, não como inspiração ficcional vinda de longe, mas no próprio coração do Império. Foi o medo deste Haiti interno que o levou a escrever audaciosas cartas a D. Pedro II e a inserir, definitivamente, o negro em seus romances.<sup>1388</sup> Em meados da década de 1860, o tema da emancipação ganhou força no debate público brasileiro. Uma série de fatores precipitaram e catalisaram o debate. Com a vitória do Norte na Guerra Civil nos Estados Unidos (1861-1865) e a consequente abolição da escravidão, o Brasil perdia o seu principal aliado em defesa da instituição no plano diplomático. Sem a blindagem estadunidense, os olhos abolicionistas voltaram toda a carga para o Atlântico Sul. Logo após o término do conflito, em 1866, o Comitê Francês de Emancipação requereu ao Brasil para que deixasse de ser “a última terra cristã manchada pela escravidão”.<sup>1389</sup> Pedido

<sup>1384</sup> Hugo, Victor. *Bug-Jargal*. Brasil: Editora Assunção Limitada, 1946; Pinto. *Bug-Jargal de Victor Hugo*, 2013.

<sup>1385</sup> A narrativa de Victor Hugo segue um tropo muito comum das representações coloniais a respeito da Revolução Haitiana. Neste imaginário, a Revolução é representada como um apocalipse da pureza branca regido por bestas negras inescrupulosas. Daí partem relatos posteriores, inclusive da própria historiografia, da Revolução como um genocídio branco, imoral e ilegítimo, os quais negam dados básicos da própria história e silenciam o sofrimento da população negra. Dessa forma, tornam a luta pela liberdade do negro uma impossibilidade ética. Neste sentido, veja: Daut, Marlene. *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic, 1789-1865*. *Lapham's Quarterly*, Liverpool, 2015, 14 de outubro de 2020.

<sup>1386</sup> Pamboukian. *O Caso Bug-Jargal*, 2019.

<sup>1387</sup> Marques. *Úrsula: a diferença como exclusão e como desejo de reconhecimento*, 2018, p. 36.

<sup>1388</sup> Parron. *Introdução*, 2008.

<sup>1389</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

rapidamente respondido pelo governo brasileiro, prometendo atitudes a respeito. No plano interno, a classe senhorial perdia o grande modelo estrangeiro que servia de referência para advogar a continuidade do escravismo. Cada vez mais, flancos eram abertos para a crítica e a oposição ao sistema no parlamento e nas instituições do Império.<sup>1390</sup>

Nos anos seguintes, o desfecho de outro conflito militar impactaria neste debate. Em 1870, a declaração da abolição da escravidão no Paraguai por Conde D'Eu respingou no Brasil, galvanizando o “emancipacionismo popular” e conjugando-se às iniciativas de D. Pedro II.<sup>1391</sup> Este, desde o início da Guerra Civil norte-americana em 1861, já havia introduzido o tema ao Conselho de Ministros. Em 1867, o Imperador colocou na pauta do Conselho de Estado, angariando posição favorável dos conselheiros,<sup>1392</sup> e abriu a sessão parlamentar mencionando a necessidade de se discutir “a extinção do elemento servil”, na simbólica e cerimoniosa fala do trono.<sup>1393</sup> Em 1870, o Gabinete conservador de 16 de Julho de 1868<sup>1394</sup> foi destituído pelo monarca por resistir em levar adiante o debate sobre a emancipação, aprofundando a crise entre Coroa e grandes proprietários, iniciada em 1868, e introduzindo um racha entre os conservadores. Pela primeira vez, desde o início da hegemonia saquarema ao fim da década de 1830, o Partido Conservador era fraturado por um grande conflito interno formado pela divisão

---

<sup>1390</sup> Para o impacto da Guerra Civil na virada abolicionista brasileira em termos conjunturais, especialmente em relação a um novo patamar da luta por liberdade, veja-se: Marquese, Rafael e Salles, Ricardo. *A escravidão no Brasil oitocentista: história e historiografia*. Marquese, Rafael e Salles, Ricardo (orgs.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016; Salles, Ricardo. *E o vale era o escravo. Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

<sup>1391</sup> Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017, p. 92.

<sup>1392</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003; Magalhães, Txapuã Menezes. *O Conselho de Estado e a Escravidão: em defesa da ordem no Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Direito na UFBA, 2018.

<sup>1393</sup> Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017, p. 92.

<sup>1394</sup> O Gabinete 16 de Julho de 1868 é o epicentro da primeira grande crise da Coroa no Segundo Reinado, dando movimento ao tabuleiro que duas décadas depois levariam ao ocaso da escravidão e do próprio Império. Para manter o conservador Duque de Caxias no Paraguai, D. Pedro II substituiu o Gabinete 03 de agosto de 1866, liberal e liderado por Zacarias de Góis de e Vasconcelos, crítico das atitudes do Marechal na Guerra. Essa decisão do monarca foi vista como despótica, desmedida e autoritária, abrindo espaço para críticas cada vez mais contundentes aos limites do poder da Coroa dentro do quadro constitucional e político. Amplificou também vozes contrárias à manutenção da própria Guerra. Posteriormente, o próprio Gabinete 16 de Julho seria alvo do Imperador ao se recusar a levar a pauta da emancipação dos ventres adiante, sendo substituído pelo Gabinete 29 de setembro de 1870, também conservador, liderado por Pimenta Bueno, este, no entanto, reformista. Era a cisão entre Coroa e conservadores levando à cisão dentro dos conservadores, da qual surgiria a parcela senhorial da força republicana a chocar-se, definitivamente, com a própria Coroa. De Joaquim Nabuco à historiografia contemporânea, passando por Sérgio Buarque de Holanda e José Murilo de Carvalho, 1868 é ano central de entendimento do devir da escravidão e da monarquia no Brasil. Veja: Nabuco, Joaquim. *O abolicionismo*. São Paulo: Publifolha, 2000; Carvalho, José Murilo. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018; Holanda, Sérgio Buarque de. *O Brasil monárquico: do Império à República*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. t. 2, v. 7; Silva, Jaqueline Schmitt da. Zacarias de Góes e Vasconcelos e seus discursos no Senado entre 1868 e 1869. *História Social e Política*, 32:50 (2019), 104-114.

entre procrastinadores e reformadores da escravidão. Com isso, a principal representação institucional da classe senhorial era ferida de morte.<sup>1395</sup>

No ano seguinte, o novo Gabinete conservador, mas emancipador, e a aliança entre liberais e dissidentes conservadores no parlamento levou à aprovação, em setembro de 1871, da Lei do Ventre Livre. Como afirma Sidney Chalhoub, toda essa crise culminava no início do fim do mundo senhorial, pois a nova norma, ao regular a intervenção do Estado na relação entre senhor e escravo e ao estabelecer um horizonte programático para a emancipação, atacava o alicerce fundamental do escravismo: a noção de propriedade absoluta e juridicamente irresponsável de um ser humano sobre o outro.<sup>1396</sup> Os direitos ameaçavam entrar no ambiente privado da Casa-Grande.

Todas essas transformações eram condicionadas pela própria cultura política subalterna. Entre 1860-70, a população negra aproveitou o clima de oportunidades para fazer avançar o assunto da emancipação no país. No parlamento, eram ventiladas cenas de rebeliões escravas nas zonas rurais das províncias e circulava o medo da associação entre negros e direitos. Como argumento reformista ou protelador, como sentimento verdadeiro ou artifício retórico, o temor de uma revolução negra era vivamente expresso nos debates legislativos.<sup>1397</sup> Ao citar discurso de Araújo de Góes, deputado pela Bahia, que dizia que “os escravos amam e desejam a sua liberdade assim como nós (...), e se houver um direito para os da nação, os escravos dos particulares também julgam-se com os mesmos, e hão de conspirar contra os senhores”,<sup>1398</sup> Dayane Façanha argumenta:

Novamente, parece necessário atribuir parte do teor do discurso de Góes à retórica política de um provável senhor levantando todas as barreiras possíveis para protelar a emancipação. Por outro lado, é possível que o discurso dele também testemunhe alguma coisa sobre a pressão escrava em favor da liberdade, principalmente conforme os cativos tivesse notícias de projetos favoráveis a isso no parlamento. Segundo a ênfase de Góes, ‘os nobres deputados’ que residiam ‘nas capitais’, ‘ao abrigo da força e da autoridade

---

<sup>1395</sup> Ainda em 1870, o Partido Republicano Fluminense publica um fulminante manifesto, caracterizando de déspota o Poder Moderador e o Conselho de Estado. Em 1873, surgiria o Partido Republicano Paulista, tendo como parte da sua base constitutiva latifundiários paulistas. Beiguelman, Paula. A organização política do Brasil- Império e a Sociedade Agrária Escravista. *Estudos econômicos*, 15, 1985.

<sup>1396</sup> Chalhoub, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

<sup>1397</sup> Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017; Azevedo, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2008; Chalhoub, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>1398</sup> Sessão em 20 de julho, *Jornal do Comércio*, 23 de julho de 1870, 1ºf., apud Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017, p. 152 e 153.



policial’, não viam ‘como eu já vi no recôncavo da minha província’ ‘as cenas de uma insurreição’ – ‘Apoiados’. Contava então, que desde 1867, quando a fala do trono mencionou as palavras ‘extinção do elemento servil’, se notava ‘uma espécie de insubordinação nas fazendas e estabelecimentos rurais’ – ‘Apoiados’. Góes chegou a pedir que fizessem ‘um estudo a respeito’, pois até a imprensa ‘já tem denunciado alguns acontecimentos deploráveis’.<sup>1399</sup>

Ademais, disposições inscritas na Lei de 1871 eram a positivação de relações costumeiras que já vinham sendo arrancadas pelos escravizados na luta cotidiana, a qual substanciou projetos e debates parlamentares e o próprio conteúdo da norma.<sup>1400</sup> Tais vitórias legais possibilitaram, nos anos seguintes, avançar nas disputas judiciais.<sup>1401</sup> Ainda que construída dentro do reformismo gradualista, este novo reenquadramento jurídico da escravidão amplificou o desgaste do sistema,<sup>1402</sup> sendo uma das causas que abriram espaço para a amplificação do movimento abolicionista sobre o conjunto da sociedade brasileira.<sup>1403</sup> Se a classe senhorial tentou fazer dos debates e da própria Lei de 1871 um instrumento de refreamento do tempo da liberdade, os direitos ajudaram a aproximar o 13 de Maio do horizonte da população negra.

É diante deste cenário convulsivo que José de Alencar entrelaça literatura e política na defesa da civilização escravocrata. De carreira meteórica, Alencar, com apenas 39 anos, foi alçado a Ministro da Justiça, em 1868, depois de ser deputado por duas legislaturas. Na sua

<sup>1399</sup> Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017, p. 152-153.

<sup>1400</sup> Chalhoub. *Visões de liberdade*, 2011.

<sup>1401</sup> Chalhoub. *Visões de liberdade*, 2011; Grinberg, Keila. *Liberata: a lei da ambiguidade - as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010; Mendonça, Joseli Maria Nunes. *Entre as mãos e os anéis: a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999; Santos, Jorge Viana e Zoppi-Fontana, Mônica. Lei, arquivo e acontecimento no Brasil escravista: sentidos de liberdade na Lei do Ventre Livre. *Estudos da Língua(gem)*, v. 9, n. 2, p. 39-54, dezembro, 2011.

<sup>1402</sup> Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003. Segundo Chalhoub, com o controle legal da propriedade escrava, a Lei do Ventre Livre desgasta o tempo da absoluta inviolabilidade da vontade senhorial. Finalmente a alforria se torna um direito, deixando de ser ato arbitrário do senhor. Quebra-se a renitente corrente colonial. Ademais, era criado um fundo nacional destinado à emancipação de escravizados, nas causas de liberdade o processo se tornava sumário e com recurso ex officio de decisões mantenedoras da escravidão e a matrícula dos cativos se tornava obrigatória. Veja-se: Art. 1º Os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre. Art. 4º É permitido ao escravo a formação de um pecúlio com o que lhe provier de doações, legados e heranças, e com o que, por consentimento do senhor, obtiver do seu trabalho e economias. O Governo providenciará nos regulamentos sobre a colocação e segurança do mesmo pecúlio. § 2º O escravo que, por meio de seu pecúlio, obtiver meios para indenização de seu valor, tem direito a alforria. Se a indenização não for fixada por acordo, o será por arbitramento. Nas vendas judiciais ou nos inventários o preço da alforria será o da avaliação. Art. 7º Nas causas em favor da liberdade: § 1º O processo será sumário. § 2º Haverá apelações ex officio quando as decisões forem contrárias á liberdade.

<sup>1403</sup> Carvalho, José Murilo. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018; Chalhoub. *Visões de liberdade*; 2011; Azevedo. *Onda negra, medo branco*, 2008; Silva, Jaqueline Schmitt da. Zacarias de Góes e Vasconcelos e seus discursos no Senado entre 1868 e 1869. *História Social e Política*, 32:50, 2019, 104-114.

autodescrição, ele era sujeito tenaz e de convicções, muitas vezes pouco disposto a ceder diante de conchavos e negociações de salão. Para muitos, suas ditas “convicções” não passavam de picuinhas de um sujeito implicante, que despertava antipatias por onde passava. O ímpeto reformador do “novato” descia às miudezas da vida política, como bater o pé para negar o envio de remessas de jornais das províncias ao Imperador. Para Alencar, essa tradição era inútil, clandestina e significava uma intromissão desnecessária da Coroa no poder executivo.<sup>1404</sup> Por essa e outras, mais rápida que a ascensão foi sua queda. Em 1869, candidatou-se ao cargo de senador, sendo o mais votado pela província do Ceará. No entanto, foi preterido por D. Pedro II, sendo um dos motivos que o levou a abdicar ao Ministério em janeiro de 1870.<sup>1405</sup> Este quiproquó fez Alencar acentuar suas críticas à política da Corte, ao autoritarismo da Coroa e à ausência de virtudes na vida institucional do Império. Atitude que o levou a um progressivo isolamento político.<sup>1406</sup>

Ademais, como deputado geral, Alencar estaria no meio do rebuliço da discussão dos projetos emancipacionistas entre 1870-71. Neste assunto, também sofreria outro duro revés. Baluarte da classe senhorial<sup>1407</sup> e contestador de qualquer intervenção legal na escravidão, ele era uma das principais vozes do Partido Conservador em defesa da instituição no parlamento. Nos debates parlamentares, a consciência escravocrata se manifestava em uma série de argumentos contrários à reforma: a liberdade dos ventres interviria indevidamente nos rendimentos futuros e na expectativa de lucro dos proprietários, cálculo econômico de um capitalismo carnal oriundo do domínio sobre o corpo e a maternidade alheia; a emancipação

---

<sup>1404</sup> Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017.

<sup>1405</sup> Este episódio bem ilumina os arroubos de Alencar: “Ainda Ministro, José de Alencar pretendeu disputar uma das duas vagas de Senador por sua Província, cargo que seu pai tinha ocupado entre 1832 e 1860. Ao comunicar ao Imperador que ia apresentar-se, este o aconselhou: ‘No seu caso não me apresentava agora; o senhor é muito moço...’ O Ministro teria lhe contestado: ‘Se prevalecesse esse motivo, Vossa Majestade devia ter devolvido o ato que o declarou maior aos quinze anos’. Ainda de acordo com Batista Pereira, ele teria amaciado a dureza da frase com esta restritiva: ‘entretanto, ninguém até hoje deu mais lustre ao governo’. O Imperador alegou que obedecera a uma razão de Estado, ao que Alencar teria respondido: ‘É também para um político uma razão de Estado defender o seu direito’. Pelo mesmo testemunho, o monarca encerrou o diálogo dizendo-lhe: ‘Dei apenas uma opinião. Faça o que entender’, ao que Alencar teria comentado: ‘Opinião que vale uma sentença’” (Nogueira, Octaciano. José de Alencar e a “alforria do voto”. Alencar, José de. *Escritos políticos: Cartas de Erasmo; A Corte do leão; A festa macarrônica*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011, p. 13).

<sup>1406</sup> Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017.

<sup>1407</sup> Como anota Façanha (2017), a despeito de viver dos seus rendimentos como advogado, literato e profissional da imprensa e não diretamente da escravidão, Alencar compartilhava “um conjunto de valores e todo um modo de vida” disseminado pelos grandes produtores e que se centrava na manutenção da escravidão. Assim, Alencar fazia parte do que pode ser entendido como classe senhorial ampliada. Ao nosso ver, o romancista-político é mais do que isso, sendo intelectual orgânico desta classe, na medida em que organizava e dava sentido ao projeto político escravocrata no espaço público, intervindo na conjuntura concreta e mobilizando atores e instituições. Ainda que tardio, esta mesma concepção de intelectual orgânico, embora tardio, da classe escravocrata, particularmente dos seus herdeiros, de ontem e de hoje, pode ser atribuída a Gilberto Freyre. A noção de intelectual orgânico vem de: Gramsci, Antonio. *Antologia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

jurídica feria a soberania nacional ao atacar o principal alicerce do edifício social, que era a escravidão, correndo a economia e enfraquecendo, assim, o Estado; qualquer transformação do sistema só poderia ocorrer depois de amplas medidas em favor dos senhores, como a introdução massiva de imigrantes europeus, os quais forneceriam mão de obra, embranqueceriam a sociedade e aplacariam a guerra racial, e a concessão volumosa de crédito ao “setor produtivo”; e os exemplos internacionais alertavam sobre o perigo de se valer do direito para modificar as relações privadas entre senhores e escravos, na medida em que a filantropia abria porta para os mais nefastos horrores.<sup>1408</sup> Mimetizando discursivamente o Brasil aos valores da classe senhorial, chamada eufemisticamente pelos deputados de “fazendeiros”, “cafezistas” ou “lavradores”, era construída o fortim da Casa-Grande no parlamento.

Alencar seria um dos mais destacados defensores do mundo senhorial. Primeiro, prolongava suas críticas ao autoritarismo da Coroa nesta questão. Para ele, a emancipação havia sido posta a fórceps pelo Imperador, usurpando a soberania e as competências das instâncias representativas da nação. Isto é, os brasileiros em si não queriam discutir uma lei emancipacionista, a qual era algo fruto dos caprichos e vontades do monarca que manchavam o sistema constitucional. De certa forma, neste ponto, Alencar retoma argumento central da classe senhorial, articulado desde as primeiras décadas do Império<sup>1409</sup> e que impulsionou a carreira política de grandes líderes saquaremas, a exemplo do famigerado Bernardo Pereira de Vasconcelos, o imorrível: a monarquia constitucional é enquadrada pela base social escravocrata. Suas críticas vociferavam e manifestavam o princípio da disjunção entre Coroa e grandes proprietários, precipitada definitivamente entre o 13 de maio de 1888 e o alvorecer da República um ano depois.

O principal argumento de Alencar era de que a escravidão deveria ser reformada pelos costumes, sob direção patriarcal e paternal dos senhores, e não pela lei.<sup>1410</sup> Assim como Freyre muitos anos depois diria, ele se colocava como não-escravista e aliado dos negros. Assim como Freyre muitos anos depois diria, a democracia social e a harmonia racial já estavam sendo construídas no próprio seio da família senhorial, sendo indevida, autoritária e desarrazoada uma

---

<sup>1408</sup> Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017.

<sup>1409</sup> Esse enquadramento da institucionalidade monárquica pela escravidão pode ser visto em diversos momentos da consolidação do Império no país, como na Constituinte de 1823 e a consequente outorga da Constituição de 1824, na política do contrabando negreiro e no alinhamento e balanceamento institucional entre Coroa e parlamento sob a hegemonia saquarema. Neste sentido, veja-se: Queiroz. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2017; Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011; Escosteguy Filho, João Carlos. *Tráfico de escravos e direção saquarema no Senado do Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em História na UFF, 2010; Salles, Ricardo. *Nostalgia Imperial: Escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Ponteiro, 2013.

<sup>1410</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008.

medida externa. Assim como Freyre muitos anos depois diria, qualquer norma emancipacionista seria precipitada, ferindo o caráter brasileiro e despertando um inexistente ódio entre as raças no coração da sociedade. Assim como Freyre muitos anos depois diria, a escravidão era o cimento integrador e formador do povo brasileiro, que propiciava, por meio da miscigenação, o caráter pacífico e igualitário da civilização nacional.<sup>1411</sup> Nada mais típico deste país: um autoproclamado antirracista entendedor das brasilidades para defender a perpetuação infinita da subjugação do negro. O brasileirismo contra os direitos e a cidadania. Alencar, Freyre, anticotas. Espectros da Casa-Grande.

Assim ele se manifestava em sessão parlamentar de 30 de setembro de 1870:

[sobre a questão servil tenho] convicções muito profundas, muito sinceras das quais não me demove, nem a odiosidade que possam elas excitar, nem o receio de incorrer na pecha de escravocrata. Seja-me permitido nesta ocasião solene, em que mais uma vez assumo a responsabilidade destas convicções, lembrar que fui um dos primeiros que se inscreveram na cruzada que trabalha por extinguir a escravatura, *não na lei*, mas nos costumes que são a medula da sociedade [grifo nosso].<sup>1412</sup>

O antiescravismo de Alencar tinha um objetivo: abolir o futuro sem escravidão. Prolongar indefinidamente o mando senhorial. Como um trovão a iluminar e rasgar a *plantation*, a Lei de 1871 fez tremer as paredes da Casa-Grande. Lá dentro, os corações dos senhores palpitarão de medo. A maior das tempestades se anunciava no horizonte e para colocar em risco aquele velho edifício. Alencar se recolheu para meditar. O temor e a experiência da derrota lhe insuflaram no peito a nostalgia. Da sua casa na Tijuca, não escreveu fulminantes pronunciamentos públicos, pois da política esperava mais nada. Visceralmente perturbado pela melancolia romântica, terminou *O Tronco do Ipê*, em que as paixões de Alice e Mário tinham como cenário o esplendor idílico das fazendas fluminenses. No futuro, a Nossa Senhora do Boqueirão e o seu mundo onde ocorrem o romance teriam o doce gosto do passado, destruído pela concessão de direitos aos negros no presente. São o cenário do difícil amor entre

---

<sup>1411</sup> Assim Dayana Façanha sintetiza a posição parlamentar do romancista: “Alencar, não queria que o partido conservador fosse ‘escravagista’, tampouco ‘que aceitasse a instituição da escravidão como uma instituição firmada no direito, na moral’ que devesse ser ‘mantida e respeitada’. Acreditava mesmo que não haveria brasileiro exceto os cegos pelo interesse ou pelo erro’ que não quisessem ver a extinção da instituição, *mas*, ‘desta convicção à ideia de promover a abolição em uma época recente, por meio de medidas diretas e legislativas’, havia, para ele, ‘uma distância imensa’. Logo discutia com Teixeira Junior, pois ao ‘contrário do nobre Deputado, eu, sempre que se tratar de uma reforma, depositarei toda a confiança na iniciativa individual, não compreendo que pudessem teme-la num país regido pelo sistema representativo” (Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017, p. 114).

<sup>1412</sup> Sessão em 30 de setembro, *Jornal do Comércio*, 04 de outubro de 1870, 1ºf., apud Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017, p. 161.

Mário e Alice, impossibilitado por um segredo que somente o liberto Pai Benedito conhece. A chave do destino da família senhorial está no ex-escravo. Ele, devoto dos brancos, tutelado e vivendo ainda dentro da fazenda, é capaz de se sacrificar pelos seus antigos senhores, bem como de enlaçar peças dispersas de um quebra-cabeças sobre o qual se sustenta a felicidade da *Casa-Grande*, em vias de se transformar *Sobrado* na Corte.<sup>1413</sup>

Em tudo está o traço e perspectiva da classe escravocrata no romance.<sup>1414</sup> Valorização das relações de dependência, idealização das relações entre senhores e escravos, harmonia racial entre terreiro e Casa-Grande, horizontalidade, amizade, intimidade, familiaridade e faceirice entre sinhás e sinhôs e os negros e negras da fazenda, bondade paternal dos senhores ao permitirem liberalidades e manifestações culturais dos negros, amor, reverência, dedicação e carinhos abnegados de Pai Benedito por Mário, chegando ao ponto de se torturar (masoquistamente?) para salvar o filho do seu ex-senhor, elevação dos valores rurais e patriarcais sobre o artificialismo, corrupção, superficialidade e mesquinhez das sociabilidades urbanas da Corte, visualização do apogeu e esplendor das fazendas de café atravessado pela estética e sentimento da nostalgia. Traços da ficcional Nossa Senhora do Boqueirão, fazenda tipo alencariana. Um regime de representação da *plantation* baseada na visualização harmônica do escravismo, com ritmo e encaixe perfeito entre família senhorial e trabalho escravo, dando uma sensação de ordem, normalidade e naturalização do sistema, ausente de conflitos, tensões, medos e violência.<sup>1415</sup>

Se *O Tronco do Ipê* nasce da experiência da derrota,<sup>1416</sup> a paisagem do romance já estava articulada em argumentos políticos e jurídicos expressos nas chamadas *Cartas de Erasmo*, dirigidas ao Imperador e publicadas entre 1867-1868, justamente no nascimento dos debates que levariam à aprovação da Lei do Ventre Livre. Como que buscando deter o anunciado rompimento do dique, estes escritos evidenciam não só as convicções e valores do romancista. Eles também iluminam o programa e a consciência de classe dos senhores de escravos brasileiros. Num momento de impasse sobre a escravidão, que marcaria o fim da hegemonia saquarema e o início do tempo da abolição, as *Cartas* expressam a visão do direito e do Brasil

<sup>1413</sup> Alencar, José de. *O tronco do Ipê*. Projeto Livro Livre. São Paulo: Poeteiro Editor Digital, 2014.

<sup>1414</sup> Sobre política da escravidão em *O Tronco do Ipê*, veja: Façanha, *Política e escravidão em José de Alencar*, 2017; Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003; Silva, Hebe Cristina. *Imagens da Escravidão: uma leitura de escritos políticos e ficcionais de José de Alencar*. Dissertação de Mestrado em Estudos da Linguagem na Unicamp, 2004; Santos, Gilberto de Assis Barbosa dos. O Sentido da escravidão em “O Tronco do Ipê”, de José de Alencar. *Revista Sem Aspas*, 4, junho 1, 2015, p 2-18.

<sup>1415</sup> Sobre as representações idílicas das fazendas escravocratas por Alencar, veja: Teixeira, Ivan. Luz e Sombra em Til. Alencar, José. *Til: romance brasileiro*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012; Barbosa, Paula Maciel. *O idílio degradado. Um estudo do romance Til, de José de Alencar*. Tese de Doutorado em Letras na USP, 2012.

<sup>1416</sup> Expressão de Chalhoub, em *Machado de Assis*, 2003.

elaborada no interior da Casa-Grande. Tiro de misericórdia dos grandes proprietários antes dos ventres livres, iluminam o muito que ficou daquele mundo por eles tão protegido.

Conforme anota Tâmis Parron, os argumentos em defesa da escravidão articulados nas *Cartas* podem ser divididos em quatro frentes.<sup>1417</sup> A primeira intercambia cultura e raça para dizer que a escravidão moraliza e civiliza o africano, preparando-o para a liberdade. A segunda é político-social: afirmava que o escravismo brasileiro era benigno e humanista, marcado por um enquadramento jurídico que possibilitava ao negro a ascensão social e a cidadania por meio do artigo 6, I, da Constituição de 1824 e das práticas de alforria. A terceira era econômico: a saúde financeira e o progresso dependiam da escravidão. Por fim, como quarto ponto, afirmava-se que a escravidão contribuía para a formação do povo brasileiro ao possibilitar a miscigenação cultural e populacional.

Partindo dessa sistematização, é possível desdobrar uma outra leitura seguindo a pista deixada pela leitura haitiana de Gilberto Freyre.<sup>1418</sup> Ao introduzir o Haiti em contraponto sobre as *Cartas* de Alencar, nota-se como os argumentos sobre cultura jurídica e identidade nacional fazem parte de um mesmo campo, um desdobrando-se do outro. O elemento que os une, fazendo deles um mesmo corpo, é justamente ter a Revolução Haitiana – ainda que na forma de silêncio – como oposição do paradigma brasileiro. O Brasil é o Haiti não é aqui. Neste sentido, a partir dos escritos de Alencar, é possível visualizar o entrelaçamento da perspectiva da classe senhorial sobre o caráter e função do escravismo no país com a sua concepção do direito. Nascido na Casa-Grande, tal vínculo é raiz do discurso freyriano e, conseqüentemente, dos argumentos utilizados contra as cotas.

Para Alencar, a base da defesa do escravismo é a concepção de que ela serve de fator genético da sociedade e atua como instrumento de superação da repugnância entre as raças. Isto é, a democracia racial é gerada pela escravidão. Nesta instituição está presente o elemento harmonizador das diferenças entre brancos e negros: a mestiçagem. Assim, a escravidão é fenômeno necessário ao dar amalgama natural à formação do povo brasileiro. Ela é a principal tradição constitutiva do país, assim como nela residiria o futuro da nação. Dentro dessa amarração histórica, o tráfico negreiro teria iniciado a criação da América. Abastecida pelo comércio atlântico, a escravidão no Brasil teria civilizado o negro e, ao mesmo tempo, formado as bases de uma nova civilização. No entanto, à altura de 1867, o povo dessa nova civilização ainda não estaria completamente formado e, por isso, era necessária mais escravidão para

---

<sup>1417</sup> Parron. Introdução, 2008.

<sup>1418</sup> Duarte, Evandro; Queiroz, Marcos. Gilberto Freyre and Haiti: The Master-Slave Dialectic in Brazilian Conservative Thought (no prelo); Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011;

proporcionar mais mestiçagem. Mestiçagem, obviamente, que obedecia uma hierarquia racial e que teria a função de diluir a população negra na branca:

Em três e meio séculos, o amálgama das raças se havia de operar em larga proporção, fazendo preponderar a cor branca. Três ou quatro gerações bastam às vezes, no Brasil, para uma transformação completa.

Aí está inscrito o futuro do novo mundo! A próxima civilização do universo será americana como a atual é europeia. Esse elemento importante da civilização americana que serviu para cria-la e a nutriu durante três séculos, já consumou sua obra? É a escravidão um princípio exausto que produziu todos os seus bons efeitos e tornou-se, portanto, um abuso, um luxo de iniquidade e opressão?

Nego, senhor, e nego com a consciência do homem justo, que venera a liberdade; com a caridade do cristão, que ama seu semelhante e sofre na pessoa dele. Afirmando que o bem de ambas, da que domina como da que serve, *e desta principalmente*, clama pela manutenção de um princípio que não representa somente a ordem social e o patrimônio da nação: mas sobretudo encerra a mais sã doutrina do evangelho [grifos nossos].<sup>1419</sup>

Além de consagrada pelas escrituras cristãs, como era bastante enfatizado por diversos intelectuais da classe senhorial,<sup>1420</sup> a escravidão era um bem para o africano. Ela era mais benéfica ao negro que ao próprio senhor de escravos. Como em Freyre, ela contribuía para o negro paradoxalmente o colocando no horizonte da morte, isto é, pelo seu desaparecimento por meio da mestiçagem que o apagaria na preponderante população branca. Também como em Freyre, a mestiçagem era, ao mesmo tempo, fruto da escravidão e aquilo que poria termo à instituição. Neste sentido, a amálgama racial servia de antídoto aos direitos. A escravidão carregava dentro de si a sua própria reforma, por meio do intercuro sexual entre brancos e negras, não sendo necessária qualquer tipo de lei emancipacionista, que só teria o potencial de criar conflitos desnecessários e até então inexistentes. Em outras palavras, a política de liberdade para os filhos e filhas de mulheres negras era o pênis do homem branco, não direitos legalmente garantidos. O falo como soberania política da sociedade civil.

Eis um dos resultados benéficos do tráfico. Cumprir não esquecer, quando se trata desta questão importante, que a raça branca, embora reduzisse o africano à condição de uma mercadoria, nobilitou-o não só pelo contato, *como pela*

<sup>1419</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 72-74.

<sup>1420</sup> Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*, 2011.

*transusão do homem civilizado*. A futura civilização da África está aí, nesse fato embrião.

Resolve-se a escravidão pela absorção de uma raça por outra. Cada movimento coesivo das forças contrárias é um passo mais para o nivelamento das castas e um impulso em bem da emancipação.

Chegado o termo fatal, produzido o amálgama, a escravidão cai decrépita e exânime de si mesma, sem arranco nem convulsão, como o ancião consumido pela longevidade que se despede da existência adormecendo. Mas, antes do seu prazo, quem fere mortalmente uma lei, derrama sangue, como se apunhalara o homem.

A história, grande mestra para os que a estudam com o necessário critério, confirma todos estes corolários da razão. Nas memórias da escravidão moderna está registrado o sumário crime dos governos que guilhotinaram essa instituição, para obedecer à fatuidade de uma utopia [grifos nossos].<sup>1421</sup>

Neste sentido, para Alencar, a reforma da escravidão se daria pela soma da autoridade e benevolência patriarcal dos senhores com os efeitos da mestiçagem. Os direitos nada tinham a ver com isso. Assim, jogava-se para um futuro indefinido a resolução do sistema. Por isso gente como Freyre e seus correligionários, netos intelectuais do romancista, nas palavras do autor de *Casa-Grande e Senzala*, seriam unânimes em dizer que a abolição foi precoce. Se não tinha data para a escravidão terminar, qualquer desfecho jurídico dela só poderia ocorrer em momento indevido. Se o futuro da liberdade negra estava abolido, a emancipação era eternamente extemporânea.

Portanto, a escravidão era instituição coesiva da sociedade brasileira, atuando como um freio contra insurreições, e qualquer reforma jurídica nela poderia “desencadear a guerra social, de todas as guerras a mais rancorosa e medonha”. Reformá-la seria “lançar o Império sobre um vulcão”.<sup>1422</sup> Neste aspecto, é importante evidenciar como Alencar introduz o elemento da “brasilidade” no seu argumento para enfatizar o caráter da escravidão e do direito no Brasil e como ambos se entrelaçam. Em relação ao primeiro, é a versão idílica do escravismo, tão presente na literatura alencariana, que dá o tom. O Brasil é uma nação protetora dos escravos. Por meio da instituição, o negro é educado, civilizado e preparado para a vida civil. E ela trata fornece melhores condições de felicidade ao cativo do que a Europa aos seus cidadãos trabalhadores. “A liberdade é o meio, um direito; o fim é a felicidade, desta o escravo brasileiro

<sup>1421</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 75-76.

<sup>1422</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008.



tem um quinhão, que não é dado sonhar ao proletário europeu.”<sup>1423</sup> Ademais, é um país desprovido de segregação racial instituída pela lei, assim como sua Constituição reconhece o liberto como cidadão, sem impor barreiras de raça à ascensão social e à participação política. Assim como argumentado na ação do DEM contra as cotas, tais características benévolas e democráticas do Brasil vinham desde a colônia, com seus terços militares de homens negros e pardos.<sup>1424</sup> Sem a escravidão, o negro estaria condenado às trevas, ao animismo e ao desprezo, numa eterna penumbra histórica herdada do seu passado africano. A escravidão liberta. E, em quase tom de pesar, Alencar lamenta por ela não ser mais generalizada no país.

Um espírito de tolerância e generosidade, próprio do caráter brasileiro, desde muito que transforma sensivelmente a instituição. *Pode-se afirmar que não temos já a verdadeira escravidão*, porém um simples usufruto da liberdade, ou talvez uma locação de serviços contratados implicitamente entre o senhor e o estado como tutor do incapaz.

A lei de nosso país considera o escravo como coisa ainda; porém, o costume, a razão pública, mais poderosa que todas as leis escritas, pois é a lima que as vai gastando a todas e cinzelando as novas; a razão pública já elevou o cativo entre nós à condição de homem, embora interdito e sujeito.

O primeiro direito da pessoa, a propriedade, o escravo brasileiro não só o tem, como o exerce. Permite-lhe o senhor a aquisição do pecúlio, a exploração das pequenas indústrias ao nível de sua capacidade. Com esse produto de seu trabalho e economia, rime-se ele do cativo: emancipa-se e entra na

---

<sup>1423</sup> “Se estas duas nações [França e Inglaterra] não podem lançar-nos a pedra, menos qualquer outra da Europa. O velho mundo tem em seu próprio seio um cancro hediondo que lhe rói as entranhas: é o pauperismo. O aspecto repugnante desta miséria em que jaz a última classe da sociedade, a degradação dessas mandas brutas, apinhadas em esterquilínios; rebaixa e avilta a humanidade mais do que a antiga escravidão. Valem-se os filantropos, apanhados em flagrante, da liberdade e encarecem este dom além da realidade. Se a independência fosse o destino do homem, o selvagem seria o mais civilizado e próximo da perfeição. A liberdade é o meio, um direito; o fim e a facilidade, e desta o escravo brasileiro tem um quinhão, que não é dado sonhar ao proletário europeu. De que serve ao pária da civilização a liberdade que a lei consagra por escárnio, quando a sociedade a anula fatalmente por sua organização criando a opressão da miséria?” (Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 107). Como anota Tâmis Parron, esse tipo de argumento, comum a Alencar e a Freyre, não tinha nada de tipicamente brasileiro, capaz de expressar a singularidade da identidade nacional, pois fazia parte de uma estrutura discursiva própria da classe senhorial no Atlântico, especialmente em momentos de maior ofensiva contra a escravidão: “A comparação do cativo com outras manifestações sociais – operariado, campesinato, pobreza – constituía argumento dileto de pró-escravistas norte-americanos. Fazê-la era uma maneira de tornar ecumênica a desigualdade social, da qual a escravidão seria apenas um exemplo particular. No Brasil, a estratégia foi empregada em momentos críticos para a instituição, como os debates de 1827 sobre a convenção anglo-brasileira que previa o fim do tráfico, as discussões que o bill Aberdeen provocou em 1845, as contendas subsequentes à supressão definitiva do contrabando em 1850 e as controvérsias que surgiram após a crise mundial da escravidão (1865)” (Parron. Nota de rodapé do editor. *Cartas a favor da escravidão*, p. 107).

<sup>1424</sup> Democratas. *Petição Inicial da ADPF 186*, 2009. Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 92, Alencar

sociedade. Aí, nenhum prejuízo de casta detrai seu impulso: um espírito franco e liberal o acolhe e estimula [grifos nossos].<sup>1425</sup>

Como era de praxe para um representante da classe senhorial, no Brasil, a escravidão poderia ser reduzida a mero signo. “Pode-se afirmar que não temos já a verdadeira escravidão”. Não há escravidão, ainda que se escreva longas cartas à mais alta autoridade do país justamente para advogar a eternidade desta mesma escravidão. Na estratégia de obscurecer a realidade concreta do escravismo para transformá-lo em mero signo vazio de sentidos, Alencar se vale de uma estratégia discursiva muito comum aos escravocratas brasileiros: empilhar exemplos anedóticos para representar a exceção como norma. Em uma atualização contemporânea, o sujeito que, quando interpelado sobre os dados concretos da violência racial no Brasil, diz que há um exagero na interpretação das informações, pois ele mesmo conhece negros que são professores, médicos, jornalistas, empresários, pessoas bem sucedidas e que nunca sofreram racismo. Para o romancista, valem os exemplos de “caridade” dos senhores, com suas generosas constantes e resistência em separar as famílias escravas, dos escravos que possuem propriedade, como o pecúlio, daqueles cativos que exercem o “mais sagrado dos contratos civis, o matrimônio”,<sup>1426</sup> dos negros que ocupam os mais distintos ofícios e enriquecem. A tática é maximizar a visualização do detalhe, do excepcional, para periferizar o estrutural, o massivo. Com isso, representa-se a *plantation* senhorial como uma democracia social. A democracia dos senhores.

A estratégia da anedota não é original de Alencar, muito menos termina com ele. Para reabrir o contrabando negreiro, na década de 30, e blindar a escravidão de críticas no âmbito interno e externo, valeram-se dela fartamente. Na espiral senhorial, lembremos outros discursos da Casa-Grande. José Carneiro da Silva, barão de Araruama, uma das mais influentes vozes negreiras do Partido Conservador, assim se manifestaria em 1838, ano de emergência do Regresso:

*Eu tenho visto escravos que só tem desta condição o nome. Oficiais peritos, eles não só trabalham para seus senhores, como para si, e chegam por meios lícitos a ajuntar o dinheiro necessário para liberdade, que algumas vezes chega a preço alto. Tenho visto escravos senhores de escravos, com plantações, criações de gado vacum e cabalar, e finalmente com um pecúlio vasto e rendoso. Tenho visto muitos escravos libertarem-se, tornarem-se grandes*

<sup>1425</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 89.

<sup>1426</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008.

proprietários, serem soldados, chegarem a ofícios de patente, e servirem outros empregos públicos que são tão úteis ao Estado [grifos nossos].<sup>1427</sup>

Da mesma forma que para Alencar, para se defender a escravidão, a estratégia era negar a existência da própria escravidão. O escravo “só tem desta condição o nome”. A estratégia da anedota carrega o princípio do delírio, da subversão da realidade como projeto político e interpretação jurídica. A estética formal deste programa é iluminada em publicação anônima de 1852:

Comparem os pretos da Costa da África com a sua liberdade toda, sempre em guerra uns com os outros, a venderem os pais e os filhos... Compare, digo, estes com os pretos cativos do Brasil e vejam uns são oficiais de diferentes ofícios, como pedreiros, carpinteiros, sapateiros, alfaiates, funileiros, ferreiros, serralheiros, caldeireiros, barbeiros, carpinteiros de machado, calafates, bordadores de ouro e prata e de matiz, pintores, douradores; outros no negócio de diversas quitandas; e civilizados; a maior parte deles já são cidadãos brasileiros etc. etc...<sup>1428</sup>

Gilberto Freyre transformaria esse princípio político e formal em pretensa análise sociológica, reduzindo a presença do eito e dos massivos plantéis de escravos das lavouras por meio do detalhismo e miniaturismo da vida senhorial, que agigantava a presença da Casa-Grande e da experiência sensorial dos senhores. Ao retratar o Brasil, não se dedicava muitas páginas à violência escravocrata ou a descrever os instrumentos dessa dominação, como grilhões, máscaras de flandres, pelourinhos, chibatadas, correntes e outros instrumentos utilizados nos rituais cotidianos de tortura. Mas somente o silêncio não bastava, pois era também necessário construir um muro de ocultamento da violência, feito com a descrição detalhada e intimista do cheiro dos docinhos e comidas feitas pelas escravas, dos tipos de perfume e tecidos utilizados pelas senhas, das variações linguísticas introduzidas pela senzala na língua portuguesa, das relações entre as curvaturas dos móveis domésticos com as ondulações dos corpos femininos, das traquinagens e tipos de brincadeiras realizados pelas crianças do engenho. Da mesma forma, o escravo do eito era ocultado pelas narrativas sobre a pretensa ampla mobilidade social do negro, especificamente, do “mulato”, durante a escravidão.

Dois trechos de Freyre para evidenciar o miniaturismo como princípio formal de classe. Primeiro, o detalhismo do olhar senhorial para nebulizar a violência cotidiana, típico em *Casa-*

<sup>1427</sup> Silva, Carneiro. *Memoria sobre o commercio dos escravos, em que se pretende mostrar que este tráfico é, para eles, antes um bem do que um mal* apud Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil*, 2011, p. 153.

<sup>1428</sup> *Noticia Historica do Principio da Escravidão, desde o Anno do Mundo 1657, e antes de Jesus Cristo 2347 anos, como passo a mostrar; em resposta a uma folha impressa pelos ingleses... no Rio de Janeiro, com data de 16 de outubro de 1852* apud Parron. *A política da escravidão no Império do Brasil*, 2011, p. 291.

*Grande e Senzala*. Prepare o fôlego, pois quem só vê espelho faz da comunicação um despejo unilateral da consciência a se esquecer de interrupções, períodos, pontos e vírgulas:

A história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: da sua vida doméstica, conjugal, sob o patraricalismo escravocrata e polígamo; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião da família e influenciado pelas credices da senzala (...).

Em compensação, a Inquisição escancarou sobre nossa vida íntima da era colonial, sobre as alcovas com camas que em geral parecem ter sido de couro, rangendo às pressões dos adultérios e dos coitos danados; sobre as camarinhas e os quartos de santos; sobre as relações de branco com escravos – seu olho enorme, indagador. As confissões e denúncias reunidas pela visitação do Santo Ofício às partes do Brasil constituem material precioso para o estudo da vida sexual e de família no Brasil dos séculos XVI e XVII. Indicam-nos a idade das moças casarem – doze, quatorze anos; o principal regalo e passatempo dos colonos – o jogo de gamão; a pompa dramática das procissões – homens vestidos de Cristo e de figuras da Paixão e devotos com caixas de doce dando de comer aos penitentes. Deixam-nos surpreender, entre as heresias dos cristãos-novos e das santidades, entre os bruxedos e as festas gaitadas dentro das igrejas, com gente alegre sentada pelos altares, entoando trovas e tocando viola, irregularidades na vida doméstica e moral cristã da família – homens casados casando-se outra vez com mulatas, outros pecando contra a natureza com efebos da terra ou da Guiné, ainda outros cometendo com mulheres a torpeza que em moderna linguagem científica se chama, como nos livros clássicos, felação, e que nas denúncias vem descrita com todos os *ff e rr*; desbocados jurando pelo “pentelho da Virgem”; sogras planejando envenenar os genros; cristão-novos metendo crucifixos por baixo do corpo das mulheres no momento da cópula ou deitando-os nos urinóis; senhores mandando queimar vivas, em fornalhas de engenho, escravas prenhes, as crianças estourando ao calor das chamas.<sup>1429</sup>

O miniaturismo suspende, mistura, embaralha, torna difícil de enxergar, dá peso igual a mexericos casuísticos e brutais violências, coloca tudo sob um tom jocoso e cômico, caricaturiza e banaliza o inefável. A história e a sociedade são transformadas em fatos, notícias, cliques, tal qual no jornalismo, em que a tragédia é colocada ao lado da trivialidade, deslocando e esvaziando sentidos.

---

<sup>1429</sup> Freyre. *Casa-Grande e Senzala*, 2006, p. 44-46.

Segundo exemplo: o detalhismo como encavalar de exemplos anedóticos, tomando a exceção pelo todo. Os usos do “pardo” ou do “mulato” são centrais para essa estratégia. O capítulo *A ascensão do bacharel e do mulato*, em *Sobrados e Mucambos*, é a obra prima, a máxima realização desse estilo senhorial. Entre uma volta e outra, o texto é constituído por personagens exemplos. Natividade Saldanha, Gonçalves Dias, Aleijadinho, Felipe Nery Colaço, João Alfredo Correia de Oliveira, o já citado Pedroso, Nilo Peçanha e outros mais são pinçados como “tipos” para discorrer sobre as sociabilidades mestiças; seus desajustes e acomodações em relação ao mundo dos contrários equilibrados criado pela relação casa-grande e senzala, agora transmutada em sobrado e mucambo; suas formas de ascensão social por meio das letras, das forças militares e, especialmente, do acesso “aos cargos públicos e à aristocracia da toga”. No labirinto de nomes, causos e detalhes de Freyre, o leitor é até capaz de esquecer da escravidão e das suas fluídas fronteiras entre liberdade e cativo. A estrutura do sistema é capaz de ser reduzida a um detalhe, detalhe de raça, que, como minúcia, revela a totalidade daquela sociedade, o seu caráter móvel e plástico, às vezes tumultuada pelos ímpetos trepidantes do “mestiço”.<sup>1430</sup> Impera a maximização do pormenor, a forma do membro corporal que revela a comunidade, o mundo, a verdade. A miudeza específica a mestiçagem e, ao mesmo tempo, confirma o mulato, ainda que vacilante, como fator democratizante, amolecedor e diluidor dos extremos. O pé mulato e o Brasil:

Os pés, também, foram para o mulato um elemento de ascensão social: pés compridos, bem-feitos, finos, “nervudos” – diz-se alguns que passam aristocraticamente pelos anúncios, em forte contraste com os pés de grande número dos negros: esparramados, espalhados, apapagaiados, de alguns repontando calombos, joanetes, dedos grandes separados; noutros, faltando o dedo mindinho ou grande, talvez comido pelo ainhum, vários com arístim. Os pés negros deviam ser particularmente rebeldes aos sapatos e às botinas de molde europeu: às próprias chinelinhas em que se especializou, entre nós, o pé da mulata, o próprio pé do mulato capoeira que teve sempre alguma coisa de dançarino e até de mulher. Quando o uso dos sapatos e das botinas – a princípio elegância quase somente de reinóis – generalizou-se entre aristocracia brasileira de homens e mulheres de pé pequeno, compreende-se a dificuldade dos pretos da África chamados boçais para se acomodarem, quando pajens, ou mucamas, a esse elemento aristocratizante e europeizante, tão contrário à configuração dos seus pés largos e chatos. Os mulatos, não;

---

<sup>1430</sup> Novamente,

bem-feitos de pé pelo critério europeu – os pés flos e compridos – puderam adaptar-se mais facilmente ao uso dos sapatos, que mais de um observador repara ter se constituído no Brasil do século XIX num dos sinais de distinção de classe: o indivíduo calçado em contraste com o descalço ou de pé no chão.<sup>1431</sup>

O pé que já está pronto pra função que vai exercer. Não é a função que amolda a biologia, mas a biologia adaptada ao trabalho. Na impossibilidade de apagar todo o vestígio da brutalidade escravocrata, explicitamente exposta na última linha, a anedota, a miniatura e o detalhe ajudam a relativizar o peso da violência racial no relato nacional. No limite, permitem inversões, nas quais a própria descrição de relações racistas – como os códigos de etiqueta e indumentária – atesta, pelo contrário, o caráter harmônico e a ausência de barreiras de cor dessa sociedade. Portanto, a semelhança não é só no conteúdo material dos discursos, mas também no seu âmbito formal. O programa político dos senhores foi prolongado por Freyre tanto na sua dimensão política e afetiva, como estética. Diante dessa idealização e naturalização da escravidão no país, perpassada pela harmonia e democracia entre senhores e escravos, entra-se no caráter do direito brasileiro. Para tanto, José de Alencar se vale de argumentos comparativos, especialmente em relação a como se deu a abolição em outras regiões e a como o Brasil deveria proceder no assunto.

O intuito é delimitar a singularidade do Brasil. Cada civilização teria sua identidade caracterizadora da escravidão e das relações raciais. Por isso, deveria realizar uma abolição adequada a essas identidades, sob o risco de colocar tudo a perder. No caso da Inglaterra, a lei abolicionista machucou a sociedade, porém a ética laboriosa, disciplinada e obstinada dos saxônicos impedira o pior. Nas palavras de Alencar, “o homem do norte é originalmente industrial; sua mesma pessoa representa uma indústria, uma elaboração constante de forças humanas contra as causas naturais de destruição.”<sup>1432</sup> Este vigor dos ingleses foi imprimido à sua escravatura, incutindo no negro o valor do trabalho e da educação. Por isso, quando veio a abolição ela não gerou grandes abalos, pois os ex-escravos já estariam adaptados à liberdade e ao labor independente.

No entanto, a Inglaterra seria exceção, pois as demais nações somente forneciam maus exemplos e para elas que o Brasil deveria olhar. O caso mais recente era o dos Estados Unidos, que, com a discussão dos direitos dos negros, mergulhou o país numa violenta guerra civil. Para Alencar, a escala do conflito estava relacionada às características demográficas do escravismo

---

<sup>1431</sup> Freyre. *Sobrados e Mucambos*, 2004, p. 736-737.

<sup>1432</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 77-78.

no país, no qual, na região sul, não só havia um grande número de escravos, como de pessoas que dependiam deles. Neste sentido, pelas semelhanças, servia de alerta para o Brasil, que, na ausência de censos, queria legislar sobre o desconhecido, especialmente perante a força potencial dos negros.<sup>1433</sup>

Há alguém de boa-fé que aconselhe a emancipação em um estado cuja população não tem a capacidade suficiente para sopitar o elemento subversivo? Não equivalera semelhante desatino à loucura do homem que lançara fogo ao morteiro, para abafá-lo com a mão?

Dois indivíduos atentos às suas ocupações, confiados na proteção das leis, são acaso força bastante para conter a sanha de um inimigo irritado pela anterior submissão, movido por instintos bárbaros e exclusivamente preocupado pelo desígnio sinistro, *que ele supõe seu direito e considera justa reparação de um agravo?*

Nas dobras desse futuro sombrio, o espírito mais firme se desvaira. Melhor é distraí-lo de semelhante perspectiva [grifos nossos].<sup>1434</sup>

Direitos incitariam os negros, logo colocariam fogo no país. Era o recado dos EUA.<sup>1435</sup> Assim como era o das vizinhas repúblicas latino-americanas. Para Alencar, o motivo da fragmentação política e da guerra nestes países era a ausência histórica de uma escravidão considerável e, posteriormente, da abolição apressada. Sem escravismo, não desenvolveram o elemento coesivo do Brasil. Com a emancipação, jogaram as recém nações independentes no

<sup>1433</sup> Como argumenta Façanha (2017), a ausência de censo não era só um argumento no sentido de mobilizar temores e medos, mas também uma tática central da classe senhorial para protelar o debate da emancipação. Sem censo, sem discussão.

<sup>1434</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 81.

<sup>1435</sup> Tal argumento ia de encontro ao outro usado pela classe senhorial: a necessidade de robustas políticas imigrantistas para embranquecer a população brasileira antes de abolir. Além da ampliação da oferta de trabalhadores, jogando os salários do mercado de trabalho livre para baixo, essa estratégia era entendida como uma forma de diluir o impacto do sangue africano no Brasil, assim como para calibrar possíveis entrechoques nas reformas emancipacionistas. Por trás, a demografia do controle social: ter mais brancos para *sufocar* qualquer reclame dos negros, o *princípio estranho*. O negro cidadão era uma ameaça a *própria existência do Brasil*. Era também uma forma de protelar o debate. Alencar assim sintetiza tal núcleo da mentalidade senhorial, racista e colonial das elites brasileiras: “*Não há exemplo, senhor, de um país que se animasse a emancipar a raça africana, sem ter sobre ela uma grande superioridade numérica. Quebrar o vínculo moral, quando não existe a intensidade necessária para absorver e sufocar o princípio estranho, seria o suicídio. Nenhum dogma de moral ou preceito de filantropia ordena semelhante atentado de uma nação contra sua própria existência. A primeira lei da sociedade, como a do homem, é a da sua conservação. A sentença ímpia que se ouviu na Europa ‘morrã as colônias, mas salve-se o princípio’, revela que a filantropia tem, como todos os fanatismos, sua ferocidade. Contudo, a morte da colônia não passava da amputação de um membro. Haverá no Brasil quem exija para salvar o princípio a morte do império, a sua ruína total? E será esse brasileiro?*” (Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 79). A frase citada por Alencar, “morrã as colônias, mas salve-se o princípio”, foi proferida no parlamento francês por Robespierre diante dos eventos da Revolução Haitiana. O vínculo é direto: os princípios universais levaram ao Haiti. Reproduzi-los no Brasil é um suicídio, um atentado à nação, um ato de traição, a morte e ruína total do Império. “E será esse brasileiro?”, Alencar se pergunta, estabelecendo, a partir da revolta de São Domingos, aquilo que o brasileiro não é – o negativo rejeitado de onde surge a identidade positiva da nação.

abismo do facciosismo político. “Todas as repúblicas abolicionistas foram dilaceradas pela anarquia; enquanto o Brasil se organizava com uma prudência e circunspeção admirável”.<sup>1436</sup> Portanto, o passado americano poderia ser o amanhã brasileiro, tão bem evitado pelos construtores do estado-nação na primeira metade do século XIX.

Por fim, o exemplo francês, de atenção especial para o Brasil. Razões explícitas e razões ocultas. De raça latina, os franceses não aspiram ao trabalho, como os ingleses. O seu caráter é a busca do belo e da arte. São idealistas. Com isso, foram incapazes de laboriosamente civilizar o negro e, conseqüentemente, a abolição tomou “um aspecto triste”. Além da desgraça e ruína da população negra, ela trouxe “desordem econômica e insurreições”.<sup>1437</sup> De origem latina como os franceses, meia palavra deveria bastar para os brasileiros. Mas há algo mais no argumento de Alencar, as razões ocultas. Ao mencionar a abolição pela França, o romancista se refere à realizada no ano de 1848, mas silencia sobre a de 1794, feita no contexto da

---

<sup>1436</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 86. A comparação com o restante da América Latina, o medo de que os ventos republicanos poderiam causar em um país de escravizados como o Brasil, é uma constante de longa duração. Ela está presente desde o momento de fundação do Império, como na fala de abertura da Assembleia Constituinte de 1823, ao pensamento de Gilberto Freyre, que nos anos 70 alegaria a superioridade do Império brasileiro diante do caos dos vizinhos americanos. Logo após o discurso de D. Pedro I abrindo os trabalhos da Constituinte de 1823, em que o Imperador bradava contra “todas as constituições, que à maneira das de 1791 e 92, têm estabelecido suas bases, e se têm querido organizar, a experiência nos tem mostrado que são totalmente teóricas e metafísicas e por isso inexecutáveis; assim o prova a França, Espanha e, ultimamente, Portugal”, trazendo o horror e a anarquia por meio da liberdade licenciosa, José Bonifácio corrobora o papel dos parlamentares de estabelecer uma liberdade não-universalizável, baseada na semântica da monarquia, ordem e da hierarquia, tendo como exemplo negativo o que ocorria nas repúblicas americanas: “Declaro, porém, que não é intenção minha atacar algum dos Srs. Deputados, mas somente opiniões; *a guerra terrível que eu poderia fazer seria contra esses mentecaptos revolucionários que andam, como em mercados públicos, apregoando a liberdade, esse bálsamo da vida de que eles só se servem para indispor os incautos; mas seria muito injusto o que fizesse esse conceito dos que neste recinto se reúnem. Estou certo que todos nós temos em vista um só objeto; uma constituição digna do Brasil, digna do imperador, e digna de nós. Queremos uma constituição que nos dê aquela liberdade de que somos capazes, aquela liberdade que faz a felicidade do estado, e não a liberdade que dura momentos; e que é sempre a causa e o fim de terríveis desordens. Que quadro nos apresenta a desgraçada América! Há 14 anos que se dilaceram os povos, que tendo saído de um governo monárquico pretende estabelecer uma licenciosa liberdade; e depois de terem nadado em sangue, não são mais que vítimas da desordem, da pobreza e da miséria. (...) Mas protesto à face da assembleia, e à face do povo que não correrei para a formação de uma constituição demagógica, mas sim monárquica, e que serei o primeiro a dar ao imperador o que realmente lhe pertence [grifos nossos]” (Brasil, Assembleia Nacional Constituinte do (1823). *Anais da Assembleia Nacional Constituinte – Tomo I*. Rio de Janeiro: Tipografia do Imperial Instituto Artístico, 1874, p. 53). Cerca de 150 anos depois, Gilberto Freyre, em entrevista na qual blinda a Ditadura Militar das críticas que começavam a surgir no início da luta que culminaria na redemocratização, responderia da seguinte forma à pergunta sobre qual modelo político ele proporia para o Brasil: “Nós temos errado bastante no passado recorrendo a modelos políticos estranhos, que procedem de povos de uma formação muito diferente da brasileira. O que mais se aproximou de um modelo político conveniente ao Brasil, adaptado ao Brasil, foi realmente o modelo desenvolvido logo depois da Independência. *A Independência Brasileira feita pelo genial José Bonifácio foi uma independência feita como nenhuma outra no continente americano, na parte latina pelo menos do continente americana, uma independência adaptada ao Brasil. Como? Enquanto as outras futuras nações, da parte latina da América, recorreram ao modelo republicano que de fato não correspondia à situação, à realidade desses países, o Brasil, com muito mais realismo, graças a José Bonifácio, recorreu a uma solução monárquica*. Essa solução monárquica, considerada por alguns arcaica, era, entretanto, a solução que se projetava mais sobre o futuro brasileiro [grifos nossos]” (Freyre. *Painel, Marisa Raja Gabaglia entrevista Gilberto Freyre*, 1977).*

<sup>1437</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 78.



Revolução Haitiana. Mais do que isso. Apesar do Haiti ser descrito, junto com a Libéria, como um exemplo de que a escravidão faz surgir civilizações negras,<sup>1438</sup> a abolição da escravidão pela independência haitiana, em 1804, jamais é citada. O Haiti, portanto, nasceu do escravismo, não da luta contra ele. Assim, nega-se a relação entre Haiti e abolição no modelo comparativo alencariano.

No sentido apontado por Trouillot,<sup>1439</sup> em Alencar há uma política de construção da Revolução Haitiana como um não-evento. A estratégia é perpassada pelo ocultamento da insurgência de São Domingos, como se a mera evocação dos eventos pudesse trazer algo ruim, revelando as falácias e contradições do modelo de história senhorial, bem como precipitando movimentos convulsivos na sociedade. Esse apagamento malicioso do Haiti é necessário para estruturar o reformismo escravocrata de Alencar, em que até quando a abolição chega a ser mencionada como um evento futuro, ela significa a manutenção da matriz civilizacional dos senhores. A negação da Revolução Haitiana informa uma paisagem política na qual o negro jamais pode aparecer como cidadão, sujeito da história, agente político e indivíduo autodeterminado. Seja como escravo, seja como livre. Mais do que dos demais exemplos comparativos, é dessa negação oculta que surge não só a interpretação alencariana da identidade e da escravidão brasileira, mas também da cultura jurídica e do papel do direito no país.

Neste sentido, para Alencar, as características da sociedade brasileira justificavam uma política de direitos protelatória em relação à reforma da escravidão. O traço nacional, fundado na plantação escravista, justificava refrear o tempo da cidadania negra. O Brasil ainda era uma criança, estando na infância e “contando apenas quarenta e quatro anos de existência política, depois de três séculos de isolamento e abandono”.<sup>1440</sup> Portanto, qualquer intervenção jurídica emancipacionista seria precoce e temerária. A França, com o Haiti, seria o exemplo máximo a

---

<sup>1438</sup> O trecho completo para entender o enquadramento do argumento de Alencar, no qual são reforçadas a visão de incivilidade da África e dos africanos, a ideia de que a escravidão que traz a liberdade para os negros e que cabe ao branco tutelá-lo para a cidadania por meio do cativo: “Para educar uma raça, são necessárias duas coisas: grande capacidade e vigor do povo culto para imergir a massa bruta e insinuar-se por todos os poros; longo tempo para que se efetue essa operação lenta e difícil. A raça africana tem apenas três séculos e meio de cativo. Qual foi a raça europeia que fez neste prazo curto a sua educação? Com idade igual elas jaziam imersas na barbárie; entretanto, para os filhos da Nigéria, já raiou a luz, e raiou na terra do cativo. É a verdade. Essa família do gênero humano, em cuja tez combusta a tradição mais antiga do mundo lê um estigma da maldição divina, e eu vejo apenas o símbolo da treva moral em que havia de perdurar. Essa família infeliz esteve sempre condenada ao desprezo e ao animalismo, desde Cam, seu progenitor, até Colombo, que a devia remir descobrindo a América, sua terra de promessa. Haiti, São Domingos, a Libéria são outras tantas balizas dessa nascente civilização africana bebida no novo mundo, durante a peregrinação. As colônias europeias, que se fundaram na costa da Nigéria, não tiveram outra origem senão o tráfico, umas para favorecer, outras para o reprimir. Se algum dia, como é de esperar, a civilização projetar-se pelo continente africano adentro, penetrando os povos da raça negra, a glória desse imenso acontecimento, amargue embora aos filantropos, caberá exclusivamente à escravidão. Foi ela que preparou os precursores negros da liberdade africana” (Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 90-91).

<sup>1439</sup> Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. USA: Beacon Press, 2015.

<sup>1440</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 104.

alertar os brasileiros sobre o que não fazer. Fornecia o contramodelo do que o Brasil não deveria ser e, conseqüentemente, dava sentido sobre o que o Brasil era. A semântica da brasilidade jurídica tinha como negação oculta – nem tão oculta assim – a Revolução Haitiana:

Será verdade, porém, senhor, que a escravidão, reduzida exclusivamente ao Brasil, o arraste àquela posição aviltante? Daremos nós prova de barbaria e iniquidade mantendo a instituição apesar de sua completa abolição no resto do mundo?

Decididamente, não.

Antes de qualquer consideração, não se esqueça a natureza da escravidão em nosso país. Tal como a fizeram, acinte da lei, os costumes nacionais e a boa índole brasileira.

(...) Não temo, senhor, para nossa pátria, que lhe venha desonra de conservar a escravidão por algum tempo ainda, depois de geralmente abolida. Seremos os últimos a emancipar-nos dessa necessidade; mas há quem possa atirar-nos a pedra por esse pecado da civilização?

Se esse povo existe, de consciência limpa, ele que se levante.

Será acaso a França?

Não é possível. A França, que aboliu a escravidão de suas colônias em fins do século passado, no momento em que fazia ao mundo a pomposa declaração dos direitos do homem, retratou-se restabelecendo-a poucos anos depois, para só extingui-la em 1848; a França não tem o direito de levantar a voz neste assunto. Conservar escravo o homem que nasceu tal é uma instituição; reduzir à escravidão pessoa livre é um crime.<sup>1441</sup>

Após citar a França,<sup>1442</sup> Alencar irá dizer que Inglaterra e Estados Unidos também não possuem moral para condenar a permanência da escravidão no Brasil. No entanto, o trecho

<sup>1441</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 103-105.

<sup>1442</sup> O argumento de Alencar ressoa os argumentos de Gobineau, especialmente no que o discurso da mestiçagem revela sobre a negação dos direitos às populações não-brancas. Neste sentido Evandro Piza Duarte argumenta sobre o francês: “Entretanto, a idéia de um país mestiço e da defesa da mestiçagem, como formas de anti-racismo à brasileira, são absolutamente desmentidos pelo confronto com os argumentos expostos por um racista convicto como Gobineau sobre a Revolução do Haiti. A idéia de um horror simultâneo ao negro e ao mestiço pode servir para expressar apenas uma impressão subjetiva que não parece ter qualquer relação com a realidade, os conflitos sociais e, particularmente com as teorias racistas. O horror ao negro era constante, mas o horror ao mestiço sempre assumiu coloração bio-política. Era, em primeiro plano, o horror as possibilidades de uma América Latina negra e indígena ou a um mundo em que povos da periferia e povos do centro estivessem submetidos ao mesmo princípio republicano. Era, em segundo plano, o horror a possibilidade de integrar como possibilidades abertas, e não como faz a teoria racial a partir de esteriótipos, o substrato cultural que não se encaixasse na matriz cultural “européia”. Era, em terceiro plano, a defesa da diferença como inferioridade. Ela poderia ser feita tanto na crítica de um universalismo em nome do particularismo quanto na defesa do particularismo dos princípios universais. O importante era que ficasse evidenciado que a particularidade não teria lugar na forma universal e de que a particularidade era inferioridade”. Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011, p. 581.

acima é revelador de certas especificidades. Primeiro, ao dizer que os franceses são criminosos por tentarem reduzir à escravidão pessoas libertadas pela abolição da escravidão em 1794, o romancista oculta crime igual praticado por brasileiros diante das normas antitráfico aprovadas desde o início do século XIX, como a própria Lei Feijó, de 1831. Não custa lembrar, foram mais de 760 mil pessoas e a totalidade de seus descendentes escravizadas ilegalmente pelos senhores do Brasil,<sup>1443</sup> os quais tiveram seus crimes e comportamentos pervertidos relativizados e legitimados por gente como Alencar. Portanto, a relativização moral e a banalização do mal não são mero exercício retórico do romancista. Trata-se de estratégia discursiva bastante específica da consciência senhorial para justificar a sua própria sociopatia fundadora do Estado brasileiro. O engodo, a mentira, o capricho, o cinismo e o desprezo pela humanidade como programa político da nação. Alencar não só quer justificar o passado, mas prolongá-lo indefinidamente sobre o futuro.

Segundo: ao dizer que a França “aboliu a escravidão de suas colônias em fins do século passado, no momento em que fazia ao mundo a pomposa declaração dos direitos do homem”, o romancista revela o tipo de manejo simbólico que a classe senhorial adotou perante a Revolução Haitiana ao longo do século XIX.<sup>1444</sup> Ao mesmo tempo em que o Haiti é a máxima a ser evitada pelo Brasil, ele não pode ser nomeado enquanto tal. O silêncio é mais profundo sobre uma questão central: a Revolução Haitiana representa um processo de universalização de direitos protagonizado pelos próprios negros. São das contradições ensejadas por essa mensagem que a Casa-Grande brasileira mais tenta se esconder. Contra tais contradições, uma nação é construída. O Haiti é o ponto de fuga, a chispa que pode colocar fogo na plantação cognitiva dos senhores, na sua cosmovisão delirante transformada em identidade nacional. Assim, como os eventos de São Domingos devem ser mencionados – para servir de contraexemplo –, mas, ao mesmo tempo, não podem ser representados em sua totalidade – o universalismo oriundo do negro como sujeito histórico autodeterminado –, a Revolução Haitiana se torna eufemisticamente “o caso francês”.

Por fim, o trecho também revela o mecanismo temporal operado pela classe senhorial brasileira: o regresso. A concepção regressista do tempo, da articulação entre passado, presente e futuro. A virada do século XVIII para o XIX, “momento em que fazia ao mundo a pomposa

---

<sup>1443</sup> Alencastro, Luiz Felipe de. Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. *Revista de História*, 27 abr. 2012; Alencastro, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. Schwarcz, Lilia Moritz e Gomes, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

<sup>1444</sup> Queiroz. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro*, 2017. Citar dissertação. Ver se vale colocar no texto ou em nota de rodapé aquela citação do Muniz Tavares ou de outro.

declaração dos direitos do homem”, foi marcada por uma vertiginosa aceleração do tempo, com a precipitação de bruscas transformações nas mais diversas regiões. O núcleo dessas rápidas e profundas mudanças seria o próprio Haiti, onde, insuflados por essa mesma “pomposa declaração dos direitos do homem”, escravos se tornaram cidadãos em cerca de uma década. Onde a escravidão deixou de existir abruptamente. Onde o dia se tornou noite num piscar de olhos diante de labaredas de fogo que eclipsavam o esplendor das plantações, anunciando o início do apocalipse senhorial. Era o “carro da revolução”, o qual, na visão dos escravocratas brasileiros, deveria ser freado. O mantra do seu sacerdote maior, Bernardo de Vasconcelos. Se o Haiti inaugurou o tempo da abolição, era tarefa dos construtores do Brasil refreá-lo. Curvar o tempo para trás como projeto nacional. Presentificar eternamente o passado como ética do futuro. Na política dos afetos, era fazer da nostalgia da fazenda escravista, do “engenho”, sentimento patriótico. No plano dos direitos, era introduzir na nova linguagem liberal a colonial inviolabilidade da vontade senhorial. A cultura jurídica que tem como traço distintivo o medo dos direitos. A visão de Alencar encarnava o Regresso, entendido não só como expressão institucional dos interesses dos grandes proprietários, mas como o sentir-pensar próprio da Casa-Grande. A sua maneira de relacionar o ser e o tempo.

Na sua crença de onipotência, o controle do tempo está nas mãos dos senhores. Os direitos não podem servir de ponto de mediação entre sujeito, política e história. No caso da escravidão, a sua reforma é obra da Casa-Grande, não da lei. É a própria adoção do cativo que levará à transformação do escravismo. Como no Haiti ou no distante debate sobre cotas, qualquer declaração de direitos incitaria o ódio racial. Ao contrário, o racismo já estaria se extinguindo naturalmente no seio das relações entre escravos e senhores, estes últimos marcadamente filantrópicos e caridosos. A norma criaria rancor e raiva onde não existe, fraturaria o povo brasileiro. Seria o fim da democracia senhorial, digo, democracia racial:

Confesso-vos que essas profundezas do futuro me causam vertigens.

A única transição possível entre a escravidão e a liberdade é aquela que se opera nos costumes e na índole da sociedade. Esta produz efeitos salutares: adoça o cativo; vai lentamente transformando-o em mera servidão, até que chega a uma espécie de orfandade. O domínio do senhor se reduz então a uma tutela benéfica.

Esta transição, fora preciso cegueira para não observá-la em nosso país. Viesse ao Brasil algum estrangeiro, desses que devaneiam em sonhos filantrópicos nas poltronas estufadas dos salões parisienses, e entrasse no seio de uma família brasileira. Vendo a dona da casa, assenhora de primeira classe,

desvelar-se na cabeceira do escravo enfermo; ele pensaria que a filantropia já não tinha que fazer onde morava desde muito a caridade.

Estudando, depois, a existência do escravo, a satisfação de sua alma, a liberdade que lhe concede a benevolência do senhor; se convenceria que esta revolução dos costumes trabalha mais poderosamente para a extinção da escravatura do que uma lei porventura votada no parlamento.

Todas as concessões que a civilização vai obtendo do coração do senhor limam a escravidão sem desmoralizar. O escravo não as erige em direito para revoltar-se, como sucede com os mínimos favores de uma lei; ao contrário, tornam-se para ele benefícios preciosos que o prendem ainda mais à casa pela gratidão. Esse cativo, se for libertado, permanecerá em companhia do senhor; e se tornará em criado.

*O liberto por lei é inimigo nato do antigo dono; foge à casa onde nasceu. O ódio da raça, que se havia de extinguir naturalmente com a escravidão, assanha-se ao contrário daí em diante. Tal será a sua ferocidade, que uma casta se veja forçada pelo instinto da conservação a exterminar a outra [grifos nossos].*<sup>1445</sup>

Na democracia senhorial, não há racismo enquanto forem mantidas as relações verticalizadas de dominação oriundas da escravidão. A solução para a penúria do negro está em não falar do assunto, deixar as coisas como estão para quem sabe um dia o escravo emergir como cidadão. Cidadão este, obviamente, controlado pelo cabresto da Casa-Grande. Por outro lado, a lei é parto da revolta, ativa o ódio racial, que teria se extinguido naturalmente pela própria escravidão. Os direitos são o primeiro elo da cadeia que leva à revolução. Assim, o único negro livre possível é o liberto alforriado e mantido sob o domínio do seu ex-senhor. O liberto *por lei* é o inimigo nato, o haitiano fora do lugar. O negro que *foge à casa onde nasceu*, que deixa a plantação, que trai sua nação. A lei carrega dentro de si a possibilidade do Haiti no Brasil. Em uma inversão, a lei como reconhecimento de direitos é disfuncional à nação senhorial. Nesta realidade, o sistema jurídico só estabiliza e expectativas sociais desde que o negro como cidadão seja constantemente evacuado, desalojado, sacrificado. O problema, portanto, é muito para além do que a ideia de subcidadania consegue ver.

Como argumenta Chalhoub, essa série de temas informa o romance *Til*, escrito após os debates de 1871 e publicado como folhetim. Como em *O Tronco do Ipê*, a visão idílica da escravidão se repete, trocando-se apenas a Fazenda Nossa Senhora do Boqueirão pela Fazenda

---

<sup>1445</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 111-112.

das Palmas, nas imediações de campinas.<sup>1446</sup> Se no primeiro romance é o boqueirão que atemoriza viajantes no entorno do latifúndio, no segundo é João Fera, matador de aluguel que amedronta a população da região. Chalhoub sintetiza elementos do romance para enlaçá-los com a questão das relações entre lei e escravidão em *Alencar*:

Logo no início do romance, João Fera conversa com um homem que lhe encomendara uma morte alegando desavenças políticas: “Se eu guerreei a chapa dele; eu cá sou do governo!...”. Dessa vez, todavia, o capanga, ao saber a identidade da vítima, tenta desvencilhar-se do negócio. O problema é que a vítima seira Luís Galvão, de cujo pai João fora afilhado, tendo sido criado em sua casa. Chegara mesmo a servir de camarada de Galvão, tornando-se um “perverso” e assassino de encomenda após separar-se deste. O motivo da separação fora Besita, por quem João Fera tinha verdadeira adoração e a quem Luís Galvão acaba violentando, introduzindo-se em seu quarto durante uma prolongada ausência de seu marido. Dessa relação nasce Berta. Ao retornar à casa, o marido de Besita vingava a honra ultrajada assassinando a mulher, Zana presencia tudo e enlouquece, João Fera sai à caça do uxoricida e toma gosto pelo ofício de matador. Torna-se o capanga mais temido da região, apesar de *Alencar* recheiar o romance com sanguinários que tais, todos dispostos a arrebatar ao Fera a coroa de mais perverso. De fato, ao menos na imaginação

---

<sup>1446</sup> Como argumenta Ivan Teixeira, a Fazenda das Palmars é o estereótipo de fazenda do II Reinado, presente não só na literatura, mas em representações visuais. Neste tipo de representação, a fazenda é palco da harmonia, da ausência de conflitos, do ritmo comum e da simetria entre senhores e escravos, baseados no perfeito encaixe. Essa estética da moral senhor naturaliza o trabalho escravo e normaliza a escravidão como elementos integrantes da paisagem. No mesmo sentido, como aponta Nohora Arrieta Fernández, este imaginário da *plantation* visualiza a fazenda escrava como espaço sem fricções, obscuridades, ambiguidades e mecanismos de fugas, no qual o escravo é transparente à Casa-Grande, num plano de ordem e paz de espírito. Além das descrições da beleza e do esplendor da Fazenda, este tipo de representação pode ser visto no relato sobre o eito: “Na roça estavam os pretos no eito, estendidos em duas filas, e no manejo da enxada batiam a cadência de um canto monótono, com que amenizavam o trabalho: ‘Do pique daquele morro/Vem descendo um cavaleiro/Oh! Genes, pois não verão/Este sapo num sendeiro?’. Adubavam o mote com uma descomposta risada e logo após soltavam um riso gutural: ‘Pxu! Pxu!’”. Têm os pretos o costume de entressacharem nas toadas habituais, seus improvisos, que muitas vezes encerram epigramas e alusões. Bem desconfiavam, pois, o feitor de que a tal cantiga bulia com ele, e o sapo não era outro senão um certo sujeito bojudo e roliço, de seu íntimo conhecimento; mas fingia-se desapercibido da coisa. Quando passaram os dois irmãos [Afonso e Linda, filhos do senhor da Fazenda das Palmas], a um sinal do cabeça de eito, os pretos fizeram um floreio de enxadas, suspendendo-as ao ar com a mão esquerda, e com a direita pediram a bênção” (*Alencar*. *Til*, 2012, p. 109-110). Mais de meio século depois, este idilismo seria expresso na sua fina flor por meio da inocência de Carlinhos, o menino de engenho de José Lins do Rego: “Eu ia reparando em tudo, achando tudo novo e bonito. A estação ficava perto de um açude coberto de uma camada espessa de verdura. Os matos estavam todos verdes, e o caminho cheio de lama e de poças d’água. Pela estrada estreita por onde nós íamos, de vez em quando atravessava boi. O meu tio me dizia que tudo aquilo era do meu avô. E com pouco mais avistava-se uma casa branca e um bueiro grande. (...) *A minha mãe sempre me falava do engenho como um recanto do céu. E uma negra, que ela trouxera para criada, contava tantas histórias de lá, das moagens, dos banhos de rio, das frutas e dos brinquedos, que me acostumei a imaginar o engenho como qualquer coisa de um conto de fadas, de um reino fabuloso*” [grifos nossos] (Rego. *Menino de Engenho*, 2020, p. 24). Teixeira, Ivan. Luz e Sombra em *Til*. *Alencar*, José. *Til: romance brasileiro*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012; Fernández. *Poéticas amargas*, 2021.

do romancista, o campo parecia infestado daquelas “bestas-feras” de que falara o deputado. No final da história, após uma sucessão de eventos que me dispense de relatar, Jão regenera-se para servir a Berta, que o protege, assim como a Brás, sobrinho “epiléptico” e “idiota” de Luís Galvão, e Zana, a velha escrava de sua mãe. O resumo da história de Jão Fera é que, como homem “livre”, ele só está integrado à sociedade quando firmemente amarrado por laços de dependência: tudo estivera bem enquanto fora “afilhado” do pai de Luís Galvão, ou camarada deste, e tudo fica bem de novo quando passa a servir a Berta. De outro modo, “percorre o campo como uma besta-fera!”<sup>1447</sup>

Assim, os direitos desprestigiam a escravidão como instituição nacional, trazendo o caos social.<sup>1448</sup> Além disso, como princípio de combustão, a emancipação por meio da lei é o fim do próprio negro. Em tom de ameaça, Alencar antecipa o espírito do contragolpe senhorial em relação ao 13 de maio. “Tal será a sua ferocidade, que uma casta se veja forçada pelo instinto da conservação a exterminar a outra”. Nada mais explícito: se os negros deixarem o lugar de servidão para se tornarem cidadãos, o que lhes espera é a brutalidade aberta, o ódio e a vingança. Mais de um século depois, o argumento da ameaça foi também utilizado pelos setores anticotas: “as ações afirmativas só tratarão ressentimento social contra os negros; com as cotas, os negros começarão a sofrer racismo em decorrência da injustiça da medida”. Quando a linguagem dos direitos entra em cena, a verdadeira linguagem dos senhores é revelada: a violência. “Para a casta sujeita, ainda não educada, a emancipação nas circunstâncias atuais é um edito de miséria pelo abandono do trabalho e de extermínio por causa da luta que excita entre as duas raças”.<sup>1449</sup> Alencar não só afirma a possibilidade do futuro extermínio,<sup>1450</sup> como o legitima: a culpa é dos negros que quiseram ser tratados juridicamente como iguais. Assim como se despachavam capitães-do-mato e milícias para perseguir o negro que fugia da plantação e exterminar quilombolas, era necessária uma política de morte como programa de Estado para salvar a nação do perigo que seria o negro cidadão.

<sup>1447</sup> Chalhoub. *Machado de Assis*, 2003, p. 199-200.

<sup>1448</sup> Sobre os perigos e temores causados pelos “libertos” e a ascendência dos senhores sobre eles, assim Jão Fera é introduzido na obra, em diálogo entre Luiz Galvão e D. Ermelinda, senhor e senhora da Fazenda das Palmeiras: “Jão Bugre ou Jão, como eu o chamava em menino, a exemplo dos outros, foi criado em nossa casa; era afilhado de meu pai e até chegou a servir-me de camarada. Depois tornou-se um perverso; porém lembra-se dos benefícios que recebeu de nossa família, e, embora se mostrasse altaneiro comigo, acredito que me respeita”. ‘Essa gente não é capaz de gratidão, Luiz; ao contrário, o benefício os humilha, e eles revoltam-se contra o que chamam injustiça do mundo’” (Alencar. *Til*, 2012, p. 87).

<sup>1449</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 113.

<sup>1450</sup> Como a fase derradeira da Revolução Haitiana aponta, no momento em que a expedição de Leclerc parte da França com o intuito único de exterminar toda a população negra da ilha, limpar São Domingos e, posteriormente, repovoar a Ilha com mais escravos, na modernidade branca, o genocídio é sempre um recurso disponível para contornar o problema da liberdade negra no direito.

Sobre as sombras de uma possível revolução negra, essa mistura de delírio e terror fornecia as narrativas e as escusas brancas para o mundo pós-abolição. Por um lado, atestava abertamente a política antinegra diante da cidadania do ex-escravo. Por outro, eximia os ex-senhores de qualquer responsabilidade pela desigualdade no mundo pós-Casa-Grande: se o negro está na penúria, se ele é um fodido, se ele é um nada para as instituições políticas, se os seus dramas não possuem significado para o debate democrático, se ele morre de fome, se ele é assassinado a cada 23 minutos – a culpa é do próprio negro,<sup>1451</sup> pois, sem a tutela senhorial e abandonado à própria sorte, o seu *edito de miséria* decorreria da sua incapacidade de acompanhar a marcha dos tempos, de alcançar o futuro, de viver na sociedade livre. A desresponsabilização senhorial, em um momento não muito distante, ganharia foros acadêmicos, virando tese explicativa da desigualdade racial e defendida pelas mais brilhantes mentes críticas do país.<sup>1452</sup> Se para os senhores, a escravidão era a solução do problema do

---

<sup>1451</sup> Na vida póstuma da escravidão, José Lins do Rego serviria de títere dos fantasmas senhoriais para dizer que, para o negro, o melhor lugar no pós-abolição era a própria senzala. Palavras do menino de engenho: “Restava ainda a senzala dos tempos do cativo. Uns vinte quartos com o mesmo alpendre na frente. As negras do meu avô, mesmo depois da abolição, ficaram todas no engenho, não deixaram a “rua”, com elas chamavam a senzala. E ali foram morrendo velhas. Conheci umas quatro: Maria Gorda, Generosa, Galdina e Romana. O meu avô continuava a dar-lhes de comer e vestir. E elas a trabalharem de graça, com a mesma alegria da escravidão. As duas filhas e netas iam-lhes sucedendo na servidão, com o mesmo amor à casa-grande e a mesma passividade de bons animais domésticos” (Rego. *Menino de engenho*, 2020, p. 69).

<sup>1452</sup> De maneira “paradoxal”, a racionalização desse paradigma de “culpabilização” do negro pela sua situação de exclusão teve em Florestan Fernandes um dos seus maiores expoentes. Diante da sua concepção de que a abolição foi feita pelos brancos em benefício dos brancos, tem-se a visão de que o 13 de maio foi a última espoliação dos senhores contra os negros. Por não ser agente da sua própria emancipação, o negro não teria adquirido consciência, permanecendo em situação de alienação e imaturidade, não sabendo lidar com a liberdade e desenvolvendo uma espécie de parasitismo autodestrutivo. Assim, no alvorecer da ordem competitiva, ele não teria conseguido competir com o branco. Enquanto este, já acostumado há bastante tempo com a lógica do mundo assalariado, via o trabalho como um meio para iniciar a vida, dinamizar-se, progredir, fazer poupança e ascender socialmente, sendo, portanto, disciplinado, obstinados e engajado em lutas coletivas, o negro teria visto o trabalho como um fim em si mesmo (prova da sua dignidade e liberdade como pessoa humana), recusando certas tarefas ou modos de dispor do seu tempo, sendo inconstante, errante e instável e gerando prejuízo para os padrões. Com isso, o trabalho para o negro não era elemento de dinamização, mas de realização como sujeito por meio da ostentação de bens. Surge, portanto, uma classe trabalhadora livre no pós-abolição, que será integrada pela ordem competitiva e o motor dinamizador da modernização, da industrialização e da urbanização brasileira. Essa classe é branca e, na sua inserção na ordem econômica, mobilizar-se-á verticalmente, ascendendo socialmente. O negro, que não conseguiu abandonar subitamente os traços herdados da escravidão e demorou a construir padrões de comportamento valorizados na ordem competitiva, ficou para trás, em uma distância histórica perante o tempo presente e com reduzidas possibilidades de inclusão na torrente social. O peso da escravidão o impedia de pensar como sujeito dotado de liberdade. Ressentimento, desencanto, pessimismo, imobilismo, isolacionismo, estigmas, vícios, ócio, depressão, dependência e exploração de gênero seriam a sua realidade. Não era a cidade que repelia o negro. Era ele que não apresentava capacidades para integrar o novo mundo e, assim, isolava-se. Após essa exclusão inicial, os negros tiveram que aprender a “ter cabeça”. No entanto, essa distância inicial entre negros e brancos, estabelecida no nascedouro da ordem livre, perpetuaria-se sobre o presente, explicando a exclusão e a desigualdade racial da sociedade brasileira. Como grande metáfora explicativa de toda essa argumentação é a expressão “negros abandonados à própria sorte” no pós-abolição, presente nos textos de Florestan e esparramada por parte das narrativas nacionais. O que ela diz, implicitamente, é que não houve uma agência direcionada, estruturada e objetiva para excluir o negro do projeto nacional, mas que ele, uma vez livre, não teve capacidades para viver em liberdade, sendo responsável pela sua própria exclusão. Ou seja, a teoria crítica indo de encontro ao projeto e às justificativas senhoriais: o negro não estava preparado para a liberdade e a sua exclusão social é culpa dele próprio. Mesmo que essa concepção, expressa em a *Integração do Negro na Sociedade de Classes*, de 1965,



negro, para os sociólogos ela era a causa. No entanto, ambos compartilhavam a tese de que no seu presente o racismo era ausente. E, com isso, faziam do próprio escravismo nacional o princípio e o fim dos debates a respeito dos direitos dos negros, abolindo a possibilidade do futuro alternativo ao passado.

Pois, como vocifera Alencar, falar de direitos dos negros era ameaçar o caráter brasileiro, era trazer o fogo caótico da revolução que consumiu São Domingos e outras tantas plantações, destruídas pela vã filosofia: “E chama-se a isto filantropia? É esta oblação feita da melhor substância nacional, amassada com lágrimas e sangue de uma população inteira, que se deseja votar à caridade?”<sup>1453</sup>

---

seja periferizada em obras posteriores à publicação de *O Negro no Mundo dos Brancos*, em 1972, é possível notar a continuidade da ideia de incapacidade do negro e a superioridade do branco diante da ordem livre em textos tardios do autor, como o *Significado do Protesto Negro*, de 1989. Clóvis Moura passaria boa parte da sua vida enfrentando tais assertivas, trazendo para o centro do debate a construção de um projeto de estado-nação antinegro – que nasce no Império e perpetua-se na República – e a crítica da suposta incapacidade do negro para o trabalho livre e da superioridade do imigrante europeu. Mais do que isso: por meio da ideia do negro como *mau cidadão* (1977), Clóvis buscava enfatizar que as práticas discriminatórias não eram excepcionais ou disfuncionais à lógica do mercado livre e do Estado republicano, mas sim estruturantes. Aí, nos vínculos entre capitalismo, racismo e Estado e não no desajuste psicossocial do negro, que estava a explicação da sua exclusão social no pós-Abolição. Fernandes. *A integração do negro na sociedade de classes*, 2008; Fernandes, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972; Fernandes, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, 1989; Moura, Clóvis. *O negro, do bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977; Moura. *Sociologia do Negro Brasileiro*, 1988b. Para mais detalhes deste debate: Queiroz. Clóvis Moura e Florestan Fernandes, 2021. O trabalho de Celia Maria Marinho de Azevo é pioneiro em desdobrar as formulações de Clóvis para realizar uma ampla revisão do processo de abolição a partir da luta negra e do conseqüente medo branco: Azevedo, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2008.

<sup>1453</sup> Alencar. *Cartas a favor da escravidão*, 2008, p. 113.

"Acho curioso que pessoas se espantem com isso: se falamos do potencial autodestrutivo da humanidade, de que as armas nucleares são os produtos mais evidentes, por que não falar de uma coisa bem menos grave, que é o potencial autodestrutivo da democracia? De uma parte, o receio em relação a esse ponto vem do fato de que podemos tomar o rumo de uma fragilização inédita das instituições sociais, como já vemos nos casos do sistema educacional e da negação absolutamente prematura da nação. De outra, decorre da percepção de que a obsessão estatística do multicultural-identitarismo não deixa de descender, perversamente, do sonho igualitarista da Revolução Francesa. Quer levar o ideal do século 18 à perfeição, mas por um caminho que julgo totalmente equivocado, o do representacionismo estatístico. Seja como for, o dado real, na conjuntura que estamos atravessando, é que o Estado identitário começa a se desenhlar, diante de nossos olhos, como uma subvariante ou variante nova da organização estatal corporativa herdada do fascismo italiano. Bem vistas as coisas, depois da maré do "politicamente correto", o representacionismo diversitário quer implantar, no campo da política, uma espécie de representacionismo estatístico. Uma ditadura censitária — ou a ditadura do demograficamente correto. Tudo na base da cota. Na verdade, so não se fala de cota a propósito da seleção brasileira de futebol, pois nesse caso o objetivo é ganhar o jogo. Não há lugar para comemorações negativas, nem para institucionalizações da compaixão." "Eles exigem que o sistema econômico escravista seja reinterpretado como um sistema de dominação racial. Trata-se de uma operação política, não de um esforço acadêmico de revisionismo. Afinal, se a escravidão foi um crime racial cometido por "brancos" contra "negros", torna-se razoável requisitar de todos os "brancos" o pagamento de "reparações históricas". Escravidão e racismo são fenômenos distintos — e até certo ponto contraditórios. O racismo não era necessário para a existência de escravidão. Bastava a força, como atestam séculos de escravização de europeus por europeus, na Europa, e de africanos por africanos, na África. O racismo floresceu no outono da escravidão, como ferramenta para circundar o princípio da igualdade natural entre os seres humanos e subjugar pessoas juridicamente livres. Oteló só é "negro" na linguagem atual, moldada pelas noções raciais; na época de Shakespeare, era um príncipe mouro e um general de Veneza. Contudo, a distinção entre escravidão e racismo é qualificada como abominação pela militância racialista, pois assim pode-se acusar os "brancos" de persistir até hoje num crime deflagrado pelo primeiro navio negroiro que cruzou o Atlântico. Caracterizar a escravidão como sistema econômico é o contrário de relativizá-la ou legitimá-la. No sistema escravista, ex-escravos ("negros") tinham a possibilidade de comprar escravos ("negros") — e o faziam, quando podiam. A férrea lógica do escravismo tendia a provocar, portanto, a extinção de sentimentos básicos de solidariedade entre pessoas que haviam compartilhado a mais terrível experiência de desumanização. Não existe maior condenação moral da escravidão do que tal constatação. A escravidão acabou; o racismo, não. O discurso identitário que divide a sociedade em raças e acusa o contingente "branco" da população de ser coletivamente responsável pelo crime da escravidão não erra apenas historicamente. No plano político, a acusação (imoral) semeia rancores sociais que fertilizam o solo no qual cresce a erva venenosa do racismo." "Mas voltemos à possível influência de Alencar sobre aquela tese de adolescente com relação a escravos no Brasil. Relendo agora — só agora — um O Tronco do Ipê, há quase quarenta anos abandonado, encontramos este reparo posto pelo romancista na boca de um personagem de sua particular simpatia: 'A miséria das classes pobres na Europa é tal, que em comparação com elas o escravo do Brasil deve considerar-se abastado'. Reparo que deveríamos ter citado naquela tese, ao lado de depoimentos de viajantes estrangeiros. Reparo que provavelmente nos deixara marcado o inconsciente para a defesa da ideia tão escandalosa para aqueles brasileiros, ao contrário dos ufanistas, habituados a um Brasil quase sempre atrasado com relação à Europa." "Além do treinamento exclusivo para negros, que está com inscrições abertas para a sua segunda edição, a Folha criou o cargo de editor de Diversidade, aumentou o número de colonistas negros e levou em conta a questão identitária na formação do novo Conselho Editorial. Além disso, o texto erra, é parcial e faz acusações sem fundamento, três características indesejáveis em se tratando de profissionais do jornalismo. Erra ao sugerir que a Folha publicou artigos que relativizam ou fazem apologia do racismo, o que não aconteceu, até porque racismo é crime. É parcial ao omitir iniciativas que têm sido a prioridade do jornal nos últimos três anos, como a contratação de profissionais negros no elenco de colonistas, blogueiros e repórteres e a criação da editoria de Diversidade, a primeira do gênero na grande imprensa. Obviamente eu presumia que o texto provocaria reações, mas imaginava que viriam argumentos — o que seria uma contribuição para o debate. Infelizmente, não houve debate algum, mas um tsunami nas redes sociais para tentar silenciar e punir, como de hábito, o divergente. No caso, prevaleceu a acusação tida como verdade absoluta de que se tratou de uma manifestação 'racista da Folha'. Respeito a posição do grupo expressivo de jornalistas que assinou a carta aberta, embora eu tenha sérias divergências conceituais sobre como e o que foi colocado." "Por racismo entendo o fato, facilmente perceptível nos Estados Unidos, de praticamente todo episódio ou questão pública ser apreendida e interpretada por um único prisma: o da raça. Único e, mais, num clima de azedume que beira o incompreensível. Darei algumas voltas em torno deste tema, mas, antes, permitam-me evocar um pouco a história dos dois países. Em 2015, fiz uma pesquisa com advogados de todo o Brasil, mantendo a proporcionalidade em relação às cinco grandes regiões. A certa altura, perguntei, na lata, oferecendo só o "sim" e o "não" como alternativas de resposta: "O sr. considera o Brasil um país racista?". Imaginem o meu espanto ao constatar que 74% dos entrevistados concordaram com a afirmação. Suponho que se referiam à pobreza e à mencionada diferença de remuneração por trabalho igual, muito mais que ao azedume na sociabilidade inter-racial. Esse fato motivou-me a conferir diferenças de remuneração entre advogados e advogadas em vários países. Coisa trabalhosa, já que muitos países não coletam essa estatística ou o fazem segundo critérios diferentes. Casos nítidos e facilmente interpretáveis, so encontrei dois: nenhuma diferença, França; e diferença meridionalmente clara, Estados Unidos, prejudicando as advogadas, segundo informações postadas no site da American Bar Association (Ordem Americana dos Advogados)." "A única transição possível entre a escravidão e a liberdade é aquela que se opera nos costumes e na índole da sociedade. Esta produz efeitos salutares: adoça o cativo; vai lentamente transformando-o em mera servidão, até que chega a uma espécie de orfandade. O domínio do senhor se reduz então a uma tutela benéfica. Esta transição, fora preciso cegueira para não observá-la em nosso país. Viesses ao Brasil algum estrangeiro, desses que devaneiam em sonhos filantrópicos nas poltronas estufadas dos salões parisienses, e entrasse no seio de uma família brasileira. Vendo a dona da casa, assenhora de primeira classe, desvelar-se na cabeceira do escravo enfermo; ele pensaria que a filantropia já não tinha que fazer onde morava desde muito a caridade. Estudando, depois, a existência do escravo, a satisfação de sua alma, a liberdade que lhe concede a benevolência do senhor; se convenceria que esta revolução dos costumes trabalha mais poderosamente para a extinção da escravatura do que uma lei porventura votada no parlamento. Todas as concessões que a civilização vai obtendo do coração do senhor limam a escravidão sem desmoralizar. O escravo não se erige em direito para revoltar-se, como sucede com os mínimos favores de uma lei; ao contrário, tornam-se para ele benefícios preciosos que o prendem ainda mais à casa pela gratidão. Esse cativo, se for libertado, permanecerá em companhia do senhor; e se tornará em criado. O liberto por lei é inimigo nato do antigo dono; foge à casa onde nasceu. O ódio da raça, que se havia de extinguir naturalmente com a escravidão, assanha-se ao contrário daí em diante. Tal será a sua ferocidade, que uma casta se veja forçada pelo instinto da conservação a exterminar a outra." No Brasil, pode-se afirmar que institucionalmente há manifesto repúdio a qualquer ataque à dignidade dos negros. Combate-se a todo o tempo a discriminação, seja por meio da educação, seja com programas de governo e propagandas, tudo objetivando a criação de um pensamento plural, tolerante, livre de preconceitos, consolidando desde as gerações mais jovens a ideia de que há heróis de todas as raças e que se deve promover sempre a integração de culturas distintas. Desse modo, atribuir toda a culpa das desigualdades sociais sofridas pelo negro ao preconceito e à discriminação é uma redução simplista do problema. Apesar de existentes, o preconceito e a discriminação no País não serviram para impedir a formação de uma sociedade plural, diversa e miscigenada, na qual os valores nacionais em grande parte se identificam com os valores da comunidade negra. E, sobretudo, não serviram de impedimento para que muitos pardos e pretos conseguissem alcançar postos de destaque nos mais amplos espectros sociais, como na política, na magistratura, na universidade, nos esportes e nas artes. Desse modo, existem valores nacionais brasileiros que são comuns a todos os tipos raciais que formam o povo. Por não ter havido a separação das pessoas por causa da cor, foi possível criar um sentimento de nação que não distingue a cultura própria dos brancos da cultura dos negros. A unidade do Brasil não depende da pureza das raças, mas antes da lealdade de todas elas a certos valores essencialmente pambasileiros, de importância comum a todos. Em suma: em uma sociedade como a brasileira, em que a pobreza se confunde com a negritude, a criação de cotas raciais não terá a eficácia desejada para combater a raiz dos problemas. Pretender tão-somente copiar o modelo de ações afirmativas adotado em outros países é se furtar a análise efetiva da origem dos problemas raciais. No Brasil, a eficácia da assimilação de programas formulados por outros países seria, quando muito, relativa, e poderia originar medidas apenas simbólicas — no sentido de passar uma imagem do Estado preocupado com o "politicamente correto". Acatar pacificamente propostas de ações afirmativas criadas



"Se a gente de cor se levanta e acaba com tudo, porque o governo não é forte e a loucura de todos os convida a tomar seu posto, eu não tenho a culpa. Se a Páez e a Padilla os querem tratar mal sem empregar uma força capaz de contê-los, eu não tenho a culpa. Estes dois homens têm em seu sangue os elementos do seu poder, e por conseguinte, é inútil que eu me oponha a eles, porque o meu não vale nada para o povo. (...) Guiné [África] e mais Guiné teremos; e isto não digo de brincadeira, aquele que escape com sua cara branca será bem afortunado; a dor será que os ideólogos, com os mais vis e mais covardes, serão os últimos que pereçam: acostumados ao jugo, o levarão facilmente até de seus próprios escravos. A igualdade legal não é bastante pelo espírito que tem o povo, que quer que haja igualdade absoluta, tanto no público como no doméstico; e depois quererá a pardocracia; que é a inclinação natural e única, para extermínio depois da classe privilegiada. Isso requer, digo, grandes medidas, que não me cansarei de recomendar." "Tenhamos presente que nosso povo não é europeu, nem o americano do Norte, que é mais uma composição da África e da América do que uma emancipação da Europa; já que até a própria Espanha deixa de ser europeia pelo seu sangue africano, por suas instituições e pelo seu caráter. É impossível determinar com propriedade a qual família humana pertencemos. A maior parte dos indígenas foi aniquilada, o europeu misturou-se com o americano e o africano, e este se misturou com o índio e com o europeu. Nascidos todos do seio de uma mesma mãe, nossos pais, diferentes na origem e no sangue, são estrangeiros, e todos diferem visivelmente na epiderme; esta desigualdade traz um reato de maior transcendência. Se o princípio da igualdade política é geralmente reconhecido, não é menos o da desigualdade física e moral. A natureza faz os homens desiguais no gênio, temperamento, forças e caracteres." "Observemos que ao se apresentarem os espanhóis no Novo Mundo, os índios os consideraram como uma espécie de mortais superiores aos homens; ideia que não foi inteiramente apagada, tendo sido mantida pelos prestígios da superstição, pelo temor da força, a preponderância da sorte, o exercício da autoridade, a cultura do espírito e quantos acidentes podem produzir vantagens. Jamais estes puderam ver os brancos senão através de uma grande veneração, como seres favorecidos do céu. O espanhol americano – diz Depons – fez do seu escravo companheiro de sua indolência. De certa forma esta verdade foi a origem de resultados felizes. O colono espanhol não oprime seu doméstico com trabalhos excessivos; o trata como a um companheiro; o educa nos princípios da moral e da humanidade que prescreve a religião de Jesus. Como sua brandura é ilimitada, a exerce em toda sua extensão com aquela benevolência que inspira uma comunicação familiar. O escravo na América espanhola vegeta abandonado nas fazendas, usufruindo, de certa forma, de sua inércia, da fazenda do seu senhor e de uma grande parte dos bens da liberdade; e como religião o persuadiu de que server é um dever sagrado, nasceu e existiu nesta dependência doméstica, considerando-se em seu estado natural como um membro da família do seu senhor, a quem ama e respeita. Estamos autorizados, portanto, a acreditar que todos os filhos da América espanhola, de qualquer cor ou condição que seja, professam entre si um afeto fraternal recíproco, que nenhuma maquinação é capaz de alterar." "Enfim, será necessário desenvolver esta política, que certamente não é a de Rousseau, para que esses senhores não voltem a nos arruinar. Eles pretendem conosco representar o segundo ato de Buenos Aires, quando a segunda parte que darão é a de Guarico (Haiti). Esses cavalheiros pensam que a Colômbia está coberta de lanudos, agasalhados nas lareiras de Bogotá, Tunja e Pamplona. Não deram uma olhada nos caribes do Orinoco, nos pastores de Apure, nos marinheiros de Maracaibo, nos remadores do Magdalena, nos bandidos de Patia, nos selvagens pastusos, nos guajibos de Casanare em todas as hordas selvagens da África e da América que, como gamos, percorrem os desertos da Colômbia. Não lhe parece, meu querido Santander, que esses legisladores mais ignorantes do que maus, e mais presunçosos que ambicioso, irão nos conduzir à anarquia, e depois à tirania, e sempre à ruína? Eu o creio assim, e estou certo disso. Por sorte, se não forem os habitantes das planícies que completarem nosso extermínio, serão os suaves filósofos da legitimada Colômbia." "O que pretende o general Piar em favor dos homens de cor? A igualdade? Não: eles a possuem e desfrutam na maior amplitude que possam desejar. O próprio general Piar é a prova irrevogável desta igualdade. Seu mérito é bem inferior às recompensas que obteve. Os demais oficiais da Venezuela combateram pela República mais do que Piar, contudo, eles são subalternos, enquanto ele está condecorado com o último grau da milícia. Poderíamos

Figura 34. Simón Bolívar. Domínio Público. Sobreposição de texto por Marcos Queiroz e Guilherme Crespo.

## V. O Haiti Latino-Americano de Simón Bolívar

Essa república repete periodicamente o ritual sangrento de sepultar a nação em um banho de sangue de suas gentes humildes.

Alfonso Múnera

E souberam, através das minhas emocionadas palavras, o significado profundo que tinha para nós a terra semeada no sangue e colhida nas dores.

Manuel Zapata Olivella

Uma pessoa não pertence a um lugar até que haja alguém morto no subsolo.

Gabriel García Márquez

No meu segundo ano de ensino médio, além de debates sobre cotas, preocupava-me e aborrecia-me a quantidade de conteúdo que seria cobrado na segunda etapa do PAS,<sup>1454</sup> mecanismo de seleção para a Universidade de Brasília. Particularmente, a experiência que tive com o ensino médio foi extremamente desagradável. Mudança de escola, dificuldade de adaptação, dramas da juventude, particularmente, a ausência de sentido no que era ensinado em sala de aula. De física e matemática às ciências humanas, tudo parecia uma decoreba sem propósito e desarticulada de qualquer contexto, seja histórico, seja prático. Se havia uma razão de fundo, era a instrumental máxima: decore isso para entrar na UnB. Para aquele adolescente, era obscura a importância daquelas matérias para a minha vida ou para uma melhor compreensão do mundo. O drama maior estava nas aulas de literatura, uma subdisciplina patinho feio das classes de língua portuguesa. Por semana, deveriam ser umas quatro ou cinco aulas de português para apenas uma de literatura. O desprestígio e a desmotivação para a leitura de obras literárias eram patentes. Mas o que me encabulava mais era a capacidade da escola e do sistema do vestibular em trabalhar para retirar qualquer prazer do hábito de ler um romance.

Em 2005, na preparação para o PAS, eu tinha pela frente *Esau e Jacó*, de Machado, *O Seminarista*, de Bernardo Guimarães, *Casa de Pensão*, de Aluísio de Azevedo e *O Tronco do Ipê*, de Alencar. Foi neste momento que eu li pela primeira vez a história de Nossa Senhora do Boqueirão, assombrada pelos segredos do Barão da Espera e pelas dificuldades do amor entre Mário e Alice. Como em relação aos demais romances daquele ano, pouco importava o que

---

<sup>1454</sup> Programa de Avaliação Seriada.

havia de político, social e histórico por trás da obra. O foco era ler e se atentar em como o enredo e o estilo de cada livro se adequavam a características das diferentes fases da literatura brasileira. No direito, chamaríamos de subsunção: aplicar a leitura do romance às regrinhas, aos pontos e aos esquemas literários que estavam nas nossas apostilas e cadernos. Um olhar mais crítico era absolutamente vedado. Em relação ao *Tronco do Ipê*, era ver no livro elementos do regionalismo com sua valorização dos costumes, hábitos e modos de vida não-urbanos, a exaltação do esplendor da fazenda e da natureza circundante à nossa Senhora do Boqueirão, as enroladíssimas e rebuscadas descrições angelicais de Alice, o patriotismo banhado em verde-amarelismo, o sentimentalismo entorpecente no amor dos dois jovens protagonistas e por aí vai.

Do rescaldo que ficou dessa experiência, lembro somente da raiva em que senti ao confundir, na prova sobre o livro de Alencar, a palavra *verossímil* por *inverossímil*, errando uma pergunta a respeito da cena em que Pai Benedito salva Alice e Mário; e do ódio maior em me deparar com apenas duas perguntas, no meio de 150, sobre o *Tronco do Ipê* no PAS. Uma na parte de *música*,<sup>1455</sup> que pouco me importava, pois eu havia escolhido *artes visuais*; e outra na parte de *língua portuguesa e literaturas de língua portuguesa*. “As obras *Esau e Jacó*, *Casa de Pensão*, de Aluísio Azevedo, e *O Tronco do Ipê*, de José de Alencar, focalizam, sob o signo do determinismo, os costumes urbanos da corte”. Verdadeiro ou falso. Na cabeça do adolescente, ficava a fúria: todo aquele sofrimento ao longo do ano por uma mísera pergunta? Muito tempo depois, a birra de estudante adolescente passou, pela glória divina, e, já na pós-graduação, deparei-me novamente com a leitura de *O Tronco do Ipê*. Só aí fui descobrir que o livro era uma peça escravocrata e fruto dos intensos debates a respeito da Lei do Ventre Livre. Que a obra ilumina visões da classe senhorial sobre a escravidão e, a partir da experiência da derrota em 1871, revela os impasses em torno da derrocada dos saquaremas. Que, no seu estilo, enredo e princípio formal, o romance articula elementos estéticos, políticos e afetivos do domínio da Casa-Grande. Que, sobretudo, é um texto de intervenção no debate político e jurídico a respeito da mais fundante instituição do Brasil, a escravidão. Retrospectivamente, lembro como tudo que aprendi sobre Alencar e *O Tronco do Ipê* no ensino médio simplesmente refratava pensar o autor e sua obra à luz do escravismo brasileiro. A escravidão não dizia respeito às aulas de literatura. Ao não ser tematizada, as visões idílicas e não conflituosas das relações entre senhores e escravos eram perpetuadas na mente dos estudantes. Efeitos do romantismo ou não, no retrato de Alencar tinha uma verdade sobre nós, sobre quem fomos e

---

<sup>1455</sup> Nesta parte, a pergunta era: “As temáticas tratadas nas obras *Penas do Tiê* e *Asa Branca*, de Luiz Gonzaga, são encontradas também no romance *O Tronco do Ipê*, de José de Alencar?”. Resposta: errado. Por óbvio, Luiz Gonzaga não escreveria um panfleto escravocrata. Ironia.

somos, sobre o nosso passado comum. Hoje, anos depois, pergunto-me: em 2005 o debate sobre cotas estava a pleno vapor, haveria algum propósito em ser justamente esta obra de Alencar uma das cobradas no PAS?

Por trás da experiência como estudante, revelam-se políticas de silenciamento na construção da história pública. Nas Américas, algo muito comum é a gestão da memória em que se apagam os vínculos de eventos, personagens, instituições e obras com a escravidão. Prolongando o próprio discurso senhorial, nesta representação sobre o passado, a escravidão ao mesmo tempo em que é tudo, ela também é nada. Ela sequer existiu como realidade. Sua relevância histórica é diminuída diante do seu impacto original<sup>1456</sup> na formação brasileira. Ela é irrelevante para entender, contextualizar e pensar o sentido político de obras como *O Tronco do Ipê*. A escola é só um dos ambientes em que o passado é produzido.<sup>1457</sup> No caso de Alencar, o silenciamento como prática política está também em escolhas editoriais, reproduzidas até os dias de hoje, nas opções de textos de orelha e contracapa, em quem é chamado para escrever prefácios e nas diversas formas com as quais suas obras são apresentadas ao público. Está, por exemplo, na exclusão das *Cartas de Erasmo* na primeira compilação das obras completas do autor, pela Editora José Aguilar, em 1959,<sup>1458</sup> pois o ato de esconder é o primo obscuro do ato de revelar na produção da memória coletiva. Está na insistência em separar o político do literato, algo que o próprio Alencar lutou contra. Está nos argumentos de anacronismo, no “homem do seu tempo”. Está em minimizar o coração escravocrata como elemento constitutivo da sua vida e obra, como se as utopias, desejos, sisas, caprichos, raivas, rancores, projetos, imaginações, delírios, vitórias e derrotas da Casa-Grande não tivessem nada a dizer sobre o passado e, pior, sobre o nosso presente.

No rastreamento das origens da mitologia da democracia racial, esse tipo de silenciamento é encontrado nos relatos dominantes sobre outra importante figura latino-americana, Simón Bolívar. Do Estreito de Darien a Terra do Fogo, do Atlântico ao Pacífico, difícil encontrar outra

---

<sup>1456</sup> Trouillot. *Silencing the past*, 2015.

<sup>1457</sup> Ao discorrer sobre o epistemicídio, Sueli Carneiro demarca a importância dos ambientes escolares para a perpetuação do racismo. Nestes espaços, muitas vezes são apagadas as formas de produção de conhecimento dos povos colonizados, da mesma forma em que são articulados mecanismos de entrada e permanência das pessoas negras em profundos processos de desumanização. O epistemicídio é, concomitantemente, a negação, o rebaixamento e a marginalização do conhecimento das populações não-brancas; e a produção material da indigência cultural, como a negação do acesso à educação de qualidade, a deslegitimação do negro como portador e produtor da razão, a discriminação nos espaços de ensino, a limitação da aprendizagem pela carência de recursos e a muito cotidiana percepção de que o negro nunca pode sonhar alto por meio da educação. Carneiro, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Educação na Universidade de São Paulo, 2005. Para a intervenção de longa data do movimento negro brasileiro sobre as políticas e processos de educação, veja: Gomes, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, Vozes, 2017;

<sup>1458</sup> Parron. *Introdução*, 2008.



personalidade que rivalize em estatura imagética a Bolívar. Ao seu redor, inúmeras representações, narrativas e apropriações foram e são construídas. Da esquerda à direita, da direita à esquerda, a imagem do Libertador é mobilizada como capaz de dizer algo muito profundo a respeito do continente, das suas gentes e instituições. Como ilumina o ato praticado pelo movimento guerrilheiro M-19, em 1974, ao roubar a espada de Bolívar, que estava no Museu localizado em sua antiga residência em Bogotá, para anunciar a aparição do grupo na arena política colombiana, o imaginário bolivariano carrega um traço de originalidade fundacional, que remete à luta por libertação americana encravada nas guerras de independência do início do século XIX.<sup>1459</sup> Este imaginário serve de estrutura produtora de sentidos capaz de ancorar a política contemporânea em supostos valores do passado. Por isso ele é central para articulações políticas que vão do bolivarianismo chavista, com seu projeto cívico-popular fundado num pan-americanismo que pretende concretizar o sonho inconcluso de Bolívar, ao uribismo colombiano, que tem na figura do Libertador o exemplo de autoridade política militarizada, centralizadora e masculina adequada à América.<sup>1460</sup> Esse centro produtor de narrativas é reforçado pela onipresença monumentalizada de Bolívar com suas estátuas nas Plazas Mayores de cada cidadezinha andina, nos logradouros públicos com o seu nome e na incessante produção de conteúdo sobre sua figura, por editoras, instituições de ensino e casas de cultura, transformando-o, inclusive, em figura pop.<sup>1461</sup> Onde se olha, a verdade latino-americana passa por Simón Bolívar.

Essa força bolivariana é amplificada pela própria importância dos relatos das guerras de independência, das quais ele é o grande protagonista. Como escreve Hernando Valencia Villa, a mitologia da independência é fundante em dois aspectos. Primeiro, com suas declarações de independência, constituições e textos políticos, fornece um quadro de referência determinante

---

<sup>1459</sup> Acompanhada do roubo da espada, a emergência do M-19 era acompanhada de uma série de avisos publicados na imprensa colombiana com os dizeres “Parasitas? Vermes? M-19” e “Decaimento? Falta de memória? M-19”, além de uma proclamação que revela a força dos usos do passado para a intervenção política no presente: “Bolívar, tua espada volta à luta. A luta de Bolívar continua, Bolívar não está morto. Sua espada rompe as teias de aranha do museu e se lança aos combates do presente. Passa às nossas mãos. Às mãos do povo em armas. E aponta agora contra os exploradores do povo. Contra os senhores nacionais e estrangeiros. Contra eles que a encerraram em museus, tomada pelo pó e bolor. Os que deformaram as ideias do Libertador. Os que nos chamaram de subversivos, apátridas, aventureiros, bandoleiros. E é que para eles este reencontro de Bolívar com seu povo é um ultraje, um crime. E é que para eles sua espada libertadora em nossas mãos é um perigo. Mas Bolívar não está com eles – os opressores –, mas sim com os oprimidos. Por isso sua espada passa às nossas mãos. Às mãos do povo em armas. E unida às lutas de nossos povos não descansará até alcançar a segunda independência, desta vez total e definitiva!”. Comunicado del Movimiento 19 de abril (M-19) apud Vignolo, Paolo e Ramírez, Oscar Murillo. Un arma a doble filo: la espada de Bolívar y el resurgir de los nacionalismos en Colombia y Venezuela. Zambrano, Bernardo Tovar (ed.). *Independencia: historia diversa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Historia, 2012, p. 594.

<sup>1460</sup> Vignolo e Ramírez. Un arma a doble filo, 2012.

<sup>1461</sup> Shanahan, Maureen G. e Reyes, Ana Maria. *Simon Bolivar: Travels and Transformations of a Cultural Icon*. Gainesville: University Press of Florida, 2016.

a respeito da arquitetura dos estados-nação latino-americanos. Segundo, diante de déficits de consenso e legitimidade política, a retórica política muitas vezes se vale do culto dos pais fundadores e da glorificação do passado. Assim, o recurso ao patriotismo é capaz de gerar uma atmosfera de identificação emocional no qual os problemas da realidade podem ser transferidos do nível da realidade ao da ideologia. Portanto, as narrativas sobre a independência continuam atuando como fonte mítica, a qual legitima a construção contemporânea do direito, da república e do Estado nacional.<sup>1462</sup> Diante disso, na genealogia das relações entre sistema jurídico e identidade nacional na América Latina, Bolívar é peça central.

Porém, do muito que se produziu sobre o Libertador, alguns silêncios e limites ainda perduram nas visões hegemônicas. Particularmente, a relação do seu pensamento com os discursos raciais no continente. Como apontava Magnus Mörner em 1970 e ratificado por Marixa Lasso na última década,<sup>1463</sup> os pontos de vista contraditórios de Bolívar sobre a “raça” “jamais foram submetidos a uma análise sistemática e objetiva”.<sup>1464</sup>

Lembro de certa experiência que tive em Bogotá, no ano de 2018, ainda no início desta investigação. Fui na livraria Lerner da Avenida Jiménez, famoso ponto de referência da cidade. Perambulando entre as prateleiras das ciências sociais, deparo-me com uma pequena estante de livros sobre afro-colombianos. Entre eles, um de curioso título. *Bolívar y las Negritudes*, de Pedro Felipe Hoyos Körbel.<sup>1465</sup> Livro não muito extenso, sentei para lê-lo ali mesmo. O propósito é apontar as relações do Libertador com a população negra do país. De cara, um desses vínculos estaria nos supostos traços negroides de Bolívar, que expressariam a fisionomia americana, formada pela mestiçagem com o influxo de sangue africano.<sup>1466</sup> Na pele, na raça,

---

<sup>1462</sup> Villa, Hernando Valencia. *Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, 1987.

<sup>1463</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>1464</sup> Mörner, Magnus (ed). *Race and Class in Latin America*. Nova York: Columbia University Press, 1970, p. 205.

<sup>1465</sup> Körbel, Pedro Felipe Hoyos. *Las negritudes y Bolívar: momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia*. Manizales: Hoyos Editores, 2007.

<sup>1466</sup> Sobre a genealogia familiar de Bolívar: “‘Nobre, rico e talentoso,’ um auxiliar registrou a respeito de Bolívar, e estes eram os seus ativos desde o início. Ele nasceu no 24 de julho de 1783, em Caracas, filho de Juan Vicente Bolívar y Ponte e María de la Concepción Palacios y Blanco, irmão mais novo de uma família de dois irmãos e duas irmãs, e foi batizado Simón José Antonio de la Santísima Trinidad. Ele era americano de sétima geração, descendente de Simón de Bolíva, que veio para a Venezuela da Espanha em 1589, na busca de uma nova vida. A linhagem familiar foi vasculhada na busca de sinais de mistura racial em uma sociedade de brancos, indígenas e negros, onde os vizinhos eram sensíveis a mais pequena variedade, no entanto, a despeito de evidências dúbias datadas a partir de 1673, os Bolívar sempre foram brancos. Sua base econômica era também segura. Bascos de origem, no curso de dois séculos, eles acumularam terra, minas, diversas fazendas (*plantations*), gado, escravos, casas em cidades e um papel de lideranças entre a elite branca. A fazenda de San Mateo, a favorita da família, data do século XVI, quando era suportada por uma *encomenda*, ou concessão de trabalho indígena no vale onde ela se localizava. Em Caracas, eles viveram em uma casa grande no centro da cidade. Os Bolívares foram enraizados na história da Venezuela e tinha uma reputação como oficiais de *cabildo*, milícias oficializadas, e como apoiadores das políticas reais, acompanhadas da reivindicação de título aristocrático. O tio de Bolívar, José Bolívar Aguirre, colaborou vivamente na supressão da rebelião popular de 1749. No lado materno, também, os Palacios eram uma



no fenótipo, o negro aparece para desaparecer em Bolívar para ressaltar a sua americanidade. Posteriormente, é apontado algo enfatizado em ditos populares. A criação de Bolívar pela escrava Hipólita, que o amamentou e o cuidou como se “fosse a sua própria mãe”. Desse manto protetor, que lhe deu de comer, lhe fez carinhos nas noites frias e o embalou para dormir, a criação de Bolívar se fez no meio dos negros. Este fato o fez pensar e agir também como negro, assim como lhe teria retirado os preconceitos racistas presentes na elite caraquenha. Como Freyre dizia sobre o senhorzinho que era criado recebendo o bolão de comida da mãe-preta, era da relação entre senhor e escravo que se forjava a mentalidade racialmente democrática dos filhos da Casa-Grande. Novamente, o negro, agora na figura de Hipólita, surge e desaparece apenas para atestar a singularidade americana encapsulada no Libertador. A mestiçagem que antropofagiza o negro para afirmar o latino-americano no branco. Körbel fala da estadia de Bolívar no Haiti, assim como, justamente, aponta o seu papel na execução do patriota pardo Manuel Piar e a sua ingratidão ao não cumprir a promessa de libertação dos escravos feita ao presidente haitiano Alexander Petión.<sup>1467</sup> Por outro lado, põe peso no papel abolicionista do Libertador. Mas, ao final, um silêncio perdura sobre as concepções raciais do projeto político de Bolívar, restando a imagem articulada sobre sua infância, do típico latino-americano desprovido de preconceitos raciais, alguém que jamais colocaria empecilhos à participação negra na vida política das futuras repúblicas do continente.<sup>1468</sup>

Na Colômbia, as concepções expressas neste livro voltariam muitas vezes a me atormentar em momentos nos quais eu falava do meu tema de pesquisa. Da mesma forma, em espaços políticos, era só tocar neste espinhoso tema, que interdições eram levantadas. Eu estaria querendo ver um problema onde não existe. Estaria querendo olhar o país com olhares estrangeiros ou enviesados. A sensação era de estar violando um objeto sagrado. Para rechaçar a discussão, a mitologia da latino-americanidade, que tinha em Bolívar sua máxima expressão, servia de pano de fundo dos argumentos. Fazia com que minhas angústias e dúvidas fossem colocadas para fora da tematização possível a respeito do que é a América, de quem somos. Era repetida uma sensação que por várias vezes senti no Brasil: a de traidor.

Felizmente, *Bolívar y las negritudes* não seria o último livro que leria sobre as relações entre raça e Libertador. Nas últimas duas décadas, textos fundamentais ajudaram a romper o silêncio sobre a temática. Alguns apontaram como o medo da *pardocracia* influenciou

---

família abastada com pretensões aristocráticas e recheada de patentes oficiais. Sua história corria paralela à dos Bolívares na vida pública da Venezuela” (Lynch, John. *Simón Bolívar: a Life*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2007, p, 02-03).

<sup>1467</sup> Körbel. *Las negritudes y Bolívar*, 2007.

<sup>1468</sup> Körbel. *Las negritudes y Bolívar*, 2007.

decisivamente no seu pensamento político.<sup>1469</sup> Outros ressaltaram como este temor impactou nas suas atitudes perante lideranças pardas do processo de independência.<sup>1470</sup> Houve também quem apontasse a importância decisiva do Haiti para o grande projeto político de Bolívar, a Constituição da Bolívia, de 1826.<sup>1471</sup> Assim como a teorização do Libertador foi retomada como ponto ótimo de uma política transcendente das divisões raciais, numa reatualização, com suposto ar crítico, de antigas teses sobre Bolívar.<sup>1472</sup>

Além de colocar a Revolução Haitiana como ponto de inflexão da análise e espelhar o pensamento do Libertador a partir do Brasil, a minha intervenção neste debate aposta numa questão particular. Assim como realizado com Freyre e Alencar, o foco é pensar os vínculos entre cultura jurídica e identidade nacional, entre direito e nação no pensamento bolivariano. Novamente, como visões da democracia racial são parte de uma política jurídica que tem o Haiti como elemento de torsão.<sup>1473</sup> Portanto, não se trata apenas de avaliar o peso do medo e do desprezo de Bolívar para com os pardos enquanto cidadãos, mas pensar como este conjunto de sentimentos e atitudes está conectada um projeto mais amplo de sociedade, que articula elementos jurídicos e representações nacionais. Obviamente, trata-se também de refletir criticamente como esta matriz civilizacional se prolonga sobre nós.

Antes de prosseguir, é importante um aparte para evitar mal-entendidos tão comuns quando se fala de figuras sacras. Bolívar não é a classe senhorial do Brasil Império. Isto é óbvio. Mas não custa enfatizar. São projetos de soberania distintos, ancorados em experiências de engajamento com o mundo também diversas. No entanto, como também é corriqueiro nestas terras, a despeito das diferenças e antagonismos de projetos políticos, parece sempre existir uma paisagem comum constituída pelo sentimento antinegro. Bolívar não é a classe senhorial do Brasil Império, mas este sentimento os aproxima. E neste fio comum há algo decisivo sobre este continente, ainda que costumeiramente silenciado. Novamente, o Haiti produz o contraste necessário para revelar o que foi ocultado.

## 5.1. O Libertador e as Revoluções

---

<sup>1469</sup> Helg, Aline. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2004; Helg, Aline. A República de Simón Bolívar: um bastião contra a ‘tirania da maioria’”. *Abya-Yala: Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 3 (3), 2019, 10-40.

<sup>1470</sup> Múnera, Alfonso. *La Independencia de Colombia: olvidos y ficciones: Cartagena de Indias (1580-1821)*. Bogotá: Editorial Planeta, 2021.

<sup>1471</sup> Fischer, Sibylle. Bolívar in Haiti: Republicanism in the Revolutionary Atlantic. Calarge, Carla, Dalleo, Raphael e Duno-Gottberg, Luis. *Haiti and the Americas*. United States: University Press of Mississippi, 2014.

<sup>1472</sup> Vacano, Diego A. Von. *The Color of Citizenship: Race, Modernity, and Latin American/Hispanic Political Thought*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2012.

<sup>1473</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

Assim como diversos outros homens pardos da sua época, Remigio Márquez teve uma vida intensa durante o período das independências. Nos primeiros anos da luta patriótica, entre as décadas de 1810 e 20, ele havia sido coronel em Cartagena, sua cidade de nascimento, senador da república e um dos exilados na Jamaica, quando da ofensiva espanhola. Em 1822, foi nomeado comandante geral de Mompox, uma das mais importantes cidades do rio Magdalena, centro de articulação política entre as regiões andinas e caribenhas. Além da sua elite mercante, Mompox também era conhecida pela sua alta concentração de pessoas negras livres, formada especialmente por artesões e bogas. Estes últimos eram os remadores que controlavam o transporte no Rio Magdalena e tinham na cidade um ponto de encontro para 10 mil deles. Os bogas também eram fonte de constantes ansiedades raciais.<sup>1474</sup> Desde a colônia, eram alvos de caricaturas racistas, tidos como indisciplinados e selvagens, apesar de indispensáveis para o comércio e fluxo de pessoas.<sup>1475</sup>

---

<sup>1474</sup> Para viajantes saindo da Europa ou do Caribe em direção a Bogotá, o momento mais difícil era a subida dos Andes. Por volta de 30 ou 07 dias sobre os mares, a depender se o porto era na Espanha ou nas Antilhas. Chegando em Cartagena, o verdadeiro tormento começava. Dali a Bogotá, a viagem era complicada, mais suscetível a ataques, intemperes climáticas e doenças. A maior parte do trajeto, de 22 a 40 dias, era o percurso entre Mompox e Honda, subindo contra a correnteza o rio Magdalena. Condições relativas ao volume do rio, como torrentes ou prolongadas secas, assaltos e abandono dos tripulantes por parte dos bogas eram frequentemente descritos nos relatos dos viajantes e condicionavam o tempo da viagem, para não falar dos mosquitos e dos ataques de serpentes. Os bogas praticamente monopolizavam o tráfego sobre o rio e, por essa e outras razões, foram fonte frequente, desde a colônia, para as representações raciais a respeito do Caribe e dos povos dos rios, das *tierras bajas* e vales. Ainda que necessários para o transporte de pessoas e mercadorias, os bogas seriam descritos como insolentes, insubordinados, habituados a agir na ilegalidade e a praticar crimes, ingovernáveis, não confiáveis, ébrios, entregues a vícios de toda ordem, preguiçosos e símbolos do atraso, da selvageria e da incivilidade, num imaginário que acentuava seu vigor corporal, retratado dentro da paisagem e clima tropical, e dele extraía conclusões sociais e políticas. Essas visões são cristalizadas em momentos decisivos na formação do imaginário colombiano, como nos relatos de viagem e descrições científicas de Alexander von Humboldt, entre 1801 e 1803, e na literatura e teoria do século XIX, como em José María Samper. Humboldt assim descreveria sua viagem pelo Magdalena em 1801: “O mais nojento é a bárbara, luxuriosa, ululante e raivosa gritaria [dos bogas], às vezes lastimosa, às vezes jubilosa; outras vezes com expressões blasfemantes, por meio dos quais estes homens buscam desafogar o esforço muscular (...). O estrondo que se ouve interruptamente até chegar a Santa Fé é tão perturbador como o pisoteio dos remeiros sobre o toldo, que pisam tão fortemente que quase ameaçam perfurá-lo. Nossos cachorros necessitam muitos dias para se acomodar a este descomunal estrondo.” Para Humboldt, assim como em outros relatos de viajantes, as canções dos bogas eram gritos de animais, a exemplo de araras, jaguares e serpentes. José María Samper, no seu *Viajes de un colombiano en Europa* (1862) irá descrever o baixo Magdalena, tendo os bogas como grande exemplo, como lugar de pessoas indisciplinadas e selvagem, que, condicionada pela raça e pelo clima quente, são tendentes ao crime, ao ócio e à imoralidade. Vinculava raça e natureza para justificar a intervenção do branco andino na integração ao capital daqueles povos e região desprovidos de civilização. Samper diria: “O boga do baixo Magdalena não é mais que um bruto que fala uma linguagem feíssima, sempre impudico, carnal e insolente”. Já no século XX, um dicionário sobre o vocabulário da costa caribenha colombiana, de Aldofo Sudheim, assim definiria o boga: “o aplicamos com frequência para taxar uma pessoa grosseira e mal-educada”. Neste sentido, veja: Múnera. *El Fracaso de la Nación*, 2008; Múnera. *Fronteras imaginadas*, 2010; Pinzón, Felipe Martínez. Tránsitos por el río Magdalena: el boga, el blanco y las contradicciones del liberalismo colombiano de mediados del siglo XIX. *Estudios de Literatura Colombiana*, n. 29, julio-diciembre, 2011; Pradilla, María del Pilar. Los bogas del río Magdalena en la literatura decimonónica. Monografía de Mestrado em História na Universidad de los Andes, 2011.

<sup>1475</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

Ao ser nomeado como comandante geral, Márquez se tornava a maior autoridade de uma importante cidade da Grã-Colômbia e chegava ao ápice da sua carreira política. Ele era uma expressão de como os ventos revolucionários e republicanos corroíam as antigas distinções raciais oriundas do período colonial. No entanto, a sua ascendente trajetória seria interrompida em 1823. Neste ano, ao tentar aplicar leis tributárias, ele foi acusado pela elite local de roubar mercadorias e de não respeitar o direito de propriedade dos comerciantes. Foram somadas denúncias de que Márquez fomentava a divisão racial e a desobediência ao governo. Tido como sedicioso e subversivo da ordem, o seu caso foi submetido ao Congresso. Na disputa, o grande tom das acusações foi o de que ele promovia a guerra racial. Por outro lado, pasquins de apoio ao comandante geral falavam do seu respaldo perante as classes populares e que, caso ele não fosse absolvido, o sangue correria como em São Domingos. Nestes escritos, Márquez era um amigo da “gente”, que participava dos tambores e festas do povo.<sup>1476</sup>

Segundo Marixa Lasso, o caso de Márquez é mais um dos que revelam como os setores negros se apropriaram do tempo revolucionário e viram em Márquez a possibilidade de um governo verdadeiramente republicano. “Os momposinos, segundo parece, interpretaram que a nova liberdade republicana os dava o direito de viver sob um governo que não os controlava, mas sim que era controlado pelo povo”.<sup>1477</sup> Ademais, os eventos apontam como o tema da guerra racial (ou de cores) era um elemento de mediação entre as elites e as classes populares, tendo a Revolução Haitiana como um ponto de inflexão. Para os pardos, Mompox poderia virar um Haiti caso os direitos de Márquez não fossem respeitados. Para os proprietários e comerciantes, o comandante geral era acusado justamente de querer fazer da Colômbia uma São Domingos, sagrando a nova república ao incitar o ódio racial.<sup>1478</sup> Para uns, o exemplo haitiano inspirava clamores igualitários. Para outros, era uma forma de reconduzir a população negra à subalternidade.<sup>1479</sup>

O caso de Remigio Márquez também ilumina as disputas sobre o direito e a identidade nacional no alvorecer da república colombiana. Especialmente como nestas disputas são reveladas a relação entre Haiti e democracia racial. No contexto de ruptura com a Espanha, a retórica da harmonia racial começou a ser articulada por parte dos setores patriotas.

<sup>1476</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>1477</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 114

<sup>1478</sup> Marixa Lasso conseguiu localizar um desses pasquins, que dizia: “Senhor juiz político: não me dirá você por que não seguiram os pasquins? Pois eu lhe direi. O motivo é por que os branquinhos de merda sabem... que o povo quer ao Sr. Márquez e temem que corra o facão, caralho. Você não quer que o Sr. Márquez seja juiz político porque ele tira a *chupadera* de cachaça (*aguardiente*). O Sr. Robledo não quer cortar o mando porque se tira o roubo com a tropa... ao fim, Vs. tem que se foder porque correrá sangue como em Santo Domingo” (Arquivo General de la Nación, Asuntos Criminales, 66, f. 804-811 apud Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013, p. 113.

<sup>1479</sup> Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

Especialmente a partir das Cortes de Cádiz (1810-1814), quando a metrópole se posicionou contrariamente à inclusão de pessoas de ascendência africana na representação política das colônias, lideranças americanas passaram a “valorizar” e “reinterpretar” certos estigmas e identidades atribuídas às pessoas negras. Ao defender a inclusão representativa dos afroamericanos, os deputados de Cadiz fizeram do “pardo” símbolo da identidade americana, ponto nodal da distinção das relações raciais entre metrópole e América. Ao mesmo tempo, em cidades como Cartagena, emergiam alianças entre pardos e negros livres e a elite *criolla*, os quais, juntos, levantavam os reclamos republicanos de independência. Neste processo, a Espanha era associada à lenda negra, ao império tirânico, violento, autoritário, obscurantista e manchado pelo genocídio dos indígenas e pela escravidão africana. Já a república surge como rompimento desse passado e baluarte da igualdade racial.<sup>1480</sup>

A luta por independência, portanto, faz o discurso da harmonia racial surgir com duas grandes características. Primeiro, a igualdade racial forja a unidade sobre qualquer divisão ou facciosismo. Há uma incompatibilidade entre a retórica que divide as pessoas em “raças” e a cidadania. Uma era divisionista e a outra universal. Portanto, a harmonia racial afirma a homogeneidade, a unidade pela mescla. Dessas noções, decorre o segundo elemento: a mestiçagem como nacionalidade. A nação é feita de mestiços e o intercuro sexual cria um novo tipo de povo, de pessoas, que são os cidadãos republicanos americanos. Ela se encaixa à retórica universalista republicana, que condenava a diferença e a diversidade. Assim, eram aprovadas leis e normas que eliminavam a diferença racial da colônia e se fomentava discursivamente a amálgama cultural e física.<sup>1481</sup> Por outro lado, hierarquias eurocêtricas continuavam enquadrando essas transformações.

No entanto, com o início da construção nacional, o sentido da harmonia racial começa a ser disputado por dois polos, os quais apostam em interpretações diferentes do conceito na tentativa de hegemonizá-lo. Por um lado, setores negros, especialmente aqueles tidos como “pardos”, diziam que a luta por igualdade não havia terminado e que as denúncias de racismo eram fundamentais para a construção da república. Articulavam uma hermenêutica da igualdade contra o silenciamento e a cegueira racial. Nesta retórica contra o abafamento e o republicanism abstrato,<sup>1482</sup> eles associavam a discriminação racial ao pensamento

<sup>1480</sup> Lasso. *Guerras de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832*, 2015.

<sup>1481</sup> Lasso. *Guerras de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832*, 2015.

<sup>1482</sup> Republicanism abstrato é o discurso de que a igualdade na lei não só atesta um padrão harmônico de relações raciais, como também é a melhor maneira de combater eventuais exclusões do ponto de vista da cor. Na América contemporânea, pode ser identificado na rejeição de políticas e debates focalizados a respeito da população negra, como em questões de saúde, na coleta de dados de violência policial ou no tratamento de *desplazados* vítimas do conflito armado. Neste sentido, o republicanism abstrato advoga que a melhor forma de desenhar as instituições

aristocrático, o qual não deveria ter espaço na nova nação.<sup>1483</sup> O *Manifiesto ao Respetável Público de Cartagena*, redigido por Padilla, em 1824, com o qual ataca o racismo das elites locais, é um documento fundamental dessa concepção.<sup>1484</sup> A democracia racial, portanto, não é algo já existente, mas aparece como um princípio, um objetivo a ser alcançado, que impele o

---

e realizar políticas de direito é não falar da raça. Para o caso da Colômbia, sobre os usos de longa duração do republicanismo abstrato para impedir o enfrentamento ao racismo no direito, conformando, inclusive, o multiculturalismo acrítico de políticas elaboradas sob o marco da Constituição Colombiana de 1991, veja: Mosquera Rosero-Labbé, Claudia e Díaz, Ruby Esther León. Entre la negación del racismo institucional y la etnización de la diversidad étnico-racial negra en programas de combate a la pobreza. *Trabajo social* (Universidad Nacional de Colombia) n. 17, 2015, p. 47-59; Mosquera Rosero-Labbé, Claudia. Los Bicentenarios de las Independencias y la ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Mosquera Rosero-Labbé, Claudia e Díaz, Ruby Esther León. *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales - CES, 2009.

<sup>1483</sup> Lasso. *Guerras de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832*, 2015.

<sup>1484</sup> Padilla, José Prudencio. *Archivo General de la Nación, Archivo José Manuel Restrepo, Fondo XI, Caja 88, vol, 170, fols. 125-126. Al Respetable Publico de Cartagena, 1824.*

uso do direito e da cidadania no enfrentamento ao racismo.<sup>1485</sup> A república, portanto, deve agir para a superação das divisões raciais e efetivar o princípio da igualdade.<sup>1486</sup>

Do outro lado, por parte das elites brancas, o discurso da democracia racial era utilizado para abafar as denúncias de racismo e calar setores negros que demandavam igualdade. Particularmente, era a base do regime de perseguição aos “pardos”, enquadrando suas reivindicações de cidadania como ódio racial e afronta à nação. Assim, quando o discurso de direitos poderia colocar em risco as relações de poder entre negros e brancos, a “guerra de

---

<sup>1485</sup> É interessante notar conexões e fluxos desse tipo de uso da ideia de democracia racial. Colômbia e Brasil, século XIX e XX. Segundo o argumento de Antonio Sérgio Guimarães, a democracia racial como um ideal a ser alcançado expressivo das potencialidades e singularidades da formação social latino-americana foi o discurso central do movimento negro brasileiro entre as décadas de 40 e 70 do século XX. Especialmente a partir de 1946, após a experiência na prisão de muitos ativistas negros e a reorganização coletiva visando intervir na Constituinte daquele ano, intelectuais e movimentos negros começam a romper com o sentido harmônico e banhado na ideologia da mestiçagem por trás do termo, que negava a existência de racismo no país. Valem-se dele para requerer igualdade de direitos (real universalização das leis), valorizar e desenvolver uma moderna cultura negra (como no Teatro Experimental do Negro, na Orquestra Afro-Brasileira, no Centro de Cultura Afro-Brasileiro e nos jornais *Alvorada*, *Senzala* e *Quilombo*), ampliar a representação no sistema político (por meio da autodeterminação negra, “construir alianças políticas no Brasil sem aceitar a proteção paternalista dos brancos”) e denunciar a existência da discriminação racial no país (ainda que exercida de maneira diferenciada em relação a outras realidades, especialmente os Estados Unidos). Repercutem, de certa forma, os republicanos negros da América no início do século XIX: democracia racial como luta pela efetivação da cidadania. Neste sentido, aponta Antonio Sérgio: “Democracia, significando igualdade de direitos e oportunidades, foi, em 1946, um ideal que não se realizou. Para um país que saía de uma ditadura, em um mundo em que o fascismo acabara de ser vencido, mas em que o racismo contra os negros nos Estados Unidos tornara-se ainda mais visível, a palavra “democracia” ganhava múltiplos significados que tanto liberais quanto comunistas procuravam fixar. O argumento de que a democracia norte-americana era imperfeita por conta de seu viés racial, ao contrário da emergente democracia brasileira, era uma ideia sedutora para todos, inclusive negros. O protesto negro, em 1946, estava no lugar adequado e na hora certa, mas um sólido consenso nacional sobre a harmonia racial como objetivo político fazia com que a justiça racial fosse pensada como decorrente das regras democráticas. Longe de ser uma variante da supremacia branca, a democracia racial era um construto utópico, nascido na colaboração tensa entre radicais negros e progressistas brancos. No final da década, em 1951, para ser preciso, com a promulgação da Lei Afonso Arinos, quase todas as demandas do Manifesto de 1946 tinham sido atendidas. A autonomia política dos negros, assim como o entendimento da democracia como respeito integral à cidadania e aos direitos individuais teriam, entretanto, que esperar uma nova ruptura democrática e uma nova redemocratização para se tornarem realidade. Ironicamente, para que a democracia pudesse existir seria preciso que antes a ‘democracia racial’ fosse denunciada como mito e ilusão” (Guimarães. *Modernidades negras*, 2021, p. 131-132). Portanto, quando Gilberto Freyre sobe ao palco na Pracinha, no 09 de abril de 1964, em Recife, ele não estava ali apenas para legitimar o Golpe Militar, mas também para sufocar os sentidos que tentavam vincular democracia política e relações raciais no Brasil, para estabilizar e hegemonizar a “democracia racial” como antônimo de cidadania, transmutando as visões da Casa-Grande em ideologia do Estado Ditatorial. Com todas as diferenças de contexto e disputa em conta, de certa forma, são essas disputas que estão no alvorecer das nações latino-americanas no início do século XIX, as quais atravessarão as lutas de sentido entre patriotas brancos e negros, entre gente como Bolívar e afrolatinoamericanos, como Padilla e Piar, entre a classe senhorial brasileira e afro-brasileiros, como Mundurucu e Pedroso.

<sup>1486</sup> É interessante perceber como essa “hermenêutica parda” aparece também não só na luta política latino-americana do início do século XIX. Há um vínculo profundo entre os pardos republicanos do Caribe colombiano e literatos negros brasileiros, como Maria Firmina dos Reis e Machado de Assis, os quais denunciam a identidade nacional hegemônica forjada na ideologia branca da mestiçagem, ao mesmo tempo que apontam para a possibilidade e a existência de outras relações sociais e políticas pautadas na autodeterminação negra. Neste sentido, sobre literatos brasileiros do XIX, veja: Schmidt, Rita Terezinha. *Uma voz nas margens: do silêncio ao reconhecimento*. Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018; Duarte, Eduardo de Assis. *A capoeira literária de Machado de Assis. Literafro*, 2021. Particularmente, sobre os vínculos entre literatura e intervenção política por parte de literatos negros, veja: Pinto, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de Liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil Oitocentista*. Campinas, SP.: Editora Unicamp, 2018.

cores” aparecia como instrumento retórico de manutenção da ordem hierárquica. Se a América era um paraíso racial, as demandas negras só poderiam ser tidas como ilegítimas e maliciosas. Pior, tais demandas que eram racistas, pois baseavam-se num exclusivismo racial que queria criar direitos privilegiados às “pessoas de cor”. Elas eram o princípio da “pardocracia”, o governo dos pardos, terror dos brancos. E na história havia um exemplo a alertar as novas repúblicas, onde tudo isso previamente ocorreu: a Revolução Haitiana.<sup>1487</sup>

Na disputa pela direção do estado, a hegemonização da “democracia racial” pelas elites brancas será decisiva na transformação das denúncias de racismo em tabu, invertendo processos de vitimização. O negro que demandava igualdade logo seria tido como alguém que atentava contra a identidade da nação. Sua autodeterminação política seria banida da esfera pública. Transformado em traidor por querer ser cidadão. Para tanto, rituais de aliciamento, difamação, denúncia, perseguição, rapto e captura. Entre eles, o mais fundamental, articulador de todos os outros, princípio comunal. O linchamento. O cadafalso era o destino daqueles que contestavam a democracia racial como integrante de uma cultura jurídica refreadora das demandas negras por igualdade. A possibilidade permanente do sacrifício de sangue está na base de todos os mitos. Manuel Piar, Remigio Márquez, José Prudencio Padilla e inúmeros outros.<sup>1488</sup> Partes de uma mesma história.

A práxis de Simón Bolívar se passa nesta paisagem, na medida em que suas ações e pensamento social foram peças fundamentais na montagem da articulação entre nação e direito. Como um dos grandes protagonistas das lutas patrióticas, as tensões e disputas da população negra por liberdade e igualdade atravessariam o seu caminho e moldariam suas concepções políticas. O Libertador nasceu em tradicional família da elite mantuana, no ano de 1783.<sup>1489</sup>

---

<sup>1487</sup> Lasso. *Guerras de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832*, 2015; Helg. *A República de Simón Bolívar*, 2019.

<sup>1488</sup> Como aponta Marixa Lasso, não foram somente “pardos” livres e lideranças militares que se valeram do republicanismo para balançar a articulação entre direito e nação. Neste sentido, o caso de Tomás Aguirre, chamado de Tomasico, na cidade de Honda, Colômbia. No contexto da Reconquista, em 1816, Tomasico e outros escravizados apoiaram as tropas realistas em busca de liberdade. Nas batalhas subsequentes, mantiveram-se isolados na fazenda onde tinham sido escravizados, alheios aos conflitos entre espanhóis e patriotas. Após o desfecho da guerra, a fazenda é comprada e Tomasico inicia uma negociação com o novo proprietário, que reivindica a posse dos ex-escravizados. No entanto, Tomasico reivindica sua liberdade e dos demais com o discurso de que ela foi conquistada com armas na mão, rompendo a ideia liberal, conciliadora e nacionalista do novo governo. Assim, ele rejeita as condições do novo proprietário, insufla a desobediência e é preso. Nestas circunstâncias, ele peticiona ao Congresso, vinculando abolicionismo e republicanismo. No seu discurso, Tomasico afirma que a captura como escravo era uma violação aos seus direitos como cidadão e homem livre. Portanto, que as leis da nova república tinham abolido as antigas normas da ordem colonial. Assim como inúmeros outros, o seu caso aponta como o poder de coerção das elites e a legitimidade tradicional haviam diminuído criticamente diante da nova ideologia liberal e republicana. A batalha sobre o futuro das novas nações estava no cotidiano da gente comum. Lasso. *Mitos de armonía racial*, 2013.

<sup>1489</sup> Sobre os mantuanos: “Os brancos pobres tinham muito pouco em comum com a classe de Bolívar, os mantuanos, proprietários de terras e escravos, responsáveis pelas riquezas da colônia e comandantes das milícias coloniais. A terra era a base do seu poder e da sua ambição, embora não necessariamente com a exclusão do



Aos treze anos, entrou no Batalhão de Brancos dos Vales de Aragua e, um ano depois, em 1798, mudou-se para a Espanha para continuar seus estudos. Em 1802, casou-se María Teresa Rodríguez del Toro y Alaysa, pouco antes de retornar à Venezuela. Logo após o retorno, sua esposa foi acometida por uma doença, vindo a falecer na fazenda de San Mateo. O evento é uma mudança de trajetória na vida de Bolívar. Desolado e sem rumo, ele retorna à Europa, passando a residir em Paris. Diferentemente do ocorrido até então e dividindo o tempo com uma vida boêmia, o venezuelano começa a se interessar avidamente por política. O gosto pela leitura cresce e os livros passam, dali em diante, a ser seus companheiros constantes. Mas não são só tratados e a filosofia ilustrada que o interessavam. De Paris, ele acompanha as movimentações políticas da época e presencia a apoteose de Napoleão, em 1805, quando o francês é coroado com Imperador. Se a coroa irritava Bolívar, a grandiosidade do momento o marcaria para sempre.<sup>1490</sup> Por diversas vezes ele viria a expressar que gostaria de ver o jubilo do povo francês se repetir entre os latino-americanos por meio da sua independência. No mesmo ano, ele viaja à Itália com seu tutor Simón Rodríguez. No Monte Sacro, Rodríguez teria testemunhado o famoso Juramento de Roma.<sup>1491</sup> Apesar das dúvidas sobre a autenticidade, no discurso Bolívar realiza uma análise do passado e do presente de Roma, do seu auge e decadência, especialmente dos modelos políticos adotados que não possibilitaram garantir a liberdade humana.<sup>1492</sup> No Juramento está a famosa frase: “não darei descanso ao meu braço,

---

comércio, e mercadores de sucesso eram reconhecidos por investir em terra e por casar dentro das famílias das elites *criollas* plantadoras. Os latifundiários mais ricos provinham das famílias mais antigas da província, amigos e conhecidos dos Bolívares. (...) O pai de Bolívar possuía duas fazendas de cacau, quatro casas em Caracas e outras na Guajira, engenho de açúcar em San Mateo, três ranchos de criação de gado nos *llanos*, uma plantação de índigo e uma mina de cobre, e ele deixou 350.000 pesos para a família, incluindo o jovem Simón. Ao final do período colonial, a aristocracia latifundiária, a maioria deles nascidos na América, era composta por 658 famílias, totalizando 4.048 pessoas, ou 0,5 por cento da população. Este pequeno grupo monopolizava a terra e a força de trabalho, mas estas riquezas estavam se tornando fragmentada com a morte das antigas gerações e a consequente divisão de suas posses. A maior parte do legado do pai de Bolívar, 120.00 pesos, foi para o seu filho mais velho, Juan Vicente Jr. Poucas das famílias tradicionais eram extremamente ricas, enquanto a maioria das elites tinha pressupostos médios. Mas eles eram obcecados com símbolos de status e títulos de aristocracia, a maioria deles comprado, e não herdado. Eles usualmente viviam em casas urbanas e eram ativo em instituições da Espanha das quais podiam participar, os *cabildos*, o *consulado* e a milícia. A maioria das famílias com que Humboldt conviveu em Caracas – os Uztáriz, os Tovares, os Toros – tinham suas bases nos belos vales de Aragua, onde eles eram proprietários de ricas *plantations* e onde os Bolívares tinham sua histórica fazenda” (Lynch. *Simón Bolívar*, 2007, p. 10-11).

<sup>1490</sup> Lynch. *Simón Bolívar*, 2007.

<sup>1491</sup> Botero, Diego. De Roma a Angostura: acercamento al pensamiento político de Simón Bolívar a través de sus escritos durante las fases iniciales del proceso de Independencia. *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 5, No 10, Julio-Diciembre de 2016.

<sup>1492</sup> “Este povo deu para tudo, menos para a causa da humanidade: Messalinas corrompidas, Agripinas sem entranhas, grandes historiadores, insignes naturalistas, guerreiros ilustres, procônsules rapinantes, sibaritas desenfreados, apuradas virtudes e crimes grosseiros, mas, para a emancipação do espírito, para a extirpação das preocupações, para o enaltecimento do homem e para a perfectibilidade definitiva de sua razão bem pouco, para não dizer nada. A civilização que foi soprada no Oriente mostrou aqui todas as suas faces, revelou todos os seus elementos; mas, quanto a resolver o grande problema do homem em liberdade, parece que o assunto foi ignorado

nem repouso à minha alma, até que tenha rompido as correntes que nos oprimem pela vontade do poder espanhol!”.<sup>1493</sup> Além de um maior contato com escritos iluministas, a exemplo de Rousseau e Montesquieu, essa estadia na Europa foi fundamental para Bolívar adquirir uma visão mais ampla e acurada da geopolítica internacional, especialmente a decadência a passos largos do Império Espanhol, a ascendência política, econômica e militar britânica e como os patriotas poderiam tirar proveito disso. Naquele momento, eram poucos latino-americanos que estaria nesta condição de combinar uma visão privilegiada sobre as transformações globais em curso e mecanismo de intervenção nesta dinâmica realidade.<sup>1494</sup>

Em 1807 ele retorna à Venezuela e adere aos movimentos por autonomia política e econômica, que ganham corpo especialmente em 1808. Neste ano, juntas de autogoverno são formadas na América diante da invasão de Napoleão à Espanha e da queda da Coroa na metrópole. Entre 1810 e 1812, é uma das lideranças da Primeira República da Venezuela, quando o país declara independência sob a liderança de Francisco de Miranda.<sup>1495</sup> Porém, diante da ofensiva dos espanhóis com Monteverde e da queda do governo, Bolívar é obrigado a se retirar para o Caribe neogranadino. É neste momento em que ele escreve o Manifesto de Cartagena, onde expõe os motivos que levaram à queda da Venezuela, exorta ao governo das Províncias Unidas da Nova Granada a não caírem no mesmo erro e aponta a reconquista da Venezuela como de interesse da própria Nova Granada. A partir de 1813, com a Campanha do Baixo Magdalena, Bolívar inicia suas grandes vitórias militares. Ainda neste ano, ele alcança Caracas para iniciar a II República Venezuelana. Porém, um ano depois, nova ofensiva

---

e que o desfecho dessa misteriosa incógnita não há de verificar-se senão no Novo Mundo” (Bolívar, Simón. *Simón Bolívar: o libertador*. Caracas, Venezuela; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 03-04).

<sup>1493</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 04.

<sup>1494</sup> Lynch. *Simón Bolívar*, 2007.

<sup>1495</sup> Botero. De Roma a Angostura, 2016.

espanhola, agora liderada por Pablo Morillo,<sup>1496</sup> termina com mais esta breve experiência republicana.<sup>1497</sup>

Derrotado, Bolívar vai à Nova Granada onde tenta costurar alianças entre os distintos setores patriotas. No ano de 1815, após entrar em choque com autoridades locais de Cartagena, diante da iminente invasão espanhola e para evitar ser parte de um conflito doméstico entre os neogranadinos, Bolívar parte para a Jamaica. A escolha da ilha como destino não é aleatória. Na Europa, com a derrota de Napoleão e a restauração do trono na Espanha em 1814, o clima era de monarquia volver. Portanto, o continente não era uma terra segura para a política independentista. Um destino provável poderia ser a América do Norte, porém, depois das Guerras de Independência, os Estados Unidos adotavam uma postura isolacionista e neutra no plano internacional. Dificilmente Bolívar encontraria apoio ali. Por outro lado, na Jamaica se localizavam grandes proprietários e comerciantes ingleses. A ilha era um local estratégico do ponto de vista econômico e político dentro da lógica do comércio triangular e da divisão internacional do trabalho. Ademais, a Inglaterra já tinha demonstrado interesses comerciais na independência latino-americana. Diante disso e apostando nestas contradições que Bolívar elege a colônia jamaicana para incidir na geopolítica da época, especialmente para buscar apoio de agentes políticos britânicos.<sup>1498</sup>

---

<sup>1496</sup> Como anota Aline Helg, essa experiência da derrota marcaria profundamente Bolívar, particularmente em três aspectos: a. o medo em relação as ações dos setores negros e populares, que, durante a primeira fase do assalto de Morillo, apoiaram as tropas espanholas (para Bolívar, os realistas tentaram imitar o Haiti na Venezuela); b. a necessidade de adotar posturas para atrair estes grupos para a causa patriótica. E é justamente o peso desses grupos que determinam, por um lado, a derrota dos republicanos venezuelanos em 1814, e a virada a favor dos independentistas com a chegada de Fernando VII ao poder, que intentou implementar um programa restaurador abertamente aristocrático. Helg assim descreve esta sucessão de eventos: “Enfraquecido e marginalizado, Bolívar escapou para Cartagena após expedir seu Manifesto de Carúpano, em 7 de setembro de 1814, no qual ele nega qualquer responsabilidade pelo fracasso da Segunda República e, pela primeira vez, descreve a guerra da Venezuela como um conflito fratricida. Embora ele tenha evitado qualquer menção direta aos “de cor”, ele não colocava a culpa pelas calamidades e horrores nos espanhóis, mas sim nos “vuestros hermanos [...] esos ciegos esclavos que pretenden ligaros a las cadenas que ellos mismos arrastran” (idem, p. 1067). Ele e seu exército lutaram pela liberdade da América, mas confrontaram as massas populares degradadas pelo jugo da servidão, transformadas em idiotas pelo fanatismo religioso e seduzidas pela perspectiva de uma anarquia voraz e de indevidas honra e fortuna. A guerra civil de 1814 e a perda do controle sobre a Venezuela pelos *criollos* brancos deixaram Bolívar com um medo permanente e um profundo senso de vulnerabilidade de sua classe (idem, v. 1., p. 97-99). Ainda assim, enquanto ele prosseguia a luta contra a Espanha na Nova Granada e depois quando fugiu para o exílio no Caribe, os eventos na Venezuela mudaram a seu favor. Fernando VII, agora de volta ao trono espanhol com uma agenda absolutista, enviou o General Pablo Morillo e um exército de 10.000 homens para reconquistar a Venezuela e a costa caribenha da Nova Granada em 1815. Morillo reorganizou as unidades de *llaneros* realistas sob o seu comando, restaurando a discriminação racial e reduzindo os escravos a tarefas que não eram de combate. Ao mesmo tempo ele reprimia brutalmente supostos e condenados traidores, confiscava a maioria das fazendas *criollas* e submetia a população, já ferida por quatro anos de guerra e um mortal terremoto em 1812, a altas contribuições ou a trabalhos forçados e alistamento. Como resultado, o apoio venezuelano à Espanha declinava rapidamente, e alguns pardos e *llaneros* começaram a se unir às restantes unidades de libertação (Bushnell, 2004, p. 63-69)” (Helg. *A República de Simón Bolívar*, 2019, p. 22).

<sup>1497</sup> Botero. *De Roma a Angostura*, 2016; Lynch. *Simón Bolívar*, 2007.

<sup>1498</sup> Rojas, Reinaldo. Bolívar en Jamaica, 1815. *Mayéutica Revista Científica de Humanidades y Artes*, Año 6, Vol. VI, Nro. 1. Enero-diciembre 2018, 19-66.

Na Jamaica, Bolívar entra em contato com o Duque de Manchester, capitão geral e governador da ilha; Richar Wesley, filho do ex-Ministro de Assuntos Exteriores da Grã-Bretanha; e comerciantes e políticos com possíveis interesses na causa dos patriotas. Ao jornal *The Royal Gazette*, entrega três cartas, as quais iluminam o conjunto dos seus discursos perante os ingleses: na primeira, ele contava sobre as atrocidades cometidas pelos espanhóis na Reconquista; em outra, analisava as insuficiências das forças da metrópole para dominarem novamente toda a América; e, por fim, comentava sobre o problema da “diferença de castas”, que poderia levar à uma guerra racial durante a independência. É neste contexto que ele escreve a Henry Cullen, negociante britânico que vivia na ilha, o texto que ficaria conhecido como Carta da Jamaica. Dotada da economia política da Independência e de um espírito *criollo*, a Carta é tida como fundante da identidade nacional latino-americana, ao articular a reivindicação de um novo contrato social baseado na unidade hispano-americana, no republicanismo e na assimilação do liberalismo econômico. A estrutura dela é dividida em três eixos: analisar os fatores da derrota patriota até então, colocando em debate o tema do conflito de castas, de origem étnico-racial, que poderia se transformar em uma guerra civil; expor os fundamentos jurídicos da Conquista e a legitimidade dos patriotas *criollos* em buscar a independência; internacionalizar o conflito da Independência e envolver a Inglaterra, destacando a comunidade de interesses entre britânicos e latino-americanos.<sup>1499</sup> Como se nota, o medo branco do negro é central do primeiro documento símbolo da latinoamericanidade, isto é, da retórica que aponta a singularidade da identidade cultural e social da América Latina.

No entanto, a despeito dos esforços de Bolívar, a Inglaterra já havia se comprometido a se manter neutra nos conflitos latino-americanos, temendo que, posteriormente, outras potências intervissem em suas colônias caribenhas com atitudes pró-independência.<sup>1500</sup> Diante da completa ausência de apoio internacional, Bolívar zarpa para o Haiti no ano de 1816, lugar que ele já havia reconhecido como “asilo para todos os republicanos daquela parte do mundo”.<sup>1501</sup> No sul liderado pelo presidente Alexander Petión, as cidades de Porto Príncipe e Les Cayes receberão dois mil patriotas americanos. Além de um momentâneo lar, o estado haitiano será decisivo para as futuras vitórias nas guerras de independência, fornecendo dinheiro, armas, embarcações, soldados e uma máquina de empresa. É de lá que, ainda em 1816, partem as duas expedições que iniciam a retomada da Venezuela e, nos anos seguintes, a libertação definitiva da América Latina. Ademais, assim que os haitianos souberam da queda

---

<sup>1499</sup> Rojas. Bolívar en Jamaica, 1815, 2018.

<sup>1500</sup> Rojas. Bolívar en Jamaica, 1815, 2018.

<sup>1501</sup> Fischer. Bolívar in Haiti, 2014.

de Cartagena, eles ordenaram a suspensão de exportações para a cidade, dificultando as condições dos espanhóis. Não é errado dizer que sem Haiti, a história que conhecemos das independências latino-americanas seria outra. Em troca deste suporte essencial, Petión somente exigiu a abolição da escravidão em todos os territórios liberados, atitude que era parte do programa e dos princípios diplomáticos do estado haitiano.<sup>1502</sup>

Primeiro país em que as questões de cor, diferença racial e construção do estado pós-colonial entraram dentro do imaginário republicano, o Haiti afetou profundamente as acepções intelectuais de Bolívar. Além do fantasma da guerra racial atrelado à Revolução, o estado haitiano forneceu uma planta, um modelo e um projeto para as repúblicas latino-americanas. Dele, os patriotas poderiam extrair lições importantes para a construção estatal pós-revolucionária. Bolívar reverenciaria Petión, pois não haveria no mundo homem com maior glória e honra. No futuro, a figura de George Washington seria eclipsada pela estatura do haitiano, tido como visionário e a frente do seu tempo, especialmente pelas suas formulações expressas na Constituição de 1816, que introduziu um chefe de governo vitalício e o alto controle dos eleitos. Texto que Bolívar pode presenciar a publicação durante sua estadia no país. Texto que inspiraria o grande projeto político-constitucional do Libertador, o Projeto de Constituição da Bolívia de 1826 e o seu intrincado arranjo para evitar as crises de fragmentação da soberania em contextos de mudança de governo. Assim como no Haiti, a vitaliciedade da presidência seria a solução.<sup>1503</sup>

Se a Revolução Haitiana lhe causava temores, o estado haitiano servia de modelo, especialmente por Petión: alguém que se engajou na luta revolucionária e fundou um estado pós-colonial com relativa estabilidade. Petión estava acima de Washington porque derrotou não só inimigos externos, mas também inimigos internos. Superou André Rigaud, Henri Christophe e a elite de pais fundadores.<sup>1504</sup> E com leis de reforma agrária e a intensificação do controle

---

<sup>1502</sup> Fischer. Bolívar in Haiti, 2014; Ferrer, Ada. Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic. *American Historical Review*, 117:1, 2012.

<sup>1503</sup> Fischer. Bolívar in Haiti, 2014

<sup>1504</sup> Segundo Sibylle Fischer, até aquele momento, Bolívar havia focado suas preocupações no federalismo como um arranjo constitucional incompatível com a América Latina. O Haiti pós-independência forneceu um novo quadro, em que a questão da transição no executivo se tornava a grande chave diante da possibilidade da fragmentação regional decorrente da fragilidade política das futuras repúblicas. Foi do Haiti, e não de Bonaparte, que ele bebeu para construir o modelo do presidente vitalício. “Como tal, significava não, ou não necessariamente, uma mudança para a ditadura militar, mas um afastamento de um republicanismo que colocava a alternativa do federalismo e centralismo no centro, e em direção a um republicanismo que constitucionalmente anteciparia as crises recorrentes associadas às transições no governo e assim remover os incentivos para tiranícídios, conspirações de assassinato e separatismo” (Fischer, 2014, p. 48-49). Aqui algo importante deve ser apontado. A instituição do presidente no direito constitucional moderno é tida como uma criação de Bolívar e, por isso, aparece como uma instituição fundamental do direito público latino-americano. Sua figura é central para a identificação da América Latina com a instituição presidencial, que tem traços particulares a respeito das competências daquele que ocupa a cabeça do poder executivo (Pineda, 1983). Diante do impacto de Petión e do Haiti sobre Bolívar, essa série de

social no campo, atacando violentamente rebeliões e a autonomia popular, buscou refrear os pleitos de autonomia das massas camponesas africanizadas, formadas por antigos *marrons* e ex-escravizados.<sup>1505</sup> Portanto, parte da admiração por Petión está no seu papel desempenhado diante da guerra racial desencadeada na ilha caribenha em decorrência da Revolução.<sup>1506</sup> É este o Haiti que inspira o Projeto de Constituição de 1826, tido por ele como o mais perfeito e adequado documento jurídico-político para as características da América Latina.<sup>1507</sup>

---

afirmações deveriam ser revistas, pois a raiz do presidencialismo na cultura jurídica latino-americano não estaria no Libertador, mas sim na ilha caribenha. Pineda, B. Mantilla. Fuentes del Pensamiento Político y Jurídico de Simon Bolívar. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, Universidad Pontificia Bolivariana, n. 61, 1983

<sup>1505</sup> Bethânia Santos Pereira assim sintetiza a política agrária de Petión e suas relações com o contexto político da época: A ideia de restaurar as plantations da época colonial foi a base das reformas de terra de Alexandre Pétion, desde 1809. Ele facilitou a legalização das pequenas propriedades, permitindo que qualquer um com terras cultivadas requeresse a titulação, mas, ao mesmo tempo, proibiu a venda de terrenos com menos de 10 carreaux, o que tornou mais difícil a compra por pessoas com menos recursos financeiros. Pétion manteve o sistema rígido de contratos, mas aumentou a parte a ser recebida pelos agricultores de 1/4 para metade da produção. Essa ação provocou um certo incômodo dentre os militares e, para mantê-los ao seu lado, Pétion distribuiu aos veteranos de guerra algumas partes das terras que havia sido confiscadas pelo Estado logo após a independência em todo o território haitiano, e entregou de acordo com o cargo ocupado por cada um. Apesar disso, grandes porções de terras continuaram em poder do Estado e sendo cultivadas por trabalhadores em regime de arrendamento. Essa forma de distribuição era, por um lado, caracterizada pela busca por meios que recombinassem diferentes fatores, como mão-de-obra disponível e grandes porções de terra controladas por poucas pessoas, para restaurar a produção de plantation, já que outros países, como os Estados Unidos, continuavam interessados no açúcar haitiano. Porém, por outro lado, era também um reflexo da incapacidade do poder militar de se subordinar ao poder civil e evidencia o caráter militarista do governo haitiano e as formas de garantir acesso à cidadania para os elementos do exército. Quando Pétion utilizou o cargo militar para determinar quem teria mais terras e, mais do que isso, distribuiu terras aos militares como forma de conquistar seu apoio e não ser derrubado por um golpe ou assassinado por uma imposição insatisfeita, como ocorreu com Dessalines, não era apenas uma reforma agrária que ele estava promovendo, mas criando um espaço para que fosse possível governar, sem o risco de um golpe provocado pelo exército” (Pereira, Bethânia Santos. *Uma Nação em Construção: trabalho livre e soberania no código rural haitiano (1826-1843)*. Dissertação de Mestrado em História na Unicamp, 2020, p. 49-50). Para mais sobre política agrária haitiana, veja: Casimir, Jean. *The Haitians: A Decolonial History*. EUA: The University of North Carolina Press, 2020; Gonzalez, Jhonhenry. *Marron Nation: A History of Revolutionary Haiti*. EUA: Yale University Press, 2019.

<sup>1506</sup> Botero. De Roma a Angostura, 2016.

<sup>1507</sup> Sobre a inspiração haitiana para o seu modelo de presidencialismo heliocêntrico, que teria larga influência no pensamento e prática constitucional latino-americana, assim Bolívar se manifestou durante a Constituinte Boliviana de 1826: “O presidente da República ver a ser, na nossa Constituição, como o sol que, firme no seu centro, dá vida ao Universo. Esta suprema autoridade deve ser perpétua; porque nos sistemas sem hierarquias, mais que em outros, é necessário um ponto fixo em torno do qual girem os magistrados e os cidadãos: os homens e as coisas. ‘Dai-me um ponto de apoio e moverei o mundo’, dizia um antigo. Para a Bolívar, este ponto é o Presidente vitalício. Ele fundamenta toda nossa ordem, sem ter ação nisso. Sua cabeça foi cortada, para que ninguém tema suas intenções, e unidas as suas mãos para que não fira ninguém. O presidente da Bolívar participa das faculdades do Executivo Americano, mas com restrições favoráveis ao povo. *Sua duração é a dos presidentes do Haiti. Eu tomei para a Bolívar o Executivo da República mais democrática do mundo. A ilha do Hati (seja permitida esta digressão) encontrava-se em permanente insurreição: depois de ter experimentado o império, o reino, a república, todos os governos conhecidos e alguns mais, viu-se forçada a recorrer ao ilustre Petión que a salvasse. Confiaram nele, e os destinos do Haiti não hesitaram mais. Nomeado Petión presidente vitalício com faculdades para eleger o sucessor, nem a morte desse grande homem, nem a sucessão de novo presidente, causaram o menor perigo no Estado; tudo marchou sob o digno Boyer, na calma de um reino legítimo. Prova triunfante de que um ‘presidente vitalício, com direito a eleger o sucessor’, é a inspiração mais sublime da ordem republicana. O presidente da Bolívar será menos perigoso que o do Haiti, sendo a forma de sucessão segura para o bem do Estado [grifos nossos]” (Bolívar, Simón. Simón Bolívar: o libertador. Caracas, Venezuela; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 224-225).*

Munido de apoio logístico e ideológico, Bolívar regressa ao continente para as grandes batalhas da Independência. Na Venezuela, José Antonio Páez e Manuel Piar realizarão campanhas no interior do país, liberando as regiões da Guayana, em 1817, e os *llanos* de Apure em 1818.<sup>1508</sup> Nem a grande importância militar salvará Piar, que, neste momento, será acusado de incitar os pardos e provocar a guerra de raças entre os patriotas. Com intervenção direta de Bolívar, ele será sumariamente julgado, sem possibilidade de recurso, e condenado à pena de morte, sendo fuzilado. Sobre Piar e Bolívar, voltaremos adiante. Em 1819, com a estabilização dos conflitos na Venezuela, é instaurado o Congresso Constituinte de Angostura, aberto com uma fala do Libertador. Nela, Bolívar articula quatro pontos que deveriam orientar o debate: o povo é a fonte da autoridade legítima e da soberania; a necessidade de alternância no exercício do governo, a incompatibilidade entre república e escravidão, levando-o a exclamar aos deputados por esta causa “imploro à liberdade absoluta dos escravos como imploraria à minha vida e à vida da República”; e a importância da educação moral e popular para o exercício da cidadania.<sup>1509</sup> No discurso, reforça a necessidade de um Senado vitalício e hereditário, com senadores recrutados entre os fundadores da Venezuela. Para Bolívar, esta instituição garantiriam a estabilidade do sistema político, pois seria um corpo contra as tempestades políticas, servindo de para-raios e rechaçando as iras populares. Diante da formação social do continente, que gerou uma sociedade dividida em classes antagônicas e separada por ódios raciais, alimentados pela colonização europeia e o seu legado de exploração econômica e discriminação racial, eram necessárias instituições fortes, com altivez e garantidoras da ordem social.<sup>1510</sup> Obrigações de “expição pela origem pecaminosa da América Latina”.<sup>1511</sup>

Talvez pela proximidade da sua estadia e do seu compromisso com o Haiti, Angostura representa o auge do compromisso abolicionista de Bolívar. Perante a presença considerável de fazendeiros escravocratas, ele não só reivindicou o fim imediato da escravidão, como apontou a incompatibilidade da instituição com a república. Porém, os deputados passarão em branco a

---

<sup>1508</sup> A experiência das derrotas pré-1815, quando o espanhol Pablo Morillo se valeu da população negra para lutar contra os seus ex-senhores transformados em patriotas, sua estadia no Haiti e a mobilização de pardos por Manuel Piar fizeram com que Bolívar percebesse que não haveria independência sem apoio das “pessoas de cor”. No entanto, o espectro da Revolução Haitiana influenciaria sua atitude em relação às lideranças pardas, como Piar, que passariam a ser acusadas de incitar a guerra das cores contra o princípio da igualdade. Assim, dava coro às acusações de que Piar era arrogante e que deveria ter reverência aos brancos, que se sacrificaram pela sua liberdade. O destino de Piar pairaria sobre todos os demais pardos e negros patriotas. Helg. A República de Simón Bolívar, 2019.

<sup>1509</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 118. Rojas, Reinaldo. Las ideas de monarquía y república en el pensamiento y acción política de Simón Bolívar. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, t. 22, 2010, p. 169-185.

<sup>1510</sup> Rojas. Las ideas de monarquía y república en el pensamiento y acción política de Simón Bolívar, 2010.

<sup>1511</sup> Helg. A República de Simón Bolívar, 2019.

proposta. A Lei Fundamental, oriunda do Congresso, ignorou tanto a abolição como os editos emancipatórios que haviam sido publicados desde as primeiras vitórias contra os espanhóis. Dois anos depois, no Congresso Constituinte de Cúcuta, Bolívar daria um passo atrás. Convocado para dar uma Constituição à Grã-Colombia, nele o Libertador se posiciona por um abolicionismo gradualista, que reconciliasse os direitos possessivos, os direitos políticos e os direitos naturais. Isto é, a liberdade deveria ser refreada diante da propriedade existente. Com isso, sua aposta é no ventre livre, que não haja mais nascimento de pessoas escravas no território da república.<sup>1512</sup> A Constituição de 1821 não abordaria a abolição nem a escravidão. Porém, as posturas de Bolívar provavelmente influenciaram na aprovação na Lei do Ventre Livre e do Fim do Tráfico Negro, no mesmo ano. Estava dada a articulação entre os direitos constitucionais de liberdade e propriedade. Pela lei, diversas condições eram colocadas para alcançar a liberdade, como a idade dos 18 anos e o certificado emitido pelo próprio senhor, bem como continuava permitido o comércio interno.<sup>1513</sup> De qualquer forma, ainda que as juntas de manumissão tenham tido um impacto baixíssimo, este novo quadro normativo colaborava para uma atmosfera mais ampla de degeneração do escravismo, iniciada com as guerras patriotas, que possibilitaram o aumento de fugas e da formação de palenques, bem como a liberdade por alistamento militar.<sup>1514</sup>

Ainda em 1821, é eleito presidente e seus medos raciais crescem. Os negros pareciam não ser mais úteis após a independência,<sup>1515</sup> especialmente como cidadãos. Por diversas vezes,

---

<sup>1512</sup> Helg. *A República de Simón Bolívar*, 2019.

<sup>1513</sup> Helg. *A República de Simón Bolívar*, 2019.

<sup>1514</sup> Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>1515</sup> Durante a ofensiva contra os espanhóis, Bolívar se valerá de três argumentos para tentar convencer as demais lideranças *criollas* da necessidade de recrutamento dos escravizados com a promessa de liberdade: a. a força humana da população negra; b. a questão demográfica, pois se só os homens brancos morressem no campo de batalha, haveria um desequilíbrio populacional perigoso em favor dos não-brancos; c. tendo como exemplo a Revolução Haitiana, havia o perigo de se fazer uma revolução em nome da liberdade e manter a escravidão, contradição amplificada com a hegemonia do discurso republicano. Como aponta Helg, portanto, os argumentos a favor da emancipação da população negra por Bolívar, no contexto das guerras de independência, eram mais de estratégia política e militar do que por razões morais. Neste sentido, a síntese da historiadora: Bolívar justificou seu pedido a um recalcitrante Santander por meio de três argumentos. Havia razões militares para ordenar o recrutamento de escravos: eles eram homens fortes, acostumados ao trabalho duro e prontos para morrer pela causa da liberdade. Havia também uma razão demográfica grosseira: somente os homens livres deveriam lutar e morrer pela liberdade da sua terra natal? ele perguntava. Os escravos também não deveriam ganhar os seus direitos no campo de batalha, o que também reduziria “su peligroso número por un medio poderoso y legítimo” (idem, p. 425)? Mas, acima de tudo, havia razões políticas: se a escravidão podia sobreviver em regimes despóticos, era “una locura que en una revolución de libertad se pretenda mantener la esclavitud” (idem, p. 435). Isto levaria a rebeliões escravas, que, como resultado, poderiam levar à extermínio dos brancos, como Bolívar dramaticamente predizia. Na verdade, de acordo com ele, no caso de São Domingos, “la avaricia de los colonos hizo la revolución, porque la revolución francesa decretó la libertad, y ellos la rehusaron”. E uma vez que uma revolução advoga a liberdade, nada poderia parar o seu movimento, e o melhor que se poderia fazer era canalizá-la na direção correta. Os proprietários de escravos do Cauca deveriam entender esta regra política ao invés de seguir cegamente os seus interesses econômicos imediatistas, ele explicava (idem, p. 444). Os argumentos de Bolívar somente convenceram levemente Santander e os senhores de escravos: ele teve que renovar diversas vezes



utilizaria a imagem de estar sobre um “vulcão” formado pelo conflito de gentes de diferentes origens. A Constituição de Cúcuta teria sido feita como se a Grã-Colômbia fosse apenas Bogotá, desconhecendo os selvagens que perambulava pelas *tierras bajas*.<sup>1516</sup> Tal desconhecimento poderia levar ao próximo passo, a repetição da Revolução Haitiana. Do sul, na sua campanha do Peru, ele sabe do comunicado de Padilla em Cartagena, no ano de 1824. A Santander, escreve constantemente expressando o seu medo da pardocracia, que seria fruto da reivindicação da igualdade absoluta, mais que a igualdade da lei. Isto é, para Bolívar, a República já teria legalmente acabado com o racismo. O que os pardos reivindicavam era abusivo e antipatriótico. Em 1826, centra sua neurose racial em Padilla. Opõe-se à expedição para libertar Cuba, da qual o Almirante era um entusiasta, por medo de que Cuba virasse um próximo Haiti. A sombra negra, a sombra da África, paira sobre a América, da qual nenhum branco escapará. O temor patológico e neurótico está no seu clímax.<sup>1517</sup>

É quando este temor chega ao seu ponto máximo que ele propõe a Constituição Boliviana. Paradoxalmente e justificadamente inspirada no Haiti de Petión, ela é a forma jurídica adequada a sanar e curar os males típicos das nações multirraciais. No seu pronunciamento à Assembleia Constituinte da Bolívia em 1826, o exemplo haitiano está no pronunciamento, “a república mais democrática do mundo”, onde o presidente reluz como um sol diante do qual todo o sistema político gira. O Projeto de Bolívar era formado por uma complexa divisão de poderes (eleitoral, legislativo, judiciário e executivo), a tripartição do legislativo (tribuno, senado e censor) e a presidência vitalícia, principal medida contra a tirania e a anarquia. Ademais, divide os cidadãos entre passivos e ativos, estes últimos formados pelos letrados, contribuintes e com um ofício. Com este tipo de cidadania, ele lidava com as complexas consequências da abolição, alijando a maioria da população do processo de participação política.<sup>1518</sup> Diferentemente do resto da América Latina, a Bolívia viria a abolir a

---

o seu pedido de escravos conscritos a Bogotá, Antioquia e Cauca, entre fevereiro e agosto de 1820, e ele reconheceu que, entre aqueles que chegaram, muitos desertaram, morreram, foram feridos ou adoeceram (idem, p. 413-495; Thibaud, 2003, p. 74-81; Blanchard, 2008, p. 74-81)” (Helg. A República de Simón Bolívar, 2019, p. 18-19).

<sup>1516</sup> Com sua estadia na Europa, o *Espírito das Leis* se tornou um dos livros prediletos de Bolívar. Ele o citará frequentemente em pronunciamentos, documentos, cartas e projetos constitucionais. Entre as ideias do filósofo, Bolívar tinha um apreço especial pela concepção de que as leis devem levar em consideração o território, o clima, a população, os costumes, a educação, a opinião pública e o espírito geral a que elas se dirigem. Por isso, frequentemente ridicularizava os fabricantes de repúblicas áreas, isto é, de arranjos constitucionais descolados do caráter natural e social da comunidade que pretendiam regular. Assim, sua crítica a Constituição Colombiana inseria-se neste quadro: foi feita por andinos para andinos, incompatível para servir de norma geral para um país formado também por pessoas não-brancas que viviam em regiões tropicais. Além do que será dito mais adiante, sobre Bolívar e Montesquieu, veja: Pineda, B. Mantilla. Fuentes del Pensamiento Político y Jurídico de Simón Bolívar. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, Universidad Pontificia Bolivariana, n. 61, 1983.

<sup>1517</sup> Helg. A República de Simón Bolívar, 2019; Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021.

<sup>1518</sup> Helg. A República de Simón Bolívar, 2019.

escravidão ainda em 1826. Em relação à cidadania de dois gumes, ela informaria o constitucionalismo do resto do continente. A presidência vitalícia seria amplamente rejeitada, ainda que a vitaliciedade encontrasse lastro no Senado do Império brasileiro.

1826 também é um ano de virada na estabilidade da Grã-Colômbia. Em Londres, entra em falência a Casa Goldschmidt, que fornecia crédito ao país. Na Venezuela, José Antonio Paéz lidera movimentos autonomistas contra o centralismo de Bogotá e exige uma atitude de Bolívar. O Libertador também passa a promover o seu Projeto de Constituição na Colômbia, com anseios de que ele seja aplicado a todo o pretense estado andino. Explodem revoltas no Peru e em Guayaquil, ameaçando a autoridade de Sucre.<sup>1519</sup> Diante das turbulências, ele passa a desprezar a Constituição de Cúcuta e transaciona com os insurgentes na Venezuela. Em Tunja, lideranças políticas, incitadas por Bolívar, abrem as vias para uma reforma constitucional. Delibera-se por um Congresso Constituinte em Ocaña, violando a disposição que dizia que a Constituição de 1821 só poderia ser reformada depois de dez anos. Com isso, chega-se ao fim definitivo a cooperação entre presidente, Bolívar, e vice-presidente, Santander. A Grã-Colômbia está rachada. Por um lado, Bolívar negocia com as tropas e promove ascensões militares, mas deixa de ser unanimidade. Por outro, Santander alimenta o separatismo e teme que em Ocaña seja deliberado os dispositivos centralizadores e vitalícios do projeto bolivariano.<sup>1520</sup>

Em conversa com o agente francês Claude Buchet Martigny, é possível decifrar a estratégia de Ocaña para Bolívar diante do clima político da época e das suas visões a respeito das instabilidades que atravessavam o novo republicanismo latino-americano. Para o Francês, Bolívar teria falado sobre os inconvenientes do sistema republicano pelas características das gentes latino-americana. Da mesma maneira, uma monarquia seria inconveniente pelos seus custos e contraproducente depois de ter sido derrubada pela independência. Uma ditadura seria uma interessante, pois era capaz de lidar com os inconvenientes de um e outro. Na análise de Buchet, Ocaña teria sido uma tática de Bolívar para criar no país um poder centralizado, forte e concentrado, isto é, uma tentativa de impor sua Constituição Boliviana. E aí foi o seu passo em falso. Confiante na sua glória e prestígio, adotou a via legal para debater as suas preferências de desenho institucional, o que resultou impossível. Diante do fracasso, contentou-se em exercer uma ditadura limitada no tempo e também ineficaz.<sup>1521</sup>

---

<sup>1519</sup> Ardilla, Daniel Gutiérrez. La convención de las discórdias: Ocaña, 1828. *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 54, Octubre 2015.

<sup>1520</sup> Ardilla. La convención de las discórdias, 2015.

<sup>1521</sup> Ardilla. La convención de las discórdias, 2015.

Com suas atitudes desde o Peru, Bolívar gerou um extremo descontentamento e criou um “partido” ao redor de Santander, formado, em geral, por funcionários públicos. Nas eleições para a Constituinte, os votos racharam. Santander ganhou em Nova Granada e Bolívar em Quito, na região do Magdalena e na Venezuela. Sem uma clara maioria, o impasse estava dado. Para piorar, no início de 1828, quando começam os trabalhos dos deputados, Padilla realiza a insurgência em Cartagena e depois se refugia em Ocaña, onde se reúne com os santanderistas e inflama as atitudes dos bolivarianistas.<sup>1522</sup> Na Convenção, o choque entre as duas forças. Os santanderistas estavam mais organizados no espaço. Porém, havia uma pressão bolivariana exercida de fora, por meio de atas de juntas municipais, aparentemente forjadas, a favor do poder centralizado e do executivo forte. No debate sobre federalismo e centralismo, vitória de Bolívar. Sobre o caráter do poder executivo, forte possibilidade de vitória dos santanderistas, que levaria ao enfraquecimento da figura do presidente. A discussão galvaniza a maioria de Santander, porém eles não possuem quórum para manter a Constituinte funcionando diante da retirada dos partidários de Bolívar. Com a saída dos 18 deputados bolivrianos, os trabalhos da Convenção são encerrados.<sup>1523</sup>

Em Bogotá, na ausência dos santanderistas, o Conselho de Governo, provavelmente acordado com Bolívar, transfere a autoridade pública para as suas mãos. Inicia-se a Ditadura. Rapidamente ela se espalha pela Colômbia, em atos de cópia e adesão. No entanto, a autoridade é frágil, pois os dois partidos haviam se consolidado no país. Um formado pelo clientelismo em torno de Santander, outro promovido pela figura de Bolívar com o apoio militar e da igreja. O partido derrotado preparava uma insurgência desde Ocaña, enquanto Bolívar perseguia os mais exaltados. Em Setembro de 1828, falha a conspiração que tenta matar o Libertador. Santander é condenado à morte por conhecer a trama e não denunciar. Porém, sua pena seria somente a

---

<sup>1522</sup> Segundo Marixa, os movimentos de Padilla são interessantes para iluminar como as divisões em Ocaña eram atravessadas pela questão racial. Bolívar representava o partido da ordem e da estabilidade. Temia a anarquia mais do que qualquer outro problema político. Seus rivais eram tidos como demagogos, jacobinos e anárquico. Sua base de apoio vinha sobretudo de famílias ricas, poderosas e oriundas do tempo colonial. Santander organizava os liberais, que queriam aumentar o direito de voto e defendiam o federalismo. Seus opositores eram tidos como aristocratas, despostas e de origem espanhola. Sua base estava nos setores médios e distantes do antigo poder colonial. Naquele contexto, especialmente diante das recentes atitudes de Bolívar, a retórica liberal de Santander poderia atrair os pardos, como foi o caso de Padilla, que em Ocaña, rejeitado pelo Libertador, aproximou-se do grupo santanderista. Ademais, Padilla acreditava que as medidas liberais, como a ampliação dos colégios eleitorais e a diminuição dos requisitos de propriedade ajudariam os pardos. Ele também rechaçava a presidência vitalícia e tinha a concepção de que o povo havia se sacrificado pela liberdade e pela Constituição de 1821, rechaçando, assim, o projeto bolivariano de 1826. Em Ocaña, o grupo de Santander se posicionou ao lado do Almirante em relação aos acontecimentos de Cartagena, no entanto, mantiveram-se neutros sobre o crucial: se Padilla era um desordeiro social, que não acatavam a lei e promovia a corrosão da república. Com isso, selaram o seu destino (Lasso. *Mitos de armónia racial*, 2013)

<sup>1523</sup> Ardilla. *La convencions de las discórdias*, 2015.

extradição. No seu lugar, Padilla, sem relação alguma com os eventos, é que paga a conta com o seu próprio sangue.<sup>1524</sup>

Nem Ocaña, nem a Ditadura foram capazes de salvar a unidade americana projetada por Bolívar. Em 1830, José Antonio Paéz finalmente logra a Independência da Venezuela, bem como o Peru invade o sul da Colômbia. Em abril, ele pede demissão do cargo de presidente. Em julho, recebe a notícia de que Sucre foi assassinado nas selvas equatorianas. É o fim. Frustrado, doente e debilitado, vendo o seu projeto ruir, ele afirmaria: “a independência foi o único bem que conseguimos, a custa de todos os demais”.<sup>1525</sup> Toma o caminho de descida dos Andes pelo Magdalena em direção ao Caribe. O destino é a Venezuela, jamais alcançada. Em 17 de dezembro de 1830, na quinta de San Pedro Alejandrino, fazenda nas imediações de Santa Marta, Bolívar falece.<sup>1526</sup>

## 5.2. Pardos traidores

Além de informar o panorama histórico dos movimentos do Libertador, esta digressão é necessária para localizar contextualmente o seu pensamento político e seus principais escritos. Na linha temporal da trajetória de Bolívar, Aline Helg divide as reflexões de Bolívar a respeito da questão racial em duas fases: uma articulada na década de 1810, que tem a Carta da Jamaica como grande marco, e outra na fase derradeira do movimento de independência, expressa no Projeto Constitucional de 1826. Em ambas, o Haiti aparece como paradigma de avaliação da América Latina. Na primeira, ele diz que algo similar à Revolução Haitiana não irá se repetir no continente sul-americano por uma série de motivos:<sup>1527</sup> a quantidade de negros não é tão considerável diante do número de indígenas e brancos somados; a superioridade intelectual dos brancos compensaria o seu número reduzido; os indígenas estariam isolados e seriam pacíficos; os “mestiços” expressavam a fraternidade americana; e a escravidão benigna teria forjado pessoas negras dóceis e tranquilas, “que preferem a servidão pacífica à rebelião”.<sup>1528</sup> No segundo momento, o temor da guerra racial, que já havia aparecido marginalmente na década de 1810, ganha centralidade. É o momento da pardocracia e a crença de que os setores não brancos podem, a qualquer momento, instaurar uma guerra civil, aniquilando a população

<sup>1524</sup> Ardilla. *La convencións de las discórdias*, 2015.

<sup>1525</sup> Rojas. *Las ideas de monarquía y república en el pensamiento y acción política de Simón Bolívar*, 2010.

<sup>1526</sup> Ir nas minhas anotações no livro do Gabriel Garcia Márquez. No romance *El General em su labirinto*, Gabriel Garcia Márquez narra essa última viagem de Bolívar.

<sup>1527</sup> A frase símbolo escolhida por Helg para sintetizar este momento é: “Estamos autorizados, pues, a creer que todos los hijos de América española, de cualquier color o condición que sean, se prefesan um afecto fraternal recíproco, que ninguna maquinación es capaz de alterar (Bolívar, 1947, v. 1, p. 181).”

<sup>1528</sup> Helg. *A República de Simón Bolívar*, 2019, p 03

branca. Para tanto, é necessário calar suas lideranças e demandas por direitos.<sup>1529</sup> Este medo branco do massacre africano é sintetizado em carta a Santander, em 1826:

Nosotros somos el compuesto abominable de esos tigres cazadores que vinieron a la América a derramarle su sangre y a encostar com las víctimas antes de sacrificarlas, para mesclar después los frutos espúreos de estos enlaces com los frutos de esos esclavos arrancados del África. Com tales mezclas físicas; com tales elementos Morales ¿como se pueden fundar leyes sobre heróes, y principios sobre hombres? (idem, p. 1390).<sup>1530</sup>

Em certa medida, portanto, Bolívar encapsularia o quadro mais amplo das duas etapas da disputa sobre o mito da democracia racial. No período ainda de luta contra a Espanha, prevaleceria em suas visões o uso da harmonia entre as raças como um símbolo distintivo da América perante a metrópole europeia. Posteriormente, após a fundação das novas repúblicas, o discurso da democracia racial seria utilizado para silenciar as demandas de setores negros por igualdade racial. Seguindo essas considerações, é possível aprofundar na análise, em especial como a Revolução Haitiana ajuda a iluminar as linhas de continuidade entre os dois momentos do pensamento bolivariano. Particularmente, como tal pensamento pode ser entendido menos como uma descontinuidade do que como um contínuo, no qual a lógica antinegra é o laço que une cultura jurídica e identidade nacional.

À luz do quadro elaborado, para investigar este núcleo que articula direito e nação, vale uma análise mais detida dos quatro grandes documentos do corpo teórico e político de Bolívar: Manifesto de Cartagena, 1812; Carta de Jamaica, 1815; Discurso de Angostura, 1819; e Projeto de Constituição da Bolívia, de 1825. Eles são tidos como textos fundantes do pensamento latino-americano, com importante impacto no discurso jurídico, político e social da região, atuando como textos de referência simbólica e histórica.<sup>1531</sup> A interpretação de de tais documentos será feita à luz de outros textos de Bolívar, os quais ajudam no melhor entendimento do contexto e sentido dos seus argumentos. Ressalta-se que, apesar de evidente, este corpo escrito ainda é comumente ignorado no rastreio da genealogia da democracia racial. Lê-los à luz do Haiti pode fornecer importantes pistas sobre o papel dos mitos na política jurídica latino-americana diante da aparição do negro como cidadão. Assim, a análise sobre a relação entre cultura jurídica e identidade nacional em Bolívar é dividida em três pontos

<sup>1529</sup> Helg. A República de Simón Bolívar, 2019.

<sup>1530</sup> Bolívar, Simón. *Obras completas*. La Habana: Lex, 1947, v. 1, p. 181 apud Helg. A República de Simón Bolívar, 2019, p. 12.

<sup>1531</sup> Pineda. Fuentes del pensamiento político y jurídico de Simón Bolívar, 1983.

centrais: a relação entre política, direito e sociedade; harmonia racial, mestiçagem e o caráter da sociedade latino-americana; e violência e igualdade racial.

Diante da derrota da experiência da I República da Venezuela, com o Manifesto de Cartagena (1812), Bolívar escreve o seu primeiro grande texto a respeito das características adequadas do estado e da constituição para a concretização da independência na América Latina. Nos anos seguintes, estas visões serão consolidadas e aprofundadas em outros documentos, como na Jamaica (1815), em Angostura (1819) e no Projeto de Constituição (1826). De qualquer forma, desde Cartagena, é possível notar uma estrutura comum no seu argumento, que relaciona a necessidade de um governo forte e poderosos diante dos problemas específicos do continente. Aí está o principal erro que levou à rápida queda da experiência republicana dos venezuelanos:

O erro mais consequente que a Venezuela cometeu ao apresentar-se no teatro político foi, sem dúvida, a fatal adoção que fez do sistema tolerante; sistema reprovado, desde então, como fraco e ineficaz por todo o mundo sensato e tenazmente sustentado até os últimos períodos, como uma cegueira sem exemplo.

(...) a junta Justificou sua política nos princípios de humanidade mal-compreendida, *que não autorizam a nenhum governo a tornar livres, pela força, povos estúpidos que desconhecem o valor de seus direitos.*

Os códigos consultados por nossos magistrados não eram os que podiam ensinar-lhes a ciência prática do Governo, senão aqueles que formaram alguns bons visionários que, imaginando repúblicas utópicas, procuraram alcançar a perfeição política, pressupondo a perfectibilidade da linhagem humana. De tal forma que tivemos filósofos por chefes, filantropia por legislação, dialética por tática e impostores por soldados. Com semelhante subversão de princípios e de coisas, a ordem social sentiu-se extremamente comovida, e desde cedo correu o Estado a passos agigantados para uma dissolução universal, que logo se viu realizada [grifos nossos].<sup>1532</sup>

Nas primeiras linhas do Manifesto, despontam elementos centrais que caracterizarão o pensamento de Bolívar. Primeiro, a sua condenação das aéreas teorias abstratas, desconectadas do chão social e do pragmatismo. Por desconfiar da capacidade da população latino-americana, “povos estúpidos que desconhecem o valor dos seus direitos”, desconfiava dos “filósofos”. A desconfiança de um alimentava a desconfiança do outro. Diante disso, é necessário um governo com grande capacidade e autoridade. Também aparece algo fundamental das suas concepções:

<sup>1532</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 09-10.

se há ou pode haver igualdade jurídica, isto não afasta a desigualdade natural, “imperfectibilidade da linhagem humana”. Diante disso, a pura filantropia legal ou a cultura de direitos não são as melhores formas para se iniciar a organização do Estado e da ordem social. A fala de Bolívar é uma análise específica da rebelião na cidade de Coro e o seu respectivo impacto na queda da Venezuela em decorrência do que ele entende como frouxidão das lideranças patrióticas. Por outro lado, ilumina algo que não é marginal no seu pensamento. Pelo contrário, decorre de suas concepções de mundo e do papel do direito na América Latina.

Neste contexto, o grande alvo das suas críticas foi a adoção do federalismo pela Constituição Venezuelana de 1811, sistema quimérico e inadequado ao país:

Porém, o que mais debilitou o Governo da Venezuela foi a forma federal que adotou, *seguindo as exageradas máximas dos direitos do homem que, autorizando-o a se reger por si mesmo, rompem os pactos sociais e transformam as nações em anarquias*. Tal era o verdadeiro estado da Confederação. Cada província governava-se independentemente e, a exemplo destas, cada cidade desejava poderes iguais, alegando a prática daquelas e a teoria de que todos os homens e povos gozam da prerrogativa de instituir o governo que lhes for mais adequado, de acordo com seu capricho.

*O sistema federal, ainda que seja o mais perfeito e mais capaz de proporcionar felicidade humana em sociedade, é, não obstante, o mais oposto aos interesses de nossos nascentes estados*. Ainda generalizando, nossos concidadãos não se encontram em condições de exercer amplamente seus direitos, por si mesmos, pois carecem das virtudes políticas que caracterizam o verdadeiro republicano; virtudes que não se adquirem nos governos absolutos, onde se desconhecem os direitos e os deveres do cidadão.

Por outro lado, que país no mundo, por mais moderado e republicano que seja, poderá, em meio das facções internas de uma guerra exterior, reger-se por um governo tão complicado e débil como o federal? Não é possível conservá-lo no tumulto dos combates e dos partidos. *É necessário que o Governo se identifique, por assim dizer, com o caráter das circunstâncias, dos tempos e dos homens que o rodeiam. Se estes são prósperos e serenos, ele deve ser doce e protetor, mas se são calamitosos e turbulentos, ele deve mostrar-se terrível e armar-se de uma firmeza igual aos perigosos, sem atender às leis, nem constituições, enquanto não restabelece a felicidade e a paz [grifos nossos].*<sup>1533</sup>

<sup>1533</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 11-12.

Para além da crítica ao federalismo e da defesa do centralismo e do estado unitário, nota-se a presença de uma lógica específica do autoritarismo latino-americano.<sup>1534</sup> Como os cidadãos não possuem virtudes republicanas e cidadãs, é necessário um governo autoritário, forte e, se necessário, inconstitucional para os levar ao patamar adequado de civilidade.<sup>1535</sup> Esta lacuna de moralidade justifica medidas antidemocráticas. A razão da suspensão dos direitos está nos próprios cidadãos. É necessário um governo do possível e adequado aos homens do seu tempo. O governo plenamente democrático só é compatível com uma sociedade serena. Para povos turbulentos, o autoritarismo, “sem atender às leis, nem constituições”, capaz de reagir politicamente contra inimigos externos e internos.<sup>1536</sup> Assim, o argumento é dotado de uma circularidade: cidadãos que vivem em governos autoritários são incapazes para a cidadania e a vida republicana, ao mesmo tempo em que são necessários governos autoritários para levar estes sujeitos à consciência cidadã dos seus direitos e responsabilidades. De impacto e abrangência muito maior do que o contexto das independências latino-americanas, esta circularidade é constitutiva do pensamento autoritário na região e, portanto, o Manifesto de Cartagena é um dos seus documentos fundacionais.

Muitos intérpretes do pensamento de Bolívar, ao focarem na análise que ele faz da relação entre federalismo e queda venezuelana,<sup>1537</sup> deixam de perceber como, já no Manifesto de Cartagena, manifesta-se uma concepção hierárquica e tutelar da população latino-americana, a qual impacta decisivamente no seu programa político-constitucional. Três anos depois, esta perspectiva se tornaria mais transparente na Carta da Jamaica. O vôo de Ícaro é a grande

---

<sup>1534</sup> A partir da crítica de Evandro Piza Duarte ao pensamento constitucional de Oliveira Vianna, as ideias de Vianna são tão idênticas as de Bolívar que parecem até plágio: Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1535</sup> Para uma análise desse tipo de discurso no autoritarismo constitucional brasileiro do século XX, veja-se: Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1536</sup> “Sinto que, enquanto não centralizarmos nossos governos americanos, os inimigos obterão as mais completas vantagens; seremos indefectivelmente envolvidos nos horrores dessas desavenças civis e conquistados vilipendiosamente por esse punhado de bandidos que infestam nossas comarcas. As eleições populares feitas pelos camponeses e pelos intrigantes moradores das cidades acrescentam mais um obstáculo à prática da federação ente nós, porque uns são tão ignorantes, que fazem seus votos maquinalmente e os outros tão ambiciosos que convertem tudo em facção, pelo que jamais se viu uma votação livre e acertada na Venezuela, colocando o governo em mãos de homens já desafeiçoados à causa, já ineptos, já imorais. O espírito de partido decidia em tudo, e, conseqüentemente, nos desorganizou mais do que as circunstâncias o fizeram. Nossa divisão e não as armas espanholas levou-nos à escravidão.” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 12-13)

<sup>1537</sup> Essa concepção vem desde José Manuel Restrepo (1781-1863), político e historiador, responsável pela primeira grande narrativa das Guerras de Independência. Interpretação, por exemplo, dada por um dos mais famosos biógrafos de Bolívar, Augusto Mijares. Neste sentido, veja: Mijares, Augusto. Prólogo. Bolívar como político e reformador social. Bolívar, Simón. *Simón Bolívar: o libertador*. Caracas, Venezuela; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Ayacucho, 2007; Zuluaga Gil, Ricardo. Historia del Constitucionalismo en Colombia. Una Introducción. *Estudios de Derecho*, v. LXXI, n. 157, 2014; Villa, Hernando Valencia. *Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, 1987.



metáfora utilizada para pensar a relação entre sistema político, direito e sociedade na América Latina:

*Os acontecimentos da Terra Firme provaram-nos que as instituições perfeitamente representativas não são adequadas ao nosso caráter, costumes e luzes atuais. Em Caracas, o espírito de partido tomou sua origem nas sociedades, assembleias e eleições populares. Estes partidos nos levaram à escravidão. E assim como a Venezuela foi a república americana que mais se adiantou em suas instituições políticas, também foi o mais claro exemplo da ineficiência da forma democrática e federal para nossos estados nascentes. Na Nova Granada as excessivas faculdades dos governos provinciais e a falta de centralização no geral conduziram aquele precioso país ao estado em que está reduzido hoje em dia. Por esse motivo, seus fracos inimigos foram preservados contra todas as probabilidades. Enquanto nossos compatriotas não adquirem os talentos e virtudes políticas que distinguem nossos irmãos do Norte, os sistemas inteiramente populares, longe de ser-nos favoráveis, temo muito que venham a ser nossa ruína. Desafortunadamente, estas qualidades parecem estar muito distantes de nós no grau que se requer; e, pelo contrário, estamos dominados pelos vícios que são contraídos sob a direção de uma nação como a espanhola, que somente se destacou em ferocidade, ambição, vingança e cobiça.*

*Mas seremos capazes de manter a difícil carga de uma república em seu verdadeiro equilíbrio: Pode ser concebido que um povo recentemente desacorrentado se lance à esfera da liberdade sem que, como ocorreu a Ícaro, sejam desfeitas suas asas e caia no abismo? Tal prodígio é inconcebível, nunca visto. Consequentemente, não há raciocínio provável que nos adule com esta esperança [grifos nossos].<sup>1538</sup>*

Novamente, evidencia-se a relação necessária e pragmática entre direito e sociedade. O universalismo dos princípios jurídicos e democráticos são refreados diante das características latino-americanas. O governo é bom se adequado às circunstâncias e não se segue máximas demagógicas.<sup>1539</sup> Na sua visão sobre a população da região, denota-se dois aspectos. Uma noção

<sup>1538</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 64-65.

<sup>1539</sup> “Não concordo com o sistema federal entre os populares representativos por ser demasiado perfeito e exigir virtudes e talentos políticos muito superiores aos nossos; por igual motivo, recuso a monarquia mista de aristocracia e democracia, que tanta fortuna e esplendor trouxe à Inglaterra. Não nos sendo possível conseguir entre as repúblicas e monarquias o mais perfeito e acabado, evitemos cari em anarquias demagógicas ou em tiranias autocratas. Busquemos um meio entre extremos opostos, que nos conduziriam aos mesmos obstáculos, à infelicidade e à desonra. *Vou arriscar o resultado de minhas meditações sobre a sorte futura da América: não a melhor, senão a que seja mais exequível* [grifos nossos]” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 66).

hierárquica, pois não possuem “os talentos e virtudes políticas que distinguem nossos irmãos do Norte”. E uma percepção histórica: a ausência de talentos e virtudes decorre da recém liberação do jugo espanhol. Mas algo não fecha: por que estadunidenses organizaram, na sua concepção, um sistema democrático logo após séculos de domínio inglês? A história política não é capaz de explicar sozinha esta diferença.

No Congresso Constituinte de Angostura (1819), Bolívar volta a reforçar a tese de inaptidão para a liberdade, cidadania e autogoverno dos venezuelanos por terem acabado de deixar os grilhões da servidão colonial. Diante disso, é necessário reformar o ineficaz, perfeccionista e irreal sistema adotado pela Constituição de 1811. Neste discurso, o Libertador enfatiza sua concepção de desconfiança das maiorias, pois a tendência humana é a tirania e a servidão.<sup>1540</sup> Diante disso, uma mão forte e pesada se faz necessária, pois só ela é capaz de impedir a anarquia e educar a população. Se a democracia é o sistema de governo que proporciona a maior liberdade, ela também potencializa os problemas e a estabilidade. Por isso requer freios, recuos e contenção:

Desta forma, legisladores, vosso empreendimento é tão desonroso, já que deveis constituir homens pervertidos pelas ilusões do erro e pelos incentivos nocivos. *A liberdade, diz Rousseau, é um alimento suculento, mas de difícil digestão. Nossos fracos concidadãos terão que enrobustecer seu espírito muito antes que consigam digerir o saudável nutritivo da liberdade.* Intumescidos seus membros pelas correntes, debilitada sua vista nas sobras das masmorras, e aniquilados pelas pestilências servis, serão capazes de marchar com passos firmes em direção ao augusto Templo da Liberdade? Serão capazes de admirar de perto seus esplêndidos raios e respirar sem opressão o éter puro que reina ali?

(...) *Somente a democracia, no meu conceito, é susceptível de uma absoluta liberdade. Mas, qual é o governo democrático que reuniu ao mesmo tempo poder, prosperidade e permanência?* [grifos nossos]<sup>1541</sup>

Portanto, no Discurso de Angostura, o lema é reformar a Constituição de 1811 diante da impossibilidade de aplicação de um sistema perfeitamente constitucional e democrático na

---

<sup>1540</sup> “A natureza, para falar a verdade, nos dota, ao nascer, do incentivo da liberdade; mas seja por preguiça, seja por propensão inerente à humanidade, a verdade é que ela repousa tranquila, ainda que ligada aos impedimentos que lhe são impostos. Ao contemplá-la neste estado de prostituição, parece que temos motivos para nos persuadirmos de que a maioria dos homens tem por verdadeira aquela humilhante máxima, que mais custa manter o equilíbrio da liberdade do que suportar o peso da tirania. Tomara esta máxima contrária à moral da natureza fosse falsa! Tomara esta máxima não estivesse sancionada pela indolência dos homens em relação aos seus direitos mais sagrados!” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 101)

<sup>1541</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 100-101.

Venezuela. Os latino-americanos não são os estadunidenses, sociedade singular na sua ilustração política e virtude moral.<sup>1542</sup> Em Angostura é revelado mais abertamente um aspecto chave do pensamento bolivariano: a leitura que ele faz de Montesquieu para conceber a relação entre direito e sociedade.<sup>1543</sup> O espírito das leis diz que elas devem ser próprias para o povo a que se fazem. A norma deve ser adequada ao físico e ao caráter do país:

Quanto mais admiro a excelência da Constituição Federal da Venezuela, tanto mais sou persuadido da impossibilidade de sua aplicação em nosso Estado. E, segundo meu modo de ver, é um prodígio que no Norte da América seu modelo subsista tão prosperamente e não se transtorne com aspecto do primeiro impedimento ou perigo. *Apesar daquele povo ser um modelo singular de virtudes políticas e de ilustração mora; apesar da liberdade ter sido seu berço, criou-se na liberdade, se alimenta de pura liberdade, direi*

<sup>1542</sup> É sempre interessante notar a longevidade desse tipo de ideia. Ao ter seus primeiros contatos com o direito constitucional, um desaviado e contemporâneo estudante de direito poderia se deparar com o seguinte trecho, a respeito da incompatibilidade da Constituição estadunidense no Brasil, em prestigioso livro da doutrina jurídica no Brasil: “A ideia é ótima, e não é nova: tem mais de 210 anos, se tomarmos como marco a Convenção de Filadélfia, de 1787. Sua importação para o Brasil é uma tentação contínua. Naturalmente, para que pudesse dar certo, precisaríamos também importar os puritanos ingleses que colonizaram os Estados Unidos, assim como a tradição do common law e a declaração de Virgínia. Ajudaria, também, se permutássemos D. Pedro I por George Washington e José Bonifácio por James Madison. Ruy Barbosa ficaria. Ah, sim: sem uma guerra civil sangrenta e quinhentos mil mortos, a importação também seria um fiasco”. Barroso, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 2).

<sup>1543</sup> Sobre a relação direta entre a teoria de Montesquieu e a raça, assim discorre a professora Dora: “Sem dúvida que Montesquieu representa, na formação do pensamento jurídico-político ocidental, e de forma intensa no Brasil, um de seus esteios. Os tratados e compêndios de Ciência Política, Direito Constitucional, Teoria Constitucional ou Introdução à Ciência do Direito, trazem, via de regra, a referência do autor francês, em especial nas discussões sobre direitos e garantias individuais, formação do Estado e do Direito. Entretanto, na mesma obra, *O Espírito das Leis*, Montesquieu revela-se precursor das teorias racistas que dominaram o século seguinte. Sua apreensão do homem negro era, em razão de ser negro, uma subespécie da raça humana e, à época, mostrava-se igualmente precursor do determinismo geográfico que anos mais tarde, influiria nas teorias de hierarquização dos homens segundo a região e clima que ocupam. ‘O ar frio comprime as extremidades das fibras externas do nosso corpo; isso aumenta a energia ... O ar quente, ao contrário... diminui portanto, sua força e energia.’ Ou ‘Os povos das regiões quentes são tímidos como os anciões; os da regiões frias são corajosos como os jovens.’ E: ‘Encontrareis, nos climas no Norte, povos que tem pouco vício, muitas virtudes, sinceridade e franqueza. Aproximai-vos dos países do Sul e acreditareis afastar- vos da própria moral: as paixões mais ardentes multiplicarão os crimes (...).’ Continuando seus ensinamentos, Montesquieu trata da Escravidão no Livro Décimo Quinto. Nos capítulos desse Livro, as suas sugestões quanto às qualidades dos escravos, muito embora deixem registrada a inutilidade da escravidão na Europa naquele momento histórico, dão a ideia de cumplicidade do escravo no intento da escravidão: ‘Mas, como todos os homens nascem iguais, cumpre dizer que a escravidão é contrária à natureza, apesar de que, em certos países, ela esteja baseada no motivo natural e é preciso distinguir principalmente esses países daquele em que os próprios motivos naturais o rejeitam, como nos países da Europa (...)’. Afirma: “Porque as Leis eram mal feitas, houve *homens preguiçosos*; porque os homens eram preguiçosos, foram *escravizados* [nosso grifo].’ E ainda que entendesse ser a escravidão, ou melhor, ser escravizado, um horror para o rico como para o miserável: ‘Não devemos, pois, espantar que a covardia dos *povos de clima quente os tenha*, quase sempre, tornado escravos (...) [nosso grifo].’ Esses ensinamentos, que fazem parte da obra de Montesquieu que tanto influenciou os cientistas políticos, juristas e governantes, provavelmente foram e são reproduzidos no trato das relações raciais, pelos mesmos. A interiorização de conceitos e preconceitos no ideário da camada dirigente, direta ou indiretamente, é repassada na sociedade. Esses comandos penetram sub-repticiamente, quando não intencionalmente, de forma a tornar-se de apreensão “natural”, dos governantes/intelectuais e perpassa o todo social estabelecendo a ideologia dominante.” Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019, p. 106-107.

*tudo, ainda que sob muitos aspectos: este povo é único na história do gênero humano; é um prodígio, repito, que um sistema tão fraco e complicado como o federal tenha conseguido regê-lo em circunstâncias tão difíceis e delicadas como as passadas. Mas seja o que for deste Governo em relação à Nação Americana, devo dizer que nem remotamente entrou na minha cabeça assimilar a situação e natureza de dois estados tão diferentes como o Inglês Americano e o Americano Espanhol. Não seria muito difícil aplicar na Espanha o código de liberdade política, civil e religiosa da Inglaterra? Pois ainda é mais difícil adaptar na Venezuela as leis do Norte da América. Não diz o “Espírito das Leis” que estas devem ser próprias para o povo que se fazem; que é um grande acaso que as de uma nação possam convir a outra; que as leis devem ser relativas ao físico do país, ao clima, à qualidade do terreno, à sua situação, à sua extensão, ao gênero de vida dos povos, referir-se ao grau de liberdade que a Constituição pode sofrer, à religião dos habitantes, às suas inclinações, às suas riquezas, ao seu número, ao seu comércio, aos seus costumes, aos seus modais? Eis aqui o Código que deveríamos consultar, e não o de Washington! [grifos nossos]*<sup>1544</sup>

Assim, o erro dos filósofos e filantropos, demagogos de toda ordem, é pensar que as bênçãos advêm da forma de governo e não do caráter e costume dos seus cidadãos. Os venezuelanos não são estadunidenses, nem ingleses. É nuclear para Bolívar a diferença entre constituição moral, atrelada às características da sociedade, e constituição formal, aquilo que está na lei.<sup>1545</sup> O idealismo constitucional pensado para uma república de santos é o que mais ameaça o continente, pois a perfeição moral só é correta para povos perfeitos. A moralidade, portanto, não é universal. Pelo contrário, ela é construída relativamente diante de cada povo, os quais são racialmente percebidos:

A vós pertence a correção da obra de nossos primeiros legisladores; eu gostaria de dizer que a vós corresponde cobrir uma parte da beleza que contém nosso Código político; porque não todos os corações estão formados para amar todas as beldades; nem todos os olhos são capazes de suportar a luz celestial da perfeição. *O livro dos Apóstolos, a moral de Jesus, a obra divina que nos enviou a Providência para melhorar os homens, tão sublime, tão*

<sup>1544</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, 102-103.

<sup>1545</sup> Novamente, o argumento de Bolívar ecoa na diferença entre constituição orgânica e idealismo da constituição de Oliveira Vianna, a qual poderá ser sentida, por exemplo, na concepção de *democracia possível* ou nas críticas aos “excessos da Constituição de 1988”, tão comuns no debate público brasileiro. Vianna, Oliveira. *O Idealismo da Constituição*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939; Ferreira Filho, Manoel Gonçalves. *A democracia possível*. São Paulo: Saraiva, 1979; Duarte, Evandro Piza. *Autoritarismo e Racismo: Oliveira Vianna, Constituição e Democracia sob os Trópicos. Direito, Estado e Sociedade, ahead of print*, 2021.

*santa, é um divino de fogo em Constantinopla, e a Ásia inteira arderia em vivas chamas, se este livro de paz lhe fosse imposto repentinamente pelo Código de religião, de leis e de costumes.*<sup>1546</sup>

Revela-se uma íntima conexão entre sistema político, direito e raça. Esses vínculos que calibram a relação entre igualdade jurídica e desigualdade transcendente. Particularmente, se o direito deve ser compatibilizado à sociedade a que se dirige, o que define a sociedade latino-americana? Na argumentação constitucional de Angostura, Bolívar aponta que este povo é formado por uma indeterminação, originada da mistura, e pela desigualdade física e moral. É uma comunidade originada da mesma mãe e de pais estrangeiros. Para esta sociedade, em 1811, foi consagrada a igualdade na lei, que operou como uma virtude, pois foi capaz de superar rivalidades e corrigir as diferenças que aparentemente existem entre seus cidadãos. No entanto, esta igualdade absoluta criou um sistema fraco e calamitoso, em desacordo com a desigualdade de origem. Esse povo heterogêneo requer um “pulso infinitamente firme”, um governo autoritário, ao mesmo tempo regido por códigos de igualdade e por disposições antidemocráticas:

*Permiti-me chamar a atenção do Congresso sobre uma matéria que pode ser de uma importância vital. Tenhamos presente que nosso povo não é europeu, nem o americano do Norte, que é mais uma composição da África e da América do que uma emancipação da Europa; já que até a própria Espanha deixa de ser europeia pelo seu sangue africano, por suas instituições e pelo seu caráter. É impossível determinar com propriedade a qual família humana pertencemos. A maior parte dos indígenas foi aniquilada, o europeu misturou-se com o americano e o africano, e este se misturou com o índio e com o europeu. Nascidos todos do seio de uma mesma mãe, nossos pais, diferentes na origem e no sangue, são estrangeiros, e todos diferem visivelmente na epiderme; esta desigualdade traz um reato de maior transcendência.*

Pela Constituição, intérprete da natureza, todos os cidadãos da Venezuela usufruem de uma perfeita igualdade política. Se esta igualdade não foi um dogma em Atenas, na França e na América, deveríamos tê-lo consagrado para corrigir a diferença que aparentemente existe. Daqui vem a distinção efetiva que é observada entre os indivíduos da sociedade mais liberalmente estabelecida. *Se o princípio da igualdade política é geralmente reconhecido, não é menos o da desigualdade física e moral. A natureza faz os homens desiguais no gênio, temperamento, forças e caracteres.* As leis corrigem essa

---

<sup>1546</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 102.

diferença, porque colocam o indivíduo na sociedade para que a educação, a indústria, as artes, os serviços, as virtudes, lhe deem uma igualdade fictícia, chamada propriamente de política e social. A reunião de todas as classes em um Estado é uma inspiração eminentemente benéfica, em que a diversidade se multiplicava em razão da propagação da espécie. Por este único passo a cruel discórdia foi arrancada de raiz. Quantos ciúmes, rivalidades e ódios foram evitados!<sup>1547</sup>

Ficam patentes algumas noções a respeito do que Bolívar concebe como desigualdade. Primeiro, ela é natural. Segundo, ela é natural porque decorre da origem, do sangue, da “raça”. Terceiro, na América, para lidar com essa desigualdade natural, foi adequado estabelecer a igualdade jurídica, capaz de relativizar os desequilíbrios de origem. No entanto, esta igualdade na lei deve ser calibrada por um governo não absolutamente democrático. Emerge, portanto, um tema caro ao direito latino-americano: ele não supera a raça, mas parte dela e para intervir nela. Uma política jurídica adequada a controlar os efeitos da presença não branca (a desigualdade de origem).<sup>1548</sup> E esta política jurídica é conformada por normas que supostamente não discriminam de forma aberta os indivíduos entre raças (igualdade) acoplada a um governo suficientemente forte e autoritário para controlar os efeitos da “raça”, isto é, a presença negra e indígena. Ademais, o pensamento de Bolívar ilumina como as narrativas da harmonia racial e da mestiçagem (indeterminação “a qual família humana pertencemos”) fazem parte dos discursos raciais que surgem, no início do século XIX,<sup>1549</sup> para lidar com o problema da cidadania das populações não-brancas, do qual a Revolução Haitiana é ponto de inflexão central. Assim como o racismo científico e a segregação racial, a democracia racial-mestiçagem nasce como resposta à possibilidade de direitos universais.

Tendo cumprido já com a justiça, com a humanidade, cumpramos agora com a política, com a sociedade, reduzindo as dificuldades que opõem um sistema tão simples e natural, mas tão fraco que ao menos tropeço o transtorna, arruína. *A diversidade de origem requer um pulso infinitamente firme, um tato infinitamente delicado para conduzir esta sociedade heterogênea, cujo complicado aparato se desloca, se divide, se dissolve, com a mais ligeira alteração [grifos nossos].*<sup>1550</sup>

<sup>1547</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 105.

<sup>1548</sup> Os argumentos de Bolívar seriam reproduzidos linha por linha algumas décadas depois por Arthur de Gobineau, que também olhou para a Revolução Haitiana com o objetivo de estabelecer relações entre raça e constitucionalismo. Para a análise do pensamento jurídico de Gobineau, veja: Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1549</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011.

<sup>1550</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 105-106.

A igualdade e a democracia não podem ser dogmas absolutos. Além disso, ambas devem ser vistas dentro de um processo de refundição, de eliminação das diferenças de poderes e de sangues.

Um governo republicano foi, é, e deve ser, o da Venezuela; suas bases devem ser a soberania do povo: a divisão dos poderes, a liberdade civil, a proscricção da escravidão, a abolição da monarquia e dos privilégios. *Precisamos da igualdade pra refundir, por assim dizê-lo, em um todo, a espécie dos homens, as opiniões políticas e os costumes públicos.*<sup>1551</sup>

Na biologia, na cultura e na política, a igualdade tem um papel dirigente diante da concepção de que são os homens e não os princípios que forma os governos. Antes de serem justas e legítimas, as leis devem ser úteis. O governo apropriado à natureza e ao caráter da nação. Diante dessas constatações e apoiado no modelo de Constituição da Inglaterra, em Angostura, Bolívar propõe suas soluções, as quais seriam as bases do seu mais acabado programa político, o Projeto de Constituição da Bolívia, de 1826. Os remédios para os males de origem da América Latina seriam cinco. Primeiro, o senado hereditário, corpo neutro que é laço e alma da república. Ele detém os raios do governo e, ao mesmo tempo, rejeita as ondas populares. Serve como contrapeso entre estado e povo, atuando como chave de um edificio delicado. De caráter aristocrático e formado por uma elite treinada, descendente dos patriotas fundadores da nação, para os quais a Venezuela seria indigna de sua liberdade caso não os aplaudisse. É a base de todo e não fere o princípio da igualdade, pois é formado por uma raça de homens virtuosos que ocupariam as vagas por merecimento e educação ilustrada. Segundo, um poder executivo com amplas prerrogativas, encabeçado por um presidente. Seria a base de um governo robusto, informado por uma concepção de que as leis não podem pretender aquilo que nem o gênero humano alcançou, pois a igualdade e a democracia exageradas colidem com as esperanças republicanas. Este poder executivo pragmático seria capaz de afastar teorias abstratas que produzem perniciosas ideias de liberdade ilimitada, moderando pretensões excessivas. Ademais, na América Latina, a presidência seria mais útil que a monarquia, pois não despertaria ressentimento e ódio contra hierarquias em uma população que recentemente lutou para aboli-las. Terceiro, o modelo centralizado, indivisível e unitário. A unidade é o mote da república, pois unir os poderes é tão necessário como unir o sangue. Este modelo centralista é adequado diante do papel dirigente do estado na sua missão de unificação na formação do povo e das leis. Quarto, um poder moral formado pelo Aerópago, instituição responsável por educar e punir para a cidadania. Diante da incapacidade dos americanos para a liberdade, de

---

<sup>1551</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 106.

entenderem seus próprios interesses e o da nação, o Estado assumiria como central esta função pedagógica e moral. Por fim, a divisão entre cidadãos ativos e passivos. Ela decorreria da necessidade de valorizar o trabalho e o saber. Também evitaria o comparecimento tumultuado e cego das massas nas eleições. Forma de institucionalização da desconfiança do exercício do poder e da cidadania pela maioria americana, isto é, os não-brancos.

Concebida a relação entre política, direito e sociedade, é possível avançar na pergunta sobre a concepção de sociedade latino-americana de Bolívar e o papel desempenhado pelo discurso da democracia racial-mestiçagem. Neste contexto, a Carta da Jamaica é documento chave, pois ela articula, de maneira fundacional, a ideia de americano, constituída pela oposição ao espanhol. Ela demarca a binaridade política. O rechaço aos espanhóis é o que une os americanos. Os primeiros são vistos como aqueles que cometem as injustiças e as maiores violências desde o início da colonização. Injustiças e violências que em nada tem relação com a elite *criolla*. Citando os relatos de Las Casas,<sup>1552</sup> Bolívar incorpora a violência colonial cometida contra indígenas e negros como se fosse uma violência contra os brancos americanos, legitimando a causa da independência. Surge, portanto, uma retórica latinoamericanista de se associar e se mimetizar aos povos indígenas, seja na violência, seja no exemplo de liberdade, como o dado pelos “araucanos” no Chile, que lutam por conservar seus territórios.<sup>1553</sup>

Portanto, a violência cometida pelos espanhóis contra os patriotas é a mesma violência que aquela cometida no empreendimento colonial:

A maioria dos homens pereceu para não ser escrava, e os que vivem, combate com furor nos campos e nos povoados internos, até expirar ou jogar ao mar aqueles que, insaciáveis de sangue e de crimes, rivalizam com os primeiros monstros que fizeram desaparecer da América sua raça primitiva.<sup>1554</sup>

Um dos elementos que torna a Carta da Jamaica um documento fundacional do pensamento latino-americano é a consolidação de um *tropos* argumentativo independentista. Assim, ela possui um caráter inventivo, criador e articulador. O “americano” surge no rompimento com a metrópole, associada à barbárie colonial. E, por isso, este “americano”

---

<sup>1552</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007.

<sup>1553</sup> Os exemplos vão muito além: “Parece que o senhor quer se referir ao monarca do México, Montezuma, preso por Cortés e morto, segundo Herrera, por ele mesmo, apesar de Solís dizer que pelo povo; e a Atahualpa, inca do Peru, destruído por Francisco Pizarro e Diego de Almagro. Existe grande diferença entre a sorte dos reis espanhóis e a dos reis americanos, que não admite comparação; os primeiros são tratados com dignidade, conservados, e no final recobram sua liberdade e trono; enquanto que os últimos sofrem tormentos inauditos e as injúrias mais vergonhosas. Se Guatimozin, sucessor de Montezuma, foi tratado como imperador e lhe colocaram a coroa, foi por irrisão e não por respeito; para que experimentasse este escárnio antes das torturas. Igual à sorte deste monarca foi a dos reis de Michoacán, Catzontzin; o Zipa de Bogotá e quantos toquis, incas, zipas, ulmenes, caciques e demais dignidades indígenas sucumbiram ao poder espanhol” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 57-58).

<sup>1554</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 54.



conecta-se ao indígena e ao negro. No entanto, há, neste movimento criativo, uma dissociação do papel das elites *criollas* e futuros próceres nacionais nesta mesma violência. Da mesma forma, indígenas e negros são mobilizados para um sentido específico de causa patriota, atribuído pelos *criollos*. No limite, o surgimento do “americano” implica o próprio apagamento dos não-brancos como sujeitos autônomos.

Porém, os americanos não se definem apenas pela oposição. A sua formação na mestiçagem é definidora do seu caráter. Eles são um meio termo entre indígenas,<sup>1555</sup> europeus e, em menor medida, africanos:

Eu considero o estado atual da América como quando desabou o Império Romano, cada desmembramento formou um sistema político, conforme seus interesses e situação, ou seguindo a ambição particular de alguns chefes, famílias ou corporações; como esta notável diferença: aqueles membros dispersos voltavam a restabelecer suas antigas nações, com as alterações que exigiam as coisas e os acontecimentos; mas nós, que apenas conservamos vestígios daquilo que em outro tempo foi, *e que por outro lado não somos índios nem europeus, senão uma espécie média entre legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis; em resumo sendo nós americanos por nascimento e nossos direitos os da Europa*; temos que disputar estes aos do país e nos manter nele contra a invasão dos invasores; assim nos encontramos no caso mais extraordinário e complicado; apesar de ser uma espécie de adivinhação indicar algumas conjecturas que, é claro, caracterizo arbitrárias, ditadas por um desejo racional e não por um raciocínio provável [grifos nossos].<sup>1556</sup>

Dias depois de escrever a Carta da Jamaica, Bolívar escreveu uma segunda carta, direcionada à Gazeta Real da Jamaica. Com o pseudônimo de “O Americano”, ela responde ao questionamento de como a questão das “castas”, a divisão racial da sociedade, poderia complicar ou não a revolução independentista. Apesar de presente nas compilações de textos do Libertador, este documento, em geral, não é tratado como um dos seus documentos fundamentais. Minha interpretação é outra. A Carta à Gazeta opera como se fosse um anexo,

---

<sup>1555</sup> O reconhecimento da presença indígena não impede a mobilização do discurso civilizacional. Muito pelo contrário, ele é fundante da retórica da mestiçagem: “*Os selvagens que a habitam seriam civilizados e nossas possessões aumentariam com a aquisição a Goagira*. Esta nação se chamaria Colômbia como tributo de justiça e gratidão ao criador de nosso hemisfério. Seu governo poderá imitar o inglês; com a diferença de que em lugar de um rei, haverá um Poder Executivo eletivo, quando mais vitalício, e jamais hereditário, se for desejada a república; uma câmara ou senado legislativo hereditário, que nas tempestades políticas se interponha entre as ondas populares e os raios do governo, e um corpo legislativo, de livre eleição, sem outras restrições que as da câmara baixa da Inglaterra [grifos nossos]” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 67-68).

<sup>1556</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 59. Este trecho é reproduzido quatro anos depois em Angostura.

um documento suplementar constitutivo do discurso da Carta da Jamaica, a qual não pode ser lida desconectada da primeira. Especialmente por que ela versa sobre dois temas fundamentais da Carta da Jamaica: a identidade específica da América Latina e como ela impacta na causa da independência. O próprio “O Americano” utilizado por Bolívar expressa essa reivindicação universal da América, de algo revelado e verdadeiro sobre o espírito do continente. É neste documento que a questão da harmonia racial-mestiçagem emerge para a história a partir do enquadramento e das inflexões em torno do problema independência, da construção dos novos estados-nação e das relações entre raça e direito, isto é, da cidadania dos brancos e dos não-brancos.

Bolívar assim abre a Carta:

De quinze a vinte milhões de habitantes que se encontram esparzidos neste grande continente de nações indígenas, africanas, espanholas e raças cruzadas, *a menor parte é certamente de brancos; mas também é verdade que esta possui qualidades intelectuais que lhe dão uma igualdade relativa e uma influência que parecerá suposta a quantos não puderam julgar, por si mesmos, o caráter moral e as circunstâncias físicas, cujo composto produz uma opinião muito favorável sobre a união e harmonia entre todos os habitantes, apesar da desproporção numérica entre uma cor e outra* [grifos nossos].<sup>1557</sup>

Por trás do “americano”, o que se vê é como o discurso independentista é construído na perspectiva do branco, que se entende como superior e capaz de controlar e dirigir os “outros” não-brancos.<sup>1558</sup> O “problema do negro” e o “problema do indígena”, tão constitutivos da

---

<sup>1557</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 72.

<sup>1558</sup> A tradição inaugurada por Bolívar será recepcionada por Domingos Faustino Sarmiento, uma das maiores figuras políticas da história da Argentina (presidente do país por 06 anos, 1868-1874, embaixador, senador, governador e Ministro das Relações Exteriores e também do Interior), e um dos próceres da pátria e do racismo no país. Para ele, a centralização política da Argentina deveria ser dirigida pela população de origem europeia da capital Buenos Aires e tinha como tarefa primordial controlar e dirigir as populações selvagens e incultas dos pampas, como camponeses e indígenas, facilmente manobráveis por caudilhos, na sua opinião. Sarmiento seria uma das principais influências de Oliveira Vianna, especialmente na sua avaliação da formação brasileira e na sua interpretação da obra monárquica no país. Dessa forma, por meio de traduções escalonadas e zigzagues na América Latina, o pensamento político constitucional de Bolívar chega a Vianna por meio de Sarmiento. Colômbia, Argentina e Brasil fornecem um quadro muito mais rico para a interpretação do nosso entulho jurídico autoritário, especialmente diante do excesso de teses eurocêntricas a respeito do pensamento autoritário de 1930-40. Sobre os usos de Sarmiento por Oliveira Vianna para interpretar o Brasil, nesta grande confraternização de racistas americanos, veja: “Neste particular, a história do nosso país contrasta sensivelmente com a da Argentina. Na história argentina, o conflito entre as forças de concentração e unidade e as forças de autonomia e dispersão se estabelece justamente na zona central do país, na região incomensurável dos pampas. É a luta entre a capital e a savana, entre o governo de Buenos Aires e o campeão das planícies, o traço superior e principal da história argentina: o triunfo da causa nacional impunha, como condição preliminar, a conquista e a dominação dos pampas; o domínio da capital platina, a eliminação dos grandes caudilhos pastoris, do tipo heroico dos Quirogas e dos Rosas. Era natural, então, que os estadistas argentinos dessem à sua orientação política e administrativa este objetivo supremo, que a distinguiu: atingir o pampa, conquista-lo, pô-lo ao alcance da sua autoridade e do seu

patologia do branco na formação das ciências sociais no continente na virada do XIX para o XX,<sup>1559</sup> são centrais para a representação da América Latina em Bolívar. Eles surgem perante a pergunta do que fazer, na construção de um novo estado-nação, diante daqueles que, pela escravidão e o colonialismo, não foram tratados como humanos até o momento e que, muito provavelmente, reivindicarão a cidadania nacional e a igualdade racial. Ademais, revela-se a branquidade como um espaço de autorreconhecimento transnacional que aproxima Bolívar e britânicos – ou faz Bolívar crer consularmente que está próximo aos europeus. É o Libertador debatendo com representantes da Europa sobre quem são e o que fazer com negros e indígenas, grupos que aparecem a eles como um problema a ser resolvido, lidado.

Neste contexto, o branco, com sua superioridade intelectual e vantagem moral e física, produz opinião favorável e harmonia entre os habitantes da região. No caso do norte da América do Sul, este branco é de cultura hispânica e, por isso, o indígena venera os *criollos* e o escravo é tratado humanamente, como companheiro ou alguém da família. Eis o paradoxo. Pra justificar a independência, os espanhóis são retratados como bárbaros, pais do horror colonial. No entanto, para legitimar a construção do estado-nação e negar a autodeterminação negra e indígena, diz-se que o colonialismo espanhol foi marcado pela indolência e bondade, criando um ambiente de liberdade idílica para os povos originários e os africanos escravizados. Além disso: o mundo hispânico deixa de ser tido como o oposto contra o qual se insurge para ser fundamento da própria latinoamericanidade dos patriotas.

*Observemos que ao se apresentarem os espanhóis no Novo Mundo, os índios os consideraram como uma espécie de mortais superiores aos homens; ideia que não foi inteiramente apagada, tendo sido mantida pelos prestígios da superstição, pelo temor da força, a preponderância da sorte, o exercício da*

---

poder. (...) Outra, não ha duvida, teria sido a orientação da nossa politica e da nossa atividade administrativa se essa zona de atritos entre o poder central e as forças regionais, em vez de se ter localizado na orla marítima, se houvesse fixado no interior do grande maciço central, onde vivem as nossas populações sertanejas. Então, essa grande energia centralizadora – que o Imperio, dirigido por grandes construtores políticos, do pulso e da estatura de Feijó, e por estadistas conservadores, da tempera e educação de Itaborahy e Uruguay, desdobrou inteiramente à orilha dos litorais, desde 1822 – ter-se-ia desencadeado sobre os sertões, como sobre o pampa a energia dos unitários da escola de Sarmiento e de Rivadavia. Esta é a causa principal por que, depois da Independência, as populações do sertão se obscurecem completamente aos nossos olhos, mergulhando-se numa como caligem quase secular de abandono e olvido. Somente quando uma dessas irrupções fragorosas de banditismo ou de fanatismo, como a de Canudos ou a do Contestado, exorbitando as suas lindes locais, vem sacudir-nos da nossa indiferença, é que nós, os litorâneos, nos voltamos para essas vagas regiões de campos ou de caatingas ásperas e bravias e damos conta, feridos de surpresa, e aturcidos, e inquietos, e espantados, dessa vastíssima Mongólia nacional, tumultuante na sua inumerável barbaria de tunguzes de cangaço”. Vianna, Oliveira. *Pequenos estudos de psicologia social*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942, p. 158-160. Sobre o pensamento racial de Sarmiento, veja: Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: Universidad de La Matanza, 2001.

<sup>1559</sup> Ramos, Guerreiro. *Patologia Social do “Branco” Brasileiro*. Ramos, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

autoridade, a cultura do espírito e quantos acidentes podem produzir vantagens. *Jamais estes puderam ver os brancos senão através de uma grande veneração, como seres favorecidos do céu* [grifos nossos].<sup>1560</sup>

E sobre os escravizados negros:

*“O espanhol americano – diz Depons – fez do seu escravo companheiro de sua indolência”*. De certa forma esta verdade foi a origem de resultados felizes. *O colono espanhol não oprime seu doméstico com trabalhos excessivos; o trata como a um companheiro; o educa nos princípios da moral e da humanidade que prescreve a religião de Jesus. Como sua brandura é ilimitada, a exerce em toda sua extensão com aquela benevolência que inspira uma comunicação familiar* [grifos nossos].<sup>1561</sup>

A América é o paraíso virgem que proporciona seres amáveis. Idílio harmônico formado pela variedade anuladora das facções de raças:

Ele (o colono espanhol) não está aferrado pelos estímulos da avareza nem pelos da necessidade, que produzem a ferocidade de caráter e a rigidez de princípios, tão contrários à humanidade. O americano do sul vive à vontade em seu país nativo; satisfaz suas necessidades e paixões a pouco custo. Morros de ouro e de prata proporcionam-lhe riquezas com que obtém os objetos da Europa. *Campos férteis, planícies povoadas de animais, lagos e rios caudalosos com ricas pescarias o alimentam mais do que abundantemente, o clima não lhe exige vestidos e apenas habitações; enfim, pode existir isolado, subsistir de si mesmo e manter-se independente dos demais. Nenhuma outra situação do mundo é semelhante a esta: toda a terra está já esgotada pelos homens, a América sozinha apenas está dentro de uma cesta.*

*Daqui me é permitido concluir que havendo uma espécie de independência individual nestes imensos países, não é provável que as facções de raças diversas cheguem a se constituir de tal forma que uma delas consiga anular as outras. A mesma extensão, a mesma abundância, a mesma variedade de cores, dá certa neutralidade às pretensões, que se fazem quase nulas* [grifos nossos].<sup>1562</sup>

Neste paraíso racial, o indígena é visto como passivo e sem agência.<sup>1563</sup> Ademais, ele foi bem tratado, com igualdade até mesmo na lei. Nesta retórica, não houve grandes violências,

<sup>1560</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 72.

<sup>1561</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 72-73.

<sup>1562</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 73.

<sup>1563</sup> Sempre bom lembrar que imagens do paraíso racial sempre são constituídas por essa representação da suposta passividade indígena. Em *Casa-Grande e Senzala*, a visão de Freyre sobre o homem indígena é de que ele era passivo, “afeminado” e fraco em decorrência do seu nomadismo e incapacidade de estabilizar a organização da

muito menos luta dos indígenas contra o colonialismo.<sup>1564</sup> Ademais, junto com a mestiçagem, a inerte presença indígena reduz os temores das cores, calibrando os possíveis entrechoques raciais. Como em Freyre, mais do que direitos, é a mistura racial o grande fator “igualizador” da sociedade latino-americana, ainda que ela signifique a impossibilidade do próprio indígena ou do negro:

*O índio é de um caráter tão aprazível que somente deseja o repouso e a solidão; não aspira nem mesmo acaudilhar sua tribo, muito menos dominar as estranhas. Felizmente, este tipo de homem é o que menos reclama a predominância; ainda que seu número exceda a soma dos outros habitantes. Esta parte da população americana é um tipo de barreira pra conter os outros partidos; ela não pretende a autoridade, porque nem a ambiciona nem se crê apto para exercê-la, contentando-se com a sua paz, sua terra e sua família. O índio é o amigo de todos, porque as leis não o tinham desigualado e porque, para obter todas as mesmas dignidades de sorte e de honra que concedem os governos, não precisam recorrer a outros meios que os do serviço e o saber; aspirações que eles odeiam mais do que podem desejar as graças. Desta forma, parece que devemos contar com a ternura de muito mais da metade da população, já que os índios e os brancos compõem os três quintos da população total, e se acrescentarmos os mestiços que participam do sangue de ambos, o aumento será mais sensível e o temor das cores diminuirá, como consequência [grifos nossos].<sup>1565</sup>*

Já os negros escravizados estariam em estado vegetativo, usufruindo quase completamente da liberdade. Eles são obedientes e tementes aos seus senhores como a Deus. Amam e respeitam os seus donos como um membro da família. Não praticam insurgências, dando demonstração de como aceitam naturalmente a escravidão e sua condição. Assim, não há qualquer possibilidade de chance do Haiti no continente, pois a América é o oposto da ilha caribenha. Novamente, como em Freyre, por ser bem tratado e amado, os negros jamais pensariam em se revoltar contra os brancos. Na concepção de Bolívar, ainda que ele reconheça que os negros se juntaram aos espanhóis durante a Reconquista, isso só teria ocorrido depois

---

vida política e social. Com isso, diante da chegada do homem europeu, dotado da capacidade de aclimação e do impulso libidinal para a vida, o indígena naturalmente se degenerou. Dessa forma, a violência colonial é sublimada na predisposição do indígena à degeneração diante de um povo ativo e engajado do ponto de vista da cultura e da história. Freyre. *Casa-Grande e Senzala*, 2006.

<sup>1564</sup> Para ficar apenas em exemplos próximos a Bolívar, há o apagamento da grande rebelião de Tupac Amaru (1780-1783) na região andina e da participação de diversas comunidades indígenas caribenhas durante as guerras entre patriotas e espanhóis, como povos da região de Ciénaga e dos wayuu da Península da Guajira. Neste sentido: Helg. A República de Bolívar, 2019.

<sup>1565</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 73.

de muita ameaçada. Somente sob armas e violência eles abandonaram a contragosto as fazendas dos seus ex-senhores. E logo depois, mesmo sem promessa de liberdade, juntaram-se aos patriotas, boa parte deles seus antigos donos. Assim, o negro é sempre um títere, nunca um sujeito que atua por interesses e pautas próprias. É negado como construtor autônomo da independência e do republicanismo. Jamais passa pelo argumento de Bolívar a noção de que essa população poderia se valer do momento, das causas e das disputas para buscar e construir a sua liberdade a partir de si. Como filho da elite caraquenha, a razão senhorial ainda informava sua concepção de independência e nação.

*O escravo na América espanhola vegeta abandonado nas fazendas, usufruindo, de certa forma, de sua inércia, da fazenda do seu senhor e de uma grande parte dos bens da liberdade; e como religião o persuadiu de que servir é um dever sagrado, nasceu e existiu nesta dependência doméstica, considerando-se em seu estado natural como um membro da família do seu senhor, a quem ama e respeita.*

A experiência demonstrou-nos que nem mesmo incitado pelos estímulos mais sedutores, o servo espanhol combateu contra seu dono; pelo contrário, preferiu muitas vezes a servidão pacífica à rebelião. *Os chefes espanhóis da Venezuela, Boves, Morales, Rosete, Calzada e outros, seguindo o exemplo de Santo Domingo, sem conhecer as verdadeiras causas daquela revolução, se esforçaram por sublevar toda a gente de cor, sob as bandeiras de Fernando VII.* (...) Depois de tanta crueldade, por um lado, e tanta esperança pelo outro, parecerá inconcebível que os escravos recusassem sair de suas fazendas, e quando eram compelidos a isto, sem que pudessem evitá-lo, assim que lhes era possível, desertavam. A verdade desses fatos pode ser comprovada com outros que parecerão mais extraordinários.

(...) viu-se que os mesmos soldados libertos e escravos que tanto contribuíram, ainda que à força, para o triunfo dos monarquistas, se uniram ao partido dos independentes que não tinham oferecido a liberdade absoluta, como fizeram as guerrilhas espanholas. Os atuais defensores da independência são os mesmos partidários de Boves, unidos já com os brancos *criollos*, que jamais abandonaram esta nobre causa.<sup>1566</sup>

A concepção branca do mundo se fecha. Diante de indígenas passivos e negros agradecidos, impera o afeto universal entre as “raças” na América Latina. É o lar da fraternidade e ausência de divisões raciais. Nesta sociedade, a mestiçagem atua como elemento caldeador,

---

<sup>1566</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 73-74.

aspecto que até hoje faz o discurso de Bolívar ser considerado progressista ou avançado.<sup>1567</sup> O mesmo tipo de argumento utilizado para falar sobre o suposto avanço científico empregado por Gilberto Freyre nas ciências sociais, ao “valorizar” a mestiçagem e “superar” o paradigma racialista. No entanto, quando se aproxima e são observadas as linhas de continuidade entre estes discursos que datam de mais de cem anos de distância, nota-se que as ideias de avanço e atraso, moderno e arcaico, são insuficientes e, no limite, erradas para pensa-los. Bolívar e Freyre não superam discurso racial algum, pois suas narrativas, além de racializadas, estão tentando lidar com um problema concreto a respeito do lugar dos não-brancos no mundo dos direitos. Assim, o paradigma da democracia racial-mestiçagem, em ambos, é uma estratégia eminentemente racial de intervenção na cultura jurídica. Aproximar Freyre de Bolívar não só revela a longa duração e a lógica funcional deste mecanismo, como a sua construção transnacional. Isto é, trata-se de um discurso racial da branquidade americana (e não de uma elite local específica) que se apropria da linguagem nacional para enquadrar as majorias não-brancas do continente, tendo como objetivo central afastar os debates sobre direitos.<sup>1568</sup> Aquilo que a Revolução Haitiana colocou para o mundo: o negro como pessoa humana e não uma criação do branco.

*Estamos autorizados, portanto, a acreditar que todos os filhos da América espanhola, de qualquer cor ou condição que seja, professam entre si um afeto fraternal recíproco, que nenhuma maquinação é capaz de alterar. Dirão que as guerras civis provam o contrário. Não, senhor. As contendas domésticas da América nunca se originaram na diferença de castas: elas nasceram da divergência de opiniões políticas e da ambição particular de alguns homens como todas as que infligiram às demais nações. Ainda não se ouviu um grito de banimento contra nenhuma cor, estado ou condição; exceto contra os espanhóis europeus, tão credores do ódio universal. Até o presente, admira-se a mais perfeita harmonia entre os que nasceram neste solo, no que diz*

---

<sup>1567</sup> Neste sentido: “Ainda mais radical em outro aspecto daquela luta social que se desenvolvia paralelamente à da Independência, Bolívar chegou a pedir que a mestiçagem, mediante a união de nossas diferentes raças, fosse intencionalmente aceita como base da harmonia que a vida republicana devia estabelecer. ‘O sangue de nossos cidadãos é diferente; misturemo-lo para uni-los’, pedia na citada Mensagem. E, conseqüentemente, no mesmo documento justificava também a igualdade legal que devia ser imposta: ‘A natureza faz os homens desiguais no gênio, temperamento, forças e caracteres. As leis corrigem essa diferença, porque colocam o indivíduo na sociedade para que a educação, a indústria, as artes, os serviços, as virtudes, lhe deem uma igualdade fictícia (factícia?) chamada propriamente de política e social’. São muito interessantes essas conclusões do Libertador porque, na sua época, o argumento mais forte contra a liberdade perante a Lei era a observação de que os homens nasciam desiguais. Bolívar parte deste mesmo princípio, mas faz uma engenhosa virada em favor da igualdade, advertindo que esta deve se impor, não para obedecer à natureza, senão para corrigi-la em benefício da justiça e da ordem social” (Mijares Prólogo, 2007, p. x-xi)

<sup>1568</sup> E não somente isso: ao mobilizar as categorias de povo e cidadão a partir da ideia de indeterminação, ela atribui o papel moral e dirigente da população branca sobre os não brancos.

*respeito à nossa questão, e não há de se temer que aconteça o contrário no futuro, porque para então a ordem será estabelecida, os governos fortificados com as armas, a opinião, as relações estrangeiras e a emigração europeia e asiática, que necessariamente deve aumentar a população [grifos nossos].*<sup>1569</sup>

Neste idílio americano, o racismo não é um problema, da mesma forma nunca houve lutas por igualdade racial. Bolívar apaga ou deturpa o sentido de todas as revoltas e protesto político negro. Na adesão aos espanhóis, os escravizados teriam sido forçados. Jamais eles teriam visto no momento uma oportunidade de se vingar contra a dominação e violência da elite *criolla*, particularmente a mantuana, da qual o Libertador era descendente. Caso surjam problemas nesta “perfeita harmonia”, um governo forte mais a imigração europeia e asiática diluirão a influência do sangue africano e indígena e a possibilidade de antagonismo racial. Portanto, a mestiçagem aparece como um programa que objetiva ao final eliminar a presença indígena e negra, sujeitos incivilizados, brutalizados ainda mais pela servidão. “Os [escravos] modernos são de uma raça selvagem, mantidos em sua rusticidade pela profissão que lhes é aplicada, e degradados à esfera dos brutos”.<sup>1570</sup> Em 1815, somente a ausência de apoio europeu poderia criar aquilo que não existe na América do Sul, incitando as massas populares e o conflito racial.<sup>1571</sup> Sem esta ajuda, negros e indígenas, incitados por máximas demagógicas,

<sup>1569</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 74.

<sup>1570</sup> Este trecho surge da comparação do grau de civilização dos escravos modernos com o da antiguidade, pois, aparentemente, os escravos raptados da África seriam seres desprovidos de cultura, habilidade, história e filosofia. Ademais, serve para agitar o temor de uma revolta generalizada (sombra haitiana?) a fim de arrancar apoio dos europeus à causa independentista: “Equilibrada como está a população americana, seja pelo número, seja pelas circunstâncias, seja, enfim, pelo irresistível império do espírito, por que motivo não hão de ser estabelecidos novos governos nesta metade do mundo? Em Atenas os escravos não eram quatro vezes mais que os cidadãos? Os campos de Esparta não eram cultivados pelos hilotas? Em todo o Oriente, em toda a África, em parte da Europa, o número de homens livres não foi inferior ao de servos? Observe-se, além disso, a diferença que existe entre os cativos da Antiguidade e os miseráveis trabalhadores da América; aqueles eram prisioneiros de guerra, acostumados ao manejo da arma, mercadores e navegantes ricos, filósofos profundamente instruídos, que conheciam seus direitos e todos sofriam impacientes suas correntes. *Os modernos são de uma raça selvagem, mantidos em sua rusticidade pela profissão que lhes é aplicada, e degradados à esfera dos brutos.* O que é, na minha opinião, realmente temível é a indiferença com que a Europa viu até hoje a luta da justiça contra a opressão, pelo temor de aumentar a anarquia; esta é uma instigação contra a ordem, a propriedade e os brilhantes destinos que a América guarda. O abandono em que fomos deixados é o motivo que pode, em algum tempo, desesperar o partido independente, *até fazê-lo proclamar máximas demagógicas para atrair a estima popular*; esta indiferença, repito, é uma causa imediata que pode produzir a subversão, e que sem dúvida forçará o partido, fraco em algumas partes da América, a adotar medidas, as mais prejudiciais, mas as mais necessárias para a salvação dos americanos que atualmente se encontram comprometidos na defesa de sua pátria, contra uma perseguição desconhecida em outros países que não a América espanhola. O desespero não escolhe os meios que o tiram do perigo [grifos nossos]” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 75-76).

<sup>1571</sup> As concepções sobre igualdade jurídica e desigualdade natural a justificar um modelo específico de governo para a América do Sul permanecem até o final da vida de Bolívar, conforme pode ser notado em carta ao general Daniel Florencio O’Leary, de 13 de setembro de 1829, em que discute soluções para a crise que atravessa a Grã-Colômbia, especialmente a possibilidade da fragmentação em duas novas nações (Colômbia e Venezuela). Na carta, ele apresenta novamente argumentos contra a monarquia e o federalismo como alternativas para lidar com a tensão política. Mais uma longa citação para se captar a inteireza do pensamento de Bolívar: “Suponhamos que a sabedoria do Congresso Constituinte que vai se reunir em janeiro conseguisse acertar nas suas reformas



poderiam fazer um Haiti. Assim, a Revolução Haitiana aparece como medo constate e possibilidade permanente, que apontam o caminho que a América não deve seguir.

O discurso da democracia racial e da mestiçagem cria um não-lugar/não-ser para o negro que contesta este enquadramento simbólico<sup>1572</sup>. O negro que protesta, luta, reivindica igualdade e pleiteia direitos está fora da linguagem possível. É um fora do lugar, fora do mundo, fora da americanidade. Como ele não é possível de existir no campo de compreensão, no momento em que ele surge, logo deve ser rechaçado, visto como alguém que fere os mais caros elementos constitutivos da América. Que mancha a sua essência. Ele é um conspirador, um traidor, um antipatriota e, por isso, merece ser linchado. Somente o derramamento do seu sangue é capaz de pacificar a nação, de afastar a ameaça, de aplacar medos, temores e desejos. De restaurar o sentido de inteligibilidade da realidade.

---

legislativas, quais podem ser estas? Consultemos a extensão da Colômbia, sua população, o espírito que domina, a moda das opiniões da época, o continente em que está situada, os estados que a rodeiam e a resistência geral à composição de uma ordem estável. Encontramos como resultado uma série de ameaças dolorosas que não nos é permitido desconhecer. Nossa extensão exige um dos tipos de governo inteiramente opostos, e ambos extremamente contrários ao bem do país: a autoridade real ou a liga geral são as únicas que podem nos convir para reger esta dilatada região. *Eu não concebo que seja possível sequer estabelecer um reino em um país que é constitutivamente democrático, porque as classes inferiores e as mais numerosas reclamam esta prerrogativa com direitos incontestáveis, pois a igualdade legal é indispensável onde há desigualdade física, para corrigir de certa forma a injustiça da natureza.* Além disso, quem pode ser rei na Colômbia? Ninguém, ao meu parecer, porque nenhum príncipe estrangeiro admitira um trono rodeado de perigos e misérias; e os generais teriam que pelo menos se submeter a um companheiro e renunciar para sempre à autoridade suprema. O povo ficaria espantado com esta novidade e se julgaria perdido pela série de consequências que resultaria da estrutura e base deste governo. Os agitadores comoveriam o povo com armas muito pérfidas e sua sedução seria invencível, porque tudo conspira a odiar esse fantasma de tirania que aterra somente com o seu nome. A pobreza do país não permite erguer um governo pomposo e que consagra todos os abusos do luxo e da dissipação. A nova nobreza, indispensável numa monarquia, sairia da massa do povo, com todos os receios por um lado e toda a soberba do outro. Ninguém sofreria sem impaciência esta miserável aristocracia coberta de pobreza e ignorância, e animada de pretensões ridículas... Não falemos mais, portanto, desta quimera. Ainda tenho menos inclinação a tratar do governo federal; semelhante forma social é uma anarquia regularizada, ou melhor, é a lei que prescreve implicitamente a obrigação de dissociar e arruinar o estado com todos os seus indivíduos. Eu penso que seria melhor para a América adotar o Alcorão que o Governo dos Estados Unidos, ainda que seja o melhor do mundo. Aqui não há mais nada a ser acrescentado, senão dar uma olhada sobre esses pobres países de Buenos Aires, Chile, México e Guatemala. Nós também podemos lembrar dos nossos primeiros anos! Esses únicos exemplos nos dizem mais do que bibliotecas! *Não fica outra obrigação à Colômbia que a de organizar, da melhor forma possível, um sistema central competentemente proporcional à extensão do território e ao tipo dos seus habitantes. Um estado civilizado, no estilo europeu, apresenta menos resistência ao governo de parte do povo e da natureza que uma pequena província da América, pelas dificuldades do terreno e a ignorância do povo; por isso mesmo, nos veremos forçados a dar às nossas instituições mais solidez e energia que as que em outros países forem julgadas necessárias [grifos nossos]*" (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 291-292).

<sup>1572</sup> Esta noção é saturada na sua visão sobre o escravo. Este é passivo sob as correntes, amando o seu senhor, ou um rebelde tumultuoso que deve ser contido. É o cidadão impossível. Esta impossibilidade é o que conecta sua política tanto para o escravizado como para o liberto, para o africano e para o pardo livre. Veja-se neste trecho sobre o "problema negro" no Peru: "O Peru, pelo contrário, encerra dois elementos inimigos de todo regime justo e liberal: ouro e escravos. O primeiro tudo o corrompe; o segundo está corrompido por si mesmo. A alma de um servo rara vez alcança a apreciar a liberdade: enfurece-se nos tumultos ou humilha-se nas correntes (...). É certo que em Lima os ricos não tolerarão a democracia, nem os escravos e pardos libertos a aristocracia: os primeiros preferirão a tirania de um só, para não padecer as perseguições tumultuárias e para estabelecer uma ordem pelo menos pacífica. Muito fará se conseguirmos recobrar sua independência [grifos nossos]" (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 68).

Neste contexto, emerge o último elemento do pensamento bolivariano, revelador dos vínculos entre cultura jurídica e nação no continente: o papel da violência na definição do conceito de igualdade racial. Tais vínculos foram revelados de maneira contundente durante momentos constituintes da Grã-Colômbia. No dia 24 de maio de 1821, três semanas após a instauração do Congresso Constitucional de Cúcuta, que daria a primeira Constituição à grande nação formada pelos territórios que no futuro seriam os países da Venezuela, Colômbia, Equador e Panamá, Bolívar escreve ao seu amigo Pedro Gual. Gual foi importante liderança patriótica, iniciando sua trajetória política durante a República de Cartagena (1811-1815), atuando como agente diplomático e governador do estado. Foi neste momento em que conheceu Bolívar, quando divergiram sobre os rumos da luta por independência. Posteriormente, desde a expedição de Les Cayes, atuaram de maneira conciliada.

Quando Gual foi chefe do poder executivo de Cartagena, a cidade era comandada, de fato, pela população negra. Diante dos enfrentamentos partidários, de classe e de raça, ele atuou, junto com venezuelanos e corsários franceses, para impedir que o partido popular, conformado em sua maioria por negros, colocasse no poder de Cartagena um dos seus líderes, Germán Piñeres. Com o aumento das tensões sociais, amplificado por um sítio a cidade realizado pelo próprio Bolívar, a Cartagena republicana foi fragilizada e não pode resistir ao cerco espanhol, vindo a cair em 1815.<sup>1573</sup> Nesta experiência, tanto Gual como Bolívar puderam vivenciar até onde os afrocartageneiros estavam dispostos a levar as ideias republicanas, pois, para além da igualdade e liberdade abstratas, reivindicam a redistribuição do poder. Esta experiência ficaria marcada em Bolívar<sup>1574</sup> e, muito provavelmente, também em Gual. E é ela, somada a outros temores, que transborda na carta do 24 de maio de 1821:

Os senhores não podem ter uma ideia exata do espírito que anima nossos militares.

Estes não são os que os senhores conhece; são os que os senhores não conhecem; homens que combateram longo tempo, que creem ser beneméritos, e humilhados e miseráveis, e sem esperanças de colher o fruto das ‘aquisições de sua lança’. *São habitantes das planícies determinados, ignorantes e que nunca creem serem iguais aos outros homens que sabem ou parecem melhor.* Eu mesmo, que sempre estive à sua frente, não sei ainda do que são capazes. Trato-os com suma consideração; e sequer esta consideração é suficiente para lhes inspirar a confiança e a franqueza que deve reinar entre camaradas e concidadãos. Convença-se o senhor, Gual, de que estamos sobre um abismo,

<sup>1573</sup> Múnera. La Independencia de Colombia, 2021.

<sup>1574</sup> Múnera. La Independencia de Colombia, 2021.

ou melhor, sobre um vulcão pronto para explodir. Eu temo mais a paz do que a guerra, e com isto dou ao senhor a ideia de tudo o que não digo nem pode ser dito [grifos nossos].<sup>1575</sup>

Como anota Alfonso Múnera, o pensamento independentista é radicalmente conformado pelo imaginário colonial que vê a América Latina através de uma cartografia racial. Isto é, associa raça à região.<sup>1576</sup> Presente até os dias de hoje, estas representações atribuem, hierarquicamente, certas características culturais, sociais e civilizacionais às regiões de maior

---

<sup>1575</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 149.

<sup>1576</sup> Como aponta Alfonso Múnera, a associação entre raça, região e civilização é constitutiva do pensamento independentista e republicano colombiano do século XIX, sendo uma das formas de transmutar antigas estruturas coloniais para a nação independente. Nomes importantes da primeira etapa do movimento de independência, como José Ignacio de Pombo e Francisco José de Caldas serão centrais para a disseminação dessas ideias. Pombo, nascido no meio da aristocracia senhorial de Popayán e discípulo de Humboldt, foi um dos mais influentes intelectuais dos últimos anos da colônia. Realizou os primeiros grandes estudos estruturados a respeito da natureza, da população e da geografia de Nova Granada. Às vésperas da Independência de Cartagena, ele apontava a necessidade da abolição e da mestiçagem como formas de fazer desaparecer a ameaça negra e a possibilidade de repetição dos eventos haitianos. Nele estaria o pessimismo nacional, desconfiado da capacidade das novas repúblicas diante da sua demografia racial e da sua geografia. Da mesma época de Pombo e também descendente da classe senhorial de Popayán, o famoso intelectual Francisco José de Caldas é, talvez, o principal responsável pela invenção da geografia humana como pressuposto da imaginação nacional no contexto colombiano. Com seus ensaios sobre a geografia da natureza na Nova Granada e o impacto do clima sobre a população, produzidos entre 1807 e 1808, Caldas foi pioneiro em formular uma perspectiva de nação de longuíssimo alcance: a República Andina, território ideal do futuro país, em contraposição aos seus outros, as *tierras ardientes*. Valendo-se das suas expedições na costa do Pacífico e do contato com a população negra da região, Caldas construiu um imaginário fortemente baseado no determinismo geográfico, em que o clima influenciaria diretamente no grau de civilização dos povos. Os Andes seriam o espaço da paz, da ética do trabalho, da lei, da religião e de uma sexualidade não feroz e virulenta, mas poética. Já as terras baixas e quentes, como o Caribe, o Pacífico e os vales, onde estava localizada a maioria da população não-branca, eram vistas como o lugar da imoralidade, das paixões sanguinária, dos espíritos incontrolláveis, da volúpia e desejos sexuais, onde se luta constantemente contra feras e não existe uma sociedade civil e livre. A despeito de ser o único intelectual a abraçar abertamente essas ideias, suas visões influenciaram fortemente a imaginação da futura nação colombiana. Ancorada no imaginário colonial, essas ideias se legitimavam por meio da linguagem da ciência moderna e imperial. Ao ser o primeiro a fornecer uma descrição sistemática dos porquês da inferioridade dos habitantes das terras baixas, Caldas iniciou uma tradição que cristalizou imagens a respeito da relação entre raça e região. Essa tradição, em suas diversas variantes, viria a se tornar o discurso hegemônico das elites republicanas, ajudando a manter a velha ordem colonial mudando somente o domínio espanhol por um local. Como argumenta Múnera, a principal herança intelectual deixada por Caldas não é a invenção de uma comunidade nacional homogênea, mas de um território hierarquicamente dividido entre civilizados e bárbaros. Visão que justificava a continuidade de uma ordem aristocrática e outorgava o poder a uma pequena minoria sobre uma multidão. Ele, portanto, é elemento conectivo entre colônia e república a informar não só um imaginário, mas também um modelo constitucional de organização política por meio do centralismo autoritário exercido das regiões andinas a controlar e a explorar as regiões quentes. Essa junção entre imaginário nacional e modelo político atravessado por raça e região será o pano de fundo por trás das guerras civis no século XIX, da periferização política das regiões costeiras (Pacífico e Caribe) e da Amazônia, da racialização da desigualdade, da violência, do conflito armado e da paz ao longo do século XX, como tão bem pode ser visto na sobreposição dos mais de votação dos Plebiscitos pela Paz (2016) e das últimas eleições nacionais. É na encruzilhada do nascimento desse estado branco e andinocêntrico, dominado por uma pequena elite racista, autoritária e insidiosamente violenta que tem ojeriza da maioria da população colombiana, que devem ser lidos os discursos e posturas de Bolívar. O enorme Monumento a Francisco José de Caldas, entre a Carrera 7 com a Calle 20 de Bogotá, com o intelectual segurando objetos de um legítimo expedicionário das selvas americanas e por cima de um globo terrestre – estátua sempre rodeada de moradores de rua, com os rostos daqueles a quem Caldas atribuía a incivilidade da nação –, parece estar a lembrar, enquanto estiver de pé, a nação que se forjou tendo como projeto internalizar e perpetuar a barbárie e o horror colonial. Sobre raça, região e nação, sobre Pombo e Caldas, sobre os fracassos das nações americanas, veja: Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas*, 2010.

presença negra e indígena. Tais características decorreriam de fatores físicos (clima, vegetação, altitude) e raciais. Assim, os habitantes das planícies e das *tierras bajas* em geral, como as do Caribe, do Pacífico, da Amazônia e dos vales, são tidos como primitivos, brutos e selvagens, inaptos para a vida disciplinada que o trabalho e a lei exigem.<sup>1577</sup> São estes sujeitos trepidantes e rústicos que não sabem lidar com a igualdade, pois “nunca creem serem iguais aos outros que sabem ou parecem melhor”. Com isso, colocam a nova nação à borda de “um abismo, ou melhor, sobre um vulcão pronto para explodir”.

Assim, a moldura constitucional deve ser adequada a essa cartografia racial. Poucos dias depois de escrever a Gual, no 13 de julho de 1821, Bolívar escreve outra carta, esta destinada a Santander. De maneira clara, o seu objetivo é incidir nos debates do Congresso Constitucional de Cúcuta. Nela, saltam aos olhos a visão horrorizada e racializada das regiões, bem como o Haiti como contraexemplo, aquilo que o constitucionalismo latino-americano mais deveria evitar. Operando como negativo, a Revolução Haitiana informa e enlaça o seu projeto político-constitucional à sua respectiva visão nacional:

Por aqui pouco é sabido do Congresso e de Cúcuta: fala-se que muitos em Cundinamarca querem federação; mas me consolo com que nem o senhor, nem Nariño, nem Zea, nem eu, nem Páez, nem outras autoridades veneráveis que o exército libertador possui, gostem de semelhante delírio. Por fim, os letrados hão de fazer tanto, que sejam proscritos da República da Colômbia, como fez Platão com os poetas na sua. Esses senhores pensam que a vontade do povo é a opinião deles, sem saber que na Colômbia o povo está no exército, porque realmente está, e porque conquistou este povo das mãos dos tiranos; porque, além disso, é o povo quem quer, o povo quem obra e o povo quem pode; *tudo o demais é gente que vegeta com mais ou menos malignidade, ou com mais ou menos patriotismo, mas todos sem nenhum direito de ser outra coisa do que cidadãos passivos. Enfim, será necessário desenvolver esta política, que certamente não é a de Rousseau, para que esses senhores não voltem a nos arruinar. Eles pretendem conosco representar o segundo ato de*

---

<sup>1577</sup> Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas*, 2010; Requene, Angela Yesenia Olaya. Discursos y representaciones racistas hacia la región pacífico y comunidades afrocolombianas. Septien, Rosa Campoalegre (ed.). *Afrodescendencias. Voces em Resistencia*. Em Homenaje al Centenario de Nelson Mandela. Buenos Aires: CLACSO, 2018; Santos, Marcio André de Oliveira. Formação Racial, Nação e Mestiçagem na Colômbia. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 36-58, 2014; Pinzón, Felipe Martínez. Heróes de la civilización. La Amazonía como Cosmópolis agroexportadora em la obra del General Rafael Reyes. *ACHSC*, v. 40, n 2, 2013, p. 2256-2647; Appelbaum, Nancy P. *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, e Universidad del Rosario, 2008; Serge, Margarita. *El Revés de la Nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, 2011.

*Buenos Aires, quando a segunda parte que darão é a de Guarico (Haiti). Esses cavalheiros pensam que a Colômbia está coberta de lanudos, agasalhados nas lareiras de Bogotá, Tunja e Pamplona. Não deram uma olhada nos caribes do Orinoco, nos pastores de Apure, nos marinheiros de Maracaibo, nos remadores [bogas] do Magdalena, nos bandidos de Patia, nos selvagens pastusos, nos guajibos [indígenas do sul venezuelano] de Casanare em todas as hordas selvagens da África e da América que, como gamos, percorrem os desertos da Colômbia.*

*Não lhe parece, meu querido Santander, que esses legisladores mais ignorantes do que maus, e mais presunçosos que ambicioso, irão nos conduzir à anarquia, e depois à tirania, e sempre à ruína? Eu o creio assim, e estou certo disso. Por sorte, se não forem os habitantes das planícies que completarem nosso extermínio, serão os suaves filósofos da legitimada Colômbia. Os que se creiam Licurgos, Numas, Franklines, e Camilos Torres e Roscíos, e Ustáriz e Robiras, e outros númenes que o céu enviou à terra para que acelerassem sua marcha em direção à eternidade, não para lhes dar repúblicas com as gregas, romana e americana, senão para amontoar escombros de fábricas e para edificar sobre uma base gótica um edifício grego à beira de uma cratera.*<sup>1578</sup>

Nada mais precisaria ser dito. É transparente. Chega a ser incrível passar os olhos por tais linhas e ainda ser necessário argumentar contra os que se horrorizam e se rebelam contra a simples afirmação de que sim, os patriotas e a sua mais simbólica figura eram racistas e temiam o que negros e indígenas poderiam fazer com o poder. Para Bolívar, há o povo e a “gente”. O povo, que está no exército e que obra pelo país, são os verdadeiros cidadãos do país e merecem a cidadania ativa, o exercício do poder. “Tudo o demais é gente”, que vegeta e querem fazer da Grã-Colômbia um segundo Haiti, o Guarico. E que pode ocorrer. Pois o país não é formado apenas pelos sujeitos das *tierras altas*, os andinos brancos, “agasalhados nas lareiras de Bogotá, Tunja e Pamplona”. Nele, estão as turbas negras e indígenas que vagam pelas planícies do Caribe e florestas do Pacífico, que habitam os *calientes* vales, que tomam conta das redes fluviais e marítimas, como os bogas do Magdalena ou os pardos marinheiros de Maracaibo, que são indomáveis, como os indígenas da península da Guajira. Enfim, “as hordas selvagens da África e da América que, como gamos, percorrem os desertos da Colômbia”.

Os “suaves filósofos”, com suas ideias de igualdade e liberdade universais, levantariam os povos das planícies, decretando o completo extermínio dos brancos. Se a cartografia política

---

<sup>1578</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 150-151.

de Bolívar vinculava raça e região, estas eram utilizadas para informam o conteúdo do direito. O constitucionalismo democrático era inadequado para um país formado por territórios tropicais habitados por negros e indígenas. Implementá-lo nestas condições era o apocalipse, era fazer da Colômbia o Haiti, onde primeiro raiou a incompatibilidade entre negros e identidade constitucional. Mas como não era possível, por enquanto, fazer desaparecer o impacto do sangue indígena e africano no nascente país que exigia uma norma fundamental, a Constituição deveria ser adequada ao caráter dos seus habitantes.

Alguns anos depois, o projeto de união latino-americana de Bolívar começaria a ruir. Nas suas concepções, além das disputas partidárias e regionais, a atitude dos negros, particularmente pardos, colocava tudo a perder. É neste momento que ele também finaliza o seu Projeto de Constituição e passa a ventilá-lo perante distintas lideranças políticas como única forma de salvar a ruína do continente. Em carta a Santander datada de 28 de junho de 1825, escrita desde Cuzco, Bolívar aduz: “Eu também acredito que é útil e conveniente mandar à Venezuela os tais 4.000 homens, pois a minha irmã, que tem muito talento, me escreve que Caracas está inabitável pelas tentativas e ameaças da pardocracia. Ela, que é pobre, me diz que quer ir embora, aos Estados Unidos”.<sup>1579</sup> No dia 21 de fevereiro de 1826, nova carta a Santander que reluz o temor de um levante dos pardos:

*Minha irmã me diz que em Caracas há três partidos: monárquicos, democratas e pardocratas; seu conselho é que eu seja ‘Libertador ou morto’. Este será o que seguirei, ainda que soubesse que, por segui-lo, pereceria todo o gênero humano. Como única resposta, enviarei ao general Páez meu projeto de constituição para a Bolívar, afim de que considere as minhas ideias sobre a estabilidade, unida à liberdade e conservação dos princípios que adotamos. Também acrescentarei que não deve desesperar os seus amigos, a fim de não caírem em outro extremo mais cruel que este, pois já não lhes resta outro que o da pura anarquia. Porque o senhor deve ter presente que esses cavalheiros primeiro foram federalistas, depois constitucionais e agora napoleônicos, logo, não lhes resta mais grau para receber que o de anarquistas, pardocratas ou degoladores [grifos nossos].*<sup>1580</sup>

Os pardocratas querem a anarquia e a degola dos seus opositores. A Constituição Bolivariana era a solução contra o governo desses sujeitos, a pardocracia. Bebida nos ideias de Petión, quando seu projeto político tinha atuado para conter os camponeses africanos no Haiti, Bolívar a mobilizava para conter a população não-branca da Grã-Colômbia, simbolizada

<sup>1579</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 188.

<sup>1580</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 211-212.

particularmente nos pardos, que não só estavam mais próximos do poder, como demandavam sua reorganização. No entanto, caso o sistema jurídico formal não fosse capaz de enquadrar essa população, algo para além do direito era necessário. Uma violência ritualizada a demarcar o campo do político e, conseqüentemente, o âmbito da igualdade – dos verdadeiros cidadãos.

Em 1826, essa lógica constitutiva do pensamento de Bolívar e das nações latino-americanas precipita sobre o almirante José Prudencio Padilla.<sup>1581</sup> A esta altura, cabe a releitura das cartas onde escorre o fel da “raça”. Os conflitos entre o líder negro e o general Montilla preocupam o Libertador, especialmente como o primeiro pode incitar a população afrocaribenha a um levante generalizado. Padilla concentra os seus temores de uma pardocracia. É o receptáculo humano que representa a revolução dos negros, na sua acepção, o fim dos brancos. Em cartas de junho e julho de 1826, ele escreve a Santander:

*Se a gente de cor se levanta e acaba com tudo, porque o governo não é forte e a loucura de todos os convida a tomar seu posto, eu não tenho a culpa. Se a Páez e a Padilla os querem tratar mal sem empregar uma força capaz de contê-los, eu não tenho a culpa. Estes dois homens têm em seu sangue os elementos do seu poder, e por conseguinte, é inútil que eu me oponha a eles, porque o meu não vale nada para o povo.*

*(...) Guiné [África] e mais Guiné teremos; e isto não digo de brincadeira, aquele que escape com sua cara branca será bem afortunado; a dor será que os ideólogos, com os mais vis e mais covardes, serão os últimos que pereçam: acostumados ao jugo, o levarão facilmente até de seus próprios escravos [grifos nossos em tudo].<sup>1582</sup>*

O sangue de lideranças pardas era o que lhes dava predominância sobre as classes populares. Elas carregavam a potência de fazer da América uma África, a Guiné, “clara e depreciável referência ao continente africano e aos negros e aos mulatos grã-colombianos”.<sup>1583</sup> Tudo isso decorria do perigoso vínculo entre raça e direito, entre negros e constitucionalismo, entre não-brancos e igualdade:

---

<sup>1581</sup> As citações a seguir são de Alfonso Múnera (2022 e 2021), em importante trabalho de resgate completo e denso das cartas trocadas por Bolívar com Santander e Montilla a respeito dos eventos em Cartagena. As longas citações diretas de Múnera ajudaram a redimensionar e a iluminar o conflito entre os patriotas brancos e Padilla, já analisado em outros trabalhos historiográfico, e, de certa forma, inspiraram a metodologia deste capítulo, também com longas transcrições de textos. Como aponta o amigo Alfonso, em tempos intensos de disputa e deturpação do passado, deixemos as próprias fontes falarem aos leitores do presente.

<sup>1582</sup> Bolívar, Simón. *Obras completas. Compilación y notas de Vicente Lecuna*. Havana: Editorial Lex, v. II, 1950, p. 429, apud Múnera, Alfonso. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla: República e Racismo na Independência da Colômbia. *Revista Direito Público*, vol. 19, n. 101, p. 79-99, jan/mar 2022, p. 89.

<sup>1583</sup> Múnera, Alfonso. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla: República e Racismo na Independência da Colômbia. *Revista Direito Público*, vol. 19, n. 101, p. 79-99, jan/mar 2022, p. 89.

*A igualdade legal não é bastante pelo espírito que tem o povo, que quer que haja igualdade absoluta, tanto no público como no doméstico; e depois quererá a pardocracia; que é a inclinação natural e única, para extermínio depois da classe privilegiada. Isso requer, digo, grandes medidas, que não me cansarei de recomendar [grifos nossos].*<sup>1584</sup>

A uma hermenêutica parda do conceito de igualdade, forjada na “igualdade absoluta, tanto no público como no doméstico”.<sup>1585</sup> Isto é, como Padilla reivindicava no seu Discurso ao Público de Cartagena, de 1824, uma abolição de como a raça perpetuava os privilégios herdados da colônia e limitava os direitos dos não-brancos, seja em suas relações afetivas e familiares, seja no acesso ao poder. Na concepção de Bolívar, a igualdade absoluta era o primeiro passo rumo a pardocracia. Aquilo que fazia tudo desabar.<sup>1586</sup> Que levaria ao extermínio dos brancos, “a classe privilegiada”. Diante disso, eram necessárias “grandes medidas”. O Projeto Constitucional era uma delas. Mas ele não seria suficiente sem o derramamento de sangue toda vez que um negro ousasse requerer cidadania como um igual. Pois se a cidadania negra significa violência – ela inclina “natural e única para [o] extermínio” –, a única linguagem capaz de responder é a própria violência. Ela restaura aquilo que, ao mesmo tempo, ameaça e é incompreensível ao constitucionalismo da branquidade: a humanidade negra.

Em 1828, ao redor da Convenção Constituinte de Ocaña, chegariam ao clímax os vínculos e tensões entre constituição e raça, igualdade e violência, direito e linchamento, Padilla e Bolívar. A Convenção tinha iniciado os seus trabalhos no dia 09 de abril e três dias depois o Libertador escreveria a Páez uma carta em que relacionava, mais uma vez, as relações entre sociedade, virtudes e democracia. Novamente, vocalizam suas vontades de intervir no processo constituinte, provocado pelo próprio Bolívar na tentativa de impor seu Projeto de Constituição. Logo no início do texto, ele comenta algo que o atormenta naquele momento:

<sup>1584</sup> Bolívar. *Obras completas*, 1950, p. 114 apud Múnera. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla, p. 89.

<sup>1585</sup> Citar o *Cartas de Liberdade*, da francesa lá. Há anotações que cabem mais do que em uma única nota de rodapé. Direitos públicos de segregação. Pegar o que aquele livro, *Papéis de Liberdade*, fala da luta constitucional pelos negros do sul dos EUA no pós-guerra civil. É uma tradição esquecida da teoria constitucional e que está enraizada na própria experiência dos negros durante a Era das Revoluções. Piar e Padilla são precursores do que os negros dos EUA farão 50 anos depois. Importante estabelecer estes paralelos. Direitos nem públicos, nem privados – ou que são, ao mesmo tempo, públicos e privados.

<sup>1586</sup> Alfonso Múnera assim lê esta carta “Talvez em nenhuma de suas outras cartas tenha definido, de modo tão preciso, o que vivia repetindo desde os primeiros dias da revolução sobre a ameaça dos negros e mulatos, dado a circunstância de que constituíam uma esmagadora maioria em seu país natal. Não se cansava de advertir, nem de recomendar “grandes medidas” contra isso, que o povo “quererá a pardocracia, que é a inclinação natural e única, para extermínio depois da classe privilegiada”. A chave do seu discurso admoestador está na sua convicção de que era a mesma condição natural – o resultado da mescla na qual predominavam os instintos das classes inferiores – a que levaria irremediavelmente ao extermínio da “classe privilegiada”, a qual ele pertencia, caso não fosse feito nada para evitá-lo.”



Vinte e seis membros da Grande Convenção receberam com aplausos um ofício de Padilla que lhes informava sobre a sua revolução, e decretaram-lhe graças por este ato abominável. Tanto Montilla como Peña se queixaram oficialmente, e eu escrevi à Grande Convenção sobre ambos assuntos dizendo tudo o conveniente para que Peña seja admitido e lhe seja dada uma explicação de tão iníquo ato. Ambos os negócios parecem-me da mais alta importância. A respeito de Peña, quiseram anular o meu decreto de anistia de 1º de janeiro, e a respeito de Padilla, quiseram fomentar as mais cruéis revoluções: o partido de Santander está descarado, furioso e será muito se não arruinar a República.<sup>1587</sup>

Seus maiores temores estavam concretizados. Padilla, o símbolo da pardocracia, o princípio haitiano, havia entrado na Convenção Constituinte e angariado apoio para sua causa, fomento das “mais cruéis revoluções”. Aquilo que ele mais tentou evitar agora ameaçava influir na identidade constitucional. A ameaça da nação está no palco da Constituição. Nos parágrafos seguintes, Bolívar volta a discorrer sobre as incompatibilidades da democracia e dos direitos absolutos para um país como a Grã-Colômbia. O discurso é velho, batido, vem desde 1812, no Manifesto de Cartagena. Porém, as linhas seguintes iluminam o que sempre esteve presente nesta narrativa sobre direito e nação, aquilo que sempre foi sua possibilidade permanente, a válvula de escape que sustenta o sistema. Logo depois de discorrer sobre Constituição e sociedade, ele requer a justa punição de Padilla. A proximidade de um assunto e outro não é mera formalidade: a justa punição de Padilla é o fundamento genético por trás da relação entre direito e nação. O sacrifício de sangue como nascimento da norma e da comunidade, isto é, do campo político que define os “iguais” aptos a firmar o contrato social e fundar a sociedade:

Esses senhores pretendem relaxar mais a forma social, admitindo novos princípios filosóficos por direitos individuais, e estabelecendo governos municipais para que sejam mais facciosos que os próprios *cabildos*, que nos envolveram em todas as revoluções que vimos. Os demagogos não querem acreditar que a prática da liberdade não é sustentada senão com virtudes, e que onde estas reinam, a tirania é impotente. Portanto, enquanto formos viciosos, não poderemos ser livres; seja dada ao Estado a forma que for desejada; e como nunca um povo corrompido pela escravidão se converteu, tampouco libertadores. *A história provou isto e Montesquieu expressou. Portanto, a nossa luta será eterna e nossos males prolongados na busca do impossível. Seria necessário nos desnaturalizarmos para poder viver sob um governo*

---

<sup>1587</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 255-256.

*absolutamente livre; seria preciso mudar os nossos hábitos e costumes e nos fazermos austeros e desprendidos de nossas vis paixões, ou renunciar à quimera de nossos projetos. Eu era o mais iludido de todos, e foram necessários quarenta anos de frustração para chegar neste convencimento deplorável e funesto. Perdemos todo o nosso tempo e danificamos a nossa obra; acumulamos desacerto sobre desacerto e pioramos a condição do povo que deplorará eternamente a nossa experiência.*

*(...) De Cartagena o general Montilla me escreve assegurando-me que o país se tranquiliza mais e mais, mas ainda não tinha sido preso o general Padilla, que devia ser julgado conforme o direito e a rigorosa justiça, porque já é tempo de escarmentar tão mortais atentados, e eu não duvido que o que os está fomentando é a impunidade [grifos nossos].<sup>1588</sup>*

Ainda em 1828, a Convenção seria fechada, Padilla linchado e a Ditadura declarada. No meio do turbilhão, a carta de Bolívar articula, revela e precipita algo muito simples. Na superfície, ela debate a forma de governo mais adequada à Grã-Colômbia. Porém, no mundo, ela expressa o elemento que permite a própria inteligibilidade da relação sistema político-jurídico e nação: a violência. Ela não só demarca o campo do político, do que está fora e dentro do debate em termos de direitos, como é performatizada por um ritual: o sacrifício. Padilla deve morrer. Já é tempo de escarmentá-lo. Esta violência é a linguagem fundadora, a origem da comunidade nacional e da sua respectiva cultura jurídica, modelada pela tensão imposta pela igualdade jurídica diante da desigualdade natural. O rito sacrificial não só lida com aquilo que o direito é incapaz de enfrentar – a diferença hierárquica entre branco e negro –, como ele a institui reiteradamente e enquadra o funcionamento do próprio direito. Ele é a origem e o fim da norma, assim como aquilo que justifica e preenche o vazio deixado pela exceção jurídica. É a possibilidade permanente por trás do direito, que lhe dá coerência.

Ao expressar a lutar por “igualdade absoluta”, Padilla foi a vida póstuma dos fantasmas haitianos. Na mentalidade dos patriotas brancos, ele encarnava uma violência fundamental, a qual poderia ser contida por arranjos constitucionais, mas somente negada por meio da própria violência. O linchamento é a forma por excelência da violência branca, que utiliza do corpo negro para construir linguagem. Como produto deste ritual macabro, não só o paraíso é preservado, pois o sangue derramado destrói a “hermenêutica parda” da igualdade para, no seu

---

<sup>1588</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 257

lugar, fundar a igualdade da democracia racial. Funda-se a nação que se reitera transformando o sacrifício dos não-brancos em norma.<sup>1589</sup>

### 5.3. Mito, Rito e Direito

O ano é 1817. Bolívar acaba de regressar pela segunda vez do Haiti e os patriotas vislumbram, finalmente, a possibilidade de vitórias sobre os espanhóis. O jogo está virando e as forças patriotas sentem os bons ventos. Ademais, o Libertador está exatamente no meio do caminho entre dois dos seus discursos fundamentais, a Carta da Jamaica e o Discurso de Angostura. São tempos grandes na construção da sua biografia e do pensamento político. Para a América Latina, tempos de definição do seu destino. Entre os generais que garantem importantes avanços militares na Venezuela, um deles se destaca sobremaneira: o general pardo Manuel Piar.

Nascido em Curaçao, em 1774, filho de María Isabel Gómez e Fernando Piar, Piar cresceu entre os setores pobres da ilha e, aos dez anos, mudou-se para a província da Venezuela com sua mãe, chegando ao porto de La Guaira. Nestes anos de infância, ele aproveitou das aberturas da vida Caribe, conseguindo estudar, conhecer pessoas e realidades diversas ao acompanhar sua mãe, que trabalhava de parteira, e aprender diversos idiomas (inglês, espanhol, papiamento e francês). Em 1798, casa com María Martha Boom, no Castelo de Amsterdam em Curaçao.<sup>1590</sup> Por quase uma década, os detalhes da sua vida desaparecem, até que, em 1810, ele retorna à Venezuela para ingressar na luta por Independência. Dali em diante, ele será um dos principais responsáveis a impor derrotas ao exército espanhol, especialmente na região da Guiana, nas zonas rurais e interiores do leste da Venezuela. Quando os patriotas se exilaram na Jamaica e, depois, no Haiti, Piar permaneceu na região e facilitou o retorno das tropas de Bolívar em 1816. Muito da virada nas lutas patriotas a partir desse momento se deve à utilização

---

<sup>1589</sup> Em belo trecho, assim Alfonso Múnera descreve a história colombiana: “Agora Cartagena pertence a uma nação que é andina em sua maior parte, especialmente no seu coração. E será o cenário de gravíssimos conflitos de conotações raciais, que tenderão a se confundir – nem sempre – com outros de natureza política. Na nascente república florescerá um sentimento que dominará a alma da maioria de seus grandes chefes, que são todos generais do exército libertador: o medo ao poder dos negros e mulatos; e uma ideia, a de impedir a todo custo a criação de uma democracia de iguais que facilite a plena conquista da cidadania aos mais humildes. Estes eram reconhecidos não tanto pelo seu nome ou classe social, mas sim pela raça. Assim se falava, como nos enterramos por epistolários e periódicos, da quase totalidade da nação mediante o uso apelativo de negro, mulato, zambo, índio, mestizo e etc.” (Múnera. *La Independencia de Colombia*, 2021, p. 10-11)

<sup>1590</sup> Amundarain, Yolimar Gil. *El ocaso de un Libertador: aspectos históricos en torno a la figura de Manuel Piar. Tiempo y Espacio*, v. 27, n. 68, Caracas, 2017; Lecuna, Yolanda Salas de e Vilorio, Norma González. *Manuel Piar, el Héroe de Múltiples Rostros: una aproximación a la historia desde la perspectiva colectiva*. Caracas: Fundef, 2004.

da estratégia de Piar por Bolívar, isto é, capturar as zonas interioranas ao invés de focar nas batalhas costeiras e nos centros administrativos.<sup>1591</sup>

Neste momento, entre as lideranças patriotas, Piar era, quiçá, aquele que detinha o maior apelo popular, especialmente perante a população negra. Suas origens humildes e vínculos raciais, além do seu carisma e tino militar, amplificavam sua fama e liderança. Por outro lado, Bolívar buscava concentrar o poder em suas mãos e na de *caudillos* oriundos da antiga elite venezuelana. Piar será um dos que resistirá e denunciará essa estratégia, ainda que sempre declarando sua absoluta lealdade a Bolívar. No entanto, após troca de cartas entre os dois e na ausência de acordo, Piar decide se retirar da frente das tropas e Bolívar emite um passaporte para que ele se exile. Logo após isso, no entanto, Bolívar recebe uma carta do oficial pardo Juan Francisco Sánchez acusando Piar de planejar uma insurreição das pessoas negras para matar todos os *criollos* brancos. Para escapar das acusações, Piar foge para as matas do interior venezuelano, dirigindo-se para a bacia do Orinoco.<sup>1592</sup> É neste contexto que Bolívar escreve, em 05 de agosto de 1817, o famoso *Manifiesto aos Povos da Venezuela*, inflamada declaração contra o general pardo. É uma proclamação pública que mimetiza os anúncios de procura de escravos fugitivos ou de alerta contra quilombolas. Ecos da *plantation* em tempos de independência.

Semanas depois Piar é capturado e acusado de “insubordinação, sedição, conspiração e deserção”. Baseado em rumores e no testemunho de uma única pessoa, sem qualquer prova de que de fato havia uma conspiração em curso e insuflado pela pressão de Bolívar, o tribunal militar, presidido por Carlos Soublette, um reconhecido rival de Piar, decreta a sentença: rebaixamento total de patente e pena de morte com fuzilamento. Linchamento sem direito a recurso. Bolívar apenas revisaria um aspecto da sentença: fuzilamento sim, mas manutenção das honras militares.<sup>1593</sup> No dia 16 de outubro de 1817, na praça principal de Angostura, as balas perfuraram o peito do mais importante patriota da libertação venezuelana até aquele momento. Caído no chão, ensanguentado e desfigurado, o corpo seria enterrado numa fossa

---

<sup>1591</sup> Fischer, Sibylle. Specters of the Republic: the caso of Manuel Piar. *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 27, n. 3, p. 295-311, 2018; Phaf-Rheinberger, Ineke. Manuel Piar and the Struggle for Indenpende in Latin America. Phaf-Rheinberger, Ineke. *The "Air of Liberty": Narratives of the South Atlantic Past*. Amsterdam: Rodopi, 2008.

<sup>1592</sup> Fischer. Specters of the Republic, 2018.

<sup>1593</sup> Fischer. Specters of the Republic, 2018; Amundarain. El ocaso de un Libertador, 2017; Phaf-Rheinberger. Manuel Piar and the Struggle for Indenpende in Latin America, 2008.

comum, sem rito fúnebre, pois a Igreja Católica se recusou a fazer uma certidão de óbito e a reservar um espaço para Piar no cemitério da cidade.<sup>1594</sup>

Nos rastros violentos do medo da pardocracia, Piar seria mais uma vítima. Entre a Revolução Haitiana e Padilla, sobre ele recairia o sacrifício. Voltemos ao *Manifesto aos Povos da Venezuela*. Ele revela detalhes e sentidos por trás da execução. Como o título deixa notar, não é um documento pessoal, como uma carta ou escrito íntimo. É um manifesto, logo, uma proclamação programática e de grande relevância. Tem o intuito de expressar ideias e intervir no jogo político. Tal relevância é demonstrada logo no direcionamento do texto: “cidadãos”. Aqueles que formam a comunidade de iguais da nação venezuelana. O Manifesto tem um intuito: expurgar desse corpo social um inimigo. “Empregar a espada da justiça contra um cidadão que foi benemérito da pátria”.<sup>1595</sup> Alguém ameaça a sociedade por dentro e, portanto, é um traidor, logo, corpo matável, corpo que necessariamente deve ser matado pela restauração da ordem. O Manifesto traz como elemento constitutivo do programa político de Bolívar o medo do pardo que põe em risco a nação.

Perante a nação, eu denuncio o crime mais atroz que pode ter cometido um homem contra a sociedade, o governo e a pátria. O general Piar é o autor execrável deste fatal delito. Coberto de honras supremas da milícia, da consideração pública e da confiança do governo, nada mais que almejar restava a este cidadão, senão a glória de ser intitulado benfeitor da República. Com que horror, portanto, ouvireis que este homem tão favorecido pela sorte tenha pretendido vos submergir no mar espantoso da anarquia! *Sim, venezuelanos, o general Piar formou uma conspiração destruidora do sistema de igualdade, liberdade e independência. Mas não vos admireis desta monstruosidade da parte de um homem cuja vida foi uma rede de conspiração crimes e violências. Nascido em um país estranho, de uma mãe que também não é venezuelana e de um pai canarino, nenhum sentimento de amor pôde ter recebido ao nascer, menos ainda no curso de sua educação.*

*Presunçoso por pertencer a uma família notável de Tenerife, o general Piar negava desde seus primeiros anos – que escândalo horrível !!! –, negava conhecer o ventre infeliz que havia carregado este ser em suas entranhas. Tão indigno em sua desnaturada ingratidão, ultrajava a mesma mãe de quem tinha recebido a vida, pelo único motivo daquela respeitável mulher não ser*

<sup>1594</sup> Requena, Hildelisa Cabello. La Iglesia católica y los restos mortales del prócer Manuel Piar. Negación del Sacramental de Exequias. Angostura, Venezuela, octubre, 1817. *Procesos Históricos. Revista de Historia*, 37, enero-junio, 2020, p. 116-143.

<sup>1595</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 76.

*da cor clara que ele tinha herdado do seu pai. Quem não soube amar, respeitar e servir os autores de seus dias, não podia submeter-se ao dever de cidadão e menos ainda aos mais rigoroso de todos: o militar [grifos nossos].*<sup>1596</sup>

Todo rito sacrificial é constituído por uma rede de intrigas, mentiras e acusações contra o bode expiatório. Ele deve encarnar a imoralidade absoluta, o inimigo fundamental, a máxima escória. Não bastam fatos comprovados, é necessário vasculhar as intimidades, dizer que algo sempre esteve ali, ainda que ocultado, mas que era possível perceber. É necessário expor a vida íntima, imposturas familiares, ausência dos afetos mais básicos. Saturar para tornar o suposto desvio não uma atitude, mas uma essência, uma falha ontológica de caráter. Como na modernidade o rito sacrificial é um rito racial, tais intrigas e mentiras obedecem a certos padrões. Os problemas de Piar vêm desde sua concepção, sujeito mestiço e estrangeiro, filho de um pai branco e uma mãe negra. Ali está a origem dos seus complexos e trepidações, da sua ausência de palavra e espírito conspiratório. Era alguém que rejeitava o próprio ventre, odiando sua progenitora e, conseqüentemente, a sua própria cor. O pardo que não se aceita, que foge de si mesmo, tal qual Freyre falava de Machado e dos rebeldes pernambucanos. Nesta não aceitação de si, era um fora de lugar na nação, conspirando contra ela. Na rejeição da própria cor oriunda do complexo racial – “escândalo terrível!!!”, ênfase nas exclamações –, na raça estava o princípio dos males com os quais Piar ameaçava acabar com a Venezuela. E, novamente um padrão discursivo, para “apreender” a raça, é necessário representar o âmbito privado, fazer suposições brancas a respeito do íntimo dos não-brancos. Se Freyre fez dessa artimanha pseudodiscurso científico, Bolívar fez dela programa político, Manifesto. Nas estratégias raciais da branquidade latino-americana está fazer a “casa”, concebida racialmente a partir das visões da Casa-Grande, um tema público.

Era necessário utilizar a espada da justiça contra um cidadão que, na verdade, era um criminoso. Traidor da sociedade, do governo e da pátria. Que queria levar à nação à anarquia por meio da conspiração. No relato de Bolívar, Piar é um canalha, subversivo, déspota, interesseiro, rapinador. Sujeito ausente de virtudes e que em nada contribui para as guerras patrióticas.<sup>1597</sup> Neste encadeamento de acusações e mentiras, a humanidade de Piar é deturpada

<sup>1596</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 76-77.

<sup>1597</sup> Cito novamente o arrependimento de Bolívar em relação às execuções de Piar e Padilla. Arrependimento que funciona como confissão de que tudo não passou de falsas e calculadas acusações contra as duas lideranças negras. Arrependimento que prova a diferença de tratamento em relação a Santander, este sim conhecedor de conspirações contra o Libertador. Arrependimento que também revela um modo muito comum de funcionamento da mentalidade branca: acusar o negro daquilo que ele mesmo comete. Arrependimento que demonstra que não era apenas Piar e Padilla, havia outros que pereceram “da mesma causa”. E continuarão havendo outros e outras. Arrependimento que ilumina como suas demandas eram mais do que legítimas, o melhor do republicanismo

e esvaziada, tornando-o objeto a ser sacrificado. Elas antecipam e justificam o derramamento de sangue. Mas se o sacrifício é a base de toda mitologia, qual mito Piar ameaçava com sua vida e fundava com sua morte?

Para difamar o governo republicano, Piar incitava a guerra racial, isto é, na visão de Bolívar, o general pardo requeria uma igualdade já existente, já consagrada na lei e já formadora da base da sociedade latino-americana. O mito que Piar ameaçava era o da harmonia racial e somente o sacrifício deste pardo traidor poderia conservar o paraíso americano:

Caluniar o governo de pretender mudar a forma republicana na tirânica, *proclamar os princípios odiosos da guerra das cores para destruir assim a igualdade, que desde o dia glorioso de nossa insurreição até o momento foi nossa base fundamental*; instigar a guerra civil; incitar a anarquia; aconselhar o assassinato, o roubo e a desordem, é a essência do que tem feito Piar desde que obteve a licença de se retirar do exército que com tantas instâncias tinha solicitado porque os meios estiveram ao seu alcance.

*(...) O que pretende o general Piar em favor dos homens de cor? A igualdade? Não: eles a possuem e desfrutam na maior amplitude que possam desejar. O próprio general Piar é a prova irrevogável desta igualdade. Seu mérito é bem inferior às recompensas que obteve. Os demais oficiais da Venezuela combateram pela República mais do que Piar, contudo, eles são subalternos, enquanto ele está condecorado com o último grau da milícia. Poderíamos citar muitos outros generais, coronéis, comandantes e chefes de todas as classes: mas não justo misturar os nomes de tão beneméritos cidadãos com o deste monstro [grifos nossos].*<sup>1598</sup>

Piar era o “monstro”, a aberração por excelência. O mais abjeto dos seres que deve ser aniquilado. A sua principal ameaça é incitar o ódio racial ao reclamar uma igualdade racial da qual os próprios pardos já desfrutam. A maior prova de tal igualitarismo seria o próprio Piar, que tem honras incompatíveis com seu mérito. Novamente, um padrão clássico de narrativa difamatória do racismo. O exemplo anedótico e do caso individual para evitar qualquer

---

produzido naquele momento, “justo clamor” da “classe” desses verdadeiros próceres. Arrependimento que desvela o nível da baixez, infâmia e nojentas calúnias contra os dois, que jamais mereceram ser tratados como antipatriotas, traidores e conspiradores. Arrependimento sobre a farsa e o fracasso. Arrependimento: “Já estou arrependido da morte de Piar e de Padilla e dos demais que pereceram da mesma causa. O que mais me atormenta ainda é o justo clamor com que se queixara os da classe de Piar e Padilla [os pardos]. Dirão com grande justiça que eu fui débil com este infame branco [Santander] que não tinha os serviços daqueles famosos servidores da pátria. Isso me desespera de modo que eu não sei o que fazer de mim. Amanhã irei ao campo para me refrescar e ver se me consolo um tanto de tão mortais pensamentos” (Bolívar, Simón. Carta de 14 de novembro de 1828. O’Leary, S.B. *Memorias del General O’Leary*. Caracas: Imprenta de “El Monitor”, 1883, p. 387-388).

<sup>1598</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 80.

discussão mais profunda dos direitos dos negros. Combinado com o ataque disfarçado, suposições sobre a ausência de competência destes mesmos sujeitos. Além disso, a tutela e o paternalismo. Piar já era general e líder reconhecido, ainda queria mais? O que se espera, sempre, é gratidão e servidão eterna, não diálogo entre cidadãos.

O Manifesto prossegue para o seu ultimato. Revela-se tudo:

*O general Piar não deseja a predominância de uma cor que ele odeia e que sempre desprezou, como é corroborado pela sua conduta e documentos. O general Piar teve como selo a genealogia de seu pai, e sua imprudência chegou até o ponto de pretender não somente ser nobre, senão ainda descendente de um príncipe de Portugal.*

*Desde que se estabeleceu a República, a imparcialidade do governo da Venezuela foi sempre tal, que nenhum cidadão chegou a se queixar pela injustiça feita contra ele pelo acidente de sua cútis. Pelo contrário, quais foram os princípios do Congresso? Quais as leis que publicou? Qual a conduta de todos os magistrados da Venezuela? Antes da revolução, os brancos tinham a opção de todos os destinos da Monarquia, conseguiam a eminente dignidade de ministros do Rei e ainda de grandes da Espanha. Pelo talento, os méritos ou a sorte, alcançavam tudo. Os pardos, degradados até a condição mais humilhante, estavam privados de tudo. Era-lhes proibido o estado santo do Sacerdócio: poder-se-ia dizer que os espanhóis tinham lhes fechado até as portas do céu. A revolução lhes concedeu todos os privilégios, todas as prerrogativas, todas as vantagens.*

*Quem são os autores desta revolução? Não são os brancos, os ricos, os títulos de Castela e ainda os chefes militares a serviço do Rei? Que princípios proclamaram estes caudilhos da Revolução? As atas do Governo da República são monumentos de justiça e liberalidade. O que reservou para si a nobreza, o clero, a milícia? Nada, nada, nada! A tudo renunciaram em favor da humanidade, da natureza e da justiça, que clamavam pela restauração dos sagrados direitos do homem. Tudo aquilo iníquo, tudo aquilo bárbaro, tudo aquilo odioso foi abolido, e no seu lugar temos a igualdade absoluta até nos costumes domésticos. A liberdade até dos escravos, que antes conformavam uma propriedade dos próprios cidadãos. A independência no mais lato sentido desta palavra substituída por quantas dependências antes nos acorrentavam.*

*O general Piar, com sua insensata e abominável conspiração, pretendeu unicamente uma guerra de irmãos, em que cruéis assassinos degolassem a*



*criança inocente, a mulher fraca, o ancião trêmulo, pela inevitável causa de ter nascido com uma cor mais ou menos clara.*

Venezuelanos: não vos horrorizais do quadro sanguinário que vos oferece o indigno projeto de Piar? *Qualificar de delito o acidente casual que não pode ser apagado nem evitado. A pele, segundo Piar, é um delito e leva consigo o decreto de vida ou morte.* Assim, ninguém seria inocente, pois todos têm uma cor que não pode ser arrancada para ser subtraído de mútua perseguição.

Se uma guerra fratricida jamais chegasse a ocorrer na Venezuela, como deseja Piar, esta infeliz região não seria mais do que um vasto sepulcro onde seriam enterrados a virtude, a inocência e os valores por todas partes. O mundo horrorizado carregaria de maldição esta sanguinária nação, onde a fúria sacrificava, à sua vontade, tudo o que é sagrado, ainda que para os próprios ignorantes a humildade e a natureza [grifos nossos].<sup>1599</sup>

Como típico do discurso da branquidade, a inversão da realidade chega ao ponto máximo. Piar odeia sua cor. Os brancos a amam. Piar quer destruir a igualdade. Os brancos não só a criaram, como, com o sacrifício das suas vidas e bens, estenderam-na aos negros, com todos os privilégios e benesses. “Nada, nada, nada!”, pausa, ênfase na repetição e exclamação, “a tudo renunciaram em favor da humanidade, da natureza e da justiça, que clamavam pela restauração dos sagrados direitos do homem”. Veja: foi concedida “a liberdade até dos escravos, que antes conformavam uma propriedade dos próprios cidadãos”. Impressionante, renunciar à propriedade senhorial, quanto desprendimento! Muito incrível. Diante desses seres tão divinos e bondosos, do negro só pode ser esperada gratidão e cabeça baixa diante do mínimo reconhecimento da sua humanidade. O negro que se conforme, pois se ele exige mais, espere a “espada da justiça”.

Neste discurso, o negro é um cidadão impossível.<sup>1600</sup> Ou ele é um escravo dócil e servil, ou ele é um “livre” tutelado e controlado pelos brancos, pairando sobre cada movimento a possibilidade do cadafalso. Pois a regra é dos tempos de *plantation*: para o negro que sentiu o gosto da liberdade e não quer voltar para a senzala, balas nele. O escravo ingrato transmuta-se no cidadão traidor, no inimigo da nação, pois demandar igualdade, supostamente já garantida, é fazer guerra racial e querer exterminar os brancos. Se o discurso racial parte da casa, a nação mimetiza a Casa Grande e os pardos livres são quilombolas fugitivos a atormentar e a ameaçar

<sup>1599</sup> Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 80-81.

<sup>1600</sup> Sobre a impossibilidade e invisibilidade da cidadania da população negra enquanto esta mesma população é racialmente demarcada pela violência política, veja: Duarte, Evandro Piza. Negro: Este Cidadão Invisível. *Recrie: arte e ciência, Revista Crítica Estudantil*, Ano 1, n. 1. Florianópolis: Instituto da Cultura e da Barbárie, Fundação Boiteux, 2004.

os senhores cidadãos. A retórica das bestas selvagens matando brancos inocentes, “cruéis assassinos” que degolam “a criança inocente, a mulher fraca, o ancião trêmulo, pela inevitável causa de ter nascido com uma cor mais ou menos clara”, não é mero acaso, pois este tropos do genocídio racial e da selvageria foi a forma como a branquidade global leu a Revolução Haitiana e, assim, as insurgências negras. Era necessário mobilizar afetos, sentimentos e medos brancos construídos no Atlântico para dar visualidade aos horrores que Piar poderia cometer com sua conspiração. O “quadro sanguinário”, o “dilúvio de fogo”, que consumiu São Domingos e ameaçava se repetir sobre a América Latina.

No meio do Manifesto, em sentenças fundamentais, o projeto atribuído a Piar revela o programa do pensamento de Bolívar: “A pele, segundo Piar, é um delito e leva consigo o decreto de vida ou morte. Assim, ninguém seria inocente, pois todos têm uma cor que não pode ser arrancada para ser subtraído de mútua perseguição.” Acusando Piar de fazer aquilo que ele próprio estava fazendo, ao reduzir o político à raça, ao transferir para os pardos aquilo que é intrínseco ao seu projeto nacional, o inconsciente de Bolívar revela os vínculos entre mito, rito, direito e raça. A raça é a base do rito que cria o mito e do direito que dele emana. Ela mobiliza o linchamento. Ela articula a linguagem. Ela organiza a norma. Ela é o decreto de presunção de culpabilidade, o crime permanente a ser respondido com a sentença de morte. Dessas verdades elementares dependem a ordem política e jurídica nacional.

Por trás de todo sacrifício de sangue como ritual canalizador do ódio difuso, reside uma paranoia, uma disfunção estrutural perante a realidade. A paranóia branca de Bolívar, figurada na nação, está por trás dos linchamentos de Piar e Padilla. Sobre eles, recaíram, antes das balas, as pechas de inimigos públicos. Verdugos da sua própria espécie. Sedentos do seu próprio sangue. Eles se colocavam fora da lei e, com isso, a destruição de ambos se apresentava como um dever e o seu destruidor seria um benfeitor.<sup>1601</sup> Para o bem do sistema jurídico e da comunidade nacional, não havia outra opção senão matá-los fora do próprio direito nacional.<sup>1602</sup>

---

<sup>1601</sup> Palavras que encerram o Manifesto de 1817, onde, claramente, se vê os reflexos da sombra haitiana, bem como uma aberta incitação ao linchamento pela multidão, que deve perseguir o inimigo público: “O mundo horrorizado carregaria de maldição esta sanguinária nação, onde a fúria sacrificava, à sua vontade, tudo o que é sagrado, ainda que para os próprios ignorantes a humildade e a natureza. Mas não, venezuelanos, não sofrereis o derramamento das últimas gotas de sangue que o punhal de assassinos da Espanha respeitou por vossas próprias mãos. Vós sois incapazes de servir de instrumento da fúria de Piar. Vós conheceis, não ignorais seus execráveis desígnios, e vós, portanto, o perseguireis, não somente como um inimigo público, senão como um verdugo de sua espécie, sedento de seu próprio sangue. O general Piar infringiu leis, conspirou contra o sistema, desobedeceu ao Governo, resistiu à força, desertou do exército e fugiu como um covarde; assim, portanto, ele se colocou fora da lei: sua destruição é um dever e seu destruidor um benfeitor” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 82).

<sup>1602</sup> O gênio de Gabriel García Márquez capta as últimas horas de Piar, os sentimentos carregados por Bolívar e os impasses de uma nação em que cada cidadão é um país inimigo: “O general Manuel Piar, um mulato duro de Curaçao, de 35 anos e com tantas glórias como quem mais as tivesse nas milícias patriotas, havia posto à prova a autoridade do general, quando o exército libertador precisava mais que nunca de suas forças unidas para conter os

Se, como alegam, o período entre 1815 e 1819 é fundante do pensamento de Bolívar e, consequentemente, do imaginário latino-americano, o Manifesto de 1817 deve ser lido dentro dessa chave. Não se trata de um documento periférico ou menor. Faz parte do marco mais amplo do programa político bolivariano, assim como é peça central na história de longa duração dos vínculos entre nação e direito na América. É momento definidor do rastro genealógico da democracia racial e da sua relação com as lutas negras por liberdade no continente. Somado a outros textos de Bolívar, fazem parte da mesma constelação de *Casa-Grande e Senzala* e os panfletos saquaremas do Brasil Império. Obviamente, como ficou expresso, são nítidas diferenças entre o Libertador e a classe senhorial brasileira: para Bolívar, ainda que com recuos e contradições, a lei deveria reformar a escravidão,<sup>1603</sup> para os senhores, qualquer intervenção

---

ímpetos de Morillo. Piar convocava negros, mulatos e cafuzos, e todos os desvalidos do país, contra a aristocracia branca de Caracas encarnada pelo general. Sua popularidade e sua aura messiânica só eram comparáveis às de José Antonio Páez, ou às de Boves, monarquista, e estava aliciando alguns oficiais brancos do exército libertador. O general esgotara com ele suas artes de persuasão. Preso por sua ordem, Piar foi levado a Angostura, a capital provisória, onde o general se encastelara com os oficiais mais próximos, inclusive alguns dos que o acompanhariam na viagem final pelo rio Magdalena. Um conselho de guerra nomeado por ele e composto por militares amigos de Piar procedeu ao julgamento sumário. José Maria Carreño atuou como vogai. O defensor de ofício não precisou mentir para exaltar Piar como um dos varões esclarecidos da luta contra o poder espanhol. Foi declarado culpado de deserção, insurreição e traição, e condenado à pena de morte com perda dos seus títulos militares. Conhecendo-se seus méritos, não parecia possível que a sentença viesse a ser confirmada pelo general, ainda menos num momento em que Morillo tinha recuperado várias províncias e o moral dos patriotas chegara tão baixo que se temia uma debandada. O general recebeu pressões de todo tipo, ouviu com afabilidade o parecer dos amigos mais próximos, entre os quais Briceño Méndez, mas sua determinação foi inapelável. Revogou a pena de degradação e confirmou a de fuzilamento, agravada com a ordem de que este se fizesse em espetáculo público. Foi a noite interminável em que o pior podia acontecer. No dia 16 de outubro, às cinco da tarde, executou-se a sentença sob o sol inclemente da praça central de Angostura, a cidade que o mesmo Piar havia arrebatado aos espanhóis seis meses antes. O comandante do pelotão mandara recolher os restos de um cachorro morto que os urubus estavam comendo e fechara os acessos para impedir que os animais soltos pudessem perturbar a dignidade da execução. Foi negada a Piar a última honra de dar a ordem de fogo ao pelotão, e vendaram-lhe os olhos à força, mas foi impossível impedir que se despedisse do mundo com um beijo no crucifixo e um adeus à bandeira. O general se negara a presenciar a execução. A única pessoa que estava com ele em casa era José Palacios, que o viu lutando para conter as lágrimas ao escutar a descarga. Em proclamação dirigida às tropas, o general disse: ‘Ontem foi um dia de dor para meu coração’. Pelo resto da vida repetiria tratar-se de uma exigência política que salvou o país, persuadiu os rebeldes e evitou a guerra civil. De qualquer forma, foi o ato de poder mais feroz de sua vida, mas também o mais oportuno, mediante o qual consolidou de imediato sua autoridade, unificou o comando e desobstruiu o caminho de sua glória. Treze anos depois, na vila de Soledad, nem sequer apareceu conceber que tinha sido vítima de um desvario do tempo. Continuou contemplando a paisagem até que uma velha em andrajos a atravessou com um burro carregado de cocos para vender a água, com um suspiro de alívio, e sem que ninguém perguntasse deu a resposta que José Palacios quisera conhecer desde a noite trágica de Angostura: ‘eu faria tudo de novo’, disse” (Márquez, Gabriel Garcia. *O General em seu Labirinto*. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 230-232).

<sup>1603</sup> O momento imediato após o retorno do Haiti é quando Bolívar assume de maneira mais forte o compromisso abolicionista. Além dos decretos de emancipação, ocorre, em 1819, o seu famoso pedido de abolição no Discurso de Angostura. Nele, o Libertador aponta a escravidão como incompatível com as leis naturais, políticas e civis, sendo impossível ser livre e escravo ao mesmo tempo, algo que era justamente o oposto do alegado pelos saquaremas anos mais tarde. Assim como Espartaco, o Haiti iluminava a justiça, a necessidade e a beneficência dessa medida. Implorava, portanto, a confirmação da liberdade dos escravos em nome da sua vida e da república. Pela importância, segue a reprodução integral do trecho: “*A atroz e impiedosa escravidão cobria com seu negro manto a terra da Venezuela, e nosso céu estava carregado de tempestuosas nuvens que ameaçavam um dilúvio de fogo. Eu implorei a proteção do Deus da humanidade, e logo a redenção dissipou as tempestades. A escravidão rompeu seus grilhões, e a Venezuela se viu rodeada de novos filhos, de filhos agradecidos que converteram os*

*instrumentos do seu cativo em armas de liberdade.* Sim, os que antes eram escravos já são livres; os que antes eram inimigos de uma madrastra, já são defensores de uma pátria. É supérfluo vangloriar-vos da justiça, da necessidade e da beneficência desta medida, quando conheceis a história dos *hilotas, de Espartaco e do Haiti; quando sabeis que não é possível ser livre e escravo ao mesmo tempo, senão violando ao mesmo tempo as leis naturais, as leis políticas e as leis civis. Eu deixo à vossa soberana decisão a reforma ou revogação de todos os meus Estatutos e Decretos; mas eu imploro a confirmação da liberdade absoluta dos escravos, como imploraria pela minha vida e a vida da República*” [grifos nossos] (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 118). Unanimemente, este é reconhecido como a grande fala abolicionista de Bolívar. No entanto, para além do mais evidente, alguns apontamentos podem ser feitos. Primeiro, ele coloca o fim da escravidão como obra do seu ato de implorar a Deus, apagando a participação haitiana e o pedido de Petión, a própria luta da população negra e o medo imposto por ela sobre os patriotas *criollos* no momento da Reconquista espanhola. Ele também coloca os libertos na posição de agradecidos, servos de uma liberdade concedida pela bondade dos brancos e não em decorrência do seu protagonismo político. Esta recorrente representação dos “negros agradecidos” nos discursos das lideranças republicanas ilumina as ideias de cidadania tutelada e liberdade precarizada, bem como as fronteiras ambíguas entre liberdade e escravidão, aproximando os contextos escravistas e de pós-abolição da América Hispânica aos do Brasil. E, novamente, na narrativa bolivariana está a impossibilidade do negro como sujeito autodeterminado, sendo mero títere do jogo branco. Além disso, no discurso, o Haiti não só aparece como valor positivo, pois, se a escravidão ameaçava a Venezuela como um céu tempestuoso anunciando um dilúvio de fogo, eram as imagens da revolução negra que informavam o seu discurso ameaçador para a plateia do Congresso. Isto é, algo semelhante a São Domingos poderia ocorrer no país caso a escravidão fosse mantida. Por fim, Bolívar deixa a decisão nas mãos dos deputados. O seu pedido não é pouca coisa, mas deixá-lo a critério de uma bancada amplamente escravista era saber que nada aconteceria. E foi o que ocorreu, com o silêncio da Constituição sobre o assunto. A escravidão só seria abolida na Venezuela em 1854 e na Colômbia e no Equador em 1851. Ressalta-se que Bolívar manteria sua postura abolicionista com seu Projeto de Constituição. Ao defendê-la no Congresso Constituinte da Bolívia, em 1826, ele diria: “Conservei intacta a Lei das leis – a ‘igualdade’: sem ela perecem todas as garantias, todos os direitos. A ela devemos fazer os sacrifícios. Aos seus pés coloquei, coberta de humilhação, a infame escravidão. Legisladores, a infração de todas as leis é a escravidão. A Lei que a conservasse seria a mais sacrílega. Que direito seria alegado para sua conservação? Veja-se este delito por todos os seus aspectos, e não me convenço que haja um só boliviano tão depravado que pretenda legitimar a mais marcante violação da dignidade humana. Um homem possuído por outro! Um home propriedade! Uma imagem de Deus colocada no jugo como um bruto! Digam-nos, onde estão os títulos usurpadores do homem: A Guiné não os enviou, pois a África, devastada pelo fratricídio, não oferece mais do que crimes. Transplantadas aqui estas relíquias daquelas tribos africanas, que lei ou poder será capaz de sancionar o domínio sobre estas vítimas? Transmitir, prorrogar, eternizar este crime misturado de suplícios é o ultraje mais chocante. Fundar um princípio de posse sobre a mais feroz delinquência não poderá ser concebido sem o transtorno dos elementos do direito e sem a perversão mais absoluta das noções do dever. Ninguém pode romper o santo dogma da igualdade. E haverá escravidão onde reina a igualdade? Tais contradições formariam mais o vitupério de nossa razão que o da nossa justiça: seríamos julgados mais por dementes que por usurpadores” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 229-230). A eloquente fala de Bolívar foi importante, pois a Constituição aprovada em 1826, ainda que substancialmente diferente do Projeto do Libertador, previa o fim do cativo. No seu artigo 11, poderia ser lido “Todos os que até este dia tenham sido escravos e pelo mesmo se tornarão livres, no ato de publicação desta Constituição; *mas não poderão abandonar a casa de seus antigos senhores, senão pela forma que uma lei especial a determine*” [grifos nossos]. Esta lei foi publicada pelo Congresso Constituinte no 19 de dezembro de 1826. Nos seus dois primeiros artigos, estabelecia-se que os libertos permaneceriam no serviço de seus atuais patrões na classe de “meros devedores”. O trabalho era compulsório para se indenizar o valor da propriedade libertada. “Cada liberto se reconhecerá devedor da quantidade que custou sua última venda”. Mais um exemplo do paradigma de que todo negro pagou por sua liberdade no Atlântico, indenizando e enriquecendo brancos ao redor do mundo. Voltando a Bolívar, ressaltam-se dois aspectos da sua postura emancipatória. Ela foi marcada por recuos, como sua manifestação ao Congresso Constituinte de Cúcuta, em 1821, defendendo não a abolição em si, mas a emancipação dos ventres com a conservação da propriedade escrava: “A sabedoria do Congresso geral da Colômbia está perfeitamente de acordo às leis existentes em favor da alforria dos escravos; mas ela poderia ter estendido o império de sua beneficência sobre os futuros colombianos que, recebidos em um berço cruel e selvagem, chega à vida para submeter sua cerviz ao jugo. Os filhos dos escravos que de agora em diante nascerem na Colômbia devem ser livres, porque estes seres não pertencem mais do que a Deus e aos seus pais, em Deus nem seus pais os querem infelizes. O Congresso geral, autorizado por suas próprias leis, e ainda mais por sua natureza, pode decretar a liberdade absoluta de todos os colombianos no ato de nascer no território da República. Desta forma são conciliados os direitos possessivos, os direitos políticos e os direitos naturais” (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 152). No mesmo ano, a liberdade dos ventres seria aprovada na Grã-Colômbia, no entanto, com uma série de restrições e controles. Era a conciliação dos “direitos possessivos”. Por fim, um último aspecto: como se nota, as posturas emancipacionistas de Bolívar, expressas nos momentos

legal no escravismo era um escândalo; o primeiro era republicano, forma adequada aos princípios da revolução independentista, desempenhando, inclusive, papel na contenção de revoltas populares,<sup>1604</sup> os segundos, foram monárquicos até onde a Coroa serviu para manter a escravidão; para Bolívar, ainda que neuroticamente permeado pelo medo do negro, da pardocracia, a escravidão não deveria ter lugar nas nações latino-americanas; para os escravocratas brasileiros, o sistema era a base, o princípio e o fim da causa do Brasil. Estas diferenças não são elementos marginais. Por outro lado, elas iluminam dois aspectos. Primeiro, como as estratégias raciais de controle da cidadania negra apresentaram nuances variados na formação da América Latina. Segundo: ainda que plurais, tais estratégias guardam um núcleo comum. É esta base compartilhada que comprime o tempo e dilata o espaço, aproximando patriotas *criollos* e senhores brasileiros, enlaçando personagens variados como Freyre, Alencar e Bolívar. Este fundamento é a democracia racial como mito sacrificial. Mito moldado pelos efeitos da Revolução Haitiana, ponto de inflexão das tensões constitutivas entre constitucionalismo e racismo.

Além de tudo que foi dito, os mais de duzentos anos do mito nos trazem outras lições abrangentes sobre a cultura jurídica e a formação social latino-americana. O primeiro ponto é o tempo e o espaço do mito. Sua história está enraizada na experiência da escravidão e do pós-abolição diante do problema da cidadania negra no continente. Trata-se, portanto, de um paradigma transnacional que atravessa distintos espectros do campo político, fundado numa

---

constituintes do início do século XIX, conviveram lado a lado com o seu rechaço das demandas por igualdade dos não-brancos, sintetizadas no seu medo da “pardocracia”. Entender este emancipacionismo racista, tutelar e bebido na miragem da democracia racial é entender o coração não só do pensamento de Bolívar, mas de grande parte do imaginário latino-americano.

<sup>1604</sup> Na carta de 06 de março de 1826 a Páez, Bolívar rechaça a monarquia e virar imperador diante de propostas de lideranças venezuelanas. Na defesa da sua república presidencialista, ele diz que o regime monárquico ou o despotismo quebrariam a igualdade, insuflando a guerra racial, pois os não-brancos veriam todos os seus direitos perdidos com a emergência de uma nova aristocracia. A monarquia seria o rastilho do levante pardo. Seu Projeto de Constituição uma forma de contornar esta ameaça: “Nem a Colômbia é a França, nem eu Napoleão. Na França pensa-se muito e sabe-se ainda mais, a população é homogênea e, além disso, a guerra a punha na borda do precipício. Não havia outra república grande que não a francesa, e a França tinha sido sempre um reino (...) Nossa população não é de franceses em nada, nada, nada. A República levantou o país da glória e da prosperidade, deu leis e liberdade. Os magistrados da Colômbia não são nem Robespierre nem Marat. O perigo cessou quando as esperanças começaram: pelo mesmo, nada urge para tal medida. São repúblicas que rodeiam a Colômbia, e a Colômbia jamais foi um reino. *Um trono espantaria tanto pela sua altura como pelo seu brilho. A igualdade seria quebrada e as cores veriam perdidos todos os seus direitos por uma nova aristocracia.* Enfim, amigo, não posso me conhecer de que o projeto que me comunicou Guzmán seja sensato, e creio também que os que o sugeriram são homens daquele tipo que elevaram Napoleão e Iturbide para usufruir sua prosperidade e abandoná-los no perigo, ou se a boa fé os guiou, creia o senhor que são uns atordoados ou partidários de opiniões exageradas sob qualquer forma ou princípios que sejam. Direi com toda franqueza que este projeto não convém nem ao senhor, nem a mim, nem ao país. Contudo, creio que no próximo período assinalado para a reforma da Constituição, poderei fazer-lhe notáveis mutações em favor dos princípios conservadores e sem violar nem uma só das regras mais republicanas. Eu enviarei ao senhor um projeto de Constituição que formulei para a República da Bolívia” [grifos nossos] (Bolívar. *Simón Bolívar*, 2007, p. 214).

noção antinegra. Certamente, representações do paraíso racial latino-americano remontam ao período colonial.<sup>1605</sup> No entanto, o início do século XIX é o seu momento de construção como tropos hegemônico dos discursos nacionais diante da possibilidade da repetição do Haiti. É nestas circunstâncias que os seus elementos essenciais são internalizados como práxis política, sendo parte constitutiva da ideologia das classes dominantes na construção dos estados-nação enquanto elas se construíam como classe. Assim, na organização institucional e normativa dos países independentes, ele surge como uma estratégia jurídica que enlaça direito e raça sob o paradigma da dominação branca.

Tais apontamentos permitem ler a democracia racial, portanto, não como um discurso puramente nacional, correspondente a cada um dos diferentes países latino-americanos nos quais ele se tornou hegemônico, mas sim como um dos discursos da branquidade que emergem diante da universalização da linguagem dos direitos. É, portanto, latino-americano, assim como é transnacional e atlântico, como pode ser notado na sua utilização em momentos decisivos da história americana, com sua eterna nostalgia do velho sul do *antebellum*. *E o vento levou* a conectar realidades aparentemente tão distintas, que mais se parecem do que divergem. Ademais, essa leitura do mito, ao enfrentar as teses de que ele surgiu na virada do XIX para o XX, não só permitem arrastá-lo para a Era das Revoluções, como colocam novos problemas e questões a respeito da sua lógica, operação, funcionalidade e disputa nos períodos subsequentes, como a própria contemporaneidade. Quando o movimento negro brasileiro, por diversas vezes em meados do século passado, saiu às ruas portando cartazes lutando pela “democracia racial”, não era uma mera incorporação alienada da ideologia nacional brasileira, como muitos até hoje alegam, mas a reformulação de lutas anteriores na disputa deste imaginário. Da mesma forma, os argumentos utilizados pela branquidade para rechaçar reivindicações de direito baseadas na exclusão racial devem ser rastreados nesta genealogia senhorial e racista do mito. Entendê-los como fantasmas da Casa-Grande não é mero exercício simbólico, pois se entrada de enquadrá-los dentro do projeto mais amplo do supremacismo branco latino-americano, que até hoje busca protelar os efeitos democratizantes da abolição.

---

<sup>1605</sup> Alencastro aponta como a situação dos “mulatos” no período colonial brasileiro serviu para ideologizar a violência do escravismo: “Um dos personagens mais fascinantes dos Seiscentos, d. Francisco Manuel de Melo, durante o seu exílio em Salvador, cidade que aliás detestou, escreveu um livro hoje perdido cujo título é elucidativo: ‘Paraíso de mulatos, purgatório de brancos e inferno de negros’. Cinquenta anos mais tarde Antonil completa a reflexão: ‘o Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e mulatas’” (p. 347). Da mesma forma, as “mulatinhas da Bahia” eram alvo do “erotismo desbragado do escravismo resolvido” de um Gregório de Matos, “um violentador seguro de sua sedução”, repetindo, séculos antes, a cantilena freyriana de sublimação do assédio e do estupro praticado pelo homem branco. “Mulatinhas da Bahia/que toda a noite em bolandas/correis ruas, e quitandas/sempe em perpétua folia/ porque andais nesta porfia/com quem de vosso amor zomba?/eu logo vos faço tromba/ vós não vos dais por achado, eu encruzo o meu rapado, vós dizeis arromba, arromba” (Alencastro. *O trato dos viventes*, 2000, p. 347 e 352).

Segundo aspecto: essa genealogia ilumina a lógica do autoritarismo jurídico no continente. Em um nível mais superficial, ela relativiza leituras que dão um peso demasiado à incorporação de ideias europeias pelos juristas autoritários na formulação dos seus desenhos institucionais e constitucionais. A velha narrativa de que o constitucionalismo autoritário latino-americano é um subproduto tropicalizado de movimentos como o fascismo e o nazismo, absolutamente comum na interpretação do pensamento jurídico brasileiro da primeira metade do século XX e, até mesmo, da América contemporânea. O enquadramento mais amplo identifica um paradigma de operação do direito que tem como base uma visão substancialista da nação, informada pelo rechaço, controle e negação da cidadania negra.<sup>1606</sup> E que este paradigma tem sua origem diante das contradições engendradas pela corrosão do sistema escravista ao longo do século XIX. De maneira sintética, antes de identificarmos o que tem de estrangeiro no autoritarismo latino-americano, seria mais importante vermos como ele ainda é arquitetado dentro da Casa-Grande para manter o funcionamento da *plantation* em forma de país.

Dentro deste segundo aspecto, desponta também a insuficiência das leituras que partem do pressuposto de que na América Latina imperou, pelo menos no direito, a igualdade racial, isto é, a cultura jurídica constituída pela inexistência de normas raciais. Como já muito apontava Dora Lúcia de Lima Bertúlio,<sup>1607</sup> este tipo de interpretação esconde uma série de disposições normativas, especialmente no nível regional, que regularam abertamente a exclusão racial. Além disso, silencia que a concepção discursiva hegemônica sobre o que se entende como “igualdade jurídica” foi uma construção racial da branquidade, que afastou outras interpretações deste mesmo princípio, como a hermenêutica parda ou quilombola das lutas contra a escravidão. Também oculta que esta forma de interpretar e aplicar a “igualdade jurídica” faz parte de uma concepção mais ampla de estado autoritário, no qual a suposta igualdade formal convive com disposições antidemocráticas, ambas assentadas na rejeição da cidadania negra. Portanto, nada mais constitutivo da cultura jurídica da branquidade latino-americana que os usos autoritários da pretensa igualdade jurídica, legitimados pelo imaginário da democracia racial, para perpetuar a exclusão dos não-brancos.

Trata-se de um discurso racial e eminentemente jurídico que tem como função excluir os negros do mundo dos direitos para realocá-los no da cultura fossilizada. Aos pleitos de

---

<sup>1606</sup> Duarte. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade*, 2011; Duarte, Evandro Piza. *Autoritarismo e Racismo: Oliveira Vianna, Constituição e Democracia sob os Trópicos. Direito, Estado e Sociedade, ahead of print*, 2021.

<sup>1607</sup> Queiroz, Dulce. *Raça Humana*. TV Câmara, 2010 (40 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fCcyxahMDBk> (acesso em 03/07/2022).

cidadania, responde-se com “o negro construiu o samba”, “o sorriso do negro”, “Pelé é negro”, “o brasileiro é negro”. O Brasil ama a mestiçagem, ama os pardos, o moreno é a alma da nação. Ora, diante de tudo isso, falar de direitos é uma ingratidão. No documentário *Raça Humana*, filmado durante a implementação das cotas raciais na Universidade de Brasília, um dos entrevistados, contrário as medidas de ação afirmativa para negros e negras, justifica a sua posição da seguinte forma:

Essa história de que a pessoa não consegue chegar no ensino superior, ou não consegue se formar porque é negra, porque é mestiça, parda, preta, ou marrom bombom, isso é mentira.

Nós estamos chegando num momento em que a coisa começa a ser assim. Se você quer discutir sobre cotas, você primeiro tem que declarar que não é racista, pedir licença, ver se não tem nenhum cotista, se não você vai ofender a pessoa. É um absurdo isso! Nós vamos passar a basear nossos argumentos na nossa cor? Na roupa em que nós vestimos?

No Brasil é fortemente valorizada a ideia de mestiçagem. Se tem uma categoria de cor que é valorizada, é ser moreno. Brancos querem ser morenos. Mais escu..., vamos dizer assim, pessoas de pele mais escura, pretos, querem ser morenos. Não é? Essa é a grande categoria de cor se for para ser demonstrada.<sup>1608</sup>

Bolívar tinha razão. As ameaças se concretizaram. Na América, todo mundo quer ser pardo. “Seu filho quer ser preto? ah, que ironia”. Risos. O supremacismo pardo é a norma. A *pardocracia* realizada séculos depois. E coitado do branco inocente e puro que ouse colocar em questão este regime de opressão. Nem se pedir licença ele deixará de ser alvo da fúria dos negros, que baseiam seus argumentos, convicções e sentimentos apenas na cor. Um absurdo!!! Três exclamações bolivarianas. Outro entrevistado, contrário às cotas, complementa os argumentos do primeiro:

Um país em que a maior festa popular que a gente tem é comandada por negros, que é o carnaval, tanto no Rio de Janeiro, como Salvador, como todos os estados do Brasil, não pode ser considerado um país racista. Um país onde o negro tem igualdade de oportunidade, não interessa de onde ele seja, não é um país racista.<sup>1609</sup>

Além de não haver racismo, basta olhar para a cultura, onde o negro domina de norte a sul. Ainda querem falar de políticas de inclusão? Quanta audácia! O que querem é privilégios

<sup>1608</sup> Queiroz. *Raça Humana*, 2010.

<sup>1609</sup> Queiroz. *Raça Humana*, 2010.



e instaurar a cultura da mediocridade, baseada na lei racial.<sup>1610</sup> Eis a estrutura do argumento. “Raça” existe para localizar o negro em certos espaços do imaginário nacional. No samba, no futebol, no caldeamento sexual formador da mestiçagem, na transparência do pardo, do mestiço, do moreno, do “marrom bombom”. A “raça” existe para fantasias sociológicas que “racionalizam” este imaginário. Suposta ciência que transforma o mundo de ansiedades, temores, delírios, desejos e violências da branquitude sobre os negros em discurso autorizado e esterilizado, metamorfoseado nas teorias mestiçagem, da ampla mobilidade social, dos negros que se embranquecem quando enriquecem, das fábulas das três raças, da valorização do moreno e, obviamente, do monumento da democracia racial.<sup>1611</sup> A “raça” existe para transformar “pardos”, “mestiços” e os filhos da “mistura” em grande questão epistêmica e da identidade latino-americana, “a grande categoria de cor para ser demonstrada”, a singularidade todinha nossa, a palavra revelada do coração nacional. Verdade sem mentira, certa e muito verdadeira, mas que precisa ser absolutamente controlada no discurso ou, Bolívar revela, nas armas, pois vai que desses “pardos”, “mestiços” e filhos da “mistura” surjam vozes para desmentir tudo isso. No entanto, a mesma “raça” – melhor, a exclusão racial – não pode ser utilizada para pleitear igualdade, cidadania e direitos.

Neste sentido, chega-se a um quarto aspecto, tropo central do imaginário latino-americano: o lugar do “mestiço”, do mulato, do pardo no discurso racial do continente. A genealogia do mito da democracia racial aponta contornos mais definidos da origem, das

---

<sup>1610</sup> Todos argumentos expostos no referido documentário.

<sup>1611</sup> José Jorge de Carvalho expõe essa estrutura base no pensamento social brasileiro institucionalizado: “Mais negros antropólogos significaria, provavelmente, uma redefinição e uma reorientação do cânone disciplinar das nossas Ciências Sociais. Manuel Querino, Guerreiro Ramos, Edison Carneiro, Lélia González, Beatriz Nascimento, Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, entre outros, seriam conhecidos pelos estudantes como alternativa ao disciplinamento atual dos nossos currículos, que praticamente não incluem autores negros, mas que não deixam de incluir autores como Curt Nimuendaju, Eduardo Galvão, Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque, entre outros brancos. Se concordamos que a posição de sujeito condiciona a produção de verdade, podemos afirmar que, por mais competentes que tenham sido em suas obras, o grupo dos brancos mencionado acima não tem como substituir a leitura da história e da sociedade brasileiras produzida pelo grupo dos negros cuja produção intelectual foi silenciada. Ao não ensinarmos nossos autores negros, estamos condicionando, no sentido foucauldiano de disciplinamento - isto é, parcializando, contra toda a pregação de diversidade da Antropologia, a representação de sociedade e de cultura brasileiras de nossos jovens antropólogos. Por exemplo, se estabelecermos um currículo de Antropologia deveras multi-racial, figuras muito caras à auto-imagem do Brasil oficial, como o moreno, o mestiço e a mulata podem desaparecer ou ser deslocados radicalmente do seu lugar de destaque no discurso teórico hegemônico que incorpore de outro modo a pluralidade racial. Por exemplo, expressões consagradas e repetidas nas aulas de Ciências Sociais das faculdades brasileiras, públicas e privadas, tais como: ‘democracia racial’ (associada a Gilberto Freyre), ‘fábula das três raças’ (de Roberto DaMatta) e ‘mestiço é que é bom’ (de Darcy Ribeiro) estão inteiramente confinadas ao cânon branco e não são utilizadas por nenhum dos autores do cânon negro acima mencionado. O que esses autores vêm argumentando insistentemente, desde os anos trinta pelo menos, é que o sistema racial brasileiro funciona na prática como claramente bipolar, apesar dos eufemismos classificatórios frequentes entre uma parte dos não-brancos” (Carvalho, José Jorge. Poder e silenciamento na representação etnográfica. *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002, p. 08).

características e das funções desta categoria dentro da história da branquidade nas Américas. Especialmente, como são os efeitos da Revolução Haitiana que a delineiam decisivamente dentro dos projetos nacionais ao longo do século XIX e, conseqüentemente, do XX. Como pode ser visto, as ansiedades, conceitualizações, pressuposições, taras, temores, desejos, estereótipos, cristalizações, essencializações, descrições políticas e pseudocientíficas sobre o “pardo” são centrais e exaustivas na elaboração do mito. Mais do que a “superação do paradigma da raça”, o mito é construído com uma saturação do discurso racial sobre determinados sujeitos, com particular ênfase sobre o que se entende como “mestiço”.<sup>1612</sup> Dessa

---

<sup>1612</sup> Nas espirais que conectam tempos e espaços históricos distintos, pode ser encontrada a figura do colombiano José María Samper (1828-1888). Nascido nos estertores do governo de Bolívar e falecido meses depois da abolição da escravidão no Brasil, Samper foi uma das mentes mais influentes de toda a história latino-americana. Jurista, político, literato, pesquisador e editor de influentes jornais, foi um dos fundadores da Universidad Nacional de Colombia. Integrou as Sociedades de Geografia Americana e de Paris, a Academia de Belas Letras do Chile, sendo membro honorário, a Real Academia Espanhola e o Instituto de Ciências Morais e Políticas de Caracas. Foi provavelmente o principal propagador da ideia da “república mestiça” como modelo de governo para as Américas e se tornou reconhecido pela sua valorização do mulato. Defendia a mestiçagem como característica, ideal e processo americano, pois, por meio dela, os elementos não-brancos seriam paulatinamente neutralizados e desaparecidos, especialmente negros e indígenas. E sob a direção branca, os mulatos seriam educados e tutelados, pois, se ainda eram trepidantes e turbulentos, colocando tudo a perder por quererem direitos demais, sendo, por isso, mal vistos na Europa e no resto do mundo, tudo poderia ser salvo pelo caldeamento racial. Ademais, a mestiçagem era símbolo de uma sociedade sem conflitos, divisões e barreiras raciais. Era também uma necessidade para fazer avançar a civilização na América dentro do seu próprio paradigma de modernidade. A constelação onde está Samper também está Bolívar, Alencar e Freyre. Suas ideias, vidas e trajetórias iluminam diretamente as conexões entre lutas negras por direitos e os discursos raciais compartilhados no Atlântico, do qual a democracia racial é o mais resiliente e potente da branquidade latino-americana. Esse conjunto de ideias pode ser lido em livro de Samper, com o sugestivo título sugestivo de *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*, publicado em 1861, no seu saturado e pormenorizado a respeito do mulato colombiano: “*Na Colômbia, quando as revoluções e facções não são promovidas diretamente pelos governantes, pelos clérigos ou por chefes militares (e essas são as mais frequentes), elas costumam ser feitas pelos mulatos, ou pelo menos encontram fácil apoio deles. Daí a má fama que na Europa se tem dado às populações mulatas ou pardas. É por espírito de cada, ou por ódio aos brancos, ou por aspirações comunistas, que os homens de cor são tão suscetíveis a agitações civis? Não, de maneira alguma. Na Nova Granada nunca houve luta de castas. É por motivos de mal-estar social, de opressão ou de inferioridade legal? Tampouco. O mulato é turbulento porque é mulato, isto é, por exuberância de seiva, de belas qualidades, exuberância que, carecendo ainda do duplo freio da educação e dos interesses bem consolidados, produz desbordes passageiros que nada mal anunciam o porvir. No dia que o povo tenha feito sua educação da liberdade e da democracia, e que os interesses tenham se multiplicado e consolidado, pela força das coisas, as castas mulatas serão um dos mais seguros e fecundos elementos da civilização do Novo Mundo. Acerca disso, nossa convicção é mas profunda quanto que é desinteressada nossa posição pessoal. O mulato hispano-americano, que não é objeto de desdém ou desprezo como o da América do Sul, graças ao caráter espanhol e às nossas instituições fraternais, é um composto das mais belas qualidades do espanhol e do negro, e seus defeitos são os de toda casta mestiça no seu princípio, e os inerentes a uma situação transitória. Nossos mulatos têm do negro a resistência física, a fidelidade, o amor tenro à família e a aptidão para os trabalhos pesados; do espanhol, o sentimento heroico, o espírito de galanteria, o instinto altamente poético, o orgulho cavalheiresco que não tolera nenhum ataque contra a dignidade e a honra, o gênio impressionável, bavardo e picotero, fanfarrão e expansivo; e do colombiano, o amor instintivo à liberdade e às tendências pouco sedentárias. O mulato é noveleiro e inconstante, o que prova que seus progenitores espanhóis não eram aragoneses nem castelhanos; e soma à voluptuosidade do negro, a galante obsequiosidade do andaluz. Evidentemente, nota-se no mulato certa distribuição dos caracteres das raças que os produzem: sua organização física é muito mais negra que branca; suas qualidades morais, infinitamente mais brancas que negras. Mas o mulato exige que se trate com cuidado. Dócil e flexível diante da benevolência e da razão suavemente apresentadas, é áspero, insolente, turbulento, intratável quando se sente insultado, depreciado ou manejado com dureza. Rico de fantasia, sumamente acessível às influências poéticas, amigo de perfumes, luxo e novidades, gosta de fazer ruído, dar o que dizer, e sua vaidade generosa e entusiasta o predispõe às pretensões políticas, ao desejo*”

maneira, a criação das ideias de “mestiçagem” e de “pardos” deve ser entendida no jogo de longa duração das disputas por direitos no Atlântico e como subproduto das patologias sociais do branco latino-americano. A série de discursos, a qual eleva estes sujeitos a símbolo da nação para aniquilá-los como sujeitos de direitos (cidadãos), faz parte dos recursos de manutenção do poder da branquitude. Neste sentido, a discussão sobre “mestiçagem” e “mestiços”, enquadrada, muitas vezes, para refletir a diversidade e a pluralidade da região, valendo-se de uma verve implicitamente racial, deve ser reconfigurada para ser entendida dentro da crítica ao racismo e à branquitude.

Não é mero acaso as ansiedades racistas sobre personagens como Emiliano Mudurucu, Pedro Pedroso, Manuel Piar, José Prudencio Padilla, Machado de Assis, as “mulatas” e mucamas anônimas e tantos e tantas outras, identificados, pelos brancos, como “pardos”, pessoas negras que rejeitam a sua própria cor e que, por isso, apresentam comportamentos incompatíveis com seus contextos sociais. Que, ao fugirem de si, colocam em risco a nação. Que, por isso, merecem ser controlados, enquadrados e, no limite, assassinados. Que, quando ascendem socialmente, tornam-se brancos. Que, por serem o produto mais singular desta linda América, expressam a genuína cultural, beleza, hábito e carisma da região. Que, conseqüentemente, todos querem ser iguais a eles. Que, por isso, não podem ser alvos de políticas de direitos. Que, por existirem, inviabilizam sua própria cidadania. 200 anos de discursos constantes, insistentes e reiterados, que associam raça a comportamentos e daí tiram noções sobre cultura jurídica e identidade nacional, tabulando o lugar de risco ao Estado em relação ao negro que quer ser cidadão. Nestes 200 anos, momento de inflexão foram as representações construídas a respeito dos conflitos raciais por trás da Revolução Haitiana por parte das elites latino-americanas e as estratégias para neutralizar, sublimar e controlar aquela figura que tudo fez precipitar em São Domingos. Entrelaçados em uma única estrutura discursiva, “pardo”, mestiçagem e democracia racial são os efeitos mais duradouros da negação do Haiti na América.<sup>1613</sup>

---

*de elevar-se, enobrecer-se e fazer papel, quase sempre com desinteresse. Sua inteligência é rápida e clara, particularmente para as belas artes, os negócios de administração pública, a jurisprudência e o comércio. Sua fidelidade conjugal é problemática, seu valor arrojado, mas pouco resistente, seu sentimento religioso muito despreocupado. O mulato é, pois, um tipo interessante que, bem dirigido, é suscetível de oferecer resultados não somente apreciáveis, como também surpreendentes, graças ao espírito de progresso e emulação que os distingue”* (Samper, José María. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945, p. 90-92 apud Múnera. *Fronteras imaginadas*, 2010, p. 39-40)

<sup>1613</sup> Dentro de tudo isso, ganham absoluta dimensão histórica e crítica a intervenção e a disputa do movimento brasileiro sobre a categoria de “pardo” (e congêneres), deslocando-a das sublimações raciais e ideológicas para delimitá-la em termos de direitos, os quais partem não de essencializações, mas de evidências estatísticas e históricas de exclusão racial. O movimento negro sabe que disputar os sentidos do “pardo” é disputar,

Com isso, chegamos ao último aspecto que a longa história da democracia racial ilumina: o paradoxo da cidadania negra. O negro só pode ser cidadão no momento em que ele demonstrar gratidão, adequar-se ao seu “lugar de negro”, rejeitar sua autodeterminação como sujeito. No limite, quando se autoaniquilar, for sacrificado. O mito faz com que seja negada a participação do negro como construtor do direito, de criador da ordem democrática. Funda um lugar de impossibilidade jurídica do negro como um Eu independente e igual. Ele só pode existir não existindo como cidadão. No limite, quando sua aparição como sujeito de direitos parece inevitável, surge o rito do sacrifício de sangue para restaurar a ordem. Num sentido mais geral, o sacrifício se torna abertamente massacre, ou, como intelectuais negros da América Latina historicamente e acertadamente conceituaram: genocídio.<sup>1614</sup> A solução final reside no mito e se revela justamente nos momentos em que ele está mais ameaçado. Foi assim diante da ameaça representada pelos setores negros durante as guerras de independência. Foi assim nos momentos de crise do sistema escravista brasileiro, condicionando o nascimento da República. É assim desde os anos 80, quando o mito foi corroído pela cultura política da cidadania negra,<sup>1615</sup> que se esparramou pela América Latina e que teve como reação o disparar da violência contra a população não branca, com taxas crescentes de encarceramento e morticínio. O cheiro de morte está no ar respirado pelo negro que deixou de ser escravo. O mito e o rito operando como linguagem e forma jurídica da nação. O genocídio é o rito extremado diante de ameaças estruturais ao mito. A válvula de escape despressurizadora a aliviar o medo branco de

---

conjuntamente, as fronteiras jurídicas da cidadania e a possibilidade de futuro dentro da nação. Neste sentido: Carneiro, Sueli. Negros de pele clara. 29/05/2004. *Portal Geledés*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/> (acesso em 09/07/2022); Ratts, Alex. Corpo: lugar negro de fala. 22/05/2019. *Eu preciso dessas palavras: escritos e imagens criados em trajetória ativista*. Disponível em: <http://alexratts.blogspot.com/2019/05/corpo-lugar-negro-de-fala.html> (acesso em 09/07/2022); Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999; Munanga, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Atica, 1988.

<sup>1614</sup> Nascimento. *O Genocídio do Negro Brasileiro*, 2017; Flauzina, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008; Vargas, João Helion Costa. *A Diáspora Negra como Genocídio*. *Revista da ABPN*, n. 2, 2010; Alves, Jaime Amapro. “Esa paz blanca, esa paz de muerte”: Peacetime, Wartime, and Black Impossible Chronos in Postconflict Colombia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24:3, 2019; Alves, Jaime Amparo Alves e Vargas, João Costa. The spectre of Haiti: structural antiblackness, the far-right backlash and the fear of a black majority in Brazil. *Third World Quarterly*, 41:4, 2020, pp. 645-662; Quiñonez, Santiago Arboleda. Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómadas*, 50, abril, 2019; Flauzina, Ana. Democracia genocida. Machado, Rosa P. (org.). *Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.

<sup>1615</sup> Rodríguez, Romero Jorge. Entramos Negros; salimos Afrodescendientes. *Revista Futuros*, n. 2, n. 5, México/Canadá, Rostros y Voces - Citizen Digital Facilitation (CDF), 2004; Laó Montes, Agustín. *Contrapunteos diaspóricos, cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá, Universidad Externado, 2020; Pereira, Amílcar Araujo. “O Mundo Negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese de Doutorado em História na UFF, 2010; Rodrigues, Cristiano. *Afro-latinos em movimento: protesto negro e ativismo institucional no Brasil e na Colômbia*. Curitiba: Appris, 2020.

uma nação de iguais, a calibrar com chacinas, execuções e linchamentos a democracia. Os campos do paraíso sobrevivem de mortos e fantasmas.

-----

Em 1977, exilado na Nigéria, Abdias Nascimento foi convidado a participar do Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, em Lagos. A pedido do professor Pio Zirimu, ele redigiu um ensaio sobre relações raciais no Brasil a ser apresentado em conferência pública. Seria um dos pontos mais altos do colóquio, lotado de pessoas ávidas a escutar sobre o país mais negro fora da África. No entanto, em contato com a organização do evento, o trabalho e a fala de Abdias foram censurados pelo Estado brasileiro. Razões diplomáticas e afronta à ideologia do regime, a Ditadura Militar. O texto acabou sendo mimeografado e editado pelo Departamento de Línguas e Literaturas Africanas da Universidade de Ifé e foi distribuído aos participantes do colóquio. No decorrer do evento, impossibilitado de palestrar e de propor recomendações, Abdias pode, ao menor, pedir a palavra. Reproduzindo argumentos que já constavam no seu ensaio, confrontou a visão da delegação oficial brasileira, que retratava o país como uma bela e harmônica sociedade multirracial. Dos representantes do Brasil, além da censura, recebeu também o silêncio. De qualquer forma, sua presença e a circulação do texto agitaram o espaço, rebateram as mentiras da Ditadura e desvelaram o Brasil para pessoas do mundo inteiro. O ensaio, alvo de toda a controvérsia, tinha o seguinte título: “*Racial Democracy*” in *Brazil: Myth or Reality?* Democracia Racial no Brasil: Mito ou Realidade? Um ano depois, em 1978, ele seria traduzido e publicado em português com outro nome: *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Nos caminhos do ensaio, da censura, das viagens atlânticas e das traduções, o elo entre mito e rito. Entre democracia racial e genocídio.





Figura 35. Missa campal celebrada em ação de graças pela Abolição da Escravatura no Brasil, Praça da Aclamação (atual Campo de Santana), Rio de Janeiro, 17 de maio de 1888.

## Conclusão – Devir Haitiano, Devir Abolição

Eu achei algumas cartas do José do Patrocínio ao Rui Barbosa. O José do Patrocínio pede proteção ao Rui Barbosa, porque ele diz que está sendo perseguido. Ele não consegue trabalhar direito. Como assim o José do Patrocínio precisar de algum tipo de proteção depois da Abolição? Ele tinha sido um dos maiores protagonistas da arena abolicionista. Então a condição dele de ter sido alijado, e ele inclusive diz isso, que foi alijado depois da Abolição, que foi marginalizado depois do 13 de maio, conta muito sobre os planos pro depois da escravidão. Conta muito para os projetos que foram construídos para o pós-abolição. A maioria dos projetos não defendia a igualdade racial. E quando você vai ver, por exemplo, os textos do Joaquim Nabuco. O que Joaquim Nabuco está falando e da saudade que ele tem do tempo da escravidão é de que a escravidão deveria acabar, mas alguns lugares sociais, sociorraciais, precisavam ser preservados.

Por outro lado, você também vai ter projetos abolicionistas em que se imagina ou se planeja uma sociedade mais igualitária. (...) Encontro vários documentos de mulheres presas em samba comemorando a Abolição. Você imagina o que é isso? Quer dizer, há uma população feminina que celebrou dançando e bebendo a abolição. E a polícia achou aquilo descabido. Tem um documento que eu encontrei que é muito engraçado. Toda vez que eu via, eu ria. Que é de um delegado de polícia que dizia assim: “agora que são todos libertos – ele pedia informação ao chefe de polícia –, que tipo de coisas eles podem fazer? O que é possível e permitido a eles?”. Ou seja, ele estava perguntando: até onde vai a liberdade dessa gente?

Wlamyra Ribeiro de Albuquerque

Houve sol, e o grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou, e todos saímos à rua. Sim, também eu saí à rua, eu o mais encolhido dos caramujos, também eu entrei no préstito, em carruagem aberta, se me fazem favor, hóspede de um gordo amigo ausente; todos respiravam felicidade, tudo era delírio. Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra de ter visto.

Machado de Assis

Era bom saber que a alegria que trouxe à cidade a Lei da Abolição de 1888, foi geral pelo país. Havia de ser, porque já tinha entrado na convivência de



todos a sua (da escravidão) injustiça originária. Com aquele feitio mental de crianças, só uma coisa me ficou: livre! livre! Julgava que podíamos fazer tudo que quiséssemos; que dali em diante não havia mais limitação aos progressistas da nossa fantasia. Mas como estamos ainda longe disso! Como ainda nos enleamos nas teias dos preceitos, das regras e das leis! (...) São boas essas recordações; elas têm um perfume de saudade e fazem com que sintamos a eternidade do tempo. O tempo inflexível, o tempo que, como o moço é irmão da Morte, vai matando aspirações, tirando perempções, trazendo desalento, e só nos deixa na alma essa saudade do passado, às vezes composto de fúteis acontecimentos, mas que é bom sempre lembrar.

Lima Barreto

Ousamos ser livres, ousemos sê-lo por nós mesmos e por nós mesmos; imitemos a criança em crescimento: seu próprio peso quebra o berço que se tornou inútil para ela e que a algema em sua marcha. Que pessoas lutaram por nós? Que nação colheria os frutos de nosso trabalho? E que absurdo desonroso seria vencer para se tornar escravos. Escravos!... deixemos esse epíteto para os franceses; eles venceram, apenas para perder sua liberdade.

Declaração de Independência do Haiti

Gosto de passar horas olhando para a foto da missa campal do 17 de maio de 1888 em comemoração à Abolição da escravidão no Brasil. Perco-me nos rostos e tons, nas expressões que estão mais à frente, como elas revelam o instante da captura. Fico imaginando o que cada um estava pensando. O que os e as levou às ruas, que interpretação davam a tudo aquilo. Se festejaram nos dias anteriores, se continuariam festejando noite adentro. Observo a multidão ao fundo, a imensidão popular que nunca antes se tinha visto pelo Rio de Janeiro e por muito tempo não se veria mais. Multidão que era boa parte da população da capital. Outros mais estariam comemorando nos subúrbios, nos quintais, nos ranchos, nas zonas limítrofes do perímetro urbano. Num batuque? No botequim? Em cortiços e praças? Nas esquinas, ruelas e quebradas? Em sambas? Gosto de ir passando o olho até achar de novo, pela centésima vez, o rosto de Machado, a poucos metros do trono, o mais encolhido dos caramujos, entre autoridades do Império, meio de soslaio, quase não aparecendo, diante de dois muito prováveis bispos negros, até hoje não identificados. Volto para a multidão e imagino Lima Barreto nos ombros do seu pai, a desbravar a algazarra, o jubilo coletivo, a grandiosa e coletiva alegria. Sorriso de orelha a orelha, as sinceras utopias de criança, tomada pela sensação de todo e pertencimento, como

em estádios de futebol, quando o Eu se mimetiza na exultação multitudinária. Nascido no 13 de maio de 1881, devia parecer para Lima que a cidade inteira estava comemorando o seu aniversário de 07 anos. Não por um dia, mas por vários. Não em um só canto, mas por todos os espaços. “Com aquele feitio mental de crianças, só uma coisa me ficou: livre! livre! Julgava que podíamos fazer tudo que quiséssemos; que dali em diante não havia mais limitação aos progressistas da nossa fantasia”.

A fotografia é como a invenção de Morel,<sup>1616</sup> artefato que carrega em si o desejo da eternidade. A reprodução artificial do momento é garantida toda vez que um novo olhar recai sobre a imagem capturada. Em direção ao infinito, a foto faz reverberar sensações, sentidos, gentes, gestos, movimentos, emoções daquele instante. É o eco presente daquilo que definitivamente já se foi. Ainda jovem, confesso que fui tomado de surpresa ao ver pela primeira vez a foto do 17 de maio. Com o passar do tempo, essa surpresa inicial virou intrigante curiosidade e encantamento. A razão era simples. A foto parecia desmentir tudo que até aquele momento eu tinha ouvido falar sobre a abolição da escravidão no Brasil. Ou melhor: ao olhar para a foto, a sensação foi de um sonoro escândalo universal a desobstruir o silêncio sobre o fim da escravidão. Por ela, o passado ressoava presentificado para burlar certa história pública. Sim, a princesa Isabel está lá, a organização do cortejo, do trono e do espaço denotam os esforços do Império para se colocar como centro dos acontecimentos. Da mesma forma, trata-se pretensiosamente de um evento oficial do governo. Porém, isso é só a superfície, a qual já revela muita coisa.

Primeiro, a enorme presença de figuras negras, ilustres ou não, dando cores à multidão. Para quem sempre escutou que o 13 de Maio não mudou nada, que era uma data desimportante para a população negra, que a Abolição tinha sido uma ação de brancos, para brancos e em benefício dos brancos ou que pura e simplesmente era um dia de importância marginal na história brasileira, aqueles rostos capturados pela foto me diziam que eles não entenderam dessa forma o que estava acontecendo. Era algo grandioso e tinham consciência disso. Isto é: aqueles que estavam vivendo a história contestavam o que a história viria a dizer no futuro. A multidão revelava uma Abolição negra e popular que tinha sido subtraída de mim e de muitos outros contemporâneos. “Verdadeiramente, o único dia de delírio público que me lembra de ter visto”, afirma um Machado, atestando que nada igual tinha mobilizado tanto a população brasileira como o desfecho do cativo. Segundo: o esforço do Império em fazer com que Isabel seja o centro das atenções tem o efeito paradoxal de revelar a verdade mais essencial. Pois, se por um

---

<sup>1616</sup> Casares, Adolfo Bioy. *A invenção de Morel*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

lado essa encenação pode ser vista como uma tentativa de angariar apoio popular para uma cambaleante monarquia, por outro, o esforço pode ser entendido sobretudo como um mecanismo de elidir o verdadeiro protagonista do maior processo de transformação e revolução da ordem social brasileira: a própria população negra, o povo. Mas não foi o suficiente, dando até um certo tom de ridículo à carruagem monárquica. O foco no trono é incapaz de obliterar o Campo da Aclamação tomado de gente a dar o seu próprio sentido à liberdade conquistada. O escândalo universal ao olhar a foto é de que, naquele momento do 13 de Maio de 1888, era impossível minimizar a importância da data e apagar a multidão negra, mas que, ainda assim, a história nacional conseguiu silenciar ambos: fazer da Abolição um evento menor, um evento sem significância, um evento que, se não é impensável, opera como não-evento. A história como refreamento do Devir Abolição.

O grande esforço dessa tese foi buscar compreender os mecanismos pelos quais o tempo inaugurado pela Independência do Haiti foi refreado. Vasculhar como a negação do devir haitiano é elemento constitutivo da modernidade – em especial, das identidades nacionais e da cultura jurídica. Para tanto, foram necessários o enfrentamento e a reorganização de categorias, abordagens e perspectivas teóricas fundamentais da filosofia política. Este movimento de fricção, implosão e reconstrução buscou incluir não só a Revolução Haitiana no “grande debate”, mas também a América Latina e o Atlântico Sul, extremamente periféricos no relato do mundo moderno – até mesmo em muitos daqueles sobre a diáspora africana. Da mesma forma, a diluição de fronteiras ajudou a aproximar as experiências latino-americanas, numa tentativa de romper o provincialismo brasileiro e, concomitantemente, inserir o Brasil no quadro de análise dos países não lusófonos.

O caminho percorrido trouxe algumas paisagens que foram fixadas no argumento, as quais podem ser divididas em três grandes elementos: o sacrifício de sangue; a hermenêutica senhorial; e a relação entre direito e nação na América Latina.

O sacrifício de sangue foi utilizado para enfrentar a epistemologia contratualista, especialmente no que ela omite e legitima como razão no seu relato da modernidade. Assim, de início, foram trabalhados os vínculos entre a teoria do contrato social e a escravidão atlântica, daí emergindo a crítica política à luz do linchamento. A história dos linchamentos de diversas figuras negras em momentos cruciais da fundação dos estados-nação latino-americanos apontou a emergência da “raça” como forma sacrificial, isto é, como elemento saneador e organizador da comunidade política sob o signo da antinegitude. Num sentido mais específico, notou-se a sombra do assassinio quando as hierarquias raciais construídas pela escravidão foram ameaçadas, a exemplo dos períodos de formação das juntas de autogoverno, das guerras

revolucionárias de independência, da emergência de lideranças negras e, especialmente, de emancipação e abolição. O linchamento era possibilidade permanente em períodos de transição e fundação de novos contratos, garantido que este momento de passagem não afetasse o núcleo da ordem social. Como as repúblicas e seus massacres irão dizer: todos os caminhos da liberdade devem ser brancos.

Neste contexto, ficou patente a força exercida pelas imagens e representações da Revolução Haitiana como um apocalipse para delimitar os sentidos, os objetivos e as cerimônias do sacrifício de sangue moderno, tendo em vista que o rito articula raça, direito e nação (o *ethos* normativo de determinada comunidade política) para expelir a ameaça representada pelo negro cidadão. Assim, a modernidade produziu a introdução da raça no fenômeno universal do *cultus*, modificando, conseqüentemente, a articulação temporal decorrente dos rituais fúnebres aos ancestrais. É a pragmática da morte dos corpos matáveis a possibilidade por trás da concepção progressiva, linear e unívoca de tempo. A marcha egóica e triunfante em direção ao futuro que soterra multidões de cadáveres e produz exércitos de mortos-vivos. No limite, o moderno é uma mudança radical da política espiritual que temos em relação àquele irmão ou irmã que está ali enterrado.<sup>1617</sup>

O segundo elemento é a hermenêutica senhorial: como o modo de ver da Casa-Grande foi perpetuado muito para além do final da escravidão, vivendo espectralmente sobre nós no presente. Para tanto, reconstruiu-se a montagem da cultura jurídica do Brasil por meio da figura de Machado de Assis, talvez o mais audaz e sagaz intérprete da branquidade e da consciência escravocrata. Com isso, extraiu-se três elementos duradouros da hermenêutica dos senhores no âmbito jurídico: a propriedade absoluta; o princípio da ilegalidade; e o linchamento como rito jurídico. Neste aspecto, ressalta-se que estes três elementos não são peremptórios, na medida em que a interpretação do direito em geral (efetuada em salas de aula, tribunais, fóruns, livros doutrinários) pode ser lida à luz da vida póstuma da escravidão. Propõe-se, portanto, uma releitura da cultura jurídica dando centralidade ao mundo de sentidos criado pela *plantation* e pelo tráfico transatlântico, em que os três conceitos possam servir como chaves analíticas de futuras pesquisas e investigações.

---

<sup>1617</sup> Num sentido mais específico, isso sugere a necessidade de refletir sobre a relação entre sacrifício, raça e comunidade política na América Latina no contemporâneo, como: o que a cultura do linchamento (no Brasil, por exemplo, uma pessoa é linchada por dia e mais de um milhão de pessoas já participaram de linchamentos nos últimos 60 anos) ensina sobre o direito e a nação? O que os constantes assassinatos de defensores dos direitos humanos (na Colômbia, mais de 500 ativistas foram assassinados nos últimos cinco anos) revela sobre a lógica racial e sacrificial da nação? Sobre os dados dos linchamentos no Brasil: Martins, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015. Sobre as violações de direitos humanos na Colômbia: <https://www.vozdeamerica.com/a/onu-22-defensores-ddhh-asesinados-colombia-2022/6674616.html> (acesso 20/08/2022).

Por fim, a Revolução Haitiana permitiu uma reconstrução dos vínculos entre nação e direito na América Latina, especialmente na interpretação da ideologia da democracia racial como uma estratégia senhorial da branquidade para refrear, rebaixar e, caso possível, negar direitos à população negra. Neste sentido, as conclusões dialogam e intervêm nos debates desenvolvidos especialmente por Marlene Daut, Evandro Piza e Marixa Lasso.

Em relação a Marlene, partimos do seu argumento de que a principal leitura da Revolução Haitiana no século XIX foi enquadrá-la como um evento racial, para o qual a mestiçagem (os sujeitos mestiços) tinha sido o fator mais relevante. Com isso, ampliamos o seu enquadramento para introduzir a América Latina como um lugar chave de produção de discursos raciais a partir da interpretação da Independência do Haiti. Verificou-se, portanto, que a visão da Revolução de São Domingos como “evento racial” (em especial uma guerra racial contra os brancos vencida em decorrência da união de “mestiços” e “pretos”) incidiu em múltiplos aspectos decisivos da formação latino-americana: do autoritarismo constitucional de Bolívar ao enquadramento da cidadania na Constituição de 1824; do medo da pardocracia às políticas de refreamento do tempo e de manutenção do tráfico defendidas pelo Regresso; da construção das bases do presidencialismo no continente às “obras” da centralização política; dos linchamentos de Padilla, Piar e outras lideranças negras na Era das Independências às visões idílicas da escravidão e das relações raciais formuladas pelos patriarcas da literatura e das ciências sociais no Brasil.

Com Evandro, partimos da hipótese de que a ideologia da democracia racial é, eminentemente, uma estratégia jurídica para lidar com a grande questão legada pela Revolução Haitiana: a universalidade da cidadania. O argumento de Evandro tinha deixado claro como esse problema foi fundante das visões de “povo brasileiro” formuladas pelo pensamento social no pós-abolição, com seu respectivo discurso racista (especialmente em Gilberto Freyre, Oliveira Viana e Nina Rodrigues). Da mesma forma, ele havia sugerido que aquelas visões eram um prolongamento da consciência senhorial do Império. O que fizemos aqui foi vasculhar essa sugestão. Com isso, não só reconstruímos de maneira mais definida o modo de ver dos senhores (a hermenêutica senhorial), como registramos expressamente o problema haitiano no projeto das elites escravocratas. Esse aspecto ficou evidente na elaboração e aplicação da Constituição de 1824 e na respectiva construção do estado-nação (aí o trabalho das figuras de Maciel da Costa e Bernardo Pereira de Vasconcelos); e também na construção do imaginário nacional da harmonia racial e da mestiçagem como política jurídica na defesa do contrabando e da escravidão (aí a análise da retórica saquarema e, em particular, da figura de José de Alencar). Por fim, ao fazer regredir a questão haitiana da universalidade da cidadania até o

próprio momento da Independência do Haiti, ampliamos o quadro elaborado por Evandro, não só em um sentido temporal, como também espacial, ao incluir decisivamente a Era das Independências na América Latina. Isto é: a democracia racial como estratégia jurídica da branquidade é um mecanismo regional (e não só brasileiro) que nasce como reação e imediatamente após o apocalipse senhorial em São Domingos.

Marixa Lasso foi fundamental para iluminar o anteriormente dito: o mito da democracia racial surge nas disputas e tensões da Era das Independências. Porém, enfatizamos algo que aparece, mas escapa no argumento da historiadora. Marixa a todo momento demarca como o conceito de igualdade racial foi disputado tanto por setores brancos e negros. Neste conflito, os brancos se valeram dos medos provocados pela Revolução Haitiana para formular um imaginário nacional de harmonia racial capaz de refrear as demandas dos negros. Isto é: a igualdade já estava garantida, inclusive na lei. Portanto, qualquer denúncia de racismo ou reivindicação de igualdade material era vista como sedição, haitianismo e antipatriotismo. No entanto, Marixa deixa de enfatizar como esse vínculo entre temor do Haiti e identidade nacional foi enquadrado justamente pela leitura hegemônica e transnacional da Revolução Haitiana, isto é, no sentido apontado por Marlene, como um “evento racial” em que o fator mais relevante para a chacina dos brancos foi o comportamento dos “mestiços” (na América Latina, seriam os “pardos”). É essa leitura “racializada” da Revolução Haitiana que não só permite entender melhor as disputas no nascimento da ideologia da democracia racial e, especialmente, o destino daqueles negros, como Piar e Padilla (não por acaso, mestiços, pardos), que tentaram construir outros projetos de nação. Portanto, o temor da “pardocracia” foi uma das mais evidentes e relevantes leituras racistas da Revolução Haitiana e, ao mesmo tempo, o primeiro batimento do coração da ideologia da democracia racial. Em última instância, a relação hegemônica entre nação e direito na América Latina nasce de uma interpretação branca das ideias de revolução e constituição.

Diante de tudo isso, conclui-se com três reflexões mais gerais.

Primeiro: a necessidade de retomar e reenquadrar o debate sobre identidade nacional e crítica à democracia racial. Na medida em que a ideologia da harmonia das raças está relacionada diretamente à Revolução Haitiana – e aqui, repito, não como um efeito retórico, mas como uma dimensão estratégica concreta do poder racial diante da humanidade de negros e negras –, fica evidente que o fundo autoritário do pensamento social latino-americano é um prolongamento do mundo dos senhores. A relação entre constituição e nação como vida póstuma da escravidão. Essa perspectiva tem como sugestão reabrir, em termos mais amplos, as reflexões estruturais sobre formação social, revisitando temas chaves da história e da teoria

social no continente. Num sentido específico, desperiferizar a “crítica à raça” como agenda de reconstrução da interpretação do que se entende como América Latina, retirando o domínio desse termo das mãos brancas.

Segundo: a história contada até agora demonstra quão patéticas são as pesquisas sobre autoritarismo, fascismo e extrema-direita na América contemporânea, as quais, numa mecânica colonizada, procuram o modo de operação da política contemporânea na experiência europeia do início do século XX. Estas investigações basicamente ignoram e jogam no lixo as experiências da escravidão, da *plantation* e do tráfico negreiro. Questões típicas do fascismo contemporâneo – como o uso das *fake news* (o delírio em forma de realidade), a ideia de propriedade absoluta, a liberdade como assenhoreamento e autodeterminação individual, a negação das convenções coletivas, a política predatória de corpos e terras como modelo de desenvolvimento e de soberania nacional, as especificidades do discurso racial autoritário – ganhariam outro grau de sofisticação e análise se simplesmente o mundo da Casa-Grande não fosse ignorado. A mecânica colonizada de tais investigações, obviamente, é uma expressão invertida do racismo e da culpa branca, justamente as molas daquilo que estão a investigar. E pesquisador que se recusa a olhar no espelho é tudo menos pesquisador.

Terceiro: em diálogo com outras investigações, o caminho percorrido colaborou na desconstrução de cinco mitos a respeito das relações entre Estado, racismo e escravidão na América Latina. O primeiro mito é a concepção da classe senhorial como um “mal absoluto”, espécie de vilão de Hollywood, que deve cumprir certos estereótipos do que se espera de pessoas racistas. Como foi notado a partir do tropo saquarema, a defesa da escravidão adotou táticas, posturas e argumentos perversos e pervertidos que fogem de um enquadramento simplificado. Mais do que isso: esse primeiro mito nos impede de ver como a consciência senhorial até hoje constitui certo senso comum da região. O segundo mito é a ideia de que a escravidão no Brasil Império era uma instituição naturalizada, herdada passivamente da colônia, que teria se mantido sem a necessidade de uma defesa ostensiva e de um programa político. Essa leitura focada nas “raízes coloniais” é insuficiente e, no limite, errada, pois não investiga como o escravismo foi reinventado e relegitimado diante das novas condições inauguradas pela virada do século XVIII para o XIX.

Outro mito é a oposição entre Estado (a obra da centralização de estadistas, intelectuais e burocratas) e classe senhorial (interesses privados, particularistas e localizados). Como se viu e há muito já apontava Ilmar Rohloff de Mattos, os senhores se constituíram como classe por meio da construção das instituições públicas. Além disso, somente por meio do Estado puderam tornar hegemônica sua visão de mundo e, em um sentido mais específico, forjar uma identidade

nacional calcada na oposição à Revolução Haitiana. O quarto falseamento é a suposta contradição entre defesa do ideário da mestiçagem e da democracia racial com o escravismo e o racismo. Como ficou expresso, a ideologia da “harmonia racial do continente mestiço” é um dos elementos fundantes do supremacismo branco latino-americano. Ela é reativada de maneira mais intensa e virulenta sempre que o debate sobre os direitos dos negros é colocado no centro do palco político. Por fim, o último mito é a alegada originalidade dos argumentos elaborados pelas ciências sociais locais no início do século XX, em especial a concepção de que Gilberto Freyre marcaria algum tipo de ruptura no pensamento racial. Muito pelo contrário: seus argumentos não são nada mais que uma repetição papagaiada do tropo senhorial responsável por defender o contrabando negreiro e a escravidão durante o Império. Em um sentido mais amplo, a geração de Freyre e de seus opositores é um prolongamento da epistemologia branca que paira sobre a América Latina desde a forja dos estados-nação no período pós-independências, em que a questão do negro livre (o Haiti interno) era o principal problema a ser solucionado na costura dos arranjos político-jurídicos e da imaginação nacional. Se até hoje é necessário desvelar e enfrentar essa série de “mal-entendidos”, é mais uma amostra do resiliente comprometimento intelectual da branquidade com os delírios e cinismos da Casa-Grande.

Lá no começo dessas páginas, afirmei que essa pesquisa partiu de perguntas surgidas num nível existencial. Durante a discussão das ações afirmativas, para interpretar a Constituição e a nação, os setores anticotas construía representações sobre o meu lugar coletivo no mundo (homem negro brasileiro) e dele extraía uma hermenêutica do princípio da igualdade. Isto é: falavam quem eu era para dizer que tipo de direitos eu merecia. Além da patente sonegação da voz, era possível sentir, no que eles diziam, o bafo quente de esgoto apodrecido por décadas. Isso ficava evidente especialmente quando o movimento negro brasileiro colocava no centro do debate público dois elementos que pareciam despertar os instintos mais bestiais e violentos dos contra cotas. A primeira e mais óbvia afirmação formulada pelo movimento negro era: o Brasil é racista. Duvida? Tome aqui os dados. Tome aqui a história. Se essa primeira assertiva já despertava as mais escabrosas reações, a segunda transformava a discussão num inferno, com labaredas a chamuscar o corpo dos presentes. O movimento dizia: pretos e pardos são parte do mesmo grupo discriminado e, por isso, devem ser alvos conjuntos de políticas de direito. Pretos, pardos e direitos. Essa simples associação colocava os brancos em parafuso. Era como se a sua realidade parasse de fazer sentido. O mundo passava a ruir. A inteligibilidade era destruída. O delírio precipitava. A ansiedade, a tremedeira, a visão turva, o palavrear acelerado. As ameaças



de violência: absurdo! Como ousam! Isso só pode ser um disparate! Não! Pretos e pardos a direitos não poderiam se associar. Jamais!

A reação branca era a erupção do sedimento histórico inaugurado com a Revolução Haitiana. O gesto em desespero do senhor que vê ameaçada a sua disposição social e ideológica da *plantation*. Mas o que a história de longa duração por trás do discurso anticotas põe em evidência não é apenas a mesquinhez da Casa-Grande. Ela evidencia, sobretudo, a genial capacidade de compreensão histórica e intervenção política do movimento negro brasileiro. O que foi disputado no debate das ações afirmativas era mais do que o ingresso de negros no ensino superior – era a luta para dar prosseguimento ao tempo criado em 1804 e pela reabertura de todas as portas que dali em diante foram fechadas. E isso não em sentido abstrato, mas sim bastante concreto. Enfrentava-se o tropo racial que emergiu no pós-Revolução Haitiana para enquadrar, negar e sacrificar a cidadania negra por toda a América Latina. O simples gesto de associação entre pretos e pardos para garantir direitos fazia desmoronar o coração fantasma da vida póstuma da escravidão.

Encerro essa longa caminhada com o brilhantismo particular de Sueli Carneiro, a quem este texto deve no sentido mais elementar. Em 2004, no calor da discussão, Sueli profetizava. E como boa profeta a falar do futuro em liberdade, suas palavras carregavam todo o peso do mundo já vivido:

A fuga da negritude tem sido a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que o branco brasileiro nos ensinou, gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete. Mas as coisas estão mudando...



## Referências bibliográficas

Abrantes, Bebeto. *As Batidas do Samba*. Brasil, 2010, 82 min.

Adamkiewicz, Ewa A. e Austria, Graz. White Nostalgia: The Absence of Slavery and Commodification of White Plantation Nostalgia. *aspeers*, 9, 2016, 13-31.

Albuquerque, Wlamyra R. de. *O Jogo da Dissimulação: abolição, raça e cidadania no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Alencar, José de. *Cartas a favor da escravidão* (organização Tâmis Parron). São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Guarani*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_. Alencar, José de. *O Tronco do Ipê*. Projeto Livro Livre. São Paulo: Poeteiro Editor Digital, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Tronco do Ipê*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1951.

\_\_\_\_\_. *Til: romance brasileiro*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.

Alencastro, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. Schwarcz, Lilia Moritz e Gomes, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. Luiz Felipe de Alencastro: o observador do Brasil no Atlântico Sul. *Pesquisa Fapesp*, ed. 188, out. 2011.

\_\_\_\_\_. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. *Revista de História*, 27 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. Tráfico negreiro e colonização portuguesa no Atlântico Sul. *Comunicação apresentada no VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP*, 1988.

Almeyda, Jesús Torres. *El Almirante José Padilla (epopeya y martirio)*. Bogotá: Imprenta y Litografía de las Fuerzas Militares, 1990.

Alves, Jaime Amparo. “Esa paz blanca, esa paz de muerte”: Peacetime, Wartime, and Black Impossible Chronos in Postconflict Colombia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24:3, 2019.

Alves, Jaime Amparo Alves e Vargas, João Costa. The spectre of Haiti: structural antiblackness, the far-right backlash and the fear of a black majority in Brazil. *Third World Quarterly*, 41:4, 2020, pp. 645-662.

Ambrosini, Diego Rafael. O poder moderador na construção do Estado imperial brasileiro. *Leviathan*, 1 (2004), 119-154.

Amundarain, Yolimar Gil. El ocaso de un Libertador: aspectos históricos en torno a la figura de Manuel Piar. *Tiempo y Espacio*, v. 27, n. 68, Caracas, 2017.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Andrade, Marcos Ferreira de. A pena de morte e a revolta dos escravos de Carrancas: a origem da “lei nefanda” (10 de junho de 1835). *Revista Tempo*, 23:2, 2017, 265-289.

Andrews, George Reid. *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York: Oxford University Press, 2004.

Apel, Dora. *Imagery of Lynching: Black Men, White Women and the Mob*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004

Apostolova, Bistra Stefanova. Perfil e Habilidades do Jurista: razão e sensibilidade. *Notícia do Direito Brasileiro*, Brasília, v. 5, p. 117-131, 1999.

Appelbaum, Nancy P. *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, e Universidad del Rosario, 2008.

Apuzzo, Matt; Mheut, Constant; Gebrekidan, Selam; Porter, Catherine. How a French Bank Captured Haiti. *The New York Times*, 20/05/2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/05/20/world/french-banks-haiti-cic.html> (acesso em 05/08/2022).

Araújo, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. 34, 1994.

Arantes, Paulo Eduardo. *Baderna: zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2010.

Arboleda, José Rafael. Nuveas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, v. 37, 1952, p. 197-206.

Ardilla, Daniel Gutiérrez. La convención de las discórdias: Ocaña, 1828. *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 54, Octubre 2015.

Arenas, Fernando. Reverberações lusotropicalis: Gilberto Freyre em África, 1 e 2. *Buala*, 2010. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/reverberacoes-lusotropicalis-gilberto-freyre-em-africa-1-cabo-verde> (acesso em 05/07/2022).

Arendt, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Armitage, David; Gaffield, Julia. Introduction. The Haitian Declaration of Independence in an Atlantic Context. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

Assis, Machado de. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Bons dias!*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Casa Velha*. Rio de Janeiro e Belo Horizonte, Livraria Garnier, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dom Casmurro*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Helena*. São Paulo: FTD, 1992.

\_\_\_\_\_. *Memorial de Aires*. Nova York: Luso-Brazilian Books, 2006.

\_\_\_\_\_. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: FTD, 1992.

\_\_\_\_\_. O caso da vara. Assis, Machado de. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. O espelho. Assis, Machado de. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Pai contra mãe. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Quincas Borba*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. Teoria do Medalhão. Assis, Machado de. *50 contos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Azevedo, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2008.

Barbosa, Francisco de Assis. *A vida de Lima Barreto: 1881-1922*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

Barbosa, Paula Maciel. *O idílio degraçado. Um estudo do romance Til, de José de Alencar*. Tese de Doutorado em Letras na USP, 2012.

Barreto, Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Diário do Hospício; O cemitério dos Vivos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Barroso, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*. São Paulo: Saraiva, 2010.

\_\_\_\_\_. O moleque. Barreto, Lima. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Recordações do escrivão Isaias Caminha*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. Transatlantismo. *Careta*, 8 de julho de 1922.

\_\_\_\_\_. Um especialista. Barreto, Lima. *Contos completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Bastos, Elide Rugai. A construção do debate sociológico no Brasil. *Ideias*, Campinas (SP), Edição Especial, nova série, 2013, p. 290-291.

\_\_\_\_\_. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006.

Bayly, Christopher A. *El Nacimiento del Mundo Moderno, 1780-1914. Conexiones y Comparaciones Globales*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2010

Beiguelman, Paula. A organização política do Brasil-Império e a Sociedade Agrária Escravista. *Estudos econômicos*, 15, 1985.

Belton, Lloyd. 'A Deep Interest in Your Cause': the inter-american sphere of Black abolitionism and civil rights. *Slavery & Abolition*, 42 (2021), 589-609.

Benjamin, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015

\_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Bensaïd, Daniel. Apresentação. Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. Pós-fácio. Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

Bento, Maria Aparecida Silva. Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. *Simpósio Internacional do Adolescente*, 2005.

Berbel, Márcia, Marquese, Rafael e Parron, Tâmis. *Escravidão e política: Brasil e Cuba, c. 1790-1850*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2010.

Bernades, Denis Antônio de Mendonça. *O patriotismo constitucional: Pernambuco, 1820-1822* (São Paulo: Fapes/Hucitec; Pernambuco: UFPE, 2006.

Berry, Daiana Ramey. *The Price for Their Pound of Flesh: the value of the Enslaved, from Womb to Grave, in the Building of a Nation*. Boston: Beacon Press, 2017.

Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

Bierck, Hardol. The Struggle for Abolition in Gran Colombia. *Hispanic American Historical Review*, v. 33, 1953, p. 365-386.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1985.

Bolívar, Simón. Carta de 14 de novembro de 1828. O'Leary, S.B. *Memorias del General O'Leary*. Caracas: Imprenta de "El Monitor", 1883.

\_\_\_\_\_. *Simón Bolívar: o libertador*. Caracas, Venezuela; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Ayacucho, 2007.

Bongie, Chris. Baron de Vastey and Post/Revolutionary Haiti. Vastey, Baron de. *The Colonial System Unveiled*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

Bosi, Alfredo. *Brás Cubas em três versões: estudos machadianos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Machado de Assis: o enigma do olhar*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

\_\_\_\_\_. Raymundo Faoro leitor de Machado. Bosi, Alfredo. *Brás Cubas em três versões: estudos machadianos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Botero, Diego. De Roma a Angostura: acercamento al pensamiento político de Simón Bolívar a través de sus escritos durante las fases iniciales del proceso de Independencia. *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 5, No 10, Julio-Diciembre de 2016.

Braga-Pinto, César. José Lins do Rego: sujeito aos ventos de Gilberto Freyre. *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*. Ano XXX, n. 59, 2004, p. 183-203.

Braga-Pinto, César. Ordem e tradição: a conversão regionalista de José Lins do Rego. *Revista IEB*, n. 52, 2011, p. 13-42.

Brasil, Assembleia Nacional Constituinte do (1823). *Anais da Assembleia Nacional Constituinte – Tomo I*. Rio de Janeiro: Tipografia do Imperial Instituto Artístico, 1874.

\_\_\_\_\_. *Anais da Assembleia Nacional Constituinte – Tomo V*. Rio de Janeiro: Tipografia do Imperial Instituto Artístico, 1874.

Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*. Tomo II. Sessão em 16 de Julho de 1852.

Brito, Luciana da Cruz. *Temores da África: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista*. Salvador: EDUFBA, 2016.

Buck-Morss, Susan. Hegel e Haiti. *Novos Estudos*, 90, 2011.

\_\_\_\_\_. *Hegel, Haiti, and universal history*. USA: University of Pittsburgh Press, 2009.

Burke, Peter. Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, 9:2, 1997, pp. 1-12.

Bushnell, David. *Colombia: una nación a pesar de sí mesma*. Bogotá: Planeta, 2014.

Butler, Kim D. Escravidão na Era da Emancipação: vítimas e rebeldes no tráfico interno de escravizados (Brasil, século XIX). *Direito Público*, 19 (101), 2022.

Calderón, Jorge Conde. Ciudadanos de color y revolución de independencia o el itinerario de la pardocracia en el Caribe colombiano. *Historia Caribe*, Barranquilla, n. 14, p. 109-137, 2009.

Calderón, Jorge Conde y Helg, Aline. *Padilla Libertador del Caribe Grancolombiano*. Cartagena de Indias: Ediciones Unitecnológica, 2011.

Camargo, Alexandre de Paiva. Mensuração racial e campo estatístico nos censos brasileiros (1872-1940): uma abordagem convergente. *Ciênc. hum.* vol. 4. no. 3. Belém Sept/Dec, 2009.



Campos, Luiz Augusto; Feres Júnior, João; Daflon, Verônica Toste. Administrando o debate público: O Globo e a controvérsia em torno das cotas raciais. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, agosto, 2013.

Candido, Antonio. Literatura de dois gumes. Candido, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 2006

Carneiro, Sueli. A Batalha de Durban. *Estudos Feministas*, 10 (2002), 209-214.

\_\_\_\_\_. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Educação na Universidade de São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. Negros de pele clara. 29/05/2004. *Portal Geledés*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/> (acesso em 09/07/2022).

Carvalho, José Murilo. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. Apresentação. Vasconcelos, Bernardo Pereira de. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Organização e introdução de José Murilo de Carvalho. São Paulo: Ed. 34, 1999

Carvalho, José Jorge. Poder e silenciamento na representação etnográfica. *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

Carvalho, José Murilo. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Carvalho Netto, Menelick de. A Hermenêutica Constitucional sob o Paradigma do Estado Democrático de Direito. Marcelo Cattoni de Oliveira (ed.). *Jurisdição e Hermenêutica Constitucional no Estado Democrático de Direito*. Belo Horizonte, Melhoramentos Editora, 2004.

Carvalho Netto, Menelick de; Scotti, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas do sistema de regras*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

Carvalho, Suelem Halim Nardo. *As ideias industrialistas de José da Silva Lisboa e de João Severiano Maciel da Costa: um estudo comparativo (1808-1821)*. Dissertação em História. Universidade Estadual de Maringá, 2009.

Casares, Adolfo Bioy. *A invenção de Morel*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

Casimir, Jean. *The Haitians: A Decolonial History*. EUA: The University of North Carolina Press, 2020.

Cassiani, Javier Ortiz. *Un diablo al que le llaman tren. El Ferrocarril Cartagena-Calamar*. Bogotá: FCE, 2018.

Castelblanco, Libia Grueso. La población afrodescendente y su referencia como sujeto de ley em el desarrollo normativo de colombia. Punto de partida para definir niveles de reconocimiento y reparación. Vergara-Figueroa, Aurora et al. *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*. Buenos Aires: CLACSO, 2017.

Catoia, Cinthia de Cassia. O Movimento Negro (1940-1950) e a Emergência do Debate Político sobre Legislação Antirracismo no Brasil. *Revista Café com Sociologia*, 7 (2018), 30-49.

Certeau, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

Césaire, Aimé. *Discourse on colonialism*. Nova York: Monthly Review Press, 2000.

Cidadãos Antirracistas Contra as Leis Racistas. *Manifesto Anticotas*. 2008. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1405200807.htm> (acesso 01/07/2022).

Chalhoub, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.8, no 16, mar/ago, 1988.

\_\_\_\_\_. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). *História social*, 19, 2010, 33-62

\_\_\_\_\_. The politics of silence: race and citizenship in nineteenth-century Brazil. *Slavery & Abolition*, 27:1 (2006), 73-87

\_\_\_\_\_. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Chancy, Myriam J. A. *Framing Silence: Revolutionary Novels by Haitian Women*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

Clukey, Amy. Plantation Modernity: Gone with the Wind and Irish-Southern Culture. *American Literature*, 85 (3), 2013, p. 505-330.

Cornell, Drucilla e Friedman, Nick. The Significance of Dworkin Non-Positivist Jurisprudence for Law in the Post-Colony. *Malawi Law Journal*, 4:1 (2010), p. 1-94

Coronil, Fernando. Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1 (Feb., 1996), pp. 51-87.

Costa, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

Costa, João Severiano Maciel da. Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil, sobre o modo e condições com esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar. *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1988.

Costa, Pedro Henrique Argolo. *Entre hidra e leviatã: o nomos da terra de Carl Schmitt e o paradoxo da história universal*. Monografia na Universidade de Brasília, 2015.

Coutinho, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

Coutinho, Carlos Nelson e Nogueira, Marco Aurélio (orgs.). *Gramsci e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Cranston, Maurice. Introdução. Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo: Penguins Classics Companhia das Letras, 2011.

Cunha, Olivia Maria Gomes. Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo. Relendo Fanon e Foucault. *MANA*, 8(1), p. 149-163, 2002.

Dalembert, Louis-Philippe. *La otra cara del mar*. Barcelona: ElCobre Ediciones, 2004.

Dantas, Cauby. *Gilberto Freyre e José Lins do Rego: diálogos do senhor da casa-grande com o menino de engenho*. Campina Grande: EDUPEB, 2015.

Danticat, Edwidge. *Adeus, Haiti*. Rio de Janeiro: Agir, 2010.

\_\_\_\_\_. *Create Dangerously: The Immigrant Artist at Work*. New York: Vintage Books, 2011.

\_\_\_\_\_. Introduction. Danticat, Edwidge (ed.). *Haiti Noir*. Nova York: Akashic Books, 2011.

Daut, Marlene L. All the Devils Are Here. *Lapham's Quarterly*, Liverpool, 2015, 14 de outubro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Baron de Vastey and the Origins of Black Atlantic Humanism*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2017.

\_\_\_\_\_. Todos os demônios estão aqui: como a história visual da Revolução Haitiana falseia o sofrimento negro e sua morte. *Arte & Ensaios*, vol. 28, n. 43, jan-jun, 2022, p. 340-358.

\_\_\_\_\_. *Tropics of Haiti: Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789-1865*. Liverpool: Liverpool University Press, 2015.

Delices, Patrick. Oath to Our Ancestors: the flag of Haiti is Rooted in Vodou. Joseph, Celucien L. e Cleophat, Nixon S. *Vodou in Haitian Memory: the ideia and representation of vodou in Haitian Imagination*. Lanham: Lexington Books, 2016, p. 21-32.

Democratas. *Petição Inicial da ADPF 186*. Brasília, 20 de julho de 2009.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos argumentos apresentados pelo Partido Democratas na ADPF 186*. Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/adpf.pdf> (acesso 01/07/2022).

Depestre, René. *O pau de sebo*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1983.

*Diário de Pernambuco*, n. 82, ano 139, sexta-feira, 10 de abril de 1964.

Dias, Silvana Moreli Vicente. José Olympio, José Lins do Rego e Gilberto Freyre desde os anos 1930: uma leitura da cordialidade no modernismo brasileiro. *Intellèctus* (UERJ. Online), ano XII, p. 1-21, 2013.

Díaz, Junot. A Covid-19 é um apocalipse. *Folha de São Paulo*, 28/09/2020. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/09/a-covid-19-e-um-apocalipse.shtml> (acesso em 05/08/2022).

\_\_\_\_\_. Apocalypse: what disasters reveal. *Boston Review*, 01/05/2011. Disponível em: <https://bostonreview.net/articles/junot-diaz-apocalypse-haiti-earthquake/> (acesso em 05/08/2022).

Duarte, Eduardo de Assis. A capoeira literária de Machado de Assis. *Machado de Assis em linha*, 2:3, junho, 2009, p. 27-38.

\_\_\_\_\_. Memórias póstumas da escravidão. *O eixo e a roda*, v. 16, 2008.

Duarte, Evandro Piza. Autoritarismo e Racismo: Oliveira Vianna, Constituição e Democracia sob os Trópicos. *Direito, Estado e Sociedade, ahead of print*, 2021

\_\_\_\_\_. *Criminologia e Racismo*. Curitiba: Juruá, 2002.

\_\_\_\_\_. Diálogos com o “realismo marginal” e a crítica à branquidade: por que a dogmática processual penal “não vê” o racismo institucional da gestão policial nas cidades brasileiras?. *Redes – Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, 08:02, 2020, 95-119.

\_\_\_\_\_. Direito e Relações Raciais. A construção da teoria crítica da raça no Brasil. Bertúlio, Dora Lucia de Lima. *Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019

\_\_\_\_\_. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de Doutorado na UnB, Brasília, 2011.

\_\_\_\_\_. Negro: Este Cidadão Invisível. *Recrie: arte e ciência, Revista Crítica Estudantil*, Ano 1, n. 1. Florianópolis: Instituto da Cultura e da Barbárie, Fundação Boiteux, 2004.

Duarte, Evandro Piza; Bertúlio, Dora Lúcia de Lima; Queiroz, Marcos. Direito à liberdade e à igualdade nas políticas de reconhecimento: fundamentos jurídicos da identificação dos beneficiários nas cotas raciais. *A&C Revista de Direito Administrativo e Constitucional*, v. 20, p. 173-210, 2020.

Duarte, Evandro Piza, Carvalho Netto, Menelick de. Com a Corda no Pescoço: Constituição e Raça na História Brasileira. Queiroz, Marcos. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

Duarte, Evandro Piza; Queiroz, Marcos. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 49, p. 10-42, 2016.

\_\_\_\_\_. Gilberto Freyre and Haiti: The Master-Slave Dialectic in Brazilian Conservative Thought (no prelo)

Duarte, Evandro Piza; Queiroz, Marcos; Costa, Pedro Argolo. A Hipótese Colonial, um diálogo com Michel Foucault: a modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal. *Universtias JUS*, v. 27, n. 2, p. 1-31, 2016.

Duarte, Evandro Piza, Queiroz, Marcos e Garcia, Rafael de Deus. La Rebelión de la Prisión de Attica (Nueva York, 1971): opresión racial, encarcelamiento en masa y la retórica de la igualdad. *Estud. Socio-Juríd*, 22:1 (2020), 113-144.

Duarte, Evandro; Queiroz, Marcos; Rodrigues, João Victor Nery Fiocchi. *Constituições Haitianas Pós-Revolucionárias, Antirracismo e a Reformulação da Cidadania* (no prelo).

Duarte, Evandro Piza e Scotti, Guilherme. História e Memória Nacional no Discurso Jurídico - o Julgamento da ADPF 186. *Universitas Jus*, v. 23, n. 3, 2013.

Duarte, Evandro Piza, Scotti, Guilherme e Carvalho Netto, Menelick de. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos: as lutas pela memória da escravidão e os discursos dos juristas. *Universitas JUS*, v. 26, n. 2, 2015 pp. 23-39.

Dubois, Laurent. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. USA: Harvard University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Haiti: The Aftershocks of History*. New York: Metropolitan Books, 2012.

\_\_\_\_\_. Thinking Haitian Independence in Haitian Vodou. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

Du Bois, W. E. B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

Dworkin, Ronald. *A justiça de toga*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Earle, Rebecca. La iconografía de la Independencia em la Nueva Granada. Calvo, Stevenson Haroldo e Roca, Meisel Adolfo. *Cartagena de Indias en la Independencia, 1810-1830*. Cartagena: Banco de la República, 2011.

Edmondson, Taulby H. Protesting “a Bigger and Better Birth of a Nation”: Lost Causism and Black Resistance to David O. Selznick’s *Gone with the Wind*, 1936–1940. *The Journal of African American History*, v. 105, n. 102, p. 242-270.

Escosteguy Filho, João Carlos. *Tráfico de escravos e direção saquarema no Senado do Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense, 2010.

Eugênio, Alisson. A saúde dos escravos em Minas Gerais após a abolição da importação de africanos. *Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, n. 61, maio 2014, p. 31-44.

Evaristo, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas Editora; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

Façanha, Dayana. *Política e escravidão em José de Alencar: o Tronco do Ipê, Sênio e os debates em torno da emancipação (1870-1871)*. São Paulo: Alameda, 2017.

Fals Borda, Orlando. *Capitalismo, hacienda y poblamiento em la costa atlântica*. Bogotá: Ediciones Punta de Lanza, 1976.

\_\_\_\_\_. *Historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.

Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UJFJ, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

Faoro, Raymundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. São Paulo: Globo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012 (ODP).

Farranha, Ana Claudia, Duarte, Evandro Piza e Queiroz, Marcos. Racismo e Constituição: o caráter estrutural da orpessão racial e suas consequências jurídicas. Ávila, Thiago André Pierobom. *Acusações de Racismo na Capital da República: obra comemorativa dos 10 anos do Núcleo de Enfrentamento à Discriminação do MPDFT*. Brasília: MPDFT, 2017.

Fernandes, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes, vol. I: o legado da raça branca*. São Paulo, Globo, 2008.

\_\_\_\_\_. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

\_\_\_\_\_. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, 1989.

Fernández, José Gregorio Cayuela; Reina, Ángel Antonio Pozuelo. Trafalgar y la Desconexión Hispana del Atlántico. Guimerá, Agustín; Peralta, Victor (coords.). *El equilibrio de los imperios: de Utrecht a Trafalgar*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2005, p. 839-854.

Fernández, Nohora Arrieta. *Poéticas Amargas: Estéticas y Políticas de la Plantación de Azúcar en Brasil y el Caribe*. Tese de Doutorado na Georgetown University, 2021.

\_\_\_\_\_. Ver o Não Visto: a poética invisível de Marcelo D'Saete. *Revista Direito Público*, 19 (101), 2022.

Ferrer, Ada. Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic. *The American Historical Review*, vol. 117(1), 2012, p. 40-66.

Ferrara, Luís. A galinha d'Angola interroga a coruja de minerva. *Coluna ANPOF*, 30/11/2020. Disponível em: <https://www.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/coluna-anpof--especial-mes-da-consciencia-negra-a-galinha-dangola-interroga-a-coruja-de-minerva> (acesso em 08/08/2022).

Ferreira Filho, Manoel Gonçalves. *A democracia possível*. São Paulo: Saraiva, 1979.

Ferreira, Nara Torrecilha. Ações afirmativas raciais e a atuação do jornal Folha de S. Paulo. *Cadernos de Pesquisa*, 49 (171), jan-mar, 2019.

Fick, Carolyn. *The Making of Haiti: the Saint Domingue Revolution from below*. USA: The University of Tennessee Press, 1990.

Fischer, Sibylle. Bolívar in Haiti: Republicanism in the Revolutionary Atlantic. Calarge, Carla, Dalleo, Raphael e Duno-Gottberg, Luis. *Haiti and the Americas*. United States: University Press of Mississippi, 2014.

\_\_\_\_\_. Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias. *Casa de las Américas*, Octubre-diciembre, 2003, p. 16-35.

\_\_\_\_\_. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Ontologias Atlânticas: sobre a violência e ser humano. *Rasanblaj Caribenho* 12 (1), 2015.

\_\_\_\_\_. Specters of the Republic: the caso of Manuel Piar. *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 27, n. 3, p. 295-311, 2018.

Fioravanti, Maurizio. *Constituición de la antigüedad a nuestros dias*. Madrid: Trotta, 1999.

Flauzina, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. Democracia genocida. Machado, Rosa P. (org.). *Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.



Flauzina, Ana Luiza Pinheiro; Freitas, Felipe da Silva. Do paradoxal privilégio de ser vítima: terror de Estado e a negação do sofrimento negro no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, ano 25, n. 135, p. 49-71, 2017.

Flauzina, Ana Luiza Pinheiro; Pires, Thula Rafaela de Oliveira. Supremo Tribunal Federal e a naturalização da barbárie. *Direito e Praxis*, v. 11, n. 2, 2020.

Franco, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão no lugar. Cadernos de Debate 1. *História do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1976.

\_\_\_\_\_. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997.

Foucault, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Frankétienne. *Dézafi*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2018

Franklin, Naila Ingrid Chaves. *Raça, Gênero e Criminologia: reflexões sobre o controle social das mulheres negras a partir da criminologia positivista de Nina Rodrigues*. Dissertação de Mestrado na Universidade de Brasília, 2017.

Freitas, Felipe; Duarte, Evandro Piza. Racism and drug policy: criminal control and the management of Black bodies by the Brazilian state. Koram, Kojo (org.). *The War on Drugs and the Global Colour Line*. Londres: Pluto Press, 2019, p. 66-102.

Freyre, Gilberto. Autobiografia. Bastos, Elide Rugai. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global, 2006.

\_\_\_\_\_. Brasil Não Admite Noite Terrível Em Que só Brilham Estrelas Sinistramente Vermelhas. *Diário de Pernambuco*, n. 82, ano 139, sexta-feira, 10 de abril de 1964.

\_\_\_\_\_. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

\_\_\_\_\_. Foot-ball mulato. *Diário de Pernambuco*, 17 jun. 1938.

\_\_\_\_\_. José de Alencar, renovador das letras e crítico social. Alencar, José de. *O Tronco do Ipê*. José Olympio Editora, 1951, p. 22

\_\_\_\_\_. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

\_\_\_\_\_. *Painel, Marisa Raja Gabaglia entrevista Gilberto Freyre*. 1977. Disponível em: <http://globotv.globo.com/rede-globo/memoria-globo/v/painel-entrevista-com-gilberto-freyre-1977/6002650/> (acesso em 01/07/2022).

\_\_\_\_\_. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941

\_\_\_\_\_. *Reinterpretando José de Alencar*. Ministério da Educação, Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tempo de Aprendiz*. São Paulo: IBRASA, 1979.

G1. Fazenda em Santa Rita de Jacutinga, MG, revela parte da história do Brasil. *G1 Zona da Mata-MG*. 12/01/2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/noticia/2014/01/fazenda-em-santa-rita-de-jacutinga-mg-revela-parte-da-historia-do-brasil.html> (acesso em 26/08/2022).

Gaffield, Julia. Complexities of Imagining Haiti. A Study of National Constitutions, 1801-1807. *Journal of Social History*, 41:1, 2007, p. 81-103.

\_\_\_\_\_. “Liberté, Indépendance”: Haitian Anti-slavery and National Independence. Mulligan, William; Bric, Maurice. *A Global History of Anti-slavery Politics in the Ninetenth Century*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.

Gargarella, Roberto. Interpretando a Dworkin. *Artículo presentado en el Seminario de profesores del ITAM*, México DF, enero de 2015, p. 10-11.

\_\_\_\_\_. *La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.

Gato, Matheus. *O massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

Geggus, David P. *Haitian Revolutionary Studies*. USA: Indiana University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Haiti’s Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

Ghachem, Malick W. Law, Atlantic Revolutionary Exceptionalism, and the Haitian Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. United States: University of Virginia Press, 2016.

- Gil, Gilberto. A mão da limpeza. *Raça Humana*, 1984.
- Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora 34 e Universidade Candido Mendes, 2012.
- Girard, Philippe R. Caribbean genocide: racial war in Haiti, 1802-4. *Patterns of Prejudice*, v. 39, n. 2, 2005, p. 138-161.
- Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- Gledson, John. Introdução. Assis, Machado de. *Bons dias!*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- \_\_\_\_\_. Introdução – Casa Velha: um subsídio para melhor compreender Machado de Assis. Assis, Machado de. *Casa Velha*. Rio de Janeiro e Belo Horizonte, Livraria Garnier, 1999.
- \_\_\_\_\_. Introdução. Assis, Machado de. *Quincas Borba*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Machado de Assis: ficção e história*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse*. Trad. J. Michael Dash. Charlottesville, Estados Unidos: University of Virginia Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Poetics of Relation*. Estados Unidos: The University of Michigan Press, 2010.
- Glover, Kaiama L. Exploiting the Undead: the Usefulness of the Zombie in Haitian Literature. *Journal of Haitian Studies*, vol. 11, n. 2, 2005, p. 105-121.
- \_\_\_\_\_. *Haiti Unbound: a spiralist challenge to the postcolonial canon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.
- Godoi, Rodrigo Camargo de. *Um editor no Império: Francisco de Paula Brito (1809-1861)*. São Paulo: Edusp, 2016.
- Goffman, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- Gomes, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *De olho em Zumbi dos Palmares: histórias, símbolos e memória social*. São Paulo: Claro Enigma, 2011.

\_\_\_\_\_. Experiências transatlânticas e significados locais: idéias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil Escravista. *Revista Tempo*, n. 13, julho, 2012.

\_\_\_\_\_. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro, Enigma, 2015.

Gomes, Flávio; Ferreira, Roquinaldo. A Miragem da Miscigenação. *Novos Estudos*, 80, março, 2008, p. 141-160.

Gomes, Flávio dos Santos; Soares, Carlos Eugênio. Sedições, haitianismo e conexões no Brasil escravista: outras margens do Atlântico Negro. *Novos Estudos*, n. 63, 2002.

Gomes, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, Vozes, 2017

Gomes, Rodrigo Portela. *Constitucionalismo e Quilombos: famílias negras no enfrentamento ao racismo de Estado*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

\_\_\_\_\_. *Kilombo: uma força constituinte*. Tese de Doutorado em Direito. Universidade de Brasília, 2022.

Gomide, Bruno Barreto. A “vasta poeira humana” e o “simum da desordem”: paralelos Brasil-Rússia nos anos 1920-1930. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 35, 2005, p. 121-138.

Gonçalves, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

Gonçalves, Luiz Alberto Oliveira; Petronilha, Beatriz Gonçalvez e Silva. Movimento negro e educação. *Revista Brasileira de Educação*, 15, dez., 2000.

Gonzalez, Jhonhenry. *Maroon Nation: A History of Revolutionary Haiti*. EUA: Yale University Press, 2019.

Gonzalez, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988, p. 69-82.

\_\_\_\_\_. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

\_\_\_\_\_. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.

Gonzalez, Lélia; Hasenbalg, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

Gorender, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1988

- Gramsci, Antonio. *Antologia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- Grayson, Kyle. 2012. The ambivalence of assassination: Biopolitics, culture and political violence. *Security Dialogue*, 43 (1), 25-41.
- Grinberg, Keila. *Liberata: a lei da ambiguidade - as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O fiador dos brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e Independencias: ensayos sobre las Revoluciones Hispánicas*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.
- Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. *Modernidades Negras: a formação racial brasileira (1930-1970)*. São Paulo: Editora, 34, 2021.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- Habermas, Jürgen. Between Facts and Norms: An Author's Reflections. *Denver Law Review*, 76:4, 1999, p. 937-942.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Direito e Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Harriss, Joseph A. How the Luisiana Purchase Changed the World. *Smithsonian Magazine*, abril, 2003. Disponível em: <https://www.smithsonianmag.com/history/how-the-louisiana-purchase-changed-the-world-79715124/> (acesso em 05/08/2022).
- Hartman, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- Harvey, David. *Spaces of Capital: towards a critical geography*. New York: Routledge, 2001.
- Hasenbalg, Carlos - Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Trad. Patrick Burglin. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

Hazareesingh, Sudhir. *Black Spartacus: The Epic Life of Toussaint Louverture*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.

Helg, Aline. A República de Simón Bolívar: um bastião contra a ‘tirania da maioria’”. *Abya-Yala: Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, 3 (3), 2019, 10-40.

\_\_\_\_\_. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2004.

Helg, Aline. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1995.

Henao, Jesús María e Arrubla, Gerardo. *Compendio de la Historia de Colombia, para la enseñanza de las escuelas primarias de la República*. Bogotá: Voluntad, 1911.

Higgins, José Consuegra. Prólogo. Olivella, Juan Zapata. *Piar, Petión, Padilla. Piar, Petión, Padilla: tres mulatos de la revolución*. Barranquilla: Editorial Mejoras. Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2000.

higino, ísis. *Get Out: a perseguição e o terror nas estruturas da supremacia branca mundial nos permitem refúgio do racismo?* Monografia em Relações Internacionais. Universidade de Brasília, 2018.

Hobbes, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo, Martin Claret, 2012.

Holanda, Sérgio Buarque de. *O Brasil monárquico: do Império à República*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. t. 2, v. 7.

Horne, Gerald. *The Counter-Revolution of 1776: Slave Resistance and the Origins of the United States of America*. Nova York e Londres: New York University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *The Dawning of the Apocalypse. The Roots of Slavery, White Supremacy, Settler Colonialism, and Capitalism in the Long Sixteenth Century*. Nova York: Monthly Review Press, 2020.

Hugo, Victor. *Bug-Jargal*. Brasil: Editora Assunção Limitada, 1946.

Hunt, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- Jácome, Jorge. Constituciones para controlar: el caso de Cundinamarca y Cartagena en el período de la Independencia. *Estud. Socio-Juríd.*, Bogotá (Colombia), 9(2): 56-81, julio-diciembre, 2007.
- James, C. L. R. James. *Os jacobinos negros – Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- Jaramillo, Dolcey. El Fantasma de la Revolución Haitiana. Esclavitud y Libertad en Cartagena de Indias 1812-1815. *Historia Caribe*, vol. 3, n. 8, 2003.
- Jaramillo Uribe, Jaime. Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, 1963.
- \_\_\_\_\_. Mestizaje y diferenciación social en la Nueva Granada. *La Nueva historia de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- Jenson, Deborah. Hegel and Dessalines: Philosophy and the African Diaspora. *New West Indian Guide*, 84:3-4. 2010.
- \_\_\_\_\_. Living by Metaphor in the Haitian Declaration of Independence: Tigers and Cognitive Theory. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.
- Jesus, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.
- Joseph, Celucien L. *Haitian Modernity and Liberative Interruptions: Discourse on Race, Religion, and Freedom*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2014.
- Kaisary, Philip. Hercules, the Hydra, and the 1801 Constitution of Toussaint Louverture. *Atlantic Studies – Global Currents*, 12:4, 2015, p. 393-411.
- Kant, Immanuel. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. São Paulo: Edições 70, 1995.
- Kimball, David. *The Story of the Liberty Bell*. Washington: Eastern National: 2006.
- Knight, Franklin. La Revolución Americana y La Haitiana en el Hemisferio Americano, 1776-1804. *Historia y Espacio*, 36, p. 101-116, 2011
- Körbel, Pedro Felipe Hoyos. *Las negritudes y Bolívar: momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia*. Manizales: Hoyos Editores, 2007.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

Laó-Montes, Agustín. *Contrapunteos diaspóricos, cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá, Universidad Externado, 2020.

Lara, Silvia Hunold. *Palmares e Cucaú: O Aprendizado da Dominação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

Lasso, Marixa. *Erased: the Untold Story of the Panama Canal*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2019.

\_\_\_\_\_. From Citizens to Native: tropical politics of depopulation at the Panama Canal Zone. *Panama Canal Forum: from the conquest of nature to the construction of new ecologies, Environmental History*, 21, 2016, p. 206-287.

\_\_\_\_\_. Guerras de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832. Vives, Alberto Abello e Bolívar, Francisco Javier Flórez. *Los Desterrados del Paraíso: raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Bogotá: Editorial Maremágnum, 2015, p. 57-81.

\_\_\_\_\_. *Mitos de armonía racial: Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, 2013.

Lecuna, Yolanda Salas de e Viloría, Norma González. *Manuel Piar, el Héroe de Múltiples Rostros: una aproximación a la historia desde la perspectiva colectiva*. Caracas: Fundef, 2004.

Leoz, Juana Maria Marín. Genealogía de una acta. Los firmantes del Acta del Cabildo Extraordinario de Santafé del 20 de Julio de 1810. *Mem. Soc*, v. 15, n. 31, Bogotá, jul/dez, 2011

Lima, Ari. A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual? *Afro-Ásia*, 25:26 (2001), 281-312.

Lima, Henrique Espada. Sob o domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX. *Topoi*, 6:11, 2005, 289-326.

Lima, Luiz Costa. Machado: mestre de capoeira. *Espelho: revista machadiana*, v. 3, 1997, p. 37-43, 1997.

Lima, Maria da Vitória Barbosa. *Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Pernambuco, 2010.



Linebaugh, Peter e Rediker, Marcus. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Lynch, Christian Edward Cyril. O Discurso Político Monarquiano e a Recepção do Conceito de Poder Moderador no Brasil (1822-1824). *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, 48:3, 2005, p. 634-635.

Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Edipro, 2014.

Lopes, José Reinaldo de Lima. Consultas da Seção de Justiça do Conselho de Estado (1842-1889). A formação da cultura jurídica brasileira. *Almanack Braziliense*, 5, 2007, 4-36.

\_\_\_\_\_. *O Oráculo de Delfos: O conselho de Estado no Brasil Império*. São Paulo: Saraiva, 2010.

Lopes, Juliana Araujo. *Imagens de controle e a vida póstuma da escravidão: trabalho doméstico nos jornais durante a Assembleia Nacional Constituinte* (no prelo).

Lopes, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

Lovejoy, Paul E. The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa: A Review of the Literature. *The Journal of African History*, vol. 30, n. 03, 1989, p. 365-394.

Lucas, Rafael. The Aesthetics of Degradation in Haitian Literature. *Research in African Literatures*, vol. 35, n. 2, Haiti, 1804-2004: Literature, Culture and Art, 2004, p. 54-74.

Lukács, Georg. *A Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

Luckett, Josslyn. King, Ghana, Haiti and Lucille Armstrong. *Come Sunday: Jazz, Trouble, Hallelujah*. Disponível em: <https://jazzhallelujah.wordpress.com/2013/01/15/king-ghana-haiti-and-lucille-armstrong/> (acesso em 05/07/2022).

Lynch, John. *Simón Bolívar: a Life*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2007.

Machado, Carlos Eduardo Jordão. *Notas sobre Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e a Paris do Segundo Império: pontos de contato*. *História* (São Paulo), v. 25, n. 2, p. 48-63, 2006.

Magalhães Junior, R. *Machado de Assis: vida e obra*. Rio de Janeiro: Record, 2008 (4 volumes).

- Magalhães, Txapuã Menezes. *O Conselho de Estado e a Escravidão: em defesa da ordem no Império do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Direito na UFBA, 2018.
- Maia Mata, Iacy. Libertos de treze de maio e ex-senhores na Bahia: conflitos no pós-abolição. *Afro-Ásia*, n. 35, 2007, p. 163-198.
- Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley e Los Angeles. University of California Press, 1995.
- Mamigonian, Beatriz G. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- \_\_\_\_\_. Africanos livres. Schwarcz, Lilia M. e Gomes, Flávio (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- Marramao, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. São Paulo, Editora Universidade Estadual Paulista, 1995.
- Marques, Eliane. Úrsula: a diferença como exclusão e como desejo de reconhecimento. Reis, Marquese, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, século XVII a XIX. *Novos estud. CEBRAP*, 74, 2006.
- \_\_\_\_\_. A dinâmica da escravidão: um diálogo com as críticas. Marquese, Rafael de Bivar. *Os tempos plurais da escravidão: ensaios de história e historiografia*. São Paulo: Intermeios; USP – Programa de Pós-Graduação em História Social, 2020.
- Marquese, Rafael e Parron, Tamis. Constitucionalismo atlântico e ideologia da escravidão: a experiência de Cádiz em perspectiva comparada. *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 37:2, 2012.
- Marquese, Rafael e Salles, Ricardo. A escravidão no Brasil oitocentista: história e historiografia. Marquese, Rafael e Salles, Ricardo (orgs.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- Márquez, Gabriel Garcia. *O General em seu Labirinto*. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- Martinez, Jenny. *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*. Oxford: Oxford. University Press, 2012.
- Martins, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.
- Martins, José de Souza. *O Cativo da Terra*. São Paulo: Contexto, 2010.

Martins, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poética do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

Martins, Maria Fernanda Vieira. A velha arte de governar: o Conselho de Estado no Brasil Imperial. *Topoi*, 7:12, 2006, 178-221

Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Capital [Livro I]*. Trad: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

Marx, Leo. Technology. The emergence of a hazardous concept. *Technology and Culture*, Volume 51, Number 3, July 2010, pp. 561-577.

Massa, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis, 1839-1870: ensaio de biografia intelectual*. São Paulo: Editora UNESP, 2009

Mattos, Hebe. Ciudadanía, racialización y memoria del cautiveiro en la Historia de Brasil. Em Rosero-Labbé, C. M., Barcelos, L. C. *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y razales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2007.

\_\_\_\_\_. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

Mattos, Hebe; Abreu, Martha; Castro, Isabel. Da história oral ao filme de pesquisa: o audiovisual como ferramenta do historiador. *Imagens – Hist. cienc. saúde - Manguinhos*, 24 (04), 2017.

Mattos, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo, Brazil: HUCITEC, 1987.

Mbembe, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

McCullough, David. *The Path Between the Seas. The Creation of the Panama Canal 1870-1914*. New York, Simon and Schuster, 1977.

Melek Delgado, Erika; Gonçalves Santos, Telma; Meira Borba, Nina Maria de. Os Livros de Batismo e a Arte de Burlar a Legislação de Proibição do Tráfico Internacional de Escravizados: Uma Análise Documentação Batismal Dentro de um Projeto de História Digital. *Direito Público*, 19 (101).

Mendonça, Joseli Maria Nunes. *Entre as mãos e os anéis: a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Meruje, Márcio e José Maria Silva Rosa. Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard. *Griot: Revista de Filosofia* 8 (2): 151-174, 2013.

Mesquita, Gustavo. Gilberto Freyre e o Estado Novo: a trajetória de uma relação ambígua. *Cadernos do Desenvolvimento*, 8:12, 2013.

Mijares, Augusto. Prólogo. Bolívar como político e reformador social. Bolívar, Simón. *Simón Bolívar: o libertador*. Caracas, Venezuela; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Ayacucho, 2007.

Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Londres: Cornell University Press, 1999.

Mintz, Sidney W. The Caribbean Region. *Daedalus*, vol. 103, n. 2, Slavery, Colonialism and Racism (Spring, 1974), pp. 45-71.

Miranda, Daniel Moreira. Apresentação. Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Edipro, 2014.

Mires, Charlene. *Independence Hall in American Memory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Invisible house, invisible slavery: Struggles of public history at Independence National Historical Park. *Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Slavery, Nativism, and the Forgotten History of Independence Hall. *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies*, vol. 67, no. 4, 2000, pp. 481–50

Monteiro, Pedro Meira. O futuro abolido: anotações sobre o tempo no Memorial de Aires. Jobim, José Luis; Mello, Maria Elizabeth Chaves; Kleiman, Olinda (orgs.). *O diálogo Europa-Brasil na obra de Machado de Assis*. Niterói: EdUFF, 2016.

\_\_\_\_\_. O Outono da Escrita: as últimas páginas de Machado de Assis e a promessa não cumprida do Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, v. 35.02, 2016, p. 227-239.

Moraes, Fabiana. Dependência completa. *Revista Serrote*, n. 40, março de 2022, p. 24-29.

Moraes, Renata Figueiredo. O “Dia Delírio” de Machado de Assis e as Festas da Abolição. *Machado de Assis em Linha*, 11 (23), 2018, p. 34-53.

Morel, Marco. *A Revolução Haitiana e o Brasil escravista: o que não deve ser dito*. Jundiaí, SP: Paco, 2017.

Moreno, Rodolfo Zambrano. José Prudencio Padilla, el héroe Caribe. *Huellas – Revista de la Universidad del Norte* 85, 86 y 87: 03-07, 2010.

Mörner, Magnus (ed). *Race and Class in Latin America*. Nova York: Columbia University Press, 1970.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia. Los Bicentenarios de las Independencias y la ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Mosquera Rosero-Labbé, Claudia e Días, Ruby Esther León. *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales - CES, 2009.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia e Díaz, Ruby Esther León. Entre la negación del racismo institucional y la etnización de la diversidad étnico-racial negra en programas de combate a la pobreza. *Trabajo social* (Universidad Nacional de Colombia) n. 17, 2015, p. 47-59.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia e Barcelos, Luiz Claudio. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

Motta, Carlos Guilherme. *A Ideia de Revolução no Brasil e outras Ideias*. São Paulo: Globo, 2008.

Moura, Clóvis. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *Dialética Radical do Brasil Negro*. São Paulo: Editora Anita, 1994.

\_\_\_\_\_. *O negro, do bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

\_\_\_\_\_. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Quilombos: resistência ao escravismo*; São Paulo: Editora Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

Müller, Vinícius. Bernardo Pereira de Vasconcelos: a compreensão lenta e o julgamento rápido. Estadão. Estado da Arte - Revista de Cultura, Artes e Ideias. 17/10/2019. Disponível em:

<https://estadodaarte.estadao.com.br/bernardo-pereira-de-vasconcelos-a-compreensao-lenta-e-o-julgamento-rapido/> (acesso em 20/07/2022).

Munanga, Kabengele. Entrevista: um intérprete africano no Brasil. *Revista USP*, n. 114, 2017.

\_\_\_\_\_. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Atica, 1988.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

Múnera, Alfonso. A Morte do Almirante José Prudencio Padilla: República e Racismo na Independência da Colômbia. *Revista Direito Público*, vol. 19, n. 101, p. 79-99, jan/mar 2022.

\_\_\_\_\_. *El Fracaso de la Nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Editorial Planeta, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía em el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2010.

\_\_\_\_\_. *La Independencia de Colombia: olvidos y ficciones: Cartagena de Indias (1580-1821)*. Bogotá: Editorial Planeta, 2021.

Moya, Thais Santos; Silvério, Valter Roberto. Ação afirmativa e raça no Brasil contemporâneo: um debate sobre a redefinição simbólica da nação. *Sociedade e Cultura*, v. 12, n. 2, p. 235-250, 2010

Nabuco, Joaquim. *O abolicionismo*. São Paulo: Publifolha, 2000.

Nascimento, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

Nascimento, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

Nascimento, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

Nascimento, Beatriz. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. Ratts, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

\_\_\_\_\_. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Ratts, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

\_\_\_\_\_. Textos e narração de Ôri. *Ôri*. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais, 1989, 131min.

Nascimento, Rômulo Luiz Xavier. *Palmares: os escravos contra o poder colonial*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

nascimento, wanderson flor do. Ojalá: Entre encontros – Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, n.4, 2016, p. 28-39.

Nash, Gary. *The Liberty Bell*. New Haven. Yale University Press, 2010.

Needell, Jeffrey D. *The Party of Order. The Conservatives, the State and Slavery in the Brazilian Monarchy, 1831-1871*. Stanford. Stanford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *The Sacred Cause: The Abolitionist Movement, Afro-Brazilian Mobilization, and Imperial Politics in Rio de Janeiro*. Stanford: Stanford University Press, 2020.

Nesbitt, Nick. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

Neves, Lucia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais: a cultura política da Independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2003.

Nicolete, Roberta Soromenho; Rosa, Gabriela. O sexo do contrato social. Resenha de O contrato sexual, de Carole Pateman. *Revista Rosa*, n. 3, vo. 3, 2021.

Nogueira, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

Nogueira, Octaciano. José de Alencar e a "alforria do voto". Alencar, José de. *Escritos políticos: Cartas de Erasmo; A Corte do leão; A festa macarrônica*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Nogueira, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol e do epistemicídio na filosofia. *Revista Z Cultural (UFRJ)*, v. 08, p. 34, 2013.

Oliveira, Acauam. Machado de Assis sob o olhar dos seus pares. *Revista Bravo!*, Jun. 2021, disponível em: <https://medium.com/revista-bravo/machado-de-assis-sob-o-olhar-de-seus-pares-4dacbf3af281> (acesso em 05/07/2022).

\_\_\_\_\_. O evangelho marginal dos Racionais MC's. Racionais MC's. *Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. *O fim da canção? Racionais MC's como efeito colateral do sistema cancional brasileiro*. Tese de Doutorado em Literatura Brasileira. Universidade de São Paulo, 2015.

Oliveira, Francine Lopes Miranda de. *A teoria do estado moderno: o contratualismo e a crítica marxiana*. Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, 2015.

Oliveira, Cecilia Helena de Salles. O Conselho de Estado e o complexo funcionamento do governo monárquico no Brasil do século XIX. *Almanack Braziliense*, 05, 2007, 46-53

\_\_\_\_\_. O poder moderador e o perfil do Estado imperial: teoria política e prática de governar (1820/1824). *Anpuh – XX Simósio Nacional de História*, 2003, p. 02.

\_\_\_\_\_. Repercussões da revolução: delineamento do império do Brasil, 1808/1831. Grinberg, Kelia; Salles, Ricardo. (orgs.). *O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 24-26.

Oliveira, Lúcia Elena Garcia, Porcaro, Rosa Maria, Araújo, Tereza Cristina. *O Lugar do Negro na Força de Trabalho*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro, 1985.

Olivella, Juan Zapata. *El color de la poesía*. Port-au-Prince, Haïti. Impr. Le Natal, 1982.

\_\_\_\_\_. “*El Grito de la Independencia*” o “*Los Mártires de Cartagena de Indias*”: obra de teatro en dos actos y seis cuadros. Colombia: Imprenta Departamental de Bolívar, 1961.

\_\_\_\_\_. *Historia de um joven negro*. Bogotá: Plaza & Janés, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mundo poético: dinámica de la nueva poesía multirracial*. Bogotá: Grancolombia, 1985.

\_\_\_\_\_. *Panacea: poesía liberada*. Cartagena: Ediciones Capricornio, 1976.

\_\_\_\_\_. *Piar, Petión, Padilla: tres mulatos de la revolución*. Barranquilla: Editorial Mejoras. Ediciones Universidad Simón Bolívar, 2000 (1ª ed. 1986).

\_\_\_\_\_. *Pisando el camino de ébano*. Bogotá: Ediciones Lerner, 1984.

Olivella, Manuel Zapata. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministério de Cultura, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, 2010.

\_\_\_\_\_. *El fusilamiento del diablo*. Cali: Universidad del Valle, 2020.

Ortiz, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo, Brasil: Brasiliense, 1994.



Padilla, José Prudencio. Archivo General de la Nación, Archivo José Manuel Restrepo, Fondo XI, Caja 88, vol, 170, fols. 125-126. *Al Respetable Publico de Cartagena*, 1824.

Paixão, Marcelo. *A Lenda da Modernidade Encantada. Por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de estado-nação*. Curitiba: Editora CRV, 2012.

Pallares-Burke, Maria Lúcia e Burke, Peter. *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Pamboukian, Mateus Roman. O Caso Bug-Jargal: tradução, transposição e hipertextualidade no romantismo brasileiro. *Revista Criação & Crítica*, 1 (24), 2019, p. 131-145.

Parron, Tâmis. *A política da escravidão na era da liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846*. Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

\_\_\_\_\_. *Escravidão e as fundações da ordem constitucional moderna: representação, cidadania, soberania, c. 1780-c.1830* (no prelo).

\_\_\_\_\_. Introdução. Alencar, José de. *Cartas a favor da escravidão* (organização Tâmis Parron). São Paulo: Hedra, 2008.

Past, Mariana. La Revolución Haitiana y El reino de este mundo: repensando lo impensable. *Casa de las Américas*, enero/marzo, 2004, p. 87- 88.

Pateman, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

Pateman, Carole e Mills, Charles W. *Contract and Domination*. Malden, MA: Polity Press, 2007.

Patrocínio, José do. *Gazeta de Notícias*, 06/09/1880.

Patterson, Orlando. *Freedom: Freedom in the Making of Western Culture, volume I*. United States: BasicBooks, 1991.

\_\_\_\_\_. Freedom, Slavery, and the Modern Construction of Rights. Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (ed.). *The Cultural Values of Europe*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries*. New York: Basic Civitas, 1998.

\_\_\_\_\_. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Pereira, Amílcar Araujo. “O Mundo Negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese de Doutorado em História na UFF, 2010.

Pereira, Bethânia Santos. *Uma Nação em Construção: trabalho livre e soberania no código rural haitiano (1826-1843)*. Dissertação de Mestrado em História na Unicamp, 2020.

Pereira, José Mario (org). *José Olympio: o editor e sua casa*. Rio de Janeiro: Sextante, 2008.

Pereira, Lucia Miguel. *Machado de Assis: estudo crítico e biográfico*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

Pereira, Lupercio Antonio. O pensamento industrialista na formação do Estado Nacional Brasileiro. Análise de um escrito de João Severiano Maciel da Costa, 1820. *Albuquerque: revista de história*, v. 1, n. 1, 131-144, 2009.

Pereira, Paulo Fernando Soares. *Os quilombos e a nação: inclusão constitucional, políticas públicas e antirracismo patrimonial*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

Phaf-Rheinberger, Ineke. Manuel Piar and the Struggle for Independence in Latin America.

Phaf-Rheinberger, Ineke. *The "Air of Liberty": Narratives of the South Atlantic Past*. Amsterdam: Rodopi, 2008.

Piñeiro, Théo Lobarinhas. Negociantes, independência e o primeiro banco do Brasil: uma trajetória de poder e de grandes negócios. *Revista Tempo*, 8, 2003, p. 72-73.

Pires, Thula. Legados de Liberdade. *Revista Culturas Jurídicas*, 08:20, 2021, p. 291-316.

Pires, Thula; Queiroz, Marcos; nascimento, wanderson flor. A linguagem da revolução: ler Frantz Fanon desde o Brasil. Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. São Paulo: Zahar, 2022;

Piza, Daniel. Machado e a atualidade. Rocha, João Cezar de Castro (org). *Machado de Assis: lido e relido*. São Paulo: Alameda; Campinas: Editora da Unicamp, 2016

Pletcher, Andrés. *Isle of Exceptions: Slavery, Law, and Counter-Revolutionary Governance in Cuba, 1825-1856*. Tese de Doutorado em História na University of Michigan, 2017.

Pineda, B. Mantilla. Fuentes del Pensamiento Político y Jurídico de Simón Bolívar. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, Universidad Pontificia Bolivariana, n. 61, 1983.

Pinto, Alberto Oliveira. Bug-Jargal de Victor Hugo: as representações culturais e somáticas dos escravos de São Domingos com Legitimação da Negrofilia e do Abolicionismo. *5<sup>a</sup> European Conference on African Studies, ECAS*, 2013, p. 1665-1696

Pinto, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de Liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil Oitocentista*. Campinas, SP.: Editora Unicamp, 2018.

Pinto, João Alberto da Costa . Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951-1974). *História*, 28:1, 2009, pp. 445-482.

Pinzón, Felipe Martínez. Heróes de la civilización. La Amazonía como Cosmópolis agroexportadora em la obra del General Rafael Reyes. *ACHSC*, v. 40, n 2, 2013, p. 2256-2647.

\_\_\_\_\_. Tránsitos por el río Magdalena: el boga, el blanco y las contradicciones del liberalismo colombiano de mediados del siglo XIX. *Estudios de Literatura Colombiana*, n. 29, julio-diciembre, 2011.

Pirola, Ricardo Figueiredo. *A lei de 10 de junho de 1835: justiça, escravidão e pena de morte*. Tese de Doutorado em História. Universidade Estadual de Campinas, 2012.

Portelli, Hugues. *Gramsci e o Bloco Histórico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

Pradilla, María del Pilar. *Los bogas del río Magdalena en la literatura decimonónica*. Monografía de Mestrado em História na Universidad de los Andes, 2011.

Prado, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Prado Júnior, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

Queiroz, Dulce. *Raça humana*. TV Câmara, 2010 (40 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fCeyxahMDBk> (acesso em 03/07/2022).

Queiroz, Marcos. A mais universal das Revoluções. *Jacobin*, 14/08/2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/08/a-mais-universal-das-revolucoes/> (acesso em 05/08/2022).

\_\_\_\_\_. *Assombros da Casa-Grande: história da Constituição de 1824* (no prelo).

\_\_\_\_\_. Caribe, corazón de la modernidad. *Cultura Latinoamericana*, 28(2), 234-250, 2018

\_\_\_\_\_. Clóvis Moura e Florestan Fernandes: interpretações marxistas da escravidão, da abolição e da emergência do trabalho livre no Brasil. *Revista Fim do Mundo*, n. 4, jan/abr 2021.

\_\_\_\_\_. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Dissertação de Mestrado na UnB, Brasília, 2017.

\_\_\_\_\_. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

\_\_\_\_\_. *Constitucionalismo Haitiano e a Invenção dos Direitos Humanos*. Revista Direito e Práxis, v. 13, n. 4, 2022.

\_\_\_\_\_. Constitucionalismo negro: elementos de teoria e história constitucional a partir da Revolução Haitiana. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, 13(1), 2021.

\_\_\_\_\_. Fanon e a violência revolucionária. Jacobin, 20/07/2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/07/fanon-e-a-violencia-revolucionaria/> (acesso em 09/06/2022).

\_\_\_\_\_. “He salvado a mi país. He vengado a América”. *Jacobin América Latina*, v. 2, p. 114-119, 2021.

\_\_\_\_\_. Pobre moreno, que era grande, hoje é pequeno: música sertaneja e o enigma racial brasileiro. Revista Zumbido, Sesc São Paulo, 21 de agosto, 2021, disponível em: <https://medium.com/zumbido/pobre-moreno-que-era-grande-hoje-%C3%A9-pequeno-f09d284f72ba> (acesso em 05/07/2022).

Queiroz, Marcos; Gomes, Rodrigo Portela. A Hermenêutica Quilombola de Clóvis Moura: teoria crítica do direito, raça e descolonização. *Revista de Culturas Jurídicas*, v. 8, n. 20, 2021, 733-754.

Queiroz, Marcos; Guimarães, Johnatan Razen Ferreira. Frantz Fanon e Criminologia Crítica: pensar o estado, o direito e a punição desde a colonialidade. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 135, p. 307-341, 2017.

Queiroz, Marcos; Jupy, Lucas. O Haiti é aqui? A Revolução Haitiana no ensino do direito no Brasil. *Revista Culturas Jurídicas*, 8, 01-21, 2021.

Queiroz, Marcos; Scotti, Guilherme. Direitos fundamentais como abertura para o passado: diálogos entre Ronald Dworkin e a Teoria Pós-Colonial. *Revista Direitos Fundamentais e Democracia*, v. 26, n. 3, p. 217-240, 2021.

Quiñonez, Santiago Arboleda. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tese de Doutorado no Programa de Estudios Culturales da Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2011.

\_\_\_\_\_. Plan Colombia: descivilización, genocídio, etnocídio y destierro afrocolombiano. *Nomadas 45*, Universidad Central, Colombia, 2016.

\_\_\_\_\_. Rutas para perfilar el ecogenoetnocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *Nómadas*, 50, abril, 2019.

Racionais MC's, Diário de um Detento. *Sobrevivendo no Inferno*, 1997.

Rainsford, Marcus. *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*. Durham e Londres: Duke University Press, 2013.

Rama, Ángel. *A cidade das letras*. São Paulo: Boitempo, 2015.

Ramos, Guerreiro. Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo (prefácio a uma sociologia nacional). Ramos, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. Patologia Social do “Branco” Brasileiro. Ramos, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

Ratts, Alex. Corpo: lugar negro de fala. 22/05/2019. *Eu preciso dessas palavras: escritos e imagens criados em trajetória ativista*. Disponível em: <http://alexratts.blogspot.com/2019/05/corpo-lugar-negro-de-fala.html> (acesso em 09/07/2022).

\_\_\_\_\_. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

Rego, José lins do. *Menino de engenho*. São Paulo: Global Editora, 2020.

Raposo, Ignácio. *História de Vassouras*. Niterói, SEEC, 1978.

Rediker, Marcus. *O navio negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Reis, João José. O Jogo Duro do Dois de Julho: O “Partido Negro” na Independência da Bahia. Reis, João José, e Silva, Eduardo. *Negociação e conflito a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

Rentería, Carlos Alberto Valderrama. El arte literario y la construcción oral del territorio: pensamiento crítico afrocolombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 54, n. 2, 2018, pp. 93-117.

Requene, Angela Yesenia Olaya. A racialização do despejo: territórios e migração forçada de afrodescendentes no pacífico colombiano. *Revista GeoNordeste*, São Cristóvão, Ano XXV, 2016, p. 35-48.

\_\_\_\_\_. Discursos y representaciones racistas hacia la región pacífico y comunidades afrocolombianas. Septien, Rosa Campoalegre (ed.). *Afrodescendencias. Voces em Resistencia. Em Homenaje al Centenario de Nelson Mandela*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

Requena, Hildelisa Cabello. La Iglesia católica y los restos mortales del prócer Manuel Piar. Negación del Sacramental de Exequias. Angostura, Venezuela, octubre, 1817. *Procesos Históricos. Revista de Historia*, 37, enero-junio, 2020, p. 116-143.

Restrepo, José Manuel. *Historia de la Revolución de la República de Colombia en la América Meridional, Tomo Primero*. Besanzon: Imprenta de José Jacquin, 1858.

Rezende, Antonio Paulo. Gilberto Freyre: o caminho da casa-grande. *Caderno de Estudos Sociais*, 16:2, 2000, pp. 301-330.

Ribeiro, Darcy. *Gentidades*. Porto Alegre, Brazil: L&PM, 2001.

Ribeiro, Gladys Sabina. “Pés-de-chumbo” e “Garrafeiros”: conflitos e tensões nas ruas do Rio de Janeiro no Primeiro Reinado (1822-1831). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 12, no 23 -24, set. 91/ago. 92.

Ribeiro, João Luiz. *No meio das galinhas as baratas não têm razão: a lei de 10 de junho de 1835: os escravos e a pena de morte no Império do Brasil, 1822-1890*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

Ribeiro, Maria Aparecida. A aurora e o crepúsculo: recepção de Bug-Jargal e a questão racial do Brasil. *Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, n. 1, 2003, p. 87-110.

Rios, Flavia Mateus. *A Institucionalização do Movimento Negro no Brasil Contemporâneo*. Dissertação de Mestrado na USP, São Paulo, 2008.

Rodrigues, Cristiano. *Afro-latinos em movimento: protesto negro e ativismo institucional no Brasil e na Colômbia*. Curitiba: Appris, 2020.

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

Rodrigues, João Victor Nery Fiocchi. *Cidadania Diaspórica e o Caso Mapuche: os atlânticos negros e vermelho na reterritorialização de direitos*. Dissertação de Mestrado na Universidade de Brasília, 2018.

Rodríguez-Martínez, Patricia. Juan Zapata Olivella, el ‘guerrero de lo imaginario’ colombiano. Ortiz, Lucía (ed.). *Chambacú, la historia la escribes tú”: Ensayos sobre cultura afrocolombiana*. Madrid: Iberoamericana, 2007.

Rodríguez, Romero Jorge. Entramos Negros; salimos Afrodescendientes. *Revista Futuros*, n. 2, n. 5, México/Canadá, Rostros y Voces - Citizen Digital Facilitation (CDF), 2004.

Rojas, Reinaldo. Bolívar en Jamaica, 1815. *Mayéutica Revista Científica de Humanidades y Artes*, Año 6, Vol. VI, Nro. 1. Enero-diciembre 2018, 19-66.

\_\_\_\_\_. Las ideas de monarquía y república en el pensamiento y acción política de Simón Bolívar. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, t. 22, 2010.

Romero, Fanny Longa. *Corpo, sangue e território em wounmaikat (nossa mãe terra): uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os wayuu na Colômbia e na Venezuela*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

Ross, Marc Howard. *Slavery in the North: Forgetting History and Recovering Memory*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 2018.

Rousseau, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo: Penguins Classics Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: EDIPRO, 2005.

Sá, Gabriela Barretto de. *A negação da liberdade: direito e escravização ilegal no Brasil oitocentista*. Belo Horizonte: Letramento; Casa do Direito, 2019.

Sá, Marco Antonio Fontes de. *Negra Devoção: leitura da cosmologia bantu “escrita com a luz” nas festas de N. Sra. Do Rosário e São Benedito*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

Sá, Miguel Borba de. *Haitianismo: colonialidade e biopoder no discurso político brasileiro*. Tese de Doutorado em Relações Internacionais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019.

\_\_\_\_\_. Haiti: “O Brasil aceitou fazer parte do projeto de controle internacional de um país militarizado”. Entrevista. Revista Ópera, 19/07/2021. Disponível em: <https://revistaopera.com.br/2021/07/19/haiti-o-brasil-aceitou-fazer-parte-do-projeto-de-controle-internacional-de-um-pais-militarizado/> (acesso em 05/08/2022).

Said, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo, Companhia de Bolso, 2011.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2014.

Salles, Ricardo. Salles, Ricardo. Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888). *Revista de Indias*, 2011, n. 251, p. 254-284.

\_\_\_\_\_. *E o vale era o escravo. Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nostalgia Imperial: Escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2013.

Sanabria, Ruth Fernández. Las migraciones de Lawrence: distintos rostros, similares causas. *Wiriko: artes y culturas africanas*, 25/09/2015. Disponível em: <https://www.wiriko.org/wiriko/las-migraciones-de-lawrence/> (acesso em 28/08/2022).

Sanders, James. Atlantic Republicanism in Nineteenth-Century Colombia: Spanish America's Challenge to the Contours of Atlantic History. *Journal of World History*, Vol. 20, No. I, 2009.

\_\_\_\_\_. “Citizens of a Free People”: Popular Liberalism and Race in Nineteenth-Century Southwestern Colombia. *Hispanic American Historical Review*, 84:2, 2004, p. 277-313.

\_\_\_\_\_. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in the Nineteenth-Century Colombia*. EUA, Durham: Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America*. EUA, Durham: Duke University Press, 2014.



Sands Jr. Robert W.; Barlett, Alexander B. *Images of America. Independence Hall and the Liberty Bell*. Charleston: Arcadia Publishing, 2012

Santo, Spirito. Santo, Spirito. *Do samba ao funk do Jorjão: ritmos, mitos e ledos enganos no enredo de um samba chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Escola Sesc de Ensino Médio, 2016.

\_\_\_\_\_. Menos Foucault, mais Fu-Kiau – Filosofia bakongo para iniciantes. *Spirito Santo*, 6 junho de 2017. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2017/06/06/menos-foucault-mais-fu-kiau-filosofia-bakongo-para-iniciantes/> (acesso em 18/07/2022).

Santos, Gilberto de Assis Barbosa dos. O Sentido da escravidão em “O Tronco do Ipê”, de José de Alencar. *Revista Sem Aspas*, 4, junho 1, 2015, p 2-18.

Santos, Jorge Viana e Zoppi-Fontana, Mônica. Lei, arquivo e acontecimento no Brasil escravista: sentidos de liberdade na Lei do Ventre Livre. *Estudos da Língua(gem)*, v. 9, n. 2, p. 39-54, dezembro, 2011.

Santos, Marcio André de Oliveira. Formação Racial, Nação e mestiçagem na Colômbia. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 36-58, 2014.

Santos, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese de Doutorado em Estudos da Tradução. Universidade de São Paulo, 2019.

Saraiva, Luiz Fernando e Almico, Rita. Raízes escravas da modernização capitalista no Brasil. *XII Congresso Brasileiro de História Econômica*, Niterói, 2017.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: Universidad de La Matanza, 2001.

Schmidt, Rita Terezinha. Uma voz nas margens: do silêncio ao reconhecimento. Reis, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

Schmitt, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

Schreiber, Mariana. Racismo: o brasileiro por trás de ação pioneira contra segregação nos EUA em 1833. *BBC Brasil*, 10 de maio 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56684133> (acesso em 05/07/2022).

Schucman, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquidade paulistana*. Tese de Doutorado em Psicologia. Universidade de São Paulo, 2012.

Schwarcz, Lilia M. e Starling, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *Lima Barreto: triste visionário*: Companhia das Letras, 2017.

Schwartz, Stuart. Mocambos, Quilombos e Palmares: A Resistência Escrava no Brasil Colonial. *Estudos Econômicos*, USP, v. 17, 1987, p. 61-88.

Schwarz, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

Schwarz, Roberto. Discutindo com Alfredo Bosi. Schwarz, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

Scott, James C. *Seeing Like a State: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.

Scott, Julius S. *The Common Wind: currents of Afro-american communication in the Era of the Haitian Revolution*. Ann Arbor: Duke University, 1986.

Scotti, Guilherme. Teoria Discursiva do Direito. Campilongo, Celso Fernandes; Gonzaga, Alvaro de Azevedo; Freire, André Luiz. *Enciclopédia Jurídica da PUC-SP. Tomo I: teoria geal e filosofia do direito*. São Paulo: Pontífica Universidade Católica de São Paulo, 2017.

Senna, Marte de. Introdução. Assis, Machado de. *Páginas recolhidas; Relíquias de casa velha*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

Serge, Margarita. *El Revés de la Nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, 2011.

Sevcenko, Nicolau. A modernidade do mestre de Recife e a modernização mesquinha da República. Freyre, Gilberto. *Ordem e progresso*. São Paulo: Global, 2013.

Shanahan, Maureen G. e Reyes, Ana Maria. *Simon Bolivar: Travels and Transformations of a Cultural Icon*. Gainesville: University Press of Florida, 2016.

Sharpe, Jenny. Immaterial Archives. *An African Diaspora Poetics of Loss*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.

- Sheller, Mimi. *Democracy After Slavery: Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. Florida, EUA: University Press of Florida, 2006.
- Shilliam, Robbie. Race and Revolution at Bwa Kayiman. *Millennium: Journal of International Studies*, 45(3), 2017, p. 269-292.
- Shiota, Ricardo. Gilberto Freyre e a revolução brasileira. *REBELA*, 7:3, 2007, pp. 453-471.
- Silva, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Estudos Feministas*, 14(1):336, 2006, pp. 61-83.
- \_\_\_\_\_. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Silva, Hebe Cristina. *Imagens da Escravidão: uma leitura de escritos políticos e ficcionais de José de Alencar*. Dissertação de Mestrado em Estudos da Linguagem na Unicamp, 2004.
- Silva, Jaqueline Schmitt da. Zacarias de Góes e Vasconcelos e seus discursos no Senado entre 1868 e 1869. *História Social e Política*, 32:50, 2019, 104-114.
- Silva, Karine de Souza, Perotto, Luiza Lazzaron. A Zona do Não-Ser do Direito Internacional: os povos negros e a Revolução Haitiana. *Revista Direito e Justiça: Reflexões Sociojurídicas*, 18:32, 2018, 125-153.
- Silva, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 35, n. 70, 2015.
- Silva, Mario Augusto Medeiros da. *A Descoberta do Insólito: literautra negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade Estadual de Campinas, 2011.
- Silva, Vera Regina da. *Entre Quilombos e Palenques: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2012.
- Silveira, Marco Antonio. Acumulando forças: luta pela alforria e demandas políticas na Capitania de Minas Gerais (1750-1808). *Revista de História*, n. 158, p. 131-156, 2008.
- Slemian, Andréa. *Sob o Império das Leis: Constituição e unidade nacional na formação do Brasil (1822-1834)*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2009.
- Smith, Matthew J. *Red and Black in Haiti: Radicalism, Conflict, and Political Change, 1934-1957*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

Soares, Emanuel Luis Roque; Nascimento, Wanderson Flor do. Exu, Corpo e Sexualidade. *Revista da ABPN*, v.12, n. 31, 2019/2020, p. 11-26.

Sodré, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988.

\_\_\_\_\_. *O terreiro e a cidade: forma social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

\_\_\_\_\_. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkely, Los Angeles e Oxford: University of California Press, 1991.

Sorá, Gustavo Alejandro. *Brasilianas: José Olympio e a gênese do mercado editorial brasileiro*. São Paulo: Edusp/ComArte, 2010.

Sousa, Tomás Bastian de. *A crítica da política em Marx: da Questão Judaica à Crítica de Gotha*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de São Paulo, 2016.

\_\_\_\_\_. *Política e direitos humanos em Marx: da Questão Judaica à Ideologia Alemã*. Dissertação de Mestrado em Filosofia na Universidade de São Paulo, 2008.

Souza, Felipe Azevedo. A dissimulada arte de produzir exclusões: as reformas que encolheram o eleitorado brasileiro (1881-1930). *Revista de História*, 179, 2020, 1-35.

Souza, Henrique Palmeira Dias de. Gilberto Freyre por José Lins do Rego, as traduções hegemônicas e suas inversões. *Caderno Virtual*, (1) 53, 2022.

Souza, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Ver. Sociol. USP*, 12:1, 2000, pp. 69-100.

Souza, Miguel Augusto Gonçalves de. *O Marquês de Queluz e sua época*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988..

Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Stepan, Nancy Leys. *Picturing Tropical Nature*. London: Reaktion Books, 2001.

Tavarès, Pierre-Franklin. Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint Domingue. *Chemins critiques*, 2:1, 1994.

Tavolaro, Sergio. A tese da singularidade brasileira revisitada: desafios teóricos contemporâneos. *Dados*, 57:3 (2014), 633-673.

Teixeira, Ivan. Luz e Sombra em Til. Alencar, José. *Til: romance brasileiro*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.

Téllez, Luz Guillermina Sinning. Aproximación histórica a una representación de nación: el Florero de Llorente como símbolo. *Cuadernos de Taller*, n. 05, 2010;

\_\_\_\_\_. La iconografía del acta de la revolución del 20 de julio de 1810. *Tras las huellas del acta de la Independencia*, 2012.

The Haitian Declaration of Independence. Gaffield, Julia (ed.). *The Haitian Declaration of Independence: Creation, Context, and Legacy*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016, p. 239-240.

Thompson, E. P. *Senhores e Caçadores: A Origem da Lei Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

Thornhill, Christopher. Niklas Luhmann y la sociología de la Constitución. Cadenas, Hugo et al. (eds). *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aporte para el análisis de la complejidad social contemporánea*. Santiago: RiL editors, 2012.

Tocqueville, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Tomich, Dale e Zeuske, Michael. Introduction, The Second Slavery. Mass Slavery, World-Economy, and Comparative Microhistories. *Review (Fernand Braudel Center)*, 31:2, 2008, p. 91-100.

Tomich, Dale. The Second Slavery and World Capitalism: A Perspective for Historical Inquiry. *International Review of Social History*, 63(3), 2018, p. 477-501.

Trouillot, Michel-Rolph. *Haiti: State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. Nova York: Monthly Review Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Silencing the past: power and the production of history*. USA: Beacon Press, 2015.

Vacano, Diego A. Von. *The Color of Citizenship: Race, Modernity, and Latin American/Hispanic Political Thought*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2012.

Vanín, Alfredo. *Las culturas fluviales del encantamiento. Memórias y presencias del Pacífico colombiano*. Colômbia: Universidad del Cauca Sello Editorial, 2017.

Vargas, João Costa. *A Diáspora Negra como Genocídio*. *Revista da ABPN*, n. 2, 2010.

\_\_\_\_\_. Hyperconsciousness of race and its negation: the dialectic of White supremacy in Brazil. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, v. 11, n. 4, p. 443-470, 2004.

Vasconcelos, Bernardo Pereira de. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Organização e introdução de José Murilo de Carvalho. São Paulo: Ed. 34, 1999.

Vastey, Baron de. *The Colonial System Unveiled*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014.

Velásquez, Rogério. *El Chocó em La Independencia de Colombia*. Chocó: Editorial Hispánica, 1965.

\_\_\_\_\_. *Las memorias del odio*. Bogotá: Colcultura, Biblioteca del Darién, 1992.

Veloso, Caetano; Gil, Gilberto. Haiti. *Tropicália 2*, 1993.

Vergara Figueroa, Aurora. *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Suíça: Palgrave Macmillan, 2018.

\_\_\_\_\_. Cuerpos y territorios vaciados ¿Em qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *CS*, No. 13, 338-360, enero-junio, Cali, Colombia, 2014.

\_\_\_\_\_. Ripped from the land, shipped away and reborn: unthinking the conceptual and socio-geo-historical dimensions of the Massacre of Bellavista. Tese de Doutorado na University of Massachusetts Amherst, 2011.

Vianna, Oliveira. *O Idealismo da Constituição*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

\_\_\_\_\_. *Pequenos estudos de psychologia social*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942.

Vignolo, Paolo e Ramírez, Oscar Murillo. Un arma a doble filo: la espada de Bolívar y el resurgir de los nacionalismos en Colombia y Venezuela. Zambrano, Bernardo Tovar (ed.). *Independencia: historia diversa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Historia, 2012.

Villa, Hernando Valencia. *Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, 1987.

Vinolo, Stéphane. A teoria apocalíptica de Girard, entrevista a Márcia Junges. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos* 393: 15-19, 2012.

Viveros Vigoya, Mara. Alteridad, género, sexualidad y afectos. Reflexiones a partir de una experiencia investigativa en Colombia. *Cadernos Pagu* (41), julho-dezembro, 41-52, 2013.

\_\_\_\_\_. Dionisios negros: sexualidade, corporalidad y orden racial em Colombia. *Proyectos Temáticos Biblioteca Digital Feminista. Arte, cine y literatura. Grupo de Trabajo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2019.

Wade, Peter. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

Wabgou, Maguemati et al. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

Warat, Luís Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. *Sequência*, 03:05 (1982), 48-57.

West, Robert C. *Colonial Placer Mining in Colombia*. EUA: Louisiana State University Press, 1952.

Wilderson III, Frank B. *Afropessimism*. Nova York: Liveright Publishing Corporation, 2020.

Williams, Eric. *Capitalism & Slavery*. Richmond, Virginia: The University of North Carolina Press, 2002.

Williams, Phillip. Mary Turner and the Lynching Rampage of 1918 Reexamined. *Wiregrass Region Digital History Project*. 18 de maio de 2018

Youssef, Alain El. *Imprensa e escravidão: política e tráfico negreiro no Império do Brasil (1822-1850)*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2016.

Wood, Michael. Um mestre entre ruínas. Rocha, João Cezar de Castro (org). *Machado de Assis: lido e relido*. São Paulo: Alameda; Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

Zuluaga Gil, Ricardo. Historia del Constitucionalismo en Colombia. Una Introducción. *Estudios de Derecho*, v. LXXI, n. 157, 2014.

