
PRODUÇÃO LITERÁRIA E CONTEXTO HISTÓRICO NO SÉCULO XIX: O MULATO, DE ALUÍSIO AZEVEDO

LITERARY PRODUCTION AND HISTORICAL CONTEXT IN THE NINETEENTH CENTURY: O MULATO, OF ALUÍZIO DE AZEVEDO

DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/2178-3748.2018.1.24502>

Magna Lima Magalhães
Doutora em História (UNISINOS) – Professora na FEEVALE
magna@feevale.br
Paulo Roberto Staudt Moreira
Doutor em História (UFRGS) – Professor na UNISINOS
moreirast@terra.com.br
Rafael Eduardo Stelter
Graduando em História – FEEVALE
rafaelstelter@feevale.br

RESUMO: Tomando como pretexto o romance *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo, o artigo pretende analisar as representações político-literárias que ele comporta sobre a presença negra no Brasil, no final do oitocentos. As representações de manutenção do modo de produção escravo em face do desenvolvimento econômico e construção identitária nacional convergem na lógica de que a emancipação negra não apenas seria uma ameaça ao status quo das elites oitocentistas, como perpassa o atraso brasileiro apreendido pelo viés da degeneração racial advindo da mestiçagem. Publicado em 1881, período de grandes mudanças estruturais (processo abolicionista, campanha e proclamação republicana, crescimento da imigração europeia), a obra coincide com a recepção, no Brasil, de várias perspectivas analíticas que estimularam e condicionaram o pensar das elites nacionais sobre a presença negra, vista principalmente como entrave para a consolidação de uma nação civilizada.

PALAVRAS-CHAVE: Produção literária, história, escravidão.

ABSTRACT: Taking the romance *O Mulato*, from Aluísio de Azevedo, as a pretext, this article aims to analyze the political and literary representations that it carries concerning the presence of black people in Brazil at the end of the eight hundreds. The representations of maintenance of the slave production mode in the face of economic development and national identity construction converge on the logic that black emancipation would not only threaten the status quo of eighteenth-century elites, but also the Brazilian backwardness apprehended by the bias of racial degeneracy Of miscegenation. Published in 1881, a period of major structural changes (abolitionist process, Republican campaign and proclamation, growth of the European immigration), the book coincides with the reception of various analytical perspectives in Brazil, which have encouraged and conditioned the thought of the national elites about the black people participation, mainly seen as an impediment to the consolidation of a civilized nation.

KEYWORDS: Literary Production; History; Slavery.

Os músicos Chico Buarque e João Bosco fizeram mais do que apenas poetizar os lamentos de uma cativa na canção “Sinhá”, de 2011. Eles versaram sobre o sincretismo e a mestiçagem cultural pelos quais passaram os africanos escravizados, para salvaguardarem os laços com suas origens¹. Subjaz nos versos “eu choro em iorubá, mas oro por Jesus”, não uma noção de subserviência, no sentido de anular-se, mas o emprego de mudos ardis para reconhecer-se inalienavelmente humano, dotado de razão e identidade.

Embora a música esteja 123 anos distante da Lei Áurea (1888), ela nos serve de analogia e pretexto para compreendermos o contexto histórico onde outra criação artística emergiu, a obra *O Mulato*, de Aluísio Azevedo, lançado em 1881. Para compreendermos o texto ficcional enquanto hospedeiro de narrativas históricas, é preciso mergulhar nas ações humanas que cercavam o autor no momento da escrita. Para tanto, utilizaremos uma bibliografia que abranja os mecanismos socioculturais do Brasil nas últimas décadas do século XIX. O indivíduo escravizado e a forma como sua inserção e percepção social (e econômica) foi apreendida *naturalmente* e será o epicentro analítico.

Acrescentemos, ainda, que a obra ficcional deve ser assimilada pelo historiador considerando o prisma da representação de uma determinada realidade, aceitando o termo representação, segundo Chartier, como imagem que remete à ideia e à memória de objetos e pessoas ausentes tais como são ou reformulados de acordo com a subjetividade. Tecer as perguntas (observando a problemática) que irão possibilitar a extração dos elementos históricos subjacentes no texto, nos ajudará a reconstruir algumas das representações sobre a presença negra que circulavam no oitocentos. Em que espaço/temporalidade a obra foi produzida? O que tenciona o autor? Quem é este autor? Como ele se relaciona com o contexto cultural, social e político da época, presente na obra? De que modo a obra foi recebida? Como o leitor contemporâneo lê o texto? De que modo a teoria literária serve de suporte para o estudo da obra? Note-se que não podemos engendrar um questionário fixo de perguntas, um método absoluto, porém, ao dirigirmos o olhar através das representações, é imprescindível pensar a literatura como produto da ação humana, conseqüentemente, do processo histórico-cultural. A gama de possibilidades que subjazem ao texto literário faz efervescer o “triângulo relacional” indivíduo/livro/sociedade. Eis a riqueza a ser prospectada, lapidada e transposta. Como refere Chartier,

São práticas culturais não apenas a feitura de um livro, uma técnica artística, uma modalidade de ensino, mas também os modos como, em uma determinada sociedade, os homens comem e bebem, falam e se calam,

¹ Ver: GRUZINSKI (2001).

sentam-se e andam, conversam ou discutem, solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem estrangeiros (CHARTIER, 1990, p. 12).

Ou seja, nossa proposta é tomar o romance *O Mulato*, de Aluísio de Azevedo, como pretexto para analisar as representações político-literárias que ele comporta sobre a presença negra no Brasil, no final dos oitocentos². Publicado em 1881, período de grandes mudanças estruturais (processo abolicionista, campanha e proclamação republicana, crescimento da imigração europeia), o surgimento da obra coincide com a recepção, no Brasil, de várias perspectivas analíticas (racismo científico, positivismo, evolucionismo, espiritismo), que estimularam e condicionaram o pensar das elites nacionais sobre a participação negra na sociedade, vista principalmente como entrave à consolidação de uma nação civilizada. Em relação a isso, Veloso e Madeira consideram que

No Brasil, a formação de uma intelligentsia pautou-se por verdadeira obsessão com a ideia de pensar sobre a nação. Gerações de intelectuais, escritores e artistas empenharam-se em criar narrativas e imagens que pudessem contribuir para delimitar uma fisionomia cultural singular, definidora de uma identidade nacional brasileira (VELOSO & MADEIRA, 1999, p. 48).

A esta altura, é importante salientar que, ao falarmos do modo de produção escravista, na condição de sustentáculo econômico, não incorremos na lógica reducionista, que ignora as atividades existentes fora dessa esfera (a exemplo das manufaturas) desde o período colonial até a abolição, em 1888. O cerne da análise reside na mentalidade do homem que erigia a inacabada cultura brasileira. E o homem de que falamos provém da seguinte acepção: o escravismo, direito do homem concedido por Deus, é prerrogativa (ou contribui) para a manutenção do *status quo*. Tal legitimidade levou à manutenção da escravidão até o final do oitocentos, mesmo que, em meados daquele século, não se pudesse mais justificar a presença de cativos através de justificativas morais.

Sabemos que a expansão do crédito bancário após 1830 (e principalmente após o fim definitivo do tráfico internacional de escravos, em 1850) permitiu a efervescência da iniciativa privada e o crescimento dos negócios, processo acelerado pela maior circulação da

² Este conceito – de representação – foi usado por diferentes cientistas sociais. Em sua tese, Paulo Moreira (2003, p.33) busca as propostas de Pierre Bourdieu, “por dois motivos básicos; primeiro, a sua intenção de ultrapassar a oposição entre realidade e representação, incluindo ‘no real a representação do real’, e em segundo lugar, por considerar como essencial a luta das classificações dos agentes, onde os mesmos investem seus interesses e pressupostos, pela definição legítima das identidades sociais, étnicas, etc. Estas lutas de classificação seriam disputas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de impor definições legítimas das divisões do mundo social, de fazer e desfazer grupos, formar consensos sobre a identidade/unidade do grupo, determinar e delimitar regiões”. Ver BOURDIEU, 1996.

informação, pelo estabelecimento de transportes modernos entre os centros de produção agrária e as grandes praças comerciais. Não é de estranhar que, apesar da raiz rural, a vitalidade dos negócios e a conseqüente possibilidade de especulação e geração de riqueza residia fora da tradição agrária, o que contribuía para o recrudescimento do pensamento liberal e para que os ideais de abolição entrassem fortemente em voga (Holanda, 2014).³

No entanto, seguindo o raciocínio de Holanda (2014), muitas fortunas rapidamente se desfizeram, em razão da instabilidade de um país com pruridos de uma nova democracia burguesa, que ainda se valia do escravismo. O Brasil, dominado por uma esquizofrenia “político econômica”, caiu na própria armadilha de almejar a condição de nação socialmente estável, sem renunciar aos fundamentos tradicionais. Frente às frustrações de um desenvolvimento que está por vir, e que constantemente escapa por entre os dedos, surge a pergunta, enraizada no imaginário brasileiro: Por que não avançamos? Tal qual as inquietações por respostas no tempo atual, os atores sociais do século XIX tentaram elucidar a questão, afirmando que o homem que trabalhava com o subsídio intelectual do seu tempo faria incidir o feixe de luz do holofote da “razão” sobre a questão racial.

Deve-se acrescentar, ainda, que havia um escopo de interesses mercantis dissociado da atividade agrária, ou seja, da vida nas fazendas propriamente dita: o tráfico negreiro. Ergueram-se fortunas com a escravização de africanos e a diáspora transatlântica, cujos enormes recursos ficaram liberados com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, em 1850, que punha fim ao tráfico de africanos escravizados para o Brasil, intuindo atender a exigências da Inglaterra (RODRIGUES, 2000). Os ingleses, a partir de 1845, posicionaram-se contra o comércio de escravos entre o continente africano e a América. Esse primeiro passo no caminho para a abolição abriu a lucrativa possibilidade de burlar a legislação escravista, mediante a importação ilegal de cativos, revendendo-os no mercado a preços elevados, devido a forte demanda existente e os riscos da empreitada. Entre senhores de terra e traficantes está o laço do lucro edificado sobre o indivíduo escravizado. É evidente que os primeiros movimentos para a supressão do mercado escravista não se darão através de um discurso em prol da “consciência humana” ou “descoisificação” do cativo, mas por interesses econômicos. Nesse sentido, citamos novamente Holanda:

[...] a circunstância de serem principalmente portuguesas, não brasileiras, as grandes fortunas formadas à sombra do comércio negreiro, tendia a

³ Não estamos, evidentemente, associando indiscriminadamente liberalismo e abolição, já que o pensamento liberal conviveu sem grandes conflitos com o trabalho compulsório em suas várias formas. Ver: BOSI (1992), CARVALHO FRANCO (1976), SCHWARZ (1993).

mobilizar contra a introdução de escravos e, por conseguinte, em favor de um governo disposto a enfrentá-la sem hesitações, toda a descendência dos caramurus da Regência. E sabe-se que o nativismo lusófono chegou a representar, direta e indiretamente, uma ponderável influência no movimento para supressão do tráfico (HOLANDA, 2014, p. 88).

Como resposta ao movimento abolicionista e à crescente pressão inglesa para o fim do uso da mão de obra escrava, foram ainda aprovadas duas leis que calcinariam a irreversibilidade do processo. Primeiramente, a Lei do Ventre Livre, que previa liberdade para os filhos de escravas nascidos a partir de 28 de setembro de 1871 e regulava ainda outros direitos dos escravizados, antes meramente costumeiros. Já a Lei dos Sexagenários (1885) pode ser apreendida como pretensa demonstração de bondade e paliativo para desarmar os abolicionistas mais exaltados, pois concedia liberdade aos escravizados com mais de 60 anos, numa realidade onde a expectativa de vida do cativo era baixíssima, com poucos indivíduos ultrapassando tal idade.

Nesse ínterim, entre os anos 60 e 80 do século XIX, período de maior “efervescência” pró-abolicionista, observa-se talvez a faceta mais interessante acerca dos cativos – os núcleos familiares de escravos estabelecidos no Brasil. Ainda que o tráfico negreiro fosse perspicaz o suficiente para (tentar) impedir o estabelecimento de laços entre os indivíduos escravizados, para evitar problemas como revoltas, os irrefreáveis instintos humanos trataram de contorná-lo. Na medida em que se amasiam e geram prole, tais núcleos familiares tendem a reivindicar sua permanência num mesmo lugar, casais e filhos não querem ser separados. Aqui tem-se indefectível prova da grande autonomia intelectual dos cativos no que concerne a sua percepção dicotômica enquanto humano/mercadoria. Quanto a isso, em última instância, conforme Chalhoub (2011), de modo algum podemos analisar o escravo pelo prisma da “autocoisificação”, ou seja, ele não era mero reprodutor dos preceitos escravocratas, como apontaram alguns pesquisadores:

A violência da escravidão não transformava os negros em seres “incapazes de ação autônoma”, nem em passivos receptores de valores senhoriais, e nem tampouco em rebeldes valorosos e indomáveis. Acreditar nisso pode ser apenas a opção mais cômoda: simplesmente desancar a barbárie social de um outro tempo traz implícita a sugestão de que somos menos bárbaros hoje em dia, de que fizemos realmente algum “progresso” dos tempos da escravidão até hoje (CHALHOUB, 2011, p. 49).

Com o fim do tráfico transcontinental, as atividades produtivas e mercantis internas (que desde o período colonial existem, mesmo à revelia da metrópole) se fortalecem, entretanto, tal desenvolvimento econômico coaduna-se, aparentemente sem grandes

contradições, com a manutenção do trabalho compulsório escravista, ou seja, “a condição jurídica de coisa, ao se realizar na prática cotidiana da compra e venda de seres humanos, tornara-se um negócio *sui generis*, em que a coisa era frequentemente partícipe da transação” (CASTRO, 1997, p. 345). Ainda destacamos:

A prática de respeitar os grupos familiares nas partilhas e vendas de cativos pode ser registrada com alguma frequência, mesmo antes que se transformasse em posição legal, em 1869. Situações em que os próprios cativos, recorrendo a fugas ou apadrinhamentos, praticamente “escolhiam” seus novos senhores tem sido registradas como possibilidade por diversos pesquisadores (CASTRO, 1997, p. 345).

Não é surpresa, portanto, ao consultarmos os processos-crime das últimas décadas que antecedem a abolição, encontrarmos casos de cativos que se valiam até mesmo da agressão a seus senhores, por julgarem a prisão menos insidiosa do que sua venda para localidades geograficamente distantes de seus entes estimados ou para locais com “condições de trabalho” notoriamente cruéis para além do aceitável. O principal destino das vendas de escravizados drenados pelo tráfico interprovincial convergia para as fazendas cafeeiras do Sudeste. A alta concentração de cativos advindos de outras províncias, que viam nesse movimento uma violação de seus direitos, gerou o temor, segundo aponta Chalhoub em *Visões da liberdade*, de uma guerra civil nos moldes dos EUA, em 1861. Aqui, se por um lado observamos ainda certa vitalidade no mercado escravocrata, por outro, percebemos algo como um erro de cálculo que irá acelerar o processo abolicionista.

Os anos 70 do século XIX testemunharam mais um elemento: a introdução de um ideário positivo-evolucionista, onde a análise, com base em modelos raciais, se fará fortemente presente na imatura intelectualidade brasileira em formação, profundamente influenciada pelos padrões intelectuais europeus. Um ponto de partida interessante em termos de “racismo científico” está na elucidação, segundo algumas mentes do século XIX, do seguinte dilema: Quais grilhões nos prendem ao malfazejo subdesenvolvimento? O resultado, geralmente, apontava para a mestiçagem. Não foram poucos os viajantes, sobretudo europeus, que por aqui aportaram, observaram e redigiram pareceres pouco lisonjeiros sobre o que eles viam como o *povo* brasileiro: “Trata-se de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia” (RAEDERS apud SCHWARCZ, 1993, p. 17). Ora, o advento de teorias que possibilitaram explicações “lógicas” para o entrave da formação nacional certamente causou frêmitos incontidos nos chamados homens de ciência, reverberando nos contornos identitários do país. Conforme aponta Schwarcz:

No caso brasileiro, a “sciencia” que chega ao país em finais do século XIX, não é tanto uma ciência de tipo experimental, ou a sociologia de Durkheim ou de Weber. O que aqui se consome são modelos evolucionistas e social-darwinistas originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação (SCHWARCZ, 1993, p. 41).

O conteúdo intelectual importado da Europa estava fortemente ligado ao darwinismo social, ou seja, a uma aplicação da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin, adaptada à sociedade. Os teóricos da raça do oitocentos entendiam que havia distinções biológicas e comportamentais entre humanos, e colocavam as populações negras, índias e asiáticas como inferiores:

Em oposição à noção humanista e às conclusões das escolas etnológicas, partiam os teóricos da raça de três posições básicas respaldadas nos ensinamentos de uma antropologia de modelo biológico. A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituía uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponto preponderância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à ideia de arbítrio do indivíduo (SCHWARCZ, 1993, p. 78).

Desse modo, surge o embrião das ciências que tencionam explicar o Brasil pelo viés racial, base argumentativa empregada nas primeiras instituições de construção do saber. Os museus etnográficos concentram esforços no desenvolvimento cultural, valendo-se de uma perspectiva comparativa. O posicionamento evidencia a ideia de que a humanidade é una e passa pelos mesmos processos evolutivos, salientando, porém que grupos não brancos situam-se em estágios de evolução mais primitivos.

Os institutos históricos e geográficos viam as populações negra e índia como incivilizáveis. Já no século XX, em 1911, o diretor do Museu Paulista, Herman von Ihering, defende o extermínio de um grupo kaingang que habitava no percurso de uma estrada de ferro, com a justificativa de que eles contribuía para o atraso da nação. Nas faculdades de direito da época, encontramos defensores da antropologia criminal, respaldada pelo psiquiatra italiano Cesare Lombroso. Segundo a teoria, é possível identificar, por meio de certas características físicas, indivíduos predispostos ao crime, o que, no contexto brasileiro, punha o negro como interessante objeto de análise e de suspeitas. No campo médico, as faculdades reproduzem ideias semelhantes, pautadas pelo “otimismo” de uma regeneração racial com

vistas a processos eugênicos (SCHWARCZ, 1993)⁴. Tais filtros intelectuais consideravam a raça a partir de uma perspectiva científica e biológica, em que se apresenta a possibilidade de classificar hierarquicamente os seres humanos. Neste sentido, é preciso destacar que entendemos, neste trabalho, *raça* como:

[...] um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais [...] A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. [...] O racismo é, portanto, uma forma bastante específica de 'naturalizar' a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais (GUIMARÃES, 1999, p. 11).

Tão diáfano quanto taças de cristal vazias é concluir que a produção literária dos fins do século XIX sofreu enorme influência da revoada de teorias racistas que propagavam as instituições fundantes do pensamento ou da intelectualidade brasileira. Seja para refutar ou corroborar tais ideias, os livros de autores como Aluísio Azevedo, Bernardo Guimarães e Adolfo Caminha, citando escritores de viés abolicionista, curiosamente reforçam certos estereótipos raciais, valendo-se de narrativas que por vezes assumem caráter dúbio, a exemplo de *A Escrava Isaura*. O enredo dessa obra claramente visa humanizar o indivíduo cativo, todavia, o faz por intermédio da insólita condição escrava de uma branca, cabendo a negra Rosa integrar o núcleo “vilânico”.

Aliás, a mulher negra com a sua *natural* sensualidade e com uma sexualidade *descontrolada*, quase animalizada em seus comportamentos, é uma representação constante nos oitocentos, uma metáfora das representações vigentes sobre a população não-branca. Neste sentido, "é a ficção do século XIX (nela incluídos romances, contos, poesias e peças teatrais) o *lugar privilegiado* para o estudo de uma série de imagens produzidas durante a escravidão" (XAVIER, 2012, p. 67). Ainda segundo Giovana Xavier:

Ao longo dos oitocentos, suas imagens foram utilizadas por diferentes escritores como metáfora da patologia, da corrupção e do primitivismo, configurando o corpo feminino negro como doente e, portanto, nocivo à saúde de uma nação em construção. Dezenas de narrativas ficcionais da época convergem para a mesma direção: o esforço em demonstrar a confluência entre traços físicos 'anormais' e o caráter 'duvidoso' como a principal marca da mulher 'de cor' e do seu corpo. É dentro deste contexto que nasceram tipologias literárias como as da bela mulata, da crioula feia, da

⁴ Segundo o importante intelectual e médico maranhense, radicado em Salvador, Raimundo Nina Rodrigues (ele próprio mulato): "A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo" (RODRIGUES, 1988, p. 7).

escrava fiel, da preta resignada, da mucama sapeca ou ainda da mestiça virtuosa (XAVIER, 2012, p. 68).

O mesmo fenômeno se repete em *O Mulato*, embora seja talvez o caso mais evidente de crítica à condição degradante do escravo e a desmesurada presença de preconceitos raciais. As teorias racistas, reproduzidas sistematicamente de modo acrítico pelos intelectuais do período, possibilitaram infiltrações em todas as esferas culturais, inclusive na literatura, como pode ser verificado no seguinte trecho:

Mas que culpa tinha ele em não ser branco e não ter nascido livre?... Não lhe permitiam casar com uma branca? De acordo! Vá que tivessem razão! mas por que insultá-lo e persegui-lo? Ah! amaldiçoada fosse aquela raça de contrabandistas que introduziu o africano no Brasil! Maldita! mil vezes maldita! Com ele quantos desgraçados não sofriam o mesmo desespero e a mesma humilhação sem remédio? E quantos outros não gemiam no tronco, debaixo do relho? E lembrar-se que ainda havia surras e assassínios irresponsáveis tanto nas fazendas como nas capitais!... Lembrar-se de que ainda nasciam cativos, porque muitos fazendeiros, apalavrados com o vigário da freguesia, batizavam ingênuos como nascidos antes da lei do ventre livre! (AZEVEDO, 2005, p. 180).

Primeiramente é necessário dizer que fortes críticas saltam do texto, como o repúdio à violência e o desrespeito à Lei do Ventre Livre, com o apoio da Igreja Católica. Além disso, vejamos o personagem Raimundo, filho de uma escrava com um comerciante português, ao descobrir-se mulato e nascido cativo cai nos chavões raciais. Inferioriza-se – “que culpa tenho de não ser branco” –, demonstra resignação – “se não me permitem casar com uma branca, talvez tenham razão”. Vê a escravidão e o preconceito de modo quase passivo: “quantos desgraçados não sofriam da mesma humilhação sem remédio”. Embora alguns críticos literários e historiadores vejam nas escolhas do autor algumas denúncias nas entrelinhas, algo incoerente para alguém que decidiu explicitar tantas outras, podemos considerar, pela contextualização histórica, a “estratégia estilística” como falha, pois, numa população racista e altamente iletrada, críticas subjacentes dificilmente seriam garimpadas de modo eficaz.

Grande parte do público para o qual estes romances se dirigia estava localizado nos meios urbanos e era constituído, majoritariamente, de setores médios, alfabetizados. O romancista *mulato* Machado de Assis, em sua produção literária, usava e abusava de metáforas e ironias para formular suas críticas sociais (CHALHOU, 1998 e 2003). Uma artimanha literária usada pelos bons romancistas até hoje, e manejada com excelência por Machado de Assis, é denunciar a postura sócio-racial preconceituosa das elites nacionais, através de personagens que assumem cínica e sinceramente suas visões sobre os subalternos

que os servem e sem os quais não podem viver. No romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é possível constatar esse posicionamento:

Chamamos-te para queimar os dedos nos tachos, os olhos na costura, comer mal, ou não comer, andar de um lado para outro, na faina, adoecendo e sarando, com o fim de tornar a adoecer e sarar outra vez, triste agora, logo desesperada, amanhã resignada, mas sempre com as mãos no tacho e os olhos na costura, até acabar um dia na lama ou no hospital; foi por isso que te chamamos, num momento de simpatia (ASSIS, 1994, p. 491).

O personagem Raimundo doutorou-se com louvor em direito em Coimbra, local onde se formou boa parte da inteligência brasileira colonial, antes da criação das faculdades brasileiras (principalmente de Recife e São Paulo). A volta dele para o Maranhão causou impacto, devido a sua origem. Ao discutir o assunto acerca do retorno de Raimundo com o cônego Diogo de Melo, o português Manoel cogitou recomendar a seu *sobrinho bastardo* que ele ingressasse na Igreja, o que fez retrucar com *ímpeto*: “Nós já temos por aí muitos padres de cor” e continuou:

- Ora o que, homem de Deus! Não diga asneiras! Pois você queria ver sua filha confessada, casada, por um negro? Você queria, seu Manuel, que a dona Anica beijasse a mão de um filho da Domingas? Se você viesse a ter netos queria que eles apanhassem palmatoadas de um professor mais negro que esta batina? Ora, se compadre, vocês às vezes até me parece tolo! (Azevedo, 2005: p. 56).

A crioula Domingas era uma mulher escravizada pelo português José da Silva e da cruel brasileira D. Inocência Quitéria, de quem falaremos a seguir. Raimundo era, assim, filho bastardo do senhor, a quem ele dava tratamento especial, *a título de padrinho*. Percebendo essa afeição entre o pai e o seu filho bastardo, a senhora D. Inocência tratou de vingar-se, chamando o seu marido de *negreiro* e aproveitando uma ausência sua para molestar violentamente Domingas. José da Silva, chegando à fazenda, foi atraído por *gritos horrorosos* vindos do *rancho dos pretos* e lá presenciou o cenário seguinte:

Estendida por terra, com os pés no tronco, cabeça raspada e mãos amarradas para trás, permanecia Domingas, completamente nua e com as partes genitais queimadas a ferro em brasa. Ao lado, o filhinho de três anos gritava como um possesso, tentando abraça-la, e, de cada vez que ele se aproximava da mãe, dois negros, a ordem de Quitéria, desviavam o relho das costas da escrava para dardejá-lo contra a criança. A megera, de pé, horrível, bêbada de cólera, ria-se, praguejava obscenidades, uivando nos espamos flagrantes da cólera. Domingas, quase morta, gemia, estorcendo-se no chão. O desarranjo de suas palavras e dos seus gestos denunciava já sintomas de loucura. (AZEVEDO, 2005: p. 57).

Quando da redação do livro *O Mulato*, a instituição escravista havia perdido boa parte das bases de sua legitimidade. Segundo MATTOS (2013: p. 159), por volta de 1860 esse processo era evidente: “A violência era ainda parte integrante do sistema, mas passava a responder a certas regras ou expectativas que acabavam por legitimá-la perante os próprios escravos”. Os romances de Aluísio de Azevedo, em especial *O Mulato* e *O Cortiço*, são exemplos destacados do estilo naturalista, que se caracteriza pelo entendimento das ações humanas através de vários determinismos, sociais, raciais, ambientais. Trata-se, em certo sentido, de versões literárias que demonstram recepções e adaptações do *bando de ideias novas*, que, segundo Silvio Romero, invadiram o Brasil a partir de 1870, como o positivismo, o darwinismo-social, o determinismo, o racismo científico. O romance naturalista usa de uma narrativa que se serve de alegorias sexuais e descreve atos violentos sem discricção, provocando inicialmente a reação dos leitores e servindo como arma de crítica social.

Azevedo convivia com indivíduos abolicionistas, mesmo antes do movimento antiescravista tomar volume. Com José do Patrocínio, por exemplo, ele participou do pequeno pasquim “O Mequetrefe” (ALONSO, 2015: p. 116). Literatos, na década de 1880, militavam na campanha abolicionista através de uma *arte engajada*:

Aluísio e Artur Azevedo, literatos pendurados no braço e no bolso de Patrocínio, escreviam desaforos abolicionistas em notícias nos jornais da Corte, como poemas, romances, peças difundidos em sua província de origem, o Maranhão (ALONSO, 2015: p. 139).

O *ataque letrado* ao escravismo foi disparado de várias maneiras, mas o romance de Aluísio de Azevedo acertou no alvo, ao denunciar o troante diálogo entre o racismo e uma sociedade altamente mestiçada.

O mulato, de 1881, retomou o tropo do negro corruptor de costumes de *O demônio familiar*, porém, em vez de diabólico, Raimundo é um herói mestiço, culto, irresistível. Filho de português com ex-escrava, educado na Europa, funciona como alter ego do autor, que usa a tópica do progresso para criticar a barbárie escravista, como na descrição das queimaduras que a esposa do pai mandara aplicar na genitália da mãe do moço. Outra personagem traz a crueldade no nome: Maria Bárbara (AZEVEDO, 2015: p. 143).

Com tantas mulheres violentas e desumanas, apesar da índole religiosa que as caracterizava, as descrições literárias de Aluísio de Azevedo parecem permeadas de uma certa misoginia, já que ele parece mais à vontade denunciando o comportamento senhorial feminino. A sogra do português Manoel Pescada, D. Maria Bárbara, “apesar do seu grande fervor pela igreja e apesar das missas que papava por dia”, era uma *fúria*, uma *víbora*.

Segundo o autor, ela “dava nos escravos por hábito e por gosto” (p. 18). Aqui Azevedo parece dar um indício das perspectivas de controle senhorial sobre os seus trabalhadores escravizados e do que seria um *bom senhor*. Azevedo desnaturaliza a aplicação de castigos físicos diários, desmedidos e injustificados, explicando-nos que o bom gestor de escravizados não distribui pancadarias inadvertidamente. Não se está negando o caráter violento do escravismo, mas salientando que só indivíduos caracterizados por uma má índole exercitavam o perigoso costume de castigar injustamente. A historiadora Silvia Lara, ao analisar a violência durante a vigência do escravismo, ainda no período colonial, afirma que:

Não avançamos muito se simplesmente afirmamos que a violência presente na escravidão é aquela do castigo físico, dos açoites e troncos, da aparente coisificação do escravo. A questão é mais complexa que a simples troca de uma palavra por vários sinônimos. É preciso mais: é preciso explicar a especificidade deste castigo físico, não pela mera descrição de seus “instrumentos” mas sim de suas características específicas, enquanto presença numa relação de dominação específica, historicamente determinada (LARA, 1988: p. 111).

Neste sentido, o uso da literatura como fonte histórica nos parece um excelente observatório para a análise das representações que circulavam naquele período e que nos ajudam a compreender a manutenção daquele sistema altamente injusto por tanto tempo⁵. Consciente ou inconscientemente, o autor nos transmite percepções que vicejavam naquele período, já que o seu público só consumiria aquela obra pretensamente realista se percebesse verossimilhança entre o relato ficcional e a vida de seus leitores. O *bom senhor*, assim, seria comedido nos castigos físicos e procuraria aplicá-los somente quando exista uma justificativa compreensível, pelo menos para as mentalidades oitocentistas.

Mas esta descrição pejorativa das ações de algumas senhoras também encontramos em outros momentos do romance. Aliás, os personagens femininos senhoriais de Aluísio de Azevedo estão permeados por uma explícita crítica sua ao superficial sentimento católico que predominava. Parece que Azevedo nos está remetendo para uma questão existencial nada fácil de responder: como o humanitarismo cristão conviveu (e apoiou) a expoliadora e cruel

⁵ Historiadores destacam como livros como *O Cortiço* conseguiram “captar muito bem as condições de vida e as mazelas cotidianas” dos escravizados (SOARES, 2007: p. 239).

manutenção do escravismo? Isso pode ser verificado na descrição de outra senhora de escravizados, D. Quitéria Inocência de Freitas Santiago:

[...] viúva, brasileira rica, de muita religião e escrúpulos de sangue, e para quem um escravo não era um homem, e o fato de não ser branco constituía só por si um crime.

Foi uma fera! A suas mãos, ou por ordem dela, vários escravos sucumbiram ao relho, ao tronco, à fome, à sede, e ao ferro em brasas. Mas nunca deixou de ser devota, cheia de superstições; tinha uma capela na fazenda, onde a escravatura, todas as noites, com as mãos inchadas dos bolos, ou as costas lanhadas pelo chicote, entoava suplicas à Virgem Santíssima, mãe dos infelizes. (AZEVEDO, 2005: p. 56).

Aliás, alguns personagens exteriorizam uma percepção dos *brasileiros* como um povo mestiçado, exemplo simbiótico de várias raças. A já citada sogra do português Manoel Pescada, D. Maria Bárbara, ao saber que a filha ia casar com aquele lusitano, naquele momento ainda um pobre comerciante, suspirou entre aliviada e consolada: “Bem! Ao menos tenho a certeza de que é branco!” (AZEVEDO, 2005: p. 19). Aqui talvez tenha pesado a própria origem lusitana de Aluísio de Azevedo, ele próprio filho de emigrantes portugueses.

O estilo naturalista de Aluísio de Azevedo pode ser verificado em outras obras suas, igualmente conhecidas. Destaquemos, por exemplo, *O Cortiço*, publicado em 1890, que, através da descrição do cenário de uma habitação coletiva popular, nos mostra os efeitos do meio no comportamento individual.

Logo no início do romance *O Mulato*, o autor nos descreve o cenário do centro urbano de São Luiz: “Em certos pontos não se encontrava viva alma na rua; tudo estava concentrado, adormecido; só os pretos faziam as compras para o jantar ou andavam no ganho” (AZEVEDO, 2005: p. 13). Aqui, o *vazio* referia-se ao trânsito de pessoas, e esta deficiência de gente não seria alterada pela circulação de *pretos*, parecendo, para o autor, que tais trabalhadores seriam destituídos de humanidade. Notemos que aí, a palavra *preto* não é usada como indicador apenas racial, mas também de status: *os pretos* eram escravizados que naquele dia *abafado e aborrecido* garantam o conforto e o sustento de seus senhores. Como a narrativa do romance transcorre em São Luiz, notamos, em vários momentos, o destaque do autor para o clima quente, ficando claro que os *pretos* se adaptavam melhor ao clima tropical. – “Um ou outro branco, levado pela necessidade de sair, atravessava a rua, suado, vermelho, afogueado, à sombra de um enorme chapéu de sol” (AZEVEDO, 2005: p. 14).

O exemplo mais preciso da contaminação racista nas representações ficcionais talvez repouse ironicamente no maior expoente da “literatura abolicionista”, *A Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães. A protagonista é construída de modo que o leitor veja o cativo pela

sina de uma bela jovem branca, bem educada e de conduta irreparável. Aos personagens negros, só resta o papel coadjuvante; para a escrava Rosa, depois de Leôncio, o inescrupuloso e cruel senhor, coube ser a principal vilã da trama, sempre pronta a destruir a vida da heroína delicada. Observemos o que diz André, também escravo, a Isaura:

- Não, não Isaura; Deus me livre te ofender; pelo contrário, dói-me deveras dentro do coração ver aqui misturada com esta corja de negras beíquidas e catíngentas uma rapariga como tu, que só merece pisar em tapetes e deitar em colchões de damasco. Este senhor Leôncio tem mesmo um coração de fera (GUIMARÃES, 2011, p. 56).

Seria necessário um hercúleo esforço intelectual para calçar bases argumentativas coerentes que vissem tal passagem como estratagemas para burlar o *establishment* das últimas décadas do século XIX em benefício da abolição. Sem dúvida, Bernardo Guimarães atinge o objetivo de tensionar o leitor a torcer pela escrava, todavia, a brancura que não denuncia uma gota sequer de sangue africano está em primeiro plano, de modo que o público do romance, em 1875, apreendeu o enredo não pela sordidez escravocrata em si, mas por reconhecer uma semelhante branca em situação que cabe somente aos negros. Isaura é tão pura, a natureza orquestrou de tal forma sua composição, que foi “redimida” da origem negra. Podemos certamente debater as pretensões abolicionistas do romance, mas novamente as escolhas do autor são, para sermos benevolentes, duvidosas.

A análise da produção literária de temática racial ou abolicionista no século XIX corrobora a influência das teorias racistas e sua introjeção, sobretudo via instituições fundantes da intelectualidade. Precisamos considerar, ainda, como aponta Roberto DaMatta, na obra *O que faz o Brasil, Brasil?* (1984), o tempo pregresso. Fomos erigidos sobre preceitos discriminatórios da aristocracia portuguesa branca. Ressalte-se que, antes mesmo de colonizar o Brasil, Portugal já possuía uma legislação que discriminava judeus, mouros e negros. Some-se a isso a “condição natural” de ver tais grupos como inferiores a uma “prova científica” da inferioridade que o resultado da equação será o racismo e preconceito arraigados de tal forma que mesmo os indivíduos contrários ao sistema escravocrata perceberão no negro um ser humano, mas com ressalvas. Diferentemente dos Estados Unidos, que apesar do liberalismo instituiu políticas segregacionistas, o racismo, no Brasil, adquiriu contornos complexos. Enquanto nossos irmãos americanos do norte viam a questão de modo binário, negro ou branco, nós estabelecemos camadas: o mulato, por exemplo, era mais tolerável que o negro. A obra *O Mulato* sintetiza tal noção: Raimundo, embora filho de uma escrava, possui feições

brancas, sofre preconceitos quando da revelação de sua biografia, mas nos parece menos importuno que um negro:

Mulato! Esta só palavra explicava-lhe agora todos os mesquinhos escrúpulos, que a sociedade do Maranhão usara para com ele. Explicava tudo: a frieza de certas famílias a quem visitara; a conversa cortada no momento em que Raimundo se aproximava; as reticências dos que lhe falavam sobre seus antepassados; a reserva e a cautela dos que, sem sua presença, discutiam questões de raça e de sangue; a razão pela qual Dona Amância lhe oferecera um espelho e lhe dissera: “Ora mire-se!” (AZEVEDO, 2005, p. 162-163).

Ainda que Aluísio Azevedo não deva ser analisado nem como visionário, nem como fracassado nas pretensões pró-abolicionistas, reiteramos a obra como produto do meio social e cultural, portanto, tende tanto a “reforçar” quanto combater preconceitos. Não podemos esquecer que a escolha por um estilo mordaz do texto, exageros e nuances satíricos, nos faz requerer cuidado ao analisar *O Mulato* como fonte historiográfica, é preciso peneirar a subjetividade que reverbera nas representações de personagens, espaços e situações sociais.

Os personagens do “núcleo” que compõem a elite branca, por exemplo, nos são narrados como “representantes do mal”. Assim, Azevedo opta pelo maniqueísmo, talvez por ser o recurso que maior impacto causa no leitor. A estratégia fica evidente ao observarmos Maria Bárbara, avó de Ana Rosa, a prima com quem Raimundo manifesta o desejo de casar-se. Ao tomar conhecimento da proposta, brada preferir a neta morta do que casada com um cabra. Complementa dizendo: “e só peço a Deus que me leve o quanto antes, se tenho algum dia de ver, com estes que a terra há de comer, descendente meu coçando a orelha com o pé” (AZEVEDO, 2005, p. 174).

Em um instigante artigo chamado *Nações Imaginadas*, o cientista social José Murilo de Carvalho (1998) divide arbitrariamente o pensamento das elites brasileiras em três momentos básicos: (1º) - ausência de povo; (2º) - visão negativa do povo; (3º) - visão paternalista do povo. Evidentemente, os romancistas que estamos mencionando – em especial Aluísio de Azevedo, pertencem ao segundo momento descrito por Carvalho, marcado por profundas mudanças das estruturas político-econômicas e sociais.

Estes intelectuais, muitos deles mestiços, aceitavam o *caráter híbrido da sociedade brasileira* e dividiam-se quanto à perspectiva do que ocorreria. Enquanto uma minoria apostava na inviabilidade nacional a miscigenação levaria à degeneração) (SKIDMORE, 1976, p. 46-47), outros pensavam o processo de mestiçagem como reversível (através da imigração europeia se poderia branquear a população em um determinado prazo)

(SEYFERTH, 1985). Conforme explica Ricardo Benzaquen de Araújo, “ambas as perspectivas avaliam de maneira profundamente negativa o relacionamento com esta herança [...] De qualquer modo, tanto em um caso quanto no outro, é a postulação da supremacia branca que dá sentido ao argumento” (ARAÚJO, 1994, p. 27).

O argumento da *brancura* da escrava Isaura, por outro lado, tinha uma motivação abolicionista, à medida que jogava com os preconceituosos sentimentos nacionais, sobre a escravidão racializada não atingir apenas negros. O produto do ventre das escravas era passível de escravização (pelo menos até a Lei do Ventre Livre, de 1871), independente da epiderme do rebento. Em 1860, por exemplo, o senhor Reginaldo Claro Ribeiro, proprietário da fazenda Boa Vista, localizada no distrito de São João Batista de Camaquã, solicitou ao governo oriental (uruguaio) a devolução de dois de seus escravos, Teodoro e Nicolau.

O crioulo Teodoro, de 22 anos, sumiu da fazenda de Ribeiro em outubro de 1858 e, em março do ano seguinte, foi a vez de Nicolau pegar a estrada em direção à fronteira. Não existe qualquer menção, nos documentos apresentados pelo senhor, dos escravos fugidos, mas podemos cogitar que os cativos tenham planejado juntos a fuga. A descrição de Nicolau vale a pena ser transcrita integralmente:

Theodoro, mulato, 28 anos mais ou menos, estatura regular, grosso de corpo, cabelo meio corredio, olhos azuis, pouca barba no bigode e no queixo, tirando à ruiva, mãos grandes e uma delas um pequeno sinal, nas costas, de talho, tem nas costas uma priçama saliente proveniente de dentada de cavalo, assim como em um dos joelhos um outro sinal resultado de um apostema; é bom campeiro e domador e fuma cigarro, fugiu em Março de 1859[grifos nossos]⁶.

A riqueza etnográfica policialesca dos documentos que tratam da fuga de seres humanos escravizados já foi percebida por Gilberto Freyre, que, com sua pouca humildade habitual, tratou de inventar uma nova ciência – a anunciologia! (FREYRE, 1979; SCHWARCZ, 1987). Afrodescendentes com cabelos corredios (como os índios) e de olhos azuis) não são raros em anúncios de fuga de escravos e evidenciam a realidade da profunda mestiçagem biológica e cultural brasileira. Aliás, Freyre encontrou, na figura do mulato, o símbolo que lhe faltava para elaborar suas representações calcadas na "informalidade e na flexibilidade racial: o nascimento do 'mulato' foi considerado o símbolo da democracia racial, uma transcendência das barreiras de classe, expressa por meio do *mesticismo*".⁷

⁶ Archivo General de la Nación – Legación del Uruguay en el Brasil, caja 126, carpeta 227 (MOREIRA, 2010).

⁷ (CASHMORE 2000, p. 218). Claro que por trás deste processo flexível de mestiçagem, várias formas de violências foram praticadas: "Observe-se ainda que, no Brasil, com a popularização do vocábulo 'miscigenação',

Destaquemos, para finalizar, que a categoria *mulato*, naquela sociedade híbrida, sincrética e quase polifônica, conforme foi descrita por Gilberto Freyre ([1933] 1961, p. 2-3)⁸, não era uma novidade do século XIX, posto que segundo Eduardo Paiva:

Entre os termos que integravam o léxico do mundo do trabalho forçado e das mesclas biológico-culturais nas áreas americanas sob o domínio português e espanhol, houve alguns mais larga e frequentemente empregados que outros, não obstante ate mesmo eles sofrerem sensíveis variações, específicas de certas regiões e épocas. Mulato foi um desses termos. [...] era categoria já usada na Península Ibérica antes das conquistas do século XV. Foi uma das categorias de mestiçagem mais presentes na documentação em geral, mas, ao mesmo tempo, uma das menos claramente definidas e que mais variações sofreu, sendo, inclusive, confundida com outras, como 'pardo', 'zambo', 'zambaigo' e ate mesmo 'branco' (PAIVA, 2012, p. 31).

No Brasil colônia, a categoria *mulato* (muitas vezes confundida com pardo) tinha uma conotação pejorativa, associada a *qualidades* como a preguiça:

Os extremos diametralmente opostos do espectro racial (branco-negro) nem sempre correspondiam aos extremos diametralmente opostos do espectro moral. Enquanto os brancos eram considerados honestos, trabalhadores e tementes a Deus, os mulatos – e não os negros – eram vistos, em geral, como portadores de atributos como preguiça, desonestidade, astúcia, arrogância, falta de confiabilidade e deslealdade. Finalmente, apesar da infinidade de termos raciais, havia não só a ambiguidade em torno de sua aplicação como incerteza quanto à relação entre eles. O fato de um mulato ser visto como moralmente inferior a um pardo era aceito, mas havia dúvida se sua pele era mais escura (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 49).

Assim, não era à toa que esta categoria – mulato – fosse tornada um ícone oitocentista e das primeiras décadas do século XX. Sua conotação de *malandro* e mestiço o tornava um símbolo interessante de mobilidade social positiva, driblando barreiras sócio-raciais (MAGALHÃES, 2010; MOREIRA, 2014).

adotado como uma das palavras-chave do mito da 'democracia racial' brasileira, procurou-se, talvez, edulcorar a violência sexual que a mulher negra foi submetida durante o período escravista, transformada que foi em simples animal de carga e objeto de prazer" (LOPES, 2004, p. 442). Esta carga de violência e exploração, evidentemente, não era desconhecida por Gilberto Freyre, que declarava que " não há escravidão sem depravação sexual" (FREYRE, [1933] 1961, p. 351).

⁸ Esta sociedade: "indefinida entre Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a Européia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo as instituições e formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo" (FREYRE, [1933] 1962, p. 2-3).

Ao decidirmos analisar as vias históricas pelas quais a escravidão e as percepções dela derivadas, nós latino-americanos nos deparamos com realidades por vezes *sui generis*. É incontido citar o caso do escravo e poeta cubano Juan Francisco Manzano, até então única autobiografia de ex-cativo da América Latina, com adendo de ter sido publicada primeiramente em inglês na Londres de 1840. Do prefácio da edição brasileira cabe destacar:

Para Manzano, então ainda escravizado, a redação de sua autobiografia foi empreendimento temerário, repleto de dificuldades práticas e políticas. O quanto falar? O quanto silenciar? O quanto aqueles homens brancos e ricos, aparentemente tão tolerantes, eram capazes de ouvir e aceitar? Sua autobiografia é um texto de lacunas gritantes, elipses conspícuas, entrelinhas prolixas. É necessário uma leitura cuidadosa para decifrar seus silêncios (SALLES, 2015, p.16).

Não fosse a escravidão chaga tão profunda na história das américas, poderíamos classificar a situação na comicidade: literatos abolicionistas incentivam a produção de uma autobiografia em favor da liberdade. O autor ainda é escravo. Os tais literatos editam sucessivamente o texto até quase nada restar do relato original. Talvez não seja pecado acadêmico parafrasear George Orwell (2009) “para alguns abolicionistas brancos e negros são iguais, no entanto, uns são mais iguais que outros”. Ou seja, a sensibilidade abolicionista tinha ojeriza pela escravidão, mas isso não significou uma solidariedade irrestrita com a população negra.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe. O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALONSO, Ângela. Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. Guerra e Paz. Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. São Paulo: Editora 34, 1994.

ASSIS, Machado de. Memórias póstumas de Brás Cubas. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

AZEVEDO, Aluísio. O Mulato. Belo Horizonte: Crisálida, 2005.

AZEVEDO, Aluísio. O Cortiço. São Paulo: Martim Glaret, [1890] 2007.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Onda Negra, Medo Branco. O negro no imaginário das elites - Século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

BARROS, José D'Assunção. A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira. Petrópolis: Vozes, 2009.

BLACKBURN, Robin. A Construção do Escravismo no Novo Mundo. Do Barroco ao Moderno (1492 / 1800). Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

BOSI, Alfredo. A escravidão entre os dois liberalismos. In: BOSI, Alfredo (org.). Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. Economia das Trocas Linguísticas. São Paulo: EDUSP, 1996.

CARVALHO FRANCO, M. S. de. As idéias estão em seu lugar. Cadernos de Debate, S.L. n° 1, 1976.

CARVALHO, José Murilo de. Pontos e Bordados. Escritos de história e política. Belo Horizonte: editora UFMG, 1998.

CASHMORE, Ellis. Dicionário de relações étnicas e raciais. São Paulo: Selo Negro, 2000.

CASTRO, Hebe. M. Mattos. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe. História da vida privada no Brasil II – Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CHALHOUB, Sidney. Diálogos Políticos em Machado de Assis. In: CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo (orgs.). A História Contada. Capítulos de História Social da Literatura no Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

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

CHALHOUB, Sidney. Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

DAMATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil?. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DIMAS, Antonio; LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra. Reinventar o Brasil. Gilberto Freyre entre história e ficção. Porto Alegre: Editora da UFRGS; São Paulo: Editora da USP, 2006.

FREYRE, Gilberto. O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX. 2 ed. aum. São Paulo: Nacional; Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

GRUZINSKI, Serge. O pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Bernardo. A Escrava Isaura. São Paulo: L&PM, 2011.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LARA, Silvia Hunold. Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do rio de Janeiro 1750 – 1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOVEJOY, Paul E. A Escravidão na África. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACEDO, Joaquim Manuel de. As Vítimas-Algozes. Quadros da Escravidão. 3 ed. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; São Paulo: Scipione, 1991.

MAGALHÃES, Magna. Entre a preteza e a brancura brilha o Cruzeiro do Sul: associativismo e identidade negra em uma localidade teuto-brasileira (Novo Hamburgo/ RS). São Leopoldo: UNISINOS, 2010, Tese de Doutorado.

MATTOS, Hebe Maria. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX). Campinas: Unicamp, 2013.

ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Escravidão, família e compadrio: a comunidade escrava no processo de ilegalidade do tráfico internacional de escravos (1831-1850). História Unisinos.

São Leopoldo: V.18, p.312 - 337, 2014.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Os cativos e os Homens de Bem: experiências negras no espaço urbano. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Por se ter queimado uma preta escrava, com o pretexto de bruxaria: fronteira, impunidade e crença dos senhores no poder mágico-religioso de seus cativos (Rincão de Artigas / 1856). História em Revista. Pelotas: v.6, p.25-52, 2010.

PAIVA, Eduardo. Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Tese apresentada ao concurso de Professor Titular, Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

REIS, João Jos;. GOMES, Flávio; CARVALHO, Marcus J. M. O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Jaime. De Costa a Costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Jaime. O Infame Comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas: Unicamp, 2000.

RODRIGUES, Raimundo Nina. Os Africanos no Brasil. 7 Ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Editora da UNB, 1988.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Escravos e libertos no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SALLES, Ricardo. In. MANZANO, J. F. A autobiografia do poeta-escravo. São Paulo: Hedra, 2015.

SANTIAGO, Silvana Santiago. Tal Conceição, Conceição de Tal. Classe, gênero e raça no cotidiano de mulheres pobres no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. Campinas, PPGH/Unicamp, 2006. (Dissertação de Mestrado)

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Espetáculo da miscigenação. Estudos Avançados. São Paulo: v.8, n.20, abr./1994.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Retrato em branco e negro: jornais escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. O Espetáculo das Raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Roberto. Um Mestre na Periferia do Capitalismo. Machado de Assis. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1990.

SEYFERTH, G. A antropologia a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. Revista do Museu Paulista. São Paulo: v. 30, p. 81-98, 1985.

SKIDMORE, Tomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOARES, Luiz Carlos. O “Povo de CAM” na capital do Brasil: A Escravidão Urbana no Rio de Janeiro do Século XIX. Rio de Janeiro: Faperj / Sete Letras, 2007.

STOWE, H. B. A Cabana do Pai Tomás. São Paulo: Saraiva, 1962.

SWEET, James H. Recriar a África. Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-Português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

TELLES, Edward. Racismo à Brasileira. Uma Nova Perspectiva Sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003

THORNTON, John. A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico. 1400/1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VELOZO, Mariza; MADEIRA, Angélica. Leituras Brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

XAVIER, Giovana. Entre Personagens, Tipologias e Rótulos da Diferença: A mulher escrava na ficção do Rio de Janeiro no século XIX. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flavio (orgs.). Mulheres Negras no Brasil Escravista e no Pós-emancipação. São Paulo: Editora Selo Negro, 2012.

ZORZETTO, Ricardo. Manipulação de dados. Pesquisa FAPESP. São Paulo: n.181, mar. 2011. Disponível em: <revistapesquisa.fapesp.br/2011/03/16/manipulação-de-dados/>. Acesso em: 7 de mar. 2016.

ARTIGO ENVIADO EM: 06/07/2016

ARTIGO ACEITO PARA PUBLICAÇÃO EM: 28/12/2016