

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

ANDRÉ DRUMOND MELLO SILVA

SEM REI E SEM ESCRAVOS
o republicanismo e as linguagens políticas do abolicionismo no Brasil

Belo Horizonte
2015

ANDRÉ DRUMOND MELLO SILVA

SEM REI E SEM ESCRAVOS
o republicanismo e as linguagens políticas do abolicionismo no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Ciência Política como
requisito para a obtenção do título de Doutor
em Ciência Política

Área de concentração: pensamento político
brasileiro

Orientador: Prof. Dr. Juarez Guimarães

Belo Horizonte
2015

320

S586s

2015

Silva, André Drumond Mello

Sem rei e sem escravos [manuscrito] : o republicanismo e as linguagens políticas do abolicionismo no Brasil / André Drumond Mello Silva. - 2015.

220 f.

Orientador: Juarez Rocha Guimarães.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

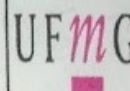
Inclui bibliografia

1. Ciência política – Teses. 2. Movimentos antiescravagistas. 3. Republicanismo - Teses. 4. Liberdade - Teses. I. Guimarães, Juarez R. (Juarez Rocha). II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA



ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO ANDRÉ DRUMOND MELLO SILVA

Realizou-se, no dia 05 de março de 2015, às 14:00 horas, no Auditório Prof. Luiz Bicalho da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada "*SEM REI E SEM ESCRAVOS: as linguagens políticas do abolicionismo no Brasil*", apresentada por ANDRÉ DRUMOND MELLO SILVA, número de registro 2010655480, graduado no curso de CIÊNCIAS SOCIAIS, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em CIÊNCIA POLÍTICA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Juarez Rocha Guimarães - Orientador (DCP/UFMG), Profa. Heloisa Maria Murgel Starling (HIS/UFMG), Prof. Christian Edward Cyril Lynch (UERJ), Prof. Bernardo Ricupero (USP), Prof. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (DIREITO/UFMG).

A Comissão considerou a tese:

☒ Aprovada

☐ Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 05 de março de 2015.

Prof. Juarez Rocha Guimarães – Orientador
(DCP/UFMG)

Profa. Heloisa Maria Murgel Starling
(HIS/UFMG)

Prof. Christian Edward Cyril Lynch
(UERJ)

Prof. Bernardo Ricupero
(USP)

Prof. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira
(DIREITO/UFMG)

Para Letícia e Antonio

Agradecimentos

Enfrentar um doutoramento é uma tarefa árdua e em parte inconsequente. Assumimos o compromisso pessoal de formação e de pesquisa, mas acabamos mobilizando e exigindo de uma extensa rede de pessoas que acabam por tornar a tese uma grande aventura coletiva. Obviamente, há aqueles que tem na universidade sua vida profissional, mas que, a despeito disso, muitas vezes sacrificam sua vida pessoal, seu descanso, e até mesmo comprimem outras obrigações para possam contribuir com nosso trabalho. Há também quem acabe por nós sendo dragados para o lado de cá, seja por nossa incapacidade de conversar e tratar de outros assuntos, seja pela nossa ausência em outros espaços de socialização. Tendo me precipitado individualmente sobre essa aventura, acabei enredando um conjunto amplo de pessoas. Devo começar, portanto, com um sincero pedido de desculpas. Reconheço, tão constrangido quanto agradecido, que essas pessoas foram fundamentais para que eu tivesse tempo, recursos, condições físicas e emocionais para me dedicar a essa pesquisa.

Ao professor Juarez Guimarães, orientador da minha dissertação de mestrado e do meu doutoramento, agradeço imensamente por sua dedicação ao longo de minha formação acadêmica. Sua inteligência, serenidade e sensibilidade foram fundamentais para a concepção desse projeto intelectual, e se tornaram, ademais, inspiração para as próximas décadas.

Aos professores Newton Bignotto e Vera Alice Cardoso, que quando da arguição de minha dissertação de mestrado lançaram alguns dos desafios que ainda persigo. Espero que suas lições e críticas tenham sido visivelmente aproveitadas nesse texto.

À professora Heloísa Starling, pela disponibilidade e pelas valiosas sugestões oferecida em diversas ocasiões, e sobretudo quando da qualificação de meu projeto de tese. Ao professor Christian Lynch, pelas valiosas sugestões e pela crítica tão dedicada quanto inspiradora. Ao professor e amigo Marcelo Sevaybriker Moreira, pelo envolvimento sério e criterioso de suas intervenções. A interlocução de ambos, tanto na qualificação de minha tese quanto em conversas posteriores, foi fundamental para o desenvolvimento do texto.

À Letícia Godinho, um constrangido pedido de desculpas e um enfático e sonoro agradecimento – sua crítica perspicaz e apoio dedicado generosamente emprestaram virtude ao texto. Ao Antonio de Souza Moreno, meu mais terno carinho, misto de pedido de desculpas pela ausência e agradecimento pela compreensão, às vezes resignada, às vezes de rebeldia salvadora, dos limites passageiros do doutorado.

À professora Marlise Matos, pelo aprendizado, paciência e inspiração crítica. Ao professor Bruno Reis, pela inteligência, sensibilidade e cuidado atencioso que dedicou desde os meus primeiros anos na universidade e na pesquisa acadêmica. Ao professor Venício Lima, por sua paixão pela pesquisa e pelo debate democrático. Tendo eu mesmo me aventurado na aventura da docência, não tenho dúvidas de que meus horizontes e desafios foram ampliados por causa do bom exemplo de vocês.

Aos meus pais, Veronica Drumond e Roberto Drumond, cuja dedicação e incentivo até hoje me impressionam, desafiam e admiram. São fonte certa de inspiração, respeito e segurança. Suportaram resignadamente longos meses de ausência e de silêncio. Ao meu querido irmão, Bruno Drumond, a quem amo e admiro profundamente, um agradecimento pelo companheirismo, inteligência sagaz e bom humor. À Érica Alcântara, querida amiga e cunhada, de sensibilidade e humanidade poética sem par.

Aos meus estimados familiares, pelo interesse e atenção tão presentes – ainda que na minha

ausência. À minha avó, Marion Levi, pela vida e inteligência tão inspiradoras. À memória de meu avô Willy Antony. Às minhas tias e tios, em cujas casas tantas vezes finquei bandeira durante meu longo ciclo de formação universitária, e que foram e ainda são destino certo para boas conversas e boas risadas. À Fatinha e ao Ivan, pelo apoio. Muito obrigado!

Aos queridos amigos e colegas, companheiros de tantas prosas, *compa* Ronaldo Teodoro dos Santos, Ana Paola Amorim, Paulo Barcala, Rubens Goyatá Campante, Wallace Oliveira, Felipe Riccio, Gustavo Figueiredo Diniz, Cassio Barbosa, Fabrício Mendes Fialho, Franck Tavares, José Alexandre da Silva Júnior, Anderson Rodrigues, Renato Franceschini, Felipe Nunes, Gabriela Moraes, Rodrigo Carvalho de Mello, Frederico Batista, Frederico Coutinho, Thiago Taché, Thiago Bittencourt, Ubiratan Vieira, George Matias de Almeida. À todos, um caloroso agradecimento pela companhia intelectual, musical, poética e boêmia.

Aos queridos amigos com quem tenho a satisfação de partilhar o ambiente de trabalho, Adamo Dias Alves, João Paulo Medeiros, Leandro Ribeiro, Henrique Queiroz, Reinaldo Duque-Brasil, Nara Carvalho, Daniel Mendes Ribeiro, Fernanda Alcântara, Diego Fiel Santos, Solange Riveli, Marcelo Mayora, Guilherme Gouveia, Tayara Lemos, Jamir Calili e Rosana Ribeiro.

Aos colegas dos grupos de pesquisa, CERBRAS, NEPEM, Democracia Participativa, OJB, Oitocentos, minha satisfação por partilhar horas de trabalho e de pesquisa com vocês.

Aos admiráveis alunos com quem tenho a honra e o prazer de aprender, na UFMG, UFOP, PUCMinas e UFJF. Entre outros, que não são poucos, Pedro Henrique dos Santos e Pedro Casas.

À Secretaria da pós-graduação do Departamento de Ciência Política, e em particular à sempre paciente e admirável atenção de Alessandro Magno.

À Capes, instituição que fomentou através de bolsa parte do meu doutoramento. À Pró-Reitoria de Recursos Humanos da UFJF, que concedeu bolsa durante os últimos meses de escrita dessa tese, e que, com a anuência de meus colegas do Departamento de Direito da UFJF, Campus Valadares, e da direção da Faculdade de Direito/UFJF, permitiu que eu passasse o último semestre letivo de 2014 dedicado integralmente à escrita dessa tese. À biblioteca da FAFICH e à biblioteca Central da UFMG, Coleção de Obras Raras, pelo cuidado e dedicação. Meu agradecimento enfático, também, às iniciativas de disponibilização virtual dos acervos do século XIX pela Biblioteca Nacional, pela Biblioteca Brasileira (José Mindlin), da USP, assim como à Biblioteca Brasileira da UFRJ. À equipe do *Roy Rosenzweig Center for History and New Media* e aos inúmeros colaboradores do projeto *Zotero* – sobretudo àqueles do IPEA, da UFPR e da UFMG.

E, em tempo, outro pedido de desculpas, pois estou certo de que não fui capaz de me aproveitar do enorme apoio que recebi. As incontornáveis fraquezas e inconsistências que resistiram e permaneceram apegadas ao texto são expressivas de meus próprios limites, e não fazem justiça ao suporte que me foi fartamente oferecido ao longo desses anos. Se não justificáveis, que sejam ao menos escusáveis.

Resumo

O presente trabalho analisa as diferentes linguagens do abolicionismo no Brasil, procurando se aproveitar de debates recentes na história da filosofia e do pensamento político que recuperaram o papel de uma matriz republicana na formação da modernidade. Para tanto, desenvolvemos dois principais objetivos. Em primeiro lugar, a composição de uma narrativa que, fundada na historicidade de nossas principais linguagens políticas, seja capaz de perceber como a abolição da escravidão, e também a crise do império no Brasil, teria sido percebida e disputada por perspectivas cuja diversidade não foi ainda suficientemente analisada. Essas linguagens políticas teriam desenvolvido distintas concepções acerca da forma com que a questão abolicionista estaria ligada aos destinos políticos e sociais do país. Para tanto, nosso segundo objetivo é o de compreender a inscrição da história do pensamento político brasileiro de fins do século XIX em uma narrativa mais ampla e compreensiva das heranças que carregaria – tanto das matrizes republicanas e liberais, quanto de suas expressões abolicionistas. Recuperaremos, assim, como a questão da escravidão teria surgido no antiabsolutismo puritano inglês do século XVII, assim como na formação do republicanismo democrático do século XVIII e nos movimentos antitráfico e abolicionistas dos séculos XVIII e XIX. Pretendemos, assim, contribuir para a compreensão das diversas disputas e tensões que tiveram lugar quando do surgimento e institucionalização do abolicionismo no Brasil.

Abstract

This study analyzes the different languages of abolitionism in Brazil, seeking to integrate its history into the recent debates in the history of philosophy and political thought that brought back to surface the contributions of a republican tradition in the composition of modernity. Our first objective is to offer a narrative that, based upon the historicity of our major political languages, is capable of comprehend how the abolition of slavery, and also the crisis of Brazilian empire, were perceived and disputed by perspectives whose diversity were not yet sufficiently analyzed. These political languages have developed different ideas about how abolitionism was attached to the political and social realms. Our second objective is to comprehend the history of Brazilian political thought in the late nineteenth century as in a broader narrative of the legacies that it may carry – specially the its integration to both republican and liberal traditions, as well as their abolitionist expressions. We intend, therefore, to contribute to the understanding of the various layers of disputes and tensions that took place as abolitionism emerged in Brazil.

Sumário

Introdução. Republicanismo e abolicionismo no Brasil.....	11
PARTE 1.....	17
Capítulo 1. A formação do pensamento político brasileiro.....	18
1.1. Pensamento político em contexto.....	18
1.2. O tempo histórico no debate metodológico, sincronia e diacronia.....	27
1.3. Condição colonial e dependência cultural, anátema às ideias políticas no Brasil.....	32
1.4. Para uma história das linguagens políticas do Brasil do século XIX.....	37
Capítulo 2. A retórica da escravidão no pensamento político moderno.....	40
2.1. O legado do jusnaturalismo, a secularização da submissão.....	41
2.2. Locke e o antiabsolutismo puritano do XVII, direito natural e escravidão.....	47
2.3. Jaucourt e Rousseau, o republicanismo francês do XVIII e a escravidão.....	54
2.4. Liberdade e escravidão no pensamento político moderno.....	66
Capítulo 3. As tradições do antiescravismo anglófono e francês.....	68
3.1. O quakerismo e a formação do antiescravismo anglófono.....	70
3.2. A hegemonização do abolicionismo inglês, economia política e Parlamento.....	78
3.3. A questão colonial e as linguagens do abolicionismo na França.....	89
3.4. Os desencontros do antiescravismo e da liberdade.....	98
PARTE 2.....	102
Capítulo 4. Antiescravismo e abolicionismo no Brasil.....	103
4.1. Ideias antiescravistas, linguagens antiabolicionistas.....	103
4.2. A formação do Estado e o tráfico de escravos.....	113
4.3. O partido da Coroa e a abolição.....	123
Capítulo 5. A tradição liberal e o abolicionismo no Brasil.....	132
5.1. As fundações do liberalismo e a questão da escravidão.....	133
5.2. O antiescravismo liberal.....	141
5.3. A força da retórica abolicionista liberal.....	148
Capítulo 6. Os impasses da linguagem republicana no Brasil.....	163
6.1. As ideias republicanas e o antiescravismo.....	164
6.2. O abolicionismo republicano.....	174
6.3. República, democracia e oligarquia na crise do Império.....	186
Considerações finais. As linguagens hegemônicas da república: abolição sem liberdade, república sem negros.....	196
Anexo 1 – Datas relevantes na luta antiescravista e antitráfico entre 1772 e 1821.....	201
Bibliografia.....	203

Introdução. Republicanismo e abolicionismo no Brasil

As últimas décadas do século XIX no Brasil formam um dos períodos que mais suscitam inquietações entre historiadores e pesquisadores da política nacional. A sobreposição de impasses, as reformas sociais e políticas, as mudanças no quadro partidário, e, por fim, a mudança de regime, conformariam um quadro movediço em que se procuravam redefinir os rumos político-institucionais do país. É ilustrativo o fato de que, ao dirigir a coleção *História Geral da Civilização Brasileira*, Sérgio Buarque de Holanda tenha se dedicado à redação integral do último volume dedicado ao Brasil monárquico – *Do Império à República* (volume VII do Tomo II) – que se concentra nesse período específico. À sua interpretação somam-se outras tantas, que sob chaves diferentes procuram compreender os impasses históricos e contextuais de uma monarquia que esgota suas forças em reformas progressistas, que acabam por projetar o golpe que instituiria uma república vocacionada para a oligarquia. Acabava-se de proclamar a abolição da escravidão, celebrada aos milhares em praças e teatros das grandes cidades. No ano seguinte, a quartelada militar. Na consideração de Aristides Lobo, tornada clássica pela interpretação de José Murilo de Carvalho, bestializado o povo assistiria ao vai e vem nas ruas, para pouco depois dar-se conta do que de fato ocorria. Segue, para muitos intérpretes, uma espécie de mal-estar da república, talvez combinado, para usar a expressão de Ricardo Salles, a uma nostalgia do império. De um lado ou de outro, a inquietação com o período permanece.

A questão, ou melhor, as questões que nos inquietam, foram tomando corpo ao longo dos últimos anos, e dizem respeito à necessária compreensão dos diferentes repertórios intelectuais que tomaram a cena pública brasileira nas décadas finais do século XIX, e sobretudo na formação de nosso abolicionismo. Referimo-nos ao período que se inicia por volta do ano de 1868, quando, potencializadas pela crise que levaria à dissolução do Gabinete Zacarias, as ainda difusas ideias antiescravistas passariam a compor repertórios e linguagens políticas mais e mais estáveis, fiando a trama de consciências que se autoidentificariam como parte de uma luta pela direção da história do fim da instituição do cativeiro no Brasil. Essas linguagens políticas, que descreveriam diferentes projetos abolicionistas, estariam fundadas em distintas, mas não irreconciliáveis, matrizes político-culturais da modernidade. Nossos abolicionistas articulariam e atualizariam, em seu próprio contexto, polêmicas e dissensos entre diferentes concepções de liberdade, de humanidade, de direitos e de cidadania.

Apontamos para o fato de que as razões públicas de nosso abolicionismo poderiam ser melhor compreendidas quando colocados em relevo os diferentes repertórios intelectuais de que lançariam mão. Trata-se de nosso primeiro objetivo, a composição de uma narrativa

que, fundada na historicidade de nossas principais linguagens políticas, seja capaz de perceber como a abolição da escravidão, e também a crise do império, teriam sido vertidos em diferentes perspectivas. É verdade que nossa inteligência histórica tem sido bem sucedida em analisar as relações entre os partidos políticos do império e sua estrutura social, assim como os efeitos da crise aprofundada em 1868 sobre a própria composição dos grupos liberais, conservadores e republicanos. Entendemos, no entanto, que não foi dito o suficiente acerca de nossas linguagens políticas, e, sobretudo, de como diferentes perspectivas de civilização estariam em disputa na cena pública. Nesse sentido, em nossa tese, chamaremos atenção para a formação de um grupo de atores políticos, intelectuais e escritores, que articulariam ideias cuja unidade até então teria sido pouco estudada. Minoria nos grupos de que fizeram parte, quando entre o Clube Radical, a Maçonaria e o Partido Republicano, tais atores teriam sido importantes na composição de uma imaginação democrática cujos fundamentos remeteriam ao edifício intelectual do republicanismo-democrático – do qual trataremos em seguida.

Nosso segundo objetivo, assim, não poderia ser outro senão a inscrição da história do pensamento político brasileiro em uma narrativa mais ampla e compreensiva das heranças que carregaria. Remetendo a debates teóricos e metodológicos da história da filosofia e do pensamento político das últimas décadas, procuraremos formar uma interpretação das diferentes temporalidades de sua linguagem. Isto é, para compreender o pensamento político brasileiro das décadas finais do século XIX, entendemos ser necessário, além do domínio das polêmicas e disputas sincrônicas – como, por exemplo, aquela entre os conselheiros Nabuco de Araújo e José Maria da Silva Paranhos (Rio Branco), em 1866, acerca da necessidade imediata das reformas da abolição¹ – também aquelas de natureza diacrônica, que formariam, no médio e longo prazo, linguagens, tradições e repositórios distintos de ideias aos quais autores e autoras lançariam mão. Temos em vista, em especial, as contribuições da chamada Escola de Cambridge, em que figurariam as análises de intelectuais como Quentin Skinner e John Pocock.

A par das contribuições mais propriamente metodológicas, importa-nos também os trabalhos recentes que tem se dedicado à compreensão das diferentes matrizes político-culturais que teriam participado de momentos decisivos da modernidade – como as revoluções Inglesa, Americana, e Francesa. O que uma certa renovação dos estudos da história do pensamento político moderno tem nos mostrado é que, ao lado da formação da linguagem e da tradição do liberalismo – que, de modo geral, teria ruído as bases de legitimação das instituições e costumes antigos através da defesa da propriedade individual e das liberdades

1 A disputa teve lugar nas reuniões do Conselho de Estado, e será analisada com mais cuidado no capítulo 4.

que caracterizariam as modernas sociedades de mercado – figuraria também uma matriz até então pouco considerada, o republicanismo. Herdeiro do humanismo, o republicanismo teria por característica a crítica da dominação e do despotismo por meio da defesa da liberdade individual enquanto patrimônio coletivo de uma sociedade marcada por uma vida pública ativa. Isto é, no republicanismo, a autonomia do indivíduo dependeria e estaria integrada a um sentido de bem comum².

Parte desse mesmo objetivo a equivalente preocupação em compreender o pensamento brasileiro de fins do século XIX em relação aos movimentos e linhagens abolicionistas do século anterior. Não se trata de um objetivo paralelo ou separado. Na verdade, como demonstraremos, a secularização das ideias antiescravistas na Inglaterra teria acompanhado um movimento de aproximação para com as linguagens do liberalismo e do republicanismo – esta última, é importante dizer, em interação marcada com a tradição francesa. Nesse sentido, recuperaremos o processo de formação dos abolicionismos inglês e francês, o que nos permitirá tanto a comparação quanto uma narrativa integrativa do abolicionismo brasileiro – tomado em seus desafios e disputas contextuais.

Como corolário, nossa tese pretende intervir em ao menos três polêmicas. A primeira, que na lavra de Joaquim Nabuco teria ganhado especial rigor e aprofundamento analítico, diz respeito aos termos políticos com que teria se formado o abolicionismo no Brasil.

Todos os três partidos [republicano, conservador e liberal] baseiam as suas aspirações políticas sobre um estado social cujo nivelamento não os afeta; o abolicionismo, pelo contrário, começa pelo princípio, e, antes de discutir qual o melhor modo para um povo ser *livre* de governar-se a si mesmo – é essa a questão que divide os outros – trata de tornar livre a esse povo, aterrando o imenso abismo que separa as duas castas sociais em que ele se extrema. Nesse sentido, o abolicionismo deveria ser a escola primária de todos os partidos, o alfabeto da nossa política, e não o é [...]. (NABUCO, 2003, p. 33–34, *itálico no original*).

Não há dúvidas de que Nabuco é preciso ao indicar que o abolicionismo contaria com adeptos de todas as vertentes políticas da época, e que por isso mesmo não chegaria a constituir um partido nos mesmos termos que os demais. Contavam-se luzias e saquaremas, assim como republicanos, entre os apoiadores e os opositores do movimento abolicionista. Sua porosidade e potencial capilaridade sobre a elite política da época, no entanto, não deveria lançar às sombras a importante disputa de significados que, a um só tempo, agregaria e oporia

² No capítulo 2 analisaremos mais cuidadosamente alguns dos momentos decisivos da formação das linguagens do liberalismo e do republicanismo.

nossos abolicionistas. Quando Nabuco diz que “o abolicionismo deveria ser a escola primária de todos os partidos, o alfabeto de nossa política”, ele executaria uma tarefa dupla. De saída, declararia o *front* de disputa com escravistas de quaisquer denominações, estabelecendo o endosso ou a recusa à causa abolicionista como termo de clivagem entre aliados e adversários. Mas, ao dissociar a causa abolicionista da disputa política corrente, fundando-a em um domínio que lhe seria anterior, ele restringe os limites do campo crítico do abolicionismo, reificando e fortalecendo a separação entre *questões sociais* e *questões políticas*. Esta dissociação, como veremos, fazia parte do vocabulário político da época, mas estava longe de ser consensual no interior do movimento abolicionista, e consistia mesmo em um importante traço do abolicionismo republicano, de corte democrático-igualitário, que se desenvolveria entre as décadas de 1860 e 1880.

A segunda polêmica diz respeito à relação entre ideias políticas e seu contexto, e, mais precisamente, ao juízo de que em contextos dependentes (como países periféricos) as ideias e linguagens circulantes constituiriam domínios sem aderência à realidade local, mas como respondendo aos ciclos e vetores do seu contexto de origem (países centrais). Recuperamos, assim, a influente abordagem de Roberto Schwarz, que permanece como um dos paradigmas de interpretação das ideias liberais no Brasil do século XIX, e sobretudo da sua relação com o escravismo. Pontuando o seu próprio caráter dependente e refratário de condições externas, as linguagens políticas brasileiras seriam, nessa perspectiva, marcadas pelo signo da ideologia enquanto negação do real, também pelo sentido classista, mas sobretudo pela condição de dependência externa.

No campo da crítica literária, recuperaremos a abordagem crítico-metodológica de Antonio Candido, assim como o repertório da Escola de Cambridge, e dialogando com perspectivas mais recentes na interpretação do pensamento político brasileiro, procuraremos compreender a inscrição contextual de suas linguagens, considerando os vetores consequentes da inscrição social e política do país e de seus intelectuais, mas sem por isso considerá-los como subproduto de estruturas determinantes. Nesse sentido, assumiremos o desafio de historicizar as linguagens políticas, compreendendo-as em seu próprio contexto.

A terceira polêmica, por fim, diz respeito à relação entre o movimento abolicionista e a construção dos direitos de cidadania no Brasil. Segundo o influente trabalho de José Murilo de Carvalho, a linguagem de nosso abolicionismo se caracterizaria pela recorrência de motivos coletivos, que formariam, a partir de uma *razão nacional*, a sua legitimação pública. Conforme sua interpretação, a prevalência do intuito de inscrever o Brasil no conjunto das sociedades modernas seria expressivo da ausência de uma consciência de direitos individuais,

mesmo em um momento tão marcante de nossa história (CARVALHO, 1999c).

Em diálogo crítico com sua interpretação, procuramos compreender o abolicionismo a partir do seu contexto linguístico, assim como através da comparação com seus antecessores na Inglaterra e na França, deslocando o fundamento liberal inscrito na interpretação do autor. Como analisaremos, nossas potências liberal-abolicionistas constituíram linguagens as mais avançadas do liberalismo democrático de então, e o fizeram em disputas com os defensores do regime de cativo, mas também em tensão e dissenso com os demais abolicionistas – republicanos, positivistas e conservadores.

Ao redimensionarmos o papel do contexto político-cultural na constituição das linguagens políticas e abolicionistas da época seremos capazes de, resgatando suas polêmicas, recuperarmos e reavaliarmos a história de formação, não apenas da matriz liberal, mas também daquela democrático-republicana, até hoje pouco conhecida. Esse o sentido que unifica, em nossos objetivos, as polêmicas sobre as quais nos projetamos.

Na primeira parte dessa tese nos dedicaremos a um diálogo entre os campos da teoria política e do pensamento político. No Capítulo 1, tendo em vista a abordagem do debate acerca do lugar das ideias políticas no Brasil, faremos nossas primeiras aproximações do campo de estudos do pensamento político. Para tanto, nosso primeiro movimento projetará atenções sobre a relação entre sincronia e diacronia na constituição de linguagens políticas. Visitaremos, assim, tanto a abordagem da Escola de Cambridge quanto algumas das principais referências metodológicas na tradição de estudos literários no Brasil. Colocar-se-á, então, a temática da condição colonial e dependente enquanto fatores de interdição de ideias autênticas. Tendo abordado, assim, a questão das ideias e de seu lugar, no Capítulo 2 investigamos a relação entre as modernas tradições do pensamento político e a questão do escravismo. Nesse momento, procuraremos elaborar uma interpretação acerca da formação das tradições do liberalismo e do republicanismo em face da escravidão moderna. No Capítulo 3, último a compor a primeira parte da tese, abordaremos os termos dos pensamentos abolicionistas de origem anglófona e francesa, indicando ainda algumas de suas importantes irradiações e mediações. Interessa-nos, em especial, perceber como as linguagens do liberalismo e do republicanismo teriam participado, nos desafios próprios dos contextos inglês e francês, dos movimentos abolicionistas, e em quais termos.

A segunda parte da tese, assim como a primeira, conta com três capítulos. Neles procuraremos compreender os termos do pensamento político brasileiro do século XIX, com especial atenção para o período posterior à década de 1860. Tal recorte tem em vista tanto as reformas da emancipação, sem ignorar o combate ao tráfico de escravos, quanto a formação

do abolicionismo no país. No Capítulo 4, analisaremos os longos ciclos de formação das leis antitráfico e de emancipação no Brasil. Em boa medida, e tendo em vista seu protagonismo histórico, esse esforço nos leva à análise do grupo saquarema, que foi capaz de, com maior estabilidade, e sob a influência de Pedro II, levar a cabo as reformas emancipacionistas. No Capítulo 5, abordaremos a formação da linguagem do liberalismo no Brasil. Visitaremos, então, alguns dos momentos mais decisivos dessa tradição, desde o constitucionalismo de corte vintista, passando pela defesa da descentralização e do federalismo, até a composição da linguagem dominante de nosso abolicionismo. No Capítulo 6, por fim, tratamos da formação da linguagem do republicanismo no Brasil. Abordando os grupos exaltados e os liberais históricos, depois radicais, procuraremos identificar a formação de um repositório de ideias democráticas reticentes à questão da escravidão. Ao fim da década de 1860, no entanto, alguns intelectuais teriam sido capazes de aprofundar o sentido democrático desse republicanismo – os quais dariam forma às expressões mais radicais de nosso abolicionismo. Tal movimento, no entanto, coincidiria com a própria formação dos órgãos do Partido Republicano. Inoculado, desde muito cedo, contra os sentidos revolucionários do abolicionismo, seus partidários acabariam por se singularizar pelo apoio recebido daquele setor econômico supostamente mais afetado pela emancipação e a emancipação – isto é, os próprios senhores de escravos. Aspecto esse que, a nosso ver, teria impedido uma compreensão mais dedicada de nosso republicanismo democrático.

PARTE 1

Capítulo 1. A formação do pensamento político brasileiro

Nesse capítulo desenvolveremos os termos de nossa analítica em diálogo crítico com a literatura sobre pensamento social e político brasileiro. Para tanto, faremos um duplo movimento. Visitaremos, em um primeiro momento, a problematização acerca da relação entre texto e contexto enquanto dimensões de interpretação. De saída, procuraremos algumas de suas referências nos estudos brasileiros. Identificaremos, no entanto, na literatura estrangeira, a consolidação, e mesmo institucionalização, de escolas interpretativas que tornaram o debate metodológico quase que autônomo frente a seus objetos de pesquisa, o que teria favorecido que essa questão tivesse, mais recentemente, interpelado também a literatura sobre o pensamento brasileiro. Salientaremos, então, como a atenção sobre as dimensões sincrônicas e diacrônicas nas quais o pensamento político estaria inscrito pode nos fornecer importantes guias para interpelar duas longevas polêmicas dos estudos do pensamento brasileiro: o tempo de sua formação, e o lugar de suas ideias. Como procuraremos demonstrar, tais debates deveriam ser aproveitados não no sentido de desqualificar o pensamento político de nosso século XIX, mas, em seu lugar, qualificar nossa compreensão acerca do complexo contexto espaço-temporal de suas linguagens e ideias.

1.1. Pensamento político em contexto

Em entrevista recente, alguns dos autores referenciais da área de pensamento social brasileiro foram perguntados, dentre diversas outras questões, acerca do que haveria de marcante nas principais abordagens disponíveis atualmente. Algumas das respostas salientaram, de maneira mais ou menos crítica, a polarização das interpretações em termos de uma analítica textual ou de uma analítica contextual (BOTELHO; SCHWARCZ, 2011). Tal debate, que dá sentido às afirmações dos pesquisadores em tela, conquistou especial centralidade na literatura estrangeira desde o final dos anos 1960, e tem, recentemente, animado diversas publicações e debates por autores brasileiros. Mas, quando olhamos para além dos limites institucionais das Ciências Sociais no Brasil, é na crítica literária nacional que encontraremos valiosas contribuições – as quais poderiam figurar, aliás, como termo de mediação para o diálogo e recepção do debate estrangeiro. Como procuraremos demonstrar, a temática do contexto social surge na literatura brasileira como dimensão fundamental no diálogo entre estudos literários e Ciências Sociais, portanto na polêmica acerca dos limites estéticos da obra literária seja enquanto produto da excepcionalidade (genialidade) do autor, seja como representação de seu contexto. Nessa tensão entre os campos, as principais polêmicas restariam sobre aspectos coetâneos aos autores e os textos. Diferentemente, na literatura estrangeira de história do pensamento político, seja no contextualismo linguístico da Escola de Cambridge, seja na história conceitual alemã, a dimensão contextual surgiria como termo crítico a redefinir os limites entre os campos da história e da filosofia. Na definição do campo de

estudos, assim, a questão da sincronia se somaria a uma polêmica acerca das dimensões diacrônicas da interpretação da história do pensamento político³.

No século XIX brasileiro já podemos identificar a ideia de que a literatura seria formada em relação às ideias e valores de sua época. A crítica literária de Machado de Assis, assim como a (nem tão prolífica assim) de Castro Alves, já apontavam para a inscrição histórica das peças de teatro e das obras de poesia⁴. Como nos mostra Antonio Candido, teria sido essa geração, e sobretudo com o esforço de Silvio Romero, que se teriam dado passos significativos na constituição de um campo crítico de interpretação da literatura, superando as abordagens estéticas corrente à época (CANDIDO, 2006b)⁵. O movimento do crítico sergipano, em diálogo com abordagens cêntricas, como as de Comte, Haeckel e Spencer, estaria concentrado especialmente na compreensão das determinações e mediações mesológicas, étnicas e culturais sobre o trabalho literário e artístico. Segundo Candido, nesse esforço, e muito em função do próprio desenvolvimento da reflexão sociológica da época, Romero teria associado o trabalho de crítica literária à análise do papel que uma obra desempenharia em vista de seus condicionantes e contexto. O juízo sobre autores e obras, assim, respondia à compreensão de como estariam ligados, enquanto ilustrativos ou representativos, a processos históricos e sociais em curso. No que argumenta Antonio Candido,

Com efeito, um dos maiores perigos para os estudos literários é esquecer esta verdade fundamental: haja o que houver e seja como for, em literatura a importância maior deve caber à obra. A literatura é um conjunto de obras, não de fatores, nem de autores. Uns e outros tem grande valor e vão incidir fortemente na criação; devem e precisam ser estudados; não obstante, são acessórios, quando comparados com a realidade final, cheia de graça e força própria, que age sobre os homens e os tempos: a obra literária. (CANDIDO, 2006b, p. 178).

-
- 3 Enquanto a abordagem de Cambridge romperia com a história das ideias de autores como Leo Strauss e Michael Oakshott, a história conceitual procuraria se diferenciar dos trabalhos de história intelectual (*Geistesgeschichte*) e história das ideias (*Ideengeschichte*) produzidos na Alemanha (cf. RICHTER, 2006, p. 46).
 - 4 De Machado de Assis, vale salientar, em especial, o ensaio *Ideias sobre o teatro*, de 1859, no qual lê-se, “a arte não pode aberrar das condições atuais da sociedade para perder-se no mundo labiríntico das abstrações”, tanto quanto o famoso texto *Instinto de nacionalidade* (MACHADO DE ASSIS, 2008). Assim como de Castro Alves, em texto de 1884, “a poesia assimila a si todas as *nuances* das ideias das épocas, enroupa-se do manto da natureza, que a cerca” (CASTRO ALVES, 1997, p. 670, *itálico no original*). Há, em ambos, a consciência de que a arte, quando adequados, falam a língua e expressam os sentimentos de sua época. Essa condicionalidade, no entanto, é imprescindível para compreender os autores. Para ambos, a problemática da inscrição histórica surge na tentativa de afirmar o papel crítico (e mesmo emancipatório) que deveria a poesia (ou o teatro) desempenhar em seu contexto.
 - 5 Abordagem que se tornaria modelar entre intérpretes do pensamento brasileiro, ao caracterizar tal geração – e primeiro a Escola de Recife – enquanto uma fração da burguesia a romper com os princípios de autoridade e com a estrutura do Estado imperial no Brasil (ALONSO, 2002a; CANDIDO, 2006b).

Um dos pontos centrais da abordagem de Antonio Candido, a nosso ver, é a forma com que ele recusa abordar texto e contexto como realidades separadas. Para ele, um não prescinde do outro, e por isso mesmo o trabalho de interpretação deve ser integrativo. Em seu trabalho, o autor procura recusar tanto a ideia de que a estrutura do texto possa constituir uma realidade autônoma, quanto que o contexto seja determinante do trabalho literário. Diz ele,

a integridade da obra não permite adotar nenhuma dessas visões dissociadas; e que só a podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explicava pelos fatores externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura é virtualmente independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo. Sabemos, ainda, que o *externo* (no caso, o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, *interno*. (CANDIDO, 2006a, p. 12–13, *itálicos no original*).

É, portanto, no movimento de internalização, em que o contexto se torna imprescindível para a compreensão do texto, que encontramos a identidade da perspectiva de Antonio Candido. O contexto é parte integrante do texto, e por isso mesmo deve ser parte fundamental da interpretação do sentido da obra literária. Esse deveria ser, segundo o autor, um dos temas primeiros da crítica literária.

o problema fundamental para a análise literária de grande número de obras, sobretudo de teatro e ficção [poderia ser assim enunciado]: averiguar como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária, a ponto dela poder ser estudada em si mesma; e como só o conhecimento desta estrutura permite compreender a função que a obra exerce. (CANDIDO, 2006a, p. 8).

À mesma época dos escritos de Antonio Candido acerca da temática crítico-metodológica – entre as décadas de 1940 e 1960 – forma-se na Inglaterra uma polêmica de traços algo semelhantes. Mas, enquanto os estudos de Candido indicariam a tensão entre os nascentes campos da sociologia e da crítica literária, o que encontraríamos ali seria uma certa disputa acerca da identidade própria das reflexões históricas e filosóficas – incidindo, igual e definitivamente, sobre o exercício da interpretação.

Nos anos finais da década de 1940, Peter Laslett teria desenvolvido seu trabalho de interpretação dos nexos críticos que ligariam muito diretamente *Os dois tratados sobre o governo civil*, de John Locke, ao *Patriarcha*, de Robert Filmer. Seus estudos, que seriam publicados alguns anos mais tarde, teriam despertado especial atenção entre seus alunos – dentre os quais, Quentin Skinner – para a dimensão histórica de interpretação dos trabalhos de filosofia política (KOIKKALAINEN, 2011). Tendo publicado uma introdução à edição dos

trabalhos de Locke, Laslett procurou demonstrar que, ao invés de se analisar o pensamento do filósofo inglês como fundador do liberalismo, seu trabalho deveria ser visto tanto como uma crítica do absolutismo monárquico, tal qual aparecia em Filmer e interpelado no *Primeiro tratado*, quanto como uma defesa do governo limitado elaborada antes (e não em justificação) da Revolução Gloriosa – posto que sua elaboração inicial dataria de antes de 1688. O trabalho de Laslett, assim, seria como a de um precursor da abordagem de Cambridge, a qual teria na década de 1960 encontrado suas mais sistemáticas defesas metodológicas.

A despeito de não figurar como a mais importante referência metodológica dos autores em tela, cronologicamente, seria de John Pocock a primeira contribuição, quando, já em 1962, publicaria “The history of political thought: a methodological inquiry”⁶. O artigo, de certa forma, sistematiza o método de interpretação de que teria lançado mão em seu *The Ancient Constitution and the Feudal Law* – de 1957, livro que se concentra sobre as polêmicas constitucionais da Inglaterra do século XVII através da mobilização de autores que restariam à margem do cânone dos clássicos. Mas seriam dois textos publicados no final da década de 1960 que teriam maior repercussão acadêmica na tentativa de defender uma identidade metodológica para a história das ideias frente aos trabalhos de história e de filosofia praticados à época. Em ordem cronológica, primeiro o artigo de John Dunn, “The identity of the history of ideas” (DUNN, 1968). E, publicado pouco tempo depois, o artigo de Quentin Skinner, “Meaning and understanding in the history of ideas” (SKINNER, 1988 [1969]). Nas décadas seguintes, esses três autores passaram a ser identificados como os principais representantes da Escola de Cambridge (TUCK, 2007).

Constituindo uma original confluência dos trabalhos do historiador da filosofia R. G. Collingwood e da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein e John Austin, a abordagem dos autores, que encontrou no artigo de Skinner a sua mais acalorada defesa, experimentou grande projeção acadêmica desde os seus primeiros anos, e figurou em trabalhos que levaram a importantes reinterpretações na história do pensamento político ocidental⁷. Uma de suas

6 Artigo republicado recentemente, em livro que organiza alguns dos principais ensaios do autor a abordar a relação entre pensamento político, filosofia e história (POCOCK, 2009).

7 Tanto na compreensão de autores clássicos como da reavaliação de pensadores que dificilmente figurariam na história da filosofia política. Dos autores clássicos, a mais expressiva das abordagens foi a de Peter Laslett – que, em sua edição dos Dois tratados sobre o governo civil, redefiniu a interpretação do pensamento de John Locke ao indicar a centralidade de sua crítica a Robert Filmer (LOCKE, 1988). O próprio Skinner, vale mencionar, procuraria lançar nova luz à interpretação de Thomas Hobbes ao recuperar sua inscrição no debate em torno da relação entre a Coroa e o Parlamento inglês (SKINNER, 2002a, 2008). Dentre os trabalhos que recuperam autores até então pouco lembrados, além do livro já mencionado de Pocock, figura como expressivo da abordagem de Cambridge o livro de Richard Tuck, *Natural rights theories* (TUCK, 1981). No que se refere a uma espécie de materialização institucional, é importante mencionar a coleção *Ideas in context*, publicação da universidade de Cambridge dirigida por Quentin Skinner – assim como os periódicos *Journal of the History of Ideas*, da Universidade de Cambridge, e o *Redescriptions*, atualmente

principais características foi a tentativa de recuperar a dimensão histórico-contextual dos trabalhos de filosofia e de pensamento político.

De Collingwood encontramos, especialmente, a recuperação da ideia de que as obras do pensamento devem ser compreendidas como formas de intervenção em um dado contexto intelectual. Para ele, a tarefa do historiador da filosofia – ou de qualquer pessoa que se coloque a tarefa de compreender o que um texto diz – seria entender as obras como tentativas de formular respostas para questões postas a seu tempo. Nesse sentido, a compreensão do texto, enquanto uma resposta, deve se dar mediante a consideração do seu contexto, que é aquele que fornecerá as perguntas. E de que a leitura de seus textos forneceria apenas uma parte da história, sendo portanto insuficientes para compreender o que seus autores de fato faziam ao escreverem seus textos. Em suas palavras,

comecei por observar que você não pode descobrir o que um homem quer dizer apenas por estudar suas declarações orais ou escritas [...]. A fim de descobrir seu significado você deve também saber qual era a pergunta [...] para a qual a coisa que ele disse ou escreveu foi concebida como uma resposta. (COLLINGWOOD, 1939, p. 31)⁸.

A abordagem de Collingwood, ao compreender o fazer filosófico como inscrito em uma dinâmica pergunta-resposta, deixaria como legado a ideia de que, ao longo da história, não haveria uma continuidade necessária entre as respostas elaboradas pelos filósofos políticos. Isto porque não existiriam questões ou perguntas perenes, desligadas de sua historicidade. De tal maneira, a história da filosofia não poderia ser contada como a história das diferentes respostas dadas a um mesmo problema. É assim que Skinner, seguindo manifestamente uma senda collingwoodiana, afirma, “[...] devemos pensar na filosofia como uma disciplina na qual as questões assim como as respostas mudam o tempo inteiro” (SKINNER, 2012, p. 128)⁹.

Além da abordagem “pergunta-resposta”, de Collingwood, os autores da Escola de Cambridge ainda se veriam como herdeiros da filosofia de Wittgenstein e de John Austin. Do primeiro, restaria a perspectiva de que seria apenas na linguagem que poderíamos encontrar o significado dos conceitos e ideias empregados por um autor. Em trabalho que inaugurou uma nova e prolífica abordagem da linguagem pela filosofia, Wittgenstein afirmaria que a

publicado por duas universidades finlandesas (a de Jyväskylä e de Helsinki).

8 No original, “I began by observing that you cannot find out what a man means by simply studying his spoken or written statements [...]. In order to find out his meaning you must also know what the question was [...] to which the thing he has said or written was meant as an answer”.

9 No original, a citação completa, “I responded in [a] Collingwoodian vein that we ought instead to think of philosophy as a discipline in which the questions as well as the answers change all the time”.

compreensão da linguagem dependeria do contexto em que ela seria utilizada. Uma mesma assertiva, ou ainda uma única palavra, como ele procura mostrar, poderia guardar significados radicalmente distintos em função do significado conferido por seu uso. Finalmente, o trabalho de compreensão deveria voltar-se sobre os jogos de linguagem aos quais os usos das palavras estariam integrados, e apenas nos quais encontrariam sentido. Como corolário, encontramos a noção de que a linguagem não pode ser vista como privada, como se seu significado estivesse aberto apenas àquele que a emprega. Trata-se da crítica a uma perspectiva internalista, que recomendaria, nos termos do próprio Collingwood, que deveríamos ser capazes de “pensar o pensamento dos autores”¹⁰. Pelo contrário. Para Wittgenstein, a linguagem é necessariamente pública, posto que seus significados, para que sejam comunicados, devem ser partilhados por seus interlocutores. Ela seria, portanto, intersubjetiva.

De John Austin, por sua vez, os autores da Escola de Cambridge receberiam a teoria dos atos de fala. Em primeiro lugar, essa abordagem teria como preocupação compreender o uso da linguagem como uma maneira de agir no mundo. Ou seja, ela rompe com a ideia de que discurso e ação estariam em domínios distintos. E, em segundo lugar, ao se perguntar o que se faz quando se diz algo, a perspectiva de Austin lançaria luz sobre as diferentes dimensões inscritas em atos de fala. Segundo o autor, o uso da linguagem envolveria, simultaneamente, tanto a enunciação dos elementos discursivos que comporiam a fala, quanto a realização de um ato no próprio emprego da linguagem (como uma promessa ou um compromisso), bem como as consequências ou resultados do falar sobre seus interlocutores – respectivamente, tais dimensões dizem respeito aos assim chamados, ato locucionário, ato ilocucionário, e ato perlocucionário (AUSTIN, 1975).

Em uma combinação criativas das perspectivas de Collingwood e da filosofia da linguagem, afirmaria Skinner:

[...] estou generalizando a máxima de R. G. Collingwood no sentido de que o entendimento de qualquer proposição obriga-nos a identificar a questão para a qual a proposição pode ser vista como uma resposta. Eu estou afirmando, ou seja, que qualquer ato de comunicação constituirá sempre a tomada de alguma posição determinada em relação a alguma conversa ou discussão pré-existente. Disso resulta que, se quisermos entender o que foi dito, teremos de identificar qual é a posição exata que foi assumida. Até então tenho expressado essa afirmação como nos termos de Austin que afirma que temos de ser capazes de compreender o que aquele que fala ou escreve pode estar fazendo ao dizer o que foi dito. Mas essa é, penso eu, uma característica despercebida fascinante da análise de Austin que por sua vez pode ser

10 Expressão utilizada por Collingwood, que tinha em vista a necessidade de que para conhecer o pensamento de um autor em sua integralidade, deveria ser necessário, frente aos problemas colocados pelo contexto, recuperar o percurso de seu pensamento enquanto uma resposta formulada. Criticamente, Skinner retomaria a noção wittgensteiniana de que a linguagem não poderia ser vista como um fenômeno privado, mas público (SKINNER, 2002b, p. 120).

vista como uma exemplificação do que Collingwood chamou de lógica da pergunta e resposta. (SKINNER, 2002b, p. 115–116) ¹¹.

Sobre essas bases, a abordagem da Escola de Cambridge passa a ser identificada como praticante de uma espécie de contextualismo linguístico. Desde os artigos fundadores de sua autonarrativa, surge como preocupação a retomada dos termos em que o pensamento político é enunciado em sua própria época e contexto, e dos limites históricos e linguísticos para tanto.

Em “Meaning and understanding in the history of ideas”, Skinner procura delimitar três equívocos comuns nos trabalhos de história das ideias de sua época. O primeiro deles faz referência à ideia de que todo e qualquer autor clássico deva ter dito algo sobre um tema visto como constitutivo de sua área. Para ele, trata-se de uma espécie de mitologia das doutrinas (SKINNER, 2002b, p. 59–67). Esse equívoco, para ele, seria marcantes de interpretações que procuram recuperar como um determinado autor se pronunciaria acerca de uma doutrina (como a do direito natural, do governo por consenso), quando, na verdade, não haveria em sua época quaisquer indícios ou condições para tanto – ou porque a doutrina, enquanto tal, não existia, ou por que ela não constituía um problema específico para o autor. Assim, para Skinner, o grande problema é que a interpretação resultante, ao invés de mostrar o que um determinado autor “fazia ao dizer o que disse”, acaba por mostrar o que ele não teria dito, e que, na verdade, não poderia mesmo ter dito – pois não era sua intenção, ou tampouco lhe estaria disponível o significado desejado por seu intérprete. Além da chamada mitologia das doutrinas, Skinner se voltaria, ainda, contra a chamada mitologia da coerência e a mitologia da antecipação. A mitologia da coerência (SKINNER, 2002b, p. 67–72) seria característica de interpretações que procurariam resgatar o sentido e a coerência dos conceitos e teorias de autores que, porventura, teriam sido ambíguos ou imprecisos em seus esforços intelectuais. Tais abordagens tentariam, supostamente, ler as entrelinhas dos trabalhos de filosofia, e, preenchendo as lacunas faltantes, tentariam edificar os significados que determinados autores “teriam de fato em vista”. Por fim, a mitologia da antecipação (SKINNER, 2002b, p. 72–79)

¹¹ No original, “[...] I am generalising R. G. Collingwood's dictum to the effect that the understanding of any proposition requires us to identify the question to which the proposition may be viewed as an answer. I am claiming, that is, that any act of communication will always constitute the taking up of some determinate position in relation to some pre-existing conversation or argument. It follows that, if we wish to understand what has been said, we shall have to identify what exact position has been taken up. So far I have expressed this contention in terms of Austins claim that we need to be able to understand what the speaker or writer may have been doing in saying what was said. But it is, I think, a fascinating though unnoticed feature of Austin's analysis that it can in turn be viewed as an exemplification of what Collingwood called the logic of question and answer”.

teria duas características marcantes. De saída, seria marcante em juízos acerca da capacidade de determinados autores ou pensadores serem “pessoas à frente de seu tempo”. Para uma abordagem contextual, que procura assumir os significados como necessariamente inscritos em um contexto semântico, nada mais estranho. Outro aspecto seria a avaliação de autores a partir de seu legado futuro. Isto é, avaliar um autor com base no que foi feito de seu pensamento – como se, de antemão, estivesse disponível para ele as consequências e destinos daquilo que ele fazia ao dizer o que disse.

A abordagem do contextualismo linguístico, que, como vimos, acabaria por se fixar especialmente na tradição anglófona da história do pensamento político, produziria uma forma própria de articular a relação entre texto e contexto. Diferente da abordagem de Antonio Candido – que estaria preocupada em fazer a mediação entre o materialismo de certa sociologia e a estética dos gênios excepcionais – a abordagem de Cambridge teria procurado formar uma identidade própria da história do pensamento político em diálogo com a história e a filosofia política. Nesse esforço, delimitou o que seriam os requisitos para se “proceder historicamente” na interpretação de textos de filosofia e de pensamento político.

Como afirmou Mark Bevir (2011), a defesa ortodoxa da abordagem linguístico-contextual tem arrefecido nos últimos anos, e acabou por dar lugar a comparações e diálogos frutíferos com outras perspectivas. De certa forma, esses deslocamentos no campo metodológico sinalizariam uma mudança de foco na própria abordagem de Cambridge. Inicialmente, a preocupação de formação da identidade da disciplina da história das ideias passava pela recuperação dos significados inscritos (mas não restritos) na intenção dos autores do passado. Havia que se fazer um acerto de contas com a filosofia política de Leo Strauss (POCOCK, 2009, p. 115–116; SKINNER, 2002b, p. 71–72), assim como com a história das ideias tradicional, praticada por George Sabine (POCOCK, 2009, p. 21–22), assim como aquela de Michael Oakeshott (POCOCK, 2009, p. 187–216). Os autores produziram um contraste com abordagens que, supostamente, reificariam os temas e preocupações da filosofia e do pensamento político em um número restrito de questões perenes¹². Nesse sentido, a

12 Como explicitado no início do presente capítulo, nosso texto está organizado tendo em vista a interpelação da polêmica acerca das ideias e de seu lugar na tradição brasileira. Foge de nossos interesses, portanto, enumerar e avaliar as importantes críticas recebidas – trabalho que, em caráter inicial, em livro organizado por James Tully (1988), que organiza importantes críticas ao trabalho de Skinner. De toda sorte, desde a perspectiva da filosofia política, Leo Strauss figuraria como um importante autor que procurou fazer frente à investida da perspectiva historicista por sobre a filosofia (STRAUSS, 1952, 1953, 1988). Em vista de uma tentativa de recuperação do lugar da filosofia face à “tirania da história”, vale a visita ao volume organizado por Jonathan Floyd e Marc Stears (2011). A perspectiva filosófica, por assim dizer, embora não seja ausente na tradição brasileira – ver, por exemplo, os trabalhos de Washington Vita (1969), de Antonio Paim (1984), e de Ubiratan Macedo (1997), exceção feita ao trabalho de Cruz Costa (1967) – ficou marcada por certo insulamento na academia brasileira, dialogando pouco com as tradições da História e das Ciências Sociais no Brasil. Expressivo desse insulamento é a ausência da consideração de autores que vieram se tornar clássicos

proposta de Skinner figura como a mais radical. Para ele, os autores do passado não deveriam ser recuperados na tentativa de responder a problemas de nosso presente. “Nós temos de pensar por nós mesmos” (SKINNER, 2002b, p. 88). Se os problemas são colocados por nosso tempo, se eles são de fato contingentes e históricos, teremos de procurar por nossas próprias respostas. A história da filosofia, assim, apresentaria diferentes respostas para diferentes questões. Não existiriam questões perenes, mas apenas contingenciais.

John Pocock, sem discordar de Skinner, ressalta outro aspecto na tentativa de diferenciar a abordagem da história do pensamento político e a perspectiva da filosofia política. Para ele, além da preocupação com a coerência teórico-conceitual propiciada pelo pensamento abstrato¹³, a identidade da filosofia deveria ser encontrada também enquanto formadora de uma tradição histórica específica (POCOCK, 2009). Para Pocock, o compartilhamento de uma mesma linguagem, ou de uma mesma problemática, indicaria a formação de uma tradição filosófica (filósofos discutindo com filósofos, utilizando termos e conceitos filosóficos formados ao longo do tempo) que teria continuidade ao longo do tempo, e que não seria redutível à análise filosófica – senão à análise do historiador. Existiria, assim, um deslocamento no que se refere às preocupações de um filósofo e de um historiador da filosofia.

As questões com que os filósofos políticos lidam talvez sejam perenes – Eu não pretendo negar isso, embora eu ache que nós precisamos de meios críticos para determinar quando dizê-lo e quando não dizê-lo – mas precisamente quando o são, elas não podem ser históricas. Pode tratar-se de fato de uma história criada por filósofos lendo e respondendo a outros filósofos – são certamente a ser observados fazendo isso – mas, ao mesmo tempo, há, mais próximo de suas bases, uma história de filósofos não sendo filósofos vinte e quatro horas por dia e recebendo informação e estímulos, ambos filosóficos e não-filosóficos, habitando os mesmos momentos históricos e sociais em que eles acabam vivendo. Se a filosofia política existe no mundo da história concreta, ela não tem uma história completamente sua, e suas tentativas de se dotar de uma são apenas uma parte do que aconteceu. (POCOCK, 2009, p. 52) ¹⁴.

do pensamento sociológico brasileiro, como Joaquim Nabuco – visto mais como um ator político do que como um autor de luz própria (ALONSO, 2002b).

13 No que Leo Strauss provavelmente concordaria, ao assumir que a filosofia política preocupa-se, fundamentalmente, com a ideia de verdade (STRAUSS, 1988).

14 No original, “the questions which political philosophers come to deal may perhaps be perennial – I do not intend to deny this, though I do think we need critical means of determining when to say it and when not – but precisely when they are, they cannot be historical. There may indeed be a history made up of philosophers reading and responding to other philosophers – they are certainly to be observed doing this – but at the same time there is, far closer to the grassroots, a history of philosophers not being philosophers twenty-four hours a day and receiving information and inputs, both philosophical and non-philosophical, from being inhabiting the same social and historical moments as those in which they happen to live. If political philosophy exists in the world of concrete history, it does not have a history altogether its own, and its attempts to provide itself with one are only a part of what has happened.”

O debate sobre o que seria uma tradição, enquanto legado transhistórico, não é exógeno à perspectiva de Skinner. Seguindo os autores da filosofia da linguagem, embora os significados devam ser entendidos como inscritos no jogo de linguagem no qual os atos de fala tomam lugar, eles não seria invenções imediatas. A linguagem, ou o jogo, não seria criada na interação. Ela seria atualizada, mas é necessariamente partilhada por seus interlocutores – não é, e nem poderia ser, privada. A linguagem, intersubjetiva por definição, tem continuidade no tempo¹⁵. O ponto que gostaríamos de ressaltar é que, ao mesmo tempo em que procuram os autores da Escola de Cambridge atar as interpretações ao contexto histórico-linguístico e à intenção de seus autores, forneceram termos para pensarmos a segunda dimensão que anunciamos no início do capítulo – a relação entre sincronia e diacronia.

1.2. O tempo histórico no debate metodológico, sincronia e diacronia

Menos presente na tradição brasileira de estudos, a temática da dimensão temporal do pensamento político tem surgido mais como uma herança direta de debates europeus do que como irradiações de um debate tradicionalizado em nossas ciências humanas. As referências das quais somos debitários devem ser encontradas nos trabalhos da Escola de Cambridge, mas também, e com igual importância, nos trabalhos e debates em torno da história conceitual alemã. Fazemos referência à acolhida mais sistemática do que seja a metodologia da história das ideias no Brasil, e, em especial, como ela figuraria como preocupação central em publicações recentes de autores como João Feres Júnior¹⁶ e Marcelo Jasmin (FERES JÚNIOR, 2005; FERES JÚNIOR; JASMIN, 2007; JASMIN, 2005; RICHTER, 2006), e também de Ricardo Silva (2009, 2010). Em comum, existiria entre os autores a tentativa de tomar parte no debate metodológico, tanto na compreensão e interpelação crítica da contribuição de

15 O texto de Skinner, e particularmente o artigo de 1969 é enfático em ressaltar a importância de que o historiador do pensamento compreenda a inscrição histórica, e assim o significado que o trabalho em estudo adquiriu à época. No entanto, seria exagero depreender que a análise de Skinner seria incapaz de lidar com dimensões diacrônicas da interpretação, ou mesmo com a continuidade dos atos de fala por meio do registro do texto escrito. Nesse sentido, e as razões apresentaremos na sessão seguinte de nosso texto, discordamos das críticas que, fixando-se sobre uma suposta hiperpresentificação da teoria dos atos de fala, rejeita o projeto historicista da Escola de Cambridge (BRANDÃO, 2007; FEMIA, 1988; FERES JÚNIOR, 2005). Tais críticas, em geral, tendem a dissociar o arsenal metodológico skinneriano de seus trabalhos de interpretação histórica (MINOGUE, 1988), identificando entre eles incompatibilidades definitivas.

16 João Feres Júnior foi um dos fundadores, e o primeiro editor, junto a Sandro Chignola, da revista *Contributions to the history of concepts*, em 2005 – revista que tem sido, ao lado da *Ariadna Historica* (publicada pelo grupo *Iberconceptos*), um dos principais veículos de publicação de grupos acadêmicos organizados em torno da proposta da história conceitual alemã. Além das publicações alemãs e dos esforços que deram a forma primeira dessa abordagem, publicados, entre 1972 e 1997, nos oito volumes do *Geschichtliche Grundbegriffe*, seria importante visitar suas ressonâncias e potenciais comparativos através das histórias conceitos produzidas acerca dos léxicos de conceitos sociais e políticos na França, Holanda, Hungria e China (cf. RICHTER, 2006), bem como no Brasil (FERES JÚNIOR, 2009).

Cambridge, quanto da história conceitual alemã¹⁷. Outros trabalhos, ainda, a despeito de não se voltarem a uma historicização ou discussão substantivamente metodológica, demonstram no cenário intelectual das ciências sociais brasileiras a recepção e crescente incorporação crítica desses repertórios de investigação em pensamento político.

Em seu texto de 1969, Skinner procede à forma dos iconoclastas. Não poupa críticas à recorrência de interpretações anacrônicas, que lançariam sobre autores e obras do passado temáticas e problemas que não poderiam ser colocados senão no tempo dos intérpretes. Tal postura, no entanto, teve como corolário obscurecer a dimensão propriamente diacrônica do trabalho de interpretação histórica. Como procuraremos demonstrar, ainda que não resolvida, essa tensão será enfrentada de maneira mais direta nos trabalhos de John Pocock. Todavia, parece-nos equivocado afirmar que a diacronia esteja ausente dos trabalhos metodológicos de Skinner. Para tanto, três pontos nos serão importantes: a recuperação da relação entre ato de fala e os jogos de linguagem; a dimensão perlocucionária dos atos de fala; bem como a noção de genealogia de ideias.

No que se refere à relação entre ato de fala e os jogos de linguagem, parece-nos importante indicar que a recepção dos debates da filosofia da linguagem teria marcado, em Skinner, a ideia de que a linguagem não poderia ser entendida como fenômeno privado ou individual. A linguagem, para se constituir enquanto tal, depende de uma comunidade linguística a partilhar os significados atribuídos pelos sujeitos em um contexto comunicacional. E, justamente na medida em que ela constituiria um domínio inter-relacional, a linguagem, ou os jogos de linguagem, não poderiam ser inventados ou criados pelo ato de fala. Sua performance, portanto, não esvazia, mas atualizaria os sentidos e significados partilhados pelos interlocutores. Haveria, portanto, uma dimensão contínua que seria inerente à própria linguagem. A presentificação, se necessária para compreender um significado vertido por um autor, não apaga o fato de que seu ato de fala opera em um jogo de linguagem que não foi inventado por ele, mas do qual é herdeiro. Embora os jogos de linguagem não esgotem ou contenham em si os atos de fala, estes não lhe poderiam ser independentes.

Em segundo lugar, como vimos, a noção de ato perlocucionário, também marcada na

17 Formada em diálogo com as tradições da hermenêutica e da fenomenologia alemãs, é para nós fora de dúvida que a perspectiva dos historiadores Otto Brunner, Werner Konze e Reinhardt Koselleck (especialmente) produziu uma das mais importantes contribuições para a história do pensamento político moderno. Analisando a velocidade das mudanças semânticas no vocabulário social e político básico da Alemanha entre os anos de 1750 e 1850 – período denominado de *Sattelzeit* – Koselleck procuraria demonstrar como a modernidade teria produzido significativas mudanças nas formas de experimentação do espaço de experiência e dos horizontes de expectativas da época (KOSELLECK, 2006a, b; MOTZKIN, 2006). Mas, a despeito de sua inequívoca importância no cenário intelectual contemporâneo – e sobretudo para o século XIX brasileiro, em que parcialmente se teria desenvolvido nosso *Sattelzeit* – o presente trabalho de tese utiliza-se de um repertório analítico distinto.

“recepção” que Skinner faz da filosofia da linguagem, mas dessa vez de John Austin, faria referência justamente às consequências e efeitos, sempre posteriores, produzidos pelo discurso. Ou seja, o ato ilocucionário, para essa perspectiva, não poderia ser entendido como dissociado do ato perlocucionário, posto que ele não seria extinto com a sua execução.

Em terceiro lugar, e essa é uma consideração que ganha clareza apenas mais recentemente, Skinner tem cada vez mais se voltado ao tema da genealogia de ideias – um movimento que, explicitamente, indica uma afinidade com o trabalho de Friedrich Nietzsche (SKINNER, 1998, 2012). Tal qual notado por Lane (2012), nas primeiras décadas de seu trabalho, Skinner costumava se referir ao trabalho do historiador das ideias como se envolvido em rotinas de “escavação”, as quais teriam em vista resgatar ou “recuperar” perspectivas relegadas ao lixo da história. Haveria, explicitamente, não apenas uma analogia, mas uma aproximação substantiva para com trabalhos de arqueologia. O historiador do pensamento político seria uma espécie de arqueólogo das ideias. Em trabalhos mais recentes, no entanto, Skinner viria se utilizando, crescentemente, de outra analogia. Para ele, conforme nos mostra a autora, o mote principal do historiador do pensamento, agora, seria a necessária análise e compreensão da genealogia de nossas ideias políticas. Como o próprio Skinner afirma, sem negar a autora, apenas recentemente teria tido um contato mais sistemático com a temática da genealogia das ideias, o que teria ocorrido através do trabalho de Mark Bevir (SKINNER, 2012).

Dessa forma, no que se refere ao trabalho de Skinner, entendemos que a polêmica primeira em que se colocava seu trabalho trazia a dimensão sincrônica como inescapável para uma compreensão historicamente determinada dos trabalhos de história do pensamento político. Há, aqui, uma tomada de posição em relação à tradição filosófica de então. Nessa polêmica, resultou como primaz a identificação dos limites histórico-contextuais em que se inscreveriam os atos de fala. Mas, como vimos, a proposta da abordagem de Cambridge, quando interpelada em seu próprio contexto, não necessariamente recusaria a existência de vetores diacrônicos. Pelo contrário, como procuramos demonstrar, nela sincronia e diacronia seriam dimensões incontornáveis, e mesmo indissociáveis, no estudo do pensamento político¹⁸.

A tensão entre sincronia e diacronia, percebida pelos críticos em Skinner, e que atribuímos à disputa da identidade acadêmica entre história das ideias e filosofia política, teria

18 O livro de Skinner, *As fundações de pensamento político moderno* (2009), seria particularmente expressivo dessa abordagem integrativa entre sincronia e diacronia. Atravessando mais de três séculos de história, o autor procura identificar a continuidade do legado da tradição escolástica e dos glosadores na compreensão moderna do Estado e da política.

contornos distintos no trabalho de John Pocock. Embora ele também partilhe da noção de que o trabalho de história das ideias políticas deva se diferenciar dos trabalhos próprios do campo da filosofia política, sua proposta tem especificidades importantes para com a de Skinner. Sua intervenção, menos visível entre os debates metodológicos, fixar-se-ia menos na compreensão de autores específicos¹⁹, e mais sobre a trajetória histórica de formação de linguagens políticas. Utilizando a linguagem skinneriana, tratar-se-ia menos da análise do significado dos atos de fala, e mais dos jogos de linguagem em que esses se inscreveriam.

Como apresentado na seção anterior, a primeira intervenção de Pocock viria a lume em 1962. Nesse texto, que antecede em sete anos o clássico *Meaning and Understanding in the history of ideas*, de Skinner, o autor procura caracterizar o campo do pensamento político como operativo em diversos níveis ou graus de abstração. Diferenciando-se de uma perspectiva tradicionalista, ele inscreve como um problema eminentemente histórico – e não teórico ou filosófico – a determinação de quais os graus de abstração em que teria operado este ou aquele autor, esta ou aquela tradição política. Um historiador poderia, muito legitimamente, escolher ocupar-se com o pensamento político em sua expressão mais filosófica ou prática. Todavia, não poderia ele pressupor ser este, ou aquele, o único nível, tampouco atribuir-lhe caráter autônomo. A dimensão fundamental do trabalho do historiador do pensamento político, nos termos de Pocock, seria justamente a habilidade em explorar as diferentes relações que o esforço de teorização e de abstração pode desenvolver – e historicamente desenvolve – com a experiência e a ação histórica. Coloca-se, além da consideração dos diferentes níveis de abstração, também a apreciação das diferentes linguagens em que os conceitos empregados em discussões políticas podem tomar lugar (POCOCK, 2009, p. 14). De tal forma, o estudo do pensamento político passaria a estar cada vez mais relacionado à sua inscrição histórica em uma ou mais formas de discurso, e, portanto, na apreciação da amplitude e possibilidades próprias das linguagens em que se forma. Reconstituir, portanto, as linguagens do debate político seria a tarefa primordial do historiador (POCOCK, 2009, p. 82).

Em artigo publicado em 1987, e incluído em uma coletânea de 2009, Pocock apresenta uma importante consideração que pode nos auxiliar a compreender melhor algumas das distinções de seu trabalho para com o de Skinner. No texto em tela, o autor procura repor a interpretação dos tempos históricos em relação aos textos políticos e filosóficos. A curta

¹⁹ Skinner, ao lado de Richard Tuck, é tido como dos maiores intérpretes contemporâneos de Thomas Hobbes, da mesma forma que Peter Laslett e John Dunn seriam das principais referências em John Locke. John Pocock é um importante intérprete de James Harrington, mas seus trabalhos tem um caráter mais marcadamente transversal que o dos demais.

duração, para ele, remeteria ao tempo imediato da intervenção produzida pelo texto – na linguagem empregada por Skinner, a sua ilocução, ou o ato ilocucionário. A média duração corresponderia ao tempo da constituição de uma linguagem. Por fim, a longa duração remeteria ao secular processo de formação e composição de gramáticas e estruturas linguísticas e mentais. Para Pocock, o primeiro passo a ser tomado pelo historiador, mas só o primeiro, é recuperar o que um autor fazia ao escrever um texto. Trata-se de reconstituir em termos inteligíveis ao historiador a experiência do autor, e não repeti-la (POCOCK, 2009, p. 108). Seria fundamental, no entanto, seguir adiante. Ter um domínio razoável acerca do que um autor fazia ao escrever o que escreveu seria uma parte importante do trabalho do historiador. Mas, dadas as limitações circunstanciais das performances discursivas, o pesquisador deve ser capaz de aprofundar sua análise voltando-se sobre a forma como retóricas e linguagens políticas mais amplas condicionariam e verteriam as maneiras de se expressar em discursos públicos. Como Pocock procura sustentar, um autor nunca tem domínio completo sobre as linguagens e os repertórios de ideias e valores de que se utiliza. Abordamos, então, a uma distinção fundamental que comparece no trabalho do autor.

Em trabalho originalmente publicado em 1987²⁰, Pocock se referiria à dimensão mais imediata do ato discursivo (ou linguístico – *act of speech*) como necessariamente inscrita em um campo semântico mais amplo, o qual seria constituído por diversos sedimentos de historicidade. Amparado no legado dos estudos de Ferdinand de Saussure, Pocock aborda de maneira mais sistemática a distinção entre *parole* e *langue*.

A noção de *parole* remeteria ao ato discursivo em si, ao significado imediato que acompanha a moção linguística feita por um determinado agente diante de determinados interlocutores. Trata-se da performance linguística, que, a despeito de constituir uma forma intersubjetiva de comunicação, está sempre limitada às circunstâncias de sua execução e às estreitas fronteiras impostas pela intenção dos autores. O conceito de *langue*, por sua vez, faria referência a um domínio mais amplo, necessariamente irredutível ao ato discursivo singular. Não se trata, é claro, da expansão de seu sentido de maneira a designar uma língua ou idioma nacional – como na assertiva de que ingleses e franceses falam idiomas distintos. A linguagem, enquanto fenômeno de retórica e discurso, deveria ser entendida como forma reiterada de se formar e comunicar valores e ideias. A indicação de sua reiteração, caráter relativamente fixo e naturalizado, portanto, estabeleceria como condição que a linguagem não seja redutível ao texto – mas, como afirma Pocock, seja visível apenas enquanto contexto.

20 Dos seus principais textos metodológicos, *The concept of a language and the métier d'historien* – também publicado na já citada coletânea de 2009 – é o único, até o presente momento, a ter sido publicado em português (POCOCK, 2003a).

Duas condições são então estabelecidas para a relação entre texto (*parole*) e contexto (*langue*). Em primeiro lugar, qualquer autor lançaria mão, conscientemente ou não, de diversos operadores linguísticos rotinizados. Isto é, todo texto, ainda que inadvertidamente, se formaria em diversas linguagens e retóricas – não sendo a coerência ou lógica interna um requisito do pensamento político. Em segundo lugar, a linguagem seria visível na medida que se institucionalizaria enquanto forma de discurso, ou seja, quanto mais suas ideias e formas de expressão se tornarem convencionais. Dessa maneira, Pocock estabelece o terreno das linguagens políticas como aquele mais apropriado para o historiador do pensamento político. Como ele mesmo diz, de maneira sintética, “we wish to study the languages in which utterances were performed, rather than the utterances which were performed in them” (POCOCK, 2009, p. 89). Suas preocupações, portanto, estariam menos voltadas para os atos discursivos, e mais para as continuidades trans-históricas que formam e constituem as linguagens e as retóricas da política.

De que maneira, então, a perspectiva das linguagens políticas poderia, em vista da literatura disponível, interpelar a história do pensamento político brasileiro do século XIX? As seções seguintes do capítulo procuram desenvolver esse diálogo, concentrando nossas atenções sobre o problema da formação da identidade do pensamento brasileiro. Interessa-nos visitar perspectivas segundo as quais o Brasil do XIX não teria formado autênticas linguagens da política. Recuperaremos a literatura que trata do problema da condição colonial e dependente na cultura brasileira, perspectiva que, sem a questão da temporalidade da formação das ideias políticas no Brasil, enfatizaria seu lugar de heteronomia.

1.3. Condição colonial e dependência cultural, anátema às ideias políticas no Brasil

Os estudos de pensamento social brasileiro, assim como aqueles sobre a formação da nação, são em geral atravessados por uma insolúvel retórica de inadequação. São sistemáticas as referências de que nosso repertório ideográfico e cultural carregaria um mal de origem sempre atualizado por nossa relação com o mundo externo, seja através de nossa economia dependente, seja através de nossa cultura de importação – portuguesa de origem, brasileira pelas circunstâncias. Sérgio Buarque de Holanda, ainda na primeira edição de seu clássico *Raízes do Brasil*, deu voz a essa inadequação dizendo que seríamos “[ainda hoje] desterrados em nossa própria terra” (HOLANDA, 1995; ROCHA, J. C. DE C., 2008). Caudatários de um experimento civilizacional português (FREYRE, 2004), tenha sido ele bem ou mal sucedido,

nossa cultura padeceria de uma excepcionalidade.

Em nosso trabalho, um aspecto dessa retórica nos será particularmente importante: a formação de uma linguagem acerca da presença das ideias estrangeiras no Brasil enquanto corpo estranho e inautêntico. Como veremos, em um primeiro nível, vastamente presente e replicado em nossas diversas críticas culturais, surge a noção de cópia ou emulação cultural como um atributo brasileiro. Com Roberto Schwarz, a linguagem da cópia recebe uma crítica importante, sendo reinscrita em uma argumentação acerca da condição dependente do país. Em seu esforço de compreensão dos traços próprios de nossa cultura, nosso crônico “torcicolo cultural” (SCHWARZ, 2001a, p. 77) seria antes visto como marca do status colonial e da dependência continuada no plano social e econômico. A analítica, portanto, volta-se para a estrutura na qual o Brasil, de um modo amplo e complexo, estaria inserido. Tanto em um como em outro caso, colocar-se-ia em um não-lugar os estudos sobre pensamento político brasileiro, na medida em que sua inautenticidade marcaria a interdição e o degredo de nossas ideias e tradições – reflexos ou ideologias de segunda ordem. Dessa forma, o foco é deslocado de seus significados históricos e contextuais para o da avaliação de seu grau de originalidade ou de determinação estrutural.

Já no século XIX brasileiro teria se formado a ideia de que nossa cultura padeceria da característica própria dos ramos fracos, lançados de um lado para outro ao sabor dos ventos. Ventos estrangeiros a mudar os rumos de nosso pensamento. Em suas considerações acerca do teatro no Brasil, publicadas em 1859, Machado de Assis já identificaria o quanto refletiríamos valores transplantados de uma distante Europa, muito mais do que aqueles de nossa própria terra. Enquanto reflexo de imagens estrangeiras, não haveria uma projeção brasileira, local e fiel à sua matéria, em nosso teatro assim como em nossa arte.

O teatro tornou-se uma escola de aclimação intelectual para que se transplantaram as concepções de estranhas atmosferas, de céus remotos. A missão nacional, renegou-a ele em seu caminhar na civilização; não tem cunho local; reflete as sociedades estranhas, vai ao impulso de revoluções alheias à sociedade que representa, presbíta da arte que não enxerga o que se move debaixo das mãos. (MACHADO DE ASSIS, 2008, Ideias sobre o teatro, II).

Da mesma maneira, nossa filosofia e nosso pensamento abstrato, a despeito de seletivos, seriam muito mais assimilativos do que criativos (VITA, 1969, p. 3). Os seus fluxos e refluxos dependeriam muito mais da chegada de novas ideias do que do processo de amadurecimento e autoformação. Acerca das consequências desse caráter imitativo de nossa cultura, Roberto Schwarz, afirmaria,

Não é preciso ser adepto da tradição ou de uma impossível autarquia intelectual para reconhecer os inconvenientes desta praxe [a descontinuidade da reflexão, fruto de novo influxo externo], a que falta a convicção não só das teorias, logo trocadas, mas também de suas implicações menos próximas, de sua relação com o movimento social conjunto e, ao fim e ao cabo, da relevância do próprio trabalho e dos assuntos estudados. Percepções e teses notáveis a respeito da cultura do país são decapitadas periodicamente, e problemas a muito custo identificados e assumidos ficam sem o desdobramento que lhes poderia corresponder. (SCHWARZ, 2001b, p. 111–112).

Como o trecho citado indica, embora não descarte seus inconvenientes, Schwarz não estabelece a originalidade ou o caráter nativo das ideias como fundamento de sua avaliação crítica. Haveria, para ele, uma ficção insustentável e ingênua na “denúncia do transplante cultural”. Em seu ensaio “Nacional por subtração”, o autor chega a elencar sete “inconvenientes” pelos quais tal denúncia seria insustentável. De nossa parte, cumpre recuperar um tema que atravessa sua crítica, e se consolida como fundamento de sua teoria cultural. Para o autor, a concentração sobre a condição de imitação ocultaria o central trazendo a lume falsos-problemas. A imitação é inevitável, e não é uma característica singular de nossas elites. Como nos ensina Elias Palti (2006), a abordagem de Schwarz, formada em diálogo com a teoria da dependência, dedicaria suas análises à maneira como a inserção do Brasil em um sistema colonial e dependente determinaria suas feições intelectuais e culturais. É o problema da dependência, que marcaria de maneira indelével o pensamento brasileiro. Todavia, como alerta o pesquisador argentino, conferindo razão a parte da crítica de Maria Sylvia de Carvalho Franco, Schwarz se precipitaria em uma espécie de cilada epistemológica.

Não há nada de novo, é verdade, na avaliação de que o estatuto colonial se impõe em um forte legado cultural. Cruz Costa, em prefácio ao seu *Contribuições à história das ideias no Brasil*, diria:

A Europa nos impôs as suas línguas, a sua religião, as suas formas de vida, em suma, a sua civilização. Nós, da América, não temos o direito de falar de uma civilização propriamente americana. Somos um prolongamento, um ramo novo talvez, da civilização ocidental. (COSTA, J. C., 1967, p. 4).

De maneira singular, no entanto, Schwarz interpelaria o significado que as imitações teriam no contexto brasileiro, posto que não há o elogio²¹ ou mesmo reconhecimento de suposta adequação das ideias europeias – esse um tema frequentemente subdimensionado

21 Como apareceria, muito claramente, nas narrativas de história das ideias filosóficas no Brasil, que contrastavam a riqueza intelectual europeia com a fraca luz da inteligência nacional (PAIM, 1984; VITA, 1969).

pelos críticos do autor. O pensamento moderno europeu, e notadamente a tradição do liberalismo, constituiria, em seu próprio contexto, uma forma de ideologia²². A ideologia, então entendida, encobriria a realidade, servindo à exploração dos mais fracos pelos mais fortes. Acompanhemos uma vez mais o raciocínio do autor.

É claro que a liberdade do trabalho, a igualdade perante a lei e, de modo geral, o universalismo eram ideologia na Europa também; mas lá correspondiam às aparências, encobrindo o essencial – a exploração do trabalho. Entre nós, as mesmas ideias seriam falsas num sentido diverso, por assim dizer, original. (SCHWARZ, 2001a, p. 60–61).

Por essa originalidade torta, o autor faria referência ao liberalismo no Brasil como uma “ideologia de segundo grau”, posto que seria duplo o seu grau de negação da realidade. Mas tal seria a condição imposta pela inscrição do país no capitalismo internacional, pela sua posição enquanto país dependente que responde aos ciclos da metrópole. Se na metrópole o liberalismo e o progresso seriam ideologias modernas, no Brasil também o seriam. No entanto, na colônia, ao invés da exploração do trabalho na indústria, o liberalismo conviveria com a escravidão²³. Ao invés do mérito, a cultura do favor e do arbítrio (RICUPERO, 2008)²⁴.

22 Noção que aqui recolhe seu significado no repertório do marxismo mobilizado à época, corrente sobretudo nos seminários acerca da obra de Marx que tiveram lugar na Universidade de São Paulo em princípios da segunda metade do XIX. Sobre o uso da noção de ideologia, em chave semelhante, vale a consulta ao texto de Marilena Chauí (1980), *O que é ideologia?*

23 Discutiremos de maneira mais cuidadosa a economia política da escravidão no capítulo 3. De toda sorte, é importante notar que a economia política liberal desde muito cedo reconheceria os limites da escravidão para com o desenvolvimento do mercado. O próprio Schwarz notaria que o princípio da economia política de maximização da produtividade do trabalho, quando aplicado ao regime escravista, seria vertido na maximização do controle sobre o tempo do escravo (SCHWARZ, 2001a, p. 63). Mas a questão da produtividade do escravo, que o próprio Visconde de Cairu, a quem pode-se designar de primeiro economista político luso-brasileiro, já indicaria como inferior quando comparada à produtividade do trabalho livre, é apenas uma das questões abordadas por Adam Smith na interpelação da escravidão pela ciência econômica (LISBOA, 2001; ROCHA, A. P., 1993). Para o pensador escocês, a moralidade de um povo estaria inscrita em um movimento protagonizado pelo domínio do comércio e das relações de troca, e a própria expansão do mercado seria o movimento que produziria uma moralidade incompatível com o regime escravo e servil. E, por fim, para Smith é apenas sob governos despóticos que escravos seriam melhor tratados, pois apenas sob tais governos um imperador ou um magistrado poderia intervir sobre o domínio da propriedade – motivo pelo qual, para ele, as colônias francesas experimentariam à sua época (séc. XVIII) um desenvolvimento maior que as colônias inglesas (SMITH, 2007, p. 379–380). No entanto, como nos mostra o historiador do abolicionismo, Seymour Drescher, já nas décadas de 1820 e 1830 economistas ingleses passariam a notar que a escravidão poderia ser, muito pelo contrário, rentável (DRESCHER, 2011).

24 Abordagem que teria lugar também na interpretação de Emília Viotti da Costa. Veja-se, nesse sentido, sua consideração do liberalismo brasileiro em comparação àquele europeu: “As estruturas sociais e econômicas que as elites brasileiras desejavam conservar significavam a sobrevivência de um sistema de clientela e patronagem e de valores que representavam a verdadeira essência do que os liberais europeus pretendiam destruir. Encontrar uma maneira de lidar com essa contradição (entre liberalismo, de um lado, e escravidão e patronagem, do outro) foi o maior desafio que os liberais brasileiros tiveram de enfrentar. No decorrer do século XIX, o discurso e a prática liberais revelaram constantemente essa tensão” (COSTA, E. V. DA, 1998, p. 134).

As ideias liberais não se podiam praticar, sendo ao mesmo tempo indescartáveis. Foram postas numa constelação especial, uma constelação prática, a qual formou sistema e não deixaria de afetá-las. Por isso, pouco ajuda insistir na sua clara falsidade. Mais interessante é acompanhar-lhes o movimento, de que ela, a falsidade, é parte verdadeira. (SCHWARZ, 2001a, p. 77).

[...] a má-formação brasileira, dita atrasada, manifesta a ordem da atualidade a mesmo título que o progresso dos países adiantados. Os 'disparates' de Silvio [Romero] – na verdade as desarmonias ciclópicas do capitalismo mundial – não são desvios. Prendem-se à finalidade mesma do processo que, na parte que coube ao Brasil, exige a reiteração do trabalho forçado ou semiforçado e a decorrente segregação cultural dos pobres. (SCHWARZ, 2001b, p. 132).

Ao concentrar-se sobre a condição colonial e dependente do país, a perspectiva de Schwarz nos chama atenção para um importante fator contextual que deve ser considerado na compreensão dos condicionantes que dariam forma às nossas tradições políticas. Todavia, e nesse ponto procuramos nos diferenciar da perspectiva do autor, a tarefa de compreender os condicionantes não pode nos eximir da obrigação de compreender os autores em sua perspectiva, e tampouco da compreensão dos vetores linguísticos de que historicamente tomariam parte. A inscrição contextual, para o autor, implica em uma anátema a nosso pensamento político. Ele estaria marcado por uma espécie de maldição, da qual advém sua condenação. “Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe ideias europeias, sempre em sentido impróprio” (SCHWARZ, 2001a, p. 80). A impropriedade das ideias, no Brasil, são marca de sua condição dependente, refratária de uma cultura a qual não pode oferecer resistência.

Partimos da observação comum, quase uma sensação, de que no Brasil as ideias estavam fora de centro, em relação ao seu uso europeu. E apresentamos uma explicação histórica para esse deslocamento, que envolvia as relações de produção e parasitismo no país, a nossa dependência econômica e seu par, a hegemonia intelectual da Europa, revolucionada pelo capital. (SCHWARZ, 2001a, p. 81).

Ao afirmar, no entanto, que a condição de colônia e de dependência retiram sua capacidade de produzir um pensamento que não “impróprio”, Schwarz recusa a historicidade própria das ideias e das linguagens políticas, que passam a se tornar fruto secundário e ilusório – e, nesse sentido, fora de lugar. Ao abordar a relação entre liberalismo e escravidão, o caráter patológico de nossas ideologias ficaria claro.

Era inevitável [...] a presença entre nós do raciocínio econômico burguês [...] uma vez que dominava no comércio internacional, para onde a nossa economia era voltada. [...] Por outro lado, com igual fatalidade, este conjunto ideológico iria chocar-se contra a escravidão e seus defensores, e o que é mais, viver com eles. No

plano das convicções, a incompatibilidade é clara [...]. (SCHWARZ, 2001a, p. 62).

Nesse sentido, há que se reconhecer a pertinência, ainda que parcial, da crítica de Maria Sylvia de Carvalho Franco (1976). A autora subdimensiona a interpretação dependentista de Schwarz, mas é precisa ao identificar o flanco aberto pelo crítico literário. Ideias nunca estão fora do lugar, fazem parte de contextos e horizontes de significado nos quais encontram seu sentido. Em sua versão mais dura, a crítica endereça uma dimensão metodológica, e, sem exagero, versa sobre aspectos epistemológicos do pensamento social e político. Sua potência, no entanto, força e distorce a proposta de Schwarz, pois recusaria suas contribuições quanto à identificação dos contextos de determinação nos quais pensamento brasileiro estaria imerso. A condição de dependência para com a metrópole, assim, poderia ser vista como marcante em ao menos três dimensões, tornariam o pensamento brasileiro não autêntico, posto que seus valores e ideias seriam formados em um repertório cultural distinto; inorgânico, posto que responderia a ciclos que não são os seus; sem singularidade, a não ser na falsa originalidade em que seria vertido.

1.4. Para uma história das linguagens políticas do Brasil do século XIX

Nosso trabalho de tese, inscrito na área de análise do pensamento político brasileiro, teria afinidades com abordagens que primariam pela compreensão da historicidade própria das ideias e das linguagens em que autores e atores de nossa vida política e cultural estariam inscritos. Em particular, figuram-se como importantes referências para nosso trabalho as abordagens de Wanderley Guilherme dos Santos, retomadas recentemente por Christian Lynch (2013a, b), e de Gildo Marçal Brandão (2007).

De Wanderley Guilherme dos Santos, importa-nos a recuperação de como o pensamento brasileiro, ao invés de ser analisado sob a égide da alienação ou como um subproduto metropolitano, deveria ser entendido a partir das mediações em que se teria formado. Em seu esforço, o autor de *Paradigma e História* (SANTOS, 1978) faria a crítica daquelas interpretações filiadas às matrizes institucional e sociológica do pensamento brasileiro – as quais inscreveriam as formas de imaginação e de reflexão políticas como reflexo de alterações nas estruturas sociais. A primeira abordagem (institucional) assumiria o marco da institucionalização das Ciências Sociais no Brasil (da década de 1930) como o de início de investigações propriamente científicas e desinteressadas de nossa realidade. Com isso, projeta-se sobre o século XIX brasileiro, caudatário e herdeiro de uma condição colonial

que estabeleceu a instrução universitária como monopólio da metrópole, o primado de interpretações e análises pré-científicas – e, dentre elas, o ensaísmo. A segunda abordagem (sociológica), por sua vez, caracterizaria as reflexões produzidas por investigadores sociais como respondendo a processos e modificações que teriam lugar na estrutura socioeconômica de nossa sociedade. E, nesse sentido, apontando o caráter subsidiário e secundário de suas formas de pensamento.

Mais recentemente, Gildo Marçal Brandão contribuiu na inauguração de uma agenda de pesquisa acerca daquelas que seriam nossas principais linhagens políticas. Em sua vasta e densa reflexão, o autor partiria de semelhante constatação crítica acerca de como as ciências sociais brasileiras teriam se formado na contraposição entre análises científicas (empíricas) e análises ensaísticas, vista como superada pelo seu crescente processo de institucionalização. A reconsideração, em diálogo crítico com Oliveira Viana, daquelas que seriam as quatro principais famílias intelectuais brasileiras, idealismo orgânico, idealismo constitucional, pensamento radical de classe média e o marxismo de matriz comunista (BRANDÃO, 2007; CEPÊDA, 2008), propõe uma narrativa de continuidade na formação da imaginação política brasileira, assim inscrevendo na ordem do dia o desafio de compreender as formas históricas da nossa compreensão política.

Tais autores, assim, nos ajudam a pensar que ideias políticas não deveriam ser avaliadas apenas em seu caráter estético ou filosófico. Embora tais dimensões não possam ser ignoradas, uma análise histórica deveria se concentrar sobre os vocabulários e formas de se dizer a política ao longo do tempo. Como procuramos caracterizar, linguagens políticas são recursos para conhecimento de nossa história, para conhecimento das matrizes que atravessam e dão forma às nossas concepções da política e da vida em comum.

Visitando a obra dos principais autores da Escola de Cambridge, e recuperando o debate sobre as diferentes maneiras de se escrever uma história do pensamento político, procuramos demonstrar como uma narrativa centrada nas linguagens políticas diferencia-se de perspectivas filosóficas ao preocupar-se menos com a analítica conceitual, e mais com a sua ocorrência histórica e contextual. Nesse sentido, enfatizamos a importância de se contar a história de como ideias atravessam o tempo e o espaço, de como seus sentidos mudam, como se ampliariam, contextualmente, os seus significados. Sendo a linguagem fenômeno intersubjetivo, sua história não pode ser escrita no singular. Todo ato de comunicação supõe acordos linguísticos, os quais são fixados ao longo do tempo e constituem repertórios comuns de um dado grupo. Em nossa tese, nos propomos escrever a história de como certos repertórios de ideias estiveram presentes em disputas políticas chave de nossa história. Mais

do que exclusivas disputas de ideais, trataram-se de disputas através de ideias.

A especificidade do pensamento brasileiro deve levar em consideração a sua inscrição em um contexto cultural, econômico e político específico, o qual guardaria traços que o aproximariam e o distanciariam, por óbvio, daquelas formas desenvolvidas no contexto europeu ou norteamericano. Não há que se voltar, no entanto, para a correição ou sentido original de suas ideias. A comparação não pode visar uma avaliação de “mérito interpretativo”. A ideia de que o pensamento brasileiro desvia ou corrompe a matriz original ignora a sua própria realização, pois toma como parâmetro uma suposta referência original e primeira, declarada pura ou essencial. Diferentemente, a consideração da historicidade do pensamento deve assumi-lo sempre histórico e contextual. Portanto, dinâmico, propício a mudanças, adaptações e adequações, reinterpretações, contradições e ambiguidades. O pensamento político renova e atualiza significados em contextos diversos.

O pensamento político do Brasil do século XIX, assim, deveria ser compreendido em seus diversos vetores de determinação, sem que os significados de suas ideias e tradições fossem esvaziados de sentido. Pelo contrário, é fundamental visitarmos os vetores transatlânticos, intra e intercontinentais dos repertórios da linguagem social e política, identificando a medida com que os seus contextos seriam internalizados nos textos. Da mesma forma, é mister compreendermos as importantes e diversas polêmicas que atravessaram o século, resgatando a dignidade e a luz própria daqueles que pensaram, na precariedade ou riqueza de suas condições, na clareza ou opacidade de suas intenções, na amplitude de seus horizontes, a formação e os destinos sociais e políticos do país.

Capítulo 2. A retórica da escravidão no pensamento político moderno

Nossa narrativa começa na interpelação de como, em um momento chave na formação do pensamento político moderno, teriam se constituído duas linguagens políticas que ofereceriam repertórios distintos de ideias na compreensão dos fundamentos da autoridade e da ordem política na modernidade. Enquanto vocabulários sobre a política, é no campo da história que compreenderemos como foram mobilizados – seja enquanto repertórios rivais, seja enquanto repertórios afins. Como procuraremos demonstrar, ao longo dos séculos XVII e XVIII, na crítica que ofereceram ao pacto de submissão, Jean-Jacques Rousseau e John Locke seriam fundamentais na recriação da maneira de se conceber a relação entre a liberdade dos cidadãos e a instituição do Estado. Em especial, interessa-nos compreender como ambos autores procuraram interpelar tradições que lhes antecederiam, as quais tomavam como semelhantes os contratos que formariam tanto o poder soberano – vinculando os súditos ao governante – quanto uma relação de escravidão – que vincularia senhores e escravos. As críticas de Rousseau e de Locke, fortes e rigorosas enquanto filosofias políticas, formariam importantes legados, constituindo linguagens que compareceriam – e, como demonstramos no capítulo anterior, não necessariamente em seu vigor e rigor analítico-conceituais – tanto nas disputas em torno dos direitos de cidadania e dos significados da democracia, quanto na maneira com que a abolição da escravidão estaria (ou não) relacionada com os fundamentos da ordem política. O legado rousseauiano, de um lado, teria sido importante na composição de um repertório republicano de ideias na França²⁵. Locke, por sua vez, teria sido peça chave na formação da tradição do liberalismo²⁶.

A despeito de considerarmos de especial relevo as contribuições de Locke e de Rousseau, não os designamos por “marcos zero” em suas respectivas tradições. Como vimos, enquanto fenômeno coletivo e interpessoal, a linguagem nunca é uma criação individual. A história do republicanismo, como nos mostram seus intérpretes, poderia ser contada a partir do legado histórico e intelectual da democracia ateniense, passando ainda pela experiência da república romana e do renascimento italiano (BARON, 1955; HONOHAN, 2002; POCKOCK, 2003b). Ainda que de bases mais restritas ao mundo moderno – ao menos em suas narrativas mais tradicionais – a história da formação do liberalismo remete ao século XVII inglês e às disputas acerca da extensão do poder da monarquia. A perspectiva liberal, que viria constituir a defesa de um governo limitado com a função precípua de preservar os direitos naturais dos indivíduos teria em John Locke um de seus mais importantes (e pioneiros) defensores. Sob

25 Sobre o republicanismo em Rousseau e a sua no repertório de ideias políticas das gerações posteriores, ver os trabalhos de Jean-Fabien Spitz (1995) e Newton Bignotto (2010, 2013b).

26 Sobre Locke e o seu lugar na tradição do liberalismo, ver Pierre Manent (1997).

diferentes perspectivas, no entanto, Thomas Hobbes tem sido visto como um dos autores que mais contribuíram para a formação das ideias que comporiam o centro dessa tradição (MACPHERSON, 1979; MANENT, 1997; SKINNER, 1998).

2.1. O legado do jusnaturalismo, a secularização da submissão

Encontramos no trabalho de Robert Derathé (2010) parte da narrativa que nos interessa recuperar. Nesse primeiro momento nos voltaremos à secularização das ideias que forneciam fundamento ao absolutismo monárquico, posto que será delas que mais tarde se afastarão Locke e Rousseau²⁷. Entre o final do século XVI e início do século XVII a doutrina do direito natural teria sido mobilizada na justificação e sustentação de governos absolutistas. Embora as bases de tal doutrina tenham sido lançadas muito antes, por autores como Tomás de Aquino no século XIII, quando vistos desde um panorama histórico mais amplo, Hugo Grotius (1583-1645) e Samuel Pufendorf (1632-1694) foram personagens importantes no longo processo de secularização das linguagens políticas na modernidade, e particularmente no enfraquecimento do legado teológico no jusnaturalismo. Desde uma ótica mais delimitada a seus contextos, os dois autores teriam oferecido importantes críticas a teóricos do direito divino dos reis, como Robert Filmer (1588-1653) e Jacques Bossuet (1627-1704). Suas críticas, no entanto, ofereceriam termos renovados para a manutenção dos absolutismos, mas dessa vez erigida sobre linguagens seculares. Segundo Derathé, o principal objetivo dos juristas seria fazer frente ao “poder temporal do Papado e tendia essencialmente a restituir ao poder real sua autonomia, estabelecendo-o sobre bases puramente laicas” (DERATHÉ, 2010, p. 82). Interessar-nos-á, em especial, indicar como tais autores compareceriam na formação das tradições modernas do contratualismo, e, mais substantivamente, como para eles o contrato que vincularia um povo a um governante seria semelhante ou análogo ao contrato que vincularia um escravo ao seu senhor.

Como já citado em nosso trabalho, Robert Filmer foi recuperado na escrita da história no pensamento político moderno por Peter Laslett. Pesaria, para o historiador inglês, indicar o papel de “Sir Robert” nas polêmicas que levaram à guerra civil inglesa do século XVII. Nas palavras de Laslett, Filmer teria sido dos únicos autores efetivamente conservadores a elaborar uma teoria política (LASLETT, 1948, p. 523). De nossa parte, importa menos a consideração acerca da excepcionalidade do autor. O juízo de Laslett,

²⁷ Nesse aspecto, embora ambos tenham superado a subordinação do domínio civil pela teologia (teísmo), Locke é aquele que mais manteria heranças deístas – como demonstraremos na próxima sessão.

todavia, serve-nos de indicação da *demarché* de Filmer, e para uma aproximação de sua força intelectual. Imerso e partícipe em um contexto que colocava em xeque a Coroa britânica, o conservador Filmer propôs reassentar as bases do poder político em um domínio infenso a seus críticos contemporâneos. Para ele, os defensores da “liberdade natural do povo” (*the natural liberty of the people/multitude*), partindo de uma ideia equivocada de igualdade entre os homens, negariam a existência de soberanos ou governantes naturais. Isto é, governantes que pudessem, à revelia de quaisquer acordos ou consensos, encontrar-se na (justa) condição de soberania. Consideraria o autor, no entanto, que assumir cada homem como igualmente soberano não apenas seria o corrompimento dos desígnios e planos divinos que regeriam as sociedades, mas também a precipitação sobre formas inauditas de tiranias e de violências.

Um dos pontos centrais, para Filmer, é a identificação de que o domínio de um soberano sobre os seus súditos consistiria em um mandato divino. Não haveria contrato ou acordo que fundaria a autoridade entre os homens. O poder do soberano não restaria sobre a vontade ou a preferência de seus governados, mas sobre a vontade da própria divindade. O poder civil, assim, responderia a um fundamento religioso. Reinar sobre os homens teria sido uma prerrogativa, tanto quanto obrigação, dada aos patriarcas. O primeiro deles, Adão. Mais tarde, Abrahão, Isac e Jacó, assim como Moisés e depois Josué. Os textos sagrados da religião cristã confirmariam o dever, igualmente sagrado, dos patriarcas em guiar seu povo. Portanto, não faria parte da liberdade humana desautorizar ou resistir a seus governantes, mas antes completar o plano divino ao submeter-se às suas vontades.

A maior Liberdade no Mundo (se for devidamente considerada) é para um povo a viver sob um *Monarca*. É a *Magna Carta* deste Reino, todas as outras mostras ou pretextos da Liberdade, são senão vários graus de *Escravidão*, e uma *Liberdade* apenas para destruir a *Liberdade*. (FILMER, 1680, p. 6–7, itálicos no original)

28

Ao deslocar o foco da autoridade do povo (ou multidão) para o domínio do sagrado, Filmer procuraria recompor o poder da Coroa britânica em suas linhagens. Tais linhagens indicariam não apenas a sucessão dos governantes, mas responderia à imagem do poder constituído. Os patriarcas seriam os governantes naturais de um povo, assim como um pai o seria para seu filho. Os governantes nada mais seriam do que chefes de famílias amplas. Assim como os patriarcas bíblicos foram senhores sobre as casas de seus filhos, os soberanos

28 No original, “The greatest Liberty in the World (if it be duly considered) is for a people to live under a *Monarch*. It is the *Magna Charta* of this Kingdom, all other shews or pretexts of Liberty, are but several degrees of *Slavery*, and a *Liberty* only to destroy *Liberty*”.

da atualidade desempenhariam uma forma de domínio absoluto sobre seus súditos, tendo em suas mãos o devido poder de vida e de morte (FILMER, 1680, p. 13).

Dessa forma, para ele, o debate acerca do regime político seria interditado em seus fundamentos. Importaria a natureza do poder, e não a sua forma.

Em todos os Reinos ou Repúblicas no Mundo, seja o Príncipe o Supremo Pai do Povo, seja apenas o verdadeiro Herdeiro de um Pai como tal, seja ainda ele vindo à Coroa por Usurpação, ou por Eleição dos Nobres, ou do Povo, seja por qualquer outra forma; ou se alguns Poucos ou uma Multidão Governa a República: Ainda assim a Autoridade que está em qualquer um, ou em muitos, ou em todos eles, é o único Direito e Autoridade natural de um Pai Supremo. Existe, e até o fim do Mundo deve permanecer, um Direito Natural de um Pai Supremo sobre toda Multidão [...]. (FILMER, 1680, p. 22–23)

29

A consideração de que o poder teria origem divina é traço comum entre Filmer e Bossuet. Da mesma forma, encontraremos também no pensador francês a preocupação em demonstrar para seus interlocutores que teria sido a divindade a conceber e a formar o poder dos reis como uma maneira de poder paterno. E, a despeito de alguns povos, por consenso ou por conquista, viverem sob outras formas de governo, a monarquia permaneceria como a mais comum, a mais antiga e a mais natural (BOSSUET, 1990).

Para nossos fins, suficiente já foi dito acerca de como, ainda no alvorecer da modernidade, o pensamento teológico foi mobilizado na determinação das formas de organização política. Como vimos, para Filmer, assim como para Bossuet, o poder monárquico estaria fundado sobre a autoridade divina. Seria em contraposição a essas referências que se colocariam Grotius e Pufendorf. Ao invés de buscarem os fundamentos da autoridade fora do domínio dos homens, esses autores trataram de identificar na própria sociedade, em seus acordos e convenções, a origem do poder civil. O contexto não era favorável para uma ruptura radical com o pensamento religioso, independentemente de suas intenções. Como mostrou Richard Tuck em seu comentário ao *Direito da paz e da guerra*, de Grotius, da primeira para a segunda edição do texto o autor holandês teria feito uma significativa alteração em seu discurso de abertura, dando lugar a que o direito natural poderia ter sido instituído por “mandamentos divinos”, e não de origem exclusivamente humana

29 No original, “In all Kingdoms or Commonwealths in the World, whether the Prince be the Supream Father of the People, or but the true Heir of such a Father, or whether he come to the Crown by Usurpation, or by Election of the Nobles, or of the People, or by any other way whatsoever; or whether some Few or a Multitude Govern the Commonwealth: Yet still the Authority that is in any one, or in many, or in all these, is the only Right and natural Authority of a Supream Father. There is, and always shall be continued to the end of the World, a Natural Right of a Supreme Father over every Multitude [...]”.

(TUCK, 2005, p. xxv–xxvi). O dito do autor, todavia, de que mesmo sob a suposição de que não existiria Deus, ou de que este não se ocuparia dos assuntos humanos, ainda assim o direito natural forneceria uma noção de justiça (GROTIUS, 2005, p. 89) produz uma inegável mudança de passo. Embora tal mudança não tenha adentrado o texto de maneira mais sistemática, ela é indicativa de que o papel da “Revelação” como fundamento da autoridade dificilmente poderia ser recusado de pronto. Dessa forma, os chamados juriconsultos – dentre os quais Grotius é certamente um dos mais importantes, historicamente – operariam ainda em um léxico religioso, mas tratariam para primeiro plano o direito natural. Os autores participariam, assim, de um processo de secularização da linguagem da autoridade.

A doutrina do direito natural, enquanto um conjunto de conceitos interligados que colocariam ao centro a noção de que os homens, nascidos em igualdade, teriam direitos e imperativos não escritos ou tampouco submetidos aos costumes e tradições locais, toma suas tais feições, um tanto quanto modernas, com Grotius. Todavia, de maneira mais geral, a linguagem do direito natural pode ser encontrada mesmo nos registros antigos da filosofia e da cultura gregas³⁰. Tendo referências importantes no medievo, e em especial em Tomás de Aquino, o jusnaturalismo, no entanto, teria apenas com Grotius (e talvez Burlamaqui) se consolidado enquanto uma doutrina moderna (HAAKONSEN, 2002; TUCK, 1981, 2005).

Richard Tuck é dos intérpretes recentes aquele que mais acentua a originalidade de Grotius na consideração da lei natural. Para ele (TUCK, 2005), o autor holandês teria se concentrado na caracterização de que os homens, em qualquer que seja o momento histórico ou cultura, seriam primeiramente guiados pela autopreservação. Esta seria a lei natural mais básico, o imperativo da sobrevivência. Conforme o historiador, Grotius teria redefinido o sentido de direito (*ius*) então convencional, passando a considerá-lo como um atributo do indivíduo, e não mais uma condição da natureza³¹. Tecendo ajustes para com a interpretação do historiador inglês, Knud Haakonssen (HAAKONSEN, 2002) procura indicar que o direito

30 As tragédias gregas frequentemente opunham os sentimentos de dever dos homens aos costumes e regras de seus governantes. Veja-se, por exemplo, Antígona reclamando o direito de prestar as últimas homenagens ao seu pai (Édipo), enterrando-o, em contradição com as leis que impediam o enterro dos degredados – a quem caberia o ostracismo definitivo (SOFOCLES, 1994). Sobre a presença do direito natural na filosofia grega, ver Leo Strauss (1953) – para quem, no entanto, não se encontraria a noção de direito natural na tradição hebraica, dada a sua indisposição para com a filosofia.

31 Tal apreciação, em Tuck, tem como corolário a indicação de que Grotius, sob certos aspectos, teria antecedido Locke na compreensão de que os direitos naturais constituiriam os limites para a ação do poder soberano (cf. HAAKONSEN, 2002). O direito natural, de tal forma, consistiria em uma forma de direito subjetivo adstrito a todos os homens. Trata-se, seguramente, de uma interpretação sugestiva, mas cuja propriedade não nos cabe nesse espaço avaliar. Cabe citar uma síntese rival proposta por Knud Haakonssen, “Grotius’ real novelty is not a radically subjective concept of *ius* on the proprietary model, that is, as something each individual has command of in the service of his self-preservation. It is, rather, the subjective concept of *ius* as a moral power to judge what we, meaning everyone, rightfully should have. (HAAKONSEN, 2002, p. 33, grifos no original).

de auto-preservação, em Grotius, não poderia ser entendido enquanto atributo dos indivíduos sem a mediação do juízo moral. Dessa maneira, segundo esse intérprete, o direito natural não poderia ser visto como independente e anterior à moralidade. Antes, como uma condição que, inclusive, aproximaria Grotius de autores que o antecederiam. Tal consideração é importante para nosso trabalho, pois ela abre caminho para a consideração do autor holandês acerca da formação da ordem civil. Como nos indica o intérprete, seria justamente na apreciação do uso da razão que Grotius fundamentaria a relação entre o soberano e seus súditos. Pois o bom juízo, o juízo moral, seria capaz de estabelecer os termos da obrigação que vincularia o súdito ao soberano.

Como vimos, Grotius rompe com os termos teológicos da obrigação civil, o poder paterno instituído pela divindade. Tal rompimento – que não implicaria na recusa da linguagem religiosa – representaria um esforço bem sucedido na autonomização da instituição do Estado para com a tutela da Igreja. Autonomização que não implicaria, todavia, na submissão do poder religioso ao poder político – tal qual proposto por Dante Alighieri como condição para a vigência do Império (SKINNER, 2009). Tal movimento representaria, antes, uma separação dos domínios do direito natural e da teologia³². Nessa direção, se a ordem social não seria fruto da criação divina, mas artifício humano, para Grotius - assim como para Pufendorf - sua origem deveria ser compreendida como fundada sobre acordos e convenções. Trata-se do momento formativo da primeira geração de contratualistas, o século XVII.

O pacto social, em Grotius, não descreveria o mesmo processo de fundação da sociedade como em Hobbes ou Locke. Conforme Tuck, Grotius não chega a desenvolver um conceito de estado de natureza (TUCK, 2005, p. xix). Ele assinalaria, no entanto, a noção de que o governo teria origem em um acordo que visaria a proteção mútua, estando assim de acordo com os princípios do juízo moral dos indivíduos. Há, nessa passagem, que submete os pactos sociais ao domínio da razão natural, um ponto fundamental para nossa leitura. Se a doutrina contratualista enfatizaria o acordo comum como o momento originário da condição civil, ele não implicaria, necessariamente, em que o soberano (rei) fosse obrigado ou limitado por ele, tampouco em que um indivíduo não pudesse ser coagido a tomar parte no pacto. A democracia não é resultado necessário da doutrina do contrato social (DERATHÉ, 2010, p. 87). E, como ensina Haakonssen, é abrindo mão de seus direitos, em favor do soberano, que

32 Para Derathé, “sabe-se que os esforços de Grotius e de Pufendorf tendiam principalmente a separar o direito natural da teologia. Além disso, quando eles abordaram o problema político, foram levados naturalmente a romper os laços tradicionais que uniam a este o problema religioso. É uma verdadeira revolução o que eles realizaram no domínio da ciência política ao conduzirem vitoriosamente o combate à doutrina do direito divino: eles soltaram a ciência política de seus vínculos com a teologia e, num mesmo golpe, libertaram o Estado da tutela da Igreja”. (DERATHÉ, 2010, p. 74).

os indivíduos criariam as condições de sua própria proteção. Sendo assim, tendo em vista a sua sobrevivência e a paz, as quais estariam de acordo com a lei natural, as pessoas poderiam ser obrigadas a tomar parte no acordo³³. Trata-se de um pacto de submissão - análogo ao que seria o pacto que estabeleceria a relação entre senhor e escravo - que legitimaria governos absolutistas sobre novas bases. Dirá Derathé,

o pacto pelo qual um povo se submete à autoridade de um monarca absoluto lhes parece [isto é, para os juristas, Grotius e Pufendorf], em todos os pontos, semelhante àquele que dá ao senhor uma autoridade legítima sobre seu escravo. Em outras palavras, a soberania é adquirida do mesmo modo que a dominação sobre um escravo, a saber, por um pacto de submissão. (DERATHÉ, 2010, p. 289).

O pacto de escravidão, para os autores, não é celebrado tendo em vista a prevalência unilateral dos interesses de um senhor. Interpretando os teóricos do direito natural, segue Derathé,

a obrigação que liga o escravo ao seu senhor tem sua fonte num engajamento mútuo, e o poder do senhor, quão arbitrário possa parecer, não é menos legítimo porque ele também está fundado em convenções e só existe pelo consentimento do escravo. Sem dúvida, trata-se apenas de um consentimento forçado no caso do prisioneiro de guerra que, escolhendo o menor mal, resigna-se com a servidão para ter a vida salva, mas quando um homem se vende como escravo, é livremente que ele aceita a convenção que o priva de sua liberdade. De qualquer modo, o escravo não se encontra submetido à autoridade de seu senhor sem ter dado seu consentimento, em toda liberdade ou coagido pelas circunstâncias, e é o engajamento que ele contraiu que o obriga em consciência a obedecer ao seu senhor. (DERATHÉ, 2010, p. 288).

De maneira originais, tanto Locke quanto Rousseau fariam a crítica da semelhança entre pacto de associação e pacto de submissão – endereçando, assim, a questão da escravidão. Como tentaremos demonstrar, as rupturas produzidas pelos dois autores contribuiriam para a formação e consolidação de diferentes linguagens políticas na modernidade. Na tradição do liberalismo, a crítica da noção de pacto de servidão, ou de escravidão, se dará a partir da formação de uma linguagem de direitos naturais inalienáveis. O contrato de servidão perderia sentido, dando lugar à noção de que o contrato social não aliena a liberdade, mas assegura sua manutenção através da criação de um poder soberano. Tal linguagem, no entanto, não recusaria a legitimidade da escravidão, mas reinscreveria seus termos nos domínios do direito natural dos senhores – seja através do direito de conquista quando fruto de uma guerra justa, seja através do direito de propriedade. No republicanismo,

³³ Diz o autor, “he [Grotius] clearly saw that the idea of the human person’s moral power of judgement meant that that person could be obligated by what was judged to be good, such as the laws of nature” (HAAKONSEN, 2002, p. 34).

formada no esteio do pensamento de Rousseau, observaremos a superação da linguagem da servidão, assim como da relação entre senhor e escravo, através de um discurso fundado nos princípios da autonomia e da igualdade que recusaria terminantemente a escravidão – sendo ela justamente o avesso do direito. Como veremos no capítulo seguinte, as ideias do liberalismo e do republicanismo iriam formar vertentes nos movimentos abolicionistas, dialogando com suas fontes e enfrentando os desafios próprios da formação da sociedade ocidental em suas aventuras coloniais de expansão e de dominação.

2.2. Locke e o antiabsolutismo puritano do XVII, direito natural e escravidão

A ordem civil, regulada por instituições políticas soberanas, para John Locke, em nada lembraria a condição de domínio absoluto de um soberano sobre os demais. Há uma ruptura sonora para com o absolutismo defendido por Filmer, que, como vimos, seria continuado sobre bases seculares em Grotius. O filósofo inglês, autor do famoso *Dois tratados sobre o governo civil*, recusaria terminantemente a associação entre poder político e poder paterno. Redefinindo os termos de Filmer e de Grotius, Locke procuraria assentar a origem e os limites do governo sobre a inalienabilidade e o dever de preservação do direito natural. E, ao fazê-lo, importa recuperarmos a maneira com que mobilizaria uma retórica da escravidão. Retórica essa que, de um lado, serviria a criticar a submissão reclamada pelos fautores do absolutismo (a “verdadeira liberdade” de Filmer). De outro lado, no entanto, lançaria às sombras um fenômeno muito próximo dos interesses e dos círculos dos quais Locke fazia parte, a escravidão do negro no novo mundo (DUNN, 1969; FARR, 1986, 2008). A compreensão de como Locke mobilizaria a temática da escravidão, assim, serviria para compreendermos os dilemas e condições próprias do contexto político e intelectual da Inglaterra do Seiscentos, os quais seriam marcantes, como veremos no capítulo a seguir, nos desenvolvimentos do movimento abolicionista cerca de um século mais tarde.

Em Filmer, seria a origem divina dos reis a justificar a sua condição de soberanos de poder ilimitado. Em Grotius, por sua vez, o pacto que criaria o poder soberano corresponderia a um pacto de submissão, condizente com o juízo natural dos indivíduos, que alienariam seus direitos em favor do soberano. O pensamento político de Locke, imerso em um longo século de conflitos entre a coroa e o parlamento inglês³⁴, marcaria um contraponto importante, tanto ao legado de Filmer quanto ao jusnaturalismo de Grotius. Conforme já assentado nas

³⁴ Depois de deposto, em 1649 o rei Carlos I seria executado. Em 1688, durante o curso de escrita dos *Dois tratados sobre o governo civil*, de Locke, o rei Jaime II seria deposto, em evento que seria lembrado como a vitória do Parlamento, o momento alto da Revolução Gloriosa (1688).

interpretações de Locke, a primeira parte, ou melhor, *o primeiro tratado sobre o governo civil*, constitui uma investida sistemática contra os princípios teológicos e políticos do direito divino dos reis. Na segunda parte, ou, *n'o segundo tratado sobre o governo civil*, por sua vez, a despeito dos vetores de continuidade para com o pensamento de Grotius – que seria, todavia, citado diretamente apenas na primeira parte do texto – Locke interditaria de maneira definitiva o pacto de submissão. Para ele, o pacto que criaria o poder soberano seria, na verdade, aquele que ratificaria e asseguraria a observância dos direitos naturais dos contratantes.

Diferente de Grotius, encontraremos em Locke um esforço de conceituação do que seria o estado de natureza (*state of nature/natural condition of man*) enquanto condição anterior ao pacto social. Já nos referimos a esse contraste anteriormente. Em Locke, o estado de natureza deve ser entendido como a condição na qual a razão natural, acessível a todos os indivíduos, e apenas ela, é suficiente para assegurar um convívio pacífico e harmônico entre os homens³⁵. Sendo tal condição instável, e no intuito de assegurar a preservação de sua vida e propriedade – a qual, para o autor, seria uma extensão do próprio corpo – os homens podem entrar em um acordo que criaria um poder soberano. A competência e os limites desse poder seriam constituídos pela própria finalidade que motivou a celebração do pacto, a preservação da vida (em sentido *lato*, isto é, incluindo a propriedade). Sendo assim, o contrato não marcaria a renúncia ou a alienação dos direitos naturais dos indivíduos, mas a condição singular para a sua preservação. Em Locke, não há pacto de submissão.

Tal narrativa, cumpre dizer, está bem assentada em nossa cultura acadêmica. O ponto que nos interessa, e o qual precisamos marcar com maior acento, é que a rejeição lockeana do pacto de submissão não implicaria em que o direito natural fosse adverso a formas coetâneas de submissão. Pelo contrário. No capítulo IV (§22-24) do *Segundo tratado*, intitulado “Da escravidão”, encontramos uma defesa daquela que seria a única forma legítima de escravidão – ou seja, conforme o direito natural. Não se trata de um capítulo de menor importância na construção do texto. É nele que encontraremos as duas principais definições de liberdade para o autor, a liberdade natural e a liberdade em sociedade. Como veremos, não é à toa que

35 Carole Pateman, em seu clássico *The social contract*, demonstraria como o estado de natureza, que parte da caracterização da igualdade entre os homens, teria como ponto de partida a sujeição das mulheres. Isto é, a igualdade natural, ao mesmo tempo que rejeita o soberano natural de Filmer, esconderia em seus supostos a submissão das mulheres. O espaço doméstico, anterior aos contratos que criam a ordem social (os limites da comunidade social) e o poder soberano (a ordem política que assegura os direitos naturais dos contratantes), seria justamente o avesso da igualdade – posto que a este domínio não haveria um pacto, mas apenas a sujeição natural. É nesse sentido que dirá a autora que o contrato sexual (que estabelece a sujeição das mulheres) é um suposto necessário do contrato social (PATEMAN, 1988). É interessante notar como já no final do século XVIII algumas autoras do nascente movimento de mulheres ressignificaria a retórica da escravidão, fazendo referência justamente à condição de escravidão das mulheres – como escravas de seus maridos, excluídas do espaço público (DRESCHER, 2011; FERGUSON, 1992).

escravidão e liberdade são abordadas de maneira mais direta nesse capítulo – tratar-se-ia da mobilização de uma retórica da escravidão (FARR, 2008).

A liberdade natural do homem é ser livre de qualquer poder superior na terra, e não estar sob a vontade ou autoridade legislativa do homem, mas de ter apenas a lei da natureza para o seu governo. *A liberdade do homem*, em sociedade, é a de não estar submetido a nenhum outro poder legislativo que não aquele que estabeleceu, por consentimento, na república; nem submetido ao domínio de qualquer vontade, ou restrição de qualquer lei, mas apenas o que aquele legislativo decretar, de acordo com a confiança nele depositada. (LOCKE, 1988, §22, itálicos no original)

36.

O texto de Locke reforçaria ainda o significado da liberdade em sociedade, enfatizando a medida com que ser livre implicaria em estar submetido às leis e, portanto, ao poder legislativo estabelecido. A linguagem do autor, assim, procuraria se desvencilhar do conceito de liberdade que o próprio Filmer procuraria criticar em seu *Observations concerning the original and various forms of government*, publicado por volta de 1652. Na sequência do parágrafo, uma breve citação de Filmer, a qual caracterizaria a liberdade como “fazer tudo aquilo que se quer, viver como se pretende viver”. O percurso de Locke se completaria com a crítica à compreensão de que a liberdade pudesse ser confundida com a submissão cega à autoridade – “uma liberdade para seguir minha própria vontade em todas as coisas em que a regra não prescreva [de outra forma]; e de não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem [...]” (LOCKE, 1988, §22)³⁷.

A liberdade surgiria, no texto lockeano, como antagonica à condição de submissão. Mas porque dizê-lo em um capítulo sobre a escravidão? Tal resposta não seria possível sem a compreensão de como, no pensamento inglês, e notadamente em Grotius, o pacto que criaria o poder soberano seria em tudo semelhante ao pacto de escravidão. Esta a preocupação seguinte visitada no percurso do autor.

Esta liberdade diante do poder arbitrário absoluto é tão necessária e estreitamente vinculada à preservação de um homem que ele não pode abrir mão dela sem comprometer, ao mesmo tempo e de uma só vez, sua preservação e sua vida: para um homem, não tendo poder sobre sua própria vida, *não pode*, por convenção ou por seu próprio consentimento, *fazer-se escravo* de alguém, tampouco colocar-se sob o poder absoluto e arbitrária de outro, de modo a tirar-lhe a vida quando lhe aprouver.

36 No original, “THE *natural liberty* of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule. The *liberty of man*, in society, is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the common-wealth; nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it”.

37 No original, “a liberty to follow my own will in all things, where the rule prescribes not [otherwise]; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man”

Nenhum corpo pode dar mais poder do que ele próprio tem; e aquele que não pode tirar a sua própria vida, não pode dar a outro poder sobre ela. (LOCKE, 1988, § 23, *itálicos no original*)

38

De tal maneira, Locke rejeitaria um suposto ato de renúncia da liberdade como passível de formar a autoridade soberana. A submissão voluntária seria um ato contrário ao direito natural, e por isso não poderia ser legitimada por nenhum pacto ou acordo. É preciso, no entanto, cuidado ao nos aproximarmos da relação entre submissão e direito natural. Pois, equivocadamente, poderíamos pensar que, em sua perspectiva, o direito natural seria avesso a quaisquer formas de submissão. Locke não diria isso, e seu texto nos fornece elementos para compreender quais seriam as formas exclusivas de submissão conforme o direito natural. O ponto-chave, para ele, é rejeitar que o pacto possa emprestar ou fornecer legitimidade para a submissão. Pelo contrário, para Locke, a submissão legítima não teria origem em um pacto mas na manifestação indubitável da inaptidão à vida em sociedade, a agressão contra a vida ou a propriedade de outrem, o que, para o autor, consistiria na recusa ou incapacidade de observar a razão natural.

Com efeito, tendo por sua culpa perdido sua própria vida, por algum ato que mereça a morte; aquele a quem [ou, em favor de quem] ele perdeu sua vida pode (quando sob seu poder) retardar a pena, e fazer uso dele a seu próprio serviço, e com isso ele não lhe causa qualquer dano: pois, sempre que considerar que as dificuldades de sua escravidão superam o valor de sua vida, ele está em seu poder, ao resistir a vontade de seu senhor, provocar para si a morte que deseja. (LOCKE, 1988, § 23) ³⁹.

A escravidão, ou a submissão de um homem ou de um povo, encontraria acolhida certa no direito natural. Sua legitimidade, como vimos, não restaria sobre um pacto cuja forma estaria investida na razão natural. Mas, pelo contrário, restaria sobre a transgressão dessa razão, e para tal não há acordo. Para Locke, e seus termos não poderiam ser mais explícitos, a condição perfeita de escravidão (*perfect condition of slavery*) consistiria justamente na perpetuação do estado de guerra (LOCKE, 1988, § 24).

38 No original, “This freedom from absolute, arbitrary power, is so necessary to, and closely joined with a man’s preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his preservation and life together: for a man, not having the power of his own life, *cannot*, by compact, or his own consent, *enslave himself* to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another, to take away his life, when he pleases. No body can give more power than he has himself; and he that cannot take away his own life, cannot give another power over it”.

39 No original, “Indeed, having by his fault forfeited his own life, by some act that deserves death; he, to whom he has forfeited it, may (when he has him in his power) delay to take it, and make use of him to his own service, and he does him no injury by it: for, whenever he finds the hardship of his slavery outweigh the value of his life, it is in his power, by resisting the will of his master, to draw on himself the death he desires”.

O autor inglês, assim, reconheceria a legitimidade de uma forma exclusiva de escravidão, aquela consequente de uma guerra justa – e nisso, seguiria parcialmente o legado de Grotius (FARR, 1986, 2008). Delimitando essa forma de submissão, ele acrescentaria ainda dois requisitos impostos pelo direito natural: 1. apenas o agressor teria aberto mão de sua vida, e não seus filhos ou família; 2. a propriedade do agressor poderia ser empregada na restituição (mas não como resgate ou perdão) das perdas da parte agredida, mas ela continuaria a ser herança *natural* de seus familiares.

Segundo Farr (1986), tais requisitos teriam em vista, especificamente, fazer frente às defesas do absolutismo oferecidas por Filmer e Grotius. A caracterização do que seria a escravidão, portanto, responderia a um debate inglês, e teria em vista ocupar um repertório de ideias que caracterizasse a condição do súdito em um governo absoluto como a de um escravo. Corroborando sua perspectiva, Farr retoma a frase de abertura de *Os dois tratados*, “Para o homem, a escravidão é um estado tão vil e tão miserável, e tão diretamente em oposição ao temperamento generoso e à coragem de nossa nação, que é difícil imaginar que um *Inglês*, muito menos um cavalheiro, haveria de advogar em seu favor” (LOCKE, 1988, § 1, *italico no original*)⁴⁰. Por *inglês*, ou cavalheiro, entenda-se: Robert Filmer⁴¹.

Estabelecendo a conquista em uma guerra justa como a única condição na qual a escravidão poderia ser vista como legítima, poderia Locke, ao mesmo tempo, fornecer parâmetros segundo os quais a escravidão dos negros fosse avaliada? Seguindo Farr (1986), novamente, em três aspectos a escravidão nas colônias do velho mundo estariam em desacordo com a abordagem lockeana expressa no *Segundo tratado*. Em primeiro lugar, os métodos de captura correntes à época – geralmente, os *slave raids*, que consistiam no rapto (indiscriminado) de pessoas para alimentar o tráfico de escravos. Em segundo lugar, a demografia do escravismo – mulheres e crianças eram também capturados. Em terceiro lugar,

40 No original, “Slavery is so vile and miserable an estate of man, and so directly opposite to the generous temper and courage of our nation; that it is hardly to be conceived, that an *Englishman*, much less a gentleman, should plead for it”.

41 E a sequência do parágrafo fornece indícios ainda mais claros dessa caracterização da submissão dos ingleses à Coroa como uma redução à condição de escravidão. “And truly I should have taken Sir *Robert Filmer’s Patriarcha*, as any other treatise, which would persuade all men, that they are slaves, and ought to be so, for such another exercise of wit, as was his who writ the encomium of *Nero*; rather than for a serious discourse meant in earnest, had not the gravity of the title and epistle, the picture in the front of the book, and the applause that followed it, required me to believe, that the author and publisher were both in earnest. I therefore took it into my hands with all the expectation, and read it through with all the attention due to a treatise that made such a noise at its coming abroad, and cannot but confess my self mightily surprised, that in a book, which was to provide chains for all mankind, I should find nothing but a rope of sand, useful perhaps to such, whose skill and business it is to raise a dust, and would blind the people, the better to mislead them; but in truth not of any force to draw those into bondage, who have their eyes open, and so much sense about them, as to consider, that chains are but an ill wearing, how much care soever hath been taken to file and polish them” (*italicos no original*).

a instituição de hereditariedade da escravidão – os filhos de escravos perpetuavam a condição de seus pais.

Embora tais aspectos tenham um caráter eminentemente histórico, são inúmeras as evidências (igualmente históricas) de que Locke estaria a par delas. Está para além de nossos propósitos enumerá-las uma a uma. Cabe indicar, todavia, que, para além dos diversos volumes a tratar da economia colonial presentes na biblioteca de Locke, somados aos relatos de viajantes e aos diversos relatórios que ele recebia de correspondentes da colônia e também de sua condição de acionista e secretário, por três anos, da Real Companhia Africana⁴², o autor teve um reconhecido protagonismo na escrita e revisão da Constituição fundamental da Carolina (aprovada em 1669 e revista em 1682). Em tal Constituição, cujo texto consta em diversas coletâneas de Locke, lê-se no artigo 100, “Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever” (LOCKE, 2003). Como nos mostra Armitage, em sua vasta pesquisa documental, para além do fato de que uma das versões do projeto de Constituição encontrada dentre os papéis de Shaftesbury tinha sua letra de mão (isto é, a grafia de Locke) nos primeiros parágrafos do texto⁴³,

Em 1673, o proprietário Sir Peter Colleton [um dos oito proprietários do Estado da Carolina A Época] creditou a Locke “aquela excelente forma de Governo cuja composição teve sua grande contribuição” e mais tarde na década de 1670 dois de seus correspondentes franceses lhe escreveriam designando “vos constitutions” [suas constituições] e “vos Loix” [suas leis] (ARMITAGE, 2004, p. 604).

Além do já referido capítulo sobre o domínio dos senhores sobre os seus escravos, poder e autoridade absolutos, o texto constitucional receberia ainda outro capítulo acerca da escravidão. Enquanto o já citado artigo 100 em nada lembraria a teoria da conquista em guerra justa como fundamento para a dominação ilimitada, o de número 107 guardaria elementos muito presentes na abordagem lockeana.

CVII. Dado que a caridade nos obriga a deseja o bem das almas de todos os homens, e que a religião não deve alterar em nada o estatuto civil ou os direitos de qualquer homem, deve ser permitido por lei que escravos, assim como os outros, possam aderir e participar da igreja ou confissão que considerarem ser melhor, e assim tornarem-se membros plenos como qualquer homem livre. Entretanto, nenhum

42 Para uma análise mais sistemática das evidências do conhecimento de Locke acerca das condições sociais e econômicas das colônias (dentre as quais se contava a escravidão do negro e a escravidão de nativos indígenas – a única diante da qual Locke protestou), ver Farr (1986, 2008), Armitage (2004) e Hinshelwood (2013).

43 Para depois, como seria o costume do autor, conforme Armitage, ser o trabalho de escrita transferido para um escriba.

escravo deixa de estar sob o domínio que seu dono tem sobre ele, mas em todas as outras coisas permanece no mesmo estado e condição em que se encontrava antes. (LOCKE, 2003)⁴⁴.

Este parece ser um ponto importante, embora pouco presente entre seus comentadores. A liberdade de consciência e a liberdade religiosa eram traços marcantes da perspectiva de Locke – tal qual lemos em seu *Ensaio* e em sua *Carta sobre a tolerância* – que vinha de uma família protestante. Tratar-se-iam de temas fundamentais no contexto inglês, uma vez que os governos de Carlos I e de Jaime II seriam marcados pelo fortalecimento das relações entre a Coroa e o catolicismo – o primeiro, casou-se com uma princesa católica, o segundo era declaradamente católico – em um país marcado pelo protestantismo. A inclusão de um capítulo a guardar a liberdade de consciência mesmo entre os escravos não nos parece questão menor, pois seria capaz de demonstrar, a um só tempo, os grandes compromissos de seu liberalismo: a propriedade (incluindo a propriedade escrava), liberdade de consciência e liberdade religiosa⁴⁵. Se o capítulo sobre a escravidão presente em *Os dois tratados* parece o avesso da instituição tal qual praticada nos domínios metropolitanos nas Américas, a Constituição fundamental da Carolina, guardada a incompatibilidade da origem da autoridade da escravidão (não a guerra justa, mas a propriedade), parece deslindar aspectos centrais da teoria lockeana. Isto é, ao invés de negar ou contradizer sua inteligência política, ela parece confirmar e ilustrar os termos de sua abordagem⁴⁶ – esmaecendo ou qualificando, de certa forma, suas rupturas para com os autores do direito natural⁴⁷.

O liberalismo de Locke, assim, é confirmado em seu endosso à escravidão. Não há contradição necessária, mas complementaridade. Vemos a preocupação com a limitação do

44 No original, “Since charity obliges us to wish well to the souls of all men, and religion ought to alter nothing in any man’s civil estate or right, it shall be lawful for slaves, as well as others, to enter themselves, and be of what church or profession any of them shall think best, and thereof be as fully members as any freeman. But yet no slave shall hereby be exempted from that civil dominion his master hath over him, but be in all other things in the same state and condition he was in before”.

45 Enaltecendo a maneira com que a liberdade religiosa teria sido formadora das instituições nos Estados Unidos, guardando a marca de seu idealizador, diria Voltaire, “Cast your eyes over the other hemisphere, behold Carolina, of which the wise Locke was the legislator” (Voltaire, apud. ARMITAGE, 2004, p. 607). Elogio que lançaria um desafio para a compreensão das críticas de Voltaire à escravidão praticada nos Estados Unidos – conforme nota 54.

46 É importante ressaltar que mesmo em suas cartas pessoais Locke jamais se pronunciou contra a escravidão do negro. E, como vimos, não existem motivos razoáveis para tal silêncio, senão uma deliberada omissão. Acerca desse silêncio, diria John Dunn, “what we confront here is not an example of bland but deliberate moral rationalization on Locke’s part but merely one of immoral evasion” (DUNN, 1969, p. 175, nota 4). Como procuramos ressaltar, essa “evasão moral” ressaltaria os seletivos compromissos intelectuais e morais do autor,

47 Vale a menção, nesse sentido, à abordagem de Barbeyrac (1674-1744), tradutor e comentador de Grotius, para quem a escravidão encontraria acolhida no chamado direito natural dos povos (cf. DERATHÉ, 2010). Não haveria, assim, um fundamento racional que se pretenderia universal. Tal perspectiva, como veremos mais à frente, estaria presente na tradição brasileira, particularmente em fins do século XVIII e início do XIX.

governo encontrar novo significado quando da defesa de que “todo colono deve ter poder e autoridade absolutos frente a seus escravos”. Tal ratificação da instituição escrava seria a tônica do liberalismo no século seguinte, em momento que suas ideias passariam a constituir um *corpus* cada vez mais delimitado.

Os grandes campeões da liberdade nos Estados Unidos estariam igualmente implicados com a questão da escravidão do negro (BOSI, 1995, 2010; LOSURDO, 2006; MORGAN, 2000, 2003; VAN CLEVE, 2010). E o ponto principal a se guardar é que não se trataria de mero casuísmo ou simples conveniência prática, a abordagem liberal não nasce como uma perspectiva antiescravista, sendo, na verdade, sua antagonista. Seria apenas nos últimos anos do século XVIII e início do século XIX que a tradição do liberalismo se dobraria às razões antiescravistas.

Discordando de Derathé, que recuperaria de Locke apenas a sua crítica à submissão por consentimento⁴⁸, importa para nós ressaltar a maneira seletiva com que o filósofo inglês abordaria o tema da escravidão. Marca do liberalismo, o tema da escravidão seria compreendido desde uma linguagem da propriedade, a qual endossaria a condição civil de domínio em que se encontravam. Em sua humanidade, todavia, os escravos fariam jus aos mesmos direitos de consciência e de opinião que seus senhores. Em Locke, não haveria contradição em se afirmar o direito de escravos à liberdade de confissão religiosa, à liberdade de consciência, mesmo enquanto escravos. Mas, enquanto propriedade alheia, estariam absolutamente submetidos a seus senhores. Caberia a estes os termos de sua sobrevivência, empregar sua mão de obra como melhor lhes conviesse, guardar suas vidas enquanto lhes aprouvesse. Na crítica aos jurisconsultos, a linguagem do liberalismo recusaria a semelhança entre o pacto de submissão e o pacto de escravidão. A crítica ao primeiro, que tem lugar forte na fundamentação de governos limitados, seria projetada ao pacto de escravidão apenas em sua expressão contratual. Não haveria acordo necessário entre senhor e escravo. O direito de escravidão não é consensual, mas anterior ao pacto, e restaria, senão na guerra justa (como em *Os dois tratados*), sobre o fundamento da propriedade.

2.3. Jaucourt e Rousseau, o republicanismo francês do XVIII e a escravidão

Assim como para John Locke, também o legado dos jurisconsultos teria

⁴⁸ Derathé, sem titubear, elencaria Locke como um dos primeiros adversários do direito de escravidão (DERATHÉ, 2010, p. 287, nota 71). Sua leitura do autor inglês é seguramente muito qualificada e instrutiva, mas, como vimos, deveria ser enriquecida por estudos mais recentes – a publicação original do livro do autor é de 1950.

desempenhado uma função importante para Jean-Jacques Rousseau. Diferente do filósofo inglês, no entanto, a trilha percorrido pelo autor de *O contrato social* é radical em sua ruptura para com a escravidão. Conforme lemos no livro I do referido texto, para ele, escravidão e direito são termos opostos e contraditórios. A medida com que o famoso cidadão de Genebra teria se referido à escravidão no novo mundo – para além da escravidão política sob governos absolutistas – é tema em disputa. Será preciso, portanto, cuidado especial na apreciação dessa questão, recusando juízos precipitados. Tendo nos ocupado da questão da escravidão em Jean-Jacques Rousseau (enquanto *parole*), passaremos então a considerar sua fortuna intelectual e política enquanto legado a compor uma linguagem (*langue*) sobre a política. Como veremos no capítulo seguinte, as heranças rousseauístas, criativas em suas rupturas e continuidades, estariam fortemente presentes nos primeiros fôlegos do abolicionismo francês – que é republicano de origem.

Retomemos Derathé, que é talvez dos principais intérpretes a organizar sua *demarché* em função da relação de Rousseau com os autores do direito natural. Salientaria ele que, assim como Locke, Rousseau rejeitaria o pacto de submissão.

Ao insistirem sobre a analogia entre o pacto que engendra a monarquia e aquele que institui a escravidão, os juristas tem manifestamente como objetivo estabelecer a legitimidade do poder absoluto. É o que Rousseau não pode perdoar-lhes. [...] O pacto de submissão, por meio do qual se pretende tornar legítimas a escravidão e a tirania, não é um verdadeiro contrato. Com efeito, todo contrato é um engajamento que implica obrigações mútuas. Ora, é claro que quem tem o direito de comandar como senhor absoluto encontra-se, por isso mesmo, desvinculado de qualquer obrigação diante daqueles que se submeteram à sua autoridade. (DERATHÉ, 2010, p. 290).

No trecho citado, o intérprete orienta sua análise para o contraste que Rousseau produziria ao considerar nulo um contrato que institua, na relação entre duas partes, que uma renuncie por completo a seus direitos em favor da outra parte – sem que essa se obrigue para com a primeira. Grotius, então, surgiria como um interlocutor privilegiado do pensador de Genebra. Logo no segundo parágrafo do capítulo IV do Livro I do *Contrato social*, chamado De l'esclavage, Rousseau marcaria sua oposição para com o jurista. E tal capítulo não se encerraria antes de uma minuciosa crítica do autor, retirando as bases que fundamentariam tanto a defesa da escravidão voluntária quanto da escravidão advinda do direito de conquista.

O pacto de escravidão, tanto quanto o pacto de submissão, para o autor do *Contrato Social*, não poderiam ser legitimamente defendidos. A recusa de que a escravidão possa ser defendida no plano do direito é familiar ao leitor de Rousseau.

Em qualquer sentido que encaremos as coisas, o direito de escravidão é nulo, não apenas porque ele é ilegítimo, mas porque ele é absurdo e nada significa. Essas palavras, *escravo* e *direito*, são contraditórias; elas se excluem mutuamente. Seja de um homem a um homem, seja de um homem a um povo, tal discurso será sempre desprovido de sentido. (ROUSSEAU, 1978, p. 70, itálicos no original) ⁴⁹.

Mas, atentos à especificidade do tráfico atlântico e da escravidão do negro, que, como vimos, constituía um compromisso do pensamento político de Locke, que dizer de Rousseau? Ao se referir à incompatibilidade entre escravidão e direito, deveríamos considerar que o autor coloca em um mesmo patamar a escravidão do negro nas colônias e a submissão (*grotiana*) a que estaria submetido um povo? Derathé, em comentário ao *Do Contrato Social*, afirmaria sem reservas que Rousseau teria o exclusivo intuito de refutar Grotius, e que, dessa maneira, teria em vista não a escravidão vigente nos territórios coloniais europeus, mas a escravidão enquanto simulacro da submissão de um indivíduo e de um povo a um soberano. Segundo esse importante intérprete, não é da escravidão moderna que se ocuparia Rousseau, a defesa grotiana dos governos absolutos seria seu verdadeiro alvo (DERATHÉ, 1964, p. 1457, nota 2). Em favor de sua interpretação, concorre o fato de que Rousseau não teria feito quaisquer referências textuais ao *Code Noir*⁵⁰. A questão, portanto, não é menor relevância, e merecer ser avaliada em sua força.

Desde o final da década de 1980, o pesquisador francês Louis Sala-Molins tem protagonizado releituras dos limites históricos do Iluminismo na França, procurando compreender não tanto as suas “luzes”, mas a extensão e a projeção de suas sombras (cf. CONTEH-MORGAN, 2006; HENRIQUES; SALA-MOLINS, 2002). Referência fundamental no republicanismo e no pensamento democrático moderno, iluminista radical, Rousseau, como procura afirmar Sala-Molins, reproduziria concepções antropológicas de sua época, especialmente no que se refere ao papel do clima na constituição da cultura e dos tipos humanos⁵¹. Um esforço de compreensão do autor, ademais, não pode se silenciar acerca da

49 No original, “de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclave et droit, sont contradictoire; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé [...]”.

50 Código de leis promulgado por Luís XIV em 1685, que regulamentava a condição de escravos negros, negros libertos, assim como a expulsão e proibição de que judeus tomassem residência nas colônias francesas.

51 É, nesse sentido, expressiva a seguinte passagem do *Emílio*, de Rousseau. “Que l'habitant d'un pays tempéré parcourt successivement les deux extrêmes, son avantage est encore évident; car, bien qu'il soit autant modifié que celui qui va d'un extrême à l'autre, il s'éloigne pourtant de la moitié moins de sa constitution naturelle. Un Français vit en Guinée et en Laponie; mais un Nègre ne vivra pas de même à Tornea, ni un Samoïède au Benin. Il paraît encore que l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes. Les Nègres ni les Lapons n'ont pas le sens des Européens. Si je veux donc que mon élève puisse être habitant de la terre, je le prendrai dans une zone tempérée; en France, par exemple, plutôt qu'ailleurs” (ROUSSEAU, 2002, Livro I).

maneira como ele entende serem as mulheres incapazes do uso pleno da razão, e por isso inaptas à política, dessa maneira naturalizando o patriarcalismo e a dominação exercida pelos homens (PATEMAN, 1988)⁵². Embora seja inevitável que nosso olhar se volte sobre Rousseau através das camadas e mais camadas de interpretação que se encarregaram de compreender seu legado e sua fortuna crítica, faz-se necessário o esforço de compreensão do autor em seu próprio contexto intelectual e histórico. E, para tanto, como discutimos em nosso primeiro capítulo, não basta uma leitura cuidadosa de seus textos, é preciso que sejamos também capazes de compreender os diversos vetores intelectuais nos quais seus textos estariam inscritos.

Uma importante fonte para nos aproximarmos da questão da escravidão no meio intelectual de Rousseau é a *Encyclopédie*. Projeto editorial cujo primeiro volume seria publicado em 1751, por sua face mais radical, a *Encyclopédie* seria recebida como um manifesto contrário à igreja e à moral cristã. Todavia, ela guardaria, em sua face mais sutil, como o próprio Diderot alertaria em texto de abertura, o objetivo de traduzir e compilar as principais contribuições a temas de sua época. Nesse sentido, constitui um texto privilegiado para apreender um leque variado de perspectivas correntes. O projeto da enciclopédia nasceria na segunda metade da década de 1740, e tomaria corpo sob a coordenação de Diderot e d'Alembert - em 1753, no entanto, esse último se afastaria do trabalho de direção, tomando parte exclusivamente no trabalho de escrita de alguns de seus verbetes.

Denis Diderot e Jean Jacques Rousseau se conheceriam em 1742, quatro anos antes do início dos trabalhos da *Encyclopédie*. Logo se tornariam muito próximos⁵³. Mas, como era comum ao cidadão de Genebra, rugas os levariam a um afastamento – ao que parece, por reservas ou contrariedades mais atinentes à Rousseau do que à Diderot (FABRE, 1961). O cidadão de Genebra viria contribuir para a *Encyclopédie* com diversos artigos sobre música⁵⁴, e também com um artigo sobre economia política. Sua participação, no entanto, se encerraria após a publicação de um artigo de d'Alembert acerca da cidade de Genebra. Discordando de

52 É interessante, nesse ponto, considerar a crítica feita por Mary Wollstonecraft a Rousseau. Rousseauiana em sua defesa da liberdade, a autora seria uma das primeiras pensadoras ocidentais a elaborar uma teoria política antipatriarcal (VEGA, 2002).

53 Conforme registrado em suas *Confissões*, o primeiro discurso de Rousseau – o Discurso sobre as ciências e as artes – foi concebido enquanto ele se dirigia ao castelo de Vincennes para visitar seu amigo Diderot, que lá estava detido. Seguindo a indicação do trabalho Jean Fabre, a insistência de Diderot teria sido fundamental na decisão de Rousseau submeter o texto à Academia de Dijon. Recuperando o texto das *Confissões*, "Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées et de concourir pour le prix". [O intérprete segue indicando que] Ainsi limité, le rôle de Diderot n'en est pas moins déterminant. Grâce à lui (Jean-Jacques dit par sa faute) le pas décisif est franchi: Rousseau passe des velléités à l'acte et il s'engage sans possibilité de retour, puisqu'il donne à sa thèse le maximum d'intransigeance et d'exaltation" (FABRE, 1961, p. 164, itálicos do autor).

54 Tratavam-se de artigos relacionados a diferentes temas e aspectos do universo da música, mas especialmente relacionados a teoria musical – como ritmos, harmonização, formas de notação, tipos de peças, entre outros.

sua perspectiva acerca do lugar do espetáculo teatral (a comédia) em Genebra, Rousseau publicaria uma carta interpelando publicamente a seu amigo (1758). Nela encontramos, em um movimento de separação, além do registro de admiração pelo trabalho do autor, o reconhecimento de sua proximidade para com os editores da *Encyclopédie* e de seu projeto editorial (ROUSSEAU, [S.d.], p. 125).

Mas, antes de passarmos à consideração do trabalho de um dos mais influentes autores da *Encyclopédie*, seria importante uma breve análise da dimensão do tema da escravidão no empreendimento político-cultural iniciado por Diderot. Segundo Jean Ehrard, dos 72 mil artigos da *Encyclopédie*, podem ser encontradas apenas 33 referências explícitas ao tráfico de escravos. Sendo que, dos 50 artigos cujos temas seriam, à princípio, mais afins ao tráfico, 15 não o teriam feito – enquanto outros 20 abordaram a temática de maneira neutra. Ao final, seguindo o autor, 10 artigos a teriam condenado, enquanto três a teriam absolvido (Ehrard, apud. DRESCHER, 2011, p. 211). Da diversidade de textos, dois abordaram a questão de maneira inescapável, e são estes o que nos interessam de maneira mais especial. Tratam-se de dois verbetes que, conforme intérpretes, teriam uma importância histórica significativa, ambos de autoria de Louis de Jaucourt (1704-1799) – autor cuja lavra responde por ao menos um quarto dos textos da publicação (PERLA, 1980). O primeiro artigo, mais vultoso e que nos interessa mais de perto, foi publicado em 1755, intitulado “*Esclavage*”. O segundo, que aponta na mesma direção, e seria publicado uma década mais tarde, trata do tema do tráfico de escravos (*traité des nègres*)⁵⁵.

O verbete sobre a escravidão se inicia com uma breve definição do que seria essa condição, considerando-a como fundada no domínio da força, mas legitimada historicamente através do direito. “L’esclavage est l’établissement d’un droit fondé sur la force, lequel droit rend un homme tellement propre à un autre homme, qu’il est le maître absolu de sa vie, de ses biens, & de sa liberté”. Com a exceção do último período da frase, o parágrafo é *ipsis litteris* retirado do livro XV do *Espírito das Leis*, de Montesquieu. O texto de Jaucourt segue:

Esta definição convém quase que igualmente à escravidão civil e à escravidão política: para esboçar sua origem, a natureza, o fundamento, tomarei muitas coisas do autor de *O Espírito das Leis*, sem me interromper na dedicação à solidez de seus princípios, porque nada posso acrescentar à sua glória. (JAUCOURT, 1755, p. 934)⁵⁶.

55 Por sua extensão e centralidade, analisamos apenas o primeiro dos verbetes. Para o segundo verbete, aquele que trataria do comércio de escravos, Robin Blackburn afirmaria a importância da recepção do radicalismo abolicionista do jurista escocês George Wallace, utilizado literalmente na publicação de 1765, volume XVI da *Encyclopédie* (BLACKBURN, 2002, p. 63).

56 No original, “Cette définition convient presque également à l’esclavage civil, & à l’esclavage politique: pour en crayonner l’origine, la nature, & le fondement, j’emprunterai bien des choses de l’auteur de l’esprit des lois,

Como procura afirmar George Perla, em sua análise da filosofia de Jaucourt, era expediente comum do autor parisiense reclamar ao seu texto a autoridade de reconhecidos pensadores de sua época. Em parte, tratar-se-ia de uma estratégia para evitar a ação predatória dos censores. Tal procedimento não o impediria, no entanto, de fornecer uma visada original a seus temas, vertendo e adaptando suas referências em função de sua própria perspectiva (PERLA, 1980). Ao chamar para si Montesquieu logo na abertura do texto, não devemos nos precipitar, assumindo literalmente a precedência do autor de *O espírito das leis* sobre o texto em tela. É verdade que Jaucourt tomaria dele a distinção entre escravidão civil e escravidão política, mas, como veremos, a originalidade do texto não pode ser subdimensionada⁵⁷. Quando nos voltamos sobre o tema da escravidão no referido texto de Montesquieu – e a comparação acaba se tornando um imperativo – encontraremos entre os livros XV e XIX (Parte III) sua análise mais cuidadosa (MONTESQUIEU, 2002). Jaucourt seguiria, em linhas gerais, o percurso do autor, primeiro uma condenação geral e irrestrita à escravidão, para então interpelar as condições sócio-históricas das experiências escravistas disponíveis. Todavia, como veremos, o caráter original da abordagem de Jaucourt seria manter constante sua rejeição da escravidão. Enquanto em Montesquieu a condenação da escravidão perde lugar para uma abordagem, senão racista e condescendente, ao menos dúbia e ambígua, o enciclopedista deixaria fora de dúvida que as condições que porventura facilitariam a presença da escravidão não a tornaria de forma alguma legítima.

Em Jaucourt, tal qual em Montesquieu, o tema da escravidão seria recuperado em sua presença na tradição ocidental. Assim, ambos visitariam a escravidão tal qual narrada na tradição veterotestamentária, assim como em suas repercussões posteriores. Expressivo da narrativa que forma o pensamento político moderno, a abordagem contratualista dos juriconsultos seria explicitamente rejeitada.

Retomemos uma importante diferenciação apresentada no trecho transcrito há pouco, escravidão civil e escravidão política. Sua importância decorre menos do significado de cada uma dessas condições, e mais da relação existente entre essas duas formas (ainda genéricas) de escravidão. Montesquieu e Jaucourt mobilizam a condição civil e a condição política do

sans m'arrêter à louer la solidité de ses principes, parce que je ne peux rien ajoûter à sa gloire”.

57 Nesse sentido, Jaucourt parece confirmar a perspectiva de Newton Bignotto de que mais do que o próprio Montesquieu, em termos de sua identidade intelectual e política, suas ideias teriam constituído um terreno fecundo para a formação do republicanismo francês (BIGNOTTO, 2010, 2013a) – ao que acrescentaríamos, também para a formação do antiescravismo. Conforme o historiador Robin Blackburn, “é difícil acreditar que o *Esprit des Lois* tenha contribuído muito para criar uma opinião antiescravista, mas, depois que tal opinião se formou, a obra tornou-se um prestigiado ponto de referência” (BLACKBURN, 2002, p. 61).

escravo para referir-se, em especial, a como a existência da segunda facilita a primeira. Isto é, para eles os governos despóticos – que, em Montesquieu, devem ser entendidos como aqueles em que os governantes não são limitados por constituições ou poderes simétricos – exerceriam um tal domínio sobre os homens que os efeitos da escravidão civil (relação de servidão, assim como a escravidão praticada nos territórios das Américas) seriam arrefecidos. Diante da escravidão política, a escravidão civil seria mais facilmente instalada – dado o costume do povo em obedecer e curvar-se perante a autoridade.

Note-se que nos estados despóticos, onde já se está sob uma escravidão política, a escravidão civil é mais tolerável do que em outros lugares: cada um está satisfeito por sua subsistência e sua vida: assim a condição do escravo não é nada mais que a condição de sujeito: são duas condições que se tocam; mas, qualquer que seja a escravidão nesses países, por assim dizer, fundado sobre uma razão natural, não é menos verdade que a escravidão seja contra a natureza. (JAUCOURT, 1755, p. 938–939)⁵⁸.

Ao tratar das condições que facilitariam a permanência das condições de escravidão, parece-nos que, a despeito de seus juízos laudatórios, Jaucourt se afastaria da abordagem de Montesquieu. Essa inflexão parece especialmente característica da abordagem da escravidão nas colônias.

Montesquieu iniciaria o capítulo intitulado Da escravidão dos negros – o de número V do Livro XV de *Do espírito das leis* – com um condicional que faz sugerir uma mudança drástica no andamento do texto, “Se eu tivesse que sustentar o direito que nós tivemos de fazer os negros escravos, eis o que diria” [Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirai] (MONTESQUIEU, 2002, p. 38). O texto parece, então, codificado, e o que se segue é um arrazoado de motivos pelos quais os negros não poderiam ser considerados como naturalmente iguais aos europeus – com base na fenotipia, nos modos [*mœurs*] e costumes. Os capítulos e livros seguintes, no entanto, seguem uma toada semelhante, mas considerando de que maneira o clima e a geografia contribuiriam para que essas populações fossem mantidas em condição de escravidão – assim como os efeitos deletérios dessa condição para os regimes moderados. De certa forma, parece-nos que, segundo Montesquieu, embora todos os homens sejam iguais por natureza – princípio que vimos presente já nos jurisconsultos – as condições socioambientais nas quais esses homens

58 No original, “Remarquez que dans les états despotiques, où l'on est déjà sous l'esclavage politique, l'esclavage civil est plus tolérable qu'ailleurs: chacun est assez content d'y avoir sa subsistance & la vie: ainsi la condition de l'esclave n'y est guere plus à charge que la condition de sujet: ce sont deux conditions qui se touchent; mais quoique dans ces pays-là l'esclavage soit, pour ainsi dire, fondé sur une raison naturelle, il n'en est pas moins vrai que l'esclavage est contre la nature”.

se encontrariam seriam capazes de verter sua constituição⁵⁹. Pelos seus efeitos, assim, nos trópicos a escravidão poderia vir a se tornar um mal necessário (BLACKBURN, 2002, p. 60).

Jaucourt, diferentemente, perseguiria uma abordagem que, se não deixa de considerar os fatores ambientais na perpetuação da escravidão, tampouco se afastaria de uma rejeição dessa condição enquanto definitivamente oposta à liberdade e ao direito natural – e por isso inaceitável. O ponto chave, desde a nossa perspectiva, é que o autor não cederia às condições ambientais a determinação da legitimidade da escravidão, tal qual Montesquieu (SPECTOR, 2004). Ao voltar-se sobre a expansão da escravidão sobre o território das colônias, diria Jaucourt,

De qualquer forma, quase no espaço do século posterior à abolição da escravatura na Europa [século XV, conforme o autor], tendo as potências cristãs feito conquistas naqueles países em que acreditavam ser vantajoso ter escravos, permitiram lhes comprar e vender, e se esqueceram os princípios da Natureza e do Cristianismo, que fazem de todos homens iguais.

Depois de percorrer a história da escravidão, desde as suas origens até nossos dias, vamos provar que ela fere a liberdade do homem, que é contrária ao direito natural e civil, que contradiz as formas dos melhores governos, e que, finalmente, é inútil por ela mesma (JAUCOURT, 1755, p. 936–937)⁶⁰.

Talvez Montesquieu estivesse de acordo com Jaucourt em todo o excerto acima, mas provavelmente não quanto ao período final. Nele o juízo sobre a escravidão é definitivo, e as condições que a facilitam não a poderiam tornar legítima.

Sendo invencíveis os princípios que apresentamos, não será difícil demonstrar que a

59 Foge de nossos propósitos construir um juízo definitivo sobre a relação entre Montesquieu e a escravidão. Na literatura de interpretação encontraremos argumentos de ambos os lados. Seja para a identificação de que o autor assumiria uma prevalência de fatores ambientais (como o clima e a geografia) sobre a lei natural, e que tal prevalência tornaria a escravidão a maneira mais adequada de minorar os efeitos degradantes das condições externas sobre a constituição dos homens (ESTÈVE, 2002); seja para a identificação de que os juízos pró-escravistas de Montesquieu deveriam ser entendidos como um explícito recurso à ironia e à sátira para denunciar seus absurdos (HAUDRÈRE; VERGÈS, 1998; SCHAUB, 2005). Cotejando as diferentes interpretações com o texto de Montesquieu, a filósofa francesa Céline Spector procura indicar que o autor legaria importantes críticas à escravidão, recusando argumentos correntes à Europa da época, mas que seu texto seria ambíguo em parte de suas críticas, ensejando que em determinadas condições a escravidão poderia ser considerada adequada (SPECTOR, 2004). Conforme a autora, “S’il existe bien des esclaves ‘par nature’ selon Montesquieu, ce sera donc en un sens très différent de celui qu’invoquait Aristote: l’esclave par nature n’est pas l’homme robuste (propre aux travaux d’exécution), inapte à la délibération et donc impropre au commandement, mais l’individu incapable de travailler, en raison de sa paresse, sans crainte de la sanction. Apparaît ici la raison d’une tolérance à l’égard de l’institution qui avait pourtant fait l’objet, au début du livre XV [de *O Espírito das leis*], d’une condamnation de principe” (SPECTOR, 2004).

60 No original, “Quoi qu’il en soit, presque dans l’espace du siècle qui suivit l’abolition de l’esclavage en Europe, les puissances chrétiennes ayant fait des conquêtes, dans ces pays où elles ont cru qu’il leur étoit avantageux d’avoir des esclaves, ont permis d’en acheter & d’en vendre, & ont oublié les principes de la Nature & du Christianisme, qui rendent tous les hommes égaux. / Après avoir parcouru l’histoire de l’esclavage, depuis son origine jusqu’à nos jours, nous allons prouver qu’il blesse la liberté de l’homme, qu’il est contraire au droit naturel & civil, qu’il choque les formes des meilleurs gouvernements, & qu’enfin il est inutile par lui-même”.

escravidão não pode jamais ser colorida por quaisquer motivos razoáveis, nem pelo direito de guerra, como pensavam os jurisconsultos romanos, nem pelo direito de aquisição, tampouco por aquele de nascimento, como alguns modernos queriam nos convencer; em uma palavra, nada no mundo pode tornar a *escravidão* legítima (JAUCOURT, 1755, p. 938, itálicos do autor) ⁶¹.

Temos agora melhores condições para retornar a Rousseau, e então avaliar o peso do seu silêncio sobre o *Code Noir*. Dois pontos nos serão importantes. Em primeiro lugar, uma consideração acerca de seu *Du contrat social*, texto em que Rousseau interpelaria de maneira mais direta o tema da escravidão. Em segundo lugar, uma breve recuperação de como apareceria o tema da escravidão em um de seus textos não publicados, *Émile et Sophie, ou Les Solitaires*.

Du contrat social foi publicado sete anos depois de ter vindo à lume o volume V da *Encyclopédie*, aquele que conta com o verbete de Jaucourt que analisamos. Em 1762, portanto, a rejeição absoluta da escravidão não seria propriamente uma novidade para o público francês⁶². E, o que nos parece mais importante, seguindo Jaucourt, a recusa de conferir legitimidade à escravidão poderia ser vista como extensível à condenação do comércio de escravos, tanto quanto no emprego da mão de obra escrava. Isto é, a escravidão transatlântica já figurava no cenário intelectual francês de maneira crítica, e não deveria ser vista como um tema de todo excepcional.

No livro I de *Du contrat social* encontraremos, como já indicado, uma refutação sistemática de que a escravidão poderia encontrar alguma conformidade como um fundamento racional legítimo. O percurso de Rousseau, já bem conhecido, consistiria em abordar, de maneira crítica, três formas de justificar a escravidão. Em primeiro lugar, debatendo tanto com Aristóteles quanto com Grotius, recusa a alegação de que seria a própria natureza a concorrer para que a ordem social estivesse cindida entre aqueles que obedeceriam e aqueles que seriam destinados a governar. Em segundo lugar, recusa a noção de que a escravidão encontrar-se-ia fundamentada em um contrato ou pacto de consentimento. A interdição da alienação voluntária – que já havíamos visto em Locke – apareceria, assim, tanto em Montesquieu

61 No original, “Les principes qu'on vient de poser étant invincibles, il ne sera pas difficile de démontrer que l'esclavage ne peut jamais être coloré par aucun motif raisonnable, ni par le droit de la guerre, comme le pensoient les jurisconsultes romains, ni par le droit d'acquisition, ni par celui de la naissance, comme quelques modernes ont voulu nous le persuader; en un mot, rien au monde ne peut rendre l'esclavage légitime”.

62 Valeria a menção, ainda, a Voltaire, que, seguindo Philippe Haudrère e Françoise Vergès, teria se manifestado publicamente em diversas ocasiões como contrário à escravidão transatlântica. Em 1734, ele teria homenageado os quacres da Pensilvânia por libertarem seus escravos. Em 1756, denunciaria o “comércio humano” das colônias francesas, especialmente da ilha de São Domingos. Em 1759, no *Candide*, retrataria a brutalidade e a violência da escravidão como o verdadeiro preço do açúcar consumido na Europa (HAUDRÈRE; VERGÈS, 1998, p. 61–62).

quanto em Rousseau. Por fim, o cidadão de Genebra interpelaria a escravidão por direito de conquista.

Ao abordar o tema da escravidão, Rousseau se diferenciaria de Montesquieu, mas também de Jaucourt, em um aspecto importante. Conforme vimos, a abordagem presente na *Encyclopédie* recupera a distinção de Montesquieu entre escravidão política e escravidão civil. Como nos mostra Céline Spector (2004), enquanto ao autor de *O espírito das leis* o contrato consistiria em uma forma de acordo possível apenas aos cidadãos, em Rousseau, o contrato, enquanto convenção, seria a condição do homem que fundaria a própria experiência de cidadania. Longe de ser uma distinção menor, a relação entre cidadania e contrato teria implicações importantes para a forma como os autores criticariam a noção de escravidão enquanto alienação de direitos. De um lado, em Montesquieu, renunciar à liberdade implicaria em renunciar à condição de cidadão. Em Rousseau, por sua vez, renunciar à liberdade implicaria em renunciar à própria humanidade. Não seria por outro motivo que, para o autor, a condição de liberdade estaria necessariamente vinculada tanto à autonomia em sentido moral – ser o autor das leis a que se obedece – quanto à autonomia em sentido cívico – a soberania não pode ser representada⁶³.

Dessa forma, a interpelação crítica da distinção entre o sentido civil e o sentido político da escravidão nos importa por três motivos. De saída, ela nos mostra o caráter radical do pensamento de Rousseau, que conferiria à noção de liberdade um caráter instituinte à sua filosofia política (GUIMARÃES; AMORIM, 2013). Em segundo lugar, ela nos ajuda a compreender criticamente o juízo de Derathé, que reificaria a noção de escravidão em Rousseau, considerando-a como atinente apenas ao debate acerca da soberania. O intérprete, ao identificar como opositores exclusivos os juristas, tornaria menos compreensiva a noção de escravidão quando sob a lavra de Rousseau. E, por fim, contra a mesma

63 Distanciamo-nos, assim, da leitura de Brion Davis acerca da relação de Rousseau com a temática da escravidão. Para esse autor, um dos mais importantes intérpretes da história das ideias abolicionistas, o pensador de Genebra teria se precipitado sobre um insolúvel paradoxo. De um lado, sua radical afirmação de que a escravidão não poderia ser legitimada no plano do direito. De outro, a ideia de que a condição de cidadania demandaria dos indivíduos uma total sujeição à vontade geral. Para o intérprete, a requalificação da ideia de sujeição (à vontade geral) teria favorecido a que o pensamento rousseauiano tivesse reforçado posturas pró-escravistas da época (DAVIS, 1988, p. 413–416). Como procuramos demonstrar em nosso capítulo anterior, a recepção de um texto constitui um momento separado da sua elaboração. Fora de dúvida, portanto, que a sua recepção por círculos conservadores – cuja identificação não é feita pelo intérprete – possa ter vertido suas ideias em nova roupagem. Mas, contra Davis, entendemos que a interpretação do legado de um autor constitui um terreno próprio e singular, de uma historicidade que pede por questionamentos distintos. Nesse sentido, atribuir os termos de seu legado a um suposto paradoxo presente na obra do pensador de Genebra constituiria um equívoco interpretativo relevante. Não podemos compreender o legado de autor recusando uma identidade própria aos seus intérpretes da época – como se Rousseau guardasse em si mesmo e em sua obra a potência de todos aqueles que se auto-intitularam rousseauianos.

interpretação de Derathé, a consideração dessa distinção tornaria também mais claras as distinções de Rousseau para com Locke, e de alguns dos traços que identificariam as linguagens políticas legadas por esses autores.

Como vimos no início dessa seção, lemos em *O contrato social*,

Em qualquer sentido que encaremos as coisas, o direito de escravidão é nulo, não apenas porque ele é ilegítimo, mas porque ele é absurdo e nada significa. Essas palavras, *escravo* e *direito*, são contraditórias; elas se excluem mutuamente. Seja de um homem à um homem, seja de um homem a um povo, este discurso será sempre igualmente insensato: 'Faço com você um contrato, tudo em seu prejuízo e em meu favor, que observarei conquanto seja do meu agrado, e que você observará enquanto me aprouver. (ROUSSEAU, 1978, p. 70 *itálicos no original*)⁶⁴.

Seguimos, então, para a segunda, e mais breve, consideração da questão da escravidão na obra de Rousseau. Como é familiar ao seu leitor, no Livro IV de *Émile* (também de 1762), a personagem principal encontraria Sophie. Uma companheira, imperfeita como ele, mas cujos defeitos poderiam, conforme o texto, corrigir aqueles que seriam os seus. Em fragmento não finalizado, escrito por volta de 1768 (cf. ACHOUR, 2008), o autor daria sequência aos agouros de suas personagens. Émile e Sophie, então residentes de uma grande cidade, depois de dez anos de casados, experimentariam um período de frieza e desamor. Depois de diversas tentativas de reaproximação, Émile receberia de Sophie a triste notícia, esta encontrava-se grávida de outro homem. Conforme a personagem, que narra em carta suas errâncias, “a mais terrível revolução de seu coração” então começaria. Esse o fio condutor que levaria Émile, em exílio, a ser raptado por corsários e feito escravo em território estrangeiro (em Argel, região do Magreb).

Émile na condição de escravo, sob jugo árabe. Na escrita de Rousseau, a personagem encontraria mais um destino não premeditado, não desejado. No entanto, um destino do qual iria tirar importantes lições. Uma delas seria a de que os rigores de sua vida cativa seriam menores do que aqueles enfrentados por escravos na América, onde vigoraria a justiça corrupta de europeus ávidos pelo lucro e pela utilidade do trabalho de mãos negras.

Eu não experimentei na servidão todos os rigores que esperava. Provei de maus tratos, mas menos, talvez, do que eles teriam experimentado entre nós, e tomei conhecimento de que esses nomes de Mouros e piratas carregam consigo preconceitos que não me pareceram defensáveis. Eles não são lamentáveis, mas

64 No original, “Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclave et droit, sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé: 'Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira'.”

justos, e se não se deve esperar deles nem doçura nem clemência, não devemos crer tampouco em capricho ou maldade. Eles querem que façamos aquilo que podemos fazer, não exigem nada mais, e em seus castigos nunca punem a impotência, mas apenas a má vontade. Os Negros seriam muito mais felizes na América se os Europeus os tratassem com a mesma equidade; mas como eles os veem em suas infelicidades apenas como instrumentos de trabalho, sua conduta para com eles depende apenas da utilidade que lhes auferem; medem sua justiça por seu benefício (Jean-Jacques Rousseau, apud. ACHOUR, 2008)⁶⁵.

A escravidão, no romance inacabado de Rousseau a que nos referimos, aparece como mais um capítulo da formação de Émile. Este o fio condutor da narrativa, que lança foco sobre a experiência de um homem feito escravo no Mediterrâneo. No texto, contra o seu tempo, o autor procuraria diminuir o sentimento crítica à escravidão civil praticada em território árabe. E, para tanto, apontaria justamente o contraste para com a escravidão negra na América.

A publicação do *Histoire de deux Indes (Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes)*, de Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), já representaria a sedimentação da cultura antiescravista da ilustração francesa. Tendo sua primeira edição em 1770, o texto, que, assim como a *Encyclopédie*, contaria com a colaboração de importantes intelectuais da época, passaria ainda por duas edições (1774 e 1780) até encontrar sua forma final, em edição póstuma de 1820. A obra organizada por Raynal seria recebida no mundo ocidental, e sobretudo no continente americano, como uma anátema ao domínio colonial e escravista⁶⁶.

Ao longo de suas primeiras versões, a abordagem do tema da escravidão sofreria significativas inflexões. Na edição de 1770, as incandescentes páginas críticas à escravidão de africanos – que ocupam o capítulo 24 do livro XI – segundo testemunhos da época, teriam sido escritas pelo jovem Jean-Joseph Péchmeja. O texto ressaltava, então, a denúncia de sua ilegitimidade, racionalmente insustentável. Alterações menores e pequenas adições teriam sido feitas para a segunda edição. Mas seria a terceira edição, de 1780, aquela que teria passado por mudanças mais significativas. Segundo seus intérpretes, a Diderot coubera a edição do texto, tendo o autor se utilizado de diferentes obras coetâneas para abordar o tema

65 No original, “Je n’éprouvai pas pourtant dans leur servitude toutes les rigueurs que j’en attendais. J’essayai de mauvais traitements, mais moins, peut-être, qu’ils n’en eussent essuyé parmi nous, et je connus que ces noms de Maures et de pirates portaient avec eux des préjugés dont je ne m’étais pas assez défendu. Ils ne sont pas pitoyables mais ils sont justes, et s’il faut n’attendre d’eux ni douceur ni clémence on n’en doit craindre non plus ni caprice ni méchanceté. Ils veulent qu’on fasse ce qu’on peut faire, mais ils n’exigent rien de plus, et dans leurs châtimens ils ne punissent jamais l’impuissance, mais seulement la mauvaise volonté. Les Nègres seraient trop heureux en Amérique si l’Européen les traitait avec la même équité; mais comme ils ne voient dans ces malheureux que des instruments de travail, sa conduite envers eux dépend uniquement de l’utilité qu’il en tire; il mesure sa justice pour son profit”.

66 Tendo uma circulação restrita, mas nada desprezível, no Brasil, o texto seria recebido, por admiradores e detratores, como uma condenação ao domínio colonial português, mas também, como veremos mais à frente, por seu sentido antiescravista (MAXWELL, 1989; VENTURA, 1988).

da escravidão de um ponto de vista que hoje chamariamos de histórico-sociológico. Assim, abordaria a forma da utilização da mão de obra escrava na antiguidade, e como o desenvolvimento da história, ao qual se atribuía às luzes, implicaria na superação de seus fundamentos (GOGGI, 2004).

2.4. Liberdade e escravidão no pensamento político moderno

O percurso que fizemos nesse capítulo ocupou-se de como Locke e Rousseau, imersos e integrados a seus contextos político-culturais, abordaram a temática da escravidão. Mas, como vimos em capítulo anterior, apreender o significado atribuído por um autor é apenas parte de nosso trabalho. Além da *parole*, há que se voltar sobre a formação de sua *langue*. Mais do que compreender o que disseram nossos autores, é preciso também analisarmos como esses autores contribuíram para formar vetores semânticos, ideias sobre a liberdade e a escravidão, linguagens sobre a política. Nosso objetivo último, afinal, é perceber como esses autores contribuíram para a formação de tradições e retóricas que compuseram os debates sobre a abolição e a república no Brasil do século XIX. Nesse sentido, será preciso ampliarmos um pouco mais nossa visada, tentando perceber como Locke e Rousseau foram autores-chave na formação de linhagens intelectuais que se configurariam, de um lado, em torno dos valores do liberalismo, e, de outro, do republicanismo.

As heranças de um autor, seu legado, são sempre transmitidas de maneira complexa, sujeitas a interpretações e reinterpretações. E, como vimos, nem sempre se dão por via direta. Em Locke, vimos formar uma narrativa que inscreve os direitos dos indivíduos como sendo anteriores aos seus direitos e deveres enquanto cidadãos. Isto é, na medida que acessíveis por meio da razão natural, a vida e a propriedade (entendida pelo autor como uma extensão do corpo) dos indivíduos constituiriam o fundamento da sua defesa de um governo limitado. Sob o mesmo plano ele legitimaria a escravidão natural. Na retórica da escravidão, o liberalismo se singularizaria pela recorrência da defesa da proteção do indivíduo e de sua propriedade frente às intrusões, seja do Estado, seja da sociedade. O ponto que procuramos nos aproximar é de que a linguagem do liberalismo, assim, combinaria a defesa da liberdade do indivíduo, que deve ser preservada da ação do Estado e dos demais indivíduos, à defesa do escravo enquanto propriedade.

Tal compromisso seria um obstáculo para que nas sociedades centrais o liberalismo tivesse formado desde cedo uma forte tradição antiescravista – dado que a escravidão moderna é, ela mesma, parte importante na formação do capitalismo (BENDER *et al.*, 1992;

BLACKBURN, 2003; TOMICH, 2011). A crítica à escravidão, como veremos no capítulo seguinte, implicava na crítica a uma das instituições econômicas centrais da Inglaterra de fins do século XVII e XVIII: o lucrativo mercado atlântico; assim como na rejeição a um dos pilares das economias coloniais até meados do século XIX. Parece-nos sintomático, assim, que na tradição anglófona – cujo liberalismo já se fundamentava sob os princípios do utilitarismo – foi com a linguagem do protestantismo, e não do liberalismo, que se formou uma das primeiras razões públicas do movimento abolicionista (DAVIS, 1988).

Em meados do século XIX, no entanto, a linguagem do liberalismo receberia as contribuições do pensamento democrático, passando, de opositora, a parte dos movimentos de defesa da expansão do sufrágio e da democracia. Como demonstraremos no próximo capítulo, na composição de uma linguagem abolicionista, a tradição do liberalismo receberia a contribuição de sua economia política, que, assentada sobre uma compreensão progressiva da história, viria assumir uma incompatibilidade crescente entre a manutenção da escravidão e o desenvolvimento do comércio e da civilização. Assim, teria se formado ao longo do século XIX a ideia de que a escravidão restaria sobre fundamentos frágeis, fosse a ilegalidade do comércio e da transmissão geracional de escravos, fosse a necessidade da abolição com indenização dos proprietários. Como veremos, tal linguagem traria consigo, ainda, a ideia de que seria preciso construir dentre os escravos os hábitos e costumes adequados à vida moderna, e, especialmente, a cultura do trabalho.

Embora não seja infenso à defesa da escravidão – e as experiências ateniense e romana não nos autorizariam a dúvida – o republicanismo teria contribuído na composição dos movimentos abolicionistas de fins do século XVIII. Esse seria o caso do cenário francês, como veremos no capítulo seguinte, em que importantes referências da tradição republicana teriam tomado a frente na formação de sociedade e agremiações abolicionistas, embora ainda refratária a uma agenda radical de emancipação. Em que pese a contribuição rousseauiana, a narrativa de formação de sua linguagem poderia ser contada a partir da relação entre o princípio da autonomia e o princípio da soberania popular na constituição da cidadania. Assim, veríamos a formação de sociedades abolicionistas tanto na França quanto na Inglaterra cujas defesas seriam debitárias da oposição entre a liberdade e a escravidão – gradualmente expandindo e ressignificando o realismo da retórica da escravidão. Em que pese seus desafios, no entanto, mesmo o abolicionismo de matizes republicanos de fins do XVIII se haveria com a formação de uma ideia gradual da abolição.

Capítulo 3. As tradições do antiescravismo anglófono e francês

Como vimos, as retóricas sobre a escravidão, forças que sustentaram importantes defesas da liberdade nas linguagens modernas do pensamento político, não necessariamente condenaria a escravidão do negro nas colônias. Se já percebemos uma significativa diferença dentre as retóricas da escravidão desenvolvidas no iluminismo francês e na matriz inglesa, uma mudança ainda mais significativa seria perceptível ao nos voltarmos sobre a formação do movimento abolicionista em suas diferentes expressões. Desde a última década do século XVIII, momento em que já se criavam na Inglaterra e na França os primeiros grupos antiescravistas organizados, a linguagem do abolicionismo institucionalizaria em matizes próprios uma contradição entre escravidão e liberdade.

Antes de seguir em frente, é preciso reafirmá-lo com tintas definitivas, a linguagem do abolicionismo moderno não pode ser vista como um produto natural e necessário das linguagens políticas modernas. Isto é, o abolicionismo não pode ser reduzido às linguagens que compõem as narrativas convencionais da formação do pensamento político moderno. Embora as tradições e linguagens políticas modernas, como procuraremos mostrar, tenham contribuído e participado das ideias antiescravistas, as fontes do abolicionismo são muito mais amplas⁶⁷. Seus antecedentes modernos figurariam já no imaginário literário do final do século XVII⁶⁸, e especialmente no desenvolvimento de matrizes religiosas puritanas como o quakerismo de meados do século XVIII. Tais motivos seriam fundamentais na composição em termos de filantropia com os quais seriam revestidos os ideais abolicionistas do século seguinte.

Na rica e vasta literatura acerca da formação do abolicionismo podemos identificar ao menos três grandes campos de interpretação. O primeiro articularia em termos centrais a relação entre capitalismo e escravidão. Em seu fôlego inicial, tal interpretação apareceria na identificação do protagonismo de processos econômicos no desenho e conformação do processo histórico de afirmação tanto da ascensão do escravismo quanto de seu declínio – e, conseqüentemente, da própria formação do abolicionismo. Na tentativa de demonstrar como a ascensão do capitalismo estaria vinculada aos lucros dos sistemas escravistas, Eric Williams

67 Todavia, seria igualmente equivocado requerer à razão abolicionista um isolamento para com os campos da teoria e da filosofia política. Nesse sentido, estamos de acordo com Robin Blackburn quando afirma que “se os filósofos não inventaram o antiescravismo, eles o educaram e generalizaram. Também o elaboraram a ponto de reformar a política pública” (BLACKBURN, 2002, p. 59).

68 A esse título, veja-se *Oroonoko, or the Royal Slave*, de 1688. No livro, Aphra Behn narra a história de um príncipe africano (que dá nome ao romance) que, após ter sua amante raptada como escrava, é ele mesmo levado contra sua vontade para a colônia inglesa do Suriname. Ao chegar a seu destino, é, junto a seus criados, vendido como escravo. No romance, que reclama a posição de um texto não-fictício no relato da vida de Oroonoko, inaugura-se o elogio do herói negro (africano) frente a seus algozes brancos (ingleses) (BEHN, 2003).

(2012 [1944]) teria fornecido uma importante interpretação acerca da forma como estruturas e processos econômicos, e não o clima, raça, ou demais circunstâncias, teriam sido determinantes na constituição das sociedades escravistas modernas. Eugene Genovese teria contribuído criticamente a essa perspectiva, recolocando a relação entre capitalismo e escravidão nos termos de uma incompatibilidade no que se refere ao desenvolvimento de uma sociedade industrial – que, segundo o autor, seria obstruída pelas relações de escravidão (GENOVESE, E., 1976; GENOVESE, E. D.; FOX-GENOVESE, 1979). Mais recentemente, tal abordagem teria ainda expressão desde a tradição do marxismo inglês, que procuraria oferecer uma narrativa que enfatizaria as mútuas configurações sociais e culturais da formação tanto dos escravismos quanto dos abolicionismos em contextos coloniais e metropolitanos (BLACKBURN, 2002, 2003, 2005). Em diálogo próximo com essa abordagem, mas enfatizando o caráter moderno das economias escravistas, e de como elas teriam sido condição integrativa na ascensão do capitalismo nos séculos XVIII e XIX, é importante indicar também o livro recente de Dale Tomich (2011) Em sua interpretação, o autor articularia uma análise das economias escravistas em diálogo estreito com a teoria sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.

O segundo campo de interpretação, que procuraria constituir uma análise acerca do processo de mudança na moralidade a favor e contra a escravidão, especialmente a partir de seus vetores intelectuais, encontra especialmente nos trabalhos de David Brion Davis a sua mais alta expressão. Desde a segunda metade da década de 1960 o autor tem protagonizado uma investigação de grande fôlego no que concerne a formação dos abolicionismos no Ocidente, tendo apenas recentemente concluído uma trilogia de livros sobre a temática, *The problem of slavery in Western Culture* (DAVIS, 1988 [1966])⁶⁹ *The problem of slavery in the age of Revolution, 1770-1823* (DAVIS, 1999 [1975]), e *The problem of slavery in the age of emancipation* (DAVIS, 2014); assim como o seu *Slavery and human progress* (DAVIS, 1986)⁷⁰.

O terceiro campo de interpretação, que ressaltaria a importância das revoltas coloniais, assim como o protagonismo do movimento abolicionismo na formação de uma esfera pública moderna constituída através da participação da sociedade civil em campanhas peticionárias, assim como nas inter-relações com o movimento de mulheres, seria encontrada

69 Tal seria o único livro de Davis Brion até hoje publicado em português, *O problema da escravidão na cultura ocidental* (DAVIS, 2001).

70 Um rico diálogo entre essas duas primeiras abordagens, aquela que analisa a relação entre capitalismo e escravidão, assim como a narrativa histórico-intelectual do escravismo e do abolicionismo, foi organizado por Thomas Bender (1992).

especialmente nos trabalhos de Seymour Drescher (2011).

Nesse capítulo, procuraremos mobilizar algumas dessas principais narrativas da história de formação do movimento abolicionista, salientando afinidades e aproximações para com as linguagens modernas do pensamento político. Para tanto, embora não de forma exclusiva, manteremos um diálogo mais estreito com a abordagem de Brion Davis. Como veremos, tal passo nos será fundamental para a recomposição dos diversos vetores que compareceriam e que seriam mobilizados na cena intelectual brasileira da segunda metade do século XIX.

3.1. O quakerismo e a formação do antiescravismo anglófono

Na busca por uma genealogia do abolicionismo, um dos capítulos mais importantes de sua história seria, sem sombra de dúvidas, a contribuição de grupos não-conformistas de matriz protestante. Como registra Brion Davis, teria sido especificamente das fileiras do radicalismo sectário quacre que surgiriam os primeiros abolicionistas (DAVIS, 1988, p. 299). Nesse sentido, iniciaremos nossa análise na recuperação do movimento quacre e de como ele teria contribuído para a trajetória de formação do abolicionismo.

As origens do quakerismo remontam à década de 1640, tendo se consolidado enquanto uma reunião ou agrupamento religioso nos primeiros anos da década seguinte, já sob os efeitos e transformações experimentadas ao longo da Guerra Civil inglesa (INGLE, 1994; MOORE, 2000). Segundo as narrativas de seu protagonista fundador, George Fox, conforme registros de seu *Diário*, já entre os anos de 1646 e 1648 os *Amigos* – nome com que se designavam – suas reuniões teriam adquirido frequência e sistematicidade, movidos em uma declarada insatisfação para com a incapacidade dos cristãos ingleses viverem à altura de suas crenças. Essa seria uma característica marcante no pensamento e atuação quacre, o chamado a uma consciência cristã *sã* frente a um mundo de costumes corrompidos. Nesse aspecto, deve-se dizer, não haveria propriamente uma exclusividade ou mesmo originalidade quacre. Diversos grupos religiosos sectários se formaram em meados do século XVII na Inglaterra. De maneira geral, partilhariam uma mesma compreensão de que haveria chegado um tempo (histórico) limítrofe para o qual concorreria a ação dos homens na promoção de sua redenção. O inconformismo para com os costumes de sua época, assim, constituiria uma tentativa de reconciliação para com os valores do cristianismo, fator que teria precipitado o caráter sectário do quakerismo (MOORE, 2000, p. 5–13).

No ano de 1655 o movimento quacre, que se formava em expansão missionário

dentro dos limites da ilha britânica, lançar-se-ia às primeiras missões ultramarinas – tanto para os Países Baixos quanto para as colônias americanas, onde se estabeleceriam definitivamente, e também protagonizariam as primeiras mobilizações antiescravistas.

Em Germantown, na Pensilvânia, data de 1688 a primeira petição antiescravista elaborada por uma agremiação quacre. Tal documento, que recolhia assinaturas de *amigos* favoráveis à abolição da escravidão em seu meio restaria desconhecido durante mais de um século, sendo recuperado apenas em meados do Novecentos (DAVIS, 1988, p. 308–309). Embora não se possa falar de uma continuidade direta da campanha peticionária de 1688, foi ainda dentre os quacres das colônias inglesas estabelecidas na América do Norte que se formaram os primeiros fôlegos do abolicionismo angloamericano.

De maneira quase caricata, o quacre Benjamin Lay, já na década de 1730, ocupar-se-ia em condenar a escravidão no interior da Sociedade dos Amigos da Filadélfia. Após viajar e se estabelecer temporariamente na colônia de Barbados, Lay faria publicar uma longa e vigorosa condenação da escravidão. Lá teria tido contato próximo não apenas com a pobreza e exploração de escravos, mas também com os adeptos de sua religião que seriam parte integrante de um regime por ele visto como cruel e violento – e, em seu raciocínio, anticristão. Como salienta Brion Davis, seu crescente isolamento e expulsão da Sociedade dos Amigos são sintomáticos de como a defesa do antiescravismo, à época, implicaria em uma precipitação ao ostracismo social (DAVIS, 1988, p. 323–324). Ou seja, as condições da época seriam profundamente desfavoráveis ao florescimento do abolicionismo. Ainda na primeira metade do século XVIII, mesmo dentre as fileiras quacres contavam-se não apenas proprietários, mas também traficantes e comerciantes de escravos (BLACKBURN, 2002; DAVIS, 1988, 1999, p. 213).

Cerca de duas décadas depois, em 1754, o quacre John Woolman teria seu *Some considerations on the keeping of Negroes* aprovado para publicação pela mesma Sociedade de Amigos da Filadélfia. Ao final da década, tal agremiação decretaria que *amigos* envolvidos com a escravidão seriam proibidos de ocupar postos de direção em seu meio. Esse um ponto importante do desenvolvimento do sentimento abolicionista durante a primeira metade do século XVIII. A condenação da escravidão, inicialmente, tinha como alvo a sua existência no interior do próprio grupo religioso. A participação nos *raids*, no comércio e manutenção da propriedade escrava seria crescentemente vista como um pecado em si mesma. Esta a condenação inicial dos quacres. Não se formaria, até então, uma campanha contra o tráfico de escravos enquanto tal, que pretendesse intervir para além das fileiras religiosas.

Poucos anos depois, na mesma Sociedade de Amigos da Filadélfia, surgiria uma das

personalidades quacres mais influentes na história do abolicionismo, Anthony Benezet. Benezet teria protagonizado a definição de sua sociedade de interromper seu contato com a escravidão, assim como em assumir a missão de abolir a escravidão e o tráfico de escravos no Império Britânico (DRESCHER, 2011, p. 149). Nos trabalhos do autor, encontraríamos uma condenação da escravidão capaz de superar as colunas quacre, tomando corpo um abolicionismo que passaria a se voltar, sem mediações, contra o tráfico e o comércio de escravos. Em texto de 1762, *A Short Account of That Part of Africa, Inhabited by the Negroes*, Anthony Benezet procuraria registrar o quão antagônicos a escravidão e o tráfico de escravos (*Negro traffic*) seriam contrários à “Natureza do Chamado Divino, cujo propósito seria introduzir uma Irmandade universal e afetuosa em toda a Espécie humana” (BENEZET, 1762, p. 5). E, dessa forma, romper com aqueles que promoveriam uma corrupção da natureza. Em suporte de sua proposta, Benezet lançaria mão do recurso a personagens de seu tempo que, segundo ele, seriam testemunhas do caráter torpe e vil da escravidão. É assim que ele introduziria um conjunto de autores que tomariam parte nas companhias de comércio de escravos, tanto franceses quanto ingleses, em seus relatos sobre as regiões do Benin, Guiné, do rio Senegal, e diversos locais marcados pelo tráfico. Seu texto segue na tentativa de demonstrar que a corrupção e a violência não seriam atributos dos escravos ou de seus povos – reconhecidos como inocentes e de boa disposição – mas marcas como de uma “Opressão tirânica e arbitrária do [próprio] comércio de escravos” (BENEZET, 1762, p. 29).

Tendo mobilizado o relato de testemunhas do tráfico, Benezet passa então a introduzir algumas críticas públicas elaboradas por ingleses (*many in our Mother Country*, a expressão utilizada pelo autor) interessadas na prosperidade das colônias, bem como dotada de uma nobre indignação contra uma “Invasão sem paralelo dos Direitos e Liberdades da Humanidade” (BENEZET, 1762, p. 30). Dentre as referências de que lança mão, Benezet recolheria trechos do *A system of the Principles of the Law of Scotland* do jurista escocês George Wallace – os quais se refeririam especificamente acerca da escravidão do negro nas colônias (BENEZET, 1762, p. 30–33) – assim como a fragmentos mais genéricos – referindo-se à escravidão entre os hebreus e a outras formas de servidão – presentes no livro de Francis Hutcheson, *System of Moral Philosophy* (BENEZET, 1762, p. 34–35) – importante personagem da formação do iluminismo escocês.

No início da segunda metade do século XVIII, Benezet manteria ativamente correspondências fomentando ideias antiescravistas nas colônias americanas e na Inglaterra. Influenciado pela leitura de um de seus panfletos, o metodista John Wesley escreveria em 1774 um tratado contra a escravidão do negro (DAVIS, 1988).

Em consequência do papel proeminente exercido pela mobilização religiosa no processo do abolicionismo anglo-americano, é frequente a atribuição, feita retrospectivamente, de um papel singular ao cristianismo protestante no fim da instituição da escravidão. É preciso ter em mente, no entanto, as diferentes reações provocadas pela escravidão nas principais variantes evangélicas. Para os evangélicos do mundo anglo-americano, o último quartel do século XVIII testemunhou o reconhecimento generalizado da escravidão enquanto problema moral. Na própria Inglaterra, os metodistas e os batistas responderam quase imediatamente à convocação inicial abolicionista em 1788. Nas décadas de 1780 e 1790, os metodistas e batistas tentaram estender suas atitudes críticas em relação à escravidão às Américas. (DRESCHER, 2011, p. 356).

Tais experiências, no entanto, não poderiam ser generalizadas ou superdimensionadas. Conforme nos mostra Drescher, a despeito do protagonismo dos quacres da Filadélfia, nas demais províncias americanas ou mesmo das demais colônias inglesas o cenário seria bem distinto. No Caribe britânico as igrejas protestantes muito rapidamente se acomodariam aos interesses dos fazendeiros locais. E, da mesma forma, nas províncias do Sul dos Estados Unidos, apenas ao final do século XIX o protestantismo teria fortalecido as fileiras abolicionistas (DRESCHER, 2011, p. 355–7).

Nesse sentido, a demonstração de erudição que vimos ter lugar em Benezet pode ser considerada como expressiva do momento singular porque passariam as ideias e as linguagens antiescravistas na época. Tornar-se-ia visível a gradual formação de um sentimento abolicionista, que, enquanto tal, remete a um movimento político, mais do que apenas a uma repulsa sectária à instituição do cativeiro. E, nesse sentido, passaria a combinar seu sentido religioso a feições seculares. É à mesma época que são produzidas importantes agitações, tratados e publicações em crítica à escravidão, tanto na Inglaterra quanto na França (DAVIS, 1988, p. 488–489). Haveria, assim, um pioneirismo quacre, mas seu relativo protagonismo na formação do movimento abolicionista teria sido condicionado, em grande medida, pelas contribuições dos iluminismos inglês e francês. Como nos diz Brion Davis,

Os quacres, mais do que qualquer outro grupo religioso, tinham desde muito cedo expressado receio da possível pecaminosidade da compra e da venda de homens. Durante a primeira metade do século XVIII, no entanto, eles se satisfaziam ao emitir avisos de advertência sobre o comércio africano de escravos; ao exortar mestres quacres para tratar os seus servos negros com caridade cristã; e a ignorar ou repudiar os poucos desviantes, como Benjamin Lay, que estridentemente proclamavam que 'todos os senhores de escravos' eram 'apóstatas'. O compromisso quacre para dar testemunho coletivo contra a escravidão veio surpreendentemente tarde e coincidiu com a publicação de argumentos antiescravistas seculares de juristas, filósofos, moralistas, e homens de letras. [...] De fato, foi o surgimento de um ambiente ilustrado de opinião, definindo a liberdade como um direito natural e fundamental, que preservou reformadores quacres como Benezet e John Woolman (DAVIS, 1999,

p. 213–214).

Embora grupos religiosos tenham contribuído substantivamente para a formação do sentimento e da identidade do abolicionismo, sua institucionalização, desenvolvimento e conquistas iniciais teriam participado da criação de um espaço secular de disputas (BLACKBURN, 2002, p. 568–569).

Enquanto nas colônias norte-americanas os quacres promoviam a erradicação da posse de escravos em seu meio, assim como passavam a se lançar contra a instituição do tráfico atlântico, também na Grã-Bretanha ideias antiescravistas vinham ganhando visibilidade. Em 1767, Granville Sharp teria descoberto em uma livraria de Londres o texto de Benezet, *A Short Account*, e teria tão logo garantido sua republicação na Inglaterra. Dois anos antes, Sharp teria, junto a seu irmão, o médico William Sharp, acolhido Jonathan Strong, um escravo negro que havia sido gravemente ferido por seu senhor. Os irmãos Sharp assegurariam os cuidados médicos de Strong, que permaneceria cerca de quatro meses internado em um hospital. Após sua recuperação, teriam ainda auxiliado Strong na busca por um trabalho junto a um farmacêutico. Em 1767, ano em que Granville Sharp tomaria contato com os trabalhos de Benezet, o advogado David Lisle teria reconhecido Jonathan Strong, seu antigo escravo. Tão logo acertaria o seu rapto e venda para um colono jamaicano. A partir de então, Granville Sharp se empenharia na libertação de Strong, recorrendo ao meio jurídico britânico, e passaria a ser personagem notória da causa antiescravista (HOCHSCHILD, 2007, p. 63–64). O caso, no entanto, não seria resolvido judicialmente.

Em 1769 seria publicado no *The Weekly Magazine or Edinburgh Amusement* um duro ataque à escravidão, mesmo ano em que Sharp, que já vinha organizando na Inglaterra grupos de pressão antiescravista, faria publicar o seu *A Representation of the Injustice and Dangerous Tendency of Tolerating Slavery in England* (DAVIS, 1988, p. 487; SEBASTIANI, 2013, p. 105) – segundo Davis, pesaria em ambos os textos a presença do legado crítico de Montesquieu.

Apenas em 1772, depois de muita pressão e visibilidade, uma disputa envolvendo a legalidade da escravidão na Inglaterra chegaria a uma decisão favorável à causa antiescravista. A importância de tal decisão não pode ser subdimensionada, pois é tida como um dos principais marcos históricos da formação do movimento abolicionista na Inglaterra. Comprado como escravo, James Somerset teria sido levado à Inglaterra pelo seu proprietário, Charles Steuart em 1769. Dois anos depois, ainda na Inglaterra, Somerset teria conseguido fugir, sendo, no entanto, recuperado por Stewart pouco tempo depois. Seu senhor, então, teria

decidido vendê-lo e enviá-lo para uma *plantation* do Caribe britânico. Segundo Seymour Drescher, teria sido o próprio Granville Sharp a pessoa responsável por conseguir um *habeas corpus* em favor de Somerset. O caso, então, seria levado ao chefe da Justiça da Inglaterra, lorde Mansfield. A principal questão que surgiria, dessa vez de maneira mais clara, seria a possibilidade de que a escravidão fosse reconhecida como uma instituição válida não tanto para as colônias, onde sua legitimidade era, pelas leis britânicas, praticamente indisputada, mas no próprio território inglês. Diferente de Espanha, Portugal ou França, a Inglaterra não elaborou um código de leis definindo e regulando a escravidão nas colônias. O que não implicaria, obviamente, que não a reconhecesse. “O governo inglês reconhecia plenamente os direitos de propriedade sobre pessoas no Atlântico e a elaboração fragmentada de leis escravistas em cada uma de suas colônias” (DRESCHER, 2011, p. 135). No entanto, permaneceria vigente, conforme expressão do mesmo autor, uma “linha divisória colonial/metropolitana”.

Quanto ao desenrolar do processo, a decisão do juiz Mansfield foi no sentido de que o *status* de escravo, embora existentes nas colônias, não seria reconhecido pelas leis inglesas, e, portanto, Somerset deveria ser libertado⁷¹. Uma vez em território britânico, qualquer pessoa seria considerada livre. O princípio da propriedade sobre o escravo não se aplicaria ao território metropolitano – a linha divisória colonial/metropolitana se firmaria, a despeito de levantar suspeitas e preocupações quanto aos seus efeitos. Apesar das formas de servidão e de opressão características da época, voltadas especialmente a estrangeiros, trabalhadores, pobres e mulheres, o mito de que o território inglês fosse um território livre tinha uma força retórica importante – representação presente também na França.

Ao se constituir e reforçar uma imagem da Inglaterra como terra de liberdade, Davis Brion faz uma importante consideração acerca da inscrição político-cultural do nascente movimento abolicionista inglês. De um lado, especialmente entre os anos 1787 e 1792, sua potência enquanto uma linguagem radical estaria marcada na proximidade para com a retórica norte-americana da Independência, assim como a uma tomada de posição acerca de direitos naturais inalienáveis e o suporte ao processo revolucionário francês. Tratar-se-ia da linguagem de Thomas Paine, Thomas Clarkson e de outros autores que iriam compor um amplo

71 Sobre a disputa entre Somerset e Steuart, acrescenta Drescher, “ninguém contestou o fato de que Charles Steuart havia adquirido legalmente Somerset na Virgínia. O que estava em risco era mais do que o *status* da escravidão ou a perda potencial de Charles Steuart de sua propriedade. Coletivamente, os fazendeiros e os comerciantes da Índia Ocidental cobriram as despesas legais de Steuart. O caso rapidamente se tornou o drama jurídico sobre a escravidão mais largamente difundido e discutido da história da Inglaterra. Além de ter recebido ampla cobertura noticiosa, foram publicados mais ensaios sobre o assunto antes do julgamento do que o país jamais tinha visto. Os ensaios produziram um nível de discussão política que não seria igualda até 15 anos mais tarde, quando houve a emergência do abolicionismo jurídico”. (DRESCHER, 2011, p. 138).

repertório republicano de ideias⁷². Mas, por outro lado, a ascensão do abolicionismo no cenário político inglês teria sido também acompanhada por uma assimilação ou incorporação de valores tradicionais, sendo vertido, assim, na referência a uma ordem social de *status* que deveria ser preservada diante do poder exercido pela riqueza. Nesse sentido, também o abolicionismo inglês teria fortalecido a criação de uma imagem e de uma linguagem que visaria reestabelecer a legitimidade de suas instituições e valores tradicionais.

Nesse sentido, a linguagem do abolicionismo deveria ser compreendida em sua complexidade, a partir de suas luzes e sombras. Referindo-se ao pensamento e atuação de Granville Sharp, Brion Davis diria,

E apesar de Sharp ter sido, por vezes, um crítico corajoso dos males de sua própria sociedade, seus argumentos também reforçaram a imagem reconfortante da Inglaterra como uma terra de liberdade – não obstante os repetidos fracassos na reforma do Parlamento ou o fato de que, durante as primeiras décadas do esforço antiescravista, um número crescente de mulheres inglesas e crianças estavam sendo empurrados para as minas, moinhos e casas de trabalho, onde o trabalho desumanizante, o castigo físico, a exploração sexual, e divisão de famílias aproximava os males 'não-ingleses' que os abolicionistas haviam selecionados como os seus principais alvos de ataque (DAVIS, 1999, p. 402).

Expressando os termos de uma incorporação do abolicionismo por uma linguagem tradicional, já em 1784 o reverendo anglicano James Ramsay faria publicar um ensaio acerca da condição dos escravos nas colônias, *An Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves in the British Sugar Colonies*. Reconhecido oficial das Índias Ocidentais, logo na abertura de seu texto o autor traçaria os termos de um antiescravismo deísta, que, legitimando os direitos adequando aos diferentes estratos da sociedade, limitar-se-ia a colocar o desafio de combater os *abusos* da escravidão. Os termos da condenação da escravidão, assim, estariam firmados sobre o caráter antinatural do direito que deriva do puro exercício da força, elemento

72 As datas coincidem com dois importantes momentos da luta abolicionista. O ano de 1787 marcaria a transformação do restrito comitê quacre pelo fim do tráfico de escravos em um grupo secular de pressão que organizaria inúmeras campanhas peticionárias ao Parlamento. Tais campanhas teriam contado com uma massiva participação de trabalhadores e do nascente movimento de mulheres (DAVIS, 1999; DRESCHER, 2011). Por sua vez, o ano de 1792 foi marcado pela aprovação na Câmara dos Comuns de uma lei que aboliria o tráfico de escravos quatro anos depois, embora sua efetivação tivesse sido adiada pela Câmara dos Lordes. Ao mesmo tempo que surgiria um movimento popular de boicote ao açúcar produzido nas colônias escravistas, uma crescentemente violenta repressão começaria a enfraquecer o movimento abolicionista (DAVIS, 1999, p. 28, 364). Como acrescenta Blackburn, “depois da quase vitória [parlamentar contra o tráfico, aprovada pelos Comuns mas impedida pelos Lordes], o movimento abolicionista entrou em declínio. A declaração de guerra da Grã-Bretanha à França em 1793 e o início da fase jacobina da Revolução dividiu as fileiras abolicionistas, radicalizando ainda mais muitos democratas, mas provocando uma mobilização contrarrevolucionária que recebeu apoio de todos os níveis da sociedade”. (BLACKBURN, 2002, p. 163). Segundo Brion Davis, o próprio William Wilberforce – político inglês que esteve à frente dos abolicionistas no Parlamento – teria sido associado aos “jacobinos da Inglaterra”, em tom acusatório, em um panfleto com larga circulação à época.

que caracterizaria, segundo ele, a relação entre senhor e escravo. Ao assumir a precedência da ordem natural, Ramsay inscreveria sua crítica na linguagem do direito natural, sem no entanto recorrer à noção de contrato.

EXISTE uma desigualdade natural, ou diversidade, que prevalece entre os homens que os faz aptos à sociedade, que lhes permite ocupar todos os diferentes ofícios da vida civilizada, e forma suas habilidades variadas, ou ainda, até mesmo os seus atributos e desejos particulares, em uma firme união. Onde o arranjo desses atributos variados no homem é conduzido em sociedade pelas visões da natureza, ou os ditames da revelação que explicam e os enformam, ali os sentimentos e interesses dos membros mais fracos, ou inferiores, são consultados em igualdade com os dos mais fortes ou superiores. Cada homem assume aquela posição [*station*] para a qual a natureza lhe pretendeu; e os seus direitos são delimitados, e suas pretensões contidas, por leis prescritas pelo Autor da natureza, porque Ele é o único legislador legítimo; e regulamentos humanos estão em um sentido moral vinculados, apenas quando permitem identificar de imediato, ou em princípio, esta mesma origem pura [...].

Contrapondo-se a essa lei da natureza, e de Deus, que dá e assegura a cada homem os direitos adaptados à sua específica posição [*station*] em sociedade, fica a artificial, ou antinatural, relação entre senhor e escravo; onde o poder constitui direito; onde, de acordo com o nível de sua capacidade de coerção, todo homem se torna seu próprio legislador, e ergue o seu interesse, ou o seu capricho, em uma lei para regular sua conduta para com seu próximo. (RAMSAY, 1784, p. 1–3)⁷³.

Em 1785, Thomas Clarkson seria laureado pela Universidade de Cambridge em um concurso a que submetera o seu *An essay on the slavery and commerce of the human species, particularly the African*. Publicado em inglês no ano seguinte o ensaio já conteria algumas das trilhas que marcariam a tônica do abolicionismo inglês das décadas seguintes. Seu principal alvo crítico, o comércio inglês, marcado pelo tráfico negreiro. Seu principal objetivo, reformá-lo. No ensaio, encontramos a promessa de que se o abolicionismo fosse bem sucedido, essa “que seria então uma cena de sangue e desolação, converter-se-ia na busca de *vantagem* [*advantage*] e *honra*” (CLARKSON, 1786, p. xi–xii, itálicos do autor). Conforme Davis, já aventado na década de 1770 – quando Anthony Benezet escreveria a um influente quacre de Londres – o combate exclusivo ao tráfico de escravos, e não à escravidão em si, teria

73 No original, “THERE is a natural inequality, or diversity, which prevails among men that fits them for society, enables them to fill up all the different offices of polished life, and forms their varied abilities, nay, even their particular defects and wants, into a firm band of union. Where the arrangement of these varied attributes in man is conducted in society by the views of nature, or the dictates of revelation which explain and inforce them, there the feelings and interests of the weaker, or inferior members, are consulted equally with those of the stronger or superior. Each man takes that station for which nature intended him; and his rights are fenced around, and his claims are restrained, by laws prescribed by the Author of nature: for He is the only rightful legislator; and human regulations are in a moral sense binding, only when they can be traced immediately, or in principle, to this pure origin [...]. / Opposed to this law of nature, and of God, that gives and secures to every man the rights adapted to his particular station in society, stands the artificial, or unnatural relation of master and slave; where power constitutes right; where, according to the degree of his capacity of coercion, every man becomes his own legislator, and erects his interest, or his caprice, into a law for regulating his conduct to his neighbour”.

constituído a principal estratégia abolicionista (DAVIS, 1999, p. 405).

Nas décadas seguintes, o abolicionismo experimentaria um importante processo de sedimentação na cultura britânica, tendo os seus fundamentos religiosos dado lugar a bases seculares de diferentes matizes. A luta no Parlamento, assim como a repercussão do processo revolucionário francês, assim o exigiria. Nesse sentido, não se poderia compreender a trajetória de formação do abolicionismo senão por recurso a como suas ideias e valores teriam sido constituídas na luta ideológica, especialmente política e religiosa⁷⁴, de então. Robin Blackburn e Brion Davis, especialmente, ressaltariam como a “vitória” das ideias antitráfico teria sido expressiva de importantes mudanças e transformações no seu repertório intelectual. Já no início do século XIX a Inglaterra seria vista como a principal (senão única) combatente a enfrentar o tráfico de escravos. Jornais ingleses de então, enquanto vozes privilegiadas da cultura, regozijavam-se do avanço civilizacional inglês. Para que em tão pouco tempo o abolicionismo conquistasse afamada projeção e visibilidade, especialmente na cena pública inglesa, foi preciso constituir os termos de legitimação que lhe assegurariam certa hegemonia cultural (DAVIS, 1999, p. 349). Da sua saída dos exclusivistas bancos quacres à conquista da cena pública inglesa, a linguagem do movimento abolicionista teria sido vertida em um conjunto complexo de objetivos e justificativas. Não convém aqui aprofundarmos de maneira minuciosa esse processo, senão demonstrar como, a um só tempo, teria tecido seus termos em diálogo com dois importantes vetores político-culturais de então: a economia política inglesa e a defesa do Parlamento em vista da radicalização da experiência republicana francesa. Em seu desfecho histórico, os sentidos republicanos e democratizantes na cultura política inglesa foram brutalmente reprimidos, o que não deixaria de ser expressivo da dimensão dos desafios institucionais e culturais então estabelecidos.

3.2. A hegemonização do abolicionismo inglês, economia política e Parlamento

Na recuperação dos caminhos da economia política inglesa quanto à escravidão, seria importante salientar como seria formada em uma ampla narrativa acerca do desenvolvimento moral das sociedades ocidentais, encontrando em Francis Hutcheson, antes de Adam Smith, a formulação de uma teoria da evolução da moralidade ocidental que marcaria a ruptura com

⁷⁴ Sobre as disputas religiosas, Davis enfatiza como o abolicionismo teria participado das disputas entre o protestantismo radical e o deísmo, em especial no que se refere à importância da bíblia na fé cristã. Conforme o autor, mas também outros intérpretes, não era menor a disputa acerca do quanto os textos sagrados do cristianismo permitiriam ou não o exercício da escravidão (DAVIS, 1988, 1999; DRESCHER, 2011).

um mundo antigo, de violência e autointeresse predatório. No mundo moderno, tal qual visível nas obras, *Teoria dos sentimentos morais* (de 1759) e também em *Uma investigação sobre a natureza e a causa da riqueza das nações* (de 1776), prevaleceriam relações de troca e de comércio fundadas sobre um sentimento substantivo de igualdade que concorreria para o enriquecimento e a opulência (ROTHSCHILD, 2003). Como procuraremos demonstrar, a economia política smithiana teria fornecido uma narrativa que entenderia a escravidão como um obstáculo para o progresso do comércio e da humanidade (DAVIS, 1986, p. 46), e cujo fim seria uma *consequência natural* da baixa utilidade do trabalho compulsório.

De Adam Smith (1723-1790), dois pontos nos são particularmente importantes. Em primeiro lugar, as considerações desse autor no tocante às condições de desempenho do trabalho, se assalariado ou não-assalariado, na determinação de sua produtividade. Em segundo lugar, a relação histórica que ele entendia existir entre o domínio da produção e as condições políticas de um país, se despótico ou livre. As ideias de Smith terão larga repercussão em fins do século XVIII, sendo recepcionada em lugar de destaque na inteligência iluminista luso-brasileira, assim como encontrando acolhida ao longo do século seguinte ao constituir parte da formação básica dos juristas formados na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco (ADORNO, 1988).

De certa maneira, em Smith a temática do interesse no trabalho cumpre papel semelhante a que a noção de autoconservação ocuparia no contratualismo do século XVII. Para ele, o impulso para o trabalho participa de um movimento mais amplo na relação entre os homens, que buscariam a seus semelhantes para suprir, através da troca e do comércio, suas necessidades e vontades. Tratar-se-ia de um impulso natural (SMITH, 1996a, p. 73). Nesse sentido, a voluntariedade, ou mesmo a liberdade, constitui parte importante da compreensão do autor escocês acerca do impulso à troca, tanto quanto ao trabalho enquanto forma de produção.

O trabalho escravo, nesse sentido, padeceria de diversos males. E o primeiro deles seria a impossibilidade de identificação daquele que executa o trabalho (o escravo) com seu ofício – que necessariamente envolve o emprego de forças e desgaste pessoal. Tal seria, para Smith, o evidente nas diferentes formas de escravidão já vistas na história⁷⁵.

A experiência de todas as épocas e nações, acredito, demonstra que o trabalho

75 O autor chega a mencionar ao menos dois tipos de escravidão. Em primeiro lugar, aquela praticada entre os antigos (gregos e romanos) assim como nas (“nossas”) colônias das Índias Ocidentais. Em segundo lugar, uma forma mais “mitigada”, próxima do regime de servidão, em que os escravos estariam vinculados à terra – forma essa que, segundo o autor, teria sido abolida na Europa, mas ainda praticada em países como a Rússia, Polônia, Hungria, Morávia e Baviera (SMITH, 1996a, p. 382–383).

realizado por escravos, embora aparente custar apenas sua própria manutenção, ao final é o mais caro de todos. Uma pessoa que não pode adquirir propriedade não pode ter outro interesse senão comer o máximo e trabalhar o mínimo possível. Qualquer trabalho que faça para além do suficiente para pagar a própria manutenção pode apenas ser-lhe arrancado pela violência, e não por qualquer interesse próprio. (SMITH, 2007, p. 252) ⁷⁶.

Além da ausência de interesse em seu trabalho, posto que se trabalharia para benefício de um outro, único e exclusivamente, também o custo geral do trabalho escravo seria maior para o proprietário, do que se empregasse trabalho livre. O principal problema, segundo Smith, são os custos de manutenção, que recairiam exclusivamente aos proprietários.

O fundo destinado a substituir ou reparar, se assim eu puder dizê-lo, o desgaste natural [wear and tear] de um escravo, é geralmente administrado por um senhor negligente ou por um supervisor descuidado. O fundo destinado ao mesmo fim, mas destinado ao homem livre é administrado pelo próprio homem livre [...]. Assim parece, da mesma forma, partindo da experiência de todas as épocas e nações, acredito, que o trabalho realizado por um homem livre se torna mais barato, ao final, do que aquele realizado por escravos. (SMITH, 2007, p. 53) ⁷⁷.

Que dizer, então, das colônias, onde empregava-se extensivamente a mão de obra escrava? Para Smith, historicamente, um forma possível de se aumentar a produtividade do trabalho escravo seria um controle dos abusos e violências de seus proprietários e feitores. Para que fosse mais produtivo seria preciso que o escravo fosse tratado de maneira mais gentil e dócil (*gentle*). O autor não ignoraria o fato de que, para tanto, haveria de se estabelecer um controle sobre a relação entre senhor e escravo, e, portanto, sobre o domínio da propriedade privada – aquela cujo interesse, à rigor, seria apenas de interesse de seu proprietário. Até mesmo por isso, Smith afirmaria que as condições políticas que regulariam as relações entre senhor e escravo seriam determinantes na produtividade do trabalho deste último. Concretamente, para o autor, a escravidão poderia ser melhor administrada sob governos despóticos, muito mais do que sob “governos livres”. Sob governos despóticos ou arbitrários,

76 No original, “The experience of all ages and nations, I believe, demonstrates that the work done by slaves, though it appears to cost only their maintenance, is in the end the dearest of any. A person who can acquire no property can have no other interest but to eat as much and to labour as little as possible. Whatever work he does beyond what is sufficient to purchase his own maintenance, can be squeezed out of him by violence only, and not by any interest of his own”.

77 No original, “The fund destined for replacing or repairing, if I may say so, the wear and tear of the slave, is commonly managed by a negligent master or careless overseer. That destined for performing the same office with regard to the freeman is managed by the freeman himself. The disorders which generally prevail in the economy of the rich, naturally introduce themselves into the management of the former; the strict frugality and parsimonious attention of the poor as naturally establish themselves in that of the latter. Under such different management, the same purpose must require very different degrees of expense to execute it. It appears, accordingly, from the experience of all ages and nations, I believe, that the work done by freemen comes cheaper in the end than that performed by slaves”.

os poderes estabelecidos teriam condições apropriadas para intervir nos domínios dos senhores⁷⁸. Tal seria visível, segundo o autor, em uma breve comparação entre as colônias inglesas e francesas.

Ora, assim como o lucro e o sucesso da cultura executada com gado dependem muitíssimo de bem conduzir esse gado, da mesma forma o lucro e o sucesso da cultura executada por escravos deve depender igualmente da boa administração desses escravos; e na boa administração de seus escravos, segundo é geralmente admitido, os plantadores franceses são superiores aos ingleses. A lei, na medida em que dá alguma frágil proteção ao escravo contra a violência de seu patrão, tem probabilidade de ser mais bem cumprida em uma colônia em que o governo é muito arbitrário [*in a great measure arbitrary*], do que em uma em que é totalmente liberal [*altogether free*]. Em todo país em que está implantada a malfadada lei da escravatura, o magistrado, quando protege o escravo, interfere de certo modo na administração da propriedade privada do patrão e, em um país livre, onde o patrão, talvez, seja membro da assembleia da colônia ou um eleitor desse membro, ele não se atreve a fazer isto, a não ser com máximo cuidado e circunspeção (SMITH, 1996b, p. 83–84).

Embora inicialmente associado a um pensamento radical (ROTHSCHILD, 2003), a redação do texto, publicado em um momento em que o movimento abolicionista expandia seu alcance na cena pública inglesa, não deixa de expressar, pela frieza e indiferença de seus termos, a distância de seus motivos para com os dos chamados “filantropos”. Mas, como discutimos em nossos capítulos iniciais, se nos voltamos na busca de intenções ou “motivos interiores”, tal questionamento pode mostrar-se pouco frutífero. O que importa indicar é que, enquanto fenômeno histórico, a linguagem do autor não deixa de evidenciar os termos, conceitos e valores desde os quais foi constituída, em seus primeiros movimentos, a ciência da economia política.

Como nos mostra o historiador Robin Blackburn, embora Smith tenha se tornado personagem mais ilustre, o movimento de crítica da utilidade da escravidão pela economia política teria encontrado outros defensores no século XVIII. Segundo o autor,

Tanto os economistas políticos escoceses quanto os fisiocratas franceses argumentaram que o trabalho escravo era caro e ineficiente; na opinião de Adam Smith, a despesa da mão de obra escrava só podia ser suportada pelos donos de *plantations* graças a seus privilégios monopolistas. O trabalho escravo era considerado caro por causa da alta mortalidade e da baixa fertilidade dos escravos, porque o capital de seus proprietários estava preso de forma pouco produtiva ao gado humano e porque o escravo não tinha motivos para trabalhar de forma mais

78 Consideração que encontra uma surpreendente proximidade com a proposta de lei publicada junto ao *Analyse sur la justice du commerce du rachat des esclaves de la côte d'Afrique*, de Azeredo Coutinho (1798), em que o autor propõe que, na América portuguesa, sempre que senhores de escravos precisassem recorrer a juízes locais, estes deveriam receber evidência de que seus escravos seriam adequadamente tratados. Em Coutinho, no entanto, os motivos econômicos parecem marginais, prevalecendo motivos religiosos.

produtiva ou eficaz. É interessante observar que tais argumentos começaram a ganhar terreno em todo o mundo atlântico em meados do século XVIII. Surgem de forma quase simultânea em textos publicados nas décadas de 1750 e 1760, em lugares como Filadélfia (Benjamin Franklin), Paris (marquês de Mirabeau), Glasgow (David Hume) e Havana (Felix de Arrate). (BLACKBURN, 2002, p. 64).

Por outro lado, é importante enfatizar como a linguagem da economia política teria logrado instalar-se no epicentro do abolicionismo inglês, ainda na década de 1780. Incorporando em seu abolicionismo os termos que vimos articulados em Smith, Thomas Clarkson asseveraria que, em locais onde a abolição da escravidão já se tornava uma realidade, ao invés de promover a ruína econômica, a (benevolente) iniciativa dos antigos senhores teria sido recompensada com a industriiosidade de seus trabalhadores – agora livres. Afirmava ele que, em diversos casos, boa parte de escravos incondicionalmente libertados teria retornado à propriedade de seus antigos senhores, mas enquanto trabalhadores livres. E que, enquanto tal, seriam muito mais produtivos do que antes⁷⁹. Ao se aproximar da economia política, a linguagem do abolicionismo expandiria sua legitimidade, fortalecendo sua autoridade e potencial adesão pública.

Mas três eventos teriam marcado o caráter do abolicionismo que emergiria nos últimos anos do século XVIII na Inglaterra. Em primeiro lugar, as respostas dadas ao processo revolucionário francês. Em suas repercussões na Inglaterra, dois caminhos poderiam ser percebidos. Em segundo lugar, a derrota sofrida pela causa abolicionista em 1791, quando o Parlamento rejeitou por 163 votos a 88 uma *Abolition Bill*. Por fim, no mesmo ano, a revolução que se instalaria na colônia francesa de São Domingos. Nesses anos assistia-se a um fortalecimento de um vasto campo abolicionista de sentidos republicanos e democratizantes, que, impulsionado por vigorosas e expansivas campanhas peticionárias, teria participado de agendas sufragistas mais amplas. No entanto, em resposta ao que se entendia como perigos da participação das massas e em seus abalos à ordem estabelecida, a resistência aos antiabolicionistas passou por um processo de recrudescimento. Enrijecidas pelo conservadorismo antirrevolucionário, favoreceu-se a formação de uma agenda mais moderada do abolicionismo, que enfatizaria o protagonismo do Parlamento na luta contra o tráfico de escravos. Por fim, a polarização das forças políticas locais, acompanhada por uma violenta

79 “[...] as virtue seldom fails of obtaining its reward, it [manumission] became ultimately beneficial. Most of the slaves, who were thus unconditionally freed, returned without any solicitation to their former masters, to serve them, at stated wages, as free men. The work, which they now did, was found to be better done than before. It was found also, that a greater quantity was done in the same time. Hence less than the former number of labourers was sufficient. From these, and a variety of other circumstances, it appeared, that their plantations were considerably more profitable, when worked by free men, than when worked, as before, by slaves, and that they derived therefore, contrary to their expectations, a considerable advantage from their benevolence” (CLARKSON, 1786, p. viii–ix).

repressão aos movimentos de feições democráticas, teria contribuído para o declínio das mobilizações populares e da própria visibilidade da questão da escravidão no cenário público inglês.

Ao descrever setores do abolicionismo de fins do século XVIII na Inglaterra, uma grande parte dos intérpretes recorre à caracterização de seus termos enquanto radicais. O conceito de radicalismo é ilustrativo de um processo de aprofundamento, característico de momentos de crise, e perfeitamente útil para a compreensão de certos processos político-culturais. Para nossos objetivos, no entanto, a recorrência dessa nomenclatura tenderia a nublar a compreensão de seu significado histórico – pois reifica um referente ordinário, assumindo o radical enquanto um desvio cuja ação seria representada como um transbordar, quase em ruptura, da tradição. O problema, a nosso ver, é que a identidade do radicalismo pode não se construir apenas, ou exclusivamente, em termos de graus de ruptura com o tradicional, ou conservador, mas pode vir a se constituir sobre referenciais tradicionais outros. Ao tentar compreender o pluralismo abolicionista, ao invés de nos utilizarmos de uma linha que começaria entre os conservadores, passaria pelos moderados e chegaria aos radicais, parece-nos mais interessante visitar o contexto e os termos com que os autores se colocariam, e deles derivar o seu lugar em relação à tradição ou às tradições inscritas da época. Conforme assinala Philp (1998a), e entendemos ser este um dos desafios da interpretação, os radicais ingleses de fins do XVIII dificilmente chegariam a compor um conjunto coerente de ideias ou de perspectivas. Entendemos, no entanto, que, em vista de compreendermos os termos com que as linguagens do abolicionismo se verteriam, não podemos nos evadir à recomposição, ainda que por aproximação, dos seus diferentes vetores político-culturais.

É importante salientar que temos em tela uma Inglaterra fundamentalmente rural, mas que algumas de suas cidades vinham se industrializando, não apenas com a mecanização e reorganização da dominação do trabalho e dos trabalhadores, mas também com a transformação de suas condições e a formação de modos relativamente novos de vida (HOBSBAWN, 1982; THOMPSON, 1966). Como as disputas judiciais das décadas anteriores já haviam indicado, uma das batalhas a serem travadas no antiescravismo dizia respeito a eventuais limites a serem estabelecidos sobre a propriedade privada – pois era como tal que escravos eram considerados. Este seria uma das sendas com as quais o abolicionismo radical seria identificado, a crítica da noção de propriedade privada. E seria em tal condição que Robin Blackburn consideraria a atuação de Granville Sharp (BLACKBURN, 2005, p. 173). A perspectiva de Sharp, como pondera o autor, surge combinada a uma espécie de “evangelismo religioso”, na qual seu discurso de ruptura adquiriria especial sentido. Em seus esforços pela

constituição de uma colônia de ex-escravos livres em Serra Leoa, Sharp teria, segundo o autor, tentado estabelecer uma forma de comunismo primitivo de orientação mosaica (BLACKBURN, 2002, p. 114).

Ao se constituir, em maio de 1878, a Sociedade para Efetuar a Abolição do Tráfico de Escravos (Comitê de Londres), a que Drescher designa por início do abolicionismo organizado, passam a ser desenvolvidos e sistematicamente utilizados diversos recursos de mobilização popular. Inicialmente, aproveitaram-se de sua composição majoritariamente quacre, que contava com larga experiência na organização de atividades, obtenção de recursos para financiamento e formação de redes para publicação e distribuição de livros, além de panfletos, relatórios oficiais e cartas (DRESCHER, 2011, p. 302). Thomas Clarkson, então, assume a tarefa de percorrer diversas cidades inglesas, especialmente aquelas com portos utilizados no tráfico de escravos (como Bristol e Liverpool) na busca de evidências acerca desse comércio. Em contato com sociedade abolicionistas como a da cidade de Manchester, que, embora desconhecidas do Comitê de Londres já somavam ações antitráfico, foram concentradas forças na elaboração de petições. Como indica Drescher, teria sido justamente na cidade de Manchester que se teria produzido a maior campanha peticionária dos anos 1787 e 1788, quando contou com assinaturas de dez mil e seiscentos nomes – cerca de dois terços dos homens adultos elegíveis da cidade. A petição de Manchester seria ainda reimprimida nos principais jornais da Inglaterra, o que serviu como incentivo a que se formassem outras sociedades semelhantes, e que, somente no ano de 1788, ao menos 60 mil pessoas tivessem assinado as petições abolicionistas – número que, segundo o historiador, superaria, segundo estimativas contemporâneas, outras importantes campanhas peticionárias da época (DRESCHER, 2011, p. 304).

A primeira onda peticionária abolicionista, teria logrado, então, colocar a questão do tráfico de escravos na agenda política inglesa. No entanto, ganharia também visibilidade a exclusão da participação de mulheres, tanto quanto da população pobre (tida como dependente e portanto não autônoma) e crianças. Na adoção dos critérios oficiais, as primeiras campanhas peticionárias reproduziriam aspectos patriarcais e classistas⁸⁰ da época. De um lado, ao fazê-lo, expressava tanto os valores e ideais de uma elite, quanto, de outro, adotava uma forma de ação que protegeria a campanha de ataques próescravistas – que se utilizavam da participação

80 Em seu emprego para compreender a época, a noção de classe não pode ser tomada no sentido sociológico moderno, como indicativa da estruturação da sociedade e dos grupos sociais em função de sua posição na produção econômica. Embora a burguesia inglesa já tivesse no século XVII assegurado proteção e certo protagonismo político, os grupos senhoriais mantinham ainda destacado poder. Sendo assim, o uso que fazemos da noção de classe é aqui mais amplo, remetendo de uma maneira mais genérica à forma como se estruturariam as desigualdades sociais e os limites à incorporação da condição cidadã.

de mulheres e de dependentes para condenar a credibilidade das campanhas peticionárias (MIDGLEY, 1995, p. 23). No entanto, como nos mostra o trabalho da historiadora Clare Midgley, mulheres seriam igualmente excluídas de sociedades abolicionistas, a exemplo do que ocorria no Comitê de Londres, e, criando suas próprias agremiações, embora reconhecidas no financiamento de ações abolicionistas, teriam encontrado grande resistência em sua participação como coprotagonistas. Nesse sentido, a segunda onda da campanha, tida como a dos anos 1791 e 1792, expressaria uma ampliação do apoio abolicionista, ganhando especial visibilidade o apoio do nascente movimento de mulheres.

Para as gerações posteriores, Mary Wollstonecraft se tornaria a grande referência do século XVIII na luta pelos direitos das mulheres. Mas, como nos mostra Ferguson (1992), permanece ainda pouco conhecida a forma como o abolicionismo seria formativo em seu pensamento e atuação pública. Um ano após a formação do Comitê de Londres, em 1788, o editor de Wollstonecraft participou da criação do periódico *Analytical Review*. Em 1789, um dos primeiros livros resenhados e comentados por Wollstonecraft, em suas contribuições ao periódico, seria a autobiografia de Olaudah Equiano (*The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African*), livro que se tornou célebre, por narrar a trajetória de um ex-escravo, mais tarde um dos protagonistas da causa abolicionista na Inglaterra.

A autora é reconhecida especialmente por seu *A vindication of rights of men* (1790), escrito como uma automeada resposta ao *Reflections on the Revolution in France*, de Edmund Burke. No entanto, sua ascensão no horizonte público e intelectual inglês é anterior ao texto. Ela faria publicar escritos educacionais, tanto quanto romances, e neles surge o recurso, comum à época, de que os homens tiranizariam as mulheres, e particularmente suas esposas, e recorrentemente tal caracterização assumia as tintas da noção de escravidão. Escravidão que, para a autora se mostraria pelos costumes das mulheres, em seus hábitos de escravas (*slavish*). Publicado um ano antes do famoso livro de Thomas Paine, *Vindication of rights of men* pode ser entendido como uma defesa do recurso à razão humana, representando, em sua chave iluminista, a luz da razão, como guia para a defesa de direitos inalienáveis que deveriam ser assegurados pelo pacto social (*social compact*). No texto, conforme análise de Ferguson, o termo escravidão é empregado cerca de cinco vezes, e adquire sentidos variados. Em seu famoso livro de 1792, *A vindication of rights of woman*, o termo apareceria em mais de oitenta referências, designando em geral a condição das mulheres. O recurso linguístico, assim, pode ser entendido como uma adaptação do vocabulário ou da linguagem política corrente (FERGUSON, 1992, p. 82; MIDGLEY, 1995, p. 27). Uma das características

marcantes desse segundo texto de Wollstonecraft é a crítica que elabora aos termos da educação e dos costumes das mulheres de seu tempo. Ao identificar os vícios da condição da mulher como próprios de uma formação para o espaço doméstico, de docilidade e apreço pela imagem e por sua estética, a autora enaltece aquelas que seriam suas potenciais qualidades e virtudes públicas. Conforme interpretação de Judith Vega, e concentrando sua interpretação se especialmente no livro de 1792, Wollstonecraft poderia ser entendida como partícipe da tradição e da linguagem do republicanismo (VEGA, 2002). Como já indicamos, tal interpretação não se dá sem disputas, uma vez que a amplitude das referências radicais da época. Nesse sentido, é preciso visitarmos outras referências da época, de maneira a compreender a historicidade das ideias e dos valores que poderiam ser entendidos como próprios da linguagem republicana da época.

Em sua análise da relação entre o movimento de mulheres e as campanhas abolicionistas, Midgley procura identificar outras protagonistas do (proto)feminismo que participaria da crítica do escravismo e da defesa da abolição. Sobressairia, entre as referências, Helen Maria Williams⁸¹, que em sua *Letters on the French Revolution* dedicaria uma longa passagem em defesa da abolição, elogiando Mirabeau e sua apresentação à Assembleia Nacional de uma proposta de abolição do tráfico de escravos (cf. MIDGLEY, 1995, p. 26). Williams teria participado de um influente círculo literário inglês, tendo como colaboradores e convivas Richard Price e Hannah More, autores que, com o desenrolar do processo político francês e início do Terror, passariam a ocupar campos intelectuais muito distintos. Em 1791, antes de partir para uma segunda estadia na França, Williams faria publicar sua própria resposta às considerações de Burke acerca da Revolução Francesa: *A farewell, for two years, to England*. No texto, a autora reconsideraria os próprios termos que Burke atribuía à sociedade inglesa, procurando concentrar em sua crítica a incapacidade de aprovar a lei contra o tráfico de escravos. Nesse sentido, a abolição do tráfico expressaria a própria superioridade do regime francês. A autora estabeleceria residência na França, em local que se tornaria ponto de encontro de intelectuais ingleses, e que contaria entre seus frequentadores a própria Mary Woolstonecraft e também Thomas Paine (WILLIAMS, H. M., 2001).

81 Menos conhecida do público brasileiro, Williams teria passado uma longa temporada na França de fins do século XVIII. Aos vinte e nove anos teria participado do primeiro Festival (*Fête de la Fédération*) em comemoração à tomada da Bastilha – festa que teve lugar sobre as suas ruínas, em 14 de julho de 1790 (WILLIAMS, H. M., 2001). Ainda no ano de 1790, mas antes de sua partida para a França, teria publicado seu único romance, *Julia, a novel; interspersed with some poetical pieces*. Segundo um de seus intérpretes, *Julia* deveria ser lido como uma retomada feminista – em que pese a identificação de que valores associados à masculinidade, como a conquista e a exploração, comprometeriam os espaços públicos e privados, concomitante a uma estética que valorizaria atributos atribuídos à feminilidade, a misericórdia e a empatia – dos textos de Rousseau (*Julie, A nova Heloísa*) e de Goethe (*Os sofrimentos do jovem Werther*).

Mas, dentre as respostas dadas a Burke, foi o livro de Thomas Paine que protagonizou a disputa com o renomado intelectual e político britânico. Reconhecido por sua defesa da Independência da ex-colônia britânica, Paine havia se tornado um intelectual, e, enquanto tal, um ator político de destaque. A identificação de que interesses comuns, razão e liberdade seriam formativos de uma nova era da humanidade abre e ocupa as páginas de *Common Sense* (1776). Esse seu primeiro texto de maior vulto, e aquele que apresentou, historicamente, uma das mais importantes e influentes defesas da Revolução Americana. Mas, um ano antes, poucos meses depois de sua chegada aos Estados Unidos, Paine faria publicar no *Postscript to the Pennsylvania Journal and the Weekly Advertiser* um breve texto intitulado *African Slavery in America*. O breve texto, publicado em um periódico que anunciava em seu mesmo número a venda de um “saúdavel jovem negro”, procura demonstrar a incompatibilidade da escravidão e do tráfico com os ditados naturais da Consciência e dos sentimentos de Humanidade, condenando assim tanto o comércio quanto a manutenção de escravos (PAINE, 1894). Comentando a perspectiva do autor, Davis enfatizaria a presença de diferentes vetores, os quais teriam afinidades e implicações tanto conservadores quanto radicais (DAVIS, 1999, p. 268–269).

Thomas Paine é um autor que escapa a classificações apressadas. Embora tenha participado desse momento em que eram lançadas as fundações intelectuais do antiescravismo, em suas principais obras o tema da escravidão surgiria de maneira quase exclusiva na crítica a governos que o autor chamaria de hereditários – em oposição a governos eleitos ou representativos. A escravidão do negro, ou do africano, surgiria como parte das consequências amplas das tiranias. Um de seus intérpretes recentes, Mark Philp (1998b) procura atribuir a dificuldade em classificar Paine ao próprio contexto do autor. Guerras e revoluções marcariam a atuação política dessa importante personagem, que, segundo Pocock, nem *whig*, muito menos conservador, deveria ser entendido como um “autêntico revolucionário” (POCOCK, 1985, p. 276). De maneira geral, e especialmente após a publicação de seu *Rights of Man* (1791), a perspectiva de Thomas Paine articulava, de maneira original, a defesa de direitos naturais inalienáveis a uma noção de cidadania ativa – o que, em sua lavra, ganha contraste com o que consideraria a condição de escravidão própria da vida sob “governos hereditários”. Embora, como já vimos, o tema dos direitos naturais tenha uma história longa, o mesmo não poderia ser dito acerca da condição que ele lhes estabeleceria, governos formados por representantes eleitos⁸². Em textos posteriores, como

82 Tal qual lê-se em seu *Dissertations on the first principles of government*: “The right of voting for representatives is the primary right by which other rights are protected. To take away this right is to reduce a man to a state of slavery, for slavery consists in being subject to the will of another, and he that has not a vote

Agrarian Justice (1797), crítico do monopólio sobre a terra e da desigualdade de recursos produzida pela sociedade moderna, Paine defenderia que mecanismos fossem criados para proteger homens e mulheres⁸³ (nomeadamente) de condições de miséria e pobreza. Ao longo de sua vida como intelectual público, revolucionário ativo e partícipe de grupos radicais nos Estados Unidos, Inglaterra e França, Paine teria afinidade e assim participado das causas do abolicionismo e da defesa dos direitos das mulheres. Foi um árduo crítico de governos hereditários.

A crítica da escravidão, ou o antiescravismo, encontrou à época defesas desde diversas perspectivas. Para além de uma linguagem que compreendia a república enquanto forma de governo, direta ou indiretamente relacionada a uma condição de liberdade, igualdade e cidadania ativa, também intelectuais associados ao conservadorismo, tanto quanto sexistas, fizeram da abolição uma de suas bandeiras⁸⁴.

No interior do nascente movimento de mulheres a causa da abolição contava também com opositoras da agenda radical ou revolucionária, como foi o caso de Hannah More. A autora produziu uma importante literatura com poemas em que procurava mobilizar certo repertório afetivo e emocional a favor da abolição. Em chave, portanto, muito distinta daquela que vimos em Wollstonecraft, crítica das supostas qualidades da feminilidade – que seriam privadas e domésticas, e não públicas.

More poderia, assim, ser aproximada à perspectiva de Edmund Burke, autor que em diversas ocasiões manifestou-se favoravelmente ao fim do tráfico de escravos. Em suas considerações sobre a política da ex-colônia inglesa da América, ofereceria suporte à abolição. Na verdade, já na década de 1780 Burke teria elaborado um esboço de projeto de emancipação gradual para os escravos das Índias Ocidentais. No entanto, segundo Davis, o risco de provocar uma cisão dentre os *whigs* o teria impedido de dar o passo à frente – adiando a apresentação de seu projeto por doze anos (DAVIS, 1999, p. 174). Embora defensor da abolição do tráfico e da própria manutenção de escravos, como se lê em seu *Sketch of the Negro Code*, a perspectiva de Burke primava por iniciativas e reformas que pudessem evitar os “efeitos inconvenientes de uma mudança repentina de práticas tão antigas”. Sua grande

in the election of representatives, is in this case” (PAINE, 1998, p. 398).

83 O que, segundo Philp, não implicaria em que o autor tivesse demonstrado (em seus textos) especial interesse no sufrágio feminino (PHILP, 1998b, p. xxi).

84 Tampouco os abolicionistas foram de todo receptivos à causa das mulheres. Seguindo Robin Blackburn, quando diante da disposição de diversas mulheres em unir-se às campanhas peticionárias para a abolição, Wilberforce teria manifestado desconforto pelo fato de que às mulheres não caberiam tais iniciativas cívicas, “Todos os esforços individuais para tal objetivo são adequados ao seu caráter, mas no caso das senhoras reunir-se, ir de casa em casa portando petições – a mim esses me parecem comportamentos inadequados para o caráter feminino delineado nas Escrituras” (BLACKBURN, 2002, p. 169).

preocupação, tal qual comunicada ao Secretário de Estado Henry Dundas em carta que acompanhava seu texto, era de que as iniciativas tomadas até o momento (1792) haviam sido marcadas por um “espírito popular”, e, até mesmo por isso, afeitas a métodos curtos – uma abolição absoluta e imediata. Seu projeto, ao contrário, primaria pelo estabelecimento de regulações e normas que, em um processo lento, tornariam o tráfico desnecessário (BURKE, 1999, p. 260).

As posições antiescravistas de Burke e de More, mas não apenas as deles, arrefeceriam diante da crise com a França. Até mesmo por isso, os laços entre abolicionismo e o protofeminismo, fortemente associado ao radicalismo, tendiam a encontrar resistência. Com o início da fase jacobina, e sua resposta no recrudescimento da repressão na Inglaterra, o movimento abolicionista teria experimentado um agudo declínio. Conforme assinala E. P. Thompson em seu clássico estudo sobre a formação da classe operária inglesa, os anos finais do século XVIII foram marcados pela repressão, seja através da supressão do *Habeas Corpus*, seja através de censura e intimidação, ardis utilizados no confronto ao que chama de radicalismo popular (THOMPSON, 1966, p. 451).

A retórica antirrepublicana lograria filtrar e empurrar para o subterrâneo as linguagens republicanas, ainda pouco integradas e institucionalizadas, do abolicionismo⁸⁵. Entre os anos de 1792 e 1807, quando do decreto de abolição do tráfico de escravos, não teriam ocorrido petições públicas, ficando a disputa especialmente concentrada no Parlamento. A vitória contra o tráfico inglês de escravos, celebrada no ano 1807, assim, não poderia ser interpretada de maneira unilinear. A vitória do abolicionismo deve ser compreendida em sua historicidade, conforme as limitações e os obstáculos contextuais, os quais facilitariam e produziram a seletividade de seus termos. Trata-se de questão relevante, pois, como veremos, também no Brasil do século XIX encontraríamos indícios claros de uma linguagem antirrepublicana, a qual recepcionaria e condicionaria fortemente o desenrolar do abolicionismo e de nossas imaginações sobre a liberdade. E, tal qual no caso inglês, os autores (luso)brasileiros articulariam uma imagem e representação da tradição francesa.

3.3. A questão colonial e as linguagens do abolicionismo na França

85 Os termos do republicanismo da época, ou mesmo sua existência, são disputados por seus intérpretes. Veja-se, a esse propósito, a abordagem de Heloísa Starling, ao recuperar a interlocução das formas do republicanismo americano e inglês, e sobretudo da inscrição de Thomas Paine (STARLING, 2013); mas também a abordagem de Mark Philp, para quem o republicanismo de fins do século XVIII constituiria, na verdade, fruto da redutora e imprecisa crítica conservadora sobre um campo vasto e indefinido de radicais (PHILP, 1998a, p. 257).

Como vimos no capítulo anterior, um repertório importante de ideias da Ilustração francesa, e especialmente em sua linguagem irradiada do republicanismo, teria constituído uma tópica crítica à escravidão. Vimo-lo formulada em Jaucourt, Rousseau e Raynal. Embora figure como uma condição, no entanto, a crítica não havia ainda dado lugar a projetos ou propostas substantivas de abolição do tráfico ou da escravidão nas colônias. Tal seria a travessia descrita por Condorcet (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, 1743-1794), o que, conforme Jean-Paul Doguet, singularizaria a contribuição do autor dentre as referências da Ilustração francesa. Para além de crítico que interpela e destitui de justificativa racional, Condorcet teria tanto elaborado projetos e propostas quanto se engajado na formação de sociedades abolicionistas (DOGUET, 2009, p. 27).

Em 1781, sob o pseudônimo de Joachim Schwartz, Condorcet faria publicar seu *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. O texto é direcionado ao público francês, o que fica evidente em suas referências e vocativos⁸⁶. Sua dedicatória, no entanto, destoa do resto do texto. Cuidadosamente escolhida em sua primeira edição, manteve-se inalterada. “A despeito de não ser da mesma cor que vocês, sempre os vi como irmãos”. O texto segue que dialogando com um público leitor ficcional, de quem o autor sabe que permanecerá desconhecido. Para ilustração francesa, o negro escravo seria uma personagem longínqua – talvez ainda mais apartada do que havíamos visto na Inglaterra, que somava processos judiciais e mesmo autobiografias. Dedicado a negros escravos, mas escrito para leitores franceses. Recusando o juízo fácil de que constituiria uma contradição, parece que, na verdade, as escolhas de Condorcet confirmam o diagnóstico de Doguet. Há algo de inédito em sua escrita. É com ele que a Ilustração francesa construiria e descobriria o abolicionismo.

No início, o texto das *Reflexões* pisa um solo já conhecido, e no qual – sem examinar os seus termos mais precisos – já sabemos não haver grande novidade. Condorcet compromete-se com a demonstração da injustiça que caracterizaria a escravidão e o comércio de escravos. E, ao fazê-lo, recusaria os termos dos interesses econômicos, favoráveis ou contrários. Como vimos no capítulo anterior, o antiescravismo já havia se instalado, não sem seus antagonistas, na Ilustração. E, ao fazê-lo, inscreveu seus termos na linguagem dos *philosophes*. Condorcet se aproxima de Jaucourt e Rousseau. Mas o texto vai além, e desenvolve em seus capítulos subsequentes uma proposta de medidas que visam extinguir a escravidão. Quanto ao tráfico, seu fim imediato. Constituindo um crime, “pior que o roubo”,

86 Como, por exemplo, no Pós-escrito presente na edição de 1788, em que, após indicar quais seriam os avanços no combate à escravidão nos Estados Unidos e na Inglaterra, passando pela formação de sociedades abolicionistas – na França, inclusive – indica que em momento algum o governo havia demonstrado tamanho respeito pelos “direitos das classes inferiores” (CONDORCET, 2009, p. 128).

não haveria direito que pudesse justificar seu comércio (CONDORCET, 2009, p. 61). Não haveria condição anterior, tampouco o consentimento⁸⁷, que assegurasse sua manutenção. Os termos de Condorcet quanto à escravidão não seriam menos fortes, mas demandam especial cuidado. Isso porque o autor parece recorrer e equilibrar diferentes linguagens, as quais poderiam de outra maneira sugerir contradições e inconsistências.

De um lado, Condorcet afirma a injustiça que caracteriza o crime da escravidão, a qual privaria o escravo negro de gozar seu direito natural à liberdade. Enquanto criminosos, os senhores de escravos não poderiam recorrer a quaisquer direitos para manter como propriedade outras pessoas – tema que ocupa o capítulo VIII de suas *Reflexões*. Portanto, segundo Condorcet, indenizar senhores de escravos seria tomar parte em um crime. Em seus termos, é o escravo que pede por reparação, e é a ele a quem se deve. Ao introduzir a questão da reparação dos escravos, no entanto, a linguagem do gradualismo da abolição se instala no texto do autor. De maneira desproporcional, o texto apresenta duas justificativas para tanto. Na abertura do capítulo seguinte, o autor salientaria que medidas seriam necessárias para evitar que a emancipação (*l'affranchissement*) produza desordem. No entanto, diferente da centralidade que essa preocupação teria na obra de Burke, em Condorcet vemos uma remissão pouco sistemática a esse princípio. Não se trataria de assegurar a manutenção da ordem econômica. Pois, como afirma o autor, uma suposta necessidade econômica não seria capaz de tornar a escravidão legítima. Sua defesa não poderia ser menos categórica,

Pretendemos que é impossível cultivar as colônias sem escravos negros. Admitiremos aqui essa alegação, assumindo essa absoluta impossibilidade. Está claro que ela não pode tornar a escravidão legítima. (CONDORCET, 2009, p. 67)⁸⁸.

Assim, a dificuldade estaria justamente em mensurar o papel dessa argumentação. Para Condorcet, de um lado, a ordem social expressaria justamente a continuidade do crime, tema central em seu texto. E, como vimos, o autor não reconheceria o estatuto da propriedade sobre o escravo (DOGUET, 2009, p. 24–25).

Uma segunda justificativa toma o texto. A escravidão, em seus largos e profundos efeitos, comprometeria as possibilidades de que os escravos vivessem enquanto homens

87 Ao abordar o tema da escravidão por contrato ou por consentimento, Condorcet oferece interessantes considerações. Após definir o tipo específico de liberdade enquanto relação de um homem a outro, por ele mesmo sintetizado como estar sob a proteção da lei, o autor definiria a condição do escravo como o seu oposto. Isto é, aquele que não está sob qualquer amparo ou proteção da lei, e, por isso mesmo, dirá o autor que um consentimento nesses termos será nulo (CONDORCET, 2009, p. 69).

88 No original, “On prétend qu'il est impossible de cultiver les colonies sans nègres esclaves. Nous admettrons ici cette allégation, nous supposerons cette impossibilité absolue. Il est clair qu'elle ne peut rendre l'esclavage légitime”.

livres. Tal mudança não poderia se dar de maneira repentina. Enfatiza o autor que não se trataria de um problema racial, mas, de hábitos e costumes forjados sob relações de violência e privação. Assim, as medidas necessárias que cabiam serem tomadas, embora não combatessem de todo a injustiça, impediriam que ela se eternizasse. Tratar-se-ia, para o autor, tanto de melhorias das condições de vida dos escravos, quanto de sua tutela por um período determinado (BLACKBURN, 2002, p. 189). Conforme a brilhante síntese de Davis, os males da escravidão justificariam a sua perpetuação (DAVIS, 1999, p. 329).

Seguindo Condorcet, se alguém haveria de arcar com os custos do fim da escravidão, deveriam ser os culpados pelo crime, e não suas vítimas, ou tampouco a autoridade pública. O autor afirmaria muito categoricamente que não seria de competência do governo arcar com os custos o governo das reformas necessárias. Proceder assim seria premiar o criminoso, recompensando-o com a impunidade. Aos proprietários, e apenas a eles, caberia o ônus (CONDORCET, 2009, p. 85). As reformas, enquanto meios supostamente necessários à emancipação, seriam constituídas em função da condição dos escravos, se crianças, adultos ou idosos. Foge aos nossos objetivos descrever o projeto de Condorcet, mas, além da extinção imediata do tráfico, caberia citar a presença de uma das mais recorrentes políticas gradualistas presentes em processos de emancipação no século XIX, a libertação dos filhos das escravas⁸⁹. Nos cálculos de Condorcet, a adoção de sua proposta – que não se confirmou – implicaria que em um prazo de setenta anos não houvesse mais escravos (CONDORCET, 2009, p. 96). Diferente do que se estabeleceria na cena política francesa nos anos seguintes, sua proposta colocaria em primeiro plano o tema da emancipação dos escravos. Reclamando um planejamento cauteloso, que sabe perpetuar a injustiça – e, em seus termos, para que melhor possa combatê-la – é inequivocadamente gradualista. Conforme Doguet, Condorcet mobilizaria repertórios diversos de ideias. De um lado, uma linguagem francamente republicana, que interpela a escravidão por meio de uma linguagem da liberdade e da igualdade de direitos⁹⁰. Chegaria, nesse ponto, a propostas mais confrontativas que aquelas da Revolução Americana, que aquiesceriam à escravidão frente aos desafios da Federação.

89 Na proposta do autor, quando do nascimento, o senhor poderia optar por manter ou não a criança sob seu domínio. Se não o quisesse, ela seria entregue a uma instituição pública, e ficaria sob os cuidados de sua mãe por um curto período, respeitando seu aleitamento. Se, pelo contrário, preferisse mantê-lo, o nascido seria mantido escravo até a dilatada idade de 35 anos, quando então seria libertado e mantido às expensas do senhor durante alguns meses. Na expectativa de assegurar que, ao longo de sua vida como escravo, o nascituro seria bem tratado, Condorcet sugere a visita de um médico e de um representante da autoridade pública (*homme public*) a cada dois meses. Com diversas redações, ao longo do século XIX foram adotadas diversas formas de libertação do ventre. Para uma perspectiva comparada e integrativa dos processos de abolição colonial, como já mencionado, ver Blackburn (2002, 2005).

90 Em suas *Reflexões*, Condorcet apresenta também uma polêmica (à época) proposta de que mesmo judeus deveriam ser reconhecidos como cidadãos perante a França.

Condorcet não reconhece o status de propriedade sobre o escravo, e entende que a autoridade pública tem o dever da emancipação. No entanto, de outro lado, ao especificar e elaborar a sua proposta de abolição, ficam mais claros os termos com que pensa a mudança política e social. Condorcet não remete a uma ruptura radical que ponha a termo, desde baixo, a ordem estabelecida. Antes, o autor propugnaria a necessidade de um interventor “esclarecido”, um príncipe ou um legislador, a quem competiria reformar a ordem (DOGUET, 2009, p. 45–46).

Em fevereiro de 1788, Jacques-Pierre Brissot, político que, assim como Condorcet, se tornaria um dos protagonistas da Gironda, toma a iniciativa de fundar a *Société des Amis des Noirs*. O texto de fundação da *Société* apresenta de maneira muito clara sua pretensa continuidade para com o Comitê de Londres, fazendo da história da abolição da escravidão a sua própria narrativa. O texto enfatizaria, assim, o trabalho pioneiro de Benezet e dos quacres da América como o grande, mas não único, antecedente da causa da abolição. Um ponto importante, e que já havia surgido antes, é a identificação de que a causa da extinção da escravidão tomaria parte da causa maior da liberdade. Nesse sentido, o texto ressalta que a Revolução Americana “teria imprimido um respeito religioso à causa da liberdade”, e, assim, concorrido para o avanço da emancipação. Mas haveria, ainda, o enquadramento desde a perspectiva da Ilustração francesa. De certa forma, o próprio texto remete a essa característica como a contribuição singular da França: o exercício da razão universal.

A Ilustração francesa, como já indicamos através da interpretação de Koselleck, teve como uma de suas características a compreensão de que a história universal teria um sentido de desenvolvimento, um *telos*. A civilização estaria em movimento, das trevas para a luz, da tirania para a liberdade, em um movimento necessário de emancipação. A escravidão colonial, assim, faria parte do conjunto de costumes, valores e instituições atribuído ao *Ancien Régime*. A *Société* entendia ser sua tarefa contribuir com essa superação, participando e contribuindo para o movimento da história. A abolição da escravidão não poderia ser relegada ao curso natural da história. O que implicaria, de certa maneira, que a própria liberdade dos escravos não poderia aguardar o desenvolvimento das Luzes, tampouco reformas que entendessem a liberdade como consequência do esclarecimento.

Ao dar-me essas doces ideias, não posso me conter, senhores, de vos indicar o engano em que caímos quando queremos esclarecer os homens no seio da servidão sem destruí-la. Vós ouvis os gritos por todos os lugares: *Esclareçam os homens, e eles se tornarão melhores*; mas a experiência de todos os séculos nos diz: *Façam os homens livres, e eles se tornarão necessariamente e rapidamente esclarecidos, e eles serão necessariamente melhores* (SOCIÉTÉ DES AMIS DES NOIRS, 1968, p.

7, *itálicos no original*)⁹¹.

Conforme Drescher, dadas as restrições impostas pela monarquia, que exerceria um controle efetivo sobre suas atividades, inicialmente a *Société* pôde apenas publicar traduções e informativos acerca das movimentações de sua congênere inglesa (DRESCHER, 2011, p. 212). No entanto, a convocação dos estados-gerais e enfraquecimento das estruturas tradicionais permitiriam – não sem oposição – a consolidação de uma agenda abolicionista. Uma expressiva campanha em impressos e jornais vinham colocando em destaque e denunciando os privilégios que estruturavam a sociedade francesa (ISRAEL, 2014; ROSANVALLON, 2011). Mesmo após a reforma de 1888, o Terceiro-estado, estamento a que correspondia a maior parte da população, detinha apenas um terço dos assentos da Assembleia – que contava ainda com a participação do clero e da nobreza. Sua participação, em grande medida, seguia as demandas registradas em cada uma das localidades, nos *cahiers de doléances*. Talvez expressando o acumular das campanhas da *Société*, em 1789, dos cerca de seiscentos, quarenta e nove *cahiers de doléances* coletados pelo terceiro-estado pediam pela abolição da escravidão ou pela emancipação gradual da escravidão (BLACKBURN, 2002, p. 190; DAVIS, 1999, p. 97).

Segundo Jonathan Israel (2014), em 1789 a *Société* já contava com 141 associados, e, dentre eles, Mirabeau, Lafayette, Grégoire, Volney, e mesmo Raynal – que, no entanto, romperia com a agremiação pouco depois. Condorcet, recém incorporado ao grupo, presidia a instituição. Mas também fora das fileiras da *Société*, o tema vinha ganhando visibilidade. Olympe de Gouges, que se notabilizaria por sua defesa dos direitos das mulheres, veria sua peça *L'esclavage des Noirs, ou l'heureux naufrage* ser representada no Teatro Francês cinco vezes, entre 1789 e 1790. Impressa pela primeira vez em 1786, e desconhecida até então, a peça, no entanto, não seria capaz de se sobrepor às pressões escravistas. Ao centro da história estaria dois escravos em fuga após terem assassinado seu proprietário, a quem se qualificaria como tirânico. Em um de seus momentos mais polêmicos, Zamor, um escravo instruído, explicaria como teria se estabelecido o domínio dos brancos sobre os negros. Na década seguinte à convocação dos estados-gerais, oito peças ainda trariam como tema central a escravidão (HALPERN, 1993; ISRAEL, 2014; SIESS, 2005).

91 No original, “En me livrant à ces douces idées, je ne puis m'empêcher, Messieurs, de vous faire remarquer l'erreur où l'on tombe lorsqu'on veut éclairer les hommes, au sein de la servitude & sans la détruire. Vous entendez crier par-tout: *Eclairez les hommes, & ils deviendront meilleurs*; mais l'expérience de tous les siècles nous dit: *Rendez les hommes libres, & ils deviendront nécessairement & rapidement éclairés, & ils seront nécessairement meilleurs*”.

Com forte presença de setores monarquistas e moderados nos períodos iniciais da Assembleia, segundo Israel, cerca de 15% dos deputados eram proprietários de escravos nas colônias. As representações de Bourdeaux e Nantes, ligadas ao comércio transatlântico, compunham e participavam da organização dos interesses próescravistas. Moreau de Saint-Méry havia se tornado o protagonista de um grupo organizado, o *Club Massiac*, uma espécie de antagonista da *Société*. Com o protagonismo de Pierre Victor, barão de Malouet, que escreveria em 1788 seu *Mémoire sur l'Esclavage des Nègres*, a defesa da escravidão enfrentaria os termos da Ilustração, procurando reassentar o caráter ordinário da escravidão enquanto relação de comando e obediência que deveria ser guardada dos excessos e violências que favoreceriam revoluções e desordens. Mas, segundo ele, não apenas excessos e violências tenderiam a produzir revoltas, senão também a ações dos próprios *philosophes*. A *Société* seria então caracterizada como inimiga dos interesses da França, de seu comércio e domínio, tanto quanto dos próprios escravos. A escravidão seria de seu interesse, pois teria sido através desse comércio que foram submetidos a povos civilizados (*policés*), o que, a seus olhos, seria mais favorável do que os despotismos da submissão em sociedades selvagens. A abolição da escravidão seria assim uma quimera (MALOUE, 1788).

Como resposta a seus opositores, Brissot, Condorcet e sua agremiação indicavam que a abolição imediata seria ainda impossível, sendo ainda necessários um longo processo de maturação e de preparação para que a emancipação se concretizasse legalmente. Em seus termos gradualistas e condicionais, a campanha abolicionista vinha conquistando espaço. E a ela interesses afins vindos da colônia era incorporados. Em primeiro de fevereiro de 1790 a *Société* apresentaria uma petição à Assembleia em que desenvolve três demandas principais, o fim do comércio de escravos, a melhora das condições de vida dos escravos, e a igualdade de direitos (inclusive de representação) para negros e mulatos livres. Conforme a análise de Israel,

Acabar com a escravidão, explicaram eles [Brissot, Condorcet e a *Société*], não era apenas uma questão de emancipação legal, mas de absorver os ex-escravos na sociedade de uma maneira não-violenta, significativa e duradoura. Sua campanha de imprensa impactou poderosamente através das páginas dos jornais republicanos, como o *Patriote française* de Brissot, o *Courrier de Mirabeau*, o *Chronique de Paris*, o *Révolutions de Paris* de Prudhomme, e ainda outros jornais. 'A humanidade demanda, comanda, que a escravidão seja primeiro abrandada [*softened*] e em breve abolida', explicou o principal jornal a relatar os desenvolvimentos revolucionários para o campesinato francês, o *Feuille Villageoise*, em janeiro de 1791. 'Mas esta grande mudança, a humanidade também o exige, deve ser cuidadosamente preparada para evitar a guerra civil e salvaguardar o comércio da França ' (ISRAEL, 2014, p. 397-398).

Perante a Assembleia, no entanto, a causa abolicionista sofreria uma importante derrota. Conforme assinala Drescher, no mesmo ano em que o primeiro Congresso dos Estados Unidos decidiu que a escravidão constituiria domínio fora dos limites da legislação federal, 1790, a recém formada Assembleia Constituinte da França chegava a uma conclusão semelhante. “Sua Declaração dos Direitos do Homem não abrangeria as regiões ultramarinas” (DRESCHER, 2011, p. 219). Formar-se-ia um Comitê Colonial, que teria Antoine Barnave como seu presidente. Sua composição não contaria com nenhum representante abolicionista. Os domínios coloniais, e os interesses metropolitanos, seriam mantidos. Em decreto de março, mesmo evitando utilizar-se do termo “escravo”, falava-se de “pessoas não livres”, era assegurado aos colonos e senhores o domínio sobre sua propriedade. A Assembleia registrava seu respeito pelos costumes locais, assim como se comprometeria em não interferir sobre quaisquer ramos de seu comércio. Ademais, estabeleceu que qualquer tentativa de incitar revoltas contra os colonos e sua propriedade constituiriam crime de traição. Segundo Davis, Mirabeau e Pétion de Villeneuve tentaram se manifestar contra tal medida, mas teriam sido calados pela Assembleia (DAVIS, 1999, p. 140). Enquanto isso, as Assembleias coloniais rejeitavam as demandas de pessoas de cor e negros livres (*gens de couleur e nègres libres*) – os quais, em muitos casos, proprietários de terras e também de escravos.

Em outubro de 1790 estouraria uma primeira revolta em São Domingos, sob a liderança de Vincent Ogé. Embora ligado a grupos abolicionistas, sua demanda central era a cidadania de mulatos e negros livres, mais do que o fim do regime de escravidão. A revolta seria brutalmente combatida, Ogé e aliados executados. No ano seguinte, a Assembleia se pronunciaria novamente sobre a condição da cidadania nas colônias. Dentre os debates travados, um é de especial relevância, tanto na expressão das tensões em curso, que se estenderiam ainda pelos próximos anos, quanto na maneira com que seus termos reverberariam na história do pensamento político.

Moreau de Saint-Méry, cioso em preservar e reforçar os obstáculos que impediam a intervenção sobre a escravidão colonial, apresenta uma proposta que teria em vista a constitucionalização da escravidão nas colônias francesas. Para ele, utilização da expressão “pessoas não livres” viria gerando rumores e perigos para a tranquilidade colonial.

É chegado o momento de explicar de uma maneira que não permita mais dúvidas, eu demando que não falemos de pessoas não-livres; que nós digamos: escravos; é esse o termo técnico. (FRANCE, 1791, p. 483)⁹².

92 No original, “Le moment est venu de l'expliquer d'une manière qui ne permette plus doutes, je demande donc que l'on ne parle pas de personnes non libres; que l'on nous dise: des esclaves; c'est le mot technique”.

Robespierre, então, toma a palavra e se coloca frontalmente contra sua proposta, condenando a expressão, tanto quanto sua perspectiva. Em seus termos, uma tal decisão, que não apenas reconheceria a legalidade da escravidão, mas também a exclusão de negros do rol de cidadãos, seria contrária aos direitos do Homem e ao valor da liberdade.

A partir do momento em que um de vossos decretos tiver pronunciado a palavra *escravos*, vós tereis pronunciado vossa própria desonra e a derrota de vossa constituição [...].

É um grande interesse a conservação de vossas colônias; mas esse mesmo interesse é relativo à vossa constituição; e o interesse supremo da nação e das próprias colônias é que vós conserveis vossa liberdade, e que vós não perdeis de vossas próprias mãos as bases dessa liberdade. Que pereçam vossas colônias se a conserveis por esse preço [...]. Sim, se for necessário ou perder vossas colônias, ou perder vossa felicidade, vossa glória, vossa liberdade, eu repito: pereçam vossas colônias!. (FRANCE, 1791, p. 483–484) ⁹³.

Diante da intervenção de Robespierre, Moreau de Saint-Méry retiraria sua proposta. Com o seguir da seção, e, seguindo Gauthier, contra o voto de Robespierre, a Assembleia decretaria que seria da competência das assembleias coloniais legislar acerca de “pessoas não livres” (GAUTHIER, 2002). Constitucionalizava-se, assim, a escravidão. Acerca do status de negros livres, não haveria uma decisão senão no dia seguinte, após a controversa intervenção de Julien Raymond⁹⁴. A Assembleia, então, declararia que, mesmo nas colônias, pessoas de cor e negros livres, desde que atendendo aos requisitos legais, seriam considerados cidadãos ativos. Ainda no ano de 1791, após instalada uma nova revolta em Santo Domingo, tida como marco de início da Revolução Haitiana, a Assembleia voltaria atrás, renunciando sua jurisdição sobre o status de pessoas das colônias.

Em 1792 uma nova lei seria editada, a qual teria o intuito tanto de fazer frente ao domínio dos colonos brancos quanto enfraquecer grupos conservadores e monarquistas. Seria proclamada, então, igualdade entre homens livres, brancos e negros. Tal decreto encontraria forte oposição em Guadalupe, Martinica e São Domingos (ISRAEL, 2014). No intuito de assegurar o cumprimento integral da lei, a Assembleia nomearia Léger-Félicité Sonthonax e ,

93 No original, “Dès le moment où dans un de vos décrets vous aurez prononcé le mot *esclaves*, vous aurez prononcé votre propre déshonneur et le renversement de votre constitution [...]. / C'est un grand intérêt que la conservation de vos colonies; mais cet intérêt même est relatif à votre constitution; et l'intérêt suprême de la nation et des colonies elles-mêmes, est que vous conserviez votre liberté, et que vous ne renversiez pas de vos propres mains, les bases de cette liberté. Eh! périssent, vos colonies si vous les conservez à ce prix [...]. Oui, s'il falloit ou perdre vos colonies, ou perdre votre bonheur, votre gloire, votre liberté, je répéterois: périssent vos colonies!”

94 Não sendo um representante ou delegado eleito, a presença, tanto quanto a fala, de Raimond não se deu senão sob protestos. Nascido em uma das colônias francesas, Raimond representava aquela parcela da população colonial desconhecida de boa parte dos deputados constituintes – um mulato livre.

colocando à sua disposição uma numerosa tropa. Conforme Yves Benot, Sonthonax não era um mero enviado da Assembleia, ou alguém apenas interessado na implementação e observância das novas normas vigentes. Ele havia publicado artigos inequivocadamente antiescravistas no periódico *Les Révolutions de Paris*, dentre os quais um que saudava os negros insurgentes e propunha a abertura de canais de negociação (BÉNOT, 2005, p. 257). Em 1793, conflitos pelo controle das colônias inglesas e espanholas do Caribe alterariam a correlação de forças, e, na tentativa de angariar apoio entre escravos e assegurar o território, Sonthonax decretaria a libertação dos escravos da parte Norte da Ilha – o que seria logo seguido por Étienne Polverel na parte Sul. Em fevereiro de 1794, após três sessões de deliberação, a Convenção ratificaria o decreto, abolindo a escravidão no território francês. Segundo jornais da época, as sessões que trataram e deliberaram em torno do destino dos escravos foram marcadas por uma polêmica em torno de sua visibilidade. Segundo o *Le Mercure Universel*, o abade Grégoire e também Lacroix teriam se posicionado firmemente em favor de que o decreto da Convenção registrasse literalmente a abolição da escravidão. No entanto, não poucos teriam demandado a omissão da expressão, procurando alternativas semelhantes às que, poucos anos antes, teriam atribuído às assembleias coloniais a competência de legislar.

Por um lado, as polêmicas que acabamos de ver expressariam como a condição colonial seria marcante na configuração dos limites e dilemas do abolicionismo na França. A emancipação dos escravos das colônias não era de todo separada da situação de negros livres. Além disso, a autonomia das assembleias coloniais favorecia o protagonismo dos interesses próescravistas. Por outro lado, os termos com que Robespierre⁹⁵ interviria no debate teriam uma forte reverberação – e, como veremos mais à frente, especificamente no pensamento (luso)brasileiro das décadas seguintes.

3.4. Os desencontros do antiescravismo e da liberdade

Os movimentos abolicionistas, tanto na Inglaterra quanto na França, experimentariam ainda importantes e duradouras disputas. Procuramos, ao longo desse capítulo, salientar os objetivos e as linguagens nas quais foram formados em seus momentos de institucionalização. Embora pudesse contribuir e aprofundar o caminho de nossa tese, não analisamos aqui o decurso de sua formação. Na Inglaterra, que, como vimos, abolira o tráfico transatlântico em

⁹⁵ Segundo Gauthier, embora a fala de Robespierre tenha concedido notoriedade à expressão, teria sido Dupont de Némours a cunhar a fórmula “Périssent les colonies plutôt qu'un prince”. O autor ainda procura demonstrar que suas origens remontariam a Jaucourt (GAUTHIER, 2002).

1807, após uma rica e conturbada história de quase três décadas, marcada por revoltas nas colônias, a escravidão seria finalmente abolida em 1834 – fruto de um decreto aprovado um ano antes. A trajetória francesa seria ainda marcada por retrocessos agudos. Com a ascensão de Napoleão Bonaparte, em 1802 a escravidão seria reinstituída nas colônias. Dois anos depois, o Haiti lograria sua independência. Quase meio século mais tarde, em 1848, a França aboliria a escravidão definitivamente.

Em suas trajetórias, Inglaterra e França teriam repertórios próprios e distintos de ideias antiescravistas. Em meados do século XVII, já eram visíveis as mobilizações, tanto na Inglaterra quanto nas colônias norte-americanas, de grupos quacres, o que pesaria na formação de uma linguagem que enfatizaria a dimensão moralizante e religiosa do envolvimento com a escravidão. Já na França, seriam mais visíveis os motivos críticos desde a perspectiva da Ilustração, que favoreceriam a formação de uma linguagem de direitos e de igualdade na constituição da cidadania. Por certo, tal linguagem não era consensual, e seria mais adequado falar em termos de Ilustrações, no plural, do que seu correspondente no singular, Ilustração. Como já demonstramos no capítulo anteriores, mesmo em Montesquieu e nos enciclopedistas a escravidão encontrou uma legitimação ilustrada. Quando da institucionalização de suas sociedades antiescravistas, momento em que é evidente o protagonismo do Comitê inglês, seus movimentos se mostrariam crescentemente integrados e marcados por um sentido expansivo e internacionalista. No entanto, como enfatiza Robin Blackburn, embora fundamentais, as mobilizações e vozes abolicionistas não seriam suficientes para a abolição do tráfico e para a emancipação dos escravos (BLACKBURN, 2002, 2005). Nesse sentido, é preciso olhar para os seus contextos específicos, e a maneira com que suas disputas culturais e político-institucionais condicionariam e formariam suas conquistas e derrotas.

Os fôlegos de integração entre os movimentos abolicionistas seriam particularmente, mas não exclusivamente, comprometedores para o contexto de regressão de direito da Inglaterra de fins do século XVIII. A pecha de jacobinos, desordeiros e inimigos da sociedade seria rapidamente atribuída aos abolicionistas, favorecendo um tempo de violências, rupturas, e enfraquecimento das mobilizações públicas pela abolição do tráfico e da escravidão. Com isso, os debates e disputas se tornariam crescentemente um assunto do Parlamento, enquanto instituição que asseguraria não apenas a legalidade e a estabilidade, mas também o orgulho inglês em seu protagonismo do progresso da civilização (DAVIS, 1986, 1999). Tal processo teria sido marcante na constituição de uma linguagem antirrepublicana, a qual limitaria os próprios termos do abolicionismo na Inglaterra.

Nesse sentido, é importante salientar que o abolicionismo na Inglaterra, de maneira

muito mais aberta do que na França, aproximar-se-ia de uma defesa da substituição do trabalho escravo pelo trabalho assalariado – o que demandaria, de maneira quase consensual, a criação de uma cultura de autodisciplina e de autointeresse no trabalho. A linguagem da abolição, assim, teria se aproximado da linguagem do desenvolvimento do comércio, muito mais do que em sua crítica⁹⁶. A humanização do comércio se constituiria, portanto, como uma de suas principais bandeiras (BRACE, 2013).

Como procuramos demonstrar, ainda, tanto na Inglaterra quanto na França movimentos de mulheres teriam participado e contribuído para a formação dos abolicionismos. Na Inglaterra, a própria linguagem do (proto)feminismo passaria a ser vertida em termos abolicionistas, como vimos já registrado entre intérpretes de Mary Wollstonecraft. Mas também na França essa aproximação seria visível, como vimos na obra de Olympe des Gouges, autora da *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*⁹⁷.

Cumpre ainda indicar que, enquanto a principal colônia escravista inglesa havia conquistado sua independência duas décadas antes da criação do Comitê inglês, foram as colônias francesas que, em suas disputas sociais e políticas, condicionaram a forma como a questão da escravidão seria enfrentada na Assembleia francesa. Embora também presente na Inglaterra, mas com menos destaque, a relação metrópole-colônia organizaria os debates abolicionistas na geração dos últimos *philosophes*.

Como desenvolveremos nos capítulos seguintes, além de servir como termo de comparação, a formação primeira do abolicionismo na Inglaterra e na França teria um papel importante tanto na chegada quanto nos próprios termos em que, historicamente, ele se desenvolveria no Brasil. Não se trata, é claro, de reduzir o caso brasileiro às experiências francesas. O que nos parece importante é guardá-las enquanto referentes históricos, tanto quanto, em certas circunstâncias, interlocutoras. Desde o fim do século XVIII e início do XIX formar-se-ia em nossas terras uma linguagem política que seria, a um só tempo, antirrepublicana e antiabolicionista. Seus significados e sua linguagem estariam referidos em oposição ao caso francês, mas ganhariam especial significado ao ter como contexto um país que, diferente da Inglaterra, não teria uma cultura política marcada pelas disputas entre

96 Como se constituiria, mais tarde, na linguagem do socialismo, e em sua vertente marxista, na crítica da “escravidão por assalariamento” (*wage slavery*).

97 O que aconteceria também nos Estados Unidos, algumas décadas mais tarde. Conforme McMillen (2008), a própria Declaração de *Seneca Falls*, que marcaria a institucionalização do movimento feminista naquele país, teria importante aproximações com a luta antiescravista. É também expressivo o fato de que a Convenção antiescravista de mulheres americanas, formada entre 1837 e 1839, teria produzido uma representação gráfica semelhante àquela elaborada pelo inglês Josiah Wedgwood e muito utilizada nas campanhas inglesas – de um homem negro, ajoelhado, que mostraria suas correntes junto à inscrição: *Am I not a brother and a man?*. A Convenção antiescravista de mulheres americanas, por sua vez, retratou uma mulher negra sob a inscrição, “*Am I not a woman and a sister?*” (BROWN, 1983).

católicos e protestantes das mais diversas orientações, mas o catolicismo da segunda Escolástica em uma relação por vezes simbiótica com as instituições políticas, elas mesmas em processo de autonomização de sua metrópole; diferente da França, a escravidão não apareceria como um problema mediado pelo estatuto colonial, mas como algo próprio de seu território – o que, nos termos da época, tratava-se como “inimigo interno”⁹⁸. Ademais, não apenas sociedades abolicionistas inglesas foram correspondente de abolicionistas brasileiros – como Joaquim Nabuco o seria da *British and Foreign Anti-Slavery Society*, fundada em 1839 – mas também seus textos e debates seriam recebidos no Brasil desde muito cedo – como o demonstra o terceiro volume de *A escravidão no Brasil* de Perdigão Malheiro (1866).

98 Embora uma aproximação com a ideia de abolição pelas províncias, nos termos de um possível projeto federalista abolicionista – o que, na prática, implicaria em retirar o abolicionismo ou a emancipação da agenda política.

PARTE 2

Capítulo 4. Antiescravismo e abolicionismo no Brasil

Nos países dito centrais, a luta contra a escravidão tinha uma particular vocação literária e intelectual. Relatos de viajantes animaram representações que, em seu próprio território, concentrariam a luta pela abolição do tráfico de escravos. Para tanto, eram divulgadas, para causar ardor, as práticas de “convocação” de marinheiros nas regiões portuárias. Jovens e adultos, sempre homens, eram convidados para um bar, onde seriam devidamente embriagados. Recobriam consciência já em alto mar, como “legítimos” trabalhadores do tráfico (HOCHSCHILD, 2007). No contexto das colônias, a escravidão foi sempre alvo de batalhas e contestações que superavam o plano dos debates. A história da escravidão, desde seus primeiros suspiros, não pode ser dissociada da história dos quilombos, no Brasil, ou da *marronage*, experiência de resistência congênere das colônias do Caribe.

Segundo Clóvis Moura, o primeiro quilombo de que se teria registro na colônia luso-brasileira dataria de 1573 (MOURA, 2004, p. 335). A mais famosa dessas comunidades, a República de Palmares, existiu e resistiu ao longo de quase todo o século seguinte. No processo de formação das instituições políticas locais, os quilombos representariam, principalmente, focos de resistência ao regime e à propriedade escrava. No século XVIII, formou-se em Minas Gerais um regimento com a finalidade exclusiva de caçar e destruir quilombos, o Regimento dos Capitães-do-mato (KLEIN; LUNA, 2010, p. 213). Assim, seus destinos se confundiriam com os inúmeros outros: a capitulação diante das autoridades da Colônia, e, mais tarde, das forças imperiais. E, das precárias condições de institucionalização e de autonomia – para o caso daquelas comunidades mais longevas – resta-nos, tal qual nos termos de Raimundo Faoro, os registros de sua *práxis* (FAORO, 1994). O século XIX brasileiro, no processo de construção e internalização das instituições políticas, assistiria a um longo ciclo de revoltas populares em que o tema da emancipação dos escravos teve um papel importante. Iniciada por volta do ano de 1814, as revoltas na Bahia teriam no ano de 1835 um de seus pontos altos, com a Revolta dos Malês (REIS, 2003, 2014; REIS; SILVA, 1989). Assim como poucos anos depois, no Maranhão, a chamada Balaiada. Como trabalhos recentes tem procurado demonstrar, tais revoltas teriam não apenas demandado a plena cidadania de libertos – filhos de escravas não tinham acesso aos mesmos direitos que os filhos de mães livres – mas articulado também defesas da libertação e de emancipação de escravos (KLEIN; LUNA, 2010; REIS; SILVA, 1989).

4.1. Ideias antiescravistas, linguagens antiabolicionistas

No mundo anglófono, a despeito de seu caráter pouco sistemático e mesmo descontínuo, vimos se formarem ideias antiescravistas já no século XVII. Constava, então, o repertório das seitas protestantes, e, mais particularmente, do quakerismo, em uma crescente associação da manutenção

de escravos como uma prática pecaminosa. No contexto francês, seriam nas correntes republicanas e democráticas da ilustração que se constituiriam a crítica à escravidão, entendida como antagônica à liberdade enquanto direito natural. No contexto luso-brasileiro, encontraríamos indícios de um pensamento antiescravista em meados do século XVIII. É bem verdade que, desde antes, já teriam se formado e consolidado a crítica da escravização das populações indígenas – tanto em Las Casas como em Vieira. No entanto, os princípios e valores aplicáveis à condição dos índios, tidos como naturais e sem acesso à civilização, não seriam diretamente traduzíveis para a condição das populações africanas – que desde longa data mantinham contato e estariam integrados, através de redes de comércio, ao continente europeu. Herdeiros da maldição que Noé lançara sobre seu filho Cam, em referências que remontam a Agostinho e Jerônimo (CARVALHO, 1999c, p. 41), na matriz cristã e jesuítica a escravidão do africano seria vista como legítima. Seu repertório religioso, o progressismo “possível” do período colonial, estabeleceria os termos de uma crítica social, a qual teria em vista regular as relações entre senhores e escravos (VAINFAS, 1986).

Escrito em 1705, *A Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, do padre jesuíta Jorge Benci, constitui dessas peças expressivas, voltadas a um público de senhores, a recomendar que o trato dos escravos fosse caracterizado pela justiça e a equidade, condenando a brutalidade de castigos e trabalhos excessivos, sem, no entanto, abalar a necessidade incontestada de que pesaria aos escravos a obediência cristã (CARVALHO, 1999c, p. 41). *O Etíope resgatado* (1758), livro do também padre Manoel Ribeiro Rocha, segue semelhante senda. O texto narraria a forma com que seus contemporâneos deveriam lidar com o resgate e libertação dos escravos (RODRIGUES, 2009). Logo na abertura do discurso, o autor parte da constatação, segundo ele habitual, feita por “Comerciantes, e dos mais habitantes do Brasil”, de que pessoas doutas reprovavam a “negociação, compra e posse” de escravos. Ele mesmo um douto, sua escrita estaria dirigida à explicitação dos motivos de tal reprovação. Em seu texto, dialogaria com as diversas formas de aquisição de escravos, aquelas mesmas que vimos ocupar a preocupação dos juristas europeus dos séculos XVI e XVII – a escravidão por conquista, por dívidas, ou ainda por necessidade consequente de miséria extrema. Salientando, em especial, a suposta legitimidade conferida pela conquista em uma guerra justa – conforme o direito natural, ou “das gentes”, “um gentio feito cativo em guerra pública, justa, e verdadeira de um príncipe com outro” – Ribeiro Rocha contrasta com a origem da escravidão praticada na colônia: “invasões, que tem a natureza de roubos, latrocínios, e negociação pirática [sic]”. Constatação que, não por deslize, havia escapado ao texto de John Locke cem anos antes.

A aquisição dos escravos, como um mal de raiz, constituiria o primeiro mote de crítica à escravidão em Manoel Ribeiro Rocha. Em sua redação, a prática dos *raids* apareceria como marca da violência que caracterizaria o tráfico de escravos africanos. Esse é um ponto importante, pois veremos a sua consolidação no repertório de ideias sobre a escravidão no século seguinte. Não encontraremos tanto, ao menos até meados do XIX, a condenação da prática da escravidão em si mesma, mas apenas ao seu sentido comercial, a busca anticristã do lucro. Isso porque a caracterização da vida na África remeteria a abusos e violências às vezes piores do que aquelas experimentadas em solo colonial - “[... as] incultas, rudes, bárbaras, e inhumanas regiões de Guiné, Cafrária, e Etiópia, onde nem se observa o direito natural, nem os das gentes, e nem ao menos as leis da humanidade!”. Para o autor, qual não seria a oportunidade de que “Comerciantes Católicos” pudessem “resgatar por comércio os ditos injustos e furtivos escravos”. Para tanto, segundo ele, inicialmente escravos, sua servidão seria temporária, e teria como momento final a libertação. As oito partes de seu livro narrariam justamente esse processo, que se inicia com a submissão a um senhor probo e justo, o qual lhe ofereceria os frutos da civilização e do trabalho, e gradualmente lhe apresentaria a liberdade. A escravidão, assim, poderia ser também uma dádiva, um resgate da pior barbárie.

Em linhas gerais, podemos encontrar algumas preocupações semelhantes entre o trabalho de Ribeiro Rocha e o de José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821). Particularmente no tema do resgate de africanos através da escravidão, no que ela deveria ser considerada em seu potencial civilizatório. Mas, nesse autor, a condescendência católica, refratária ao comércio e ao tráfico, estaria integrada a uma rejeição frontal das ideias e experiências abolicionistas que ganhavam visibilidade no republicanismo democrático francês.

Azeredo Coutinho fazia parte de uma geração formada pela Ilustração portuguesa, herdeira das reformas do Marques de Pombal, assim como dos projetos de modernização de Rodrigo de Sousa Coutinho (1745-1812), conde de Linhares. Conforme análise de José Murilo de Carvalho, sua atuação na implantação do Seminário de Olinda entre 1795 e 1802 exerceu grande impacto na formação do clero nordestino, tendo desempenhado papel fundamental na formação de ideias e de comportamentos de toda uma geração de padres (CARVALHO, 2003, p. 68). De volta a Portugal, Azeredo Coutinho tornar-se-ia Inquisidor Geral.

Em 1798, Azeredo Coutinho faria publicar seu *Analyse sur la Justice du Commerce du Rachat des Esclaves de la Côte d'Afrique*. Como que preparando terreno, anunciando a senda crítica, a apresentação de seu editor é aberta com a seguinte frase, *Périssent les*

Colonies plutôt qu'un prince (AZEREDO COUTINHO, 1798, p. iii). Se em seu contexto francês a fórmula “Pereçam as colônias antes que nossos princípios” teria sido utilizada por Robespierre com o intuito de interditar a defesa da escravidão perante a Assembleia Nacional – embora, como vimos, isso não tenha impedido a sua constitucionalização – no Brasil, foi logo incorporada a nosso léxico como expressão a qualificar e condenar as ideias associadas ao abolicionismo. Antes de constituírem uma linguagem na colônia, as ideias abolicionistas já encontrariam seus adversários. Desde os seus primeiros críticos (luso)brasileiros, ideias antiescravistas são retratadas como inimigas da ordem social, da propriedade, ou, em forma sintética, inimigas da própria colônia. Assim o editor de Azeredo Coutinho denunciaria a ação dos filantropos franceses, como Raynal, e de sua organização abolicionista, a *Amis des Noirs*, os quais teriam “se mostrado os verdadeiros inimigos dos homens de cor”. É nesse sentido que procuraremos demonstrar que, no Brasil, muito antes de se formar uma linguagem abolicionista, ter-se-iam configurado linguagens antiabolicionistas.

O texto de Azeredo Coutinho, por sua própria lavra, constitui uma tentativa de fazer frente ao que considera o “sistema de convenções sociais”, conjunto de ideias que, em rejeitando os princípios imutáveis da natureza humana e da lei natural, seria a base para noções correntes de liberdade e igualdade. Ao contrário, o autor procuraria demonstrar que o comércio de escravos constituiria traço permanente na história humana, “antiga e moderna”, entre “nações bárbaras e mesmo em diversas nações civilizadas”, e, assim, compatível com o direito das gentes. Os críticos do comércio de escravos, por sua vez, seriam os verdadeiros adversários da lei natural, cuja maneira de agir seria “sempre constante e sempre uniforme” (COUTINHO, 1798, p. 24, § 33).

Este novo direito natural tão celebrado, que diz que a escravidão é contrária aos direitos da natureza, este direito natural que dizem ser evidente pelas simples luzes da razão natural; esta razão natural, enfim, é possível que tenha estado há mais de três mil anos obscurecida e muda até nossos dias, sem revelar aos homens este grande direito da natureza? Esta razão natural será porventura uma nova faculdade concedida pela natureza aos filósofos modernos? (AZEREDO COUTINHO, 1798, p. 25, § 34)⁹⁹.

Assim como Ribeiro Rocha, e muitos de seus contemporâneos, Azeredo Coutinho procuraria caracterizar o comércio como uma forma de minorar os sofrimentos dos povos

⁹⁹ No original, “Ce nouveau droit naturel si célébré, qui dit que l’esclavage est contraire aux droits de la nature, ce droit naturel que l’on dit évident par les simples lumières de la raison naturelle, cette raison naturelle enfin, est-il possible qu’elle eût été, plus de trois mille ans, obscurcie & muette jusqu’à nos jours, sans révéler aux hommes ce grand droit de la nature? Cette raison naturelle seroit-elle pas hazard une nouvelle faculté accordée par la nature aux philosophes modernes?”

bárbaros, e, até mesmo, como uma forma de “sair do estado de barbárie e de proporcionar seu maior bem de maneira mútua” (AZEREDO COUTINHO, 1798, p. 34, § 46). Da mesma forma, seu otimismo para com o comércio seria regulado pelo reconhecimento da existência de excessos e abusos no tratamento dos escravos, os quais recomendariam o exercício de um tipo de regulação sobre a propriedade escrava.

É fora de dúvida que existem senhores que tratam mal seus escravos, e que esquecem, a seus olhos, os deveres da caridade e até mesmo os seus próprios interesses: mas esses abusos particulares não tornam o comércio injusto; sugerem apenas que sejamos capazes de neles pensar, e não se deve seja pelo meio revolucionário de declamações contra a justiça das leis, ou contra um comércio que elas aprovam: mas apenas por meio de propostas direcionadas para os legisladores, fazendo-os ver os abusos da lei, afim de que as corrijam ou que as revoguem, e isso, sem qualquer ruído, sem convidar os povos à revolta, e sem colocá-los uns contra os outros com armas na mão. O verdadeiro defensor da humanidade é aquele que trabalha para a sua preservação, e não aquele se ocupa em destruí-la. (AZEREDO COUTINHO, 1798, p. 36, § 50)¹⁰⁰.

Um ponto importante da retórica de Azeredo Coutinho é a forma com que, em sua crítica – presente também em seu *Concordância das Leis de Portugal e das Bullas Pontificas*, de 1808 – encontraremos uma identificação de que as fontes do abolicionismo comprometeriam muito mais do que relações de propriedade ou relações econômicas. Tratar-se-ia, para o autor, das próprias possibilidades de constituição de uma ordem social e política. As críticas sobre a escravidão, para ele, estariam fundadas sobre os termos de um contratualismo e da defesa de direitos naturais antitéticos à moral cristã. Até aí, poderíamos ter um espectro intelectual muito amplo de referências, por isso é preciso acompanhar Azeredo Coutinho em suas críticas. Escreve o autor especialmente (mas não exclusivamente) contra o iluminismo e o enciclopedismo francês, citando Raynal (autor da *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio de europeus nas duas índias*), Holbach, entre outros (como Johann Pezzl, iluminista austríaco). O antiabolicionismo de Azeredo Coutinho, mais do que a defesa da propriedade e do aprimoramento social por meio da escravidão, constituiria a defesa de um modo de vida e de civilização. Este, então, um ponto fundamental. Embora sejam escassas e descontínuas as referências de um pensamento republicano e abolicionista no Brasil do século XVIII, uma linguagem de antagonismo, que associaria esses

¹⁰⁰ No original, “Il y a sans doute des maîtres qui traitent mal leurs esclaves, & qui oublient, à leur égard, les devoirs de la charité & même leurs propres intérêts: mais ces abus particuliers ne rendent pas le commerce injuste; ils font seulement que l'on doit songer à y pouvoir, & il ne faut pas que ce soit par le moyen révolutionnaire des déclamations contre la justice des loix, ou contre un commerce qu'elles approuvent: mais seulement par le moyen de propositions adressées aux législateurs, en leur faisant voir les abus de la loi, afin qu'ils la corrigent ou qu'ils la révoquent, & cela, sans aucun bruit, sans inviter les peuples à la révolte, & sans leur mettre les uns contre les autres les armes à la main. Le vrai défenseur de la humanité est celui qui travaille à sa conservation, & non pas celui qui s'occupe à la détruire”.

dois campos a uma única linguagem, já viria se constituindo em lugares e posições centrais do Estado luso-brasileiro. Como vimos no capítulo anterior, a associação feita por Azeredo Coutinho entre abolicionismo e republicanismo não seria arbitrária, tampouco incoerente, e confirmaria a formação e expressão de uma linguagem republicana e democrática coetânea que superaria as tópicas de um republicanismo clássico (HONOHAN, 2002).

Seria necessário abordar a oposição do bispo de Olinda em seu viés antirrepublicano, que deve ser entendido não como uma rejeição da república enquanto forma de governo, mas, em seu lugar, como uma condenação de um fundamento de sociedade que, em si, determinaria os destinos da organização política. Para Azeredo Coutinho, assim como para muitos de seus contemporâneos, a noção de república não diz respeito a uma forma de governo (STARLING; LYNCH, 2009). Ou seja, uma apreciação do que seria um sentido possível de republicanismo, no autor, não poderia, sem o efeito da distorção e incompreensão, passar por uma distinção aristotélica das formas de governo. Para Azeredo Coutinho, estariam em oposição distintos modelos ou formas de sociedade, sendo que a questão da organização política seria marginal. O que retratamos aqui enquanto fontes do republicanismo, tanto em sua variante francesa quanto inglesa, na incorporação das linguagens abolicionistas, seriam interpeladas pelo autor como “quimeras da liberdade e da igualdade”, as quais serviriam apenas para subverter a ordem estabelecida e constituir uma forma de despotismo que teria à sua frente os filósofos (*filantropos*). Enquanto a sociedade presente apresentaria uma forma social hierárquica conforme a ordem e os desígnios da divindade, a república anunciaria um despotismo ilimitado, desregrado e marcado por violências e assassinios. Assim, não haveria lugar para apreciação da república enquanto forma de governo entre iguais. Pois, segundo ele, a igualdade, tal qual a liberdade, constituiriam quimeras e ilusões a animar as massas e justificar um novo despotismo. Essa a tônica de sua *Análise da justiça do comércio de escravos*, cuja parte final é composta por três notas críticas, as quais se concentrariam na análise e rejeição dos princípios da razão natural, da liberdade e da soberania popular. Em sua exposição, acrescentaria ainda um projeto de lei a regular as relações entre senhores e escravos, tendo em vista evitar maiores abusos e crueldades – projeto que, aliás, guarda notáveis afinidades com o juízo de Adam Smith acerca da relação entre produtividade e despotismo.

O tino econômico, também presente nos trabalhos de Azeredo Coutinho sobre a escravidão, tomaria o lugar central na obra de José da Silva Lisboa (1756-1835). Contemporâneos em seus estudos universitários em Coimbra (KIRSCHNER, 2009, p. 38), ambos autores articulariam temas do direito canônico e da economia política, traços das reformas modernizadoras do Estado português. Silva Lisboa, no entanto, se notabilizaria

como um escritor, política e intelectualmente integrado ao Estado português – em uma palavra, orgânico. E, enquanto tal, a defender a ordem social e econômica sobre a qual a monarquia portuguesa se amparava e projetava¹⁰¹.

Em seu opúsculo, *Da liberdade do trabalho*, publicado apenas em 1851, para o autor, laureado Visconde de Cairu, é o juízo acerca da menor produtividade do trabalho escravo que implicaria na necessidade de que “[...] onde se tolera ou se considera indispensável ter escravos, é preciso que o jugo seja doce, para não ser inútil” (LISBOA, 2001, p. 330). Seria o caso do Brasil, para Silva Lisboa, que rejeitava propostas e ensejos abolicionistas, igualmente atribuídos às revoltosas influências francesas. Nesse aspecto, a influência de Adam Smith se combinava à de Edmund Burke, especialmente na composição de uma frente intelectual de resistência a um projeto republicano e democrático de matriz francesa. Mas, sobretudo, pesariam ainda duas circunstâncias históricas. Em primeiro lugar, a recepção das notícias sobre a Revolução de São Domingos e a visão crescente dos escravos enquanto “inimigos internos”. Em segundo lugar, a declaração de guerra entre Portugal e França, que estaria na base do exílio da família real em sua vinda para a Colônia – feita sede do Império – em 1808.

A catástrofe da Rainha das Antilhas [a ilha de São Domingos], e, por assim dizer, a Metamorfose das Ilhas de Sotavento em Nova Nigricia, contra o Sistema Cosmológico, e Demarcação dos habitantes da Terra, conforme declara o Apóstolo das Gentes nos Atos dos Apóstolos, são *Males*, que vão além de todo o cálculo, e que resultaram da fúria dos Entusiastas da Revolução da França, os quais ordenaram, em momento de vertigem, na Assembleia Nacional o Decreto da imediata liberdade dos escravos, bradando os *Arquitetos de Ruínas: Pereçam as Colônias, antes que pereçam os nossos Princípios* (Silva Lisboa, apud. MONTEIRO, 2003, p. 352, itálicos no original).

Vemos, assim, a continuidade de um fio intelectual, ideias que com o passar do tempo vão se apegando a valores e se associando a ideias afins, formando e constituindo linguagens, enquadramentos políticos que atuam rejeitando e promovendo seletivamente projetos de cidadania e de nação. A mesma fórmula que vimos tomar frente na polêmica emancipatória da revolucionária francesa quanto ao abolicionismo, atribuída a Robespierre, muito cedo ocuparia as linhas de abertura de um livro de Azeredo Coutinho, e então apareceria em Silva Lisboa. *Pereçam as colônias, mas não os nossos princípios*. Vistas no singular, o republicanismo democrático e o abolicionismo, apareceria como uma onda ou um

¹⁰¹ Expressivo dessa íntima ligação com o projeto colonial e imperial português foram os dois primeiros decretos editados quando da instalação da família real no Brasil. O primeiro, de abertura dos portos para o comércio internacional, foi defendido por Silva Lisboa em seu *Observações sobre o comércio franco no Brasil*, de 1808. O segundo decreto, publicados poucos meses após seu antecedente, criaria uma “aula” de economia política, cujo titular era o próprio Silva Lisboa (ROCHA, A. P., 1996).

movimento de ideias a ser contido pela elite letrada de princípios do século XIX.

Em Silva Lisboa, encontraríamos ainda uma temática que mais tarde ocuparia um lugar crescentemente central nas reações à escravidão, o qual, na mesma senda, formaria lugares do conservadorismo antiescravista. Trata-se da apreciação dos escravos como “inimigos internos”, ou domésticos. Um grupo intestino cuja presença manteria em alerta a população livre, não apenas por causa de suas “aleivosias e vinganças”, mas também por seus “vícios e malfetorias”. Tinha-se como resultado males à civilização e à opulência (LISBOA, 2001, p. 329). Para tanto, não apenas a chegada das notícias sobre a Revolta de São Domingos deveria ser considerada, mas também as formas de compreensão da composição social da população brasileira – da qual era escrava aproximadamente metade da população total em fins do século XVIII e nas duas primeiras décadas do século XIX¹⁰².

Acerca desse suposto caráter marginal da população escrava, João Severiano Maciel da Costa (1769-1833, futuro Marquês de Queluz, presidente da Constituinte de 1823 e um dos redatores da Constituição de 1824) escreveria em sua *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil*, de 1821, que

Há num Império, desde a charrua até o Trono, uma cadeia bem tecida de Cidadãos de diferentes classes e condições, os quais, trabalhando, para assim dizer, cada um na sua esfera, concorrem insensivelmente, e quase sem o saberem, para o bem geral [...]. Todos são ligados pelo interesse comum, só os escravos são desligados de todo vínculo social, e por consequência [são] perigosos. (COSTA, J. S. M. DA, 1821, p. 20).

A temática do interesse comum, que teria nas linguagens do republicanismo italiano tanto quanto francês o seu sentido de crítica à prevalência dos interesses privados sobre os coletivos, com ou sem o recurso à noção clássica de virtude (HONOHAN, 2002), desde a perspectiva dos defensores da Coroa a representariam como a própria consubstanciação da

102 Ao passo que a população de brancos livres, em 1798, respondia por cerca 31% da população, livres de cor (mulatos) eram 12%, e pouco mais de 7% a população indígena; enquanto que em 1817/18 a população branca livre cairia para cerca de 27%, 15% livres de cor, e quase 7% a população indígena (CONRAD, 1978, p. 344). A minúcia dos dados, em suas flutuações pontuais, decimais ou centesimais, não transmitem segurança, dada a precariedade dos registros e fontes da época. Leslie Bethell chega a afirmar que é impossível qualquer tipo de cálculo com maior precisão acerca da composição populacional brasileira. Sua estimativa “possível” apontaria para que, em 1800, entre um terço e metade da população fosse composta por escravos (BETHELL, 2002, p. 24). Enquanto no Caribe francês a população escrava respondia por mais de 80%, à mesma época, no sul dos Estados Unidos ela contava cerca de 33% - em algumas províncias, como o Mississippi, em 1810 55% da população era de escravos (PATTERSON, 2008, p. 491-493). Dada a alta taxa de mortalidade dos escravos no Brasil, a manutenção da taxa populacional não se daria senão através do tráfico atlântico – diferente do caso norteamericano, reconhecido por uma taxa de natalidade maior da população escrava. Embora não seja determinante, enquanto fatos circunstanciais, tais informações podem contribuir para a compreensão dos condicionantes político-culturais da época.

sociedade. Pairando sobre a figura do monarca, ele mesmo colocado acima dos interesses facciosos das corporações e classes sociais, o acesso privilegiado ao interesse comum faria dele árbitro neutro (LYNCH, 2007b). Parte do segundo escalão da administração joanina, Maciel da Costa caracterizaria a não participação dos escravos nos vínculos sociais como explicação para a sua condição de inimigos domésticos¹⁰³.

Em sua apreciação sobre a escravidão, Maciel da Costa recolocaria termos semelhantes ao que vimos em Azeredo Coutinho, ao tratar das benesses do resgate do escravo africano. Seu texto, assim, contrastaria a condição de barbárie experimentada na África, miséria, guerras e extermínios, em uma “pátria que sequer mereceria o nome”, dominados por déspotas, àquelas vividas no Brasil, onde, a despeito dos excessos com que senhores pudessem tratar seus escravos, haveriam leis para punir “excessos criminosos”. E, ademais, os excessos se perderiam frente ao cotidiano e aos hábitos costumeiros, marcados por relações “em favor dos escravos”, os quais seriam tratados como homens e como peças de valor - “[...] uma parte principal de suas fortunas, que ninguém é tão desatinado que deseje arruinar e perder” (COSTA, J. S. M. DA, 1821, p. 12).

Mas a preocupação maior de Maciel da Costa recai sobre a presença do africano no Brasil, contrária à segurança e à prosperidade do Estado, especialmente quando da introdução do salutar componente ideológico republicano.

Se felizes circunstâncias tem 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 abrasarão e perderão, estaremos nós inteira e eficazmente preservados? Não. Os energúmenos filantropos não se extinguirão ainda; e uma récova de perdidos e insensatos, vomitados pelo Inferno, não acham outro meio de matar 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 lhe 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 Próteo que toma as formas que lhe querem dar, e serve unicamente para quebrar a cabeça dos homens de letras. (COSTA, J. S. M. DA, 1821, p. 23).

¹⁰³ O autor, nesse aspecto, desenvolve uma interessante reflexão acerca da própria impossibilidade de se falar de povo, no Brasil. Pesariam, novamente, os efeitos da escravidão não apenas sobre a composição social (desvinculada da sociedade enquanto tal), mas também sobre a própria organização do poder. Segundo ele, “por efeito do maldito sistema de trabalho por escravos, a população é composta de maneira que não há uma classe que constitua verdadeiramente o que se chama povo; e este defeito deve infalivelmente influir muito no método de governo” (COSTA, J. S. M. DA, 1821, p. 21).

Seguindo no recurso à linguagem antirrepublicana e antiabolicionista que vimos se formar, em seu texto Maciel da Costa acrescentaria numerosos qualificativos depreciativos à república francesa. Escreveria ele contra o “incendiário Raynal”, a igualdade quimérica, a violência e o sangue derramado por Toussaint L'Ouverture. Assim como em Silva Lisboa, a Inglaterra surgiria como polo oposto ao francês. Em Maciel da Costa, todavia, a fórmula “pereçam as colônias...” parece ter sido utilizada em sentido diverso dos seus contemporâneos. Segundo ele, William Pitt “não hesitou em sacrificar as Colônias atuais à futura prosperidade do Império Britânico, proclamando a abolição do comércio dos escravos, e defendendo a introdução d'eles” (COSTA, J. S. M. DA, 1821, p. 17). Em seu golpe contra o regime colonial e escravista, Pitt teria assegurado a expansão do comércio britânico. E, por isso mesmo, seria muito elogiado por Maciel da Costa. Considerando que o trabalho de um homem livre seria mais produtivo que o de um escravo, a escravidão impediria o desenvolvimento da agricultura no país – motivo pelo qual ele recomendaria que o trabalho agrícola pudesse ser crescentemente tornado independente do trabalho escravo

Em síntese, um dos importantes fatores a condicionar a formação de ideias antiescravistas seria a recepção e desenvolvimento primeiro de linguagens antirrepublicanas, estas mais integradas à intelectualidade tradicional e orgânica ao Estado luso-brasileiro. Associando o abolicionismo às ideias e experiências republicanas que tanto combatiam, tais linguagens, debitárias da ilustração portuguesa e de seu projeto de modernização, teriam sido capazes de estabelecer marcos que verteriam e filtrariam as ideias antiescravistas da época. Expressivo desse movimento seria a recepção das ideias da economia política, que, enquanto na Inglaterra teriam formado parte do repertório crítico à escravidão, no Brasil lhe teriam oferecido suporte e linguagens de legitimação (KIRSCHNER, 2009; ROCHA, A. P., 1996, 2000). Assim seria o caso, como vimos, em Azeredo Coutinho, Silva Lisboa e Maciel da Costa. Defendendo a escravidão de seus críticos, identificados com o carro revolucionário francês – sendo Raynal e outros *philosophes* recorrentemente lembrados – tais autores proporião medidas conciliatórias, as quais seriam capazes de preservar a ordem, os direitos dos proprietários, assim como conter ocasionais excessos no trato dos escravos. De tal maneira, antes de se construir uma linguagem abolicionista ou de um republicanismo democrático no Brasil, vimos constituir-se uma linguagem a um só tempo antiabolicionista e antirrepublicana.

4.2. A formação do Estado e o tráfico de escravos

Do ponto de vista formal, ou legal, o governo português vinha se comprometendo desde o final da primeira década do século XIX a abolir gradualmente o tráfico de escravos. Como vimos no capítulo anterior, à formação do abolicionismo na Inglaterra se seguiram mobilizações pela extinção do tráfico praticado por outras nações. Firmada a lei inglesa de abolição do tráfico de escravos, em 1807, Portugal tornou-se, tão logo, um dos focos de pressão. Foi assim que, em abril daquele mesmo ano, três semanas após a abolição inglesa, o ministro inglês junto à corte portuguesa, Lorde Strangford, teria instado o governo português a posicionar-se, fosse abolindo o tráfico, fosse no comprometimento de não mais expandi-lo. Conforme análise de Leslie Bethell, a resposta recebida do ministro dos Negócios Estrangeiros português, Antonio de Araújo Azevedo, foi de que “era 'totalmente impraticável' para Portugal adotar quaisquer medidas para desencorajar, ainda mais abolir, o comércio de escravos” (BETHELL, 2002, p. 27). Com a mudança da família real para o Rio de Janeiro sob a escolta e proteção inglesa contínuas, a dependência de Portugal só fez aumentar. E, nesse sentido, já em 1810, no Tratado de Aliança e Amizade, a diplomacia inglesa conseguiria firmar o comprometimento de D. João em “cooperar com Sua Majestade Britânica na causa da humanidade e justiça, adotando os mais eficazes meios para conseguir em toda a extensão de Seus domínios uma gradual abolição do comércio de escravos”. Objetivamente, Portugal se comprometia a abolir o comércio de escravos com outras nações. Mantinha, todavia, o reconhecimento inglês de que o comércio dentro de seus domínios permaneceria.

Meia década mais tarde, em convenção de janeiro de 1815, Portugal cedia mais um passo à pressão abolicionista inglesa. Em troca de uma indenização financeira, oferecida pelos britânicos, e que acertava as contas de todas as capturas e detenções de navios portugueses por seus nacionais, Portugal comprometia-se a terminar o tráfico de escravos ao Norte do Equador (BETHELL, 2002, p. 34). Dois anos mais tarde, e pressionado por fazer valer o combate ao tráfico ilegal de escravos, o Conde de Palmela, então ministro português em Londres, assinaria a Convenção anglo-portuguesa de 1817, que concedia direito de buscas à Inglaterra. Notadamente, mantinha-se dentro da lei o comércio de escravos ao Sul do Equador, desde que dentre os domínios portugueses.

Com o advento da Independência, em 1822, novos problemas passam a tomar corpo, e a forma de compreender a temática da escravidão também passaria por inflexões. De saída, os tratados e convenções abolicionistas constituíam compromissos da autoridade portuguesa,

e, portanto, não automaticamente herdados pelo país feito independente. Ademais, passam a ser temas frequentes tanto a definição da identidade política e nacional do brasileiro, seus limites e projeções, quanto a natureza do pacto político que os uniria. Conforme interpretação de Ilmar Mattos, atualizada por Ricardo Salles, o projeto político imperial seria marcado por dois movimentos simultâneos, no que se refere à escravidão. De um lado, o cultivo e resgate da herança cultural europeia, com o qual se afirmava a ilustração, a civilização e, mais particularmente, a monarquia no Brasil – que se buscava manter intacta, assim como seu território (LYNCH, 2014). De outro lado, e dada a importância da escravidão, compareceria também a afirmação de seu caráter americano, figura com a qual defendia-se sua autodeterminação e soberania nacional frente às pressões inglesas pelo fim do tráfico. Estes dois elementos fundariam e organizariam, em linhas gerais, as principais disputas do projeto civilizacional do império (SALLES, 2008, 2013). Nas palavras de Salles,

O projeto imperial, antes de mais nada, buscava um estar no mundo que legitimasse a sociedade escravista brasileira. Para tanto, era necessário partilhar dos parâmetros civilizatórios dominantes do ocidente europeu e, ao mesmo tempo, afirmar a novidade americana do projeto imperial para a sociedade em formação. (SALLES, 2013, p. 46).

Em famosa representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa, em 1823, José Bonifácio (1763-1838) produziria uma das mais importantes peças acerca da escravidão daquele século. Seu trabalho expressa a importância do iluminismo português em sua formação, assim como a presença do projeto de desenvolvimento e progresso nacionais. É assim que, ao abordar o tema da promoção da “civilização dos índios” e da abolição do comércio e melhora da condição e progressiva emancipação dos cativos, abordaria-os como “algumas ideias que o estudo e a experiência tem em mim exercitado e desenvolvido” (BONIFÁCIO, 2002, p. 200). Em um país que carecia de universidade, o acesso aos estudos superiores era em larga medida restrito. Ou bem tinham recursos próprios, ou bem eram apadrinhados da elite da terra ou do Estado. Daí a feliz expressão de José Murilo de Carvalho, ao sintetizar as condições de então, em meio a um mar de analfabetos, uma ilha de letrados (CARVALHO, 2003).

Os estudos e conhecimentos de José Bonifácio, possibilitados pela afluência de sua família, que havia se estabelecido com sucesso como comerciantes e ocupando cargos públicos na cidade de Santos e arredores (CALDEIRA, 2002, p. 12), seguiriam os moldes da universidade portuguesa reformada. Mas ele conseguiria, desde muito cedo, angariar considerável notabilidade. Dominando tanto saberes naturalistas (plantas e minerais) quanto

humanistas (direito e filosofia), antes de prestar concurso no Desembargo do Paço já seria aceito na Academia de Ciências de Lisboa – o que o colocava acima da elite colonial, e, na verdade, alçava-o à elite intelectual portuguesa. Não por acaso, depois de retornar do exílio na França – resultado de seu rompimento com a Coroa após a dissolução da Constituinte – foi nomeado por Pedro I como tutor de seu filho, posto que manteve até 1833.

A representação de José Bonifácio desafiaria valores da época, e por muitos aspectos deve ser tomada como original. Um desses aspectos é a recusa aberta da linguagem que vimos tomar lugar em Ribeiro da Rocha, Azeredo Coutinho e Silva Lisboa, na legitimação da escravidão como forma de resgate do escravo da barbárie e paganismo africanos. Para o autor, diferentemente, a escravidão, em si, não seria de interesse do escravo, nem por política, nem por religião. Asseveraria o autor,

Homens perversos e insensatos! Todas essas razões apontadas valeriam alguma coisa, se vós fosseis buscar negros à África para lhes dar liberdade no Brasil, e estabelecê-los como colonos; mas perpetuar a escravidão, fazer esses desgraçados mais infelizes do que seriam, se alguns fossem mortos pela espada da injustiça, e até dar azos certos para que se perpetuem tais horrores, é decerto um atentado manifesto contra as leis eternas da justiça e da religião. (BONIFÁCIO, 2002, p. 203).

À crítica das justificativas da escravidão se somaria a crítica da própria instituição, que, segundo José Bonifácio, seria responsável por uma gama diversa de vícios da sociedade brasileira, os quais impediriam os próprios caminhos de seu desenvolvimento. Como veremos, embora a razão econômica não lhe seja alheia, seu juízo superaria a fórmula smithiana da inferioridade produtiva do trabalho escravo. Superaria também a questão de seus altos custos de manutenção. Para ele, e vemos aqui um tema que aparecerá com tintas ainda mais marcantes um século mais tarde na lavra de Gilberto Freyre, a indolência e a preguiça são marcas daquele que lança mão dos escravos. É vício de seu senhor¹⁰⁴.

O luxo e a corrupção nasceram entre nós antes da civilização e da indústria; e qual será a causa principal de um fenômeno tão espantoso? A escravidão, senhores, a escravidão, porque o homem que conta com os jornais de seus escravos vive na indolência e a indolência traz todos os vícios após si. (BONIFÁCIO, 2002, p. 204).

104 Retomando expressão do padre Antonil, Gilberto Freyre chega a dizer que desde o mundo luso-brasileiro da colônia, e mesmo na Pernambuco de dominação holandesa, os escravos seriam, literalmente, os pés e as mãos de seus senhores. Eram pés, pela necessidade de se apoiarem nos negros em todas as etapas da produção (plantio, colheita, processamento e distribuição). E as mãos, “ou pelo menos as mãos direitas; as dos senhores se vestirem, se calçarem, se abotoarem, se limparem, se catarem, se lavarem, tirarem os bichos dos pés” (FREYRE, 2000, p. 518).

A escravidão, assim, enredaria a sociedade e conteria seus avanços civilizacionais e econômicos. Pouco mais de meio século depois, Joaquim Nabuco retomaria a temática do caráter sistêmico dos efeitos da escravidão sobre a sociedade. Em José Bonifácio, assim, as críticas à escravidão ascenderiam graus, e seu legado contribuiria para as linguagens posteriores do abolicionismo e do antiescravismo no Brasil. No entanto, embora vocalize a necessidade de abolição do “comércio da escravatura africana” e melhoria da sorte dos escravos, seu antiescravismo não partilharia, ainda, de interlocutores, ideias e projetos afins que compusessem uma comunidade de sentidos abolicionistas. Seus termos, antes, estariam formados nas linguagens da época, formados na ilustração portuguesa, tanto em sua potência de reforma à religião – livrando-a das superstições – quanto em sua expressão de um melhoramento civilizacional, seja dos escravos, que pelo cultivo da razão tornar-se-iam “dignos da liberdade”, seja da própria sociedade, reunida sob a mesma dignidade e felicidade. Nesse sentido, encontramos na *Representação* também o recurso retórico ao perigo exercido pelo “inimigo doméstico”, propenso à busca de uma reversão de sua condição social. “Se o mal está feito, não o aumentemos, senhores, multiplicando cada vez mais o número de nossos inimigos domésticos, desses vis escravos, que nada têm que perder, antes tudo que esperar de alguma revolução como a de São Domingos” (BONIFÁCIO, 2002, p. 216). Mas, mais importante, para Bonifácio, era o fato de que a presença do escravo, enquanto tal, impediria a formação do povo, assim como comprometeria a independência e liberdade da nação.

O mal está feito, senhores, mas não o aumentemos cada vez mais; ainda é tempo de emendar a mão. Acabado o infame comércio de escravatura, já que somos forçados pela razão política a tolerar a existência dos atuais escravos, cumpre em primeiro lugar favorecer a sua gradual emancipação, e antes que consigamos ver o nosso país livre de todo deste cancro, o que levará tempo, desde já abrandemos o sofrimento dos escravos, favoreçamos e aumentemos todos os seus regozijos domésticos e civis; instruamo-los no fundo da verdadeira religião de Jesus Cristo, e não em momices e superstições: por todos esses meios nós lhes daremos toda a civilização de que são capazes no seu desgraçado estado, despojando-os o menos que pudermos da dignidade de homens e cidadãos. (BONIFÁCIO, 2002, p. 209).

A perspectiva de José Bonifácio passava pela abolição do tráfico de escravos, assim como por reformas graduais que teriam em vista a libertação e emancipação do escravo, para que este pudesse se tornar um “igual em direito”. Para realizá-las, sua representação trazia uma série de 32 artigos a informar uma nova lei, voltada para a extinção do comércio transatlântico de escravos e a realização de graduais melhorias. Propunha ele que a abolição do comércio tivesse lugar “dentro de quatro ou cinco anos”, e que a partir da publicação da lei todo o comércio (internacional ou doméstico) de escravos fosse conduzido mediante o

registro, em um “livro público de notas”, do preço pago pelos escravos. Acrescentava ainda, que todo escravo (ou alguém por ele) que apresentasse a seu senhor o valor pelo qual teria sido vendido seria “imediatamente forro”. A representação de José Bonifácio não encontraria acolhida, mas apenas ouvidos moucos, e suas propostas permaneceriam à margem pelas décadas seguintes. A Constituição outorgada por Pedro I não traria qualquer menção explícita à escravidão.

Assim, se Bonifácio partilharia com os autores que vimos anteriormente alguns de seus termos e expressões linguísticas, sua abordagem é significativamente diferente. Não por acaso, e com alguma razão, é recorrentemente citado como precursor do abolicionismo no Brasil – veja-se que, mesmo dentre os deputados constituintes, no início da década de 1820, Bonifácio foi o único a dar saliência ao tema da escravidão. Como mostramos, tendo sua formação marcada pelo iluminismo reformador de cepa coimbrã, afastar-se-ia das fontes francesas e anglófonas do pensamento abolicionista e republicano democrático. E, como era próprio do momento histórico, a questão da construção da nação – tão cara à nossa tradição de estudos do pensamento social brasileiro – colocar-se-ia com especial fragor (WEFFORT, 2006). Cumpriria, então, não uma reforma dos costumes com ênfase à ação individual e privada, mas à necessidade do protagonismo do Estado enquanto instituição dotada de autoridade e capacidade de direção em uma sociedade fraturada e dominada por facções. Essa a característica que se mostraria marcante no pensamento e na ação dos políticos coimbrão-realistas (“corcundas”), depois conservadores e saquaremas. Mas, ainda na década de 1820, a defesa do protagonismo do Estado materializava-se sobretudo na legitimação da Coroa e do Poder Moderador, em tensão com as tendências que pugnavam pela restauração da metrópole e aquelas que defendiam maior autonomia às províncias. Pesava a composição da fração de classe à qual coube a relativa condução da política pós-independência, os senhores de escravos fluminenses (SALLES, 2013, p. 53). Só na década de 1860, como veremos, a abolição passaria a compor a retórica e atuação saquaremas – não sem protestos de sua base. Como afirma Ricardo Salles, a abolição da escravidão acabaria por separar, como uma cunha, o governo imperial daquele grupo que lhe daria sustentação, o baronato rural.

Ainda que formado por representantes ligados às grandes propriedades e a senhores de escravos, quando eles mesmo não o eram, o Parlamento recém formado – assim como a Coroa – não seria capaz de resistir à pressão inglesa. A metrópole inglesa negociou o reconhecimento da independência brasileira cuidadosamente, pressionando pela extinção do tráfico, mas também interessada em conter a influência norte-americana (PANTALEÃO, 2010) sobre o continente. Assim, em 1826 seria assinada uma convenção antitráfico (Canning-

Inhambuê) que confirmaria aquelas assinadas com a autoridade portuguesa em 1815 e 1817, junto a um adendo de 1821. Além de criar uma comissão mista para o julgamento de traficantes e responsáveis pelos navios apresados, estabelecia-se também um prazo de três anos para que o comércio de escravos praticado por “qualquer súdito de Sua Majestade Imperial” fosse considerado como pirataria. Um prazo muito estreito, por certo, que nos anos anteriores havia sido arduamente negociado – para prejuízo do representante brasileiro, que pouco tempo antes havia dito que seriam necessários “no mínimo 10 anos” (GERSON, 1975, p. 29). Como reconheceu o Ministro britânico no Rio de Janeiro, Robert Gordon, o acordo seria visto como “altamente impopular”. No ano seguinte, contando seis meses da assinatura do tratado, o Marques de Queluz, então Ministro dos Negócios Estrangeiros, manifestava na Câmara dos Deputados que o governo brasileiro havia sido levado a tal desfecho “inteiramente contra a própria vontade”. Durante três dias (2, 3 e 4 de julho de 1827) discussões acaloradas sobre o comércio teriam lugar na Câmara, e a tônica final presente na maioria das falas, seguindo análise de Leslie Bethell, teria sido a necessidade de um período maior de tempo para que o país se adaptasse, e que não fizesse sucumbir sua agricultura, comércio e navegação (BETHELL, 2002, p. 85–87).

Considerando o trabalho do grupo por coordenado por David Eltis e Martin Halbert¹⁰⁵, que compila fontes e registros diversos acerca do tráfico transatlântico de escravos, estima-se que no ano de 1831 houve uma queda muito significativa neste comércio para o Brasil – reduzindo para quase 10% do número de escravos desembarcados no ano anterior, de 51.624 para 5.877. Embora de alcance limitado, a Fala do Trono de 1830, que reconhecia que o comércio de escravos nos termos da lei de 1826 seria a partir de então considerado ilegal, parece não ser de todo enganosa. Nos anos seguintes, especialmente a partir da segunda metade da década de 1830, o tráfico voltaria a experimentar números altos, como se pode ver pelo gráfico a seguir¹⁰⁶.

105 Além de informar diversas pesquisas e publicações sobre a história do comércio e tráfico de escravos (como, por exemplo, ELTIS *et al.*, 2010), o banco de dados elaborado pela equipe de David Eltis está disponível na internet (<http://www.slavevoyages.org/>) e tem sido utilizado por outros importantes pesquisadores da área, como Seymour Drescher, Francisco Luna e Herbert Klein.

106 Segundo Leslie Bethell, a queda no número de escravos importados ao Brasil em fins da década de 1830 e início de 1840 seria devido à captura de navios (mais de 150) aportados e no mar realizada pelo governo britânico, mas também por aspectos tanto da inscrição do Brasil na economia internacional quanto a fatores internos ao país: “O excesso de escravos no mercado brasileiro depois das enormes importações da segunda metade dos anos 30, a reduzida procura por produtos brasileiros na Europa ocidental e na América do Norte como consequência de um declínio temporário do comércio mundial, e, não menos importante, a adoção de certas medidas contra o comércio de escravos pelos próprios governos brasileiros durante o período posterior a abril de 1839, especialmente nos meses que se seguiram à Maioridade, em julho de 1840” (BETHELL, 2002, p. 216). Dada a alta variação anual no número de desembarques de escravos optamos por incluir no gráfico também a média dos cinco anos anteriores ao ano de referência. Como exemplo, para o ano de 1804, calcula-se a média do número de escravos desembarcados entre os anos de 1800 e 1804.

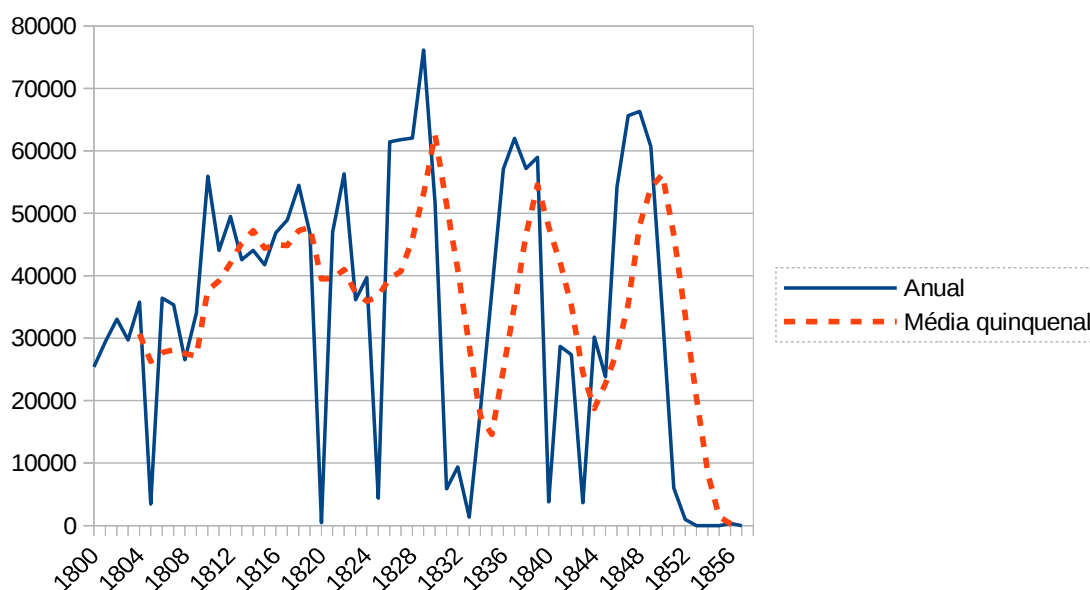


Gráfico 1. Importação de escravos africanos para o Brasil, 1801-1855

Fonte: Emory Dataset, acessado em 02 de Novembro de 2014

Ao tempo da lei de 1831 (Feijó-Barbacena), novas medidas eram previstas para o combate do tráfico. Como afirma Brasil Gerson, se a convenção de 1826 havia estabelecido os termos do combate ao tráfico no mar – isto é, ao alcance das embarcações inglesas e brasileiras – a lei de 1831 criava, entre outros, a obrigatoriedade de buscas e averiguações da presença de escravos nas embarcações aportadas (GERSON, 1975, p. 39).

A pressão inglesa foi parte fundamental na compreensão das reformas e medidas adotadas no Brasil para a limitação e abolição do tráfico, e compõe parte importante da crise do escravismo colonial no Brasil. No entanto, como afirma Ilmar Mattos, a força e violência da metrópole inglesa não deveria ser superestimada. O período regencial, portanto entre a abdicação de Pedro I (1831) e o Golpe da Maioridade (1841), foi marcado por intensas revoltas, algumas delas já identificadas em nosso trabalho. Deve contar, também, a emergência de uma imprensa antiescravista já nos anos finais da década de 1840 – embora ainda de pouco vulto e majoritariamente gradualistas (KODAMA, 2008). Como indica Bethell,

discursos abolicionistas eram ouvidos muito mais frequentemente, tanto na Câmara dos Deputados como no Senado; jornais abolicionistas como *O Monarquista*, *O Contemporâneo*, *O Grito Nacional* e, destacadamente, desde abril de 1849, *O Filantropo* (os dois primeiros, como o *Correio Mercantil*, financiados em parte pela

legação britânica, com a aprovação de Lorde Palmerston, com recursos do Fundo do Serviço Secreto) apareceram no Rio de Janeiro, embora tenham, na sua maioria, durado pouco; ao fim de 1849 havia também pequenos jornais abolicionistas em outras partes do Brasil – por exemplo, *O Século* (Bahia), *Revista Comércio* (Santos), *Tamandica* (Ouro Preto) *Argos Pernambucano*, *Comercial* (Pernambuco), *Observador* (Maranhão), *Reformista* (Paraíba). (BETHELL, 2002, p. 355).

Mas, talvez um dos aspectos mais importantes para nossa narrativa é a identificação de como o grupo saquarema, já formado em sua trindade forte – Rodrigues Torres (1802-1872, futuro Visconde de Itaboraí), Paulino José Soares de Sousa (1807-1866, futuro Visconde do Uruguai) e Eusébio de Queirós (1812-1868) – e à frente do governo desde 1848, articularia o tema da extinção do tráfico de escravos ao problema da soberania nacional, aspecto em vista do qual a lei de 1850 (Lei Eusébio de Queirós, aprovada em 4 de setembro) poderia ser também compreendida.

Como veremos mais à frente, os representantes do partido liberal seguiam na crítica à ação inglesa recompondo seu antilusitanismo em versão antiabolicionista. Conforme fala de Francisco de Paula Sousa, ex-presidente do Conselho de Ministros, o Governo deveria “agir e legislar conforme ditavam os nossos interesses, por nossa própria vontade, para benefício do nosso país, e não para o estrangeiro” (Paula Sousa, apud. BETHELL, 2002, p. 373). Segundo Ilmar Mattos, os saquaremas teriam formulado o tema da soberania nacional especialmente nos termos de uma recomposição “defensiva” de seus quadros, constituindo, assim, a crítica dos gabinetes liberais progressos. Em sua dimensão externa, a afirmação da soberania nacional se colocaria especialmente na afirmação de que seria da “nação brasileira” a vitória contra o tráfico de escravos, tornando então desnecessária a presença inglesa em território nacional. Em discurso pronunciado na sessão do dia 15 de Julho de 1850, então Ministro dos Negócios Estrangeiros, e interpelando a fala do deputado Silveira da Mota, Uruguai ressaltaria que os casos de violências acerca dos quais seu interlocutor havia questionado, de embarcações rebocadas e destruídas, e mesmo de instalações em terra incendiadas por autoridades inglesas, seriam marcas evidentes da violação do direito de soberania brasileiro. Porém, ressaltaria ele,

não são [eles] fatos novos. Provém do *bill* de agosto de 1845, que sujeitou às leis inglesas, para a repressão do tráfico feito por navios de propriedade inglesa, os navios brasileiros [...]. O exame, a discussão desses fatos, considerados separadamente do *bill*, não nos podem levar a solução alguma satisfatória, e é sem dúvida que devemos procurar sair por todos os meios da posição inconveniente em que nos achamos, e fazer desaparecer estas questões de todos os dias, e que todos os dias agitam e irritam. (URUGUAI, 2002, p. 543).

O discurso de Uruguai enseja retomar a trajetória da ação britânica na repressão ao tráfico de maneira compreensiva. E, nesse exercício, procura demonstrar como, há época, apenas Brasil e Cuba mostrar-se-iam mais refratários a suas demandas. Os países europeus, os Estados Unidos, assim como os demais países da América já teriam celebrado com os ingleses tratados definitivos. Em parte, segue o Ministro, isso explicaria a concentração e fortalecimento da ação de repressão ao tráfico inglês, fortemente direcionada ao Brasil. Isolado internacionalmente, não podia contar com aliados (COSER, 2008, p. 331). Mais tarde, quando já aprovada a lei de 1850, segundo ele, em menos de um ano o país teria realizado “o que em muitos [anos] nunca puderam conseguir todas as violências dos cruzadores britânicos” (Visconde do Uruguai, apud. MATTOS, I. R. DE, 2004, p. 236–238).

A dimensão interna da argumentação saquarema diria respeito ao perigo da presença escrava no país. Conforme Eusébio de Queirós, então Ministro da Justiça, a continuação do tráfico constituiria um “grave perigo” para a “segurança interna” do país. Seja, de um lado, através do poder exercido pelos especuladores e traficantes, que se apossavam de terras hipotecadas às expensas dos lavradores; seja, de outro, dado o suposto desequilíbrio populacional, e do perigo percebido pela presença maciça do escravo negro – aspecto que, como vimos, ocupava os letrados luso-brasileiros ao menos desde a virada do século XVIII.

Mas, por um instante, e na tentativa de recuperar a relação entre a extinção do tráfico e os fundamentos do projeto imperial saquarema, voltemos ao discurso de Uruguai há pouco citado. Depois de analisar cuidadosamente o combate ao tráfico conduzido pelo governo britânico, e de responder a seu interlocutor que sua majestade imperial havia tomado iniciativas no sentido de fortalecer as resistências locais, o Ministro enfatizaria a importância de que a lei de 1826 fosse observada e cumprida. O que gostaríamos de enfatizar é que se tratava de uma tentativa de imprimir direção aos conflitos políticos – que, segundo ele, seriam inescapáveis – impostos pelo tráfico de escravos. Enquanto os gabinetes liberais haviam tentando suspender a lei de 1831 e remediar a incapacidade brasileira de atender a seus termos, Uruguai propunha um caminho distinto, que o governo resolvesse definitivamente o motivo da disputa com a Inglaterra. No encerramento do discurso, sua mensagem à Câmara de Deputados é clara,

Se a Câmara entende que a situação é grave, que a atualidade apresenta dificuldades, e que o ministério tem a coragem, a inteligência e dedicação suficientes para as resolver como pedem a dignidade e os verdadeiros interesses do país, dê-lhe uma ampla e inteira confiança [apoiados], preste-lhe uma cooperação larga e completa. [Muito apoiados] E se a Câmara entende que o ministério atual não é capaz de vencer as dificuldades da situação, peço-lhe que o declare logo. [Não apoiados.]

(URUGUAI, 2002, p. 572).

A fala de Uruguai sugere uma espécie de enfrentamento para com a Câmara dos Deputados, mas deveria ser vista como a tentativa de impor uma direção na condução do combate ao tráfico. É verdade que as relações entre Gabinete e Câmara não eram das mais fluidas, especialmente depois da dissolução da Câmara¹⁰⁷, que havia sido reinstalada havia poucos meses. A nova composição da Câmara já não contava com predomínio liberal, como antes, mas era então formada por uma quase unanimidade conservadora, gradualmente rarefeita pela convocação de suplentes liberais. Uruguai, de toda sorte, marcaria com tintas carregadas a tarefa de seu Ministério. Para compreendê-lo, é preciso recuperar o que entende ser, em seu contexto histórico, o papel do próprio Ministério enquanto parte do Poder Executivo. Embora publicado no início da década de 1860, o *Ensaio sobre o direito administrativo*, de Uruguai, pode nos fornecer importantes indícios de como o grupo saquarema entenderia o processo de construção do Estado no Brasil, e, mais particularmente, como seriam criadas as condições necessárias para seu fortalecimento.

Como se sabe, um dos principais propósitos do *Ensaio* foi uma meticulosa crítica das reformas levadas a cabo na década de 1830 (Código do Processo e Ato Adicional, sobretudo), as quais teriam, em sua perspectiva, não apenas comprometido o funcionamento do Estado brasileiro, mas também interrompido seu processo de formação e desenvolvimento moderno. Embora reconheça que nossas instituições padecessem de excessiva centralização em determinados aspectos, percebia o autor que seria preciso fortalecer a presença do poder geral, isto é, o Poder Executivo central e suas extensões administrativas, diretamente nas províncias. Ao invés disso, segundo ele, as reformas teriam atribuído competências às províncias (como nomeação de funcionários e criação de cargos, por exemplo) que entrariam diretamente em conflito com as atribuições do poder central – submetendo, portanto, a capacidade de articulação do interesse comum e geral ao arbítrio das províncias e seus interesses particulares.

Ao referir-se ao evento específico do apresamento de navios brasileiros por cruzados ingleses, o autor consideraria que não era a esfera judicial a arena competente, senão o Conselho de Ministros. De um lado, argumenta o autor, tal percurso seria justificado pela

¹⁰⁷ Dissolução que motivou, seguindo a disputa da Revolução Praieira, as incandescentes páginas de *O libelo do povo*, de Francisco Salles Torres Homem, sob o pseudônimo de Timandro (TORRES HOMEM, 2009). Como veremos mais à frente, esse texto teria sido importante tanto na composição de uma denúncia à manobra que favorecia os conservadores, quanto na formação posterior das alas mais radicais (históricas) que transbordariam os contornos do liberalismo, aproximando-se de uma linguagem republicana.

morosidade dos procedimentos judiciais. Mas, de outro, diz-nos o autor, coloca-se a questão da “razão de Estado” (COSER, 2008, p. 329–365; URUGUAI, 2002, p. 149). Enquanto a esfera da justiça estaria especialmente relacionada aos direitos civis de particulares, o Executivo seria capaz de imprimir direção para além dos impulsos individualistas, constituindo esfera dos interesses comuns e gerais – mesmo que, se necessário, ao preço de interesses particulares (URUGUAI, 2002, p. 80, 133). Em tela, a polêmica entre saquaremas e luzias, os quais articulavam uma retórica de liberdade – para círculos estreitos, oligárquicos e escravistas – na justificativa da limitação da extensão do poder central. Os saquaremas, por sua vez, arrogavam-se à defesa de um projeto nacional cuja direção segura fosse capaz de minar a ação e os perigos da “anarquia”¹⁰⁸.

Desse modo, embora a pressão inglesa deva ser vista como fator importante no combate ao tráfico de escravos no Brasil, seria redutor negar a forma com que esse processo seria articulado às complexas disputas em curso, e como nossos autores e pensadores procuraram produzir narrativas que garantissem um sentido de direção e legitimação específica do Estado e de suas instituições. Mais bem sucedidos na articulação de suas forças na composição institucional do Estado, os saquaremas inscreveram a abolição do tráfico em seu projeto civilizacional, ainda que ao preço de ferir os interesses imediatos das classes senhoriais.

4.3. O partido da Coroa e a abolição

A lei de 1850 previa punições severas para os contrabandistas, e acabou por se mostrar definitiva. O tráfico continuaria em escala reduzida, anunciando seu fim próximo. Data de 1856 o último desembarque de escravos no Brasil de que se tem notícia. Encerrava-se, com êxito, o combate ao tráfico internacional de escravos. A pressão inglesa, então conduzida por seus representantes estatais “plenipotenciários”, arrefeceria e retornaria às fileiras das sociedades e movimentos abolicionistas internacionais. No plano interno, como

108 Joaquim Nabuco registra um momento ilustrativo das “ideias da época”, em que a linguagem da “razão de Estado” teria sido mobilizada também na tentativa de evitar os riscos de violência e desordem, dessa vez diante de uma disputa em torno do resgate de um escravo cujo proprietário tinha falecido. Um juiz de direito no Pará, Francisco José Furtado, havia se manifestado no sentido de que, nessas circunstâncias, mesmo à revelia dos herdeiros, o escravo poderia apresentar o valor de seu resgate como indenização, e assim comprar sua alforria. Conforme indica Nabuco, a seção de Justiça (Uruguai, Maranguape e Abrantes) decidiria, entre outros, com base no “receio de anarquizar a escravatura”. A resposta da seção, conforme transcreve o autor, seria: “A seção crê que em caso algum, opondo-se algum dos interessados, se pode aceitar diretamente do escravo ou de um terceiro (não interessado) o preço da avaliação para conferir a liberdade. Isto é duro, sem dúvida, mas é uma consequência da escravidão. Razões de estado o exigem para que essa escravidão não se torne mais perigosa do que é” (NABUCO, 1997, p. 233).

bem registrado por nossa historiografia, o fechamento do mercado internacional fez migrar a origem dos escravos, tornando o tráfico interprovincial a alternativa mais imediata. E, ademais, contribuiu para um aumento nas demandas e projeto de colonização por europeus assalariados.

Segundo Emília Viotti da Costa, após a lei de 1850 as fazendas do norte e nordeste passaram a ser visitas por traficantes, ou contrabandistas, os quais ofereceriam pagamentos relativamente altos por escravos que seriam depois revendidos nas zonas cafeeiras do sudeste – essas em franca expansão. O aumento no preço nominal dos escravos, que chegou a triplicar entre 1855 e 1875, é recorrentemente citado como indício de sua valorização¹⁰⁹. Na tentativa de conter o movimento interprovincial de escravos, que para os grupos dirigentes de então implicava sobretudo em uma crescente escassez de mão de obra no norte e nordeste, inúmeras províncias, dentre as quais Maranhão, Pernambuco e Bahia, aumentaram as taxas sobre a exportação de seus escravos. Em 1854, chegou mesmo a ser proposto na Câmara dos Deputados, por um representante da província da Bahia, um projeto de lei que proibiria o tráfico interno. Rejeitado o projeto, prevaleceram os interesses das lavouras do sul (COSTA, E. V. DA, 1998).

Projetos de colonização por europeus assalariados a substituir o trabalho escravo não eram novidade. Em 1815, pouco depois da assinatura do tratado entre Portugal e Inglaterra, o jornalista luso-brasileiro Hipólito da Costa já havia, nas páginas de seu *Correio Braziliense*, proposto que a imigração de trabalhadores europeus, além da mecanização e da introdução de “novas invenções [...] e instrumentos de agricultura”, poderiam ser adotados como medidas a minorar o efeito da abolição do tráfico de escravos sobre a economia e a disposição de força de trabalho (COSTA, H. J. DA, 1815). Em 1821, embora mais preocupado com o tipo de trabalho, assim como os efeitos do clima, Maciel da Costa tinha também proposto a imigração europeia. Mas, nesses casos, tratavam-se ainda de projeções a serem integradas ao projeto de abolição da escravidão. Embora já anteviesse o aumento no preço do escravo, Hipólito da Costa não considerou a formação de fluxos migratórios internos. Avaliados em linguagens que atravessam décadas, e às vezes séculos, fatores históricos não previstos desempenhariam papéis importantes na redefinição das opções dispostas aos atores. O escravo que é levado de um lado a outro do oceano não é o mesmo daquele levado de um lado a outro do país. As revoltas da primeira metade do século XIX, especialmente a dos Malês, haviam criado

¹⁰⁹ Embora, dada a falta da padronização e continuidade das informações econômicas disponíveis para o período (IBGE, 1990, p. 147–148), é difícil avaliar o efeito da inflação sobre os preços dos escravos, elemento normalmente desconsiderado pela literatura. De toda sorte, os impactos da abolição do tráfico sobre a economia doméstica e mesmo sobre a vida social é indisputada.

imagens e imaginários sobre os escravos¹¹⁰. Como procura mostrar o instigante trabalho de Celia Maria Marinho de Azevedo, os projetos de imigração europeia de fins do XIX – a autora analisa atas da Assembleia Legislativa da província de São Paulo da década de 1870 – eram recorrentemente justificados pelo medo da presença do “escravo mau vindo do norte” (AZEVEDO, C. M. M. DE, 2004). A linguagem do inimigo doméstico, constituindo trama com o nascente racismo científico, conformava novos destinos sociais.

Em 1866, Pimenta Bueno teria apresentado cinco projetos abolicionistas perante o Conselho de Estado. Tratar-se-ia, segundo a narrativa cuidadosa de Joaquim Nabuco, de ideia pensada e sugerida pelo próprio Imperador, uma vez que Pimenta Bueno não acalentaria ideias abolicionistas à época. Quanto ao Imperador, se não teria até então mostrado resistência à “ideia abolicionista”, pesariam sobretudo as circunstâncias e constrangimentos externos a que o país estaria submetido – especialmente em seus conflitos com o Paraguai e na bacia no Prata, mas também no contato com representantes de outras nações¹¹¹. A consideração de Nabuco acerca da fraca presença do antiescravismo nos altos círculos da política imperial é importante, e, segundo ele, não seria fora de propósito que a questão tivesse sido colocada por um conselheiro conservador. Poucos nomes conhecidos do país seriam favoráveis à abolição da escravidão, senão Francisco Jê Acaiaba de Montezuma (Visconde de Jequitinhonha), José Inácio Silveira da Mota, Perdigão Malheiro, Tavares Bastos “e poucos mais” (NABUCO, 1997, p. 656–657). Conforme relato do Visconde de Abaeté, registrado nas Atas do Conselho de Estado, Silveira da Mota e Montezuma teriam nos anos de 1864 e 1865 apresentado projetos emancipacionistas no Senado. O projeto de Silveira da Mota apresentava restrições à posse de escravos por estrangeiros, por conventos e pelo Estado. Os projetos de Montezuma, por sua vez, procuravam instituir medidas mais imediatas e radicais de abolição da escravidão – em um prazo de dez anos aqueles maiores de 25 anos seriam alforriados, e cinco anos depois a abolição seria estendida aos demais (CONSELHO DE ESTADO DO IMPÉRIO,

110 Motivo pelo qual, seguindo Elciene Azevedo, escravos baianos seriam normalmente preteridos no mercado de escravos (AZEVEDO, E., 1999).

111 Diz-nos Nabuco, “para explicar o movimento do Imperador há um motivo suficiente: o seu contato com Mitre e Flores em Uruguyana. o seu vexame de sentir que a escravidão era o labéio que o Paraguay atirava ao nosso exército, a inferioridade que descobriam em nós os nossos próprios aliados. Na posição em que se achava, o Imperador era quem recebia qualquer afronta feita ao país, e o escárnio, a humilhação, vinha de toda parte, de amigos e inimigos, do *Semanário paraguayo* como da *Revue des Deux-mondes*, dos Congressos pan-americanos, como das caricaturas portenhas” (NABUCO, 1899, p. 657). Em correspondência enviada em 1864 ao então chefe de gabinete Zacaria de Góis, o próprio imperador teria escrito: Os sucessos da União Americana exigem que pensemos no futuro da escravidão no Brasil, para que não nos suceda o mesmo a respeito do tráfico de Africanos. (Pedro II, apud. SALLES, 2013, p. 136). Reforçando o protagonismo do imperador no encaminhamento da questão, Jeffrey Needel chega a sugerir que seria por sua influência que Perdigão Malheiro discursaria, em setembro de 1863, perante o Instituto dos Advogados Brasileiros na defesa de uma lei a libertar o ventre das escravas (NEEDEL, 2006, p. 234).

[S.d.], p. 96)¹¹².

As discussões no Conselho de Estado, por ocasião dos projetos de abolição, seguiriam a orientação de três perguntas básicas, suscitadas pelo próprio Pimenta Bueno: se convinha a abolição da escravidão; em que momento; e, de que maneira. Embora tenha prevalecido a ideia de que o fim da escravidão era inevitável, e que a mesma seria moralmente condenável, conforme interpretação de Ricardo Salles, prevaleceu a dispersão de opiniões e a falta de consenso, sendo possível identificar três tipos de respostas: “uma oposição moderada ao encaminhamento de qualquer reforma naquele momento; o apoio a uma política gradual de reformas que resultasse, a prazo, na abolição da escravidão; e uma oposição sistemática a qualquer mudança” (SALLES, 2013, p. 134).

Nabuco de Araújo¹¹³ e José Maria da Silva Paranhos Júnior (futuro Visconde de Rio Branco) representaram perspectivas opostas. Para o primeiro, o Brasil vinha se isolando internacionalmente, e a relativa calma interna favorecia que o governo conduzisse as reformas emancipatórias por medidas de prudência, evitando uma condição na qual o controle estivesse perdido e a ruína da ordem fosse inevitável¹¹⁴. Paranhos, por sua vez, entendia que não havia motivos que justificassem o encaminhamento da questão naquele momento. Internamente, em sua perspectiva haveria uma relativa ausência de pressões sociais em favor da abolição ou da emancipação. No que se refere ao contexto internacional, entendia não haver motivos para preocupação, uma vez que o tráfico internacional já havia sido extinto. Ao final das discussões, e seguindo a recomendação do imperador, o Conselho de Estado deixaria a cargo de um comitê a elaboração de uma proposta legislativa a ser apresentada pelo Gabinete ao Legislativo (NEEDELL, 2006, p. 237–238).

Ainda no ano de 1866, e sob as preocupações da Guerra do Paraguai e da alegada necessidade de fortalecimento de seu exército, o Conselho de Estado analisaria a conveniência do recurso ao emprego de escravos como soldados – o que acabou se confirmando em decreto de novembro daquele ano, que concedia liberdade aos escravos da nação designados para o serviço militar, favorecendo em prebendas aqueles proprietários que oferecessem libertos ao Exército (CARVALHO, 2003, p. 306). Como já vimos, o recurso a escravos não era em nada

112 Segundo Sacramento Blake (1893, p. 452), entre outras realizações, Montezuma teria sido fundador e primeiro presidente do Instituto da ordem dos advogados brasileiros, assim como membro da Sociedade auxiliadora da indústria nacional. Cabe notar que nenhuma dessas organizações pode ser propriamente qualificada de antiescravista, senão sob limites muito estritos, dada a prevalência da preocupação com a preservação da ordem, enquanto razão de Estado, e da propriedade (PENA, 2001), bem como os imperativos para o avanço da indústria e da economia nacional. Portanto, a abolição era tema secundário e dependente.

113 Conselheiro e senador com fortes vínculos no partido conservador, mas que dele se desligaria para, em 1862, participar da fundação da Liga Progressista, que reunia políticos egressos dos dois partidos imperiais.

114 Perspectiva que José Murilo de Carvalho recuperará, em referência ao economista Alberto Hirschman, por *reform mongering* – ou reforma negociada (CARVALHO, 1999c).

inovador, tendo já figurado na contenção das revoltas nas colônias francesas. Inclusive, a identificação de precedentes foi um argumento utilizado na referida discussão, em que se ressaltou a participação de escravos até mesmo nas batalhas da Independência. Novamente, Nabuco de Araújo e Paranhos se distanciavam. Nabuco de Araújo viria se manifestar favoravelmente à medida, ressaltando que, antes de se tornarem soldados, os escravos tornar-se-iam, pela iniciativa do Estado, libertos, no que se evitaria, a seu ver, eventuais inconvenientes.

os escravos comprados ficam libertos, e por consequência cidadãos antes de serem soldados: são cidadãos soldados. É a Constituição do Império que faz o liberto cidadão, e se não há desonra em que ele concorra com seu voto para constituir o poder político, porque haverá em ser ele soldado, em defender a Pátria que o libertou, e à qual ele pertence? Assim ao mesmo tempo e pelo mesmo ato se faz um grande serviço a emancipação, que é causa da civilização, e outro grande serviço a guerra que é a causa nacional: assim adquirem-se soldados devotados pelo reconhecimento da liberdade, disciplinados por seu hábito de obedecer. (CONSELHO DE ESTADO DO IMPÉRIO, [S.d.], p. 51).

A fala de Nabuco de Araújo é seguida pela do conselheiro Paranhos, que, em oposição à iniciativa, expressaria uma preocupação ainda muito forte entre os saquaremas – e que vimos já instalada há muito nas linguagens de crítica à abolição – seus efeitos sobre a ordem pública. Dessa maneira, investe novamente contra uma medida de sentido emancipacionista – dado o seu caráter incremental e limitado pelos interesses da lavoura – através do recurso à noção de prudência e da boa política.

As manumissões em maior escala por ordem e conta do Governo aumentarão sem dúvida os [...] inconvenientes, que a meu ver têm alguma gravidade, e se resumem nestes efeitos. 1º Ferir os preconceitos sociais, de que não estarão inteiramente isentos os Voluntários da Pátria e Guardas Nacionais, em sua grande maioria, vendo-se obrigado a ombrear com indivíduos que ainda ontem eram cativos, e que obtiveram a liberdade, não porque seu caráter e costumes os tornassem dignos dela, mas unicamente pela necessidade de reforçar o Exército, ou de escusar os que podem pagar o preço do serviço militar, e não querem prestá-lo. 2º Excitar entre a população escrava, já não pouco despertada nestes últimos tempos pela propaganda das ideias de abolição mais ou menos próxima, o desejo, aliás bem natural, de sacudir o jugo da escravidão. Há portanto nessa medida algum perigo de ordem pública, digno de séria atenção, quando a Força de Linha acha-se quase toda empregada na guerra externa; e além do perigo que acabo de assinalar, há uma causa provável ou pelo mesmo possível de descontentamento para a grande massa de Voluntários que existe no Exército, e para os que ainda se possam prestar a tão patrióticos sacrifícios. Não são meras conjecturas. (CONSELHO DE ESTADO DO IMPÉRIO, [S.d.], p. 52).

Ainda naquele ano de 1866 chegaria à Corte uma mensagem enviada pela Junta Francesa da Emancipação, na qual se fazia, segundo Joaquim Nabuco, um “apelo ardente em

favor dos escravos brasileiros”. A mensagem vinha assinada por personagens franceses eminentes, como Guizot, Laboulaye e o historiador Augustin Cochin¹¹⁵, entre outros. O conselheiro Martim Francisco, também Ministro da Justiça, responderia que a emancipação dos escravos seria “somente uma questão de forma e oportunidade”. Em maio de 1867, a Fala do Trono – caindo como um raio de um céu sem nuvens, como expressa Nabuco a desproporcionalidade da iniciativa do imperador – indicaria a necessidade de que essa questão compusesse as agendas da Assembleia e do Gabinete:

O elemento servil no Império não pode deixar de merecer oportunamente a vossa consideração, provendo-se de modo que, respeitada a propriedade atual e sem abalo profundo em nossa primeira indústria – a agricultura – sejam atendidos os altos interesses que se ligam à emancipação (Fala do trono, apud. SALLES, 2013, p. 131).

O terceiro Gabinete de Zacarias de Góes (1866-1868), último de liderança progressista, tentaria levar à frente o projeto de emancipação dos escravos, trazendo consigo as tintas de Pimenta Bueno e do comitê nomeado pelo Conselho de Estado. Era frágil, no entanto, sua capacidade de sustentação. Perante seus correligionários liberais, sua proximidade e dependência para com o imperador eram vistos como contrários às bandeiras do partido, fortemente vinculadas à denúncia do “poder pessoal” do imperador – a quem competia o Poder Moderador e a chefia do Poder Executivo, e, portanto, a fórmula do absolutismo. Perante os saquaremas, Zacarias era visto como parte da liga progressista, a qual representava para eles uma aliança oportunista baseada em corrupção política (NEEDELL, 2006, p. 239). Dentre os radicais, formados em especial na recusa do movimento de conciliação entre liberais e conservadores, e que já começavam a formar ideias antimonárquicas, seu apoio era ainda menor.

A fragilidade de Zacarias se tornaria insustentável quando da tensão de seu gabinete com Caxias, comandante-geral do Exército na Guerra do Paraguai, que por motivos de saúde solicitara seu retorno à Corte. Seu ministério havia manifestado críticas a Caxias, militar que contava com a confiança do imperador, e que por fim acabaria por precipitar sua queda. Destituído o gabinete de liderança liberal-progressista, um novo foi nomeado pelo imperador. O novo gabinete, liderado pelo último fundador remanescente do partido conservador, Itaboraí, retirou a questão da emancipação de pauta. Terminada a guerra em 1870, e crescendo a pressão por uma iniciativa do gabinete em torno da questão, Itaboraí apresentaria seu pedido

¹¹⁵ Autor que publicaria em 1861 *L'abolition de l'esclavage*, obra amplamente utilizada por Perdigão Malheiro em seu *A escravidão no Brasil (1976)*.

de demissão. O mesmo destino final aguardaria o próximo chefe de gabinete, São Vicente, cerca de cinco meses mais tarde. Embora disposto a apresentar a proposta de emancipação do ventre, teria sido incapaz de assegurar a unidade de seu Ministério (CARVALHO, 2003, p. 308). Rio Branco, então, subiria à cena, chefiando o gabinete até 1875. Sob sua liderança, a despeito de haver se oposto à sua apresentação no Conselho de Estado poucos anos antes, seria proposta e finalmente aprovada na Assembleia, e naturalmente sancionada pela princesa imperial regente, a Lei do Ventre Livre (1871)¹¹⁶.

Conforme analisam diversos historiadores, a lei de 1871 implicaria em uma importante ruptura da Coroa para com o baronato rural, e seus impactos, embora comedidos em um plano imediato – não se realizaram os pesadelos dos escravistas, como falta de mão de obra, insubordinação e insurreições generalizadas – criaram vetores de médio prazo nada desprezíveis. Como pondera Carvalho, “pela primeira vez o Estado propunha intrometer-se nas relações senhor/escravo, minando a autoridade do primeiro e dando ao segundo um ponto de apoio legal para aspirar à liberdade ou mesmo para rebelar-se” (CARVALHO, 2003, p. 313). Isso porque, dentre as conquistas da lei, tornava-se obrigatória a alforria de todo escravo que apresentasse a seu senhor o valor de seu pecúlio – proposta que, como vimos, já figurava em José Bonifácio. Com isso, o escravo passaria a ser visto, crescentemente, como sujeito de direitos, e chegaria mesmo a vislumbrar um determinado horizonte de liberdade (enquanto alforria), o que animaria importantes disputas em seu favor no meio jurídico (CHALHOUB, 1990; GRINBERG, 2002; MATTOS, H. M., 1995). Especialmente no meio urbano, que desde a década de 1860 e a expansão das zonas cafeeiras vinha se fortalecendo, as relações entre senhores e escravos passaram por importantes transformações (COSTA, E. V. DA, 1998; GRAHAM, 1979).

Sob a direção de gabinetes conservadores, e com considerável protagonismo de seus representantes saquaremas, a Coroa conduziria um importante ciclo de reformas, e, talvez as principais dentre elas, as reformas em direção à abolição. Como veremos nos próximos capítulos, e que parcialmente já foi abordado, a despeito do aprofundamento da crise do Estado imperial nas décadas seguintes, as reformas foram conduzidas em franca disputa com iniciativas que pugnavam não apenas pela descentralização do poder central, mas por um reequilíbrio das instituições que passava pelo enfraquecimento da capacidade propositiva e de

¹¹⁶ Nesse ponto, figuram como interpretações pouco compatíveis aquelas de autores como José Murillo de Carvalho (2003), Ilmar Mattos (2004) e Ricardo Salles (2013), de um lado, e Sidney Chalhoub (1990), de outro. Enquanto os primeiros entendem que haveria um claro protagonismo do Conselho de Estado, e que as pressões internas seriam de pequena monta, vigorando muito mais uma necessidade de se antecipar a reformas que seriam inevitáveis, o segundo, utilizando-se de fontes de diversas, e enfatizando revoltas e mobilizações escravas da época, entende que a lei teria sido “arrancada pelos escravos”.

moderação exercidos pela Coroa – o que tocava, diretamente, na questão da abolição e do poder dos senhores de terras (potentados locais). Enquanto para os saquaremas a existência do Poder Moderador se justificaria por seu papel de “agente da ordem”, por sua capacidade de coordenação e direção das instituições, organizando pelo alto o frágil governo representativo brasileiro (LYNCH, 2011b, p. 47), para os liberais e luzias, ele seria signo do absolutismo, do poder pessoal irresponsável exercido pelo imperador.

Como demonstraremos nos próximos capítulos, a institucionalização do movimento abolicionista em 1879, assim como a relativa nacionalização e ascenso de suas campanhas ao longo da década de 1880 constituiriam uma importante e inédita pressão em favor da abolição. Só então poderíamos falar em termos de uma formação de grupos socialmente mobilizados que partilhariam ideias convergentes antiescravistas. Em uma palavra, um movimento abolicionista.

Por fim, tanto o movimento abolicionista quanto as reformas dirigidas pelos saquaremas acabariam por precipitar não apenas a abolição, mas o próprio esfacelamento da legitimidade da Coroa no restrito círculo de cidadãos – especialmente após a reforma promovida pela Lei Saraiva (1881), que fechou ainda mais o regime. Embora em alguns casos o reconhecimento tenha sido tardio, não foram poucos os abolicionistas que, como Joaquim Nabuco e José do Patrocínio (que de defensor da república tornou-se monarquista), viram o fim do reinado de D. Pedro II e fundação da República como um movimento de reversão das conquistas sociais alcançadas. Pois, como sintetizou José Murilo de Carvalho,

Ao invés, então, de ver-se legitimado pela atuação reformista, pela eficácia em solucionar problemas, o sistema imperial perdeu a legitimidade que conquistara. É que as principais reformas que promovera atendiam a interesses majoritários da população que não podia representar-se politicamente. (CARVALHO, 2003, p. 323).

No capítulo anterior, e seguindo a interpretação de Blackburn e Davis, vimos que, ao terem seus setores radicais e democráticos duramente reprimidos pelas forças conservadoras, o movimento abolicionista inglês teria sido capaz de compor uma hegemonia que levaria à frente a questão antiescravista. Ressignificados seus objetivos e métodos, e sobretudo o esvaziamento das campanhas peticionárias e de mobilização de massa, vimos fixar-se uma agenda gradualista, centrada no Parlamento e em favor das camadas médias da população. Na França, por sua vez, as linguagens do republicanismo democrático não teriam sido capazes de constituir frentes suficientemente fortes para resistir aos interesses coloniais, que acabaram por controlar e mediar suas conquistas.

Quanto ao caso brasileiro, vimos nesse capítulo importantes pontos de ancoragem para a fixação de termos de comparação. Em primeiro lugar, a tradição ibérica, seja em sua religiosidade neotomista (que rejeitaria o deísmo filosófico), seja em seus esforços de reformismo iluminista centrado no Estado, mostraram-se profundamente refratários às linguagens do republicanismo democrático que se formava na Europa. Nesse sentido, antes de vermos a formação de linguagens modernas do republicanismo, encontramos muito bem sedimentada uma cultura política antirrepublicana. E, vinculada a ela, formara-se a reação antiabolicionista. Assim, ao pautar as reformas que supostamente incluiriam o Brasil dentre as nações civilizadas, a Coroa, na articulação com o grupo saquarema, teria promovido suas reformas de cima para baixo. E, por sua própria característica de vinculação ao Estado, o pensamento ou a linguagem saquarema não viria constituir uma voz abolicionista própria. Ou melhor, não formaria um movimento abolicionista. Suas razões públicas passavam necessariamente pelo controle e direcionamento da ordem social, justificados por uma interpretação realista da sociedade brasileira, que, vista como entregue aos interesses particulares e à disputa fratricida de oligarquias, mostrar-se-ia inapta à democracia enquanto princípio de autodeterminação (BRANDÃO, 2007).

Capítulo 5. A tradição liberal e o abolicionismo no Brasil

Ao abrirmos nossa discussão acerca do iluminismo português e seus projetos de reformas, tivemos a ocasião de discutir a obra de José da Silva Lisboa. Seria em seu diálogo com a economia política inglesa, integrada aos termos do conservadorismo de Burke, que se daria a formação do liberalismo no Brasil. Como procuraremos demonstrar, enquanto naquelas linguagens a crítica da escravidão era não-central e, embora presente, ocupava a margem de suas narrativas, o liberalismo brasileiro, por seu próprio contexto de inscrição, não poderia seguir os mesmos passos, e evitar ou evadir-se da questão em simples golpes de retórica. Dada a própria estrutura da sociedade brasileira, fundada sobre a escravidão e o latifúndio em sua integração às redes de comércio internacionais – sobretudo em sua dependência às economias portuguesa e inglesa. Nossos liberais se pronunciaram clara e diretamente acerca da escravidão, trazendo-a ao centro de seus debates e propostas sobre a organização do Estado e da sociedade no país.

Como pano de fundo, portanto, o ponto que gostaríamos de reter é que a escravidão foi traço inescapável do liberalismo no Brasil, e teve sua discussão integrada às grandes temáticas do século XIX brasileiro. Nas primeiras décadas do regime monárquico no Brasil, ganharia destaque, sob a chave liberal, as temáticas da rejeição do elemento português, assim como da organização do Estado no Brasil. Esta última voltada, sobretudo, na observação dos limites constitucionais do Estado, em crítica aberta à geração coimbrã dos fundadores do império. Sua perspectiva passava pela recusa de seu caráter interventor e centralizador, procurando reequilibrar a balança em favor da sociedade (em sua composição oligárquica), e em detrimento do Estado. A partir de fins da década de 1860 e início dos anos 1870, a formação de um novo liberalismo teria sido fundamental na recomposição de seus termos. Enquanto se atualizava a rejeição ao caráter autocrático do Estado brasileiro, fazia-se também a autocrítica da sociedade por suas características estamentais. É nesse sentido que a tradição do liberalismo viria compor uma das bases mais fortes do abolicionismo no Brasil, contando com grandes expoentes das campanhas abolicionistas – e certamente o maior deles, Joaquim Nabuco. A questão da forma de governo, quase que incontestada na primeira metade do XIX, seria objeto de disputa para a nova geração de liberais. Ela motivaria rupturas mais marcadas, especialmente no final da década de 1860, quando da proximidade dos liberais históricos com a formação do Clube Radical, para então permanecer latente nas décadas finais da monarquia – marcadas pelo descrédito dos liberais para com os grupos republicanos, vistos como legítimos representantes das oligarquias.

5.1. As fundações do liberalismo e a questão da escravidão

A presença da economia política inglesa marcaria desde os primeiros termos da linguagem liberal no Brasil, mas deve-se enfatizar que seria integrada a diversas outras influências nas primeiras décadas do século XIX. E, como vimos, tanto o legado de Adam Smith como o conservadorismo de Edmund Burke seriam componentes importantes na modernização do pensamento coimbrão. Os seus limites e fronteiras para com o nascente liberalismo não podem ser marcados ou supostos como limites claros e definitivos à época. Como abordamos em nossos primeiros capítulos, as linguagens políticas recorrentemente partilham de matrizes e referências comuns, não podendo supor o intérprete o rigor da analítica filosófica no diferenciar das tradições intelectuais. Sem confundi-las, e nisso pode favorecer uma perspectiva de médio ou longo alcance, o esforço de compreensão deve admitir a possibilidade histórica da sobreposição e do partilhamento de influências.

Em uma de suas expressões mais importantes, sobretudo para a década de 1820, o liberalismo brasileiro teria se favorecido dos termos do vintismo português, visíveis no vocabulário político do periodismo e dos panfletos de seus primeiros anos (NEVES, 2003). Em diálogo com a história conceitual, diversos intérpretes demonstram como uma nascente, e muito limitada, esfera pública seria tomada pelas noções de constitucionalismo, governo representativo, divisão de poderes, pacto social, liberdade, entre outros (BASILE, 2001, p. 16), vindo a constituir um espaço privilegiado para a identificação da cultura política do liberalismo (NEVES, 2013, p. 79). Era forte, sobretudo, a noção de que se inauguraria um novo tempo histórico. O tempo do absolutismo teria ficado para o passado e para seus nostálgicos defensores, superados pelo desenvolvimento da civilização – que enterraria déspotas. O advento do governo limitado, apanágio dos direitos, marcaria a superação do absolutismo e se confundiria com a noção de liberalismo.

Em linhas análogas às do liberalismo norte-americano quando de sua independência, a relação metrópole-colônia – que inferiorizaria os interesses e a representação dos “brasileiros” frente aos portugueses, como percebido por seus representantes nas Cortes de Lisboa – seria entendido, nos termos desse liberalismo vintista, justamente como a expressão de uma forma de absolutismo. Podemos acompanhar essa relação nas páginas do *Revérbero Constitucional Fluminense*, de Joaquim Gonçalves Ledo e de Januário da Cunha Barbosa, que em junho de 1822 acolhia com loas a convocação de uma Assembleia Constituinte na colônia.

pelo Decreto de S. A. R. de 3 de Junho, para a convocação de uma requerida *Assembleia Constituinte e Legislativa* neste grande Reino, não nos é possível [...]; eis aqui o passo mais acertado, que vai cobrir de glória os Brasileiros tão indignamente desprezados no Congresso de Lisboa; eis aqui o vínculo mais nobre para a desejada e necessária reunião de todas as Províncias do Brasil; eis aqui um eterno monumento do *Liberalismo* do Nosso Augusto Regente [...]. (LEDO; BARBOSA, 1822, itálicos no original).

De certa forma, o significado da expressão “liberalismo” estaria ainda associado a um traço de caráter, como a generosidade percebida no monarca que reconhece e assegura direitos aos cidadãos. E assim apareceria integrado à noção coetânea de constitucionalismo. Mas, para os redatores, assim como para Hipólito da Costa, o constitucionalismo na América portuguesa teria ainda um sentido distinto daquele usual na Inglaterra, ou mesmo em Portugal. O Brasil nunca havia tido Constituição. Inexistia, portanto, um sentido tradicional ou antiquário, não haveria referência de um passado fundacional (LYNCH, 2007a, p. 221). Há um aspecto dessa dimensão temporal que nos interessa especialmente. Ao caracterizar o liberalismo e o constitucionalismo como novidades históricas, essa geração liberal formaria, ao mesmo tempo, uma imagem e referência do espectro político de sua época, lançando seus adversários para o terreno do passado – que tomaria os termos do atraso, para o caso dos conservadores.

Em julho de 1822, as páginas do *Revérbero* marcariam seu liberalismo como o produto de um novo tempo histórico. É interessante notarmos como essa noção alargada de tempo – própria da modernidade, tal qual analisada por Koselleck enquanto *Sattelzeit* – teria seus desdobramentos também no Brasil. Inaugurado pelas revoluções francesa e americana, tal compreensão do tempo histórico guardaria uma analogia ao movimento físico dos corpos. Estaria em movimento contínuo e inevitável. Tratar-se-ia de uma marcha infensa a seus opositores. Estes, amantes do despotismo, inimigos da civilização e da liberdade, seriam caracterizados por seu servilismo – termo com o qual os liberais brasileiros daquela década designariam os coimbrãos (NEVES, 2003, p. 145–146).

Dissemos, em o n. 13 do nosso Periódico, com as palavras do imortal De-Pradt, a quem todos os Americanos devem o mais profundo respeito e amizade: *O gênero humano está em marcha, nada o fará retrogradar* e para clareza deste pensamento só desprezado por aqueles que acompanham esta marcha com dois ou mais séculos de atrasamento, cumpre fazermos algumas reflexões, sempre com o nosso fito na Santa Causa do *Brasil*, que nos propusemos sustentar, e acostados à *Opinião Pública*, visto ser o verdadeiro termômetro de um Governo *Liberal*, como o em que ora somos.

A Revolução da França, que em parte pode ser considerada um efeito da civilização dos Povos, deu impulso tão forte aos espíritos na Europa, como a dos Estados Unidos deu também na América. Tocada a principal mola do coração do homem pela solene declaração dos seus inalienáveis direitos, sabiamente deduzidos da sua

invariável natureza, era impossível que o *Liberalismo* assim proclamado retrocedesse ao seu primeiro caos. Houve sim uma força na Europa, que aproveitando com dexteridade¹¹⁷ a luta entre os *Liberais* e os *Servis*, parecem reprimi-lo por alguns anos, fechando-o em antro profundo, cavado pelo terrorismo o mais inaudito. (LEDO; BARBOSA, 1822, itálicos no original).

Uma certa compreensão do tempo histórico, assim, participaria da caracterização do seu ambiente político e de suas disputas. A autonarrativa dos liberais vintistas seria, assim, marcada por um sentimento de identificação político-cultural com o próprio desenvolvimento da história. O liberalismo era visto como a própria representação da modernidade. De maneira semelhante, o português Luiz Augusto May, um dos grandes polemistas da Independência e mais tarde deputado, redator de *A Malagueta*, fazia recurso ao tempo histórico na apresentação de seus contrastes, declarando-se “constitucional por contrato, nem corcunda por inclinação, nem republicano, porque já não há gregos, nem romanos” (apud. NEVES, 2002, p. 51). Os *servis* (ou corcundas) seriam os adversários da história – colocados, com o perdão do anacronismo, à direita de seu espectro político. E, assim como eles, também os republicanos seriam identificados com o passado. Mas, ao que nos parece, por motivos distintos. A questão da forma de governo era então vista como aspecto secundário, senão ultrapassado dos debates políticos. A linguagem do constitucionalismo teria formado uma nova compreensão (histórica) acerca da organização política das sociedades. A polarização entre república e monarquia teria perdido lugar, ganhando assento a distinção entre governo constitucional e absolutismo. Assim, os liberais vintistas postulavam uma forma de ação política comprometida com a constituição, mais do que com uma forma de governo – dissociando, através da noção de governo representativo, a liberdade individual do seu significado enquanto fundamento e exercício público, como em Rousseau.

À esquerda, por sua vez, compareceria uma espécie crua de democratismo à qual se associariam diferentes referências. Poderia ser identificado com a anarquia ou com o jacobinismo, sempre em sentido depreciativo – como uma forma de “despotismo da gentilha” (LUSTOSA, 2000; LYNCH, 2011a). Ao final da década, assim veríamos a afirmação do papel dos liberais, em contraste que enaltece seu constitucionalismo moderado, registrado nas páginas da *Aurora Fluminense*, em dezembro de 1829, por Evaristo da Veiga,

Nada de Jacobinismo de qualquer cor que ele seja. Nada de excessos. A linha está traçada, é a da Constituição, que se jurou no dia 25 de Março – nada de alterações, que a desfigurem, e lhe façam perder o prestígio da virgindade. Tornar prática a Constituição que existe sobre o papel, deve ser todo o esforço dos liberais, bem como o dos servis é neutralizá-la – e destruí-la se possível for. (VEIGA, 1829).

117 Isto é, *destreza*, cf. o *Diccionario da Lingua Brasileira* de Luiz Maria da Silva Pinto (1832).

Afora uma retórica da escravidão, articulada na denúncia da condição colonial, ou da crítica da submissão servil à Coroa, as indicações da questão da escravidão ou da escravatura ocupam sobretudo reações que visam reforçar e legitimar, tanto o domínio senhorial quanto a centralidade do tráfico de escravos para a agricultura nacional¹¹⁸. No entanto, seria impreciso e diversivo justificar essa ausência alegando que a escravidão era um fato naturalizado. Na verdade, quando instado, o domínio senhorial foi defendido e legitimado abertamente. Nesse sentido, a reação às investidas inglesas contra o tráfico suscitaram importantes e expressivos reposicionamentos dos grupos hegemônicos à época.

Em 1827, a propósito do tratado antitráfico assinado com a Inglaterra, os então deputados Raimundo José da Cunha Matos e Luiz Augusto May se manifestariam contra a capitulação brasileira perante o governo inglês. Derrotados na Câmara, publicariam seus votos em separado, esperando assim dar visibilidade a sua perspectiva. Na defesa de seu voto contrário à assinatura do tratado, Cunha Matos afirmaria categoricamente que a medida não apenas atacava a lei fundamental do Império, uma vez que o governo usurpava atribuições próprias da Assembleia Geral (Parlamento), mas que era “derrogatória da honra, interesse, dignidade, independência, e Soberania da Nação Brasileira” (MATOS; MAY, 1827, p. 3). Augusto May acrescentaria que, além de passar por cima da autoridade do Poder Legislativo, a medida colocaria em risco a segurança interna do país.

O texto de Cunha Matos, particularmente, constitui um vaticínio ímpar que identifica a abolição do tráfico à própria condenação nacional, reduzindo a frangalhos as suas já reduzidas perspectivas econômicas e sociais. Argumenta ele que, diferente dos Estados Unidos, que teriam abolido o tráfico com uma indústria já desenvolvida e com uma população escrava capaz de se reproduzir enquanto tal, o Brasil seria profundamente dependente da agricultura, e, além disso, os nascimentos de ventres escravos seriam incapazes de repor a sua população. Sua linguagem é taxativa, e a enunciação de seus motivos reclama um sentido contextual e histórico. Cunha Matos justifica seu voto indicando que o tratado

1. ataca a Lei fundamental do Império do Brasil; 2. [...] prejudica enormemente o Comércio Nacional; 3. porque arruína a agricultura, princípio vital da existência do

118 Em crítica a supostos alardes publicados em um periódico da província da Bahia, comparando a situação de seus cidadãos àquela dos escravos, afirma-se d'*A Malagueta* (edição n.7, de 1822): “comparando a situação da Bahia com a de S. Domingos, como se o estado dos nossos Brancos agora exaltados pela santa Constituição, e eletrizados com os choques e rebates que a nossa segurança nos obriga a ter, nos permitisse rezear cousa alguma de nossa escravatura; ou como se o medo de nossos escravos pretos nos devesse metamorfosear em outros tantos escravos brancos dos Compadres de Lisboa, ou de Belém, e Sectários do Alcorão de suas miseráveis Cartas”.

Povo; 4. porque aniquila a Navegação; 5. porque dá um cruel golpe nas rendas do Estado; 6. porque é prematura; 7. finalmente porque é extemporânea. (MATOS; MAY, 1827, p. 3).

Tendo o seu voto derrotado, e aprovada a moção de apoio ao tratado, Cunha Matos se manifestaria repondo seus termos, mas dessa vez seguindo uma senda distinta. De saída, ele procura se desvencilhar de qualquer teoria que justifique a escravidão, a que designa por “indesculpável absurdo de sustentar no dia de hoje [...] uma doutrina [...] que repugna às luzes do Século” (MATOS; MAY, 1827, p. 4). Ele repõe sua crítica à interrupção do comércio de escravos afirmando-o como respondendo aos exclusivos interesses da Inglaterra, e não aos interesses do Brasil – que, “não obstante ser um mal, é um mal menor do que não os receber”. A fala de Cunha Matos, assim, fornece indícios de que as razões apresentadas por Ribeiro Rocha e Azeredo Coutinho, ao legitimar o tráfico como um exercício de resgate de pessoas que estariam em piores condições em sua nação de origem, vinha perdendo adesão. Embora retome essa temática, sugerindo que os negros feitos escravos do outro lado do Atlântico estariam em melhores condições do que aqueles condenados a assassinatos e violências (MATOS; MAY, 1827, p. 6–7), suas razões devem ser confrontadas com as “luzes do século”. Cunha Matos retraçaria o histórico do combate à escravidão, citando tanto o pioneirismo de George Fox na década de 1670 quanto o de Anthony Benezet um século depois, assim como a atuação dos filantropos franceses da Associação dos Amigos dos Negros. Era preciso homenagear o século das luzes.

Cunha Matos colocou-se o desafio de constituir sua crítica a um tratado cujos méritos pareciam carregados de aceitação à época – ao menos o suficiente para legitimar os votos que endossariam sua assinatura. Para recuperarmos a discussão de nosso primeiro capítulo, trata-se da consideração da dimensão normativa em que a linguagem estaria imersa, demandando do autor, assim, um artifício retórico, à forma de uma “redescrição retórica” (SKINNER, 2002b), que o permitiria tornar discursivamente aceitável a manutenção do tráfico de escravos. Dirá o deputado, “eu separo a política do Governo Britânico, da filantropia e dos grandes merecimentos do Povo Inglês; desaprovando aquela, não cesso de louvar a energia, e a assiduidade com que este dilata a sua glória por toda a face do universo” (MATOS; MAY, 1827, p. 4). Assim como vimos expresso em Silva Lisboa, a escravidão havia ganhado terreno moral, mas uma certa compreensão liberal da política vinha constituindo proteções e recursos que justificariam o adiamento e protelação de medidas antitráfico.

Talvez Bernardo Pereira de Vasconcelos (1795-1850) tenha sido um dos únicos, se não o único, dos políticos liberais de maior renome a dar vazão, ainda que tópica, a um

sentimento antiescravista ainda na década de 1820. Em discurso na Câmara de Deputados, também em julho de 1827, Vasconcelos reclamaria atenção ao fato de que os hábitos da escravidão impregnariam a “vida pública e particular” com aqueles vícios presentes na “vida doméstica”. E que, portanto, a Câmara deveria manifestar seu apoio à iniciativa inglesa quando fosse necessário. “E como seremos constitucionais, como guardaremos as fórmulas protetoras das liberdades públicas, se no recinto de nosso domicílio exercemos o mais absoluto despotismo?” (CARVALHO, 1999a, p. 54). Caso mereça algum crédito, e não se desfaça todo como uma peça de ironia¹¹⁹, seu fôlego, no entanto, acabaria muito cedo. Já no ano seguinte Vasconcelos condenaria a Inglaterra por sua política antitráfico, assim como defenderia os interesses econômicos brasileiros representados pelo tráfico – postura confirmada em 1835, quando propôs revogar a lei de 1831. De toda forma, sincero ou não, o episódio é ilustrativo dos condicionantes postos à retórica liberal da época. A defesa da abolição do tráfico, assim como da própria escravidão, não fazia parte do repertório de ideias de nossos liberais nos primeiros anos da monarquia no Brasil. Uma conversão ideológica, por assim dizer, seria mais convencional em favor do tráfico do que em favor da abolição. Os obstáculos a uma retórica antitráfico e antiescravista não podem ser diminuídos.

Mas, uma vez mais, voltemos à provocação de Vasconcelos, “como seremos constitucionais, como guardaremos as fórmulas protetoras das liberdades públicas, se no recinto de nosso domicílio exercemos o mais absoluto despotismo?”. Em sua fala, Vasconcelos procura sustentar a crítica da escravidão a partir de seus efeitos sobre os costumes no espaço “público e particular”. Em si mesma, portanto, a opressão doméstica – que não se limitava aos escravos, mas se estendiam às mulheres e às crianças – não seria alvo de disputa. O foco de disputa era o seu inconveniente e inevitável transbordar sobre as demais relações entre homens livres. As relações entre os cidadãos seriam o verdadeiro tema de interesse de nossos liberais constitucionais. Ficavam fora de seu alcance, e mesmo do domínio público, os despotismos “domésticos”. Não havia, assim, qualquer tipo de contradição entre a sua compreensão da linguagem do liberalismo e o que entendia por exercício “doméstico” da escravidão.

É expressivo dessa condição os limites acerca de quem os liberais, desde a recepção do vintismo, considerariam seus pares. Em sua primeira edição, em dezembro de 1821, o redator d'*A Malagueta* nomeava e enumerava seu público leitor, identificando-o como pertencente a "toda a casta de Cidadãos, Proprietários, Gentes de Guerra, Diplomatas, Legistas, Comerciantes, Lavradores, Artistas, e de todos os que aqui compõem a grande

¹¹⁹ Como chega a sugerir, de modo não definitivo, José Murilo de Carvalho (1999b, p. 19).

família de Homens Livres”. Poucos meses depois, em sua nona edição, em março de 1822, o mesmo redator enaltecia o elemento nacional em uma frase absolutamente lapidar e significativa: "o Brasileiro é naturalmente livre, inimigo da escravidão, e da servilidade, e ainda mesmo quando nasce em um estado médico, quase sempre é para comandar escravos de sua propriedade, e não para ser escravo”.

Os liberais brasileiros reclamavam a igualdade contra o regime de hierarquias que marcava o Antigo Regime. Criticavam o espírito de classe e privilégios, a herança das corporações, e sobretudo do sentimento de honra e superioridade que tinha lugar no exército e entre magistrados¹²⁰. O valor da igualdade não era secundário a nossos liberais. Era central, mas só pode ser compreendido em seu contexto e significado próprios – supondo para mulheres e escravo não um repertório de direitos, mas a sua negação. Embora presente em legislações provinciais, e figurando em códigos jurídicos elaborados a partir da década de 1830, a Constituição de 1824 sequer mencionava a existência de escravos. A igualdade, como a liberdade e a cidadania, eram entendidos como atributos necessariamente exclusivos, que retiravam dos “despossuídos” a significação própria de sua afirmação¹²¹.

O liberalismo econômico, que havia legitimado a abertura do comércio e o rompimento com o exclusivo metropolitano, agora com Bernardo Vasconcelos à sua frente, combatia acerrimamente a intervenção do Estado na economia. Dava-se azo, assim, ao domínio exercido pela elite escravista, agrária e exportadora.

Os governos não tem autoridade para se ingerirem ativa e diretamente em negócios de indústria, esta não precisa de outra direção que a do interesse particular, sempre mais inteligente, mais ativo e vigilante que a autoridade. Quando há liberdade, a produção é sempre a mais interessante à nação; as exigências dos compradores a determinam. O de que os povos precisam, é de que se lhes guardem as garantias constitucionais; que as autoridades os não vexem, que os não espoliem, que se lhe não arranquem seus filhos para com eles se fazerem longínquas guerras: isto, e só isto, reclama a indústria (CARVALHO, 1999a, p. 89).

120 Augusto May chega a usar a expressão “furor de cargos públicos” para designar o despreço pelo trabalho – tido como de competência exclusiva dos escravos – e a consequente tendência à busca de cargos no Estado.

121 Como veremos no capítulo seguinte, em parte herdeiro da linguagem do republicanismo democrático, os liberais exaltados expandiriam sobremaneira a compreensão da igualdade nas primeiras décadas do regime monárquico. Para os moderados, por sua vez, constavam muito mais a definição colocada pela Constituição de 1824, onde lê-se, em seu art. 6: “São Cidadãos Brasileiros: I. Os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação; II. Os filhos de pai Brasileiro, e Os ilegítimos de mãe Brasileira, nascidos em paiz estrangeiro, que vierem estabelecer domicílio no Imperio; III. Os filhos de pai Brasileiro, que estivesse em paiz estrangeiro em serviço do Imperio, embora elles não venham estabelecer domicílio no Brazil; IV. Todos os nascidos em Portugal, e suas Possessões, que sendo já residentes no Brazil na época, em que se proclamou a Independencia nas Provincias, onde habitavam, adheriram á esta expressa, ou tacitamente pela continuação da sua residencia; V. Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua Religião. A Lei determinará as qualidades precisas, para se obter Carta de naturalisação”.

Ao longo da Regência e dos anos iniciais do Segundo Reinado a ala moderada dos liberais teria adquirido protagonismo em nossa vida político-institucional. A lei de 1832, tanto quanto a sua regulamentação pelo Ato Adicional de 1834 – que, dentre outros objetivos, substituiu os Conselhos Gerais provinciais pelas Assembleias Legislativas, com atribuições e competências próprias¹²² – representaram importantes vitórias contra a ala dos restauracionistas. Diogo Antônio Feijó (~1784-1843), como “chefe dos vintistas paulistas” e orgânico ao grupo dos moderados¹²³, pautaria sistematicamente a defesa e fortalecimento das instituições provinciais em face das tentativas de recomposição da força do governo central.

Em Feijó encontraríamos a reposição de um tema superficialmente colocado pelo discurso de 1827 de Bernardo Vasconcelos, e que contribuiria para a formação de um importante traço da retórica liberal, a sua autocaracterização como incompatível com a escravidão – condição para que, nos áulicos tempos do século XIX, fosse vista como moderna e participantes das luzes do século. Em artigo de 1834, ele defende a criação de Escolas normais de agricultura nas províncias, as quais seriam capazes de tornar mais produtivo e racional o cultivo da terra, e assim diminuindo a escassez da mão de obra, e, portanto, a dependência dos brasileiros sobre a mão de obra escrava. Recomendaria, ainda, que o governo geral se empenhasse na imigração de colonos “bem escolhidos, e já convencidos para a agricultura”.

Feito isto, então convém que o legislador proclame em voz bem alta aos brasileiros que é tempo de acabar com a escravidão que tanto desonra a nossa civilização; que é uma vergonhosa contradição com os princípios liberais, que professamos, conservar homens escravos, e perpetuamente; diga-se nessa ocasião tudo quanto os economistas, os filósofos, os filantropos e os que tem religião tem escrito contra a mais absurda das iniquidades. Gradualmente se fará essa extinção segundo a idade e origem do escravo, com todas as precauções que dita a prudência e a política a bem do mesmo escravo e da sociedade. (FEIJÓ, 1999, p. 153–154).

122 Cabe aqui indicar, apoiando-nos na interpretação de Ilmar Mattos, a extensão do sentido federalista do Ato Adicional – que nos remete tanto à experiência francesa, pela escolha das palavras, quanto à experiência norte-americana. Segundo o historiador, “o projeto de Lei sobre as reformas da Constituição”, saído da Câmara dos Deputados, e do qual resultou o Ato Adicional de 1834, propunha que deveria competir às Assembleias Legislativas Provinciais legislar ‘sobre as pessoas não livres’, mas não deixava de sublinhar – ‘exceptuado o que diz respeito ao seu tráfico externo’. Talvez não seja ocioso recordar que em sua versão definitiva o Ato Adicional não atribuiria às novas assembleias a capacidade de legislar sobre ‘pessoas não livres’, apesar da exceção prevista” (MATTOS, I. R. DE, 2004, p. 212).

123 Veja-se, sobretudo, seu artigo “Dos partidos no Brasil”, publicado na edição número dois de *O Justiciero*, de 13 de novembro de 1834. No texto, Feijó caracterizaria a ala dos “restauradores” (coimbrãos, conservadores, ou, um pouco mais tarde, saquaremas) como a única a conformar, propriamente, um partido. Compareceria, para ele, a noção de que um partido corresponderia a algo separado e sem identificação com a nação – partido é aquele que separa-se da nação (FEIJÓ, 1999, p. 118). Em seguida, afirmaria que o grupo dos exaltados, que só não seria mais fragmentado e marginal por causa da sua aproximação para com os moderados, não seria digno do epíteto (partido). Os moderados, por sua vez, “não são verdadeiramente um partido, são os representantes dos votos e da opinião nacional: são a mesma nação”.

O regresso conservador, instalado no final do período regencial, fraturaria as fileiras liberais. Liderado por Bernardo Vasconcelos, o regressismo seria marcado como um movimento de recentralização do Estado brasileiro, visto como necessário após as reformas do início da década. Nas palavras do próprio Vasconcelos, o momento do país seria outro, e a própria liberdade e autonomia das províncias viria colocando a unidade nacional sob perigo. Dois gabinetes conservadores se manteriam no poder entre os anos de 1841 e 1844. Com a interpretação do Ato Adicional e o Código do Processo tomando lugar no ano 1841, a obra da centralização reinstituiria e colocaria em marcha o Conselho de Estado, assim como o Poder Moderador. A linguagem do liberalismo entre os anos 1840 e 1850 procuraria fazer frente a essas instituições, vistas como fundamento do poder pessoal do imperador, assim como à vitaliciedade do Senado. Grandes expressões desse liberalismo foram as revoltas de 1842 e de 1848.

5.2. O antiescravismo liberal

Como já vimos, as décadas de 1850 e 1860 foram palco de importantes mudanças na vida político-institucional do Império. Sobretudo para os liberais, que haviam amargado derrotas significativas, o cenário que se tinha em vista era uma crise que favorecia a concentração de poder e a força do poder instituído. A composição dos gabinetes de *Conciliação* (1853-1862), que visava amainar em *transação* as disputas entre luzias e saquaremas, daria lugar a reconfigurações partidárias significativas nos anos seguintes – inclusive por meio de reformas que acabariam por renovar os quadros políticos. A formação da Liga Progressista (1862-1868), composta por liberais e conservadores dissidentes, seria vista como uma continuidade da situação anterior, e decretaria, assim, que os partidos do passado teriam como que “renunciado a ter existência própria”¹²⁴. Distinguiam-se então apenas entre situação (Gabinete) e oposição.

A ausência de referências partidárias relativamente instituídas e legitimadas favorecia o juízo de que as fronteiras ideológicas, assim como as próprias disputas, tivessem se esmaecido, constituindo uma crise. Em panfleto de 1861, *Males do presente e esperanças do*

¹²⁴ Essa a consideração de Joaquim Nabuco quando da explicação da recusa de Nabuco de Araújo em definir-se em “relação ao passado”, seja como liberal – alcunha que inconvenientemente traria o legado de Souza Franco e Ottoni – seja como conservador – partido que ele figuraria como um rio que havia secado como efeitos das revoluções (NABUCO, 1997, p. 428).

*futuro*¹²⁵, o deputado Aureliano Candido Tavares Bastos (1839-1875) daria voz a tal diagnóstico:

De 1857 em diante as cousas têm caminhado no mesmo rumo. Com efeito, em 1859, por combater o ministério Abaeté, qualificado de reator ou saquarema puro, inventaram-se as locuções *conservador-moderado*, e até *liberal-conservador*, exprimindo o mesmo que a palavra *conciliação*, repelida por desmoralizada. O *conservador com critério*, o *liberal acautelado* e o *ligueiro*, vocábulos recentemente introduzidos na circulação, vêm substituir àqueles que, por gastos, já se estão dela retirando.

Desprezada a questão de palavra, que podem significar essas expressões? Esses epítetos ou cognomes, que tão cedo se escrevem quão depressa se apagam? Ninguém se sente viver no meio de partidos organizados, não cabendo ao que vemos e ouvimos outro nome mais que o de facções ou *côteries* [...].

[...] Já assistimos à morte dos partidos: o que hoje resta são pequenos grupos ligados pelas recordações da antiga obediência e pela mútua lealdade. (BASTOS, 1939, p. 34–35, *itálicos no original*).

Para o autor, embora verticalizada à época, as causas da crise deveriam ser buscadas nas características formativas do país. A seu ver, a falha em compreender a historicidade dos *males do presente* produziria diagnósticos fragmentários e arbitrários, incapazes de perceber a gravidade da situação. Em si, a apresentação que Tavares Bastos faz dos diagnósticos da época não deixa de ser expressiva de como ele mesmo se percebia diante do cenário político-partidário da época, identificando-se pouco com os grupos de maior visibilidade.

Geralmente, indicam-se causas isoladas, que só se referem aos acontecimentos políticos. Há tal grupo de pessoas que vê a maior chaga do país no *governo pessoal* e consequente anulação dos ministros; há outros, muitos mais, que arremessam as suas setas contra o castelo feudal da *oligarquia* e consequente anulação do governo representativo; algumas há, finalmente, que exprobam a grande número de cidadãos ideias subversivas e tendências para a *anarquia*. (BASTOS, 1939, p. 41 *itálicos no original*).

Guardemos por um instante a consideração sobre essas três antíteses centrais, reordenando-as. Em primeiro lugar, e de maneira mais breve, a questão do governo pessoal – por ele rejeitada de maneira muito definitiva. Traremos em seguida a questão da anarquia, que suscitaria do autor importantes considerações acerca da relação entre o radicalismo e o que ele chama de constituição do espírito público. E, por fim, a questão da oligarquia, que articularia a questão do espírito público ao tema da descentralização.

Dos críticos do governo pessoal, ele reclamaria: o Poder Moderador operaria dentro dos limites da Constituição, e se os Ministros são subservientes à direção da Coroa, é a eles

¹²⁵ Texto que empresta o nome à compilação de textos de Tavares Bastos publicada em 1939 por Fernando de Azevedo (BASTOS, 1939).

que se deve a indignação. O receio da anarquia, para Tavares Bastos, pareceria o mais infundado. Sua consideração, devemos guardar isso em mente, refere-se menos a uma dimensão de princípios do que a uma dimensão histórica. Quanto à primeira, empunha a bandeira que formou nosso antirrepublicanismo de princípios do século, que recusa excessos, reclama a moderação e rejeita claramente um percurso revolucionário¹²⁶. É na caracterização histórica que o autor procuraria afirmar que a anarquia não seria um perigo real. De um lado, procuraria identificar que nem os panfletos radicais – “fogos fátuos da literatura” – e muito menos os *meetings* populares, implicariam negativamente para a ordem. Pelo contrário. Para ele, com base no funcionamento do governo representativo, os *meetings* operariam como centros de “direção do espírito popular”. Por outro lado, afirmaria que, substantivamente, “Monarquia e democracia, ordem e liberdade, constituição e paz, são as primeiras inscrições de todas as bandeiras” (BASTOS, 1939, p. 45).

Da crítica à oligarquização, reclama o autor a justa proporcionalidade. Isto é, Tavares Bastos reconhece o protagonismo dos “chefes” do partido saquarema, instalados no Senado e no Conselho de Estado, e de como teriam sido eles os responsáveis pela política da conciliação, marcada pelo imobilismo e pela incapacidade de imprimir um rumo à nação. No entanto, discorda do juízo de que a abolição do Conselho de Estado e da vitaliciedade do Senado fossem remédios adequados – para ele, na verdade, seria como cortar uma árvore para colher-lhe os frutos. Os efeitos de tais medidas sobre o país, para o autor, seriam muito piores, e levariam necessariamente à instabilidade e o perigo da violência desmedida. Nesse sentido, ele assente à crítica do lugar da oligarquia, mas lhes recusa os meios de combate habituais. Trata-se de um ponto importante, pois ele nos ajudará a compreender uma das contribuições mais originais do autor ao pensamento brasileiro. Em sua perspectiva, recusando causas e fatores tópicos,

só o desenvolvimento gradual do espírito público, a energia dos homens políticos, a independência de cada um, a prática do *self-government*, a liberdade das Câmaras e a força própria dos ministérios podem evitar que pese demais uma influência qualquer, abalando o equilíbrio constitucional. (BASTOS, 1939, p. 44).

Para compreender os desafios de constituição do “espírito público” e da prática do “*self-government*”, o autor reclamaria um correto registro histórico. Das causas primeiras, apresentadas em *Males do presente*, o autor salientaria o sistema colonial, o qual teria legado

126 “A revolução leva à anarquia, a anarquia ao despotismo, e o despotismo à revolução... Eterno círculo vicioso, a que parecem condenados, no século XIX, os povos da raça latina, sobre cuja cabeça ainda se não ergueu o verdadeiro sol da liberdade!” (BASTOS, 1939, p. 47).

ao tempo presente seus vícios políticos, administrativos e sociais. É importante indicar, nesse momento, a tentativa de Tavares Bastos de demonstrar o caráter integrativo dos desafios do país. Não seriam medidas ou políticas tópicas (como a reforma do sistema eleitoral) que dariam conta das mudanças necessárias à nação (como o combate à corrupção eleitoral). Tratar-se-ia da necessidade de implantação de um programa de reformas graduais. Aqui, no entanto, não encontraríamos a originalidade própria do autor. É recorrente em seu texto a elogiosa referência a José Bonifácio e suas propostas de reforma. Mas a identidade do liberalismo de Tavares Bastos não se dissolveria frente à programática pombalina do patrono da Independência. Antes, apoiar-se-ia em seu legado para afirmar o seu lugar próprio, a reforma de descentralização em suas diferentes dimensões.

Como já bem registrado por seus intérpretes, a crítica da centralização do Estado é capital para Tavares Bastos, e atravessaria tanto suas *Cartas do Solitário*¹²⁷ quanto o mais tardio *A província: estudos sobre a descentralização no Brasil*, de 1870. Mas, como vimos, sob o risco de desfigurar o autor, o tema da descentralização só pode ser compreendido em vista de preocupações mais largas, as quais atravessariam a história de formação da sociedade e do Estado no Brasil. Do contrário, perde força a crítica do autor a seus contemporâneos.

a meu ver, os erros administrativos e econômicos que afligem o império, não são exclusivamente filhos de tal ou tal indivíduo que há subido no poder, de tal ou tal partido que há governado: não; constituem um sistema seguido, compacto, invariável. Eles procedem todos de um princípio político afetado de raquitismo, de uma ideia geradora e fundamental: a onipotência do Estado, e no Estado a máquina central, e nesta máquina certas e determinadas rodas que imprimem movimento ao grande todo. (BASTOS, 1938, p. 29).

Até mesmo por isso, não nos parece exagerado afirmar que Tavares Bastos procurava reconstituir a linguagem, e mesmo o lugar, do liberalismo no Brasil. Entendemos assim suas críticas e reservas quanto às linguagens moderadas e radicais (históricas) do liberalismo, tanto quanto ao próprio conservadorismo saquarema. As ideias liberais não estavam fora de lugar. Pelo contrário. Elas eram mobilizadas crítica e seletivamente na compreensão e legitimação de um lugar político e civilizacional para a sociedade e o Estado no Brasil.

Em sua defesa de um sistema federativo, Tavares Bastos compartilharia dos termos e da causa que vimos ocupar Feijó. Mas o contexto já seria muito distinto. Ao final da década de 1860, em que já se assistira à reversão dos supostos avanços do período regencial, em uma linguagem que via enfraquecidos os partidos, o tema da federação ganhava novas tonalidades. Não se tratava mais da reação em vista das articulações conservadoras que pugnavam por

127 Publicadas entre 1861 e 1862 em periódicos do Rio de Janeiro, e logo compiladas e editadas em livro.

recuperar o poder conquistado pelas províncias. Para os liberais, especialmente do espaço urbano, tratava-se, antes, de um momento em que tanto a ordem social quanto o sistema político, cujo grande protagonista era o imperador, perdiam suas fontes de legitimidade.

Enquanto parte de uma cultura ou modo de vida, Tavares Bastos entendia que a centralização invertia a ordem moral da civilização, que progrediria, em sintonia com os sistemas de governo, propiciando ao indivíduo os meios para o exercício do livre-arbítrio e o sentimento de responsabilidade pessoal¹²⁸. A concentração do poder desidrataria a liberdade individual, e, com isso, a própria constituição do espírito público. Tavares Bastos, como se sabe, foi um atencioso leitor de Tocqueville, a quem seguia na compreensão de que, quando “bem entendidos”, interesses individuais e públicos não entrariam em conflito, mas, pelo contrário, formariam um sentido identitário nacional¹²⁹.

A despeito da permanência da crítica aos radicais (revolucionários) e anarquistas, que vimos ter presença já secular em nosso pensamento político conservador, formava-se então uma senda propriamente moderna e progressista em nosso liberalismo. Perspectiva essa que demonstraria também um importante avanço em sua expressão antiescravista. É verdade que, para Tavares Bastos, o combate à escravidão já teria encontrado no Brasil as suas bases de fundação. Esse é o papel que ele atribui a José Bonifácio e seu projeto apresentado à Assembleia Constituinte. Mas, tanto pela composição de propostas antiescravistas quanto por sua proximidade e relativo trânsito com abolicionistas ingleses¹³⁰, o autor alagoano é com razão indicado como um dos precursores do movimento abolicionista no Brasil (GRAHAM, 1979, p. 148).

O tema da escravidão apareceria nas principais obras de Tavares Bastos. Nas *Cartas do Solitário*, desde a sua primeira edição figuraria como tema central em três das publicações compiladas. Das trinta cartas publicadas na imprensa, a temática do tráfico e do escravismo figuraria nas cartas IX, X e XI. Já na segunda edição do livro, de 1863, por entender o autor que uma lacuna havia sido deixada, um novo texto foi elaborado, dessa vez compondo o Apêndice IV. Com menor centralidade, a temática do tráfico e da escravidão apareceria

128 Em suas palavras, “Em verdade, se o progresso social está na razão da expansão das forças individuais, de que essencialmente depende, como se não há de condenar o sistema político que antepõe ao indivíduo o governo, a um ente real um ente imaginário, à energia fecunda do dever, do interesse, da responsabilidade pessoal, a influência estranha da autoridade acolhida sem entusiasmo ou suportada por temor?” (TAVARES BASTOS, 1937, p. 19).

129 Veja-se, de *A província*, “o dever abstrato, o interesse bem entendido, fortificados pelo indizível amor dos nossos lares, da nossa terra e da nossa gente, produzem a grande virtude cívica do patriotismo. Mas o que é que pode aquecê-lo senão o exercício constante da liberdade, o sentimento do poder individual, da responsabilidade pessoal, do mérito e demérito, da honra ou do aviltamento, que nos cabem na glória ou nas tristezas da pátria?” (TAVARES BASTOS, 1937, p. 19–20).

130 Articulação que se mostraria particularmente importante no abolicionismo brasileiro, sobretudo com Joaquim Nabuco (NABUCO, 2008; ROCHA, A. P., 2009).

também em sua *Memória sobre a Imigração*, de 1867 – incluída na compilação posterior de *Os males do presente*. E, por fim, à temática da emancipação seria ainda dedicado um capítulo em seu livro *A província*.

Dada sua dispersão, os textos não chegariam a compor uma unidade. No entanto, demonstram uma clara preocupação do autor abordar a questão da escravidão de maneira minuciosa. Para tanto, demonstra tanto um domínio da história da escravidão no novo mundo, quanto das fontes do antiescravismo moderno – a matriz religiosa anglófona (quacres) e a matriz da ilustração francesa. De maneira geral, podemos dizer que, combinada a uma crítica utilitária, que não seria por ele vista como autônoma, prevaleceria no autor uma inarredável condenação moral da instituição da escravidão. Condenação essa que, em alguns momentos, chegaria a sugerir a lírica que menos de uma década depois apareceria sob a pena de Castro Alves, em *O Navio Negreiro*.

o comércio de escravos era uma inépcia e um erro industrial, não menos do que um horror que confrangia o coração. Aos discursos fervorosos dos puritanos e dos *quakers*, a Igreja Católica julgou dever reunir a autoridade de sua palavra. O papa Gregório XVI expediu contra o comércio de negros uma bula datada de 3 de dezembro de 1839. Aí, faz-se um belo contraste entre o proceder dos cristãos do século XIX e o dos fiéis da era dos imperadores. O Sumo Pontífice lembrava que, segundo o papa Clemente I, nos primitivos tempos do cristianismo, algumas pessoas, ardendo em fogo de caridade, até tomaram sobre si cadeias alheias, por não terem outro meio de resgatar os seus irmãos. O contraste, porém, torna-se frísante quando se contempla o processo da compra dos negros na África, o seu embarque, transporte, alimentação, tratamento, viagem, desembarque e venda. É uma série de episódios sombrios, com que um novo Dante poderia construir outro poema do inferno¹³¹. (BASTOS, 1939, p. 156, *itálicos no original*).

Não encontraríamos, no autor, as concessões presentes na recepção da economia política em fins do século XVIII e início do XIX (ROCHA, A. P., 1996, 2000). Como vimos, tanto Maciel da Costa quanto Silva Lisboa afirmaram a necessidade da escravidão na América luso-brasileira. Tavares Bastos, por sua vez, parece não reconhecer legitimidade alguma na escravidão. Seus termos, no entanto, não escapariam de todo das linguagens circulantes. Ele não proporia qualquer medida de abolição radical, mas manifestaria, em seu lugar, a

131 Sem querer atribuir à Castro Alves o epíteto de “novo Dante”, tampouco supor uma inspiração direta, não deixa de ser sugestiva a forma com que o poeta baiano abriria a quarta estrofe de *O Navio Negreiro* – em que, ainda em sua aproximação da nau, o narrador começa a descrever as cenas de horror visíveis em alto mar – “Era um sonho dantesco... O tombadilho.” O poema foi escrito em 1868, mesmo ano em que teria feito sua primeira leitura pública, e publicado no jornal literário *O miosótis* (RJ) no ano seguinte. Em discurso perante a Confederação Abolicionista, em 1885, Rui Barbosa faria também alusão ao poeta italiano: “se Dante Alighieri viesse nos século XVIII, teria fixado o vértice dos sofrimentos inexprimíveis, o ínfimo círculo do seu Inferno, no porão de um navio negreiro, n’um desses núcleos de suplícios infinitos, que só a poesia sinistra da loucura poderia pintar” (BARBOSA, 1885, p. 22).

preocupação de, como Nabuco de Araújo, com remédio certo lidar com uma crise inevitável. O autor alagoano mobilizaria uma retórica que afirmava que justiça e utilidade teriam uma aliança eterna, assim como a noção de que a escravidão constituiria um excesso do princípio da propriedade (TAVARES BASTOS, 1937, p. 241). Suas propostas, no entanto, centravam-se sobre medidas graduais para a extinção da escravidão através das províncias. Sem deixá-la ao arbítrio soberano das unidades da federação, como se tornou o principal percurso após a independência norteamericana¹³², Tavares Bastos afirmaria que deveria haver um processo conforme interesses comuns e estratégicos ao país. Por exemplo, a extinção da escravidão nas províncias com pequeno contingente de escravos, assim como nas províncias que detivessem regiões de fronteira. Essas últimas teriam em vista, sobretudo, a preocupação de conter a possibilidade de uma nação estrangeira se utilizar dos escravos brasileiros (aliciando-os) em uma situação de conflito – como teria ocorrido na bacia do Prata.

Comum à sua temática mais geral é a compreensão do papel negativo que o poder executivo vinha desempenhando, de modo geral, no lidar com a questão da escravidão. Expressivo disso seria seu juízo acerca da lei de 1827 e da proibição de tráfico, de 1831, tidas como medidas adequadas e expressivas de um sentido nacional – abordagem que, como veremos, ocuparia a atuação legal e jurídica do abolicionista Rui Barbosa. A ação do governo central, em 1834, de direcionar escravos chegados ao país após a proibição do tráfico a serviços públicos e privados, ao invés de repatriá-los, implicaria para ele uma afronta, justificando e legitimando o protagonismo inglês no processo que teria conduzido à lei de 1850.

Se o estado precisa de braços, pague-os; não usurpe o direito nem oprima a liberdade de homens livres. Quando muito, admitam-se os africanos às obras públicas, mas mediante um salário razoável. Por amor de uma pequena economia não se cometa um grande injustiça. Demais, libertados, os africanos já ladinos, não boçais, deixam de ser meros consumidores, podem tornar-se e tornam-se produtores úteis. Nas cidades, eles enchem os mercados, compram e vendem gêneros alimentícios, verduras, artigos do consumo diário. Enchem um vácuo que d'antes existia; prestam serviços à população e à sociedade. (BASTOS, 1863, p. 98).

¹³² Em Julho de 1785, o ministro britânico Richard Price escreve a Thomas Jefferson para parabenizá-lo por suas *Notas sobre o Estado da Virgínia*, texto no qual Jefferson criticaria abertamente a escravidão, caracterizando-a como antirrepublicana, e cujos efeitos contribuiriam para desenvolver hábitos de despotismo e submissão. Não passariam cinco anos e Jefferson já se colocaria entre aqueles que defendiam que o espírito da Revolução de 1776, a Independência Americana, era contrário à existência de um poder central forte que submetesse as províncias. Segundo o historiador George William Van Cleve, seria nesse passo que Jefferson retrairia sua crítica da escravidão, até então vista como uma nefanda herança inglesa, e faria fileiras com os defensores de que a emancipação dos escravos deveria responder ao interesse soberano das províncias, e não da federação (VAN CLEVE, 2010, p. 1–2).

Em *A província* Tavares Bastos arriscaria uma síntese de largo fôlego, que requeria uma compreensão mais abstrata de nossa história e da forma como ela estaria inscrita em uma disputa colocada à própria humanidade. “A grande questão que no Brasil se agita, resume-se na eterna luta da liberdade contra a força, do indivíduo contra o Estado” (TAVARES BASTOS, 1937, p. vi). Com razão, parece-nos que o autor integraria a questão da escravidão a essa luta maior que ocuparia o gênero humano. O gradualismo de suas propostas, recuperado de José Bonifácio e articulado à linguagem luzia do federalismo, parece ainda fortemente vinculados a um momento anterior à institucionalização do movimento abolicionista no Brasil – que se concretizaria apenas no final da década de 1870 – sob tópicos eminentemente liberais, e, acrescentaríamos, em muito herdeiras de nosso autor alagoano.

5.3. A força da retórica abolicionista liberal

A linguagem do antiescravismo liberal, em traços que ainda o distinguiriam do posterior abolicionismo liberal, seria também visível em textos de Rui Barbosa e de Joaquim Nabuco daquela década. No entanto, dada a sua proximidade às linguagens radicais da época, já exibiriam ideias e recursos linguísticos associados à noção de *luta abolicionista*. As considerações acerca do fim da escravidão com base em análises acerca de um movimento histórico da civilização, até então mais restritas a gabinetes e a corredores, ganhariam não apenas as ruas, mas passariam a ser articulada como uma disputa em que se tomava parte. Não se tratava mais de antecipar as reformas necessárias para minorar os efeitos de uma crise tida como certa, aos moldes de uma reforma conservadora ou uma revolução passiva. A consciência da história (*horizonte de expectativas*) enquanto movimento permanecia forte. A sua interpretação, todavia, seguiria menos os moldes de uma analítica, em que o observador se coloca de fora do processo. O liberalismo de corte abolicionista, que mostraria uma crescente força ao longo da década de 1880, seria ainda marcado por um espaço de experiência cindido em grupos, que, supostamente, reorganizariam o quadro político-partidário da época, colocando em relevo a disputa entre um “nós” (abolicionistas) e um “eles” (elite agrária, senhores de escravos e seus representantes).

Já na década de 1860 tanto Rui Barbosa quanto Joaquim Nabuco se envolveriam com a então chamada causa abolicionista. Rui Barbosa, então em seu primeiro ano na Faculdade de Direito de Recife, teria participado de uma sociedade abolicionista fundada em 1866 por Castro Alves¹³³, Augusto Guimarães, Plínio de Lima e outros (MAGALHÃES, 1988). Dois

¹³³ Segundo Alberto da Costa e Silva, a despeito de certa proximidade inicial, apenas alguns anos mais tarde

anos mais tarde, depois de se transferir para a Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, passaria a contribuir com dois jornais vinculados ao Clube Radical de São Paulo – o *Radical Paulistano*, editado por Luís Gama, e *O Ipiranga*, de Salvador Mendonça. Seria justamente nesse Clube que Rui Barbosa pronunciaria sua conferência *O elemento servil*, em 1869, mesmo ano em que, no *Radical Paulistano*, publicaria o artigo “A emancipação progride”. Joaquim Nabuco registra em suas memórias que ao final da década dedicava-se a traduzir documentos da inglesa *Anti-slavery reporter* para seu pai, Nabuco de Araújo, a quem atribuiria uma influência decisiva em sua formação (NABUCO, 2004, p. 47). Já no quinto ano da sua formação em Direito o jovem Joaquim Nabuco se colocaria a tarefa de redação de um livro acerca da escravidão, o qual permanecera inconcluso. O texto, *A escravidão*, veio a ser publicado apenas em 1951 em uma revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, e mais recentemente, em 1988, sob a forma de livro (NABUCO, 1988). Exponentes liberais de sua geração, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco teriam importantes diferenças na consideração de como os desafios do combate da escravidão estariam integrados às candências políticas da época e ao próprio progresso da sociedade brasileira (LYNCH, 2008). Acompanhar como teceram a trama entre abolicionismo e liberalismo pode nos ajudar a compreender os termos próprios da articulação de seu pensamento político e de como tais linguagens se soldaram às disputas de seu tempo.

Nos anos finais da década de 1860, logo após a dissolução do Gabinete Zacarias, tanto Rui Barbosa quanto Joaquim Nabuco se aproximariam de perspectivas mais radicais – o primeiro, sobretudo. Seria atribuída a ele, Rui, a publicação de treze de julho de 1869, no *Radical Paulistano*, de um elogioso comentário ao panfleto republicano de Saldanha Marinho, *O rei e o partido liberal*. No texto, seria ressaltada a inconsistência do partido liberal, que, em seus termos, seria desde a sua formação primeira dominado por poucos indivíduos. Afeito ao princípio monárquico, faltaria à agremiação um enraizamento propriamente popular, e assim aos valores democráticos. Da crítica ao partido liberal partiria a recepção de Saldanha Marinho.

Atualmente, só há um partido digno da fê, do amor e das esperanças da pátria: é o radicalismo que nunca se conspurcou ao contacto da púrpura, que odeia os disfarces, que não aceita relações com o passado, que repele os compromissos, trabalha pela reforma profunda, completa, duradoura.

Que magnífica surpresa não foi para nós o encontrar admitidas e defendidas calorosamente pelo exímio estadista em seu panfleto todos os grandes artigos do nosso programa: a abolição do poder moderador, a temporariedade do senado, a

Castro Alves e Rui Barbosa se tornariam amigos mais íntimos, quando em São Paulo morariam sob o mesmo teto (SILVA, A. DA C. E, 2006, p. 17).

emancipação do elemento servil, a eletividade dos presidentes! (BARBOSA, 1945, p. 119).

Dois meses mais tarde, em setembro de 1869, Rui proferiria perante o Clube Radical a conferência *O elemento servil*. Segundo os registros publicados no *Radical Paulistano*, seriam lançados então boa parte dos termos com que o autor interpelaria a instituição da escravidão nos anos seguintes. Embora o novo contexto e as novas disputas não diminuam o seu papel e atuação, como veremos, muitas de suas ideias já haviam sido aventadas e defendidas antes. E, como uma das marcas de sua retórica, a regulação de seu discurso em função de seus interlocutores críticos. Os termos do abolicionismo de Rui Barbosa são, em grande medida, voltados a seus detratores. É assim que, em sua conferência teria abordado a transição das colônias francesas e também da república norteamericana ao trabalho livre como exemplares ao Brasil. Ao invés de precipitar-se à ruína, o Brasil poderia ver sua economia fortalecida pela superação da escravidão. Para tanto, contribuiria ainda o recurso à imigração – dando azo à “sede de imigração em que ardemos” – o que, segundo o redator, deveria estar voltado à imigração europeia, posto que asiáticos e *coolies* reforçariam, em sua perspectiva, costumes e instituições afeitas à escravidão (BARBOSA, 1945, p. 172).

Seu discurso de 1884, *A emancipação dos escravos*, constituiria uma das peças mais compreensivas acerca da escravidão no Brasil e dos debates e disputas parlamentares que ela suscitara. Escrito ainda no calor dos acontecimentos, trata-se, no entanto, de discurso formado no que o autor poderia considerar como característico de iniciativas e do jogo político do regime parlamentar. Essa seria, como veremos, uma forma retórica também muito presente no abolicionismo de Joaquim Nabuco. Vejamos com calma a que se refere essa característica. Na ocasião, Rui Barbosa fazia a defesa pública do projeto de emancipação do Gabinete Souza Dantas, do qual foi redator. Dentre as diversas resoluções, o projeto tinha em vista libertar os escravos de 60 anos de idade, além de expandir medidas da lei de 1871, como a obrigatoriedade de matrícula dos escravos – contendo sua naturalidade – e também o Fundo de emancipação. O projeto foi derrotado, e o Gabinete malogrado. No ano seguinte, sob o Gabinete Saraiva, seria apresentado um novo projeto – que seria aprovado como a Lei dos Sexagenários, Saraiva-Cotegipe. Perante a Confederação Abolicionista, que reunia cerca de duas dezenas de pequenas sociedades abolicionistas da Corte, ainda no ano de 1885, Rui Barbosa apresentaria uma minuciosa crítica do projeto Saraiva, caracterizando-o como antiabolicionista – tamanha a distância dos motivos e razões que informavam o projeto do ano anterior. Na ocasião, ele analisaria como o senador Andrade Figueira teria manifestado seu

apoio ao projeto (Saraiva), sobretudo no que este considerou expressar fielmente o espírito conservador. Como Rui Barbosa procura indicar, não haveria nada mais perverso ao regime parlamentar do que tal forma de sectarismo partidário, refratário aos acordos e composições necessárias a tal regime.

O estadista que propõe a um partido político uma solução cunhada com o carimbo da escola oposta, abusa da consciência dos seus amigos, convertida em *anima vilis* de um empirismo fatal ao regime parlamentar. (BARBOSA, 1885, p. 45, *itálicos no original*).

Não à toa, sua exposição de motivos, de 1884, apresenta diversas considerações acerca de como o projeto abolicionista seria uma composição de liberais e conservadores que colocariam os interesses da nação acima de suas disputas partidárias. O discurso de então, perante a assembleia, poderia ser entendido como uma peça formada no que o autor entende ser o espírito do regime parlamentar. Cotejada a sua ênfase na composição de liberais e conservadores pela causa abolicionista¹³⁴, não deixa de apresentar, no entanto, considerações interessantíssimas acerca como o escravismo no Brasil teria sido capaz de se revestir de camadas estéticas de emancipação, apresentando-se como emancipatório enquanto assegurava medidas protelatórias e adiamentos ao combate do tráfico e da própria escravidão (BARBOSA, 1945, p. 75). Dito de outra forma, mesmo o escravismo no Brasil teve de avir e de se dobrar à linguagem do antiescravismo, redefinindo seus termos em favor de novos interesses.

A exposição de motivos de Rui Barbosa enfatiza sobremaneira o fundamento social e econômico das reformas de emancipação, recusando em suas razões públicas os epítetos de idealista e socialista¹³⁵. Para tanto, utiliza-se extensivamente de exemplos ingleses e franceses, e, em particular, de suas experiências coloniais. A história comparada, tanto quanto a ciência, concederiam à sua análise um caráter realista e fático, em oposição à metafísica e à imaginação despótica com que era acusado já a época¹³⁶. Como procura sustentar o autor, ao

134 Veja-se, a título de ilustração, a forma como caracterizaria a consciência abolicionista como superior à partidária: “nós os abolicionistas, pois, ramo da família liberal, que não derroga à lei de sua fê, mas que, antes de liberais e contra liberais, somos abolicionistas, porque vemos na política um serviço da pátria e um instrumento da humanidade – temos os braços estendidos, seja qual for a parcialidade, que no-la ofereça”. (Rui Barbosa, apud. MAGALHÃES, 1988, p. 13).

135 Embora manifeste admiração e interesse, Rui Barbosa não deixa dúvidas de que, embora considerasse que a escravidão fosse ilegítima e em grande medida ilegal – ele estimava, à época, que um terço da população escrava era mantida em cativeiro ao arrepio da lei de 1831 – não seguia os “socialistas” Saint-Simon, Proudhon, Karl Marx e Henry George. Para ele, na verdade, a própria ilegalidade da escravidão, que seria avessa ao direito natural, favoreceria a disseminação das ideias do socialismo (BARBOSA, 1945, p. 111–112).

136 “Não se diga que incorremos no desvio prevenido pelo Sr. Felício dos Santos, quando, na exposição de

invés da ruína econômica, se bem conduzida, uma reforma social – consubstanciada na questão da emancipação – fortaleceria a economia e a sociedade brasileiras. O tema da reforma social seria particularmente caro a essa geração liberal (LYNCH, 2008). Do ponto de vista econômico, Rui Barbosa entendia serem necessárias diversas medidas para evitar a carestia de mão de obra. Inspirado nas reformas conduzidas por Gladstone na Inglaterra, que visariam superar a condição de semi-servidão dos trabalhadores irlandeses, Rui Barbosa ressaltava que o projeto de 1884 lançava mão de uma medida semelhante para assegurar a permanência dos libertos em suas cidades. Dando indicação do quão avançado e democrático era seu projeto, seguia a comparação: enquanto a reforma de Gladstone fixaria o trabalhador ao solo indefinidamente, seu projeto tinha em vista não a propriedade em que teriam servido como escravos, mas apenas a cidade, e pelo prazo de cinco anos. Com isso, afirmava ser a proposta ainda mais liberal que a inglesa, tanto na dimensão espacial quanto temporal. Da mesma forma, seria também mais avançada que outras propostas apresentadas por sociedades abolicionistas no Brasil, como a da Sociedade Abolicionista da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, que ele menciona explicitamente (BARBOSA, 1945, p. 194–202).

Seu discurso de 1885, feito perante a Confederação Abolicionista, tem um sentido retórico muito distinto. Não há público a ser convencido. Ou melhor, o convencimento a ser feito não diz respeito à tese geral abolicionista. Falava-se a um público iniciado, reunido com o fito de homenagear o Gabinete Souza Dantas, depois de malogrado seu projeto. A Confederação havia sido fundada em 1883, e era caracterizada, assim como outras associações abolicionistas da época, pela organização de conferências integradas a eventos teatrais e declamações de poesia (ALONSO, 2012). No ano de 1885 o movimento abolicionista já havia se institucionalizado, tendo visto surgir organizações emancipadoras autofinanciadas por todo o país.

Em 1879, formava-se uma dessas sociedades, talvez a primeira, em Fortaleza, Ceará; a qual teria sido seguida por Pernambuco (CONRAD, 1978, p. 155). Em 1880, uma sociedade teria se formado na Escola Militar do Rio, assim como se organizariam ciclos de conferências

motivos do seu projeto, exclui do debate 'as concepções abstratas, os princípios absolutos, comparados por Maudsley às belas virgens sagradas, admiráveis, mas estéreis'. As reflexões que vimos de fazer, tendem precisamente a chamar a questão para o terreno 'dos fatos e da relatividade das coisas'. Quando estabelecemos o direito do homem à propriedade do seu trabalho, não nos referimos a um ideológico ente de razão, mas a uma lei perfeitamente científica, cuja infração traduz-se em consequências palpavelmente anti-sociais, em prejuízos materiais não menos consideráveis talvez para o opressor do que para o oprimido. A ciência, a sociologia não substituiu a noção de direito pela noção exclusiva de utilidade e interesse. Deu, pelo contrário, ao direito não deduzido arbitrariamente pelos processos metafísicos, mas apurado cientificamente pelos métodos indutivos, novas condições de solidez, frisando a correlação necessária que o liga às bem entendidas conveniências da espécie humana" (BARBOSA, 1945, p. 106–107). Tal crítica iria ainda ocupar, em outro contexto, as linhas de Oliveira Vianna, condenando o idealismo utópico de nossos juristas (BRANDÃO, 2007; OLIVEIRA VIANNA, 1927).

na Escola Normal, também na cidade do Rio de Janeiro. Assim como haviam sido uma década antes, escolas e faculdades se mostrariam particularmente porosas e favoráveis à formação de agrupamentos antiescravistas. As mais influentes sociedades abolicionistas seriam fundadas ainda nesse ano. Em agosto, seria fundada a Associação Central Emancipadora, que tinha a frente Nicolau Moreira, e logo veria o protagonismo de José do Patrocínio, André Rebouças e Vicente de Souza. Em setembro, na simbólica data de aniversário da independência, Joaquim Nabuco teria promovido em sua casa uma reunião com um grupo que, três semanas mais tarde, formaria a Sociedade Brasileira contra a Escravidão. Em geral, assim como os partidos políticos da época, tais organizações produziam jornais e periódicos que tinham em vista divulgar seus manifestos, ideias e ações – assim foi com *A Gazeta de Notícias*, de Ferreira de Araújo; *A Gazeta da Tarde*, de Ferreira de Menezes e depois José do Patrocínio; *O Abolicionista*, de Joaquim Nabuco; entre outros. Em seus eventos eram feitas arrecadações para compor fundos para a alforria de escravos. Ao final do ano, já haviam se instalado sociedades congêneres no Rio Grande do Norte, Amazonas, Minas Gerais, Maranhão e Rio Grande do Sul. A causa abolicionista ganhava visibilidade no Parlamento e nas ruas.

As eleições de 1881, no entanto, seriam um duro golpe para os abolicionistas, que perderiam representação de maneira muito substantiva. Já feita sob os termos da reforma da Lei Saraiva, que, ao mesmo tempo que generalizou as eleições diretas, restringiu sobremaneira o acesso ao voto. Isso porque a nova lei estabelecia minuciosos e rigorosos procedimentos para a comprovação da renda pelos eleitores. Tão minuciosos que o número de eleitores caiu para quase um décimo do total da década anterior. Joaquim Nabuco foi um dos que perdeu assento na Casa – preterido por um renomado escravista – situação na qual optou por passar uma temporada em Londres, onde escreveria o *Abolicionismo*. Rui Barbosa, naquilo que em seu discurso de 1885 qualificara como um erro¹³⁷, dedicou seu apoio e suas qualidades de redator para a Lei Saraiva.

Como já indicamos, o tráfico interno de escravos, consequência não antecipada da lei de 1850, conformaria diferentes cenários regionais. Não determinante, mas em parte favorecidas por essa condição, em 1884 as províncias do Ceará e do Amazonas aboliriam a escravidão em seus territórios. Um novo alento era dado ao movimento abolicionista, que assistia também ao ascenso do Gabinete Sousa Dantas. No ano seguinte, já na celebração da

137 No discurso, Rui Barbosa saudaria a reforma eleitoral de 1881, sobretudo pelo instituto da eleição direta, que teria criado o “voto popular”, mas condena-a, ao mesmo tempo, pela restrição que criaria, na “severidade do censo, na dualidade do escrutínio, na singularidade dos círculos” (BARBOSA, 1885, p. 15). Joaquim Nabuco, que havia desde cedo se oposto ao projeto de reforma, vaticinaria em 1886, em *O Erro do Imperador*: “o censo atual, que se pode chamar o censo de senhor de escravo” (NABUCO, 2010, p. 165).

Confederação Abolicionista, as festividades são abertas por João Clapp, que enalteceria, em sua fala, o fato de que Sousa Dantas havia gravado definitivamente o sentimento abolicionista no coração do partido liberal. Em sua perspectiva, o abolicionismo havia saído das ruas e praças, e com Sousa Dantas havia ganhado e se instalado no parlamento. As homenagens tem como principal orador Rui Barbosa. Com uma retórica altiva, sem as mediações necessárias ao estadista, como já indicamos, o autor não pouparia críticas ao Gabinete Saraiva e seu projeto de libertação dos sexagenários. Em sua perspectiva, além de enterrar as conquistas legais de 1831 e os modestos avanços de 1871, tal projeto estaria comprometido desde a sua origem. Para ele, expressivo disso seria a forma com que o projeto (e depois ratificado na lei) estabeleceria o acolhimento (acoitamento/acoutamento) de escravos como crime. A fuga de escravos, segundo Rui Barbosa, que deveria ser entendida como uma honrosa tentativa de sobrevivência, era abertamente combatida por um projeto que almejava atender às demandas da emancipação (BARBOSA, 1885, p. 39–40). Tratar-se-ia, na verdade, de uma proposta originada nos estertores da dominação escravista, infensa às demandas e anseios do abolicionismo.

A escravidão gera a escravidão, não só nos fatos sociais, como nos espíritos. (*Aplausos*). O cativo vinga-se da tirania que o explora, afeiçoando-lhe a consciência à sua imagem. (*Aplausos*). O grande proprietário de escravos é principalmente um produto moral do trabalho servil. (*Aplausos*). Pode compreender a benevolência, a caridade, a filantropia individual para com os oprimidos. Mas não lhe é possível a iniciativa heroica de uma reforma que revolva pelos fundamentos a massa servil. (*Aplausos*). (BARBOSA, 1885, p. 17).

Dos abolicionistas, Joaquim Nabuco foi aquele que se tornou o maior protagonista nas campanhas parlamentares, com grande relevo também em conferências e campanhas populares. Como já bem registrado por nossos intérpretes, o seu livro *O Abolicionismo* permanece como uma das interpretações mais incisivas da extensão com que o escravismo teria fundado e formado a sociedade e a cultura brasileiras. Com Rui Barbosa e Joaquim Nabuco, o liberalismo brasileiro passava a ocupar a cena pública defendendo as reformas vistas como condição para a formação de nossa democracia. Como tentaremos desenvolver nas próximas páginas, constituindo anteparos e reservas às linguagens radicais e republicanas, os autores constituiriam uma linguagem comum que procuraria definir o lugar desse abolicionismo liberal e democrático.

Como já indicamos, os primeiros registros abolicionistas de Nabuco datam do final da década de 1860, em traduções de documentos de entidades abolicionistas estrangeiras e

também na redação de um manuscrito que permaneceria desconhecido por muitas décadas¹³⁸. São suas as palavras que, registradas em *Minha Formação*, afirmam que foi a partir do ano de 1868 que a questão da escravidão passou a ser o prisma através do qual via tudo em nosso país. Ele chega a dizer que, enquanto tal, mesmo o encanto que tinha sobre a política veio fenecer diante da questão da escravidão no Brasil. Filho de senador e conselheiro de Estado, um dos maiores políticos liberais do segundo reinado, Nabuco estava habituado aos altos círculos da política imperial. Sentia-se naturalmente atraído pela política. Mas tinha “uma espécie de amuleto contra ela: a escravidão” (NABUCO, 2004, p. 47).

Nos primeiros anos da década de 1870 ele passaria a contribuir para o periódico *A Reforma*, do partido liberal. Após uma série breve de artigos de filosofia, conforme sua avaliação, passaria a escrever textos “quase republicanos”. O tema em disputa era a viagem do imperador à Europa. *A Reforma* vinha, desde a primeira divulgação da notícia dos planos de d. Pedro, em março de 1871, insistindo que não haveria previsão constitucional para tal vacância do trono, na ausência de uma prévia consulta à assembleia geral. Quem governaria em seu lugar, seria eleita uma regência? Em que termos? Dessa forma, diziam seus redatores, tratava-se de abandono da Coroa, que manifestaria – através de seu gabinete responsável – desprezo pelas leis nacionais. Conforme o registro de Nabuco, ele então recomendaria ao imperador, ao invés de visitar a Europa, dirigir-se aos Estados Unidos, onde seria apresentado a uma nação que desconheceria “o culto monárquico” e sua face hereditária. Em sua linguagem, haveria em seu pensamento “um *minimum* de monarquismo e um *maximum* de republicanismo” (NABUCO, 2004, p. 49, itálicos no original).

Na organização de suas memórias, 1873 representaria o ano em que teria ocorrido sua “fixação à ideia monárquica”. Seria então que, nas páginas d'*A Reforma*, passaria a fazer frente ao grupo que teria se desvinculado do partido liberal para formar o partido republicano. Suas críticas, que não arrefeceriam com o tempo, teriam tanto uma dimensão teórica quanto uma dimensão histórico-contextual.

No que se refere aos aspectos teóricos, Nabuco ressaltaria a influência exercida pelo

138 Olhado à distância, embora falte ainda a fluidez e a retórica que se constituíram ao longo da experiente e notável carreira de seu autor, *A escravidão* parece já conter dois temas fortes do pensamento de Nabuco: a corrosão do social como corolário de uma sociedade fundada sobre a escravidão, assim como a sua consequente impossibilidade de descrever, enquanto tal, o progresso e as transformações próprias que caracterizariam as civilizações modernas: “somente quem olha para essa instituição, cegado pela paixão ou pela ignorância, pode não ver como ele degradou vários povos modernos, a ponto de torná-los paralelos a povos corrompidos, que passaram. Não é somente o adiantamento material que ela entorpece com o trabalho servil e é também o moral, e dizendo moral eu compreendo o adiantamento da civilização, a saber, das artes, das ciências, das letras, dos costumes, dos governos, dos povos: o progresso enfim” (NABUCO, 1988, p. 29).

livro de Walter Bagehot, *The English Constitution*¹³⁹. Segundo ele, o perspicaz pensador inglês teria, melhor do que outros mais centrais aos estudos históricos e jurídicos da época, compreendido o funcionamento do regime parlamentar inglês em seu espírito ou fato fundamental. Ao invés de prender-se sobre as formas institucionais exteriores, ele teria inventariado o próprio sentido do governo de gabinete enquanto “a alma da moderna Constituição inglesa” (NABUCO, 2004, p. 39). De singular expressão seriam as relações entre o poder Executivo e o poder Legislativo. Sendo o gabinete (executivo) formado como uma comissão do parlamento (legislativo), assim encarregado de conduzir suas atividades de acordo com a perspectiva dos representantes eleitos, haveria uma importante sinergia correntemente ignorada. Nabuco enfatiza, lendo Bagehot, que não se trataria de uma harmonia ou prevalência de um poder sobre o outro. É verdade que o legislativo poderia, dissolvendo o gabinete, formar, a seu juízo, uma nova comissão executiva. Mas nem por isso haveria um sobrepoder, posto que também o gabinete poderia solicitar a dissolução da Câmara, recorrendo aos eleitores para a nomeação de representantes mais acordes aos seus interesses.

Segundo o nosso intérprete, Bagehot teria sido capaz de compreender o sistema inglês para além de suas interpretações clássicas. Posto que o executivo é formado a partir do legislativo, não se trata de um simples equilíbrio de poderes. Eles não são, por princípio, separados. Haveria, em seu lugar, uma sinergia própria no governo de gabinete. O que, para Nabuco, leitor de Bagehot, implicaria também na reversão de sentidos quando da comparação da monarquia parlamentar com um sistema presidencial, caracterizado por uma separação estrita dos poderes, que, supostamente, através de seus conflitos se equilibrariam. “A qualidade distintiva do governo presidencial é a independência mútua do legislativo e do executivo, ao passo que a fusão e a combinação desses poderes serve de princípio ao governo de gabinete” (Bagehot, apud. NABUCO, 2004, p. 40). Para Nabuco, a monarquia parlamentar teria uma estabilidade e um equilíbrio de ânimos desconhecido pela república, tornando-a mais apropriada à formação de um governo conforme a opinião pública.

Antes de seguirmos, é importante ressaltar como Nabuco não associaria, de saída, democracia a uma forma particular de governo ou de regime. Para ele, haveria um sentido democrático tanto no governo de gabinete quanto no sistema presidencial. O que não

139 A primeira edição do livro data de 1867, consistindo em uma compilação de artigos publicados no *Fortnightly Review* entre maio de 1865 e janeiro de 1867. Sua segunda edição, de 1872, incluiu mudanças importantes, tanto na supressão de trechos, quanto na revisão de considerações acerca da extensão do sufrágio. Em seus comentários, Nabuco ressalta de Bagehot a condição de pensador político, recusando a ele as designações de historiador e de jurista. Além de ensaísta político, Bagehot teve larga atuação como publicista. Identificado a um whiggismo cético com o avanço da democracia, foi por quase duas décadas (1831-1877) editor do *The Economist* (TAYLOR, 2001).

implicaria, para o autor, em postar-se com indiferença perante as duas formas de governo, como se a escolha de uma ou outra fosse uma conveniência atinente à dimensão do território. De certa forma, em sua perspectiva, a monarquia parlamentar forneceria anteparos aos exageros e destemperos da república. E por isso lhe seria superior. Dada a capacidade de composição e reconfiguração de seus poderes, uma monarquia parlamentar não seria de todo dependente dos ciclos eleitorais, e assim seria mais sensível à opinião pública, podendo responder-lhe mais diligentemente. Em um sistema presidencial, por sua vez, com um mandato fixo, apenas através de uma sublevação ou fratura política poderia um governante ser substituído fora de prazo. Com Bagehot, Nabuco elencaria outras das qualidades superiores do governo de gabinete, característica fundamental da monarquia parlamentar inglesa. Em sua perspectiva, o regime inglês responderia às demandas democráticas da modernidade sem sucumbir ao que ele entendia serem os perigos da república.

Ao abordar o que entende ser o republicanismo, Nabuco procede em ao menos duas formas. A primeira diz respeito ao entendimento clássico de que república consiste em uma forma de governo, a qual se diferiria da forma monárquica. A segunda, que pode ser entendida como expressiva da força com que a linguagem republicana surgia à época, designaria o republicanismo como um fundamento cívico que seria a um só tempo independente e integrado à forma de governo. Independente, posto que a forma de governo não seria condição para o seu aparecimento. Poderia haver republicanismo, enquanto espírito de respeito mútuo em igualdade de direitos, tanto na Inglaterra, quanto na França e nos Estados Unidos. A forma de governo apareceria, na verdade, como uma condição a favorecer a presença maior ou menor desse sentimento de igualdade. Como ele diria, na Inglaterra esse sentimento seria latente, naturalizado, mas nem por isso ausente. Ele não diz respeito à riqueza ou às condições materiais em que uma pessoa se encontra. Essas, na verdade, ser-lhe-iam independentes. Mesmo sob formas extremas de desigualdade a igualdade de dignidade poderia prevalecer¹⁴⁰. Tal compreensão do republicanismo seria, ademais, uma condição para o bom funcionamento da ordem política, fosse ela sob a forma monárquica ou não¹⁴¹.

Eu encontrava republicanismo na Inglaterra em espírito de primeira ordem; havia republicanismo, mais ou menos consciente, em Spencer, em Mill, em Bagehot, em Bright, em Morley, em George Eliot, em G. Henry Lewes, mas era republicanismo *sine die*, conservado no sentimento monárquico, para impedi-lo de corromper-se. A

140 “O sentimento de igualdade de direitos, ou de pessoa, na mais extrema desigualdade de fortuna e condição, é o fundo de dignidade anglo-saxônica” (NABUCO, 2004, p. 110).

141 Referindo-se a um contexto diverso, embora conexo, Iseult Honohan designou como liberalismo cívico essa expressão político-cultural que, embora receba a moção republicana da soberania popular, reinscreve a crítica liberal a essa tradição (HONOHAN, 2002).

Inglaterra não seria a nação livre que é se não houvesse no seu caráter uma fibra que impede a veneração dinástica de degenerar em superstição, a *loyalty* de tornar-se servilismo... No coração inglês a fidelidade à Câmara dos Comuns precede a fidelidade à Realeza, e dessa regra não faz exceção a própria dinastia, que sente como a nação. Esse fundo de republicanismo, latente, esquecido até, mas que a menor provocação faria ressuscitar o mesmo que sob os Stuarts, longe de ser incompatível com o monarquismo, é que o tem conservado, restringindo, reduzindo o poder real à função que é, hoje, puramente moderadora e, só raras vezes, provisoriamente arbitral. Esse republicanismo não impedirá – pelo contrário – os que o têm em reserva, de inclinar-se diante da rainha e defender a integridade da sua prerrogativa esvaecente. (NABUCO, 2004, p. 112–113).

E aqui residiria um dos pontos fortes da crítica de Nabuco às experiências republicanas de seu tempo: a sua porosidade a revoltas que nascem de desejos de grandeza de seus cidadãos¹⁴². Na Inglaterra o sentimento de igual dignidade não impediria a reverência à autoridade dinástica, fiel da balança nos momentos excepcionais em que o protagonismo do governo de gabinete não for capaz de assegurar estabilidade. Assim, uma monarquia parlamentar cujos fundamentos estivessem lançados sobre a representação do povo, mas ainda assim ciosa da moderação da coroa, seria infensa a tais cismas. “A concepção monárquica ficava sendo esta: a do governo em que o posto mais elevado da hierarquia fica fora de competição” (NABUCO, 2004, p. 111).

Em suas expressões históricas, Nabuco mostrava-se não só reticente, como crítico da maneira com que a ideia republicana ganhava espaço no Brasil. Não eram seus ideais cívicos a sedimentar um terreno de igualdade de direitos, mas a tentativa de reposição de privilégios por parte de uma oligarquia que se via preterida de seu domínio histórico. Não era a propaganda republicana, mas uma agitação protagonizada pelo ressentimento da lavoura. Tratava-se, em sua perspectiva, de uma mobilização enformada por “causas *que nada tem de republicanas*”. A bem dizer, uma “contrarrevolução social” (NABUCO, 1989, p. 383–384, *itálicos no original*). Em sua interpretação, as reformas lançadas pela coroa, já convertida ao princípio abolicionista, teriam favorecido a que as elites agrárias se precipitassem à alternativa republicana, fazendo comédia de seu ideal democrático. Nesse sentido, embora marque divisas para com o republicanismo, seu principal adversário, até mesmo por sua projeção no cenário político da época, entre conservadores frustrados e liberais dissidentes, era o acordo oligárquico que se desenhava (LYNCH, 2012b, p. 293)¹⁴³.

142 “[...] no republicanismo, falo do sincero, do verdadeiro, há um ideal, mas há também um ressentimento das posições alheias, como no socialismo, no comunismo, no anarquismo há ideal, mas há também inveja e desta é que parte, quase sempre, o impulso revolucionário” (NABUCO, 2004, p. 110).

143 Veja-se o trecho de um artigo publicado em 17 de setembro de 1888, em *O Paiz*: “O que seria justificável, à maneira da Revolução Francesa, é se o povo brasileiro, reduzido à miséria e à fome pelo monopólio escravista, quisesse fazer a república para destruí-lo, ou se os escravos a tivessem proclamado para se

Em toda parte do mundo a república apoia-se nas camadas inferiores da sociedade, é um movimento que começa entre o povo, entre os que trabalham, entre os que sofrem, é uma forma reclamada por uma democracia ciosa de seus direitos e desejosa de coroar-se sempre a si mesma. Entre nós, porém, a ideia republicana lavra em zonas agrícolas importantes, e tomou ultimamente força com os ressentimentos da lavoura, por ocasião da lei de 28 de setembro [de 1871, a Lei do Ventre Livre]. É esse um fato incontestável, que mostra como em nosso país os papéis andam trocados e como a iniciativa monárquica tomará diante da história a glória que devia caber à iniciativa democrática, se essa não nos estivesse confiada, mas aos republicanos. Eis um pequeno obstáculo no caminho da república, se ela fosse proclamada amanhã; ou transigiria com a escravidão ou mata-la-ia: em um caso desonrava-se, em outro cobria-se de glória, mas em ambos suicidava-se. (Joaquim Nabuco, apud. GOUVÊA, 1989, p. 56–57).

Em *Minha formação*, no exercício de contrastar sua personalidade intelectual com a de seus contemporâneos de mocidade, Nabuco fornece indícios do que consideraria como uma geração de republicanos no Brasil. Sem almejar esgotar a lista, cita Castro Alves, o “poeta republicano de *Gonzaga*”, Ferreira de Meneses, Pedro de Meireles, Salvador Mendonça, Quintino Bocaiúva, Lafayette Rodrigues Pereira e Pedro Luís (NABUCO, 2004, p. 107). Não apenas republicanos de boa cepa, mas alguns deles também personagens de proa do abolicionismo.

Para compreender a verticalidade de sua crítica à oligarquização da república no Brasil, ao mesmo tempo refratária ao caráter irruptivo revolução e apegado a reformas dentro da ordem, um esforço importante seria visitar, a partir de sua campanha abolicionista em 1884, as disputas que entendia como próprias de um sentido tanto liberal quanto democrático da emancipação. Uma consideração de seus termos, inclusive, nos ajudará a sopesar melhor a direção parlamentar que um ano antes atribuiria a esse movimento, quando da imagem que ocupa o capítulo quarto (O mandato da raça negra) de *O Abolicionismo*, indicando o caráter coadjuvante dos escravos concomitante ao protagonismo dos *seus* representantes abolicionistas.

A abolição da escravidão, que em si já feria os interesses da lavoura, constituía para essa geração liberal de abolicionistas uma parte fundamental das reformas necessárias, mas

libertarem. A república, com o imposto territorial por limpa-trilhos, com a propriedade do liberto por ponto terminal, podia ser a via-férrea da democracia segundo a teoria de que são os descontentamentos que fazem as revoluções. / Mas a república da indenização, confessada ou negada, pouco importa diante da relação de causa e efeito de auxílios à lavoura à custa do ex-escravo, da satisfação ao ódio acumulado durante dezessete anos contra a monarquia entre os proprietários, uma república prematura perante todo e qualquer sentimento verdadeiro da igualdade, porque é por sua natureza o produto ou o projétil, pouco importa, da desforra jurada pela classe desapossada contra o poder que a feriu” (NABUCO, 1888). O artigo em tela, assim como outros publicados no mesmo jornal, consta na compilação feita por Fernando da Cruz Gouvêa (1989). Dado que o organizador encontrou trechos ilegíveis, optamos consultar diretamente a fonte na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, a qual citamos.

apenas uma parte dela. Era ampla a tarefa da emancipação, que tinha em vista reverter os efeitos dos séculos de escravidão, os quais se espalhariam por todas as partes da vida social. As décadas de 1870 e 1880 assistiram a disputas diversas, desde a secularização do Estado ao da democratização do acesso à terra. Em sua integração à sociedade brasileira, ao invés de adversária da escravidão, a igreja católica era reconhecidamente uma parte do problema. Joaquim Nabuco, em *O Abolicionismo*, reclamava essa condição própria do Brasil. Enquanto na Inglaterra e nos Estados Unidos a religião teria sido uma aliada, e por isso mesmo mobilizada como parte da crítica ao escravismo, em nosso país o abolicionismo dela precisara cerrar fileiras – posto que suas instituições oficiais foram por muito tempo titulares de grandes contingentes de escravos (NABUCO, 2002). Nas campanhas abolicionistas de Recife em 1884, ainda antes de malgrado o projeto Dantas, encontraríamos um novo ascenso da crítica à concentração fundiária no país. Bandeira forte do abolicionista André Rebouças, a questão agrária seria também um dos temas articulados por Joaquim Nabuco. Indicando o protagonismo que o partido liberal deveria desempenhar, afirmaria,

O período atual [...] não é de conservação, é de reforma, tão extensa, tão larga e tão profunda que se possa chamar revolução; de uma reforma que tire esse povo do subterrâneo escuro da escravidão onde ele viveu sempre, e lhe faça ver a luz do século XIX. Sabeis que reforma é essa? É preciso dizê-lo com a maior franqueza: é uma lei de abolição que seja também uma lei agrária. Não sei se todos me compreendeis e se avaliais até onde avanço neste momento levantando pela primeira vez a bandeira de uma lei agrária, a bandeira da constituição da democracia rural, esse sonho de um grande coração, como não o tem maior ao abolicionismo, esse profético sonho de André Rebouças. (NABUCO, 2010, p. 115).

A noção de revolução, como vemos, é assaltada em seu terreno pelas reformas que entende serem necessárias. Não se trata, no entanto, de um recurso retórico de Nabuco que teria em vista diminuir ou refrear o sentido da ideia de revolução. Seu ponto de partida é outro. Sua fala, na verdade, amplifica as reformas. Medindo-as pelo parâmetro revolucionário, tornar-se-iam reformas as mais radicais¹⁴⁴. Reclamaria, assim, pela democratização do solo, que envolveria tanto a criação de um imposto proporcional ao tamanho das propriedades quanto a proliferação das pequenas propriedades (NABUCO, 2010, p. 116–117).

¹⁴⁴ Não por acaso, em sua consideração do pensamento e atuação de Joaquim Nabuco na década de 1880 Antonio Candido qualificaria nosso autor como um radical (CANDIDO, 1990). Na interpretação que procuramos desenvolver, a despeito de focada no mesmo período, procuramos articular como já estavam ali colocadas as críticas ao republicanismo que se anunciava – que, para ele, nasceria em reação às reformas. Assim, ressaltamos como seu abolicionismo estaria já integrado a certo monarquismo, conforme os moldes que entendia de um progressista e democrático governo de gabinete. Para reconsiderações recentes do pensamento político de Joaquim Nabuco, ver Christian Lynch (2012b), e também a segunda edição do estudo clássico de Marco Aurélio Nogueira (2010).

O liberalismo de Nabuco fez-se democrático. No entanto, e esse é um ponto importante para a nossa narrativa, o sentido democrático que articula refaz suas fronteiras para com as linguagens democráticas do republicanismo. Expressivo disso é a maneira com que direcionaria a disputa abolicionista para o parlamento¹⁴⁵. A par de uma preocupação com a manutenção de uma ordem social saudável, como a superação de uma sociedade escravistas através de reformas, o parlamento havia se tornado desde a leitura de Bagehot o espaço por excelência da construção político-institucional de uma democracia liberal. Isto é, o sentido moderno e democrático de sociedade de seu abolicionismo era formado na matriz liberal, de Tocqueville, Stuart Mill e Tavares Bastos, avessa, assim, ao sentido rousseauiano e republicano de soberania popular.

Encontramos em Nabuco, assim como vimos em Rui Barbosa, a preocupação de composição de um bloco abolicionista não fraturado pelos cortes partidários da época. Essa a tônica de *O Abolicionismo*, que define o movimento como acima dos partidos e demais interesses particulares. Ao invés de abordarmos a posição desses intelectuais em seu sentido mais óbvio e direto, como um *ato ilocucionário*, é importante também compreendermos o que eles faziam ao alçar como suprapartidário o lugar do abolicionismo. Isto é, compreender-lhe o significado da reconstrução conceitual que propunham.

Havia, desde há muito, uma disputa acerca da identidade dos partidos conservador e liberal. É famosa a assertiva de Holanda Cavalcanti de que não haveria nada mais parecido com um luzia do que um conservador no poder, a qual expressa, de maneira muito clara, a extensão com que a disputa poderia se tornar *existencial* para os partidos da época. Em certa medida, o abolicionismo precisava avir-se com essa disputa, sobretudo quando parte importante de seus protagonistas no parlamento tinha uma identificação com o partido liberal, ao passo que aqueles mais envolvidos com as campanhas em teatros dividiam fileiras tanto entre liberais quanto republicanos de orientações diversas. Havia, para nossos liberais, ao menos duas disputas de maior fôlego. A primeira era reconstituir a identidade do partido liberal, soldando-a à causa abolicionista¹⁴⁶. A segunda era a formação de uma hegemonia abolicionista capaz de conduzir as reformas da emancipação, no que importava expandir seu

145 Diferente de expoentes de uma linguagem republicana e abolicionista, como Luiz Gama e Antonio Bento, que teriam contribuído na formação de um abolicionismo ilegal para o seu tempo, diria Nabuco: "A propaganda abolicionista, com efeito, não se dirige aos escravos" (NABUCO, 2002, p. 35).

146 Na já citada campanha abolicionista de Recife, Nabuco se apresentaria a seu público da seguinte forma: "Candidato liberal, sustentado por todas as forças do Partido Liberal, posso ufanar-me de ter igualmente do meu lado todos os elementos progressistas da opinião, qualquer que seja o seu nome. Se não digo que sou abolicionista antes de ser liberal, é porque penso que o liberal deve começar por ser abolicionista, e não compreendo uma só hipótese em que, favorecendo o interesse do abolicionismo, eu prejudicasse os interesses do Partido Liberal" (NABUCO, 2010, p. 113–114).

apoio. Nabuco, em seu idealismo prático (LYNCH, 2008), assim o expressaria em Recife, no ano de 1884:

Na véspera da batalha é preciso calcular as contingências todas da ação, e isso nos coloca, aos abolicionistas, diante de diversas hipóteses parlamentares. A primeira é constituirmos maioria abolicionista, o que importa a votação do projeto Dantas. A segunda é sermos minoria abolicionista numa Câmara liberal; a terceira é sermos minoria abolicionista numa Câmara conservadora. (NABUCO, 2010, p. 152).

A despeito de representarem uma fração do partido, a linguagem do liberalismo de Rui Barbosa e de Joaquim Nabuco foi capaz constituir em seus termos uma identidade abolicionista. Partilhavam com Tavares Bastos, assim como tantos outros, a compreensão da história como um movimento cujo *telos* era uma sociedade mais democrática. Mas a tarefa abolicionista não era mais vista como externa ou exógena à sua ação. Não preponderava mais uma compreensão analítica do processo histórico. Rui Barbosa se singularizaria por sua atuação jurídica, pugnando pela conquista legal de 1831, que lançava na ilegalidade a entrada de novos escravizados no Brasil. Joaquim Nabuco, por sua vez, restaria insuperado em sua compreensão sociológica dos efeitos da escravidão.

Rui Barbosa, mais do que Joaquim Nabuco, teria contribuído para a crise de legitimação da ordem política instalada, e que ao final precipitaria a queda da monarquia no Brasil. Resultado de um golpe militar, a república oligárquica tomaria de assalto as rédeas da situação – embora, como vimos, não sem sobreaviso. Conforme veremos em nosso próximo e último capítulo, a ideia republicana, no entanto, seria formada também em linguagens abolicionistas e democráticas que não se esgotariam, e que sequer se identificariam, àquelas que esposaram o 15 de novembro.

Capítulo 6. Os impasses da linguagem republicana no Brasil

Uma parte cada vez mais importante das linguagens que deram sentido às reformas da década de 1880 conformaram a ideia de que elas apenas se realizariam, ou completariam todo seu potencial de extensão, sob uma república. Compunham apenas uma parte, é verdade. Após a lei de 1888, aprovada, tal qual as leis de 1831 e 1871, sob um gabinete conservador, o Império recebeu um novo influxo de apoio. Apoio esse que fortaleceria as vozes e linguagens já dedicadas ao regime, como as de Joaquim Nabuco e mesmo de Rui Barbosa. De capoeiras e da Guarda Negra, passando por abolicionistas do porte de José do Patrocínio, tentava-se defender, e mesmo reconstituir, em algumas circunstâncias, a legitimidade do Império. É expressiva, nesse sentido, a convencional remissão às festividades que tiveram lugar após o 13 de maio, em que até mesmo José do Patrocínio, de longa data atuante nos círculos republicanos, dobrara-se em homenagens à princesa Isabel – signatária da lei áurea. Tornava-se a imperatriz santa redentora, associando a obra da abolição à iniciativa da Coroa.

Conforme nossa historiografia convencionou mostrar, o 15 de novembro, pareceu tomar a população de assalto, sem sobreaviso. Conforme o relato de Aristides Lobo, publicado no dia 18 daquele mês no *Diário Popular*, os passantes observavam as mobilizações militares na capital do Império de todo atônitos, como que bestializados sem compreender os seus significados. Não sabiam se se tratava apenas de uma parada militar, ou se algo de mais sério e eloquente tomava lugar. Não foi a praça que instituiu a República. O trabalho seminal de José Murilo de Carvalho, *Os Bestializados*, contribuiu na composição dessa narrativa.

Dialogando criticamente com essa interpretação, trabalhos recentes, como o de Maria Tereza de Mello Chaves, *A República Consentida*, tem procurado recolocar os termos da república no Brasil. Decerto que o golpe militar que abriu curso para a redefinição do Estado em diversos aspectos conformou uma república ainda mais fechada do que havia sido o império. No entanto, como nos mostra a historiadora, a década de 1880 havia assistido a uma grande presença de setores críticos à Coroa, dos quais eram protagonistas aqueles da Geração de 1870, que, sobretudo através da imprensa, compuseram diferentes linguagens na defesa da república (MELLO, M. T. C. DE, 2007).

No presente capítulo procuraremos recompor a formação das linguagens da república no Brasil, demonstrando como, a partir dos anos finais da década de 1860, formar-se-ia uma linguagem republicana e democrática em franca crítica à escravidão. Nesse esforço, pretendemos compreender como essa linguagem teria mantido tensões frequentes com outras linguagens políticas da época, e, dessa fricção, no esforço de diferenciar-se, tornou mais claras a sua singularidade e a sua identidade. Seus limites e entornos, como é próprio da

historicidade das ideias políticas, não respondem unicamente a critérios analítico-filosóficos. Suas fronteiras nem sempre são marcadas, dividindo bordas com setores radicais do liberalismo e mesmo com alguns dos republicanos de matriz cientificista, já na década de 1880. Para tanto, teria contribuído especialmente a secular interdição de se falar em república no território luso-brasileiro. Como vimos nos capítulos anteriores, uma das características do pensamento político coimbrão era o seu marcado antirrepublicanismo, a um só tempo também antiabolicionista. Embora o republicanismo não possa, sem prejuízo para a história das ideias, ser confundido com a simples defesa da república enquanto forma de governo, tal interdição exerceria um efeito importante sobre as possibilidades de seu vocabulário e termos. Como nos mostraram os autores da escola de Cambridge, a moralidade própria do contexto histórico-linguístico não pode ser desprezada quando da consideração do pensamento de um autor ou de uma obra. Torna-se tarefa, então, compreender a forma como ele se inscreve na linguagem dos debates e disputas político-intelectuais.

Mudado o contexto, ao menos em aspectos relevantes de suas interdições, na década de 1880, quando para muitos a República já se colocava como uma passagem necessária e inevitável para a formação da nação e do Estado no Brasil, foram diversas as suas matrizes de sua legitimação – positivista, evolucionista, cientificista. Nosso desafio se coloca, assim, na abordagem de como essas linguagens se voltaram à questão abolicionista.

6.1. As ideias republicanas e o antiescravismo

Dentre os trabalhos que procuraram compreender a diversidade e composição dos repertórios de ideias republicanas na modernidade, em termos como aqueles apresentados em nossa Introdução geral, figura o recente estudo organizado por Newton Bignotto, *Matrizes do Republicanismo* (BIGNOTTO, 2013b). Sem almejar uma narrativa histórica do republicanismo, mas sim o trabalho de compreensão de suas principais fontes criativas, o livro aborda cinco matrizes. Como indica Bignotto, em seu texto de abertura, a noção de matriz seria então empregada na indicação da originalidade de suas referências, que, nem por isso, ignorariam sua própria inscrição em uma tradição antecedente. As matrizes, assim, atualizariam aos desafios de seu próprio tempo os elementos legados por uma tradição política centrada em valores públicos, na noção de virtude política, cidadania, liberdade, igualdade e soberania popular. Essa seria a abordagem dedicada às matrizes romana, italiana, inglesa, francesa e norte-americana do republicanismo, analisadas por diferentes pesquisadores.

Heloísa Starling, ela mesma autora do capítulo sobre a matriz norte-americana,

inscreve nessa preocupação ampla a análise da presença de ideias republicanas na América portuguesa nos séculos XVII e XVIII (STARLING, 2012). É assim que indicaria, já naquele período histórico, evidências e vestígios da formação de linguagens republicanas no Brasil, que teriam recebido e vertido as cinco matrizes há pouco citadas. Diverso em suas fontes, e nem sempre em vínculos de continuidade, o republicanismo teria aqui deitado raízes desde o período colonial, estendendo sua herança através de um léxico que seria integrado às linguagens políticas do século XIX brasileiro.

As expressões republicanas no Oitocentos, em grande medida, seriam compostas nas frações tidas como mais radicais do liberalismo (como nos revolucionários da Confederação do Equador, tanto quanto entre exaltados e históricos). Não se trata, em nossa perspectiva, de equacionar os “liberais radicais” tomando-os, pura e simplesmente, por republicanos. Nosso esforço, em seu lugar, deve se dar na compreensão de sua linguagem a partir dos desafios em que se lançaram. E isso, em contextos formados e atravessados por interdições as mais diversas, como a própria previsão do Código Criminal de 1830 e do Código do Processo de 1832 que estabeleciam a crítica da monarquia e a defesa da forma de governo republicana como crimes – e, enquanto tal, passíveis de punição. Considerando a sua linguagem, o que nos caberia é perceber como as ideias e os conceitos por eles articulados poderiam fazer parte de uma bagagem cultural exógena ao liberalismo – obviamente, tal qual era entendido à época. Em se tratando de um liberalismo visto por seus críticos, supostos liberais autênticos, como às franjas ou no transbordar da sua tradição, não seria o caso de visitar os seus termos e compreender-lhes as referências? Amparando-nos e dialogando com interpretações recentes, cremos que poderia ser justamente na remissão à presença de linguagens republicanas que poderíamos compreender melhor a complexidade das fraturas político-culturais da época.

Seguiremos, assim, na consideração de três momentos em que as linguagens republicanas teriam se sobressaído em polêmicas no século XIX. A primeira que abordaremos, que teria motivado importantes reações do grupo coimbrão na Corte, foi a Confederação do Equador (1817-1824). Dela, recolheremos em especial as considerações do frade carmelita Joaquim do Amor Divino, nascido Joaquim da Silva Rabelo, o Frei Caneca. Seguiremos, então, na consideração do pensamento político dos setores ditos *exaltados* do liberalismo da década de 1820, que já vimos desde a perspectiva do grupo dos *moderados*. Nesse esforço, recolheremos, em especial, interpretações recentes de Ezequiel Corrêa dos Santos e de Cipriano Barata. Por fim, nos voltaremos sobre o chamado liberalismo histórico de meados do século, e, em especial, sobre a figura de Teófilo Ottoni. Não almejamos com isso uma análise que esgote a presença do republicanismo ao longo do período. Antes, o que nos interessa, na

composição de uma narrativa – ainda que marcada por descontinuidades – é indicar a presença e as referências em que se formariam as linguagens republicanas no Brasil antes da ascensão do abolicionismo de fins da década de 1860. Ao compor os seus repertórios, estaremos em melhores condições para compreender o panorama intelectual e político dos anos posteriores. Nas seções seguintes de nosso texto, interpelaremos como a questão abolicionista se integraria de maneira mais marcada nas abordagens republicanas, em um primeiro momento, para então, mais tarde, a noção de república enquanto forma de governo autonomizar-se e se tornar uma preocupação autônoma e deslocada de suas referências democráticas quando da crise final do império.

Em seu famoso e influente ensaio *Existe um pensamento político brasileiro?*, Raimundo Faoro procurou identificar como teria se desenvolvido, no século XIX brasileiro, à margem de um liberalismo oligárquico e oficial, os traços descontínuos de um proscrito liberalismo *radical* e *irado* (FAORO, 1994). Tão combatido quanto combativo, tal expressão do liberalismo se caracterizaria pela fundamentação na regulação do poder pela Constituição, o que o aproximaria do vintismo da década de 1820, mas também por sua defesa da soberania popular enquanto base do pacto social (BERNARDES, 1997). Como temos desenvolvido, o recurso aos debates da história do pensamento político que recuperam o lugar do republicanismo na formação da modernidade poderia nos auxiliar na compreensão e na reavaliação da forma como as linguagens radicais, em boa medida, seriam articuladas em repertórios diversos daqueles do liberalismo (LEITE, 2000). Esse seria o caso, em específico, de Frei Caneca (FONSECA, 2011). Como argumenta Evaldo Cabral de Mello, haveria se formado em Pernambuco uma tradição distinta daquela da Corte, de marcado federalismo e articulada com os valores da república (MELLO, E. C. DE, 2014).

Um traço importante que nos serve a caracterizar o que seria o republicanismo em princípios do século XIX no Brasil é a maneira com que Caneca (1779-1825) inscreveria a questão da forma de governo como uma conveniência, e não uma questão de princípios ou valores absolutos. Tal aspecto seria uma marca da vida político-intelectual do frade carmelita, desde sua participação na revolução de 1817 até sua execução em 1825. Encontramo-la já no seu sermão de aclamação de Pedro I como Imperador, de dezembro de 1822.

Perseguindo uma senda aristotélica, em seu discurso, o frade se apoiaria em Pufendorf na elaboração de uma narrativa na qual considerava que a sociedade civil, ao superar o espaço natural da família, consistiria em um domínio dotado de potencial para aprimorar as faculdades dos homens, e assim promover o seu melhor bem – alçado à própria finalidade da ordem social. Tal qual vimos anteriormente, era retomada então uma perspectiva

que laicizaria, através da noção de contrato, a origem do poder. “Eis por que a salvação do povo é a primeira e a máxima das leis; a fonte donde se derivam todas as outras; e o ponto de apoio que sustenta os movimentos e equilibra a marcha de toda a máquina política”. Para Caneca, seria justamente na perseguição de objetivo tão alto que os homens organizariam as mais diversas formas de governo, fossem elas mais simples ou mais complexas. E, mesmo quando malogrados – posto que os homens trariam consigo, por natureza, o “cunho da imperfeição” – o mesmo desígnio teria constituído a “mola real que moveu os povos para sacrificarem tudo, profano e sagrado; empreenderam as mais funestas revoluções, a fim de arraigarem aquele governo em que julgavam estar o caminho do bem, da felicidade, e a estrada da lógica” (CANECA, 2001, p. 112)¹⁴⁷. Segue o autor, em texto que parece alusivo de como a ação em liberdade dos homens é chave na instituição de uma ordem conforme seu maior bem.

Para obter esse fim [o bem da espécie humana] é que Atenas, depois de quatro séculos de pura monarquia, encarando a liberdade, estabeleceu um governo em que o simples cidadão igualava o primeiro magistrado. Roma, principiando em reinado, experimentou à custa dos maiores sacrifícios cônsules, decênviros, tribunos militares, ditadores e imperadores; os cantões suíços sacodem o jugo dos austríacos; Holanda a tirania de Felipe II; Portugal a do IV; os Estados Unidos na América se separam da sua metrópole europeia; França é uma nova Roma; e de presente se acham com as armas nas mãos povos em todo o universo (CANECA, 2001, p. 112–113).

Encontraremos uma mesma representação do exemplo romano como central em sua *Dissertação sobre o que se deve entender por pátria do cidadão e deveres deste para com a mesma pátria*, escrita em 1822. Texto voltado à desautorização e crítica do antilusitanismo instalado à época, a *Dissertação* seria marcada pelo enaltecimento da condição de cidadania não como corolário do acaso do nascimento, mas como fruto de uma escolha livre de um sujeito de razão¹⁴⁸. Amparada em Cícero, sobretudo em suas seções III e IV, o texto caracterizaria a superioridade do “bem público” em vista do “cômodo particular”. Prevalceria no texto o sentido clássico de república, em favor da qual os cidadãos devem se dedicar e até mesmo se sacrificar, sempre que necessário, devotando a ela “talentos, pensamentos, palavras,

147 Como salienta Silvia Brito Fonseca, dialogando com as análises de Pocock em seu *Machiavelian Moment*, os textos de Caneca expressariam a maneira com que o registro histórico das experiências republicanas, singularizadas pela concepção do tempo enquanto finito e contingencial – fruto da ação dos homens – estaria em oposição ao tempo eterno e estático que caracterizaria e legitimaria as experiências monárquicas (FONSECA, 2011).

148 “O ser natural de um país é o efeito de um puro acaso, mas ser cidadão de um lugar, em que não nascemos, é uma ação do nosso arbítrio, é uma obra da nossa escolha, um fato, que mais do que outro qualquer, prova o ser e a existência da liberdade, a mais digna qualidade do homem, e que o distingue plenamente das bestas” (CANECA, 2001, p. 80).

obras [...], riquezas, propriedades, honras, lugares”. “Em tudo tem um direito inalienável a pátria” (CANECA, 2001, p. 95). O valor da república, portanto, deve fazer superar as disputas de naturalidade de seus cidadãos.

A aclamação de D. Pedro representava para o autor um dos momentos de reversão de ordem social injusta. Circunstância na qual, através da ação dos homens, instituíam-se um novo acordo que teria em vista de atender a seu melhor bem. Em sua caracterização da condição colonial, o frade carmelita não hesitaria em ressaltar-lhe a injustiça, os grilhões e o menoscabo com que Portugal vinha submetendo os brasileiros ao longo de mais de três séculos – no que o Congresso de Lisboa representaria uma continuidade, e não uma ruptura, pela submissão aos interesses da metrópole. Seu texto, então, constrói-se em recurso extensivo à retórica da escravidão.

Trezentos anos, já não digo de infância, sim de uma vil escravidão, ainda não sucedeu a povo nenhum do globo, por mais desfavorecido da fortuna e da natureza [...]. E seria o Brasil condenado a ser sempre escravo, sempre espezinhado, e sem aquele assento para que o talhou a Providência? (CANECA, 2001, p. 114).

Nessa narrativa, Pedro I era feito libertador e redentor do Brasil. Mas não por uma suposta bondade ou ação arbitrária. Aclamava-se um imperador constitucional, o que para Caneca tinha especial importância. Em senda que o aproximaria do vintismo, Caneca enaltece as virtudes de um regime constitucional, visto como capaz de refrear o despotismo do um, assim como o despotismo dos muitos. Tal aproximação, no entanto, não deveria ser superestimada. Embora encontremos em seu texto a referência ao perigo exercido pela turba, assim como às virtudes do regime constitucional, sua abordagem não pode ser destituída do movimento de legitimação da Revolução de 1817. Nesse sentido, haveria mesmo a presença de uma linguagem republicana do governo misto, própria da matriz romana (CARDOSO, 2013).

Colocado entre a monarquia e o governo democrático, [o Império constitucional] reúne em si as vantagens de um e de outra forma, e repulsa para longe os males de ambas. Agrilhoa o despotismo, e estanca os furores do povo indiscreto e volúvel. O imperador, podendo fazer todo o bem aos seus súditos, jamais causará mal algum, porque a Constituição com sábias leis fundamentais e cautelas prudentes tira ao imperador o meio de afrouxar a brida às suas paixões e exercitar a arbitrariedade. É nesta hipótese que o homem vive em um completo gozo de todos os seus direitos naturais e sociais, exercita na sua maior plenidão o doce e inapreciável dom da liberdade, e, se acaso perde desta alguma porção, é porque a seu benefício outra igual porção perdem os seus concidadãos. É nesta forma de governo que o cidadão se lisonjeia de encontrar, quer no Exército, quer nos tribunais, quer no ministério, só amigos, só irmãos, só iguais, sem nada ver

acima de si que a lei e o merecimento por ela protegido. (CANECA, 2001, p. 117).

Integrada aos termos da matriz romana encontraríamos também, e com denotada centralidade, uma linguagem muito próxima à matriz francesa do republicanismo. Tal presença seria visível em ao menos dois momentos, nos quais o autor reclamaria de maneira muito definitiva a soberania popular como força constitutiva da liberdade dos cidadãos – que, assim como vimos em Rousseau, poderiam ser entendidos em dimensões tanto civis quanto políticas. Enquanto indivíduo e enquanto comunidade, é a soberania da nação que assegura a liberdade.

Nas *Cartas de Pítia a Damão* encontraremos importantes críticas à forma com que instituições eclesiásticas da época tentariam, reclamando que párocos deveriam se manter inertes e indiferentes “como um rochedo” perante os “terríveis furacões políticos” que tinham lugar, recolocar a ideia de que a soberania emanaria diretamente de Deus. Para Caneca, em crítica à carta pastoral do cabido de Olinda, de 4 de março de 1823, tratar-se-ia de uma propagação de uma danosa doutrina falsa (CANECA, 2001, p. 183), posto que a soberania seria transmitida não aos reis e poderosos, mas ao próprio povo. “Meu caro Damão, [...] dize-lhes [a esse pobre povo] que a soberania não vem imediatamente de Deus, e sim dos mesmos povos, como até confessa o mesmo imperador no seu decreto de 3 de junho do ano passado[...]” (CANECA, 2001, p. 184). Em seu favor, e na tentativa de legitimar as revoltas e revoluções instaladas nas capitanias do Nordeste desde 1817, o frade faria referência à convocação da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa, em 1822, como uma evidência da aceitação de que caberia ao povo a escolha soberana.

Confirma essa abordagem os termos de sua ruptura para com o projeto de constituição apresentado pela Corte, pouco depois da dissolução da Assembleia Constituinte, em 1823. Em junho de 1824, Caneca é convidado a apresentar seu voto de juramento sobre o texto. Na ocasião, ele enumera diversos aspectos do projeto com os quais ressalvas não seriam suficientes. Entre outros, reclama da ausência de garantia da independência do Brasil perante Portugal; a absoluta desunião projetada para as províncias, que, enfraquecidas e dependentes, seriam ligadas apenas através do Executivo central – o que corresponderia, em sua perspectiva, ao despotismo asiático; o instituto do Poder Moderador, que reconhece ao imperador a prerrogativa de dissolver a Câmara dos deputados – verdadeiros representantes da nação – enquanto se manteria preservado o Sendo – representante dos interesses da Coroa. Caneca segue em suas críticas, que orbitam em torno da ideia de que a Constituição proposta agrilhoa a nação em diversas dimensões. Mas o ponto capital, para ele, diz respeito à origem

do projeto.

É princípio conhecido pelas luzes do presente século, e até confessado por s. m., que a soberania, isto é, aquele poder sobre o qual não há outro, reside na nação essencialmente; e deste princípio nasce como primária consequência que a mesma nação é quem se constitui, isto é, quem escolhe a forma do governo, quem distribui esta suma autoridade nas partes que bem lhe parece, e com as relações que julga mais adequadas ao seu argumento, segurança da sua liberdade política e sua felicidade; logo é sem questão que a mesma nação, ou pessoa de sua comissão, é quem deve esboçar a sua Constituição, purificá-la das imperfeições e afinal estatuí-la; portanto como s. m. i. não é nação, não tem soberania, nem comissão da nação brasileira para arranjar esboços de Constituição e presentá-los, não vem esse projeto de fonte legítima, e por isso se deve rejeitar por *exceção de incompetência*. Muito principalmente quando vemos que estava a representação nacional usando da sua soberania em constituir a nação, e s. m., pelo mais extraordinário despotismo e de uma maneira mais hostil, dissolveu a soberana Assembleia e se arrogou o direito de projetar Constituições. (CANECA, 2001, p. 563–564, *itálicos no original*).

Assim como em outros autores da época, tal qual visível nos capítulos anteriores, nos textos de Caneca tomaria relevo a articulação de uma retórica da escravidão. Ela seria mobilizada tanto na qualificação da condição do Brasil enquanto colônia quanto na condição das províncias e seus cidadãos diante das iniciativas, tidas como despóticas, da Corte¹⁴⁹. É saliente, então, a herança da ilustração francesa, sobretudo dos abades Raynal e Frédéric de Pradt, de quem era um atencioso leitor (MOREL, 2000, p. 26–27). A instituição da escravidão dos negros não teria uma particular consideração no pensamento do autor. Conforme anota Marco Morel, haveria aqui um importante fator contextual. Em 1822, retornava a Recife o revolucionário Pedro da Silva Pedroso, que teria tido importante participação nos eventos de 1817. Pedroso fora feito governador das armas, mas, dada sua tensa relação com a junta governativa, logo seria destituído do cargo. Não aceitando o desfecho, e se aproveitando da substantiva ascendência que exercia sobre setores da tropa local, ele lideraria um grupo de revoltosos que manteria Recife e Olinda à margem de uma insurreição percebida à época como uma guerra racial. Ouvia-se nas ruas a morte aos “caídos” (brancos). Tanto a junta quanto os defensores de uma federação se opunham a Pedroso (MELLO, E. C. DE, 2014, p. 121–124). Segundo Marco Morel, Caneca foi um dos autores que se utilizou de sua pena para criticar os revoltosos, publicando textos de próprio punho assim como de aliados – alguns deles eivados de preconceito racial (MOREL, 2000, p. 66).

Na primeira década após a independência, deve ser destacado, além de Caneca,

¹⁴⁹ Vale indicar a polêmica que se instalou entre Caneca e Silva Lisboa. Enquanto o primeiro utilizaria seu *Typhis Pernambucano* para desenvolver suas críticas à Corte do Rio de Janeiro e suas iniciativas em conduzir a presidência da província de Pernambuco, Silva Lisboa, sobretudo através de seu *Rebate brasileiro contra o Typhis Pernambucano* (1824), procuraria fazer frente ao “furor democrático” de seu contendor.

também o grupo dos liberais exaltados, que defenderiam em sua linguagem e atuação políticas uma distinta, e mais alargada, concepção de cidadania. Sua compreensão da organização social e política brasileira se distanciaria consideravelmente daquela dos moderados, inscrevendo em seu pensamento político a defesa de uma democracia que não se pretendia apenas política, no controle e limitação do poder monárquico, mas sobretudo em sentido social-igualitário. Pesava a seus representantes, e sobretudo a Cipriano Barata (1762-1838, político e redator do periódico *Sentinela da Liberdade*) e a Ezequiel Corrêa dos Santos (1801-1864, redator do *Nova Luz Brasileira*) a compreensão de que a cidadania não deveria ser entendida como um atributo dos grandes, que, em seus diversos recortes – os nobres, ricos e poderosos – oprimiriam os pequenos. Pelo contrário, o poder soberano seria partilhado pela nação enquanto povo, o qual seria formado inclusive por pobres e miseráveis – contra os sentidos correntes entre os moderados, que excluía a “massa ignorante”, a “plebe” ou “gentalha”.

Conforme análise de Renato Lopes Leite, os dois períodos de publicação da *Sentinela da Liberdade*, interrompidos por seu cárcere, estariam integrados a contextos deveras distintos, o que se refletiria na própria linguagem empregada por Cipriano Barata (LEITE, 2010). No primeiro momento, que corresponde às publicações do ano de 1823, a questão central atinente à sua fala seria a instalação do poder em um país recém feito independente, no que articulava a oposição entre regimes de tirania e regimes liberais (livres). Não haveria, então, a correspondência direta com uma forma de governo. Monarquias poderiam ser tanto despóticas quanto liberais. A linguagem do vintismo, desse que foi um dos representantes enviados às Cortes de Lisboa, seria então muito visível. Encontraremos, ademais, novamente o emprego de uma retórica da escravidão na condenação da tirania e do despotismo, saliente tanto ao condenar aquelas Cortes em que o rei seria considerado acima das leis, quanto da relação da Corte com as províncias. Assim como em Caneca, percebemos uma crescente oposição crítica entre o Rio de Janeiro e os estados do Norte. A retórica do vintismo, assim, se acercaria de temas mais próprios do republicanismo – sobretudo pelo caráter fundante que Barata atribui ao princípio da igualdade. Leitor de autores modernos como Montesquieu, Rousseau e Raynal, o publicista e político baiano formaria sua concepção de pacto social de maneira muito mais abrangente, e, na contramão de seu tempo, considerava que homens e mulheres deveriam ser considerados como igualmente cidadãos (BARATA, 2008, p. 167).

No segundo momento, entre 1830 e 1835, já sobressairiam algumas das temáticas mais próprias das linguagens do republicanismo do humanismo cívico, através da noção de

virtude, assim como da matriz americana, sobre o federalismo. Ademais, surgiria de maneira clara um sentido de república enquanto forma de governo, desautorizando e deslegitimando a desigualdade que seria inapelavelmente presente em regimes monárquicos.

O tema da igualdade seria também muito caro ao redator do *Nova Luz Brasileira*. Na terceira edição de seu periódico, Ezequiel Corrêa dos Santos condenaria frontalmente a perversão da Constituição, no que chamou de “brasileirismo constitucional”, uma Ordem do dia do Ministro da Guerra que vedava a promoção a Sargento de um Furriel. Tal impedimento, que alçava a forma de uma regra a ser aplicada em todos os casos em que fossem encontradas certas circunstâncias comunicadas “vocalmente”. A condição a que se referiria a ordem, segundo o publicista, seria o fato do Furriel Manoel José de Souza Coutinho ser pardo¹⁵⁰.

Mais do que uma extensão de um conjunto de direitos, a linguagem dos exaltados articula termos que formariam uma concepção diversa da sociedade política e do exercício da cidadania. Trata-se de um ponto importante, e que ajudaria a explicar a sua distância intelectual para com o grupo dos moderados. Em sua *Nova Luz Brasileira*, que circulou entre 1829 e 1831, Ezequiel Corrêa dos Santos publicaria uma série de 108 verbetes que teriam em vista a composição de uma espécie de dicionário cívico. No século das luzes, em que o progresso da razão indicaria a superação do despotismo, o redator exercia assim uma espécie de pedagogia política, voltada a formar o cidadão (BASILE, 2001, p. 23–24).

Em um rico exercício de comparação, o historiador Marcelo Basile (2001, p. 52–53) propõe a apreciação de sua definição de povo – primeiro conceito a ser abordado nas páginas da *Nova Luz Brasileira*, em sua edição de número 11 – e seu contraste para com a perspectiva de Evaristo da Veiga. Nos dirá Ezequiel Corrêa dos Santos, em 1830,

Falando em geral chama-se Povo à reunião de todos os habitantes que formam a sociedade, e habitam um país debaixo do mesmo governo. Nesta palavra Povo se compreende todos os indivíduos sem exceção, desde o Rei até o mais pobre, e miserável cidadão? Portanto quem disser que não é povo, pode-se-lhe responder, então não sois coisíssima nenhuma na nossa sociedade, porque entre nós não há mais do que povo, e escravos; e quem não é Povo, já se sabe que é cativo.

150 A crítica desse obstáculo à promoção de pardos aos cargos mais altos da hierarquia do exército seria também um dos temas primeiros de atuação de Antonio Rebouças, pai do abolicionista André Rebouças, assim como do jornalista e tipógrafo Francisco de Paula Brito (AZEVEDO, C. M. M. DE, 2010; GRINBERG, 2002). Na *Nova Luz Brasileira*, que parece assegurar o valor de pardos em vista de outros grupos étnicos, lemos: “Mal vai o Ministério, que em sua política pífida, e bisonha, pretende excluir os pardos dos lugares Públicos, Os Pardos são fortes, são talentosos, são verdadeiros amigos da liberdade, e da Pátria, são nisto melhor que muitos brancos, são uma das principais forças, e seguranças do Brasil, e são por dever, e amor dos Brasileiros d'outra cor, considerados como nosso ponto d'apoio, contra quaisquer festas Haitianas, Mouriscas, e Judaicas”.

Fica visível, e é mister salientar, que embora se trate de uma apreciação que se pretenda democratizante, constituindo uma noção de democracia a partir dos mais pobres e miseráveis, mostrar-se-ia ainda infensa às críticas do escravismo. Parece mesmo, nesse sentido, articular uma crítica à esquerda de autores como Maciel da Costa, e o próprio Evaristo da Veiga, como veremos. *A Aurora Fluminense* rebateria o autor exaltado afirmando que “quando dizemos povo, claro está que não falamos da massa ignorante, ou destituída de interesse na ordem social, que os demagogos adulam e de que fazem o objeto de suas especulações; mas sim dos homens pensantes, honestos e que nada tendo a ganhar com a anarquia olham com o justo receio para qualquer ensaio de despotismo” (Evaristo da Veiga, apud. BASILE, 2001, p. 53).

Por isso mesmo, sua força crítica, formada em uma linguagem democrático-republicana, nutriria uma tensão crítica com as linguagens liberais do vintismo. De um lado, partilharia, sob limites consideráveis, das críticas ao despotismo – poderíamos dizer, do despotismo exercido à direita. Como registrado na primeira edição do *Nova Luz Brasileira*, de dezembro de 1829, ao referir-se ao despotismo, os exaltados não reclamariam apenas dos abusos e inobservâncias da Constituição, mas sobretudo aos efeitos acumulados do despotismo – como a concentração do território em poucas mãos, favorecimento dos mais ricos, quebra do pacto social, entre outros.

As décadas seguintes não assistiriam a um ocaso das linguagens republicanas, mas a uma reposição de seus termos. Entre 1830 e 1832, Teófilo Otoni (1807-1869) publicaria o *Sentinela do Serro*, periódico em que articularia ideias e valores associados à linguagem americana do republicanismo (ARAUJO; SILVA, 2011; MIRANDA, 2008). A Revolução Praieira (1848), igualmente, tem sido compreendida como debitária das ideias republicanas. Sob o pseudônimo de Timandro, Francisco de Sales Torres Homem (1812-1876) publicaria, em 1856, o panfleto radical *O libelo do povo*, texto no qual desenvolveria importantes críticas ao Poder Moderador e aos contínuos ataques ao princípio da soberania popular (TORRES HOMEM, 2009; ZAMPA, 2012)¹⁵¹. Com a exceção de movimentos do século XVIII, como a Revolta dos Alfaiates, e no século seguinte a Revolta dos Malês, que, segundo seus intérpretes, teriam articulado o princípio da igualdade de modo a constituir, ainda que parcialmente, bases para a crítica e oposição efetiva contra a instituição da escravidão (REIS, 2003; REIS; SILVA, 1989; VALIM, 2007), nem mesmo os liberais exaltados poderiam ser propriamente chamados de abolicionistas.

¹⁵¹ Narra Joaquim Nabuco que, mais tarde, Torres Homem, literalmente ex-Timandro, teria afirmado que seu *Libelo do povo* teria sido fruto de circunstâncias “em que a alucinação estava em toda parte e a intemperança da palavra coincidia com os desregramentos da força” (Torres Homem, apud. NABUCO, 1997, p. 200).

Como vimos, a linguagem do republicanismo teria se constituído em polêmicas de seu tempo, tanto com liberais (moderados) quanto com conservadores. Das críticas que receberam, é interessante salientarmos a de Tavares Bastos, que desautorizaria o caráter anacrônico das referências republicanas identificadas tanto a setores radicais quanto a conservadores. E, como vimos há pouco, tal crítica apareceria também em Joaquim Nabuco.

Eles [os patriotas] foram homens superiores ao seu tempo e ao seu país. A independência a eles se deve em grande parte; mas, suas forças eram pequenas para a tarefa gigantesca de fazer de cada brasileiro um homem verdadeiramente livre, independente e soberano. *My house is a kingdom*, diz cada inglês; no Brasil de então, como de hoje, só a autoridade gozava o mais ilimitado arbítrio. Depois, os chefes do movimento de 1822, educados nas trevas de Coimbra, eram eivados de aspirações, sentimentos e prejuízos republicanos à guisa da Grécia e Roma, cujos heróis e cujos feitos citavam a propósito de tudo. Quando se considera nessa viciosa educação clássica e juvenil admiração dos heróis antigos, já assinalados pelo Sr. J. J. da Rocha; quando se pensa nas suas consequências anacrônicas e deletérias, como o demonstrou F. Bastiat, - admira sem dúvida ter nascido dessas cabeças pejadas das recordações de Cesar e Pompeu não só a nossa sensata, nacional e gloriosa constituição de 1824, como, sobretudo, o *Projecto* elaborado na Assembleia Constituinte. (BASTOS, 1939, p. 32).

6.2. O abolicionismo republicano

Como anotamos há pouco, é da segunda metade da década de 1860 que datam as primeiras organizações propriamente abolicionistas no Brasil. Analisando como as expressões poéticas e literárias da época se veriam tomadas por tópicos de matiz social, Antonio Candido chega a caracterizá-la pela densidade política que geraria uma espécie de “explosão cívica” (CANDIDO, 2007, p. 563). Consideramos, então, de que forma a linguagem do liberalismo constituiria uma importante senda abolicionista. Sua força intelectual e política é melhor compreendida quando analisamos aquelas linguagens que poderiam ser vistas, ainda no interior do abolicionismo, como concorrentes. No capítulo quatro, consideramos como os grupos saquaremas haviam posto a questão a partir de reformas modernizadores. Tendo já analisado como a ideia republicana se colocaria na primeira metade do século XIX, passamos então a interpelar aquelas vozes que teriam articulado termos afeitos ao republicanismo na constituição de uma senda próprio do abolicionismo. Como procuraremos demonstrar, tais autores, Castro Alves (1847-1871) e Luís Gama (1830-1882), manteriam uma tensão com a linguagem do liberalismo, defendendo, a partir de uma perspectiva democrática da soberania popular, o fim da escravidão. Na seção posterior, dando continuidade à nossa narrativa, analisaremos como a formação do partido autodenominado republicano teria se caracterizado pela ruptura com esse ideário abolicionista, republicano e democrático.

Como vimos no capítulo anterior, Castro Alves participou, junto a Rui Barbosa e outros, da formação de uma sociedade abolicionista em 1866. Datariam de antes, no entanto, as suas primeiras manifestações públicas de crítica à escravidão. Como anota Alberto da Costa e Silva em sua biografia do autor, seria de 1863 a sua primeira publicação de versos abolicionistas. *A canção do africano* veio a lume em um jornal de acadêmicos de Direito, *A Primavera*, já em Recife. Nos anos seguintes, tanto a sua expressão poética quanto o seu senso democrático se tornariam mais agudos.

Embora mais conhecido por sua poesia abolicionista, procuraremos articular em nossa análise também alguns de seus textos em prosa. Com isso, mais do que apresentar sua abordagem de temas e *topoi* do republicanismo, procuraremos demonstrar como o autor entendia o fazer poético como uma tarefa eminentemente política – e, por isso mesmo, dedicada aos desafios de seu tempo.

No ano 1864, Castro Alves publicaria no periódico *O futuro*, de Recife, um comentário às poesias de Antonio Augusto de Mendonça. Embora não possa ser de todo autonomizado, interessa-nos menos o comentário dirigido a Mendonça, que compõem as seções de VI a VIII, do que o juízo amplo de Castro Alves acerca da poesia e de sua importância e papel perante a civilização. Como veremos, seu texto tem uma longa consideração do que consistiria o fazer poético, sua especificidade, seus desafios e alcances. De certa forma, parece lícito dizer que, para ele, se a poesia teria seus pés atados ao presente, formada em seu ambiente natural e cultural, seus olhos estariam voltados ao futuro – seu horizonte de expectativas. Como procuraremos mostrar, nesse sentido, tanto sua prosa quanto sua poesia estariam inscritas na senda histórica da ilustração legada ao século XIX, sobretudo na percepção de que a civilização descreveria um movimento de progresso¹⁵². Progresso que, para o poeta e crítico, traria às sociedades o desafio da superação do absolutismo e do despotismo, concomitante à restituição dos direitos ao povo – tido como soberano. A luta abolicionista, assim, ao quebrar as correntes dos cativos, seria parte desse desafio da civilização.

Em suas palavras, desde a antiguidade a poesia assimilaria todas as nuances das ideias das épocas. Ela se revestiria do seu tempo, dos traços da natureza, da religião e de suas

¹⁵² Do mesmo ensaio em comentário à poesia de A. A. de Mendonça, vai nos dizer Castro Alves: “O mundo antigo esboroou-se sob os pés dos viajantes do progresso; o crepuscular pálido da aurora da civilização tornou-se o irradiar do sol dos trópicos; o raio luminoso da razão rasgou o negrume das nuvens dos preconceitos... Os séculos passaram... passaram, muitas nações romperam suas roupas nos sarçais da experiência, muito romeiro empoeirou as sandálias no pó do erro, porque a ciência é o Jagernant índico” (CASTRO ALVES, 1997, p. 671). Sobre o progresso como marcante de um tempo em que déspotas e tiranos são esmagados pela soberania do povo, veja-se também o seu poema *O Século*, de 1865, publicado no *O Liberal Acadêmico* (Recife).

crenças. Mas, além disso, traria consigo seus desafios coetâneos.

Em Petrarca [a poesia] é lânguida e sonolenta, parece que adormece nos laranjais do Sorrento, ao trescalar do perfume dos resedais, fitando o céu azul da encantadora Itália.

[...]

A poesia mitológica ressent-se da luxúria, que poreja de suas divindades incestuosas, da nudez cínica da Vênus pagã, dos amores desenfreados de Júpiter e da formosa Europa.

Filhos dessas escolas são Horácio, cantando ébrio às portas de Mecenas as suas odes báquicas; Ovídio, ensinando a *Arte de Amar* com a fronte coberta de flores, e os olhos cintilantes de concupiscência, sento às bacanais de Roma, a dissoluta.

Quando, porém, ao soprar das ventanias da Galileia, as estátuas de Júpiter rolaram por terra, quando a cruz se fixou no Panteon dos Césares, então os menestréis ungiram suas liras no óleo santo bíblico e a poesia tornou-se casta, como as madonas de Rafael.

Daí surgem Milton – o Davi cristão que afinou a harpa pelo cantar dos anjos; Tasso, entoando *La Gerusalemme Liberata* e inspirando-se ao tombar dos crescentes, ao retumbar dos gritos dos cruzados.

Hoje outro pensamento invade os crânios da humanidade; outra cruzada se arma, outra Jerusalém será *liberata*.

Esse pensamento é a liberdade, essa cruzada é a igualdade, essa Jerusalém – a humanidade.

Lembra-vos de um esboço que a mitologia – essa mãe do maravilhoso, do estupendo, – com cinzel ciclópico traça nos seus fastos?

- É uma figura de homem, que tem os pés no infinito e que nas largas espáduas sustenta o globo impávido e inabalável, porque ele é forte e disso côncio.

Esse é o Atlante.

Tirai a mitologia, voai a um mundo mais espiritual e vede.

Nas épocas modernas há um novo Atlante mais forte, porque é real, mais côncio, porque é eterno.

Esse Atlante chama-se povo, e seu peso – despotismo¹⁵³. (CASTRO ALVES, 1997, p. 670–671).

O progresso da civilização, ou a modernidade, é visto como a época de superação dos despotismos, tanto no plano político quanto no plano das ideias. A marcar essa ruptura, diz-nos o autor: “a Revolução Francesa havia escrito com seu sangue o epitáfio do absolutismo”. No que concerne às ideias do século: “Quanto ao seu fim, a poesia deve ser o arauto da liberdade – esse verbo na redenção moderna – e o brado ardente contra os usurpadores dos direitos do povo” (CASTRO ALVES, 1997, p. 672).

Para o poeta, o tempo do progresso – que era o seu tempo, o seu século – havia produzido a ciência, tanto quanto a filosofia, em seu auxílio. Mas também a poesia, que, para ele, deveria irmanar-se com a razão. Assim é que Castro Alves caracterizaria o que chama de

¹⁵³ Essa mesma imagem do povo como oprimido pelo despotismo ocuparia alguns dos versos do poema *Prometeu*, publicado no periódico *O Abolicionista* (Bahia), em 1871: “Povo! Povo infeliz! Povo, mártir eterno, / Tu és do cativeiro o Prometeu moderno... / Enlaça-te no poste a cadeia *das Leis*, / O pescoço do *abutre* é o cetro dos maus reis. / Para tais dimensões, p’ra músculos tão grandes, / Era pequeno o Cáucaso... amarram-te nos Andes” (CASTRO ALVES, 1997, p. 289, *itálicos no original*).

“poesia moralizadora e filosófica”, a qual deveria cumprir um importante papel cívico de instrução popular.

A poesia moralizadora e filosófica é o noivado da fantasia com a razão. Poesia sublime, que cantando ensina, maldizendo regenera, chorando purifica...

A verdade, lançada a esmo sobre um código, sobre um tratado, poucas vezes penetra o espírito popular, ao passo que a verdade, que se vasa pelo cadinho do coração até ao entendimento, aí persiste, como a gota que se escoando por entre as rochas, se cristaliza na estalactite.

A poesia moral, filtrando no coração, aí entorna o perfume da virtude, e mesmo quando a memória tem-na esquecido, o coração guarda dela uma reminiscência suave, como essas ânforas antigas, quando mesmo esgotadas, recendem os aromas, que se lhes conglutinaram.

[...]

E assim deve ser, porque o povo é mais sentimento que ideia.

Moralizar com a lira é o fim mais sublime e augusto da poesia. (CASTRO ALVES, 1997, p. 681–682).

Se moralizar com a lira é o objetivo maior do poeta, de que matéria ele se valeria? Decerto que não haveria outra, senão a própria matéria de seu tempo, os símbolos e referências disponíveis aguardando para serem vertidos e elaborados por sua pena. Quando nos voltamos à obra de Castro Alves, o arco que descreve é grande. Dedicou poemas à Pedro Ivo, ícone da Revolução Praieira, assim como, já ao fim de sua breve vida, uma rebelde *Saudação a Palmares*. No entanto, um de seus trabalhos de maior relevo, reconhecido inclusive por Joaquim Nabuco por seu caráter republicano (NABUCO, 2004, p. 34), foi a peça *Gonzaga, ou a Revolução de Minas*. Drama concluído em 1867 – sendo o seu período de escrita ainda incerto – foi logo representado no Teatro de São João, na capital da província da Bahia¹⁵⁴. Gonzaga constitui uma das diversas representações da Conjuração Mineira do século XIX (SERELLE, 2002). Correntemente associada à luta da independência, nosso poeta de um só golpe atribuiria à trama dos inconfidentes não apenas a causa republicana, mas também o protagonismo da questão abolicionista. Assim, a abolição da escravidão e a fundação da república seriam retratadas como os gêmeos da emancipação. Sua *parole*, assim, contribuiria na constituição de uma linguagem a um só tempo republicana e abolicionista, porque eminentemente democrática.

O drama desenvolve a história dos inconfidentes, com Tomás Antonio Gonzaga à frente, mas de perto acompanhado por Luís, ex-escravo e por ele liberto¹⁵⁵. Como se mostraria

154 No ano seguinte, seria representado em São Paulo. Nas décadas seguinte, voltaria a ser representado no Teatro São João – a apresentação de 1881, em homenagem ao decenário de Castro Alves, teria sua renda aplicada na alforria de escravos (CASTRO ALVES, 1997, p. 876–877).

155 Aspectos esses que são relevantes à construção da personagem – de quem desconhecemos o sobrenome, como era próprio da época nas relações entre senhores e escravos – e ao desfecho do drama.

caro à poesia de Castro Alves, Luís, já de idade avançada (cabeça branca), havia sido separado de sua filha, e tinha esse reencontro como seu sonho maior. Tratava-se esse de um tema importante para nosso poeta romântico, a impossibilidade de escravos constituírem família e laços afetivos, dado o domínio embrutecedor no qual seriam mantidos¹⁵⁶. Luís havia se enamorado por Cora, negra que se apresentou como mulher livre e foi acolhida na fazenda de Gonzaga. Com ela Luís teve uma filha, Carlota. Viveriam felizes, até que um dia Cora foi violentamente reclamada por seu senhor, que a tomou junto com sua filha. Na Cena III, quando já se haviam discutido circunstâncias e motivações para a Revolução¹⁵⁷, essa história é narrada por Luís a Cláudio Manoel da Costa, Inácio José Alvarenga e Padre Carlos. Sempre acompanhados por Gonzaga. Quando, então, ouvem o canto triste de uma escrava, dizendo que a morte lhe traria de volta para sua terra. Gonzaga diz:

Não, pobre cativa, tu não gerarás até a morte. Não, tu não irás como tuas companheiras atirar-te um dia nas lagoas, crendo que vais reviver em tua pátria. Não, infeliz! Em breve, sob estas selvas gigantescas da América, a família brasileira inteira se assentará como nos dias primitivos... Não mais escravos! Não mais senhores!

Tendo Gonzaga e Luís manifestado expectativa pela chegada desse tempo, o último diria:

Senhor, eu procurava uma filha, agora procuro duas: – Carlota e a Revolução.
Gonzaga: Sim: liberdade a todos os braços! Liberdade a todas as cabeças. (CASTRO ALVES, 1997, p. 590).

Um ponto importante que aparece em uma publicação sua no jornal *O Abolicionista* (Bahia), em formato de correspondência, e que não identificamos em sua produção literária, seria a forma com que articularia a questão da cidadania das mulheres. Em abril daquele ano publicaria uma *Carta às Senhoras Baianas*. Trata-se de uma carta muito curiosa, na qual ele pede a contribuição de donativos para a campanha abolicionista. Tornando evidente o recurso a uma prática convencional, e mesmo tradicional, de seu tempo, inicialmente, a carta remete à

156 Ver, sobretudo, seu duríssimo poema *Mater dolorosa*, de 1865, em que uma mãe rouba da escravidão o seu filho, sacrificando-o. “Não me maldigas... Num amor sem termo / Bebi a força de matar-te... a mim... / Viva eu cativa a soluçar num ermo... / Filho, sê livre... Sou feliz assim...” (CASTRO ALVES, 1997, p. 222).

157 Para o autor, conforme expresso na peça, a noção de Revolução teria um sentido muito mais abrangente que a independência. Embora ligada ao tino de libertar a nação da metrópole, essa liberdade seria a garantia para objetivos ulteriores. No drama, exclama Gonzaga: “Sim! Quando o escravo quer ser livre, quando o trabalhador quer ser proprietário, quando o colono quer ter direitos, quando a cabeça quer pensar, quando o coração quer sentir, quando o povo quer ter vontade, há um fantasma que lhe diz: Loucura, mil vezes loucura! O escravo tem o azorrague, o trabalhador o imposto, o colono a lei, a inteligência o silêncio, o coração a morte e o povo trevas. É a Metrópole! É sempre a Metrópole” (CASTRO ALVES, 1997, p. 585).

condição da mulher enquanto personificação da caridade - “A caridade pede a vós, *que sois a caridade*. / É que o nosso coração acostumou-se a encarnar a virtude primeira do Cristianismo na forma puríssima da mulher-Charitas” (CASTRO ALVES, 1997, p. 771, *itálicos no original*). Tal representação, que, é importante repetir, não está velada no texto, é ainda contrastada com a representação do homem: “De século em século, os homens ganharam um palmo no terreno da liberdade e do pensamento. As vitórias da mulher foram no terreno do amor”. Fosse apenas essa representação patriarcal presente no texto, correlata àquela denunciada por Mary Woolstonecraft, talvez a demanda de donativos se apoiaria nas qualidades tradicionalmente atribuídas à natureza das mulheres. Algo como a indicação de que se realizariam no seu papel de mulheres e mães através do exercício da caridade para com os escravos. Mas não é esse o percurso de Castro Alves. Sem, é verdade, abandonar de todo uma linguagem patriarcal, seu texto sofre uma mudança narrativa – também anunciada. O autor, mediando repertórios, afirma: “Houve dilatação no círculo dos afetos [...] a irmã de caridade [hoje] tem por lar o mundo inteiro”. E é por isso, em crítica à redução da mulher ao espaço doméstico, que dirá o autor:

Depois... Quereis que vos diga a verdade? [ocorre uma inflexão no texto] Vós tendes, minhas senhoras, o direito e o dever de protestar e condenar nesta questão. Porque sois as belas filhas desta idade, que se ilustrou por George Sand e Emília Girardin, por Mme. De Staël e Harriet Stowe¹⁵⁸. Ainda mais: porque sois filhas desta magnífica terra da América – pátria das utopias, região criada para a realização de todos os sonhos de liberdade – de toda extinção de preconceitos, de toda conquista moral. A terra, que realizou a emancipação dos homens, há de realizar a emancipação da mulher. A terra, que fez o sufrágio universal, não tem direito de recusar o voto de metade da América. E este voto é o vosso. (CASTRO ALVES, 1997, p. 772).

Existe, por parte do poeta, a demanda de que as mulheres se compadeçam da condição dos escravos (CASTRO ALVES, 1997, p. 773). Ele, assim, não rompe com o ideal do amor e da caridade como marcas do feminino. Isto é, sua carta não rompe com os símbolos que definem e legitimam a opressão patriarcal da mulher. No entanto, e esse ponto nos parece fundamental, o sentido que atribui ao que seja o amor e a caridade é completamente diverso

158 George Sand, pseudônimo de Amantine Aurore Lucille Dupin (1804-1876), romancista francesa; Emília Girardin, provavelmente Delphine de Girardin (1804-1855), escritora francesa também conhecida como Mme. Émile Girardin – nome de seu marido; Mme. Germaine de Staël (1766-1817), intelectual com grande protagonismo na cena pública francesa de fins do século XVIII e início do XIX, teria junto à Benjamin Constant formado o Grupo de Coppet; Harriet Stowe, autora de *A cabana do Pai Tomás*, de quem, pelo sobrenome de solteira (Beecher) Castro Alves ainda salientaria às suas interlocutoras a qualidade de abolicionista (CASTRO ALVES, 1997, p. 773).

do sentido ordinário. Trata-se de uma redefinição de seus significados, e, para ele, daquilo que define a condição da mulher. Sua perspectiva, portanto, não pode ser reduzida à linguagem do conservadorismo. Ele recorre ao patriarcalismo, mas sua mensagem não estaria de todo contida nessa linguagem. Assim, o texto poderia ser entendido como recorrendo à linguagem da caridade (ou do amor) para chamar às mulheres o dever da contribuição à causa do abolicionismo. E esse dever, que se combina com a condição de ser metade da América, restaria sobre referências de mulheres de protagonismo público.

Não apenas no Brasil, como já procuramos demonstrar, o abolicionismo mobilizou linguagens e ideias que ocupavam um repertório mais amplo pela cidadania. Assim foi com o sufrágio, assim como foi com a luta das mulheres. E, ao fazê-lo, a linguagem do abolicionismo viria aproximar-se de ideais emancipatórios fundamentalmente expansivos. A luta não é só pela campanha abolicionista, que defende a emancipação dos escravos. A luta não é só pelo sufrágio universal, grande realização da América, que lança em terra os hostes do despotismo. A luta não é só pelo voto de metade da América, o voto das mulheres. Em Castro Alves, identificamos a abertura e a expansão dos significados da emancipação. O poeta abolicionista, em caminho diverso do trilhado por Joaquim Nabuco e os demais abolicionistas orgânicos à linguagem do liberalismo, pensa a emancipação na potência de uma utopia, na forma aberta de uma democracia republicana.

Como Castro Alves, Luís Gama também participou de sociedades e organizações abolicionistas. No entanto, mais longo que o jovem poeta, que faleceria aos 24 anos, Gama vincular-se-ia também à história de instituições mais estreitamente vinculadas com pautas tidas como radicais, assim como aquelas estritamente ligadas à temática da república no Brasil. Em 1868, foi um dos fundadores da loja América, organização maçônica que teria, segundo seus próprios dirigentes, como principais objetivos a promoção da educação popular e a emancipação de escravos (FERREIRA, 2011, p. 96). Luís Gama participou também da fundação do Clube Radical Paulistano, em 1869, tendo sido o primeiro orador de suas conferências públicas. Poucos anos mais tarde, em 1873, participaria ainda da fundação do Partido Republicano Paulista – o que, em si, implicaria em uma tensão permanente com o grupo dominante dentro do partido, que desde muito cedo articulava o apoio de senhores de escravos e latifundiários insatisfeitos com as reformas conduzidas pela Coroa.

Mais do que o interesse por uma excepcional trajetória, uma visada sobre a história de vida Luís Gama, sobretudo sua infância, pode ser de auxílio à compreensão de alguns dos compromissos e desafios a que se lançou. Nascido na capital da província da Bahia, em 1830, era filho de um rico fidalgo português e de uma africana livre, quitandeira de origem Nagô,

vinda da Costa da Mina. Pouco se sabe sobre sua mãe, Luíza Mahin, não fosse a carta que seu filho escreveu a Lúcio de Mendonça. Segundo Luís Gama, ela teria sido presa “mais de uma vez” por suspeita de envolvimento em “planos de insurreições de escravos”¹⁵⁹. Em uma dessas prisões, teria sido levada à Corte em 1837, tendo desaparecido, junto a seus companheiros, no ano seguinte. Seu pai, de quem o próprio Luís Gama mantém silêncio sobre o nome, teria esbanjado e por fim perdido a riqueza acumulada. Reduzido à pobreza extrema, em 1840 teria vendido seu filho como escravo. Nessa condição que Luís Gama teria sido embarcado em um navio que partia ao Rio de Janeiro levando consigo outros tantos escravos. Fora reduzido a mais uma peça desumanizada do comércio interprovincial. A despeito de uma calorosa acolhida na Corte, ao menos é assim que qualifica sua chegada, foi logo vendido como parte de um “lote de cento e tantos escravos” a um negociante e contrabandista português instalado na província de São Paulo. Segundo seu relato, exposto à venda, foi escolhido e depois rejeitado por diversos compradores, preocupados com sua origem: “Fui escolhido por muitos compradores, nesta cidade, em Jundiaí e Campinas; e, por todos repellido, como se repelem coisas ruins, pelo simples fato de ser eu 'baiano’” (GAMA, 2011, p. 201). Baianos eram os malês. Povo de revoltas, perigo para a paz e a tranquilidade das senzalas. Fora repellido como “refugo”, e por isso passaria os anos seguintes na casa do alferes Antônio Pereira Cardoso, o contrabandista português que o havia trazido da Corte. Tornara-se um escravo doméstico.

Ainda de acordo com a carta de Luís Gama, somente aos 17 anos teria se alfabetizado, e logo conseguiu reunir provas incontestáveis de sua liberdade. Foge, então, da casa do alferes, e vai tornar-se praça na Guarda Urbana. Chegando ao posto de cabo de esquadra graduado, serve até 1854, quando tem baixa por causa de um suposto ato de insubordinação. Passa a exercer, então, o cargo de escrivão, e em 1856 é nomeado amanuense da Secretaria de Polícia. Cerca de uma década mais tarde, quando ativo em organizações e mobilizações políticas em curso, em 1868, é demitido pelas “turbulências” que produzia. Em suas palavras, escritas em julho de 1880,

A turbulência consistia em fazer eu parte do Partido Liberal; e, pela imprensa e pelas urnas, pugnar pela vitória de minhas e suas ideias [Lúcio de Mendonça era, assim

¹⁵⁹ Constituiu-se ao redor de Luíza Mahin toda uma imagem de precursora do feminismo negro no Brasil. Em termos de sua repercussão, veja-se, a título de exemplo, o belíssimo romance de Ana Maria Gonçalves, inspirado em sua história, *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2006). O título do livro encontra ancoragem em um artigo de Luís Gama publicado na *Gazeta do povo* de 1 de setembro de 1880, em uma manifestação contrária à crítica feita a José do Patrocínio naquele periódico, “Em nós, até a cor é um defeito, um vício imperdoável de origem, o estigma de um crime; e vão ao ponto de esquecer que esta cor é a origem da riqueza de milhares de salteadores, que nos insultam; que esta cor convencional da escravidão, como supõem os especuladores, à semelhança da terra, ao través da escura superfície, encerra vulcões, onde arde o fogo sagrado da liberdade” (FERREIRA, 2011, p. 151).

como Luís Gama, abolicionista e republicano]; e promover processos em favor de pessoas livres criminosamente escravizadas; e auxiliar lícitamente, na medida de meus esforços, alforrias de escravos, porque detesto o cativo e todos os senhores, principalmente os reis. (GAMA, 2011, p. 203).

Em 1859, Luís Gama publicaria, sob o pseudônimo de Getulino, *Primeiras trovas burlescas*. Versos satíricos como os seus, então, ganhavam público não apenas em São Paulo, mas também no Rio de Janeiro, para onde chegara naquele ano o então famoso poeta português Xavier de Novais, que servia de epígrafe ao livro de Luís Gama (AZEVEDO, E., 1999, p. 43). O recurso à sátira tornava-se, então, expediente de crítica social e política, e o acompanharia ao longo de toda sua vida intelectual. O poema *Quem sou eu?* (GAMA, 2000, p. 113–118) constitui tanto uma apresentação do poeta quando uma manifestação crítica de desprezo pelos diversos fatores de estratificação social da época (AZEVEDO, E., 1999; BERND, 1988).

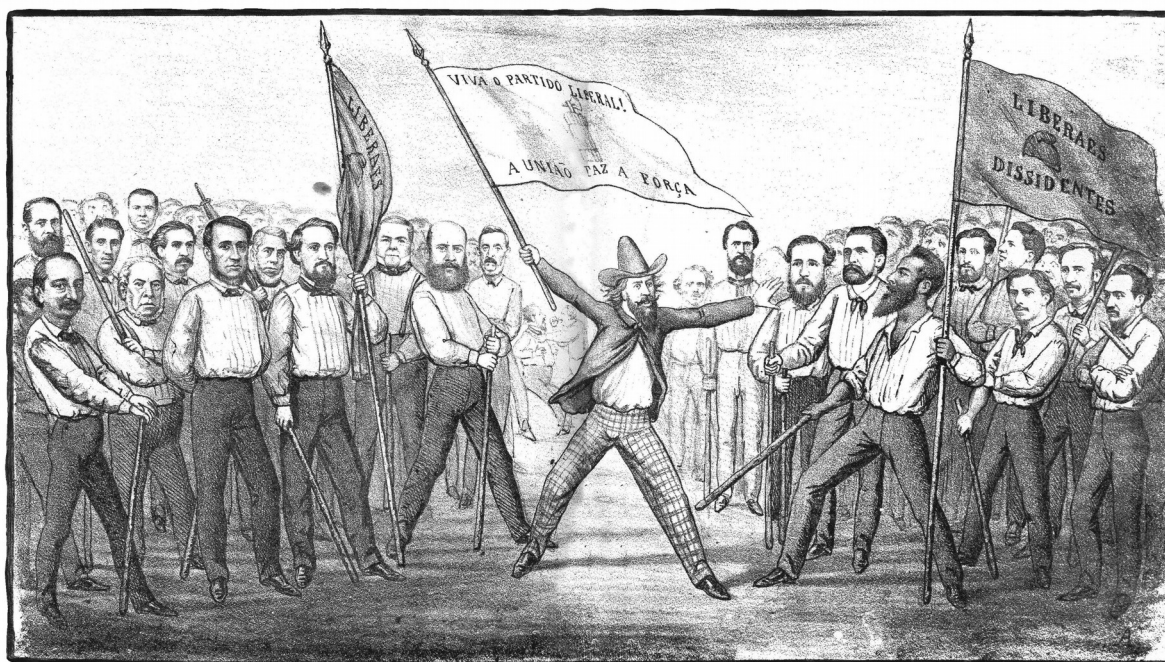
Em um momento em que o Romantismo encontrava no índio a expressão da brasilidade, Luís Gama teria sido dos primeiros, senão o primeiro (cf. BERND, 1988), a assumir a identidade negra e africana em uma positividade própria. A afirmação de uma africanidade apareceria justamente nas inversões de valores que propõe, entre as quais Azevedo (1999) recolhe o desejo do poeta de igualar-se a um Orfeu. Mas não um Orfeu grego, aquele que, segundo a mitologia, tinha a capacidade de atrair para si as pessoas com o toque de sua lira. Luís Gama afirmava em seus versos: "Quero que o mundo me encarando veja, / Um rembante *Orfeu de carapinha*". A lira de seus poemas, da mesma forma, era substituída por um instrumento africano, a marimba (AZEVEDO, E., 1999, p. 58–59).

Se negro sou, ou sou bode,
Pouco importa. O que isto pode?
Bodes há de toda a casta,
Pois que a espécie é muito vasta...
Há cinzentos, há rajados,
Baios, pampas e malhados,
Bodes negros, *bodes brancos*,
E, sejamos todos francos,
Uns plebeus, e outros nobres,
Bodes ricos, bodes pobres,
Bodes sábios, importantes,
E também alguns tratantes...
Aqui, n'esta boa terra,
Marram todos, tudo berra;
Nobres Condes e Duquesas[,]
Ricas Damas e Marquesas,
Deputados, senadores, [...]
- Tudo marra, tudo berra -. [...]
Para que tanto capricho?

Haja paz, haja alegria,
Folgue e brinque a bodaria;
Cesse, pois, a matinada,
Porque tudo é bodarrada!

Entre os anos de 1864 e 1865, Luís Gama passaria a contribuir com Ângelo Agostini na redação dos textos do *Diabo Coxo*, periódico ilustrado que circularia em São Paulo. Trata-se do primeiro periódico que contou a participação do autor. Como anota Elciene Azevedo, até então pouco se tinha notícia de como Luís Gama percebia o horizonte político-eleitoral da época. No entanto, uma ilustração do semanário *Cabrião*, de fevereiro de 1867, ajudaria a compreender como ele era então visto. Colocava-se em tela a cisão no interior do partido liberal.

Imagem 1: *Cabrião*, de 03 de fevereiro de 1867



Na imagem, está posta a figura do Cabrião ao centro. Ele foi retratado como na tentativa de apaziguar o conflito, empunhando em sua bandeira a unidade do partido liberal (“Viva o partido liberal! A união faz a força”). À frente dos “liberais dissidentes”, com a bandeira favorecida pelo vento, e porrete na mão, estava Luís Gama. À sua direita, segundo Elciene Azevedo, colocava-se Américo de Campos, um dos redatores do jornal, e atrás dele Martim Francisco Ribeiro de Andrada, lente da Faculdade de Direito de São Paulo. Dentre os liberais, José Bonifácio (o moço) seguraria a bandeira do partido, que, quase recolhida, apenas

deixava-se ler sua identificação (“liberais”). Ao seu lado e em segundo plano estariam não apenas liberais, mas também políticos associados ao campo conservador (AZEVEDO, E., 1999, p. 81–83).

Como indicamos, junto a outros intelectuais, como Rui Barbosa, em 1869 Luís Gama participaria da fundação do Clube Radical Paulistano. Na publicação do grupo, o *Radical Paulistano*, tomaria lugar sobretudo a crítica do Poder Moderador, que chegava, em suas páginas, a ter precedência sobre a questão da escravidão. Como indica Elciene Azevedo, em sua narrativa da vida política e cultural de Luís Gama,

Estabelecendo um paralelo entre as restrições da liberdade na escravidão e sob o poder Moderador, [os membros do Club Radical, como Luís Gama,] indignavam-se com o silêncio do Centro Liberal diante do poder de um único homem que, passando por cima de qualquer representatividade, havia demitido o gabinete e fechado o parlamento. Um arbítrio que, na opinião deles, era mais nocivo que o dos senhores, por 'escravizar' todo um país e não apenas uma parcela da população. (AZEVEDO, E., 1999, p. 91).

José Murilo de Carvalho nota também a secundarização da questão da abolição. A despeito de a substituição do trabalho servil pelo trabalho livre constar no programa do Clube Radical, encontram-se nas páginas do *Radical Paulistano* diversos anúncios de escravos fugidos (CARVALHO, 2007, p. 27) ¹⁶⁰. Cabe indicar, aliás, que na própria edição em que se publicou a conferência de Rui Barbosa, *A emancipação progride*, consta um anúncio como esse. Luís Gama não encontraria, nem no Clube Radical nem no Partido Republicano Paulista, fundado poucos anos depois, terreno favorável para a defesa de seu projeto a um só tempo abolicionista e republicano. Ele mesmo, em artigo publicado na *Gazeta do Povo* em 28 de dezembro de 1880, salientava a individualidade de sua trajetória – afirma-se como “republicano, sem o concurso dos meus valiosos correligionários, faço a propaganda abolicionista, se bem que de modo perigoso, principalmente para mim e de minha própria conta” (Luís Gama, apud. FERREIRA, 2007, p. 284).

Talvez por isso, afastado do núcleo político-partidário de seus companheiros, tenha ele se aplicado tanto à atuação nos tribunais na defesa de escravos em causas de liberdade – como rábula, ou advogado prático, posto que carecia de formação superior. Refratária às origens pobres de Luís Gama, a sua proximidade às organização maçônica teria, no entanto,

¹⁶⁰ Das 24 edições do *Radical Paulistano* de 1869 disponibilizadas no acervo digital da Biblioteca Nacional (edições de 1 a 23, e a de número 26), encontramos 8 edições em que se publicavam anúncios de escravos fugidos, assim como quatro edições em que se anunciavam a contratação de escravos (ou criados). Duas edições, ademais, anunciavam os serviços de advogados que se dedicavam gratuitamente à defesa de escravos em causas de liberdade – o primeiro anúncio é do próprio Luís Gama.

garantido o custeio das causas em que se envolveu (AZEVEDO, E., 1999, p. 95–96). Causas essas, aliás, também criminais. Uma do ano de 1870 ficou particularmente famosa. Luís Gama defendera um escravo acusado de assassinar seu senhor. O advogado (rábula) optaria por um expediente pouco convencional, a alegação de legítima defesa – o que despertaria a ira de seus contendores, e, para ele, ameaças de morte. Foi nos tribunais e no meio jurídico que Luís Gama concentraria sua atuação abolicionista (MOURA, 2004, p. 168).

Na imprensa, a crítica da escravidão e da monarquia são articuladas, por Luís Gama, em uma trama democrático-igualitária. E, por isso, seriam para o autor uma mesma e única causa. Em 3 de dezembro de 1869 ele publicaria um artigo no *Correio Paulistano* comentando sua demissão do Radical Paulistano. Respondia, na verdade, uma interpelação do conselheiro Furtado de Mendonça. O artigo de Luís Gama, intitulado “Pela última vez”, constitui uma defesa de sua história e de suas lutas. Ali afirma a imagem com que seria conhecido na imprensa, “extremo democrata”. Relatando seu deslocamento da sociedade atual em terceira pessoa, anotaria:

Os homens bons do país, compadecidos dele, chamam-no de louco; os infelizes amam-no; o governo persegue-o.
Surgiu-lhe na mente inapagável um sonho sublime, que o preocupa: O Brasil americano e as terras do Cruzeiro, sem reis e sem escravos! [...]
Enquanto os sábios e os aristocratas zombam prazenteiros das misérias do povo; enquanto os ricos banqueiros capitalizam o sangue e o suor do escravo; enquanto os sacerdotes do Cristo santificam o roubo em nome do Calvário; enquanto a venalidade togada mercadeja impune sobre as aras da justiça, este filho dileto da desgraça escreve o magnífico poema da agonia imperial. (GAMA, 2011, p. 137).

Assim como Castro Alves, também Luís Gama participaria da construção de uma imagem da conjuração mineira como a fundação da causa republicana no Brasil. É assim que, na comemoração de 21 de abril de 1881, em artigo provavelmente encomendado, o autor publicaria no periódico *Tiradentes*, do Rio de Janeiro, o artigo “À forca o Cristo da multidão”. O título de seu texto, como nota José Murilo de Carvalho, remete a uma das estrofes finais da peça de Castro Alves, *Gonzaga*¹⁶¹, em que se narra a execução de Tiradentes. Em seu texto, e esse se trata, para nós, de um movimento retórico importante, Luís Gama atribuiria a Tiradentes o pioneirismo na luta antiescravista e republicana no Brasil.

à meia hora do dia, como hoje, há 90 anos, expirou aquele que, neste país, primeiro propusera a libertação dos escravos, e a proclamação da República. Foi julgado réu de lesa-majestade, mataram-no, mas Tiradentes morto, como o sol no ocaso, mostra-

¹⁶¹ Narrando a execução dos revolucionários, escreve o poeta acerca de Tiradentes: “Ei-lo, o gigante da praça, / O Cristo da multidão! / É Tiradentes quem passa... / Deixem passar o Titão” (CASTRO ALVES, 1997, p. 660).

se ao universo, tão grande como em sua aurora. (GAMA, 2011, p. 175).

Ao início da década de 1880, Luís Gama se tornara a principal liderança no movimento abolicionista em São Paulo. Faleceria, no entanto, em 1882. Nos anos seguintes, esse posto seria reconhecido em Antonio Bento, que, antes de monarquista, era abolicionista. Liderou o grupo dos caifazes, que tinha expressão tanto na campanha de propaganda quanto de ações ilegais de resgate de escravos (MELLO, M. T. C. DE, 2007; MOURA, 2004, p. 44–45).

6.3. República, democracia e oligarquia na crise do Império

Mesmo no Clube Radical, no Rio de Janeiro ou em São Paulo, os abolicionistas compunham uma minoria. Ao articularem a Confederação Abolicionista, fizeram-no afastados de suas bases partidárias, guardando ainda, de certa forma, um sentido crítico comum aos conservadores. A composição social e política do Partido Republicano passaria ao largo de personagens como Luís Gama. Ela seria, antes, constituída por grupos politicamente articulados à chamada aristocracia agrária. Tanto exemplares quanto formativos desses grupos, sobretudo no Rio de Janeiro, mas, como veremos, à semelhança de São Paulo, seriam Quintino Bocaiúva (1836-1912), patriarca da República e principal redator do *Manifesto do Partido Republicano*, de 1870, e Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), autor de *O rei e o partido liberal*, de 1869.

Bocaiúva já era sagrado escritor ao fim da década de 1860. Em 1868 publicaria seu *A crise da lavoura*, texto que nos ajuda a compreender como formavam-se as fileiras republicanas na tentativa de deslegitimar o sentido político do abolicionismo. A escravidão não é o tema central de seu ensaio, mas compõem o seu sentido existencial. O autor parte da caracterização de uma crise correntemente experimentada pela principal base econômica do império. Ressente-se da guerra, que teria depauperado o campo, mas, sobretudo, chama atenção para uma inequívoca e já anunciada mudança em curso, diante da qual seria preciso se manifestar e se movimentar. “O lavrador brasileiro deve reconhecer que chegou já, por imposição do destino, ao regime do trabalho assalariado” (BOCAIÚVA, 1986, p. 240). Embora reconheça que o ritmo dessas mudanças fosse ainda incerto, uma vez que muitos haveriam de tentar adiar a emancipação, o golpe sobre a lavoura seria inevitável. E, até mesmo por isso, era preciso adotar medidas que garantissem sua recuperação e fortalecimento.

Na expectativa de um acontecimento tão importante e grave como a emancipação do elemento servil, base do trabalho nacional e fonte quase exclusiva dos nossos recursos, dois problemas se oferecem, cuja solução interessa à vida e à conservação da nossa existência social.

Esses dois problemas são a *emigração* e a *colonização*. (BOCAIÚVA, 1986, p. 241–242).

Emigração e colonização, para o autor, constituiriam as formas mais razoáveis de enfrentar a intangenciável falta de mão de obra. A distinção, em seus termos, equivaleria às medidas necessárias para enfrentar dois problemas distintos. De um lado, a recepção de populações dispostas a serem assimiladas pelo novo país e pela nova cultura. De outro, o trabalho disciplinado e árduo sobre a terra. Para o primeiro, a emigração de povos mais civilizados. Para o segundo, poderiam contribuir, em formatos (contratos temporários) distintos, o emprego de mão de obra asiática (*coolies*).

Para Bocaiúva, tratar-se-ia de uma questão importantíssima, mas ignorada por entusiastas que partiriam da suposição de que a abolição da escravidão faria apenas mudar a condição dos trabalhadores, de escravos em assalariados. Sua análise, como procura destacar, estaria informada sobre a experiência das possessões coloniais inglesas e francesas, em muito análogas ao Brasil, e que poderiam lançar luz sobre as reformas necessárias¹⁶².

Não há que pensar no braço escravo, ainda mesmo que providências legislativas ou liquidações desastrosas destaquem massas servis para o emprego assalariado. Esse expediente, apesar de escasso em seus resultados e oneroso em sua forma, nem está nos interesses do país, nem nas intenções da sábia política que ofereceu à solução e ao estudo do país o problema da emancipação do elemento servil.

Em tais condições cumpre-nos lançar os olhos para a fonte única que nos pode fornecer o braço trabalhador. Essa fonte é a colonização (BOCAIÚVA, 1986, p. 245).

Além da imigração e do emprego da mão de obra asiática, Bocaiúva propõe também ações diretas do Estado, seja tornando mais favoráveis as condições de crédito, seja na participação junto à iniciativa privada na formação de uma companhia comercial. Em tela, o que se propunha não era uma direção à questão da emancipação, que entendiam estar a cargo da monarquia e de seus partidos, mas a proteção de seus efeitos econômicos e sociais sobre a lavoura – abordagem que, como veremos, seria confirmada nos anos seguintes.

162 “O que a observação nos demonstra, é que sempre depois da emancipação é difícil arregimentar os libertos para o trabalho e obter-lhes o serviço pessoal por um salário razoável. A tendência que manifestam para a sua independência, empregando-se em indústrias livres, e a exigência que fazem de um salário em desproporção com o seu trabalho, tem ocasionado em vários pontos do globo, desordens econômicas do mais funesto alcance, e o desperdício de propriedades anteriormente florescentes” (BOCAIÚVA, 1986, p. 247)

Em 1869, Joaquim Saldanha Marinho faria publicar o seu libelo, *O rei e o partido liberal*. Sua linguagem remete àquela dos liberais históricos e dos liberais radicais, sobretudo em que pese a sua tentativa de refundar a agenda liberal, vista como padecendo da sua corrente aproximação e mesmo capitulação perante a Coroa. O texto apresentaria um breve histórico do Império, visitando aquelas que teriam sido as lutas e disputas formativas do país. Como se tornava corrente, o texto recorreria ao cultivo da imagem de Tiradentes, feito mártir da independência¹⁶³ e do partido liberal (LYNCH, 2012a, p. 134). A referência à conjuração mineira abre o ensaio, e tem a função exclusiva de fornecer um princípio à causa da libertação do Brasil frente ao domínio português – não encontraremos, então, como em Castro Alves e Luís Gama, qualquer tentativa de constituir o movimento mineiro como fundador da causa abolicionista. O tema da emancipação do escravo, assim como o combate ao tráfico, seriam tidos, pelo autor, como causas históricas dos liberais, todas elas devidamente apropriadas pelos conservadores e pela própria Coroa. Fatores do absolutismo, do direito divino, teriam impedido o avanço de tais questões em gabinetes liberais, tomando-as para si quando não havia mais condições de adiamento – para o caso do combate ao tráfico, tanto quanto na referência à Fala do Trono de 1868.

Anos mais tarde, em 1885, quando contaria entre os mais respeitados chefes do partido republicano, Saldanha Marinho ofereceria um endosso direto e total à abolição da escravidão (BOEHRER, 2000, p. 282). Ao fim da década de 1860, no entanto, as lideranças de Marinho e Bocaiúva apontavam para caminhos e concepções de democracia muito distintos daqueles que percorriam os abolicionistas. Em 1870, das lavras de Quintino Bocaiúva, sobretudo, e Salvador Mendonça – irmão mais velho de Lúcio Mendonça, que vimos ser próximo a Luís Gama – teria sido redigido, no Rio de Janeiro, o Manifesto Republicano. O texto, assim como o libelo de Saldanha Marinho, reconta a história brasileira como marcada pelo signo do absolutismo, não refletindo, igualmente, um posicionamento abolicionista. No seu desenvolvimento, o manifesto articulava princípios chave que vimos ter lugar na tradição republicana, mas o faria como que em uma refundação, sobre novas bases, do partido liberal.

Antes de seguirmos a uma interpelação mais compreensiva da questão da escravidão e da abolição no interior dos partidários republicanos, é importante visitar-lhes os termos.

¹⁶³ Em síntese acerca da relação dos republicanos com Tiradentes, salientaria a historiadora Tereza Chaves de Mello: “Tiradentes foi o grande herói recuperado para corporificar a tradição republicana. A *Revista Ilustrada* reclamou que ele ainda não tivesse uma estátua. Na comemoração do 94º Aniversário de sua morte, fez Quintino seu elogio histórico, dizendo ter ele lutado pela 'forma de governo filha da América'. Comparando o herói a Cristo, um mártir, 'vítima propiciadora da ideia republicana no Brasil, o precursor da ideia que hoje oferece embate às instituições caducas do passado', estabeleceu uma relação de continuidade entre Tiradentes e a 'minorias resistente' dos republicanos, que eram os 'herdeiros e sucessores do legado tradicional que aquela nobre figura representa’”. (MELLO, M. T. C. DE, 2007, p. 135).

Parece-nos evidente que, se de um lado tais autores articulariam uma linguagem próxima às matrizes modernas do republicanismo, de outro, afastar-se-iam no sentido antidemocrático (ou oligárquico) de suas perspectivas. Vejamos como apareceriam dois temas caros à linguagem republicana, sobretudo em sua matriz francesa, no Manifesto de 1870: a noção de soberania popular, bem como a (im)possibilidade do recurso à via revolucionária na transformação da sociedade.

Não reconhecendo nós outra soberania mais do que a soberania do povo, para ela apelamos. Nenhuma outra autoridade pode interpôr-se entre ela e nós. Como homens livres e essencialmente subordinados aos interesses da nossa pátria, não é nossa intenção convulsionar a sociedade em que vivemos. Nosso intuito é esclarecê-la. (MELO, 1878, p. 60).

O recurso à noção de soberania popular, ao invés de indicar uma direção sufragista dos republicanos de 1870, servia às denúncias correntes do poder excessivo exercido pelo monarca – a existência do Poder Moderador, a concentração do Poder Executivo em um Estado unitário – quanto do teatro de eleições fraudulentas¹⁶⁴. Na segunda frase, afirma-se que nenhum tipo de autoridade, como o Estado, deve se colocar efetivamente entre o povo soberano e “nós”. Esse nós, como as duas frases seguinte evidenciam, corresponde aos sujeitos cujo protagonismo político, através da representação, reclama-se: os próprios republicanos cossignatários do manifesto. Em mais um movimento que os aproximaria dos liberais de seu tempo, a sua dose crítica estaria inscrita nos limites da ordem que não se pretende “convulsionar”. O texto, nesse sentido, recusa declaradamente a via revolucionária, encontrando seu ponto de ancoragem no ofício da ilustração: o esclarecimento da sociedade.

Desde *A crise agrária*, Bocaiúva manifestar-se-ia favorável a uma noção de “evolucionismo político”, expressão utilizada para designar um processo histórico através do qual as ideias, a cultura e as instituições iriam lentamente processando e firmando as mudanças tidas como daquele século. Perspectiva essa que, aliás, em fins da década de 1880 seria polemizada por Silva Jardim ainda no interior do Partido Republicano. Tratar-se-iam de passos graduais que rejeitariam uma noção colérica de revolução, a qual envolveria uma ruptura através do recurso à violência. Sérgio Buarque de Holanda, tratando de como os republicanos seriam por princípio “antirrevolucionários”, cita uma fala de Saldanha Marinho de 1879 na Câmara, que vai no mesmo sentido.

¹⁶⁴ Veja-se, nesse sentido: "Temos representação nacional? // Seria esta a primeira condição de um país constitucional representativo. Uma questão preliminar responde à interrogação. Não há nem pode haver representação nacional onde não há eleição livre, onde a vontade do cidadão e a sua liberdade individual estão dependentes dos agentes imediatos do poder que dispõe da força pública" (MELO, 1878, p. 68).

Os republicanos no Brasil tem sobremodo assentado o seu plano em uma base, que é a revolução pacífica, a revolução da ideia; calmos, tranquilos, aguardam firmes o futuro, salvo circunstâncias extraordinárias, salvo a perseguição ou outra qualquer emergência, que precipite os acontecimentos, esse núcleo de homens sinceros, de abnegação e de boa-fé, se manterá, enquanto puder, em perfeita paz com a sociedade em que vive, respeitando as leis do país, em tanto quanto possam ser respeitadas, e até que se consiga a reforma desejada. (Saldanha Marinho, apud. HOLANDA, 2005, p. 300).

Mas voltemos por mais um instante à questão da soberania no Manifesto de 1870. O princípio pétreo da soberania cidadã, como tal, voltaria a ser enunciado, perfazendo os termos de um pacto social que, inalienável, conferiria legitimidade ao exercício limitado dos poderes da autoridade estatal.

A soberania nacional só pode existir, só pode ser reconhecida e praticada em uma nação cujo parlamento, eleito pela participação de todos os cidadãos, tenha a suprema direção e pronuncie a última palavra nos públicos negócios. Desde que exista, em qualquer constituição, um elemento de coação ao princípio da liberdade democrática, a soberania nacional está violada, é uma cousa írrita e nula, incapaz dos salutareos efeitos da moderna fórmula do governo – o governo de todos por todos. Outra condição indispensável da soberania nacional é ser inalienável e não poder delegar mais que o seu exercício. A prática do direito e não o direito em si é o objeto do mandato. Desta verdade resulta que quando o povo cede uma parte de sua soberania, não constitui um senhor, mas um servidor, isto é um funcionário. (MELO, 1878, p. 82–83).

A soberania exercida pelo parlamento só pode ser referendada pelo concurso de todos os cidadãos, entendido como o povo. Tal trecho é muito expressivo, pois, ao mesmo tempo que primária pela identificação de que o Estado existe apenas enquanto fruto de um pacto entre cidadãos soberanos – articulando portanto uma linguagem que vimos central nos séculos XVI e XVII – faz-se sobretudo a crítica do centralismo representado pelo Estado unitário, os poderes da Coroa e a atuação dos conservadores. Passa-se ao largo da questão sufragista: quem são os cidadãos que formam o soberano. Ou melhor, quais são as parcelas da população que estariam sumariamente fora do alcance da cidadania? Retomando os termos que utilizamos na interpretação de Rousseau, o pacto de associação que fundaria o Estado se encontraria dissociado do princípio da autonomia dos indivíduos – a que corresponderia a própria dignidade humana, antítese da escravidão.

Ao invés de se voltar para a questão da cidadania de pobres, trabalhadores, libertos, negros e mulheres, ou ainda da abolição da escravidão, a noção de soberania seria

estritamente vinculada à demanda da liberdade das províncias – o federalismo.

A autonomia das províncias é para nós mais do que um interesse imposto pela solidariedade dos direitos e das relações provinciais, é um princípio cardeal e solene que inscrevemos na nossa bandeira. O regime da federação baseado, portanto, na independência recíproca das províncias, elevando-a à categoria de Estados próprios, unicamente ligados pelo vínculo da mesma nacionalidade e da solidariedade dos grandes interesses da representação e da defesa exterior, é aquele que adotamos no nosso programa, como sendo o único capaz de manter a comunhão da família brasileira. (MELO, 1878, p. 80).

Os temas comuns à agenda do partido liberal estariam, assim, muito claramente postos, quando olhamos para fora do campo abolicionista. No interior do abolicionismo, guardadas as devidas proporções, republicanos e liberais marcariam suas distinções. Nas agremiações partidárias – e na exclusão dos abolicionistas – a crítica à revolução, assim como a ênfase na representação da Nação em oposição à concentração do poder da Coroa comporiam a trama que faria dos republicanos brasileiros muito próximos aos liberais¹⁶⁵. Portanto, uma consideração mais detida de como o tema da escravidão e da abolição tinham lugar à época pode expandir nosso campo de interpretação do pensamento da época.

Há que se pontuar, nesse sentido, o quão pouco usual era relacionar a causa da abolição à questão da forma de regime – como o vimos em Castro Alves e Luiz Gama. Nossos liberais abolicionistas, como Joaquim Nabuco, articularam a linguagem de que a abolição, enquanto questão social, seria anterior à política partidária, e por isso deveria mobilizar representantes das diversas bandeiras políticas da época. De certa forma, é com essa linguagem que os republicanos do Manifesto de 1870 iriam dialogar. “Esta questão [a abolição] é social, assim pensam e o dizem os homens sensatos de todas as cores políticas, e neste sentido se enunciou igualmente o governo, quando no parlamento se discutiu a lei de 28 de setembro próximo passado” (MELO, 1878, p. 107).

O Manifesto de 1873, quando da Convenção de Itu, que marcou a fundação do Partido Republicano Paulista, tem a finalidade exclusiva de desfazer quaisquer mal-entendidos que o associariam, seja a medidas disruptivas quanto à questão servil, seja a sua intocada manutenção (PESSOA, 1973, p. 64). Para os seus redatores, tratava-se essa de uma

165 Conforme registra Eduardo Silva, Machado de Assis deixaria, em “O velho Senado”, texto publicado na *Revista Brasileira*, de 1898, um expressivo retrato do autor: “Bocaiúva era então [1860] uma gentil figura de rapaz, delgado, tez macia, fino bigode e olhos serenos. Já então tinha aqueles gestos lentos de hoje e um pouco daquele ar *distant* que Taine achou em Mérimée. Disseram coisa análoga de Challemeil-Lacour, que alguém ultimamente definia como *Très républicain de conviction et très aristocrate de tempérament*. O nosso Bocaiúva era só a segunda parte, mas já então liberal bastante para dar um republicano convicto” (Machado de Assis, apud. SILVA, E. DA, 1986, p. 52).

estratégia a refrear a expansão da “propaganda democrática” – expressão corrente ao referir-se à ação do partido republicano – fazendo do partido algo que ele não era. Sob os protestos de Luiz Gama, que se nega a ser signatário do Manifesto (FERNANDES, 2008, p. 57; SILVA, E. DA, 1986, p. 67), dirão seus autores,

A questão [abolição] não nos pertence exclusivamente porque é social e não política: está no domínio da opinião nacional e é de todos os partidos, e dos monarquistas mais do que nossa, porque compete aos que estão na posse do poder, ou aos que pretendem apanhá-lo amanhã, estabelecer os meios de seu desfecho prático [...].

1º. - Em respeito ao princípio federativo, cada província realizará a reforma [da escravidão] de acordo com seus interesses peculiares, mais ou menos lentamente, conforme a maior ou menor facilidade na substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre;

2º. - Em respeito aos direitos adquiridos e para conciliar a propriedade de fato com o princípio de liberdade, a reforma se fará tendo por base a indenização ou resgate. (PESSOA, 1973, p. 65).

Substantivamente, a questão da abolição estaria fora da agenda do partido republicano. Formava-se, assim, sua razão pública. Ao mesmo tempo que seletivamente articulava uma linguagem antiescravista moderna, esta razão era dotada de um sentido antiabolicionista. Não nos parece exagero dizê-lo. Antiabolicionista, pois fazia frente às razões abolicionistas, tanto aquelas internas ao partido, quanto aquelas externas, que se organizavam na defesa de reformas que visavam superar a concentração da posse da terra e do domínio despótico exercido pelos latifundiários. Os núcleos dos partidos republicanos, através de seus manifestos e resoluções, procuravam acercar-se das ideias ilustradas que identificavam a incompatibilidade da escravidão com o mundo moderno, como Quintino Bocaiúva em seu *A crise da lavoura*. No entanto, daí não se depreende sua participação na consciência abolicionista. Enquanto Joaquim Nabuco procuraria expandir os adeptos do abolicionismo tornando-o supostamente mais plural, através do esmaecer de suas razões político-partidárias, os redatores do Manifesto reputavam a abolição como uma questão secundária a suas fileiras. A escravidão, na perspectiva deles, era infensa à questão republicana da extensão da cidadania. E, na verdade, pugnavam a que as reformas da emancipação coubessem exclusivamente à monarquia, verdadeira culpada pelo regime de cativeiro. Diante disso, comentaria Nabuco, em *O abolicionismo*,

Supondo que a República seja a forma natural da democracia [como defendia o Partido Republicano], ainda assim, o dever de elevar os escravos a homens precede a toda arquitetura democrática. O abolicionismo num país de escravos é para o republicano de razão a República oportunista, a que pede o que pode conseguir e o

que mais precisa, e não se esteriliza em querer antecipar uma ordem de coisas da qual o país só pode tirar benefícios reais quando nele não houver mais senhores. Por outro lado, a teoria inventada para contornar a dificuldade sem a resolver, de que pertence à Monarquia acabar com a escravidão, e que o Partido Republicano nada tem com isso, lançou, para muitos que se haviam alistado nas fileiras da República, um clarão sinistro sobre a aliança contraída em 1871 (NABUCO, 2003, p. 33).

Ao se consolidar, o Partido Republicano contava tanto com antigos parlamentares liberais quanto com um número crescente de fazendeiros insatisfeitos com as reformas promovidas pela Coroa (BOEHRER, 2000, p. 38–39; SILVA, E. DA, 1986, p. 66). Um comunicado interno do ano anterior já dava notícias de que era preciso afastar os rumores de que o partido fosse abolicionista¹⁶⁶. Por isso, a decisão do seu Primeiro Congresso não deve ter sido recebida como uma novidade. Colocava-se à frente os princípios do federalismo e da propriedade, os quais contariam, em primeiro plano, com a observância e preocupação do partido.

Quase uma década mais tarde, quando de uma Assembleia do Partido Republicano, em 15 de agosto de 1881, Bocaiúva se apresentaria como candidato ao Parlamento Nacional pelo partido. Na ocasião, o abolicionista José do Patrocínio o teria interpelado pela ausência de um posicionamento antiescravista. O eminente fundador retorquiria, dizendo que seu compromisso primeiro era com a República, não com a abolição. O líder abolicionista, então, afirmaria que “se o Partido [...] quer fazer aliança com os senhores de escravos, nós outros [abolicionistas] havemos de fazê-la até com o imperador” (José do Patrocínio, apud. SILVA, E. DA, 1986, p. 68). Apenas às vésperas da abolição é que o partido passaria a aprovar resoluções contrárias à escravidão.

Em 1887, Antônio da Silva Jardim (1860-1891), republicano desde a mocidade e que somava cerca de dois anos na campanha abolicionista como advogado, interpelaria aquele que era, então, uma das grandes lideranças do partido republicano, Campos Sales, em uma reunião na cidade de Santos. Após o discurso, qualificado pelo próprio Jardim como abolicionista, este

¹⁶⁶ Conforme Elciene Azevedo, em 1872, uma comissão formada por Américo de Campos, Américo Brasiliense e Campos Sales, encarregada da elaboração de um regimento para o partido em São Paulo, pronuncia-se da seguinte forma: “Aproveitando-nos da oportunidade pedimos a vossa atenção e esforço no intuito de neutralizar os meios com que insidiosamente procura o obscurantismo, consorciado com a má-fé, desconceituar os sectários da democracia, apresentando-os como propugnadores de doutrinas fatais ao país [...]. Referimo-nos ao boato adrede espalhado, de que o Partido Republicano proclama e intenta pôr em prática medidas violentas para a realização da sua política e para a abolição da escravidão [...]. Cumpre não esquecer que, se a democracia brasileira consubstanciasse em suas reformas práticas semelhantes pensamentos, alienaria de si a maior parte das adesões que tem, e as simpatias que espera atrair. Sendo certo que o Partido Republicano não pode ser indiferente a uma questão [a abolição] altamente social, cuja solução afeta todos os interesses, é mister portanto ponderar que ele não tem e nem terá a responsabilidade de tal solução, pois que antes de ser governo, estará ela definida por um dos partidos monárquicos” (apud. AZEVEDO, E., 1999, p. 141).

o teria desafiado a propor a seu partido proibir entre suas fileiras a presença de senhores de escravos. Comedidamente, Campos Sales teria assentido à proposta. Mais tarde, seria publicada uma circular que estabelecia que todos os proprietários de escravos filiados ao partido deveriam libertar seus escravos – decisão recebida sob protestos de seções do partido – assim como se tornaria definitiva a ascensão de Silva Jardim como propagandista republicano (FERNANDES, 2008, p. 62, 91–92).

A atuação de Silva Jardim, no entanto, dar-se-ia menos em vinculação ao partido republicano. Em grande medida, protagonizaria polêmicas que acabariam por distanciá-lo do núcleo dirigente republicano. Sobretudo em sua ruptura com Bocaiúva, tanto na defesa forte da abolição – embora chegasse a aceitar, com ressalvas, a ideia de indenização – quanto na defesa de que a república só seria estabelecida mediante uma revolução. Parte de seus dissensos podem ser explicados por sua formação, a qual ele mesmo reputava como debitária da filosofia de Auguste Comte. Jardim havia já rompido com o Apostolado positivista, sobretudo por sua atuação política radical – postura incompatível com a ortodoxia de Teixeira Mendes e Miguel Lemos. Mas manteve por perto a noção de que a república e a escravidão, assim como a liberdade e a monarquia, seriam de todo incompatíveis. Tanto a escravidão quanto a monarquia seriam instituições próprias do Antigo Regime. Para ele, a experiência francesa da Convenção constituiria o modelo republicano por excelência¹⁶⁷. Defendia o princípio da soberania popular articulado ao federalismo, o que não o impediria de conceber um presidencialismo forte e ditatorial (à imagem de Danton) de base positivista – isto é, como política científica (FERNANDES, 2008, p. 79; LYNCH, 2008, p. 120).

Desde as últimas décadas do século XIX, os militares já haviam se desagastado com a monarquia, o que contribuía também para a receptividade da ideia de uma forma republicana de Estado – que já tinha a adesão de militares de baixa patente, assim como de alunos e docentes da Escola Militar desde a década de 1870 (FERNANDES, 2008, p. 63). A influência de Auguste Comte e sua compreensão técnica e autocrática da política já se fazia sentir, sobretudo através da influência do professor e oficial Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1837-1891), que desde meados daquela década tornara-se membro do corpo docente da Escola Militar. O apoio do alto escalão viria mais tarde, com o que se garantiria,

¹⁶⁷ O que estaria na base de sua polêmica com José do Patrocínio, que protagonizaria junto a setores populares uma substantiva defesa da instituição monárquica, e sobretudo da princesa regente “redentora”, após a lei de 13 de maio de 1888 (BOEHRER, 2000, p. 285). A defesa da princesa Isabel e da Coroa chegou mesmo a justificar o recurso da violência por parte da Guarda Negra, grupo paramilitar que se encarregava de dispersar violentamente comícios e eventos do partido republicano (MOURA, 2004, p. 181–182). Alegava-se que os republicanos procuravam reinstaurar a escravidão. A despeito de reclamar-se publicamente como expoente da campanha abolicionista, Silva Jardim foi perseguido pelo grupo em diferentes ocasiões (FERNANDES, 2008; MELLO, M. T. C. DE, 2007).

para os republicanos e para os militares, a manutenção da hierarquia e da ordem no novo regime.

Diante da ausência de uma relação histórica do partido republicano com a causa abolicionista, não seriam poucos os abolicionistas que, como Patrocínio, tardiamente passariam a identificar a monarquia como o verdadeiro agente de modernização progressista no Brasil. Como registra José Murilo de Carvalho,

A passagem do radicalismo para o republicanismo parecia um passo lógico na rota da radicalização. No entanto, ela de fato constituiu um retrocesso que se refere à variedade e profundidade das reformas propostas por liberais e radicais. A grande lista de reformas do sistema eleitoral, da polícia, da magistratura, da Guarda Nacional, desapareceu na agenda republicana, engolida pela mudança do sistema. Sobretudo desapareceu o tema da escravidão. Preocupado em evitar a rejeição dos proprietários de escravos e incapaz de chegar a um acordo interno, o novo partido optou por não se posicionar abertamente diante da questão já enfrentada por liberais e radicais. Na Província de São Paulo, onde também todos os clubes radicais aderiram ao republicanismo, o Partido Republicano só assumiu posição clara contra a escravidão em 1887, às vésperas da abolição, para desespero de alguns abolicionistas, como Luís Gama. (CARVALHO, 2009, p. 41).

Ao fim da década, a ideia republicana havia se instalado na restrita, porém em expansão, opinião pública brasileira. A imprensa, diversos clubes e agremiações pugnavam pelo fim do regime monárquico. Quando a quartelada se instalou, a surpresa inicial foi logo superada. Em pleno centenário da Revolução Francesa, enfim completava-se, após a abolição, outra obra do século identificado ao progresso (MELLO, M. T. C. DE, 2007). Com o apoio de alguns setores progressistas, mas também, e sobretudo, dos republicanos de última hora – como aqueles de 14 de maio, insatisfeitos com a sua incapacidade de, nas instituições vigentes, assegurar a realização de seus interesses – era fundado o início do período republicano no Brasil.

Considerações finais. As linguagens hegemônicas da república: abolição sem liberdade, república sem negros

Ao longo dessa tese, acompanhamos os longos vetores de formação das ideias abolicionistas em contextos anglófonos e francês, bem como sua recepção e desenvolvimento no Brasil. Nosso objetivo principal foi, ao remeter às diferentes temporalidades de nosso pensamento político do fim do século XIX, compreender como a república, a democracia e a cidadania do negro foram pensados a partir das disputas político-culturais da época.

Nesse esforço, procuramos considerar algumas interlocuções com interpretações e narrativas acerca da formação das ideias políticas modernas. De maneira geral, foi nossa tentativa demonstrar de que maneira podemos expandir nossa compreensão acerca das linguagens políticas modernas quando analisada a temática da escravidão. Na ausência de uma consideração como tal, argumentamos que restaria uma lacuna na compreensão da integralidade da obra e do contexto de autores referenciais para nosso campo de estudos. Foi esse o caso, como tentamos sustentar, na interpretação da obra de Locke. Na defesa do contrato como ato fundador de uma ordem livre, além da condição necessária de um contrato sexual – como nos mostra Carole Pateman – o autor puritano reinscreveria a legitimidade da escravidão enquanto resultado da conquista em uma guerra justa. A manutenção da liberdade, assim, traria consigo o imperativo da preservação da propriedade (em sentido amplo, incluindo a vida e o próprio corpo) e o domínio daqueles indivíduos que não se mostrariam aptos ao convívio coletivo – posto que, ao se lançarem contra a propriedade de outrem, para Locke, assim demonstrariam incapacidade de observação do direito natural.

Em tensão com sua caracterização do escravo segundo o direito natural, Locke faria ainda recurso à noção mais convencional da escravidão, quando da sua elaboração do projeto de Constituição da Carolina. Encontraríamos, nesse texto, tanto a sustentação categórica do exercício do poder e do domínio absoluto dos escravos pelos seus senhores, quanto a defesa de que aos cativos deveria ser reconhecido o direito à liberdade de consciência e de confissão religiosa – com a reserva, inclusive, de um dia para atender a serviços religiosos. Nesse sentido, encontraremos os temas centrais do pensamento político lockeano, formadora da tradição política liberal inglesa, criativamente articulados à temática da escravidão. A rejeição da análise integral de seus textos – em geral justificada pela improdutiva suposição de inconsistência – tem efeitos importantes no que se refere à compreensão da inscrição histórica da obra do autor.

Exercício semelhante foi feito na interpelação da tradição francesa, e sobretudo naquele contexto em que se formaria a matriz republicana de seu pensamento político, no século XVIII. Destacamos, então, como a geração de enciclopedistas e filósofos da ilustração,

como Jaucourt, Rousseau e Raynal, teria contribuído na constituição de uma linguagem que se singularizaria como, desde o contexto europeu, republicana e abolicionista. Em Rousseau, particularmente, analisamos como seu pensamento político, em dimensão mais vertical e filosófica, articularia a um só tempo e de maneira integrativa, a autonomia do indivíduo, entendida como condição mesma de humanidade, ao exercício da soberania do povo. Sem dissociar, portanto, a liberdade individual daquela coletiva.

Como procuramos demonstrar, a linguagem do republicanismo francês teria comparecido, na historicidade e condição própria de ideias não sistematizadas, nas batalhas abolicionistas, tanto da Inglaterra quanto da França. Vimo-las sendo articuladas por autores como Thomas Paine e Mary Woolstonecraft, quando apareceriam também vinculadas a um protofeminismo, tanto quanto entre girondinos e radicais do período da Convenção. Ressaltamos, ademais, a forma com que também linguagens liberais, como a da economia política, contribuiriam na constituição de ideias antiescravistas. Tratava-se, então, da compreensão de que o desenvolvimento do comércio levaria naturalmente a uma transformação da moralidade e do enfraquecimento de relações de submissão e de violência. Participação que, no entanto, sofreria um revés em seu viés crítico com a reversão conservadora que procurava obstar a repercussão da Revolução Francesa já no início da década de 1890. Foi o caso, como abordamos, do pensamento de Edmund Burke, tanto quanto de Hannah More – que romperiam de maneira marcada com os radicais democratas.

A consideração de como teria se colocado, na história das matrizes cênicas (europeias, sobretudo) do pensamento político, o tema da escravidão e do abolicionismo, ajuda-nos a compreender, sob nova chave, a forma com que nossa tradição de estudos constituiu, sob o signo da inautenticidade e da inorganicidade, os dilemas do liberalismo no Brasil. Caracterizado por sua posição dependente, de estrutura social e cultural fortemente amparada sobre a escravidão, as formas do pensamento político brasileiro, dos quais o liberalismo seria um caso privilegiado, não raras vezes são caracterizadas como inconsistentes entre sua teoria (matrizes doutrinárias ou filosóficas) e sua prática.

Como a primeira parte de nossa tese pretende demonstrar, os dilemas da liberdade e da escravidão no mundo moderno não constituiriam uma especificidade brasileira ou colonial. Por sua própria inscrição geopolítica e histórica, são objeto de estudos privilegiados para o Brasil. No entanto, quando visitamos as linguagens políticas modernas na Inglaterra e na França munidos de preocupação semelhante, um repertório de questões importante e pretensamente originais parece se desvendar. Nesse sentido que indicamos os desafios da relação metrópole-colônia como formativos da relação entre republicanismo e abolicionismo

na França, enquanto que na Inglaterra, cuja institucionalidade do Parlamento favoreceria um enquadramento diverso, a questão do comércio de escravos ocuparia o centro das preocupações.

Na América Portuguesa de fins do século XVIII e XIX tais desafios foram igualmente postos, com a constituição de um sentido antirrepublicano, expresso em autores como Azeredo Coutinho e Silva Lisboa, que desde muito cedo associaram o abolicionismo e o republicanismo como parte de um mesmo processo de corrupção da ordem social. Presente em revoltas e tentativas de emancipação no Brasil, a matriz republicana francesa foi desde muito cedo combatida, o que contribuiu para que, ao se formarem os primeiros indícios de uma esfera pública de debate na década de 1820, esta fosse marcada por um grande consenso reativo quanto à abolição. E, doutra parte, coube à monarquia e ao chamado “partido da ordem”, o núcleo saquarema (Eusébio de Queiroz, Paulino José de Souza, e mais tarde José Maria da Silva Paranhos), a condução tanto do combate ao tráfico quanto de reformas como a própria abolição. Os abolicionistas brasileiros, distribuídos entre conservadores, liberais e republicanos, não foram capazes de, em suas condições históricas, construir coalizões e hegemonias suficientemente fortes para construir uma agenda abolicionista e democrática que superasse aquelas dos setores conservadores e oligárquicos. As campanhas do início da década de 1880 protagonizadas por liberais (sobretudo Joaquim Nabuco) eram ainda debitárias do antirrepublicanismo que se formara em princípios do século XIX. Os setores democráticos e republicanos, advindos dos radicais das décadas de 1860 e 1870, eram minoria frente aos conservadores, que desde muito cedo tiveram protagonismo no partido republicano. Nesse sentido, intelectuais como Luiz Gama e José do Patrocínio se manteriam marginalizados no partido republicano, que teria ao centro políticos como Quintino Bocaiúva, Campos Sales e Saldanha Marinho, preocupados em ampliar seu apoio nos setores conservadores da sociedade – tarefa a que se somaria, mais tarde, Silva Jardim. Sob os protestos de abolicionistas como Luiz Gama e José do Patrocínio, a questão da abolição teria sido relegada a um desafio a ser enfrentado por seus detratores – liberais e conservadores apoiadores do regime monárquico.

A República, que para alguns se tornara o signo da esperança de uma sociedade mais inclusiva, justa e democrática, irmã da abolição e fundada sobre a cidadania de brancos e negros, desvaneceu-se. Acabou por ser instituída uma outra República, com recurso a um golpe militar, a quartelada, que, pouco tempo depois, acabaria por demonstrar seu sentido regressivo e oligárquico. Nossa tese participa do esforço não solitário de compreensão dos motivos desse desfecho. E, para tanto, procurou oferecer uma narrativa que, ao mesmo tempo que fundada sobre a história do pensamento político, articulada em uma análise semântica e

comparativa, fosse capaz de afirmar a dignidade da história e das linguagens brasileiras. Procuramos, ademais, partir da compreensão de que ao falar de liberdade, de república e de democracia, faz-se necessário, e mesmo fundamental, trazer ao centro aquela que talvez tenha sido, historicamente, a sua maior negação e contraste: a escravidão.

Indicaríamos, por fim, três contribuições que procuramos formar ao longo do texto.

Em primeiro lugar, fundar uma narrativa de como uma forma republicana e democrática teria participado das disputas político-culturais do fim do século XIX no Brasil. Em especial, de como a sua linguagem teria sido formada em crítica àquelas que deslegitimavam a dimensão pública e política da questão da escravidão – tal qual as linguagens liberal-democráticas, dominantes no abolicionismo, mas também entre o nosso republicanismo oligárquico. Segundo essa perspectiva, a linguagem da liberdade não poderia se fundar sem ir ao fundo e à raiz do significado da escravidão. Sem se escavar os sentidos de escravidão, o significado possível de liberdade restaria fraco. A opressão permaneceria politicamente invisível, porque ignorada. A recusa em trazer a questão da escravidão ao centro do domínio público e político participaria, assim, não apenas da constituição de uma república sem povo, mas de uma república sem negros. Na recuperação da linguagem republicana de fins do século XIX, desse forma, reencontramos parte da narrativa de gênese da questão racial no Brasil, uma disputa que permanece irresolvida até hoje.

Em segundo lugar, procuramos compreender os desafios abertos na constituição do abolicionismo no Brasil a partir do dissenso entre suas principais vozes. Recuperamos, nesse sentido, a forma com que Joaquim Nabuco descreveria o abolicionismo como uma campanha apartidária, infensa às cismas partidárias da época e passível de composição da matriz mais básica de nossa política. Poroso ao apoio de conservadores e republicanos, seu abolicionismo liberal desconstituiria a dimensão política da escravidão, no que teria afinidades para com as perspectivas de intelectuais como Quintino Bocaiúva, para quem a escravidão, enquanto questão social, estaria fora do domínio da política. O liberalismo de Nabuco, que compôs a linguagem dominante de nosso abolicionismo, foi constituído em tensão e polêmicas discursivas com outros abolicionistas – como Luiz Gama e José do Patrocínio – que articularam a dimensão política da escravidão de maneira muito distinta.

Em terceiro lugar, procuramos evidenciar como a temática da liberdade e da cidadania do negro teriam se instalado em parte das linguagens do abolicionismo no Brasil, e, de modo central, entre aqueles republicanos. Trata-se, a nosso ver, de uma consideração que vai em sentido diverso daquele de José Murilo de Carvalho, para quem a luta antiescravista no Brasil teria reproduzido a necessidade de elites políticas em modernizar o país e suas

instituições à imagem dos países desenvolvidos, desconsiderando qualquer forma de protagonismo à proteção e à preservação de direitos individuais (CARVALHO, 1999c).

Luiz Gama, em carta a seu filho datada de 23 de setembro de 1870, instruía-o, “Faze-te apóstolo do ensino, desde já. Combate com ardor o trono, a indigência e a ignorância. Trabalha por ti e com esforço inquebrantável para que esse país em que nascemos, sem rei e sem escravos, se chame Estados Unidos do Brasil” (GAMA, 2011, p. 193). Em certa perspectiva, o país entraria na última década do século XIX “sem rei e sem escravos”. Mas, essa tese terá cumprido seu papel apenas se demonstrar que, dentre as propostas e projetos da época, não foram os de republicanos como Luiz Gama que obtiveram êxito, e que, ao invés de compreendidas em uma narrativa sobre a sua derrota, suas ideias e visões de mundo podem ser contadas como parte de um processo histórico aberto e indeterminado de disputa pela construção da liberdade no Brasil.

Anexo 1 – Datas relevantes na luta antiescravista e antitráfico entre 1772 e 1821

Longe de representar uma lista exaustiva, a relação de datas a seguir adapta e recolhe alguns dos principais eventos associados à escravidão, ao tráfico de escravos e à emancipação, tal qual compilado por David Brion Davis em *Slavery and Human Progress* (DAVIS, 1986, p. 23–36). Seguindo o registro do autor, indica-se apenas as datas mais expressivas entre os anos de 1772 e 1821, que aqui tem o sentido de oferecer suporte ao leitor ao longo da leitura do **Capítulo 3**, daí a centralidade das experiências inglesa e francesa, bem como suas colônias.

1772, Inglaterra. Decisão Sommerset, que não reconhece a existência e validade da propriedade escrava em solo inglês (metropolitano);

1778, Inglaterra. A Câmara dos Comuns aponta um comitê para investigar as condições do tráfico de escravos;

1788, França. Formação da *Société des Amis des Noirs*, que se corresponde ativamente com sociedades abolicionistas de Londres, Filadélfia e Nova Iorque;

1788, Inglaterra. Campanha peticionária contra o tráfico de escravos. Parlamento aprova uma lei regulando as condições do tráfico de escravos;

1789, França. Com a chamada dos Estados Gerais, a atuação dos Amis des Noirs se volta sobre a abolição da escravidão nas colônias francesas;

1789, Inglaterra. William Wilberforce apresenta ao Parlamento 12 resoluções contra o tráfico de escravos;

1790, França. A Assembleia Constituinte recebe relatório de seu Comitê sobre as Colônias, e aprova a não interferência sobre o tráfico de escravos. As colônias teriam o direito a apresentar constituições próprias. Qualquer tentativa de incitar escravos seria considerado como traição;

1791, França. A Assembleia estende direitos a todos colonos, independentemente de sua cor, desde que nascidos de pais livres e que atendam aos requisitos de propriedade. Tem início a guerra civil na colônia de São Domingos;

1792, França. A nova Assembleia Legislativa decreta direitos iguais a todos negros e mulatos livres das colônias;

1792, Inglaterra. Os Comuns votam pelo fim do tráfico de escravos em 1796, mas a lei não encontra maioria na Câmara dos Lordes, que adota a tática do adiamento. Início do movimento de boicote ao açúcar produzido por escravos;

1793, Inglaterra. Na Câmara dos Comuns, Wilberforce perde por oito votos em sua moção de introduzir uma lei de abolição do tráfico de escravos. Declínio da pressão popular

sobre a temática abolicionista;

1794, França. A Convenção torna ilegal a escravidão em todas as colônias francesas e estende os direitos de cidadania a todos os homens, independentemente de sua cor. Toussaint L'Ouverture une-se à República Francesa – após ter lutado desde o lado da Espanha;

1800, França. Toussaint L'Ouverture conquista o controle de São Domingos;

1801, França. Toussaint L'Ouverture captura a colônia espanhola de Santo Domingo, unificando seu território, e proíbe a escravidão;

1803, França. Tanto a escravidão quanto a linha de cor são formalmente reestabelecidos nas colônias francesas;

1804, Inglaterra. Ressurgimento das agitações antitráfico. Uma proposta de lei da abolição, proposta por Wilberforce, é aprovada na Câmara dos Comuns, mas sua votação é adiada na Câmara dos Lordes;

1805, Inglaterra. A proposta de Wilberforce é derrotada na Câmara dos Comuns.

1806, Inglaterra. O Parlamento aprova uma lei encerrando o tráfico de escravos para países estrangeiros, assim como para colônias capturadas ou cedidas. Parlamento aprova, ainda, resolução de Fox de que todo tráfico de escravos deveria ser abolido, mas nenhuma medida imediata é tomada;

1807, Inglaterra. Depois de conquista larga maioria entre os Comuns, um projeto de lei abolindo o tráfico é aprovado na Câmara dos Lordes também pela Coroa.

1821, França. Formação da *Société de la morale chrétienne*, que aponta um comitê antitráfico.

Bibliografia

ACHOUR, C. C. Représentation fictionnelle de l'esclavage chez Rousseau. In: DUMONT, L.; FRÉMIN, M. (Org.). *Esclavage, esclavages*. Cercy-Pontoise; [Amiens]: Université de Cergy-Pontoise-Centre de recherche Textes et francophonies ; Encre université, 2008. p. 197–211.

ADORNO, S. F. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1988.

ALONSO, A. A teatralização da política: a propaganda abolicionista. *Tempo Social*, v. 24, n. 2, p. 101–122, nov. 2012. Acesso em: 4 dez. 2014.

ALONSO, A. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002a.

ALONSO, A. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002b.

ARAÚJO, V. L. DE; SILVA, W. F. DA. Fragmentos de um periódico perdido: a Sentinela do Serro e o sentido da “republicanização” (1830-1832). *Varia Historia*, v. 27, n. 45, p. 75–95, jun. 2011.

ARMITAGE, D. John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government. *Political Theory*, v. 32, n. 5, p. 602–627, 1 out. 2004. Acesso em: 1 fev. 2014.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1975. (The William James lectures).

AZEREDO COUTINHO, J. J. DA C. DE. *Analyse sur la justice du commerce du rachat des esclaves de la côte d’Afrique*. Holborn: Baylis, 1798.

AZEVEDO, C. M. M. DE. *Maçonaria, anti-racismo e cidadania: uma história de lutas e debates transnacionais*. 1a. ed ed. São Paulo, SP, Brasil: Annablume, 2010.

AZEVEDO, C. M. M. DE. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. 2a ed ed. São Paulo, SP, Brasil: Annablume, 2004.

AZEVEDO, E. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. Campinas: Editora da UNICAMP : Cecult, 1999.

BARATA, C. *Sentinela da Liberdade e outros escritos: (1821-1835)*. São Paulo: EDUSP, 2008.

BARBOSA, R. *Homenagem ao patriótico Ministerio Dantas : sessão publica e solene realizada no dia 7 de junho de 1885 no Theatro Polytheama*. Rio de Janeiro: Typ. Central de E. Rodrigues da Costa, 1885.

BARBOSA, R. *Obras completas de Rui Barbosa*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945. v. XI (1884), Tomo I.

BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

BASILE, M. O. *Ezequiel Corrêa dos Santos: um jacobino na corte imperial*. 1. ed ed. Rio de Janeiro, Brasil: Editora FGV, 2001. (Os que fazem a história).

BASTOS, A. C. T. *Cartas do Solitário*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

BASTOS, A. C. T. *Cartas do Solitário: estudos sobre reforma administrativa, ensino religioso, africanos livres, tráfico de escravos, liberdade da cabotagem, abertura do Amazonas, comunicações com os Estados Unidos, etc.* São Paulo: Typ. da Actualidade, 1863.

BASTOS, A. C. T. *Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros*. 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. (Estudos brasileiros, 151).

BEHN, A. *Oroonoko*. London; New York: Penguin Books, 2003.

BENDER, T. et al. *The antislavery debate capitalism and abolitionism as a problem in historical interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1992.

BENEZET, A. *A short account of that part of Africa, inhabited by the Negroes*. The second edition, with large additions and amendments. [Twelve lines from Richard Savage] ed. Philadelphia: Printed by W. Dunlap, 1762.

BÉNOT, Y. Les deux abolitions de l'esclavage. In: BECKER, J.-J.; CANDAR, G. (Org.). *Histoire des gauches en France*. Poche/Sciences humaines et sociales. Paris: La Découverte, 2005. v. 1. p. 255–266.

BERNARDES, D. A. DE M. Pacto social e constitucionalismo em frei Caneca. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 29, p. 155–168, abr. 1997. Acesso em: 8 fev. 2014.

BERND, Z. *Introdução à literatura negra*. Porto Alegre: Brasiliense, 1988.

BETHELL, L. *A abolição do comércio brasileiro de escravos: A Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do comércio de escravos, 1807-1869*. Brasília: Senado Federal, 2002.

BEVIR, M. The Contextual Approach. In: KLOSKO, G. *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. 1. ed. Oxford, England: Oxford University Press, 2011. p. 11–24.

BIGNOTTO, N. A matriz francesa. In: BIGNOTTO, N. (Org.). *Matrizes do Republicanismo*. Humanitas. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013a. p. 175–229.

BIGNOTTO, N. *As aventuras da virtude, as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BIGNOTTO, N. (Org.). *Matrizes do Republicanismo*. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013b. (Humanitas).

BLACKBURN, R. *A construção do escravismo no Novo Mundo: [do Barroco ao moderno, 1492-1800]*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

BLACKBURN, R. *A queda do escravismo colonial: 1776 - 1848*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2002.

BLACKBURN, R. Une perspective comparée sur l'abolitionnisme et l'émancipation. In: WEIL, P.; DUFOIX, S. (Org.). *L'esclavage, la colonisation, et après--: France, Etats-Unis, Grande-Bretagne*. 1re éd ed. Paris: Presses universitaires de France, 2005. p. 137–192.

BLAKE, A. V. A. S. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia nacional, 1893. v. 2.

BOCAIUVA, Q. *Idéias políticas de Quintino Bocaiúva: cronologia, introdução, notas bibliográficas e textos selecionados*. Brasília; Rio de Janeiro: Senado Federal ; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986. v. 1.

BOEHRER, G. C. A. *Da monarquia à República: história do Partido Republicano do Brasil: 1870-1889*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

BONIFÁCIO, J. *José Bonifácio de Andrada e Silva*. 1a ed ed. São Paulo, SP, Brasil: Editora 34, 2002. (Coleção Formadores do Brasil).

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOSI, A. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOSSUET, J. B. *Politics drawn from the very words of Holy Scripture*. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge texts in the history of political thought).

BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. Simpósio: cinco questões sobre o pensamento social brasileiro. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 82, p. 139–159, 2011. Acesso em: 6 mar. 2012.

BRACE, L. Inhuman commerce: Anti-slavery and the ownership of freedom. *European Journal of Political Theory*, v. 12, n. 4, p. 466–482, 24 abr. 2013. Acesso em: 5 nov. 2013.

BRANDÃO, G. M. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec, 2007.

BROWN, I. “Am I not a woman and a sister?” The Anti-slavery Convention of American Women, 1837-1839. *Pennsylvania History*, v. 50, n. 1, p. 1–19, jan. 1983.

BURKE, E. Sketch on the Negro Code. In: CANAVAN, F. (Org.). *Select Works of Edmund Burke. A New Imprint of the Payne Edition*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999. v. iv. p. 253–282.

CALDEIRA, J. Introdução. In: BONIFÁCIO, J. *José Bonifácio de Andrada e Silva*. Coleção Formadores do Brasil. 1a ed ed. São Paulo, SP, Brasil: Editora 34, 2002. p. 9–47.

CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos 1750-1880*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006a.

CANDIDO, A. *O método crítico de Silvio Romero*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006b.

CANDIDO, A. Radicalismos. *Estudos Avançados*, v. 4, n. 8, p. 4–18, abr. 1990. Acesso em: 9 fev. 2014.

CANECA, J. DO A. D. *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Editora 34, 2001. (Coleção Formadores do Brasil).

CARDOSO, S. A matriz romana. In: BIGNOTTO, N. (Org.). . *Matrizes do Republicanismo*. Humanitas. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p. 13–49.

CARVALHO, J. M. DE. *A construção da ordem: a elite política imperial ; Teatro de sombras: a política imperial*. São Paulo: Editora Record, 2003.

CARVALHO, J. M. DE. As conferências radicais do Rio de Janeiro: novo espaço de debate. In: CARVALHO, J. M. DE (Org.). . *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 17–41.

CARVALHO, J. M. DE (Org.). *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. São Paulo: Editora 34, 1999a.

CARVALHO, J. M. DE (Org.). *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. São Paulo: Editora 34, 1999b. (Coleção Formadores do Brasil).

CARVALHO, J. M. DE. Escravidão e razão nacional. *Pontos e bordados*. Belo Horizonte: UFMG, 1999c. p. 35–64.

CARVALHO, J. M. DE. Radicalismo e republicanism. In: NEVES, L. M. B. P. DAS; CARVALHO, J. M. DE (Org.). . *Repensando o Brasil do Oitocentos: cidadania, política e liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 19–48.

CASTRO ALVES, A. DE. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.

CEPÊDA, V. A. Dilemas do pensamento político: famílias intelectuais e as interpretações sobre o Brasil. *Revista de Sociologia e Política*, v. 16, n. 31, p. 231–238, nov. 2008. Acesso em: 12 nov. 2013.

CHALHOUB, S. *Visões da liberdade : uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1990.

CHAUÍ, M. DE S. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CLARKSON, T. *An essay on the slavery and commerce of the human species, particularly the African*. London: T. Cadell; J. Phillips, 1786.

COLLINGWOOD, R. G. *An autobiography*. London; New York: Oxford University Press, 1939.

CONDORCET, J.-A.-N. DE C. *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Paris: Flammarion, 2009.

CONRAD, R. E. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CONSELHO DE ESTADO DO IMPÉRIO. *Atas do Conselho de Estado Pleno, Terceiro Conselho de Estado do Império, 1865-1867*. [S.l: s.n.], [S.d.].

CONTEH-MORGAN, L. The color of the Enlightenment. *Dark side of the light: slavery and the French Enlightenment*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. p. vii–xxxvi.

COSER, I. *Visconde do Uruguai: centralização e federalismo no Brasil, 1823-1866*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

COSTA, E. V. DA. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1998.

COSTA, H. J. DA. Comercio da Escravatura. *Correio Braziliense*, Ministério da Cultura - Programa Cultura e Pensamento, v. XV, n. 91, p. 735–739, 1815. Acesso em: 7 nov. 2014.

COSTA, J. S. M. DA. *Memoria sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil sobre o modo e condições com que esta abolição se deve fazer: e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1821.

COSTA, J. C. *Contribuição à História das idéias no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967.

DAVIS, D. B. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DAVIS, D. B. *Slavery and human progress*. New York: Oxford Univ. Press, 1986.

DAVIS, D. B. *The problem of slavery in the age of emancipation*. 1. ed. New York: Alfred A. Knopf, 2014.

DAVIS, D. B. *The problem of slavery in the age of revolution, 1770-1823*. New York: Oxford University Press, 1999.

DAVIS, D. B. *The problem of slavery in Western culture*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2010.

DERATHÉ, R. Notes. In: RAYMOND, M.; GAGNEBIN, B. (Org.). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v. III. .

DOGUET, J.-P. Présentation - Condorcet: l'esclavage, la raison et l'histoire. *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Paris: Flammarion, 2009. p. 7–53.

DRESCHER, S. *Abolição: Uma história da escravidão e do antiescravismo*. São Paulo: UNESP, 2011.

DUNN, J. The Identity of the History of Ideas. *Philosophy*, v. 43, n. 164, p. 85–104, 1 abr. 1968.

DUNN, J. *The political thought of Locke: an historical account of the argument of the "Two treatises of government"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

ELTIS, D. *et al.* *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven: Yale University Press, 2010.

ESTÈVE, L. La théorie des climats ou l'encodage d'une servitude naturelle. In: HENRIQUES, I. DE C.; SALA-MOLINS, L. (Org.). *Déraison, esclavage et droit: les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*. Mémoire des peuples. La route de l'esclave. Paris: Editions UNESCO, 2002. p. 59–68.

FABRE, J. Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques. *Diderot Studies*, v. 3, p. 155–213, 1961.

FAORO, R. *Existe um pensamento político brasileiro?*. São Paulo: Ática, 1994.

FARR, J. Locke, Natural Law, and New World Slavery. *Political Theory*, v. 36, n. 4, p. 495–522, 6 maio 2008.

FARR, J. “So Vile and Miserable an Estate”: The Problem of Slavery in Locke’s Political Thought. *Political Theory*, v. 14, n. 2, p. 263–289, maio 1986.

FEIJÓ, D. A. *Diogo Antônio Feijó*. 1a ed ed. São Paulo, SP, Brasil: Editora 34, 1999. (Coleção Formadores do Brasil).

FEMIA, J. An historicist critique of “revisionist” methods for studying the history of ideas. In: TULLY, J. (Org.). *Meaning & Context, Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. .

FERES JÚNIOR, J. De Cambridge para o mundo, historicamente: revendo a contribuição metodológica de Quentin Skinner. *Dados*, v. 48, n. 3, p. 655–679, 2005.

FERES JÚNIOR, J. *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

FERES JÚNIOR, J.; JASMIN, M. G. *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. São Paulo: Edicoes Loyola, 2007.

FERGUSON, M. Mary Wollstonecraft and the Problematic of Slavery. *Feminist Review*, n. 42, p. 82, 1992.

FERNANDES, M. F. L. *A esperança e o desencanto: Silva Jardim e a República*. São Paulo: Humanitas, 2008.

FERREIRA, L. F. (Org.). *Com a palavra Luiz Gama*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011.

FERREIRA, L. F. Luiz Gama: um abolicionista leitor de Renan. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 60, p. 271–288, ago. 2007. Acesso em: 25 set. 2013.

FILMER, R. *Patriarcha; of the Natural Power of Kings*. London: Richard Chiswell, 1680.

FLOYD, J.; STEARS, M. *Political philosophy versus history?: contextualism and real politics in contemporary political thought*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.

FONSECA, S. C. P. DE B. A linguagem republicana em Pernambuco (1824-1835). *Varia Historia*, v. 27, n. 45, p. 47–73, jun. 2011. Acesso em: 8 ago. 2013.

FRANCE. *Journal des États généraux, convoqués par Louis XVI*. Paris: Le Hodey, 1791. v. XXVII.

FRANCO, M. S. DE C. As ideias estão no lugar. *Cadernos de debate*, v. 1, p. 61–64, 1976.

FREYRE, G. Casa-Grande & Senzala. In: SANTIAGO, S. (Org.). *Intérpretes do Brasil*. Biblioteca luso-brasileira. Série brasileira. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2000. v. 2. p. 121–645.

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global ed., 2004.

GAMA, L. *Com a palavra Luiz Gama*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011.

GAMA, L. *Primeiras Trovas Burlescas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GAUTHIER, F. *Périssent les colonies plutôt qu'un principe!: contributions à l'histoire de l'abolition de l'esclavage, 1789-1804*. Paris: Société des études robespierristes, 2002.

GENOVESE, E. *A economia política da escravidão*. Tradução Fanny Wrobel; Maria Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Pallas, 1976.

GENOVESE, E. D.; FOX-GENOVESE, E. The Slave Economies in Political Perspective. *The Journal of American History*, v. 66, n. 1, p. 7–23, 1 jun. 1979. Acesso em: 25 mar. 2014.

GERSON, B. *A escravidão no Império*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

GOGGI, G. Diderot-Raynal, l'esclavage et les lumières ecossaises. In: MONDOT, J. (Org.). *L'esclavage et la traite sous le regard des Lumières*. Bordeaux: Presses Univ de Bordeaux, 2004. p. 53–94.

GONÇALVES, A. M. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

GOUVÊA, F. DA C. *Joaquim Nabuco entre a Monarquia e a República*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1989.

GRAHAM, R. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo, Brasil: Editora Perspectiva, 1979. (Debates. História, 146).

GRINBERG, K. *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças*. São Paulo: Editora Record, 2002.

GROTIUS, H. *The rights of war and peace*. Indianapolis, Ind: Liberty Fund, 2005. (Natural law and enlightenment classics).

GUIMARÃES, J.; AMORIM, A. P. *A corrupção da opinião pública: uma defesa republicana da liberdade de expressão*. São Paulo: Boitempo, 2013. . Acesso em: 3 out. 2013.

HAAKONSSON, K. The Moral Conservatism of Natural Rights. In: HUNTER, I.;

- SAUNDERS, D. (Org.). *Natural law and civil sovereignty: moral right and state authority in early modern political thought*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire New York: Palgrave, 2002. p. 27–42.
- HALPERN, J.-C. L'esclavage sur la scène révolutionnaire. *Annales historiques de la Révolution française*, n. 293/294, p. 409–420, Juillet-décembre 1993.
- HAUDRÈRE, P.; VERGÈS, F. *De l'esclave au citoyen*. Paris: Gallimard, 1998. (Découvertes. Texto, 5).
- HENRIQUES, I. DE C.; SALA-MOLINS, L. (Org.). *Déraison, esclavage et droit: les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*. Paris: Editions UNESCO, 2002. (Mémoire des peuples. La route de l'esclave).
- HINSHELWOOD, B. The Carolinian Context of John Locke's Theory of Slavery. *Political Theory*, v. 41, n. 4, p. 562–590, 1 ago. 2013. Acesso em: 12 dez. 2013.
- HOBBSBAWN, E. *A era das revoluções, 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HOCHSCHILD, A. *Enterrem as correntes*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- HOLANDA, S. B. DE. *Do império à república*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. (História Geral da Civilização Brasileira, O Brasil Monárquico, 7).
- HOLANDA, S. B. DE. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HONOHAN, I. *Civic republicanism*. London; New York: Routledge, 2002.
- IBGE. *Estatísticas históricas do Brasil: séries econômicas, demográficas e sociais de 1550 a 1988*. 2a. ed. rev. e atualizada do vol. 3 de Séries estatísticas retrospectivas ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1990. (Séries estatísticas retrospectivas, v. 3).
- INGLE, H. L. *First among friends: George Fox and the creation of Quakerism*. New York: Oxford University Press, 1994.
- ISRAEL, J. *Revolutionary ideas: an intellectual history of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- JASMIN, M. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, p. 27–38, 2005. Acesso em: 16 fev. 2012.
- JAUCOURT, L. Esclavage. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*. Paris: Briasson, 1755. v. 5. p. 934–939.
- KIRSCHNER, T. C. *José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu: Itinerários de um ilustrado luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda, 2009.
- KLEIN, H. S.; LUNA, F. V. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP : Imprensa Oficial, 2010.
- KODAMA, K. Os debates pelo fim do tráfico no periódico O Philantropo (1849-1852) e a formação do povo: doenças, raça e escravidão. *Revista Brasileira de História*, v. 28, n. 56, p.

407–430, jan. 2008. Acesso em: 20 jul. 2014.

KOIKKALAINEN, P. Contextualist dilemmas. *History of European Ideas*, v. 37, n. 3, p. 315–324, set. 2011. Acesso em: 31 out. 2013.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto e Puc-Rio, 2006a.

KOSELLECK, R. Uma resposta aos comentários sobre o *Geschichtliche Grundbegriffe*. In: JASMIN, M. G.; FERES JÚNIOR, J. (Org.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006b. p. 97–109.

LANE, M. Doing Our Own Thinking for Ourselves: On Quentin Skinner's Genealogical Turn. *Journal of the History of Ideas*, v. 73, n. 1, p. 71–82, 2012. Acesso em: 24 out. 2013.

LASLETT, P. Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth. *The William and Mary Quarterly*, v. 5, n. 4, p. 523, out. 1948. Acesso em: 24 jan. 2014.

LEDO, Joaquim Gonçalves; BARBOSA, Januário da Cunha. Reflexões. *Revérbero Constitucional Fluminense*, Rio de Janeiro, 25 jun. 1822. , p. 55–60.

LEITE, R. L. O republicanismo na independência do Brasil : a retórica cívico-humanista do jornalista Cipriano Barata. *Espacio Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, v. 0, n. 22, 1 jan. 2010.

LEITE, R. L. *Republicanos e libertários: pensadores radicais no Rio de Janeiro, 1822*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LISBOA, J. DA S. Da liberdade do trabalho. In: ROCHA, A. P. (Org.). *José da Silva Lisboa, visconde de Cairu*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 323–333.

LOCKE, J. *Political writings*. Indianapolis: Hackett Pub., 2003.

LOCKE, J. *Two treatises of government*. Tradução Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LOSURDO, D. *A contra-história do liberalismo*. Aparecida - SP: Ideias & Letras, 2006.

LUSTOSA, I. *Insultos impressos: a guerra dos jornalistas na Independência, 1821-1823*. São Paulo, Brazil: Companhia das Letras, 2000.

LYNCH, C. E. C. A primeira encruzilhada da democracia brasileira: os casos de Rui Barbosa e de Joaquim Nabuco. *Revista de Sociologia e Política*, v. 16, p. 113–125, 2008.

LYNCH, C. E. C. Do *despotismo da gentalha* à *democracia da gravata lavada*: história do conceito de democracia no Brasil (1770-1870). *Dados*, v. 54, n. 3, p. 355–390, 2011a.

LYNCH, C. E. C. Joaquim Saldanha Marinho, (1816-1895): O rei e o partido liberal, 1869. In: PRADO, M. E. (Org.). *Obras políticas do Brasil Imperial: dicionário do pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2012a. p. 133–139.

LYNCH, C. E. C. O Conceito de Liberalismo no Brasil (1750-1850). *Araucaria - Revista*

Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, v. 9, n. 17, p. 212–234, 2007a.

LYNCH, C. E. C. O Império é que era a República: a monarquia republicana de Joaquim Nabuco. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 85, p. 277–311, 2012b.

LYNCH, C. E. C. *O Momento Monarquiano: o Poder Moderador e o Pensamento Político Imperial*. 2007b. 421 f. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

LYNCH, C. E. C. Por que pensamento e não teoria? a imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). *Dados*, v. 56, n. 4, p. 727–767, 2013a.

LYNCH, C. E. C. Quando o regresso é progresso: a formação do pensamento político conservador saquarema e de seu modelo político (1834-1851). In: FERREIRA, G. N.; BOTELHO, A. (Org.). *Revisão do pensamento conservador - ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2011b. p. 25–54.

LYNCH, C. E. C. The institutionalization of Brazilian political thought in the social sciences: Wanderley Guilherme dos Santos' research revisited (1963-1978). *Brazilian Political Science Review*, v. 7, n. 3, p. 36–60, jan. 2013b.

LYNCH, C. E. C. Um saquarema no Itamaraty: por uma abordagem renovada do pensamento político do Barão do Rio Branco. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 15, p. 279–314, dez. 2014.

MACEDO, U. B. DE. *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1997.

MACHADO DE ASSIS. *Obras completas em quatro volumes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008. (Biblioteca luso-brasileira. Série brasileira).

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

MAGALHÃES, R. M. M. DE A. As ideias abolicionistas de Rui. In: LACOMBE, A. J. (Org.). *O Abolicionista, Rui Barbosa*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988. .

MALHEIRO, A. M. P. *A escravidão no Brasil: ensaio historico-juridico-social*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1866.

MALHEIRO, P. *A escravidão no Brasil*. [S.l.]: Vozes, 1976. v. 2.

MALOUET, P.-V. *Mémoire sur l'esclavage des nègres : dans lequel on discute les motifs proposés pour leur affranchissement... ([Reprod.]) / par M. Malouet*. Neufchatel: [s.n.], 1788.

MANENT, P. *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*. Paris: Hachette littératures, 1997.

MATOS, R. J. DA C.; MAY, L. A. *Sustentação dos votos dos deputados Raimundo José da Cunha Mattos e Luiz Augusto May sobre a convenção para a final extinção do commercio de escravos*. Rio de Janeiro: Pedro Plancher-Seignot, 1827.

MATTOS, I. R. DE. *O tempo saquarema*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 2004. (Estudos históricos).

MATTOS, H. M. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MAXWELL, K. Conjuração mineira: novos aspectos. *Estudos Avançados*, v. 3, n. 6, p. 04–24, ago. 1989.

MCMILLEN, S. G. *Seneca Falls and the origins of the women's rights movement*. New York: Oxford University Press, 2008.

MELLO, E. C. DE. *A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

MELLO, M. T. C. DE. *A república consentida: cultura democrática e científica do final do Império*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

MELO, A. B. DE A. E. *Os programas dos partidos e o 2. império*. São Paulo: Typ. de Jorge Seckler, 1878.

MIDGLEY, C. *Women against slavery: the British campaigns, 1780-1870*. London; New York: Routledge, 1995.

MINOGUE, K. Method in Intellectual History: Quentin Skinner's Foundation. In: TULLY, J. (Org.). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. .

MIRANDA, L. S. DE A. *A democracia da gravata lavada: Teófilo Ottoni, vida, identidade política, espaço público e republicanismo entre 1826-1842*. 2008. 261 f. Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

MONTEIRO, P. M. Cairu e a patologia da Revolução. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 349–358, dez. 2003. Acesso em: 18 abr. 2012.

MONTESQUIEU, C. DE S. (Org.). *De L'esprit des lois*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 2002.

MOORE, R. A. *The light in their consciences: early Quakers in Britain, 1646-1666*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 2000.

MOREL, M. *Frei Caneca: entre Marília e a pátria*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2000.

MORGAN, E. S. *American slavery, American freedom: the ordeal of colonial Virginia*. New York: W.W. Norton & Co., 2003.

MORGAN, E. S. Escravidão e liberdade: o paradoxo americano. *Estudos Avançados*, v. 14, n. 38, p. 121–150, abr. 2000. Acesso em: 18 abr. 2012.

MOTZKIN, G. A intuição de Koselleck acerca do tempo na história. In: JASMIN, M. G.; FERES JÚNIOR, J. (Org.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 9–38.

MOURA, C. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo, SP, Brasil: Edusp, 2004.

NABUCO, J. A agitação republicana. *O Paiz*, v. V, n. 1441, p. 1–2, de Setembro de 1888.

NABUCO, J. *A escravidão*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988.

NABUCO, J. Artigos de Joaquim Nabuco (última fase) no jornal O Paiz (seção “Campo Neutro”) - Setembro-Dezembro de 1888. In: GOUVÊA, F. DA C. *Joaquim Nabuco entre a Monarquia e a República*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1989. p. 365–399.

NABUCO, J. *Essencial Joaquim Nabuco*. São Paulo, SP: Penguin : Companhia das Letras, 2010.

NABUCO, J. *Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos: correspondência 1880-1905*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras : Topbooks, 2008.

NABUCO, J. *Minha formação*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.

NABUCO, J. O Abolicionismo. In: SANTIAGO, S. (Org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. I. p. 1–167.

NABUCO, J. *O Abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, 2003. (Edições do Senado Federal, 7).

NABUCO, J. *Um estadista do Império*. 5. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NABUCO, J. *Um estadista do Império : Nabuco de Araujo : sua vida, suas opiniões, sua época*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/179441>>.

NEEDELL, J. D. *The party of order: the conservatives, the state, and slavery in the Brazilian monarchy, 1831-1871*. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.

NEVES, L. M. B. P. DAS. Cidadania e participação política na época da Independência do Brasil. *Cadernos CEDES*, v. 22, n. 58, dez. 2002.

NEVES, L. M. B. P. DAS. *Corcundas e constitucionais: a cultura política da independência, 1820-1822*. Rio de Janeiro: FAPERJ : Revan, 2003.

NEVES, L. M. B. P. DAS. Liberalismo político no Brasil: ideias, representações e práticas (1820-1823). In: GUIMARÃES, L. M. P.; PRADO, M. E. (Org.). *O Liberalismo no Brasil: origens, conceitos e prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2013. p. 73–100.

NOGUEIRA, M. A. *O encontro de Joaquim Nabuco com a política: as desventuras do liberalismo*. 2a. ed., rev. e ampliada ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2010.

OLIVEIRA VIANNA, F. J. DE. *O idealismo da constituição*. Rio de Janeiro: Edição de Terra de Sol, 1927.

PAIM, A. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio; Instituto Nacional do Livro, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

PAINE, T. African Slavery in America. In: CONWAY, M. D. (Org.). . *The writings of Thomas Paine*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1894. v. I. p. 4–9.

PAINE, T. *Rights of man Common sense; and other political writings*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.

PALTI, E. J. The Problem of “Misplaced Ideas” Revisited: Beyond the “History of Ideas” in Latin America. *Journal of the History of Ideas*, v. 67, n. 1, p. 149–179, 1 jan. 2006.

PANTALEÃO, O. O reconhecimento do Império. 1. *Mediação inglesa*. In: HOLANDA, S. B. DE (Org.). . *História geral da civilização brasileira*. O Brasil Monárquico, v. 3. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 377–415.

PATEMAN, C. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

PATTERSON, O. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. São Paulo: Edusp, 2008.

PENA, E. S. *Pajens da casa imperial: jurisconsultos, escravidão e a lei de 1871*. Campinas, SP, Brasil: Editora da UNICAMP : CECULT, 2001. (Coleção Várias histórias, 8).

PERLA, G. A. La philosophie de Jaucourt dans l’“Encyclopédie”. *Revue de l’histoire des religions*, v. 197, n. 1, p. 59–78, 1980.

PESSOA, R. C. *A idéia Republicana no Brasil, através dos documentos: textos para seminários*. São Paulo: Alfa-Omega, 1973.

PHILP, M. English Republicanism in the 1790s. *Journal of Political Philosophy*, v. 6, n. 3, p. 235–262, set. 1998a. Acesso em: 5 nov. 2013.

PHILP, M. Introduction. In: PAINE, T. *Rights of man, Common sense, and other political writings*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998b. p. vii–xxvii.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. Tradução Fábio Fernandez. São Paulo: EdUSP, 2003a.

POCOCK, J. G. A. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Revised ed. Princeton: Princeton University Press, 2003b.

POCOCK, J. G. A. *Virtue, commerce, and history : essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1985. (Ideas in context).

RAMSAY, J. *An Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves in the British Sugar Colonies*. London: James Phillips; George-Yard; Lombard-Street, 1784.

REIS, J. J. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi*, v. 15, n. 28, p. 68–115, jun. 2014.

REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. Ed. rev. e ampliada ed. São Paulo, Brazil: Companhia das Letras, 2003.

REIS, J. J.; SILVA, E. DA. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RICHTER, M. Avaliando um clássico contemporâneo: o *Geschichtliche Grundbegriffe* e a atividade acadêmica futura. In: JASMIN, M. G.; FERES JÚNIOR, J. (Org.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 39–53.

RICUPERO, B. Da formação à forma: ainda as “idéias fora do lugar”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 73, p. 59–69, jan. 2008. Acesso em: 16 fev. 2012.

ROCHA, A. P. *Abolicionistas brasileiros e ingleses: a coligação entre Joaquim Nabuco e a British and Foreign Anti-slavery Society (1880-1902)*. São Paulo: Editora UNESP : Brazilian Business School, 2009.

ROCHA, A. P. A difusão da economia política no Brasil entre os fins do século XVIII e início do XIX. *Revista de Economia Política*, v. 13, n. 4, p. 47–57, 1993.

ROCHA, A. P. *A economia política na sociedade escravista: um estudo dos textos econômicos de Cairu*. São Paulo: Departamento de História, USP : Editora Hucitec, 1996.

ROCHA, A. P. Idéias antiescravistas da Ilustração na sociedade escravista brasileira. *Revista Brasileira de História*, v. 20, n. 39, p. 37–68, jan. 2000. Acesso em: 7 ago. 2013.

ROCHA, J. C. DE C. O exílio como eixo: bem-sucedidos e desterrados ou Por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*. In: MONTEIRO, P. M.; EUGÊNIO, J. K. (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas, SP : Rio de Janeiro: UNICAMP ; EdUERJ, 2008. p. 245–275.

ROCHA, M. R. *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruído, e libertado: Discurso theologico-juridico, em que se propoem o modo de commerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os pretos cativos africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir ...* Lisboa: F.L. Ameno, 1758.

RODRIGUES, J. O fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil: paradigmas em questão. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. (Org.). *O Brasil imperial, volume II: 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 297–337.

ROSANVALLON, P. *La société des égaux*. Paris: Seuil, 2011. (Livres du nouveau monde).

ROTHSCHILD, E. *Sentimentos econômicos: Adam Smith, Condorcet, e o iluminismo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

ROUSSEAU, J.-J. *Contrat social ou Principes de droit politique*. [S.l.]: Garnier, [S.d.].

ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Paris: Union générale d'éditions, 1978.

ROUSSEAU, J.-J. *Émile, ou, De l'éducation*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 2002.

SALLES, R. *E o vale era o escravo: Vassouras, século XIX: senhores e escravos no coração*

do Império. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SALLES, R. *Nostalgia imperial: escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do segundo reinado*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2013.

SANTOS, W. G. DOS. Paradigma e História: a ordem burguesa na imaginação social brasileira. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978. p. 15–63.

SCHAUB, D. J. Montesquieu on Slavery. *Perspectives on Political Science*, v. 34, n. 2, p. 70–78, 2005.

SCHWARZ, R. As idéias fora do lugar. *Cultura e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001a. p. 59–83.

SCHWARZ, R. Nacional por subtração. *Cultura e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001b. p. 109–136.

SEBASTIANI, S. *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

SERELLE, M. DE V. *Os versos ou a história: a formação da Inconfidência Mineira no imaginário do oitocentos*. 2002. 234 f. Tese de Doutorado – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2002.

SIESS, J. Un discours politique au féminin. Le projet d'Olympe de Gouges. *Mots. Les langages du politique*, n. 78, p. 9–21, 1 jul. 2005. Acesso em: 14 out. 2013.

SILVA, E. DA. Introdução. In: BOCAIUVA, Q. *Idéias políticas de Quintino Bocaiúva: cronologia, introdução, notas bibliográficas e textos selecionados*. Brasília; Rio de Janeiro: Senado Federal ; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986. v. 1. p. 45–102.

SILVA, A. DA C. E. *Castro Alves*. São Paulo, SP: Companhia Das Letras, 2006. (Perfis brasileiros).

SILVA, R. História intelectual e teoria política. *Revista de Sociologia e Política*, v. 17, n. 34, p. 301–318, out. 2009. Acesso em: 16 fev. 2012.

SILVA, R. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. *Dados*, v. 53, n. 2, p. 299–335, jan. 2010. Acesso em: 18 jul. 2012.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução Renato Janine Ribeiro; Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SKINNER, Q. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SKINNER, Q. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. In: TULLY, J. (Org.). . *Meaning & Context, Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. p. 29–67.

SKINNER, Q. On the Liberty of the Ancients and the Moderns: A Reply to My Critics. *Journal of the History of Ideas*, v. 73, n. 1, p. 127–146, 2012.

SKINNER, Q. *Visions of politics - Hobbes and civil science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a. v. 3.

SKINNER, Q. *Visions of politics - Regarding method*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2002b. v. 1.

SMITH, A. *An inquiry into the nature and causes of The wealth of nations*. Petersfield: Harriman House, 2007.

SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. v. I.

SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. v. II.

SOCIÉTÉ DES AMIS DES NOIRS. Discours sur la nécessité d'établir à Paris une société pour concourir, avec celle de Londres, à l'abolition de la traite et de l'esclavage des nègres : prononcé le 19 février 1788, dans une société de quelques amis, rassemblés à Paris, à la prière du Comité de Londres ([Reprod.]). *La Révolution française et l'abolition de l'esclavage - Textes et Documents*. Paris: EDHIS, 1968. v. VI. p. 1–32.

SOFOCLES. *A trilogia tebana ; Edipo rei, Edipo em Colono, Antígono*. Rio de Janeiro (RJ): J. Zahar, 1994.

SPECTOR, C. “Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes”: la théorie de l'esclavage au livre XV de L'Esprit des lois. *Lumières*, v. 3, p. 15–51, 2004. Acesso em: 17 fev. 2014.

SPITZ, J.-F. *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

STARLING, H. *A liberdade era amável: a formação da linguagem do republicanismo na América portuguesa (séculos XVII e XVIII)*. 2012. 257 f. Tese apresentada para o concurso de Professor Titular, Departamento de História – Tese apresentada para o concurso de Professor Titular do Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

STARLING, H. A matriz norte-americana. In: BIGNOTTO, N. (Org.). *Matrizes do Republicanismo*. Humanitas. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p. 231–314.

STARLING, H.; LYNCH, C. E. C. República/republicanos. In: FERES, J. (Org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Pocket. Belo Horizonte: UFMG, 2009. p. 225–245.

STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

STRAUSS, L. On Collingwood's Philosophy of History. *The Review of Metaphysics*, v. 5, n. 4, p. 559–586, 1952.

STRAUSS, L. *What is political philosophy?: and other studies*. Chicago: University of

Chicago Press, 1988.

TAVARES BASTOS, A. C. *A província - Estudos sobre a descentralização no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia editora nacional, 1937.

TAYLOR, M. Introduction. In: BAGEHOT, W. *The English constitution*. Oxford world's classics. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001. p. vii–xxxiv.

THOMPSON, E. P. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage, 1966.

TOMICH, D. *Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial*. São Paulo: EdUSP, 2011.

TORRES HOMEM, F. S. O libelo do povo. In: MAGALHÃES JÚNIOR, R. (Org.). . *Três panfletários do segundo reinado*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2009. p. 7–121.

TUCK, R. History. In: GOODIN, R. E.; PETTIT, P.; POGGE, T. W. M. (Org.). . *A companion to contemporary political philosophy*. Blackwell companions to philosophy. 2nd ed ed. Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2007. p. 69–87.

TUCK, R. Introduction. *The rights of war and peace*. Natural law and enlightenment classics. Indianapolis, Ind: Liberty Fund, 2005. p. ix–xxxiii.

TUCK, R. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TULLY, J. *Meaning and context : Quentin Skinner and his critics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.

URUGUAI, P. J. S. DE S. *Paulino José Soares de Sousa: Visconde do Uruguai*. 1a ed ed. São Paulo, SP, Brasil: Editora 34, 2002. (Coleção Formadores do Brasil).

VAINFAS, R. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

VALIM, P. *Da sedição dos mulatos à conjuração baiana de 1798: a construção de uma memória histórica*. 2007. text – Universidade de São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12022008-111026/>>. Acesso em: 17 dez. 2014.

VAN CLEVE, G. *A slaveholders' union: slavery, politics, and the constitution in the early American Republic*. Chicago ; London: University of Chicago Press, 2010.

VEGA, J. Feminist republicanism and the political perception of gender. In: GELDEREN, M. VAN; SKINNER, Q. (Org.). . *Republicanism, A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. v. 2, The Values of Republicanism in Early Modern Europe. p. 157–174.

VEIGA, Evaristo da. Variedades. *Aurora Fluminense*, Rio de Janeiro, 1829. , p. 1157–1158.

VENTURA, R. Leituras de Raynal e a ilustração na América Latina. *Estudos Avançados*, v. 2,

n. 3, p. 40–51, dez. 1988.

VITA, L. W. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

WEFFORT, F. C. *Formação do pensamento político brasileiro: idéias e personagens*. São Paulo: Ática, 2006.

WILLIAMS, E. *Capitalismo & Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WILLIAMS, H. M. *Letters written in France: in the Summer 1790, to a friend in England, containing various anecdotes relative to the French Revolution*. Peterborough, Ont. ; Orchard Park, NY: Broadview Press, 2001. (Broadview literary texts).

ZAMPA, V. Francisco de Sales Torres Homem (1812-1876): o Libelo do Povo. In: PRADO, M. E. (Org.). *Obras políticas do Brasil Imperial: dicionário do pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2012. p. 99–105.