



PONTOS E BORDADOS
Escritos de história e política



José Murilo de Carvalho

EDITORA
UFMG

ESCRAVIDÃO E RAZÃO
NACIONAL

INTRODUÇÃO

Libertas non privata, sed publica res est.

Perdígão Malheiro

Os abolicionismos europeu e norte-americano foram marcados pelo intenso recurso a argumentos de natureza religiosa e filosófica. Para grande parte dos abolicionistas, a escravidão era condenável por violar o princípio da liberdade individual, garantido seja pelo direito natural, seja pelo cristianismo. Na tradição luso-brasileira predominam razões políticas antes que religiosas ou filosóficas. Antes da Independência, os argumentos baseados na fé cristã eram contrabalançados e freqüentemente derrotados pela razão colonial, isto é, pelos interesses do Estado português. Após a Independência, a razão nacional, vale dizer, os argumentos baseados em concepções diversas dos interesses do País, adquire a supremacia: a liberdade não é vista como problema individual, mas como questão pública. Explorar esta diferença e discutir seu significado será o propósito deste artigo.

RAZÃO CRISTÃ E RAZÃO FILOSÓFICA

O abolicionismo, entendendo-se por tal correntes de opinião e movimentos sociais e não políticas de governo, baseou-se, na Europa e nos Estados Unidos, em razões tiradas de

determinada prática do cristianismo e em razões geradas pelo Iluminismo francês. A principal fonte do abolicionismo na Inglaterra e nos Estados Unidos foi o quakerismo. Manifestações *quakers* contra a escravidão começaram já na segunda metade do século XVII, quando até mesmo John Locke, pai do liberalismo, ainda aceitava a existência da instituição. Após visita a Barbados, William Edmundson abre o ataque em 1676, atribuindo os pecados cometidos na ilha à existência da escravidão.¹ Tratava-se de inversão importante no pensamento cristão. A tradição, consolidada por Santo Agostinho, dizia o oposto, isto é, que a escravidão é que era consequência do pecado. O pecado era, na verdade, a pior escravidão: ele tornava os homens escravos de suas paixões.

1 Não demoraria que a inversão fosse completa. A escravidão passou a ser o próprio pecado. As versões mais apaixonadas deste ponto de vista foram pregadas por R. Sandiford e Benjamin Lay. Esse último escreveu em 1737 um panfleto intitulado *Todos os Proprietários de Escravos são Apóstatas. Nele, a escravidão era considerada um pecado sujo, o maior pecado, O Ventre do Inferno, a Prostituta das Prostitutas, o próprio Anticristo.* Até aí as manifestações eram individuais, não refletiam a posição da seita *quaker* como um todo. O crescimento da escravidão nos Estados Unidos fizera mesmo com que vários *quakers* se tornassem proprietários de escravos. Mas, pela metade do século XVIII, em parte como consequência do movimento de renovação religiosa chamado de O Grande Despertar (*The Great Awakening*), a posição antiescravista tornou-se oficial. Em 1757, a reunião da Sociedade dos Amigos, como se denominavam os *quakers*, realizada em Londres, fez a primeira condenação coletiva. No ano seguinte, a reunião de Filadélfia, o centro do quakerismo americano, decidiu expulsar da comunidade os membros que comerciavam com escravos. Dois anos depois, o exemplo foi seguido pelos *quakers* da Nova Inglaterra e, em 1761, pelos de Londres.

A ação propriamente política dos *quakers* começou em 1783, quando uma petição foi enviada ao parlamento inglês. Quatro anos depois foi criada em Londres a Sociedade para a Abolição

¹ Baseei-me, para esta sumária exposição das correntes abolicionistas, no texto clássico de DAVIS. *The problem of slavery in Western culture*. A discussão da posição *quaker* encontra-se principalmente no cap.10.

do Tráfico de Escravos, cujos membros eram, na grande maioria, *quakers*. O emblema da Sociedade, gravado num medalhão por Josiah Wedgwood, era a figura de um escravo semi-ajoelhado, exibindo mãos e pés acorrentados, com a inscrição: "Não sou um homem e um irmão?". Tratava-se de clara afirmação da igualdade dos homens e da fraternidade cristã. Feita a abolição do tráfico para as colônias inglesas em 1807, a luta dos *quakers* e de outros abolicionistas que a eles se juntavam passou a visar a abolição geral do tráfico. Em 1823 eles novamente forneceram a base para a organização da Sociedade Contra a Escravidão. A luta era, agora, contra a instituição em si e não apenas contra o tráfico. O argumento religioso permaneceu forte na nova Sociedade. Testemunho disto é que, ao se dar a abolição da escravidão nas colônias inglesas em 1833, muitos *quakers* se opuseram à indenização concedida aos senhores de escravos, sob o argumento de que pecado não pode ser compensado.²

Nos Estados Unidos, os *quakers* foram atuantes até a Guerra Civil, sobretudo a partir de sua base na Pensilvânia. Seus seminários eram focos de libertação e de educação de libertos. De modo geral, o tema religioso era freqüente na pregação abolicionista. A libertação do povo judeu, descrita no Velho Testamento, tornava-se imagem poderosa para abolicionistas, livres e escravos. A famosa guia de escravos, Harriet Tubman, que os conduzia para o Norte, ficou conhecida como o Moisés de seu povo. Muitas seitas, sobretudo os batistas, também tornaram-se instrumentos de organização de escravos e libertos. Embora de natureza religiosa, tais organizações tiveram efeitos poderosos na construção da identidade negra e na formação de lideranças políticas. Tudo isto contrastava com a posição da Igreja Anglicana, que se limitava a apelar aos senhores para que tratassem bem seus escravos.³

O outro pé em que se baseava o abolicionismo era a concepção da liberdade como um direito natural, desenvolvido pelos filósofos do Iluminismo francês. Esboçada em Locke, e

² A luta dos abolicionistas ingleses e a influência *quaker* no movimento é discutida por TEMPERLEY. *British antislavery, 1833-1870*, sobretudo nos capítulos 1-4.

³ Para uma descrição do processo abolicionista americano, veja FRANKLIN. *From slavery to freedom. A history of negro Americans.*

mais forte em Montesquieu, ela desabrochou com plena força em Rousseau e nos enciclopedistas na segunda metade do século XVIII. No verbete da Enciclopédia sobre o comércio dos negros redigido por De Jaucourt e publicado em 1765, a liberdade é afirmada claramente como direito natural inalienável. O comércio de escravos era, em consequência, nulo por sua própria natureza.⁴ Como parte do direito natural, a liberdade do homem não podia ser objeto de compromissos. Tratava-se de um princípio universal que obrigava a todos. Tal concepção foi incorporada à Declaração de Independência dos Estados Unidos e à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A Declaração de Independência, com sua famosa introdução sobre a igualdade dos seres humanos e sobre os direitos inalienáveis à vida, à liberdade e à busca da felicidade, serviu de poderoso argumento aos abolicionistas. Os princípios da Declaração faziam parte da cultura republicana norte-americana, por mais que a realidade os desmentisse. Bastava aos abolicionistas exigir que os Estados Unidos aplicassem na prática os princípios que justificavam sua existência como nação.⁵ Na França, as idéias antiescravistas levaram à libertação dos escravos nas colônias em 1794. Aos críticos da decisão foi dada a famosa resposta que tanto escandalizou os realistas da política: "Antes pereçam as colônias que um princípio." Aqui também, como entre os *quakers*, tratava-se de um princípio que não admitia compromissos, que não estava à mercê de limitações práticas baseadas em circunstâncias históricas.

Uma terceira vertente do pensamento abolicionista, usada em geral de maneira subsidiária pelos militantes radicais, era a que se fundava em cálculos econômicos. Argumentava-se seja com base em premissas psicológicas, seja como fruto de observação, que o trabalho escravo era menos econômico

⁴ Veja DAVIS, em *The problem of slavery in Western culture*, cap.13. Para uma discussão da evolução do conceito de direito natural, veja BLOCH. *Natural law and a human dignity*. Dentro do espírito do Iluminismo, saliente-se ainda a obra de Raynal, *Histoire des deux indes*, publicada em 1770 com a colaboração de Diderot, Raynal atacava a Igreja Católica por sua posição perante a escravidão.

⁵ Sobre o impacto do cristianismo e da cultura republicana na ideologia dos negros norte-americanos à época da abolição, veja FONER. *Reconstruction: America's unfinished revolution*, 1863-1877.

que o trabalho livre. Os primeiros a formular tal posição foram os fisiocratas. Turgot dizia que, uma vez resolvido o problema do excesso de terra em relação à oferta de trabalho, a escravidão tornava-se antieconômica. O primeiro a fazer cálculos concretos comparando a rentabilidade dos dois tipos de trabalho talvez tenha sido Benjamin Franklin. Concluiu ele, em 1755, que, nos Estados Unidos, o trabalho do escravo era mais caro do que o do imigrante europeu. Mais tarde, Adam Smith daria a essa tese a autoridade de seu nome, embora não condenasse a escravidão como matéria de princípio. Segundo ele, o escravo trabalharia menos por não ter o incentivo da propriedade. Estando o direito à propriedade na base do interesse individual, a escravidão violava também a lei da utilidade individual e, portanto, o bem coletivo, pois este resultava da soma dos interesses de cada um. Estávamos aí já em pleno domínio do individualismo que sustentava os argumentos religioso e filosófico.⁶

RAZÃO COLONIAL VERSUS RAZÃO CRISTÃ

Em contraste com o que acaba de ser descrito, a tradição luso-brasileira praticamente não conheceu movimento ou corrente de idéias abolicionistas senão nos últimos anos da escravidão. A discussão do problema ficou, durante a Colônia, a cargo quase exclusivo de padres e religiosos; após a Independência, os que se envolveram no debate e na campanha abolicionista eram quase sempre pessoas ligadas ao mundo oficial da política. Era uma das características dessa tradição, aliás, o fato de Igreja e Estado serem instâncias que frequentemente se confundiam. Não é, pois, de surpreender que os argumentos usados fossem distintos.

Para manter o paralelo com o início do abolicionismo *quaker*, comecemos no século XVII. Os principais textos nele produzidos foram ou de religiosos ou de padres seculares. A marca registrada desses pensadores era a ambigüidade com que se colocavam frente à percepção de que haveria incompatibilidade entre cristianismo e escravidão, de um lado, e

⁶ Veja DAVIS. *The problem of slavery in Western culture*, cap.14.

frente às necessidades da sociedade colonial e do Estado português de que dependiam, de outro. A dependência era direta no caso dos padres seculares e indireta no caso dos regulares. O jogo da ambigüidade foi inaugurado pelo jesuíta Vieira. Colocava-se ele contrário à escravização dos índios, defendendo a política reducionista desenvolvida no Maranhão pela Companhia de Jesus. Mas, no caso da escravidão africana, seu pensamento dava grande guinada. Em um dos sermões pregados na década de 1680, ele discute com clareza o problema e usa a velha tese da relação entre escravidão e pecado para aconselhar aos escravos a obediência.⁷

O jesuíta Vieira reconhecia o estado miserável em que se encontravam os escravos e condenava severamente os senhores pela brutalidade e ganância com que se haviam. Ao se dirigir aos escravos, lembrava o cativo dos israelitas na Babilônia. Mas logo acrescentava que mais importante que o cativo do corpo era o cativo da alma produzido pelo pecado. Os israelitas sofreram, perderam até a vida, mas não abjuraram sua fé. Para se libertarem da escravidão do pecado, os escravos deviam obedecer aos senhores, desde que estes não os forçassem ao pecado. Deviam obedecer aos senhores como se servissem a Deus, pois assim obedeceriam como pessoas livres. E vinha a citação de São Paulo, que se tornaria clássica entre os defensores da escravidão, aconselhando aos escravos a obediência. Assim fazendo, teriam o próprio Deus como seu servo no céu. A ênfase era no pecado como escravidão e não na escravidão como pecado.

A mesma ambigüidade de condenar e justificar a escravidão está presente no texto de Jorge Benci, intitulado *A Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, escrito em 1705. Benci era um jesuíta de origem italiana que vivera 17 anos na Bahia, onde pudera observar de perto a prática da escravidão. O padre Benci também via a escravidão na perspectiva tradicional de consequência do pecado original. A rebelião contra Deus que caracterizara esse pecado levava também à rebelião, dentro do homem e contra ele, de seus apetites. Daí os conflitos e guerras que produziam o cativo, pois o

⁷ Para a exposição das posições de Vieira, utilizei o trabalho de VAINFAS, *Ideologia e escravidão*, p.125-129.

escravo era o prisioneiro a quem se poupava da morte, era o *servatus* (preservado, daí servo) da morte. Diante dessa realidade, restava apenas apelar aos senhores no sentido de tratarem os escravos dentro do que ele chamava de economia cristã.

Para definir tal economia, Benci inspira-se nos conselhos de São Paulo sobre o dever dos senhores de tratar os escravos com justiça e equidade e sobre o dever dos escravos de obedecer aos senhores, a que São Pedro acrescentara: mesmo aos maus senhores (*etiam discolis*). E vai buscar no *Eclesiastes* a receita para o tratamento cristão dos escravos. A receita é simples e, segundo ele, vem desde Aristóteles: *panis et disciplina et opus*, vale dizer, pão, castigo e trabalho. Condenando as práticas brutais dos senhores baianos, Benci exorta-os a alimentar e vestir adequadamente os escravos, a ensinar-lhes a religião (o alimento espiritual), a castigá-los com moderação e a mantê-los sempre ocupados mas sem excesso de trabalho.⁸ O senhor devia agir como o pai de uma grande família cristã da qual os escravos eram parte.

Vai ainda mais longe para justificar a escravidão dos negros. Supostamente, os negros (etíopes) seriam descendentes de Cam, o filho de Noé que fora amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez. Tal vinculação já fora feita por Santo Agostinho e São Jerônimo. Para este último, os etíopes (negros) se caracterizariam por estarem profundamente mergulhados em vícios (*penitus in vitio demersi sunt*). (Benci, p.179). A Bíblia fornecia, assim, um argumento racista em favor da escravidão que viria a calhar quando esta, nos tempos modernos, se concentrou em vítimas negras. A imoralidade atribuída por quase todos os comentaristas aos escravos negros encontrava também aí fácil sustentação.

Ao final do texto, aparece com maior clareza o incômodo que causava ao autor a defesa da economia cristã dos senhores. Após descrever em termos fortes a miséria da escravidão, Benci lembra aos leitores o exemplo dos antigos cristãos que,

⁸ A receita brasileira para o tratamento dos escravos foi descrita por Antonil como sendo os três *pês*: pau, pão, pano. A diferença em relação à receita do *Eclesiastes* era mais de espírito do que de letra. Veja ANTONIL, *Cultura e opulência do Brasil*, p.51.

ao se converterem, libertavam seus escravos, "parecendo-lhes-que com a liberdade da lei de Cristo não estava bem o cativo". (Benci, p.223). Mas não ousa pedir tanto aos senhores. Pede apenas que tratem aos escravos como a próximos e miseráveis. Lutavam dentro dele o missionário que, além de jesuíta — portanto, parcialmente independente do Estado —, era também italiano, menos comprometido que o padre Vieira com a política portuguesa, e o membro de uma Igreja oficial comprometida com a política de colonização de Portugal.

A ambigüidade é ainda mais gritante no livro do Pe. Manuel Ribeiro da Rocha, *O Etíope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado*, publicado em 1758.⁹ Ribeiro da Rocha, português de nascimento, também vivera na Bahia como padre secular e advogado. O *Etíope* é um prodígio de contorcionismo: parte da condenação explícita da escravidão perante a lei divina e termina justificando a sua existência perante as leis tanto humana como divina. A escravidão é condenada, de início, como a maior infelicidade que pode acontecer a uma criatura racional, pois repugna à própria natureza humana. A compra e venda de escravos por cristãos pode levar à condenação eterna, embora entre gentios possa ser feita sob a sanção do direito das gentes e pelo direito natural. A rigor, a compra seria legítima se o seu objeto fosse alguém legalmente escravizado, isto é, por guerra justa. Mas como é difícil averiguar tal legalidade e como, em geral, entre os gentios, a escravidão é fruto de pirataria, a compra é quase sempre ilegítima. O pecado, como se vê, estaria em comprar coisa que sabemos ser alheia.

A conseqüência lógica do argumento seria condenar o comércio escravo e, portanto, a escravidão sem mais nem menos. Mas, como Benci, Ribeiro da Rocha não tem condições de propor solução radical. Sendo português e padre secular, os interesses do Reino e da Igreja oficial pesam sobremaneira em seu pensamento. O tráfico não pode terminar, pois isto

⁹ Note-se o uso da palavra resgatado. Na época, a palavra resgate adquirira duplo sentido: podia indicar a compra e libertação de prisioneiros ou simplesmente comércio. Um pouco mais tarde, como veremos, um defensor do tráfico, Azeredo Coutinho, falaria em comércio do resgate dos escravos e não simplesmente resgate, para deixar claro o sentido econômico e não-filantrópico da operação.

"prejudica o Reino e conquistas no temporal; e no espiritual prejudica o serviço de Deus e o bem das almas que resulta do dito comércio e transporte destes gentios e sua conversão". (Rocha, p.99-100). Propõe então um arranjo, uma "via média" que concilie a moral cristã e os interesses do Estado colonial. Esta via é um primor de sofística. A compra pura e simples de escravos, *jure emptionis*, é proibida. Mas pode-se resgatar o escravo, pode-se comprá-lo *jure pignoris*, como penhor. Neste caso, não se compra a propriedade sobre o escravo, compra-se o direito de penhor e retenção, isto é, o direito de manter o escravo até que ele reponha o custo de seu resgate. Tal solução é legítima perante os foros interno e externo. Para justificar esta afirmação, Ribeiro da Rocha socorre-se abundantemente de citações de juristas espanhóis como Molina, Arouca e outros. A solução é perfeita, segundo ele: resolve o problema de consciência, evita a indenização do escravo porventura comprado indevidamente e mantém o senhor na posse do escravo! (Rocha, p.88).

Sua proposta é, então, que todos os senhores de escravos transformem o *jure domini* (direito de propriedade) em *jure pignoris* (direito de penhor). Os escravos assim resgatados serviriam por um máximo de 20 anos; seus filhos, ingênuos, por um máximo de 25 anos. O limite que a lei romana colocava era de cinco anos para os resgatados. Mas Ribeiro da Rocha acha que, por este prazo, ninguém daria por um escravo os 100 mil-réis que custam, e o comércio desapareceria, seguindo-se conseqüências desastrosas para o Reino.

Feita a mágica da transformação do domínio em penhor, o texto prossegue na linha de Benci, embora não haja citação deste autor. O etíope resgatado e penhorado deverá ser sustentado, corrigido e instruído, de acordo com a fórmula do *Eclesiastes*, com as mesmas recomendações sobre o cuidado no sustento e a moderação no castigo. Ribeiro da Rocha não deixa de observar, como Benci, a crueldade e os maus exemplos com que os senhores baianos tratam seus escravos. É uma crueldade *ferina*, isto é, própria antes de feras do que de seres humanos. (Rocha, p.198).

Por fim, o etíope resgatado, penhorado, sustentado, corrigido e instruído, se sobreviver, será libertado, dando-se-lhe pequena quantia de dinheiro como afago pelos anos de

serviço e pelo lucro que proporcionou. A possibilidade de libertação, embora remota, tendo em vista a crueldade com que são tratados os escravos, resgata o senhor do crime de escravização sem o privar do serviço do escravo. São atendidas as leis divinas e humanas. Tudo muda e nada muda. Compatibiliza-se o cristianismo com a escravidão e com os interesses da metrópole portuguesa, tudo combinado com uma defesa calorosa da “natural liberdade” dos etíopes escravizados. As preocupações da consciência cristã de Benci e de Ribeiro da Rocha acabam por se reduzir, na prática, ao frio realismo de outro jesuíta, João Antônio Andreoni (Antonil), que em *Cultura e Opulência do Brasil*, publicado em 1711, apenas constata o papel fundamental do escravo, “mãos e pés do senhor de engenho”, sem manifestar maiores preocupações com a legitimidade ou legalidade de sua situação. (Andreoni, p.47-50).

Em um dos autores do período colonial não está presente a ambigüidade de Vieira, Benci e Ribeiro da Rocha. Trata-se do único brasileiro do grupo, José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho. Azeredo Coutinho fora senhor de engenho em Campos, na então capitania do Rio de Janeiro, tornou-se padre, fora nomeado sucessivamente bispo de Pernambuco, onde criou o Seminário de Olinda, bispo de Elvas e, finalmente, Inquisidor-Mor do Santo Ofício. Entre vários textos sobre a economia colonial, D. José produziu, em 1798, com segunda edição em 1808, uma “Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África”.¹⁰ Tinha sobre seus predecessores a vantagem de conhecer boa parte da literatura abolicionista, sobretudo a que se baseava na versão iluminista da idéia de direito natural. Sabia também dos resultados da política francesa de libertação na ilha de São Domingos. Mesmo assim, ou por isso mesmo, D. José não teve qualquer das dúvidas dos que o precederam. Nele, a razão colonial reina soberana sobre a razão cristã.

Como se tratava, aliás, de debater com os filósofos da *Enciclopédia*, que ele chamava ironicamente de novos filósofos, não lhe adiantavam argumentos bíblicos ou eclesiásticos.

¹⁰ O opúsculo está incluído em *Obras econômicas de J.J. de Azeredo Coutinho, 1794-1804*, p.231-307. Este texto baseia-se na segunda edição feita em Portugal em 1808. A primeira edição apareceu em Londres e era redigida em francês.

D. José estava plenamente convencido de que tais argumentos eram favoráveis à escravidão.¹¹ Mas queria combater no campo do adversário, no campo da filosofia. E assim o fez. O alvo central de seu ataque é a idéia da existência de um pacto social garantidor de direitos naturais considerados preexistentes à sociedade. Tal pacto, segundo D. José, não existe: tais direitos são fantasia. O homem nasce em sociedade e dela deriva seus direitos. Em suas palavras: “O homem é uma parte integrante do corpo da sociedade: é um membro que, separado do seu corpo, ou morre ou fica sem ação.” E conclui: “Eis aqui descoberto o grande princípio de onde devem partir todos os nossos discursos.” (Coutinho, p.244-245).

Se a natureza criou o homem para a sociedade, a sociedade é obra da natureza. Daí, também, que todos os meios necessários à preservação da sociedade são concedidos pela natureza. Os direitos naturais, tanto da sociedade como do homem, são deduzidos da necessidade da existência. A natureza prescreve ao homem e à sociedade que defendam sua existência com todas as armas e meios disponíveis. A salvação da República é a lei suprema, como diziam os romanos. A justiça da lei de qualquer sociedade consiste no maior bem ou no menor mal dela decorrente em determinadas circunstâncias. Esta justiça não é absoluta mas relativa às circunstâncias, assim como a liberdade do homem não é direito natural absoluto, como querem os novos filósofos, mas relativo às necessidades sociais. A conclusão de tudo isso é límpida e direta:

A necessidade da existência do homem que no estado da sociedade estabeleceu a justiça do direito da propriedade, foi também a mesma que no estado da sociedade estabeleceu a justiça do direito da escravidão. [...] O comércio da venda dos escravos é uma lei ditada pelas circunstâncias às nações bárbaras para o seu maior bem, ou para o seu menor mal. (Coutinho, p.239).

A justiça da lei, isto é, sua conformidade com a lei natural que manda fazer o maior bem à sociedade é estabelecida por quem melhor pode avaliar as necessidades da sociedade — o soberano. Justo é aquilo que ele manda como lei tendo em

¹¹ A defesa da escravidão com citação de leis civis e canônicas foi feita por D. José em outro livro, publicado também em 1808.

vista o bem da sociedade. Assim é que, historicamente, se estabeleceu o direito do vencedor de matar o vencido ou de escravizar os prisioneiros. Se a liberdade é direito natural, e se a escravidão é contrária a este direito, como é possível que tal razão natural tenha estado ofuscada por tanto tempo e só tenha sido revelada aos novos filósofos do século XVIII? Das duas uma: ou tal direito natural à liberdade não existe, ou ele não é evidente e neste caso deve-se dar preferência à prática milenar da humanidade.

O trabalho escravo é uma necessidade social sempre que haja abundância de terras e escassez de população. Para Portugal, o fim da escravidão seria um desastre, pois destruiria a economia de suas colônias, base do excedente que lhe garante a sobrevivência. Pela lei da sobrevivência, o comércio de escravos é justo para Portugal. E para a África? Se os europeus não comprarem os escravos eles serão ou mortos ou vendidos a mouros e asiáticos. Além disto, o comércio é a maneira pela qual a civilização se difunde. A Europa levou dois mil anos para se libertar da escravidão. A África não pode fazê-lo de um salto. Daí que a escravidão de pessoas na África, onde não são necessárias, para levá-las para a Europa civilizada que delas precisa, constitui um benefício para todos.

Assim escreveu o bispo D. José. Em seu argumento desaparece a razão cristã; resta apenas a razão colonial. Resta a visão hobbesiana do homem em guerra contra si mesmo, sujeito às paixões e obrigado a se defender por todos os meios disponíveis. Para Hobbes, também, o primeiro direito do homem no estado de natureza é o de se defender a todo custo. O paralelismo entre os dois autores pode ir ainda mais longe. D. José apenas não aceita o individualismo que aparece na ficção do estado de natureza desenvolvida por Hobbes e que configura o lado moderno do autor de *O Leviatã*. O que se vê no pensamento do bispo é a total primazia da sociedade, do coletivo, do todo, sobre o homem, sobre o indivíduo, sobre a parte. Tal posição pré-moderna, que também contrasta com toda a fundamentação dos abolicionismos europeu e americano, pode ter suas raízes na tradição comunitária da Igreja ou pode simplesmente refletir a razão do Estado absolutista. O lado comunitário aparece melhor em Benci e Ribeiro da Rocha quando definem o poder do senhor

como um poder paternal. Em D. José, o coletivo apresenta-se mais com o rosto do Leviatã. Não há nele, também, como nos outros, qualquer preocupação com os aspectos morais ou espirituais da questão. Os interesses que discute são de natureza puramente material, inadequados para fundar qualquer comunidade que mesmo de longe possa ser chamada de cristã.

Assim, o cristianismo em sua versão luso-brasileira, vale dizer, na versão do catolicismo ibérico, não foi capaz de gerar oposição clara à escravidão como na versão reformada. Ou os autores não encontravam claras evidências na Bíblia e na teologia para justificar a escravidão, caso especial de D. José, ou as indicações sobre a liberdade civil que deduziam não eram suficientemente fortes para levá-los a uma postura evangélica ou profética contra a escravidão. Acabavam por apenas aconselhar aos senhores o tratamento "cristão" dos escravos, sancionando na prática o escravismo. As variações dentro dessa postura básica talvez pudessem algo simplisticamente ser atribuídas à posição dos autores em relação à Igreja e ao Estado. Os menos dependentes, como os jesuítas, podiam ir um pouco mais longe na condenação da escravidão. Os mais integrados ao sistema, como D. José — lembre-se que fora também senhor de engenho —, eram os que menos se inclinavam a atacar a instituição.

A tradição luso-brasileira passou também ao largo da versão francesa do Iluminismo. Entre os autores que examinamos, ou esta corrente de pensamento era ignorada, ou era reconhecida apenas como objeto de ataque sem quartel. Ao atacar os novos filósofos, D. José estava combatendo, na realidade, toda a concepção individualista do homem, base da emergente sociedade liberal. Assustavam-no especialmente os aspectos políticos desta onda, que ele vira concretizados na Revolução Francesa e na revolta dos escravos de São Domingos. Na verdade, defendeu com tal ardor o tráfico que nem a Academia de Ciências de Lisboa se dispôs a publicar seu trabalho. A primeira edição foi publicada em francês em Londres, e a segunda veio a público durante a ocupação francesa de Portugal. Mas seus argumentos em defesa do tráfico e da escravidão continuaram a inspirar os escravistas brasileiros após a Independência.

A RAZÃO NACIONAL

A Independência trouxe importante mudança de enfoque na discussão da escravidão. Não se tratava mais de pessoas ligadas à metrópole discutindo a escravidão na colônia, depois de ter sido ela abolida na própria metrópole. Tratava-se agora de cidadãos de um país em formação, para os quais a escravidão representava um problema muito mais sério. O problema não era mais de economia metropolitana e de moral cristã. Era pura e simplesmente de formação de uma nação. Os motivos religiosos passavam a segundo plano; o motivo nacional vinha para o proscênio. E como se tratava de uma nação que começava a ser construída de cima para baixo, não é de estranhar que a maioria dos que inicialmente se ocuparam do tema tenha pertencido aos membros da elite política.

A mudança de enfoque torna-se evidente já no primeiro texto importante produzido após a Independência. Trata-se da justamente famosa *Representação* que José Bonifácio de Andrada e Silva enviou à malograda Assembléia Geral Constituinte de 1823, e que foi publicada em Paris dois anos depois.¹² Seu autor estava profundamente envolvido não só no processo de independência como no pensar o futuro do novo País. É vista nesta perspectiva, a meu ver, que sua posição frente ao problema do tráfico e da escravidão adquire pleno significado.

O texto é explícito em mencionar a necessidade de se criar uma nação homogênea, “sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, respeitáveis e felizes”. (Andrada e Silva, p.8). Se não se amalgamarem tantos metais diversos (fala aí o mineralogista José Bonifácio), o novo País correrá risco de se esfacelar ao leve toque de qualquer convulsão política. Antes, era do interesse da metrópole manter o Brasil como um povo heterogêneo, sem nacionalidade e sem irmandade. Mas, agora, “como poderá haver uma constituição liberal e duradoura em um país continuamente habitado por uma multidão imensa de escravos brutais e inimigos?” (Andrada e Silva, p.7). O final do texto volta a acentuar o problema político da escravidão. Sem o fim do tráfico e sem a abolição da escravidão, “nunca o Brasil firmará

¹² Veja José Bonifácio de Andrada e Silva, *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*.

a sua independência nacional e segurará e defenderá sua liberal constituição; nunca aperfeiçoará as raças existentes, e nunca formará, como imperiosamente o deve, um exército brioso, e uma marinha florescente”. (Andrada e Silva, p.40).

O tráfico e a escravidão impedem a formação nacional por três motivos: por serem incompatíveis com a liberdade individual e, portanto, com o governo liberal; por introduzirem um inimigo interno e porem a risco a segurança interna, como mostrou a revolta de São Domingos; finalmente, por ameaçarem a segurança externa do País, na medida em que inviabilizam a formação de um exército e de uma marinha poderosos. Os aspectos relativos à segurança eram particularmente relevantes no momento em que o País acabara de declarar sua independência e a natureza da reação portuguesa ainda era incerta. Mas fala em favor da lucidez de José Bonifácio que pensasse também em aspectos que tinham a ver com o longo prazo e diziam respeito às bases da nacionalidade e da comunidade política que se pretendia criar. Na frase que se tornou célebre, a escravidão, para ele, era o “cancro que rói as entranhas do Brasil”. (Andrada e Silva, p.23). Era o veneno que inviabilizava a nacionalidade.

Se a razão nacional predominava nas preocupações de José Bonifácio, a razão cristã e a razão filosófica eram evocadas como reforço do argumento. Fala novamente em favor do autor da “*Representação*” o fato de ter ele visto na escravidão uma instituição incompatível tanto com o cristianismo como com o direito natural e com a sociedade de mercado. José Bonifácio reúne as três principais vertentes dos argumentos antiescravistas, um reflexo, talvez, de sua extensa experiência internacional. No que se refere ao cristianismo, afirma redondamente que a escravidão é pecado, na melhor linha *quaker*. Ignora as citações bíblicas e da patrística interpretáveis como favoráveis à escravidão. Baseia-se mais no espírito humanitário do Novo Testamento e na idéia da igualdade básica dos seres humanos. Aproveita para acusar, com violência, a corrupção do clero nacional:

A nossa religião é pela mor parte um sistema de superstições e de abusos anti-sociais; o nosso clero [...] é o primeiro que se serve de escravos e os acumula para enriquecer pelo comércio e pela agricultura, e para formar muitas vezes das desgraçadas escravas um harém turco. (Andrada e Silva, p.13).

O conservador José Bonifácio tinha também absorvido plenamente as idéias dos novos filósofos tão odiados por D. José. A escravidão, segundo ele, só se podia escorar no bárbaro direito público das nações antigas, sobretudo nas leis romanas. Não o perturba a pergunta do bispo sobre a razão de só agora ter surgido a idéia de liberdade como direito natural. O direito natural, diz José Bonifácio, é eterno. Seus princípios, no entanto, revelam-se lentamente na história. Os gregos e romanos ainda não o tinham desenvolvido suficientemente. Vemos aí outro ponto fundamental do Iluminismo: a idéia de progresso e da capacidade de aperfeiçoamento do ser humano. Na realidade, José Bonifácio vai até mais longe do que o pensamento liberal clássico ao colocar o direito à liberdade acima do direito à propriedade. A propriedade é condicionada ao bem de todos. Não há bem em ser alguém escravizado. A sociedade civil estaria violando sua finalidade de promover a felicidade de todos se sancionasse a escravidão.

Por fim, não faltavam os argumentos que buscavam apontar a escravidão como incompatível com a indústria e o progresso técnico, como antieconômica. A posse do escravo leva ao desperdício. Causa raiva ou riso, diz José Bonifácio, ver vinte escravos transportarem vinte sacas de açúcar, tarefa que uma carreta com dois bois poderia facilmente executar. Vinte enxadas nas mãos de vinte escravos poderiam ser substituídas por um arado. Embora sem fazer cálculos precisos de custos, como os de Benjamin Franklin, José Bonifácio sugere que os lucros dos senhores deveriam ser muito menores do que o por eles imaginado. A escravidão leva também ao ócio do senhor. Ela traz para nosso meio o luxo e a corrupção antes de termos a civilização e a indústria, invertendo a ordem das virtudes humanas. Até mesmo os estrangeiros, por falso pundonor em relação ao trabalho manual, compram alguns escravos e também se entregam ao ócio.

Depois de tal libelo contra a escravidão, talvez o mais completo produzido por um membro da elite política brasileira, poder-se-ia esperar propostas radicais de abolição tanto do tráfico como da escravidão. Mas José Bonifácio, como um dos principais articuladores da independência do País, sabia das limitações dentro das quais tinha que agir. Abolição imediata

seria politicamente inviável. A razão política, como ele literalmente diz, exigia que, findo o tráfico, ainda fosse necessário conviver com a escravidão por algum tempo. O fim do tráfico é proposto para dentro de quatro ou cinco anos. Várias outras medidas são sugeridas para se ir aos poucos restituindo aos escravos remanescentes a dignidade humana e civil, para os ir alforriando. Aos forros deveria o Estado conceder pequena sesmaria e auxílio para que se estabelecessem.

Tão sensível ao lado político da escravidão, José Bonifácio não revelava a mesma perspicácia quando se tratava dos aspectos econômicos. A existência da instituição se devia, segundo ele, ao sórdido interesse e à cobiça dos homens, à sua paixão pela riqueza e pelo poder. Nenhum dos argumentos econômicos de D. José lhe parecia legítimo. Admitindo, embora, a legitimidade do interesse, este devia ser guiado pela razão e pela justiça. Daí que os que viam na escravidão a defesa de seus interesses, o faziam por cegueira quanto à verdadeira natureza de tais interesses. O lucro da escravidão era ilusório; ela impedia o progresso, corrompia as pessoas, corroía o País. O mundo da escravidão era o mundo da paixão; o mundo da liberdade, o mundo da razão. A campanha pelo fim da escravidão era uma luta pelo triunfo da razão, pelo reconhecimento dos verdadeiros interesses dos homens.

Essa crença iluminista não impressionava os escravistas brasileiros. Os argumentos do bispo lhes falavam muito mais de perto do que os do estadista da independência. De certo modo, os dois estabeleceram os parâmetros de todo o debate sobre a escravidão até seu final em 1888. Na realidade, não foram publicados textos importantes até a década de 1860. Após José Bonifácio, um ou outro autor redigia uma memória sobre o tema que era relegada ao esquecimento, quando não encontrava dificuldades de publicação.¹³ A imprensa debatia o tema por ocasião de acontecimentos relevantes, como a

¹³ A dificuldade encontrada em divulgar idéias que de alguma maneira colocassem em discussão o sistema escravista é mencionada, por exemplo, por Henrique Veloso de Oliveira, em "A substituição do trabalho dos escravos pelo trabalho livre no Brasil", reproduzido em Perdigão Malheiro, *A escravidão africana no Brasil*, Tomo II, p.308. Veja outros dados sobre o livro de MALHEIRO na nota 19; a referência completa se encontra no final deste artigo.

abolição do tráfico em 1850. Passado o impacto, voltava ao silêncio. Algo semelhanté ocorria no Congresso. Aprovado o fim do tráfico, sob pressão militar inglesa, todos os projetos apresentados posteriormente foram engavetados.

A cortina de silêncio foi quebrada em 1867. Dois acontecimentos precipitaram o fato: a resposta do governo à mensagem da Junta Francesa de Emancipação (enviada em 1866 mas só divulgada em 1867) e a menção do problema da escravidão na Fala do Trono. A resposta do governo, se não redigida, certamente orientada pelo Imperador, dizia que a abolição era questão de forma e oportunidade. Finda a guerra em que o País se achava envolvido, o governo lhe daria prioridade. A Fala do Trono pedia a atenção do Congresso para o problema do elemento servil. Os dois fatos tiveram, segundo Joaquim Nabuco, o efeito de um raio em céu sem nuvem. A muitos as iniciativas pareceram loucura dinástica, suicídio nacional.¹⁴

Entre os escandalizados estava José de Alencar, o romancista e político de Partido Conservador. Como reação aos acontecimentos, ele publicou suas *Novas Cartas Políticas* que, sob o pseudônimo de Erasmo, dirigia ao Imperador.¹⁵ Três das cartas tratavam diretamente do problema da escravidão. Eram dirigidas ao Imperador não por acaso. Além de inspirar a resposta à Junta Francesa e a redação da Fala, Pedro II já encomendara, em 1866, projetos abolicionistas que, em 1867, estavam sendo discutidos no Conselho de Estado. Era ele, sem dúvida, quem naquele momento empurrava o governo na direção do abolicionismo.

Que dizia Alencar? Curiosamente, sua ira se dirigia ao que chamava de filantropia européia, sobretudo francesa, do mesmo modo que seu antecessor escravista, D. José, se voltava contra os novos filósofos franceses. Passado meio século, o inimigo continuava a vir das mesmas plagas. No que se refere aos argumentos, o texto da mensagem francesa só falava em cristianismo. A resposta brasileira repetiu o argumento cristão, acrescentando que a civilização também exigia o fim da escravidão. Mas, como a mensagem era fruto de congresso

¹⁴ Veja NABUCO. *Um estadista do Império*, p.569-574.

¹⁵ Veja ALENCAR. *Ao Imperador*. *Novas cartas políticas de Erasmo*. As cartas que discutem o tema da escravidão são as de número 2, 3 e 4.

internacional abolicionista, realizado em Paris no mesmo ano de 1866, por trás dela estavam os argumentos clássicos do abolicionismo europeu já referidos. A explicação do presidente do Conselho de Ministros, Zacarias de Góes, aprovada pelo Imperador e oferecida à imprensa para justificar a resposta do governo e acalmar os ânimos, referia-se explicitamente à superação das teses aristotélicas segundo as quais a escravidão se justificaria perante o direito natural.

Ao responder, José de Alencar parte da mesma argumentação de D. José, embora sem o citar expressamente: a escravidão foi e é um fato social, faz parte das instituições dos povos e não pode ser revogada pela arrogância de teorias. E vai mais longe: a escravidão representou passo importante na construção da civilização. Os povos caminharam pela conquista e pela escravidão. "O primeiro capital do homem foi o próprio homem." (Alencar, p.16). O escravo é o neófito da civilização. Se a escravidão renasceu no século XV foi pela necessidade de colonização da América. Se os países europeus a adotaram nas colônias ao mesmo tempo em que a extinguiram em seus territórios, foi pela necessidade, "a suprema lei diante da qual cedem todas as outras; a força impulsora do gênero humano". (Alencar, p.18). Sem a escravidão africana, as Américas seriam vasto deserto. A necessidade como lei suprema das nações era, como vimos, argumento básico de D. José.

Alencar endossa também o argumento de D. José de que a moralidade e o direito são relativos às circunstâncias. O catolicismo da liberdade, isto é, sua generalização, é o apogeu da civilização, mas não pode ser apressado. A escravidão há de desaparecer como desapareceu o feudalismo. Mas enquanto cumpre sua missão civilizadora merece respeito. "Toda lei é justa, útil, moral, quando realiza um melhoramento na sociedade e apresenta uma nova situação, embora imperfeita, da humanidade." (Alencar, p.14). No momento, a escravidão, além de representar condição indispensável à civilização no Brasil, é também fator de futura civilização da África. Ela se extinguirá espontaneamente quando o aumento da população, seu princípio regulador, a tornar um luxo. Nesse momento, haverá também mudança de mentalidade: a escravidão tornar-se-á odiosa e desaparecerá. Ela não foi instituída por lei e não será abolida por lei.

A crítica dos filantropos europeus é respondida com a mesma ironia usada por D. José. Os países europeus, sobretudo a França e a Inglaterra, não têm cacife moral para nos criticar. Mantiveram a escravidão durante muito tempo em suas colônias. A França chegou mesmo a restabelecê-la depois de a ter abolido e só voltou a aboli-la em 1848. Além disso, nossa escravidão é sustentada pelo estômago da Europa, que come nossos produtos. O filantropo europeu fuma tabaco de Havana e bebe café do Brasil, produtos da mão-de-obra escrava. Também não mandam para cá seus imigrantes. Entrassem uns 60 mil por ano, em vinte anos a escravidão estaria abolida. O trabalho livre expulsa o trabalho escravo e não vice-versa, como se argumenta.

Há outra razão, prossegue Alencar, que impede a Europa de nos criticar. Há lá um cancro que rói suas entranhas, pior do que o cancro da escravidão. É o pauperismo. A situação do proletário europeu é pior do que a do escravo brasileiro. O escravo brasileiro é mais feliz do que o proletário. E a felicidade é o fim da sociedade humana. A liberdade é apenas o meio para atingir a felicidade. A liberdade não é direito natural como queriam os abolicionistas. Não é um princípio absoluto, um fim em si. É apenas meio, útil na medida em que contribui para o fim a que serve.

Há em José de Alencar um ponto que não estava presente em D. José e que reflete as circunstâncias distintas em que produziu seu texto. Seus argumentos em favor da manutenção da escravidão aparentam sólida base econômica e histórica. No entanto, ele às vezes deixa escapar argumentos que, pela intensidade da linguagem em que são envolvidos, fazem suspeitar que sejam talvez os mais relevantes. São razões políticas. Mas não da política nacional de José Bonifácio. São razões políticas de sua classe de proprietários de escravos. A abolição, feita antes que os brancos tenham grande superioridade numérica, seria, segundo Alencar, um suicídio. No Brasil, diz ele, um terço da população é escrava (um exagero); nas seis províncias de maior concentração, talvez a metade da população seja escrava (outro exagero). A população livre não tem condições de conter o contingente escravo.

Rompido o respeito imposto pela escravidão, teremos a guerra social, de todas a mais rancorosa e medonha.¹⁶

O perigo era visto por José de Alencar como particularmente grave caso a abolição fosse feita de maneira progressiva. Abolição lenta, e lembra o caso das colônias inglesas das Antilhas, desencadeia processo de agitação e revoltas cuja mera possibilidade causa vertigens. Mas também a abolição imediata significaria para o escravo a miséria, pelo abandono do trabalho, e o extermínio, por uma provável luta de raças. Para o senhor, seria a ruína econômica e o perigo de insurreição; para o Estado, seria a bancarrota, pela destruição da bases da riqueza nacional.

Quando a escravidão já se achava sob ataques de elementos do próprio governo, José de Alencar produziu sua mais elaborada defesa depois de D. José. Quando a defesa da instituição se limitava em geral ao argumento do pragmatismo, ele tentou justificá-la também em termos filosóficos e históricos.¹⁷ Foi, entre nós, quem mais se aproximou dos teóricos do escravismo do sul dos Estados Unidos. Mas nem ele iria tão longe quanto, por exemplo, George Fitzhugh, na defesa da escravidão. Partindo de críticas semelhantes às de Alencar à sociedade liberal, a seu individualismo exacerbado que deixava boa parte da população entregue à própria sorte, gerava a miséria do operariado, a desordem, a quebra dos valores comunitários.

¹⁶ Veja-se especialmente a 3ª Carta. A menção da possibilidade de revoltas escravas foi tática constante dos escravistas contra a Lei do Ventre Livre. A tática seria voltada contra eles pelos abolicionistas. A série de contos intitulada *Victimas-algozes. Quadros da escravidão*, de Joaquim Manoel de Macedo, publicada em 1869, apenas dois anos após as Cartas de José de Alencar, são bom exemplo disto. Os contos buscam aterrorizar os senhores e convencê-los, assim, da necessidade da abolição. Macedo deve ter julgado mais fácil convencê-los apelando a seu instinto de autodefesa do que a seu humanitarismo, ao contrário do que fez nos Estados Unidos, em relação aos senhores de lá, Harriet Beecher Stowe, em seu famoso *Uncle Tom's Cabin*, de 1852. Os contos foram publicados no Rio pela Typ. Americana. Agradeço a Flora Sussekind o acesso a essa obra.

¹⁷ Não entro na consideração dos argumentos de natureza racista tanto de abolicionistas como de escravistas. Eles são fortes em José de Alencar, que fala abertamente em raça superior e em sua missão civilizadora de absorver e civilizar a inferior. Veja, principalmente, a 3ª Carta. O lado racista dos argumentos é explorado por AZEVEDO. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites – século XIX.

Fitzhugh defende a sociedade escravista como modelo superior de organização social. Em tal sociedade, os escravos, que assim foram feitos pela natureza, trocariam a liberdade pelo direito à proteção do senhor, que age como pai de uma grande família, incluindo os escravos, sua família negra. É na escravidão, segundo ele, que a moralidade cristã, isto é, o amor ao próximo, pode melhor exercitar-se, sobretudo a moralidade e a visão de mundo do catolicismo. O próprio capitalismo europeu já estaria produzindo, segundo ele, um retorno aos valores da escravidão. A miséria gerada pelo mercado já obrigava os governos a iniciarem políticas de assistência social, de proteção aos operários, que nada mais eram do que uma reativação da prática dos senhores de escravos. Invertendo radicalmente a moderna visão do direito natural à liberdade, Fitzhugh propunha, para a grande maioria da população, "o direito natural e inalienável de ser escrava", isto é, de ser cuidada e protegida.¹⁸

Se não era radical a defesa do escravismo no Brasil, mesmo entre os maiores entusiastas da instituição, também não foi radical a defesa da liberdade, mesmo no auge do abolicionismo. O texto mais elaborado a favor da abolição foi sem dúvida *O Abolicionismo* de Joaquim Nabuco, escrito em 1883. Ataques mais contundentes do que o dele foram sem dúvida feitos por outros, mas nenhum tão desenvolvido, tão sistemático, tão bem escrito.¹⁹ No entanto, assim como José de Alencar reproduzia em boa parte a argumentação de D. José, Joaquim Nabuco pouco acrescentava ao conteúdo da argumentação de José Bonifácio, a quem cita expressamente. Sente-se apenas, em seu texto, a maior urgência de

¹⁸ Para extensa análise da obra de George Fitzhugh, veja GENOVESE. *The world the slaveholders made*. Os principais textos de Fitzhugh são *Sociology for the south*, publicado em 1854, e *Cannibals all! Or, slaves without masters*, publicado em 1857.

¹⁹ NABUCO. *O abolicionismo*. A obra abolicionista de maior fôlego foi certamente a de Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A escravidão africana no Brasil*, cuja primeira edição é de 1866. Obra muito erudita, é de caráter mais jurídico do que sociológico ou político. Textos mais radicais podem ser encontrados em jornalistas como José do Patrocínio, Joaquim Serra e outros. Sobre esta "esquerda" do abolicionismo, veja BERGSTRESSER. *The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, 1880-1889*.

solução para o problema e a presença de uma emergente opinião pública capaz de sustentar a luta abolicionista pregada por parte da elite política.

Como José Bonifácio, Nabuco reconhece que, no Brasil, o abolicionismo nada deve à religião, em contraste com o que se deu na Europa e nos Estados Unidos. É implacável com o clero católico:

A deserção, pelo nosso clero, do posto que o Evangelho lhe marcou, foi a mais vergonhosa possível: ninguém o viu tomar a parte dos escravos [...] A Igreja católica, apesar de seu imenso poderio, em um país em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação. (Nabuco, p.66-67).

Não foi também a filantropia que impulsionou nosso abolicionismo. Foi, segundo Nabuco, a razão política. Em outros termos, foi a razão nacional de José Bonifácio.

A razão nacional, isto é, o obstáculo intransponível que a escravidão colocava no caminho da construção da nação brasileira, do corpo de cidadãos, tornara-se particularmente forte para parte da elite política, a Coroa à frente, durante a guerra contra o Paraguai. Era atroz ironia ter que usar ex-escravos para defender o País. Era insuportável contradição ter que usar ex-escravos numa guerra que se fazia em nome do combate à ditadura e à opressão. Era, enfim, enorme risco ir à guerra no exterior com a retaguarda ameaçada pelo inimigo interno. Tais razões foram, sem dúvida, de grande peso na decisão do governo de iniciar o processo abolicionista.²⁰ Em Nabuco, passada já há algum tempo a guerra, a razão nacional aparece menos sob o aspecto de defesa do que como exigência da construção de uma nação viável, como

²⁰ Certamente não foi coincidência que o parceiro de Pedro II na aprovação da Lei do Ventre Livre tenha sido Rio Branco, um diplomata profundamente envolvido nas questões do Prata. A imagem de país escravista e as zombarias de caráter racista feitas contra a tropa brasileira, na maioria negra, pela imprensa paraguaia, para quem os brasileiros eram uma macacada e o Imperador, o Grande Macacão, certamente calaram profundamente no ânimo do Imperador quando visitou Uruguaiana, em 1866, e no ânimo dos estadistas dele mais próximos, como Pimenta Bueno, o autor dos projetos iniciais, e Rio Branco, o encarregado de levar a termo a reforma. Rio Branco confessa abertamente o constrangimento. Veja NABUCO. *Um estadista do Império*, p.570.

exigência da formação de uma cidadania generalizada, como exigência da própria sobrevivência do País. Enquanto houver escravos, argumenta ele, fica diminuído o próprio título de cidadão dos livres. A abolição, portanto, deve fazer-se no interesse de todo o País, no interesse de livres e escravos. A abolição é condição necessária para evitar a dissolução social e fundar uma sociedade liberal baseada no trabalho livre, fortalecida em suas energias próprias, menos dependente do Estado.

Nabuco não deixa de referir os argumentos tradicionais contra a escravidão, quais sejam: o desenvolvimento do Direito moderno, tanto Civil como Internacional, a marcha da civilização, as necessidades do progresso técnico e da sociedade de mercado em geral. Até mesmo a ecologia, mencionada por José Bonifácio, é por ele retomada. Mas não há como escapar à impressão de que sobre tudo isso pesa a razão nacional. Todos os argumentos acabam por se referir aos empecilhos que a escravidão cria à formação da nacionalidade.

O capítulo XV de *O Abolicionismo*, intitulado "Influências Sociais e Políticas da Escravidão", constitui a mais brilhante formulação produzida no Brasil da idéia da perniciosidade social da escravidão. Sua intuição mais profunda está em perceber a natureza da escravidão brasileira comparada à norte-americana. O fato de ser nossa escravidão menos ligada ao preconceito de raça, fato devido à mestiçagem, tornou-a mais perversa do que a norte-americana, mais flexível, mais profundamente enraizada. Pois, entre nós, ao mesmo tempo que todos podiam ter escravos, até mesmo o próprio escravo, ao ser libertado, o ex-escravo tornava-se automaticamente cidadão de pleno direito. Daí que os valores da escravidão invadiam todos os domínios, todas as classes. O senhor e o escravo conviviam dentro do cidadão, gerando mestiços políticos, assim como a relação das raças produzia os mestiços étnicos. Nos Estados Unidos, a escravidão exercia seus efeitos abaixo dos limites da *libertas* romana; entre nós seus efeitos pesavam também dentro e acima da esfera da *civitas*. A mestiçagem política era a mais grave conseqüência da escravidão, porque não poderia ser extinta pela simples extinção de sua causa.

Desdobrando o argumento, Nabuco insiste em outros efeitos da escravidão: o bloqueio do desenvolvimento das classes

sociais e de um mercado de trabalho; a hipertrofia do poder do Estado com a conseqüente hipertrofia do número de funcionários públicos e a criação do regime do empenho e do patronato; a abdicação geral das funções cívicas; por fim, como coroarmento da obra maléfica, o falseamento do governo representativo, a transformação da democracia em paródia, e da luta política em combate de sombras.²¹

Até mesmo em Nabuco, a razão nacional obscurece totalmente os argumentos baseados no valor da liberdade como atributo inseparável da moderna concepção do indivíduo seja na versão religiosa, seja na versão filosófica. Na ausência de informações sobre qual seria a visão da liberdade entre os escravos, cabe concluir que, entre nós, era esta a visão predominante.²²

AS RAZÕES DA RAZÃO NACIONAL

Não estou dizendo — esclareça-se para evitar mal-entendidos — que o problema nacional não tenha sido relevante na luta pela abolição em outros países. Obviamente, ele era menos relevante nos países metropolitanos, pois tratava-se, lá, de acabar com a escravidão nas colônias e não no próprio país. Quando se iniciou a grande batalha abolicionista, ao final do século XVIII, tanto a Inglaterra como a França e Portugal já haviam extinto o trabalho escravo em seus territórios metropolitanos. Mas mesmo nesses países o governo levava em conta interesses nacionais, na medida em que a economia das colônias era parte desses interesses. Nos Estados Unidos, sem dúvida, o problema nacional foi fundamental. A escravidão ameaçava a unidade do País. Esta ameaça foi

²¹ Distinção entre os escravismos brasileiro e americano, feita em linhas semelhantes às de Nabuco, pode ser encontrada em CARVALHO. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.15, p.14-23. Na época da redação do artigo, escapou-me a lembrança do texto de Nabuco. Este artigo está incluído nesta coletânea.

²² Quem talvez mais se tenha aproximado da defesa incondicional da abolição foi André Rebouças. Veja, especialmente, seu *Abolição imediata e sem indenização*. Só muito recentemente alguns historiadores têm tentado desvendar a visão de liberdade dos escravos. Veja, por exemplo, Sidney Chalhoub, "Visões escravas da escravidão: os negros e as transações de compra e venda", trabalho apresentado na reunião da Associação Brasileira de Estudos Americanos, maio de 1988.

uma das razões políticas da guerra civil. Ameaçava, também, do ponto de vista da população branca, a natureza mesma da sociedade. O próprio Lincoln pensava em planos para exportar a população negra liberta. Já muito antes da abolição fora fundada a colônia da Libéria para receber ex-escravos, vistos como elemento perturbador da homogeneidade racial da nova nação.

O que digo é que nesses países, além da razão nacional, usada pelo governo ou por pessoas a ele ligadas, havia correntes de idéias religiosas e filosóficas, ligadas ou não a movimentos religiosos e políticos, que se baseavam em outros argumentos que não a razão nacional e que formavam a vanguarda e a principal força do abolicionismo — e que eram independentes, senão contrárias, às posições oficiais. Eram movimentos de opinião pública, movimentos de grupos políticos ou religiosos imbuídos de valores libertários sem compromissos com a política do governo. Tais valores prendiam-se, fundamentalmente, à concepção moderna do indivíduo como valor em si, independentemente da sociedade a que pertencesse. Eram os valores do individualismo que vinham romper tanto o domínio dos valores comunitários como o da prática do despotismo, um e outro sustentados na predominância do todo sobre a parte, fosse este todo a comunidade, fosse o Leviatã. Mesmo a vertente religiosa do abolicionismo sorvia inspiração na mesma fonte. A interpretação do cristianismo em direção libertária devia-se sem dúvida, em parte, à quebra do monopólio da hierarquia católica sobre a interpretação da Bíblia, um dos frutos da Reforma. Como se devia à quebra da visão medieval da sociedade hierarquizada e às vitórias contra o absolutismo. Quando os *quakers* passam a substituir, na interpretação da Bíblia, a hierarquia pela luz interior, eles participam do mesmo movimento que levou os teóricos do liberalismo a defenderem o indivíduo contra a opressão do Estado absolutista.

Tudo isso esteve ausente no mundo ibérico em geral e brasileiro em particular. Este mundo escapara ao impacto da Reforma e do Iluminismo libertário. A Igreja Católica manteve-se ligada ao Estado absoluto. Por mais que alguns de seus membros tentassem interpretar o cristianismo em sentido libertário, viam-se presos não só à disciplina da Igreja (os textos tinham

de passar pelo crivo da Inquisição), como aos interesses do Estado. Daí as posições ambíguas ou mesmo contraditórias. O máximo a que chegavam era propor idéia suavizada da escravidão que a aproximasse dos valores comunitários da família. Era a escravidão cristã à moda de São Paulo. A preocupação em minorar a sorte dos escravos aparecia mesmo na legislação do Estado português, refletindo, indubitavelmente, o mesmo complexo de valores. Não havia, em Portugal, grupos religiosos ou correntes de idéias que pudessem escapar a esse complexo e propor alternativas. Ou, se havia, não tinham condições de manifestar-se e de se fazerem ouvidos.

O Brasil manteve parte dessa tradição. A grande mudança, como vimos, foi o surgimento do problema nacional. As razões filosófica e religiosa eram traduzidas em termos políticos. A liberdade, nessa perspectiva, não era assunto privado, não era problema do indivíduo. Era um problema público, era a questão da construção da nação. Já evidente em José Bonifácio, tal perspectiva dominou todos os autores brasileiros. Nenhuma indicação mais clara do seu predomínio do que a dedicatória do livro de Perdígão Malheiro. É uma dedicatória emocional ao Brasil, à nação brasileira, precedida das frases latinas: *Vestra res agitur. Libertas non privata, sed publica res est.*²³

Para D. José, seguido por José de Alencar, a salvação da República era a lei suprema. A afirmação poderia ter sido feita também por José Bonifácio e Joaquim Nabuco, se interpretada no sentido acima referido de que o fim da escravidão era exigido pelos interesses da nação. A diferença entre eles estaria, então, apenas na maneira de ver os interesses da nação? Esta é certamente uma das diferenças. Os interesses da nação para D. José e Alencar estão muito mais próximos dos interesses de curto prazo do Estado ou dos proprietários do que para José Bonifácio e Nabuco. A república de D. José era muito mais o próprio Estado e a de José de Alencar era uma *res privata* dos proprietários. José Bonifácio e Nabuco tinham visão mais autêntica de república ao vê-la como a formação a médio prazo de uma sociedade liberal socialmente mais homogênea.

²³ MALHEIRO. *A escravidão africana no Brasil*, Tomo I, p.11.

Como não se tratava de questão de princípio, de questão ética ou religiosa, não se fazia, de um lado, a defesa intransigente da escravidão, nem, de outro, da proposta radical de abolição imediata e sem indenização. Tal proposta só apareceu nos anos finais, quando a abolição estava praticamente feita. Mesmo assim, um dos mais radicais abolicionistas, Antonio Bento, ainda propunha em 1887 a abolição dentro de três anos.

A diferença entre as duas correntes ia, no entanto, um pouco mais longe. A concepção de história que as informava era distinta. Os escravistas tinham visão materialista e evolucionista da história. Para eles, os interesses econômicos e a demografia conduziam a história; o Estado deveria intervir o menos possível nesse processo natural.²⁴ Não negavam o progresso, mas viam-no como processo orgânico governado por leis próprias cujo sujeito eram as coletividades antes que os indivíduos. Os abolicionistas, talvez pela verificação da lentidão da ação dos fatores econômicos e demográficos e pela observação do que se passara em outros países, insistiam no apressamento do progresso pela ação humana, sobretudo pela ação política. Para eles, a história podia ser forçada pela influência do pensamento e da ação humana. Além disto, embora mantendo também a coletividade nacional como sujeito básico do progresso, eles a concebiam de maneira a não separar o bem-estar do todo do progresso dos indivíduos. Daí poderem usar como apoio as idéias que sustentavam o abolicionismo nos países que tinham passado pelas transformações da Reforma, do Iluminismo e do Liberalismo.

Mas o uso das idéias liberais soava um tanto no vazio. Não havia por trás de seus arautos movimento social que fosse portador autêntico delas. E não havia pela simples razão de que não havia tal movimento no País. Os abolicionistas viam o problema do ponto de vista da nação, que incluía sem

²⁴ Outro exemplo típico dessa posição é o de Sílvio Romero. Admirador confesso de Spencer e de seu evolucionismo e antiestatismo, Sílvio tem postura semelhante à de Alencar. A escravidão é, para ele, problema que não se resolve politicamente. Deve ser tornada inútil por via econômica e por via gradual. Sílvio está também próximo de Alencar pela posição racista: "O negro", diz ele citando Huxley, "é ponto de vista vencido na escala etnográfica". Ver ROMERO, *Revista Brasileira*, v.7, p.191-203. O artigo é de crítica contundente aos abolicionistas, sobretudo a Joaquim Nabuco.

dúvida interesses variados, inclusive os dos proprietários. Seu apelo ao Estado para solucionar a questão se respondia à percepção de que assim se apressaria o processo, também tinha o sentido de não perturbar radicalmente a fábrica da sociedade. Daí também que, consumada a abolição, nada foi feito em benefício dos ex-escravos. O progresso do indivíduo era secundário. Os poucos que quiseram ir mais longe ou se calaram, ou foram calados pelo rolo compressor da República que foi entre nós o reino da *res privata*.

(Publicado em Dados - Revista de Ciências Sociais, v.31, n.3, p.287-308, 1988.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, José de. *Ao Imperador*. Novas cartas políticas de Erasmo. Rio de Janeiro: Tipografia de Pinheiro, 1867.
- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio. Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura. In: *Obras científicas políticas e sociais de José Bonifácio de Andrada e Silva*. [s.n.t.]. v.II. p.115-158. (Coligidas e reproduzidas por Edgard de Cerqueira Falcão).
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Salvador: Progresso Editora, 1955. (Primeira edição em 1711).
- AZEREDO COUTINHO, D. José Joaquim. Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da costa da África. In: *Obras econômicas de J.J. de Azeredo Coutinho, 1794-1804*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1966. p.231-307.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BENCI, S.J. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977. (Primeira edição em 1705).

- BERGSTRESSER, Rebeca Baird. *The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil, 1880-1889*. Tese de Doutorado, Universidade de Stanford, 1973.
- BLOCH, Ernst. *Natural law and human dignity*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1986.
- CARVALHO, José Murilo de. As batalhas da abolição. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.15, p.14-23, jul. 1988.
- DAVIS, David Brion. *The problem of slavery in Western culture*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1966.
- FONER, Eric. *Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863-1877*. Nova Iorque: [s.n.], 1988.
- FRANKLIN, John Hope. *From slavery to freedom*. A history of negro Americans. Nova Iorque: Vintage Books, 1969.
- GENOVESE, Eugene D. *The world the slaveholders made*. Nova Iorque: Vintage Books, 1971.
- MACEDO, Joaquim Manoel de. *Victimas-algozes*. Quadros da escravidão. Rio de Janeiro: Typ. Americana, 1869.
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão africana no Brasil*. Ensaio histórico-jurídico-social. São Paulo: Edições Cultura, 1944. (Primeira edição em 1866).
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977. (Primeira edição em 1883).
- _____. *Um estadista do Império*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1975.
- REBOUÇAS, André. *Abolição imediata e sem indenização*. Rio de Janeiro: Tip. Central de Evaristo R. da Costa, 1883.
- RIBEIRO DA ROCHA, Pe. Manuel. *O etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Lisboa: [s.n.], 1758.
- ROMERO, Sílvio. A questão do dia: a emancipação dos escravos. *Revista Brasileira*, v.7, p.191-203, 1881.
- TEMPERLEY, Howard. *British antislavery, 1833-1870*. Londres: Longman Group Limited, 1972.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*. Os letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colônia. Petrópolis: Vozes, 1986.

AS BATALHAS DA ABOLIÇÃO

INTRODUÇÃO

Pode-se dizer que as batalhas históricas, ou os eventos em geral que envolvem conflitos, são travadas pelo menos duas vezes. A primeira quando se verificam na forma de evento, a segunda quando se trata de estabelecer sua versão histórica ou sua memória. A primeira é uma batalha histórica, a segunda um combate historiográfico. E não há como dizer que a primeira vez seja mais importante do que a segunda. Em se tratando de acontecimentos que marcaram profundamente a história, como a Revolução Francesa, seria mesmo mais adequado dizer que são combates que continuam até hoje, em que não se distingue a história da historiografia.

Algo semelhante, embora em ponto menor, acontece com a abolição da escravidão. O combate histórico feriu-se há cem anos, mas ele se prolonga até hoje nas batalhas acadêmicas e políticas pela caracterização da escravidão e pela definição das forças que levaram à sua extinção. Não surpreende que assim seja, porque desta definição depende em parte o estabelecimento das credenciais dos atores que hoje estão envolvidos na luta dos negros pelo lugar na sociedade brasileira que nem a abolição, nem os cem anos que a seguiram lhes propiciaram.

A batalha de hoje se dá em duas frentes principais, a frente acadêmica e a frente do movimento pelo fim das discriminações raciais. Ambas são políticas, mas a primeira o é de forma mediatizada, isto é, ela passa pelas regras da argumentação

histórica, sobretudo pela necessidade de produzir evidências. Embora seguindo regras distintas, as duas frentes são importantes e se alimentam mutuamente ou, pelo menos, deveriam fazê-lo.

Nas considerações que seguem, limitar-me-ei à frente acadêmica, por ser esta a que mais se adequa à minha condição de pesquisador.

DUAS BATALHAS RECENTES

Na luta constante pela construção histórica da escravidão e da abolição, tanto no Brasil como nos demais países em que vigorou a escravidão moderna, tem havido grandes debates. Quero concentrar-me em dois combates particularmente importantes. Um deles se refere à natureza sociológica da escravidão e às causas de sua desaparecimento. O outro refere-se ao papel do escravo tanto dentro da escravidão como no processo abolicionista. São temas centrais que dividem os pesquisadores e polarizam o debate dentro do movimento negro.

A querela sobre a natureza da escravidão e sobre sua inserção na sociedade moderna tem passado por grandes transformações. A posição dominante até uns 15 anos atrás era a de que o trabalho escravo, comparado ao trabalho livre das sociedades de mercado, era improdutivo, continha elementos de irracionalidade e impedia o desenvolvimento tecnológico. Era improdutivo porque o escravo não tinha motivação para trabalhar, era irracional porque o escravo tinha que ser mantido mesmo nos momentos em que seu trabalho não era necessário; era obstáculo ao avanço tecnológico porque o escravo era incapaz de operar máquinas complexas. Daí constituir a escravidão um sistema produtivo condenado a desaparecer por obsoleto frente às forças do mercado que a partir dos países centrais expandiam sua supremacia pelo mundo.

O fim da escravidão moderna era, então, segundo esta visão, algo inevitável, consequência da expansão do capitalismo nas regiões escravistas. Era evolução lógica das forças macrosociais que regiam a transformação da sociedade. Dentro desta perspectiva, a interferência de agentes políticos era secundária,

senão desprezível. No máximo tinha-se a ação de empresários imbuídos do espírito capitalista que se tornavam a vanguarda da campanha em favor da mão-de-obra livre. A atuação do escravo no processo era pequena ou nula. Simples instrumento de trabalho, coisa, propriedade, ele sofria a situação como vítima inerme, à espera de que girasse a roda da história na direção da sociedade capitalista.

No Brasil, tal visão tem longa tradição. Ainda durante a escravidão, ela estava presente na argumentação de vários abolicionistas, especialmente os ligados à revista *Auxiliador da Indústria Nacional*. Tais pessoas tentavam convencer os proprietários de escravos de que a escravidão era prejudicial a seus interesses e que a adoção da mão-de-obra livre lhes traria maiores lucros. Faziam cálculos pormenorizados de custos, tentando demonstrar a hipótese. Mais recentemente, a tese foi desenvolvida com grande elaboração teórica por um grupo de professores ligados à USP, tais como Emília Viotti, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni. Exemplo ilustre da mesma posição para o caso cubano é o de Moreno Fraginals.

Pesquisas mais recentes têm colocado em séria dúvida a posição desses autores. Estudos empíricos cuidadosos sobre a escravidão, tanto nos Estados Unidos, como no Brasil e no Caribe, têm demonstrado que até seus anos finais o sistema escravista se mostrava lucrativo, que o comportamento dos proprietários de escravos era perfeitamente racional e que certo avanço tecnológico era compatível com o trabalho escravo. Os proprietários aferraram-se ao trabalho escravo até o final. No máximo, como no Brasil e em Cuba, combinavam, por absoluta necessidade, a mão-de-obra escrava com a livre ou a *indentured*. No Brasil, os conselhos dos articulistas do *Auxiliador* caíam em ouvidos moucos. Os proprietários passavam a apoiar o trabalho livre apenas quando percebiam não haver futuro para a escravidão. Ao final, a mão-de-obra escrava tinha-se concentrado exatamente nas grandes províncias produtoras para o mercado externo. Em Cuba, igualmente, a maior resistência à abolição se deu nas áreas mais dinâmicas da produção de açúcar.

Os estudos recentes têm também mostrado que os que se apegavam à escravidão faziam-no em função de cálculo perfeitamente racional, isto é, o trabalho escravo era visto como o

mais lucrativo nas circunstâncias em que se encontravam. A clássica distinção estabelecida pelos autores do grupo acima mencionado entre os proprietários tradicionais do Rio de Janeiro e os modernizantes, de espírito capitalista, de São Paulo, tem sido contestada. Todos os proprietários eram racionais, embora agindo em circunstâncias distintas. Todos visavam ao maior lucro possível. Cálculos feitos para a província do Rio mostram que os proprietários não estavam equivocados, que, mesmo nas regiões consideradas decadentes do Vale do Paraíba, a produção de café com mão-de-obra escrava era ainda o melhor investimento. No Congresso Agrícola, reunido no Rio de Janeiro em 1878, com a presença de inúmeros representantes das províncias cafeicultoras, não se distinguiram paulistas e fluminenses no que se refere à posição em relação à mão-de-obra.

Tem sido também demonstrado, sobretudo para o caso norte-americano, que a escravidão não é incompatível com o desenvolvimento tecnológico. No Sul dos Estados Unidos, à época da Guerra Civil, cerca de 5% dos escravos trabalhavam em fábricas, sem que se revelassem incapazes de operar máquinas. Em Cuba, o último baluarte do escravismo se verificou nas áreas dos grandes engenhos centrais, de complexa operação. Isto não quer dizer que a sociedade industrial poderia ter-se desenvolvido com base no uso da mão-de-obra escrava. Significa que o escravo, por ser escravo, não era um ser incapaz e desmotivado. É, aliás, estranho considerar o trabalhador industrial do século XIX, vivendo nas condições em que vivia, como motivado para o trabalho. O escravo, como veremos no ponto seguinte, era elemento ativo e respondia tanto a incentivos positivos como negativos.

Conclui-se da nova historiografia que o fim da escravidão nos vários países não se deveu simplesmente à ação de forças macrossociais, não se deveu apenas ao avanço da sociedade de mercado. O fim da escravidão foi essencialmente um fenômeno político que dependeu da ação de forças políticas seja de dentro, seja de fora do sistema. Nos Estados Unidos houve uma sangrenta guerra civil; em Cuba houve revoltas e ação da metrópole; no Brasil, nas várias fases do processo abolicionista, houve pressão externa, ação do governo e pressão popular, incluindo aí pressão escrava. Entre os principais autores dentro

desta nova perspectiva podem citar-se R. Starobin e Fogel e Engerman, para os Estados Unidos; Rebecca Scott, para Cuba; Antônio de Barros Castro, Richard Graham, Robert Slenes, Pedro Carvalho de Mello, para o Brasil.

E aqui entramos na segunda batalha, a que se dá em torno da ação do escravo, tanto no funcionamento do sistema como em sua transformação. Pela historiografia sociologizante anterior, como vimos, o escravo não era visto como elemento ativo na transformação, posto que simples coisa, animal de trabalho. Um tanto ironicamente, tal posição não se distinguia muito, neste ponto, da visão dos escravistas, que negavam ao escravo capacidade de iniciativa. O escravo era zambo, um ser infantilizado seja por incapacidade própria, seja pela repressão que sobre ele se exercia. Daí que a luta política pela abolição, quando levada em consideração, era vista como luta de brancos, luta entre proprietários de mentalidade diversa, como os paulistas e os fluminenses. Mas no mais das vezes, nesta visão, a ação política, a ação humana, enfim, ficava em segundo plano. A ação do escravo ficava excluída.

Os novos estudos têm feito cair por terra tais suposições. Eles têm demonstrado a constante iniciativa escrava. Os escravos não eram máquinas nem animais. Reagiam sistematicamente à situação em que se viam. Revoltas, fugas e assassinatos eram as ações mais espetaculares desta reação. Mas nem de longe eram as mais freqüentes e talvez nem mesmo as mais importantes. As condições de trabalho eram constantemente negociadas com os proprietários. No Brasil há o caso, raro mas revelador, de uma verdadeira proposta de um pacto escrito feita por escravos a seu senhor. Aspectos das relações de trabalho e da vida escrava em geral, como a chamada brecha camponesa, os dias de descanso, o pecúlio, as festas, mesmo o pagamento de pequeno salário, tudo era objeto de pressão escrava e de negociação com os donos.

Na luta final pela abolição tem-se salientado também o intenso envolvimento dos escravos, sobretudo pelas fugas e deserções. No caso americano, além das fugas, houve grande alistamento no Exército da União. No Brasil, foram muitas as fugas, auxiliadas pelos abolicionistas das cidades. A abolição no Brasil foi uma batalha política de nível nacional. Sem esta batalha a escravidão ainda poderia ter sobrevivido vários anos,

embora estigmatizada por todos como a última a persistir em país ocidental e cristão.

Entre os autores que mais se salientaram nesta mudança de orientação podemos citar, nos Estados Unidos, E. Genovese e Fogel e Engerman. No Brasil, além dos já citados, podemos acrescentar R. Conrad, Ciro Cardoso, S. Schwartz, Carlos Hasenbalg, Eduardo Silva, João J. Reis.

A afirmação dos aspectos políticos da abolição, da importância da ação humana, no entanto, não resolve todos os problemas. Permanecem grandes diferenças nos processos abolicionistas dos diversos países. O ritmo foi diferente, o processo foi diferente, as conseqüências foram diferentes. A esse ponto é dedicada a seção seguinte.

O GRANDE QUILOMBO NORTE-AMERICANO

A ação política dava-se em contextos sociais e culturais distintos. A comparação destes contextos, especialmente do norte-americano e do brasileiro, tem merecido a atenção de vários pesquisadores. Vou retomá-la aqui tentando salientar alguns pontos que têm sido revistos pela nova historiografia e alguns aos quais parece-me não tem sido dada a importância devida.

Para iniciar, antigas suposições quanto às diferenças entre os dois casos têm sido contestadas. Por exemplo, parece que não se distinguiram os dois casos, de maneira significativa, pela legislação ou pela posição de instituições como o Estado e a Igreja. Também parece não ter havido grande diferença quanto ao relacionamento entre senhor e escravo, pelo menos não no sentido de ter sido a escravidão brasileira menos cruel do que a norte-americana. Pelo contrário, os dados sobre fertilidade e mortalidade infantil parecem indicar um tratamento mais humano dos escravos norte-americanos. Igualmente, não parece ter havido grande diferença quanto à distribuição da propriedade escrava. O número médio de escravos por proprietário não parece ter sido muito diferente nos Estados Unidos e no Brasil. A tese anterior era de que a propriedade escrava era mais concentrada no Brasil.

Permanecem, no entanto, diferenças apontadas por vários autores. Quero aqui fixar-me em duas delas que me parecem

merecer atenção maior do que a que lhes foi dada. A primeira é de natureza geográfico-demográfica. Deu-se a devida importância ao fato de ter sido o tráfico interrompido muito mais cedo nos Estados Unidos do que no Brasil: lá em 1808, aqui em 1850. Disto resultou que a população escrava do Sul, no século XIX, era quase totalmente crioula, ao passo que a brasileira, até a metade do século, recebeu importantes contingentes africanos. Deste fato foram deduzidas várias conclusões, como a maior tendência a rebeliões entre os escravos brasileiros (liderados por africanos) e o desenvolvimento da reprodução comercial de escravos no Sul (o que resultava também em melhor tratamento das mães e filhos). Mas, a meu ver, não se deu ainda importância suficiente a outra diferença entre as duas regiões escravistas. Trata-se da divisão Norte-Sul nos Estados Unidos, divisão não reproduzida nos mesmos termos no Brasil. A separação, no mesmo País, de uma região livre e de uma região escrava parece-me de importância crucial. Ela levou à polarização das posições. A fronteira entre escravidão e liberdade se tornou muito nítida. Era visível: uma fronteira física, às vezes o cruzamento de um rio como o Ohio. De um lado ficava a sociedade solidamente escravista, um mundo exclusivo de brancos escravistas; do outro, uma sociedade também de brancos mas em que predominavam os valores de liberdade, que fundamentaram a criação da sociedade norte-americana e permitiam aos negros, pelos menos, articularem-se e desenvolverem campanhas abolicionistas. Em muitos casos, eram abertamente apoiados por grupos brancos.

A ênfase neste ponto leva à revisão da idéia de que havia mais quilombos no Brasil. Havia mais quilombos no Brasil do que no Sul dos Estados Unidos, mas não havia mais do que nos Estados Unidos. De fato, o Norte era um grande quilombo para onde fugiam milhares de escravos sulistas. O movimento chamado de *Underground Railroad* (*Ferrovias Subterrâneas*) organizava sistematicamente a fuga dos escravos. Calcula-se que umas 3.200 pessoas, brancas e negras, se envolveram neste movimento. Calcula-se também que entre 1810 e 1850 uns cem mil escravos foram contrabandeados para o Norte através da *Underground Railroad*.

A idéia do Norte como um grande quilombo pode ter mesmo um sentido mais profundo. A fundação das colônias americanas pode ser considerada como a formação de um quilombo

religioso, na medida em que os pioneiros eram fugitivos de uma sociedade em que eram minoria perseguida. Os valores democráticos e igualitários que marcaram a Nova Inglaterra têm a ver com esta condição de sociedade formada por grupos perseguidos em sua terra de origem. Os pioneiros eram um fragmento da sociedade inglesa, na expressão de Louis Hartz, e só reproduziram na nova terra os valores deste fragmento. Dentre estes valores a liberdade de expressão e de organização e a igualdade eram fundamentais.

Naturalmente, o grande quilombo branco norte-americano foi-se transformando ao longo do tempo e, no século XIX, os valores originais só eram mantidos com certa pureza no Norte do País. Mesmo aí se desenvolveram desigualdades sociais e preconceitos de raça. Mas a base ideológica e valorativa do sistema, concretizada em símbolos como a Declaração de Independência e a Constituição, permaneceu viva no Norte. Entre alguns grupos religiosos, como os *quakers*, tais valores eram adotados sistematicamente. Daí que os novos quilombos, agora negros, encontravam no Norte a valorização da liberdade e tinham espaço para publicar jornais, circular idéias e promover campanhas abolicionistas. Os escravos que fugiam para o Norte fugiam *para fora* do sistema escravista, para utilizar uma expressão que Eduardo Silva usa para caracterizar o quilombo no Brasil. Fugiam para fora não apenas no sentido geográfico, físico, da expressão, mas também no sentido sociológico, pois fugiam para uma sociedade dominada por outros valores.

O caso brasileiro era totalmente distinto. A sociedade inteira, o Brasil inteiro, era escravista. Mesmo os quilombolas não fugiam para fora desta sociedade. A não ser que se isolassem totalmente o que era quase impossível, eles mantinham contatos com a sociedade escravista que os circundava. Neste sentido, não se podia fugir para fora no Brasil. As fugas, então, encaixavam-se todas no que Eduardo Silva chama de fuga *para dentro*. Elas se davam para as fazendas próximas ou para as cidades das zonas escravistas. Sem dúvida, em algumas destas cidades, como o Rio, São Paulo e Santos, o ambiente era mais favorável aos escravos fugitivos, mas no que se refere a outros valores que não a oposição à escravidão em nada se distinguem das regiões escravistas. Quem fugia para o Rio, por exemplo, fugia para o coração da sociedade brasileira.

E o que era esta sociedade? Certamente, estava longe de ser um quilombo português. Pelo contrário. Ela reproduzia, se não reforçava, valores metropolitanos que se ligavam ao sentido de hierarquia, de desigualdade, de obediência. Era uma sociedade em que, mesmo entre a população livre, havia pouca noção, e nenhuma prática, dos direitos individuais, da cidadania. Ao escapar da escravidão pela fuga ou pela libertação, o ex-escravo brasileiro fazia uma transição muito menos dramática do que o ex-escravo sulista nos Estados Unidos. Ele apenas subia um degrau na extensa hierarquia social.

A curta distância entre escravidão e liberdade pode ser exemplificada pelo fato já documentado da existência no Brasil de muitos libertos que se tornavam proprietários de escravos. Foram encontrados mesmo alguns casos de escravos que eram, por sua vez, proprietários de escravos. Muitos, se não a maioria, dos capitães-de-mato eram mulatos, caboclos ou negros. Escravos eram usados como feitores de escravos, ou eram empregados para capturar escravos fugidos. Segundo depoimento de um ex-escravo brasileiro fugido para os Estados Unidos, que tinha sido aqui escravo de um negro, "as pessoas de cor, tão logo tivessem algum poder, escravizariam seus companheiros, da mesma forma, que o homem branco". Pode-se dizer, então, que no Brasil certamente ninguém gostava de ser escravo mas muita gente, inclusive escravos e libertos, gostaria de possuir um escravo. Há aí sem dúvida grande distância da situação norte-americana de polarização entre o mundo da liberdade e o mundo da escravidão. A distância entre escravidão e liberdade era no Brasil apenas um degrau, embora importante, na hierarquia social. Como ilustração deste ponto indicamos abaixo alguns dos muitos degraus de nossa hierarquia social durante o século XIX, utilizando como critérios de estratificação apenas a situação jurídica (escravo ou livre), a cor (preto/mulato/branco), o gênero (homem/mulher) e a classe (pobre/rico). Poder-se-iam ainda acrescentar outros critérios, como ocupação (manual/não manual), educação (analfabeto/secundária/superior).

O exercício exemplifica com clareza a multiplicação de hierarquias. Abaixo da própria linha da escravidão havia hierarquia. Acima havia muitas outras. O mundo da liberdade entre nós era muito limitado. Na realidade, este mundo praticamente não existia. Se o Norte nos Estados Unidos era

um grande quilombo, o Brasil inteiro, incluindo a população livre, era uma grande senzala. As conseqüências disto para o processo da abolição e para o pós-abolição não poderiam deixar de ser importantes.

HIERARQUIAS SOCIAIS NO BRASIL NO SÉCULO XIX

Homem branco livre de classe alta	
Mulher branca livre de classe alta	linha da classe social
Homem branco livre de classe média	
Mulher branca livre de classe média	linha da cor
Homem mulato livre	
Mulher mulata livre	
Homem negro liberto	
Mulher negra liberta	linha da escravidão
Homem negro escravo	
Mulher negra escrava	

CONSEQUÊNCIAS

O quilombo do Norte permitiu que a ação de negros e mestiços, escravos, livres ou libertos, fosse muito mais intensa no processo de abolição do que no Brasil. Já em 1827 surgia nos Estados Unidos o primeiro jornal abolicionista publicado por dois negros. Em 1829 circulou o *Appeal*, de D. Walker, que era nada menos que uma incitação aos escravos para que se insurgissem. Em 1830 já havia cerca de 50 grupos negros abolicionistas. Nesta mesma data, reuniu-se a primeira convenção nacional de abolicionistas negros. A *American Anti-Slavery Society*, criada em 1833, contava desde o início seis negros entre seus dirigentes. A ação de negros e mulatos em prol da

abolição, coadjuvada pela dos brancos livres, só fez crescer nas décadas de 30 e 40. Em 1847, F. Douglas, um escravo fugitivo, fundou seu famoso jornal *North Star*, todo dedicado à causa. O título era sugestivo da polarização norte-americana: a estrela da liberdade brilhava no Norte. É conhecida a insistência de negros livres e escravos em se alistarem no Exército da União. Cerca de 186 mil o fizeram, apesar das hesitações iniciais do próprio Lincoln. Em 1864, em plena guerra, reuniu-se uma convenção nacional de negros para discutir os problemas do pós-abolição.

Acrescente-se que as igrejas protestantes abriram espaço para intenso movimento de organização dos negros. A Igreja Batista, de modo especial, por sua organização descentralizada, livre de controle burocrático, foi muito usada pelos negros como base de organização autônoma. Em 1870, já havia bispos negros e mais de 500 mil fiéis negros nas igrejas protestantes. É fácil imaginar os efeitos de tal evolução sobre a criação de uma identidade negra e de uma capacidade de atuação independente. Se, de um lado, tal adesão às igrejas significava o reconhecimento da perda de boa parte das origens culturais africanas, de outro, indicava a capacidade dos negros de utilizar os instrumentos ideológicos e organizacionais da cultura dominante para promover sua própria promoção. As igrejas negras acabaram por adquirir características próprias, particularmente na música, os *negro spirituals*, que recuperavam em parte a cultura africana. Além do aspecto cultural, as igrejas serviam também como fonte de treinamento de lideranças políticas negras. Não é preciso lembrar que ainda hoje boa parte desta liderança vem das igrejas. Basta citar Martin Luther King e o candidato à presidência da República, Jesse Jackson, ambos ministros evangélicos.

Está claro que a atuação negra era informada pela cultura liberal que a circundava. Pelo lado ideológico, os abolicionistas negros recorriam à Declaração de Independência e à Constituição para justificar o combate à escravidão. A visão fundamentalista do cristianismo também fornecia fáceis argumentos em favor da igualdade dos seres humanos. Pelo lado da prática, a liberdade de expressão e de organização abria campo vasto para a luta, não obstante as limitações do preconceito racial que existia também no Norte. Os valores do quilombo branco também afetavam o quilombo negro.

Os valores da sociedade nortista afetavam também, com mais razão, a ação dos brancos em relação aos negros. Basta lembrar aqui, pelo contraste que estabelece em relação ao Brasil, a posição do governo em relação à educação dos libertos e negros livres. Uma das principais linhas de atuação do *Freedmen's Bureau*, criado em 1865 para cuidar dos libertos, foi a promoção de sua educação. Até 1870, tinham sido gastos cerca de 5 milhões de dólares para este fim. Nesta data havia em torno de 250 mil alunos negros nas escolas e 4.325 escolas, entre as quais algumas universidades, como a Howard University. Não é também necessário enfatizar as conseqüências de tal fato para a integração dos negros no mercado de trabalho livre e para a formação de lideranças sociais e políticas. A valorização do indivíduo via educação era parte do ideário liberal assim como o era do ideário protestante.

O *Reconstruction Act*, de 1867, atuou também de maneira enérgica na promoção do negro, sobretudo pela distribuição de terras e concessão do direito de voto. Os negros do Sul não só foram admitidos à cidadania política pelo voto como elegeram muitos de seus pares para as convenções estaduais. Em alguns casos, eles formaram maioria em convenções, como aconteceu na Carolina do Sul. É também verdade que, com o fim da intervenção militar do Norte, muitas conquistas se perderam, e a luta teve que ser retomada, quase cem anos depois, na grande campanha pelos direitos civis. Mas as bases tinham sido lançadas, os valores da cidadania tinham sido inculcados, o sabor da liberdade tinha sido degustado.

No caso brasileiro as coisas se passaram de maneira muito diversa. A participação de negros livres e libertos no processo de abolição, embora não ausente, foi muito menos intensa. A imprensa abolicionista era quase toda branca, assim como eram brancos em sua maioria os líderes abolicionistas. Salvam-se as grandes exceções de Luís Gama, André Rebouças e José do Patrocínio. Rebouças e Patrocínio, por sinal, queixavam-se da indiferença dos negros e mulatos pela causa. Joaquim Nabuco não teve o voto destes grupos em suas campanhas eleitorais no Recife. Há poucas notícias de organizações negras voltadas para luta libertadora. As poucas exceções estão em geral ligadas às antigas irmandades de homens de cor. A Guarda Negra, fundada após a abolição, não pode ser chamada de organização espontânea dos negros, pois estava

claramente ligada à luta entre monarquistas e republicanos. Uma convenção nacional de organizações negras era algo que não aconteceria no País senão muito mais tarde.

No que se refere à influência da religião, as diferenças foram também marcantes. O catolicismo brasileiro foi mais tolerante com as religiões africanas e permitiu maior sobrevivência da cultura negra. Os proprietários de escravos brasileiros também não tinham o mesmo fervor religioso dos norte-americanos e estavam menos interessados em impor sua religião. Mais do que o lado espiritual, interessava-lhes na religião o aspecto político de redutor do espírito de rebelião. O catolicismo brasileiro permitiu também a formação das irmandades negras, inclusive de escravos. Não deixa de impressionar quem visita as cidades coloniais de Minas a visão das igrejas construídas pelas irmandades de negros e de pardos. Mas a Igreja Católica era oficial, ligada ao Estado, profundamente burocratizada e centralizada. As irmandades cultivavam o espírito de assistência mútua mas nunca foram focos de reivindicação de direitos ou de formação de lideranças políticas. A própria Igreja, nas pessoas de seus representantes, bispos, padres e religiosos, praticava a escravidão. Padres seculares eram proprietários de escravos, alguns tinham filhos de suas escravas. Ordens religiosas eram também grandes proprietárias de escravos. Algumas chegaram mesmo, segundo certos depoimentos, a se dedicar à reprodução de escravos. Enfim, a participação na Igreja não era fator de libertação. Não retirava o escravo ou o liberto do mundo da escravidão ou da ausência de cidadania. A Igreja estava dentro, não fora do sistema escravista. O católico, como o cidadão, no Brasil, não possuía a consciência dos valores da liberdade individual.

Da parte do Estado, nada se podia também esperar. Foi inequívoca a ação da Coroa no sentido de apressar a abolição. Mas a abolição era vista pela elite política como um fim em si, como a libertação do País da obrigação de carregar um fardo incômodo perante o Ocidente cristão. A pessoa do escravo ou do liberto importava pouco, se importava alguma coisa. Daí terem sido inúteis os apelos de abolicionistas como André Rebouças no sentido de ser estabelecido um programa de assistência aos ex-escravos. Rebouças pedia terras e educação para os libertos. Nada foi feito. Há notícias de uma ou outra organização particular que criou escolas para libertos, mas

seu impacto foi nulo. Uma vez libertado, o negro foi abandonado pelo governo, abandono que se acentuou com a República, cujos valores se aproximavam mais do darwinismo social do que do paternalismo monárquico. Não é preciso mencionar que em termos de participação política também nada foi feito. Atuaram aí as características da sociedade. Não houve promoção da educação dos escravos porque, entre outras coisas, a educação não era um valor social, sobretudo a educação primária. A própria população livre não reivindicava a educação como um direito social. No que se refere à participação política, inexistia o sentido da cidadania entre a população livre. A prática do sistema político não se baseava na idéia de uma cidadania constituinte. Nestas circunstâncias, seria contra-senso esperar do ex-escravo que tivesse consciência de seus direitos políticos e sociais, quando estes direitos não faziam parte do patrimônio da população livre.

Em resumo, o caso norte-americano se caracteriza pela bipolaridade racial e pela presença mais intensa e mais explícita do conflito, em comparação com a multipolaridade e a maior tendência à negociação no caso brasileiro. Caracteriza-se também por maior imposição da cultura branca sobre os negros. Por outro lado, e como consequência destas características, certos valores positivos de liberdade e de iniciativa individual marcaram mais a população negra de lá. Os efeitos políticos e sociais foram grandes no sentido de dar maior agressividade aos negros na luta por seus direitos, o que resultou na conquista de uma posição social muito superior à dos negros brasileiros. O estilo negociador brasileiro reduzia o conflito mas à custa do desenvolvimento da noção de direitos, da iniciativa política dos negros e de sua promoção política e social. Nos Estados Unidos o conflito violento foi o preço da maior igualdade; aqui a maior desigualdade foi o preço da negociação e da maior preservação dos valores africanos.

CONCLUSÃO

A principal conclusão que gostaria de tirar é que o problema da batalha da abolição há cem anos atrás, como o problema do racismo hoje, não é um problema da população negra. É um problema da nação brasileira. A batalha da abolição e a

batalha contra a discriminação são uma batalha do Brasil. José Bonifácio foi o primeiro a colocar o problema da escravidão como problema nacional. Ele chamou a escravidão de cancro mortal que ameaçava as bases da nação. Pretendi mostrar que o cancro é mais profundo, vai além da existência legal da escravidão. Ele tem a ver com os valores da sociedade como um todo. Tem a ver com as hierarquias que, para além da escravidão, estruturam nossa sociedade, alocam os indivíduos em nichos e reduzem sua possibilidade de mobilidade. Ele tem a ver com a ausência da prática de direitos civis e políticos. Ao libertar-se, o negro permaneceu dentro desta sociedade que não tinha lugar para as idéias de igualdade e de liberdade. Ele não podia fugir para fora desta sociedade. Não havia, numa visão mais radical, possibilidade de quilombos no sentido em que o norte-americano era um quilombo, no sentido de que os Estados Unidos eram um quilombo de dissidentes ingleses. A escravidão desapareceu, foi abolida, mas as características hierárquicas e autoritárias da sociedade permaneceram. A batalha da abolição, hoje, é a batalha pela eliminação dessas características, responsáveis, entre outras coisas, pela preservação da marginalização do negro.

(Palestra no Seminário O Negro no Rio de Janeiro, realizado na Fundação Casa de Rui Barbosa, em março de 1988.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTRO, Antônio Barros de. A economia política, o capitalismo e a escravidão. In: LAPA, José Roberto do Amaral (Org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980. p.67-107.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O protocamponato negro das Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DEGLER, Carl N. *Neither black nor white*. Slavery and race relations in Brazil and the United States. Nova York: Macmillan, 1971.

- EISENBERG, Peter L. A mentalidade dos fazendeiros no Congresso Agrícola de 1878. In: LAPA, José Roberto do Amaral (Org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980. p.167-194.
- FOGEL, R.W. and ENGERMAN, S.L. *Time on the cross*. The economics of American negro slavery. Boston: Little Brown and Co., 1974.
- FRANKLIN, John Hope. *From slavery to freedom*. A history of negro Americans. Nova York: Vintage Books, 1969.
- FRAZIER, E. Franklin. *The negro in the United States*. Nova York: Macmillan, 1971.
- GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, roll*. The world the slaves made. Nova York: Pantheon, 1974.
- GRAHAM, Richard. Escravidão e desenvolvimento econômico: Brasil e Sul dos Estados Unidos no século XIX. *Estudos Econômicos*, v.13, n.1, p.233-257, jan./abr. 1983.
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MARTINS, Roberto Borges. Minas Gerais, século XIX: tráfico e apego à escravidão numa economia não-exportadora. *Estudos Econômicos*, v.13, n.1, p.181-209, jan./abr. 1983.
- MELLO, Pedro Carvalho de. *The economics of labor in Brazilian coffee plantations, 1850-1888*. Tese de Doutorado, Universidade de Chicago, 1977.
- REIS, João José. *Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu na Bahia, 1829*. (Mimeo., 1986).
- SCHWARTZ, Stuart B. Padrões de propriedade de escravos nas Américas: nova evidência para o Brasil. *Estudos Econômicos*, v.13, n.1, p.259-287, jan./abr. 1983.
- SCOTT, Rebecca J. *Slave emancipation in Cuba*. The transition to free labor. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- SILVA, Eduardo. Por uma nova perspectiva das relações escravistas. *Anais da V Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, São Paulo, 1986.
- _____. *Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação*. 1987. (Mimeo.).

- SLENES, Robert W. Grandeza ou decadência? O mercado de escravos e a economia cafeeira da província do Rio de Janeiro, 1850-1888. In: COSTA, Iraci del Nero da (Org.). *Brasil: história econômica e demográfica*. São Paulo: IPE-USP, 1986. p.103-155.
- TEMPERLEY, Howard. Capitalism, slavery and ideology. *Past and Present*, 75, p.94-118, maio 1977.
- SATAROBIN, Robert S. *Industrial slavery in the old south*. Nova York: Oxford University Press, 1970.
- SWEIGART, Joseph Earl. *Financing and marketing Brazilian export agriculture: the coffee factors of Rio de Janeiro, 1850-1888*. Tese de Doutorado, Universidade do Texas, 1980.