

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Gabriel Felipe Silva Bem

**Um projeto colonial chamado abolicionismo:** os projetos legislativos para a  
abolição da escravidão no Brasil e em Portugal (1758-1899)

**Belo Horizonte  
2024**

Gabriel Felipe Silva Bem

**Um projeto colonial chamado abolicionismo:** os projetos legislativos para a  
abolição da escravidão no Brasil e em Portugal (século XIX)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi

**Belo Horizonte  
2024**

907.2 Bem, Gabriel Felipe Silva.  
B455p Um projeto colonial chamado abolicionismo [manuscrito]  
2024 : os projetos legislativos para a abolição da escravidão no  
Brasil e em Portugal (1758-1899) / Gabriel Felipe Silva  
Bem. - 2024.  
257 f.  
Orientador: Alexandre Almeida Marcussi.  
  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia  
  
1.História – Teses. 2. Movimentos antiescravagistas -  
Teses. 3.Colônias – Teses . I. Marcussi, Alexandre Almeida.  
II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

## FOLHA DE APROVAÇÃO

"Um projeto colonial chamado abolicionismo: os projetos legislativos para a abolição da escravidão no Brasil e em Portugal (1758-1899)"

**Gabriel Felipe Silva Bem**

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi - Orientador  
UFMG

Prof. Dr. Douglas Cole Libby  
UFMG

Profa. Dra. Angela Fileno da Silva  
Universidade de Guarulhos

Prof. Dr. Paulo Cruz Terra  
UFF

Prof. Dr. Tâmis Peixoto Parron  
UFF

Belo Horizonte, 26 de março de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Almeida Marcussi, Usuário Externo**, em 26/03/2024, às 21:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Angela Fileno da Silva, Usuário Externo**, em 27/03/2024, às 08:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tâmis Peixoto Parron, Usuário Externo**, em 28/03/2024, às 16:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



---

Documento assinado eletronicamente por **Paulo Cruz Terra, Usuário Externo**, em 04/04/2024, às 13:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Douglas Cole Libby, Professor do Magistério Superior**, em 09/04/2024, às 09:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3124959** e o código CRC **8AAEAF49**.

---

---

**Referência:** Processo nº 23072.216793/2024-14

Para Aline.

## **Agradecimentos**

Realizar uma tese de doutorado nunca é uma obra solitária. Esta tese, em particular, foi desenvolvida durante um período de pandemia, enquanto eu trabalhava lecionando em duas escolas. Isso implica que a conclusão desta tese só foi possível graças à ajuda de muitas pessoas e instituições.

Antes de tudo, gostaria de expressar minha gratidão à Universidade Federal de Minas Gerais, que é como uma segunda casa para mim. Foi lá que realizei minha graduação e mestrado, sendo que sempre me senti apoiado por todos os funcionários e professores. Na instituição, quero agradecer especialmente à FUMP, a organização que me proporcionou um grande apoio financeiro e possibilitou minha permanência na universidade durante a graduação. Também gostaria de reconhecer o Sistema de Bibliotecas, onde os funcionários sempre estiveram prontos para me auxiliar na pesquisa, inclusive com atendimento à distância por meio da digitalização de livros.

Também dentro da UFMG, gostaria de agradecer à Diretoria de Inovação e Metodologias de Ensino da PROGRAD (GIZ), onde tive uma bolsa durante o doutorado por um pouco mais de um ano. Esse foi um local de intensos debates e aprendizados sobre inovações no ensino.

Um agradecimento especial vai para o meu orientador, Alexandre Almeida Marcussi, que tem me acompanhado desde a iniciação científica no distante ano de 2016. Grande parte da minha formação intelectual deve-se à sua orientação. Ele é um exemplo de profissionalismo e de pessoa para todos nós que fomos seus orientandos.

Esta tese contou com o apoio indispensável de alguns amigos. Agradeço a Jesus Amaral Neto, um grande amigo e historiador que leu e comentou este trabalho. Também agradeço a Gabriel Filipe Theis, professor da FURB, que me emprestou um livro indispensável para esta pesquisa.

Expresso também aqui a minha profunda gratidão ao sistema público de ensino brasileiro, onde fiz toda a minha formação, desde a educação infantil até o doutorado. Apesar das inúmeras dificuldades e até mesmo dos projetos de

sucateamento, ainda conta com profissionais de excelência que possibilitam que muitos estudantes sonhem com um mundo diferente.

Gostaria, também, de expressar minha gratidão ao apoio dos meus familiares, principalmente ao meu pai, Luiz, e à minha mãe, Conceição, que sempre apoiaram minhas lutas e acreditaram no meu sonho. Por fim, mas mais importante, gostaria de agradecer por todo o apoio dado pela minha noiva, Aline Andressa Feldmann, que não apenas foi responsável por não me deixar desistir e por me motivar nos momentos mais difíceis, mas também leu e comentou minha tese, fornecendo comentários e observações fundamentais.

“Algo deve mudar para que tudo continue como está”  
Giuseppe Tomasi de Lampedusa

“Lavemos de nossa bandeira política esta pasta de lama que a  
deturpa. Abaixo a escravidão!”  
Luiz Gama

## Resumo

Este trabalho buscou compreender as práticas legislativas da abolição da escravidão no Brasil e em Portugal de forma interligada, para além de comparar o desenrolar do processo legislativo nesses dois espaços, buscamos sobretudo assinalar sua articulação com o discurso que justificou o processo colonialista na África durante o século XIX. Nessa perspectiva, abolicionismo e colonialismo são encarados como um mesmo processo que, apesar de se apresentarem como emancipatórios, estabeleceram novas formas de subordinação. As principais fontes desta tese foram os projetos e as legislações abolicionistas, sendo que estas foram divididas em quatro blocos cronológicos de análise, com foco nos seguintes contextos: a criação das primeiras constituições do século XIX, os debates em torno da abolição do tráfico de escravizados, o processo que levou à criação das “leis do ventre livre” e, por fim, as leis que promoveram a emancipação dos escravizados. A partir da análise dessas fontes, foi possível perceber que o processo abolicionista em Portugal e no Brasil, guiado majoritariamente pelas elites políticas, refletiu e foi pautado por pressupostos típicos dos discursos coloniais. Essas elites entendiam a população escravizada e suas possibilidades de futuro a partir do horizonte de expectativas criado pelo colonialismo. Dessa forma, houve a perpetuação de mecanismos que limitaram a plena liberdade da população escravizada, mantendo-a em posição subalterna com limitações de direitos mesmo após as leis que aboliram a escravidão. Apesar dessas semelhanças, também foram notadas diferenças no processo abolicionista no Brasil e Portugal. No primeiro, é mais patente um discurso que buscava eliminar as populações oriundas da África do espaço nacional, enquanto no segundo foi mais evidente uma tentativa de perpetuar o trabalho forçado mesmo após o fim oficial da escravidão. Essa diferença ocorreu devido às diferentes realidades históricas, já que no Brasil a população escravizada estava dentro do território nacional, enquanto em Portugal essa estava relegada aos espaços coloniais, mas ambas foram resultadas de diferentes arranjos de uma lógica baseada em pressupostos dos discursos coloniais.

**Palavras-Chaves:** abolicionismo; colonialismo; teorias raciais; legislação abolicionista.

## Abstract

This PhD dissertation aimed to understand the legislative practices of slavery abolition in Brazil and Portugal in an interconnected manner. In addition to comparing the unfolding of the legislative process in these two spaces, we sought above all to highlight its articulation with the discourse that justified the colonialist process in Africa during the 19th century. In this perspective, abolitionism and colonialism are seen as the same process that established new forms of subordination, despite presenting themselves as emancipatory. The main sources of this dissertation were the abolitionist projects and legislation. They were divided into four chronological blocks of analysis focusing on the following contexts: the creation of the first constitutions, debates around the abolition of the slave trade, the process leading to the creation of the "law of free womb", and finally, the laws that promoted the emancipation of the enslaved. Analyzing these sources revealed that abolitionism in Portugal and Brazil, mainly led by political elites, reflected assumptions typical of colonial discourses. These elites understood the enslaved population and their possibilities for the future based on the horizon of expectations created by colonialism. In this way, mechanisms were perpetuated that limited the full freedom of the enslaved population, keeping them in a subordinate position with limitations on rights even after the laws that abolished slavery. Despite these similarities, differences were also noted in the abolitionist process in Brazil and Portugal. In the former, there is a more evident discourse seeking to eliminate populations from Africa from the national space, while in the latter, there was a more apparent attempt to perpetuate forced labor even after the official end of slavery. This difference arose from different historical realities, as in Brazil, the enslaved population was within the national territory, while in Portugal, they were relegated to colonial spaces. However, both were the results of different arrangements based on assumptions of colonial discourses.

**Keywords:** abolitionism; colonialism; racial theories; abolitionist legislation

## Sumário

Introdução .....	12
01. As constituições e o abolicionismo na década de 1820 .....	35
1.1. O cristianismo como base legitimadora e reformadora da escravidão .....	36
1.2. O processo de construção de uma constituição liberal e o abolicionismo .....	51
1.3. José Bonifácio de Andrada e Silva e o projeto de um país civilizado e sem escravizados .....	66
1.4. O silêncio das constituições e o grito dos projetos fracassados .....	77
02. Projetos de abolição do comércio de escravizados e a nova onda colonialista .....	81
2.1. Um projeto definido por acordos diplomáticos: as primeiras leis abolicionistas do Reino de Portugal .....	83
2.2. Projetos sobre a abolição do comércio de escravizados e os caminhos não tomados na década de 1820 .....	90
2.3. As legislações e os projetos de abolição do tráfico em Portugal e no Brasil nas décadas de 1820 e 1830 .....	106
2.4. Reconfigurando a rota: os <i>bills</i> britânicos e o realinhamento das rotas .....	121
03. Abolição, colonização e educação: as leis do Ventre Livre e os discursos coloniais .....	129
3.1. O ideal colonial no processo de construção da “Lei do Ventre Livre” de Portugal .....	131
3.2. As várias Leis do Ventre Livre no Brasil e os discursos coloniais .....	143
3.3. A construção da Lei do Ventre Livre no Brasil .....	161
04. O fim da escravidão e a manutenção da subalternidade .....	177
4.1. A abolição da escravidão em Portugal e a concretização de um projeto colonial .....	179
4.2. A abolição da escravidão no Brasil e as outras formas de controle do trabalho .....	199
4.3. Algo deve mudar para que tudo continue como está .....	221
05. Conclusão: os discursos ignorados .....	223
06. Bibliografia .....	241
6.1 Fontes .....	241
6.2 Bibliografia .....	248

## Introdução

No livro *O abolicionista*, que é talvez a obra mais influente do abolicionismo brasileiro, Joaquim Nabuco escreveu o seguinte:

Quem chega ao Brasil e abre um dos nossos jornais encontra logo uma fotografia da escravidão atual, mais verdadeira do que qualquer pintura. Se o Brasil fosse destruído por um cataclismo, um só número, ao acaso, de qualquer dos grandes órgãos da Imprensa, bastaria para conservar para sempre as feições e os caracteres da escravidão, tal qual existe em nosso tempo. Não seriam precisos outros documentos para o historiador restaurá-la em toda a sua estrutura e segui-la em todas as suas influências (Nabuco, 2003, p,105).

Para o bem ou para o mal, o trabalho do historiador dos dias de hoje não é tão fácil como Nabuco previu, mas ele acertou no que diz respeito à intencionalidade retórica do trecho. Para ele, a escravidão era algo tão central na sociedade brasileira que poderia facilmente ser encontrada em qualquer edição de jornal. De fato, o tema da escravidão tem um caráter central na historiografia brasileira, recebendo diferentes abordagens e visões. Para além disso, o tema da escravidão também é constantemente discutido na sociedade civil do século XXI, sendo que a interpretação de que a sociedade brasileira atual é uma herança histórica da escravidão aparece com certa recorrência. É comum em discursos políticos atuais a ideia de que devemos agir para reparar essa herança histórica, o que normalmente diz respeito ao racismo e à segregação racial. Em grande parte, políticas afirmativas foram criadas com base nesse discurso.

Considerando a longevidade e proporção que a escravidão atingiu no nosso país, é basicamente impossível crer que ela não deixou marcas na nossa sociedade. Apesar disso, nesta tese abordarei um outro tema, que acredito ser o responsável por grande parte da construção do racismo e do processo segregacionista que ainda vivemos hoje: a abolição. O fim da escravidão, que em grande parte foi guiado por interesses de elites políticas e econômicas, não foi um processo que buscou superar a condição de subalternidade da população que foi escravizada e nem superar todos os pressupostos epistemológicos que a acompanhavam, pelo contrário. Essas elites buscaram reafirmar uma diferença racial que não se baseava apenas nos antigos

pressupostos que legitimavam a escravidão, mas também em novos pressupostos construídos dentro do contexto da colonização da África pelos países europeus no mesmo período. Esses chegavam ao Brasil e eram recepcionados por uma elite que se entendia como representante da ilustração europeia e responsável por civilizar o Brasil. Dessa forma, o ponto que desejo abordar nesta tese é como o movimento abolicionista esteve historicamente interligado a ferramentas institucionais e epistemológicas que fomentaram a noção de inferioridade de culturas e povos não europeus, em especial os africanos e seus descendentes. Em outras palavras, pretendo explorar historicamente como o racismo e a segregação racial também são legados da abolição da escravidão.

Voltemos para a citação de Joaquim Nabuco. A centralidade da questão da escravidão é um problema de difícil compreensão, e diferentemente do que Nabuco afirma, um único jornal não é suficiente para se entender toda a problemática. O historiador contemporâneo da escravidão deve pesquisar em diferentes fontes e em diferentes espaços. Dessa forma, é possível construir um quadro mais completo do que foi a escravidão no Brasil e no mundo. O mesmo se aplica ao abolicionismo, um movimento amplo e com redes de comunicação que interligavam vários países no século XIX. Por causa disso, a abordagem deste trabalho será por meio de uma perspectiva conectada à história do abolicionismo em Portugal.

Portugal e Brasil tiveram experiências bem diferentes em relação à escravidão durante o século XIX. Enquanto o primeiro permitia a mão de obra escrava apenas nas suas colônias e comercializava escravizados para regiões fora do seu império; o segundo tinha a escravidão disseminada por todo o seu território e era importador de escravizados. Apesar disso, Brasil e Portugal tiveram proximidades importantes: além do fato de o Brasil ser o principal destino dos escravizados embarcados nas colônias portuguesas de Angola e Moçambique (Slave Voyages, 2023), o processo legislativo que levou à abolição foi bastante semelhante, e até com datas próximas.

Para citar um exemplo, o comércio de escravizados foi abolido no Império Português por meio do decreto de 10 de dezembro de 1836, enquanto no caso brasileiro foi promulgada a lei de 7 de novembro de 1831. Apenas cinco anos de diferença entre os eventos, sendo que em ambos casos existiu a pressão inglesa e a ineficiência de coibir o tráfico na prática. Uma distinção importante entre as duas

nações é que no Brasil as leis abolicionistas seguiram o procedimento legislativo padrão, sendo aprovadas primeiramente no legislativo, ao passo que em Portugal grande parte do processo ocorreu por meio de decretos. No entanto, isso não significa que a questão não tenha sido amplamente discutida nas câmaras portuguesas. Além disso, ambos os países promulgaram leis relacionadas à liberdade de crianças nascidas de mães escravizadas, conhecida no Brasil como Lei do Ventre Livre. Esta lei foi estabelecida em Portugal em 1856 e no Brasil em 1871, sendo que a legislação brasileira se inspirou na portuguesa. Em ambas as situações, observou-se um certo predomínio de interesses senhoriais ou coloniais.

As semelhanças entre as legislações e os discursos das elites políticas do Brasil e de Portugal não são meras coincidências. Ao longo desta tese, defendo a existência de uma estrutura discursiva impregnada por valores forjados ao longo dos séculos de colonização, atingindo seu apogeu no século XIX. Essa estrutura foi responsável por criar uma imagem que não apenas retratava as populações não europeias como inferiores, mas também estabelecia que deveriam ser conduzidas pelos europeus por meio de uma política de “melhoramento cultural”. Com base nesses pressupostos, o principal objetivo deste trabalho é compreender as similaridades e diferenças nos processos de abolição desses dois países, nos quais a escravidão foi vivenciada de maneira diversa. Dessa forma, busco contribuir para os estudos sobre a abolição de forma global, bem como investigar as escolhas das elites políticas em cada país, as forças e os projetos em disputa, além de analisar os elementos que se mostram fundamentais para a adoção de um determinado caminho em detrimento de outros.

Neste ponto, é pertinente fazer uma breve consideração: a colonização do século XIX, apesar de carregar resquícios das tradições coloniais dos séculos passados, se configurou de maneira bastante distinta em um mundo também bastante distinto. O mundo do século XIX é caracterizado pelo capitalismo industrial, no qual as colônias da África e da Ásia desempenharam papéis relevantes como fornecedoras de matérias-primas industriais, consumidoras de produtos manufaturados e mercados de investimentos de capitais. Além disso, o século XIX foi marcado pela ascensão dos nacionalismos, sendo que a formação de impérios coloniais foi utilizada simbolicamente para a construção desse sentimento nos Estados europeus. A colonização também se inseriu em um contexto de disputas

imperialistas, no âmbito das quais a ocupação de territórios coloniais se tornou uma espécie de corrida, sobretudo entre França e Reino Unido. Para justificar a ocupação desses novos espaços, foi implementado um processo de “ocidentalização”, visando assimilar culturalmente parte da população autóctone, sobretudo nos modelos administrativos francês e português. Isso envolveu não apenas a forte presença do cristianismo, como nos séculos passados, mas também a valorização de uma educação ilustrada. No entanto, na prática, essa educação atingiu apenas uma pequena minoria local. Todo esse movimento era mobilizado e legitimado pela crença de superioridade cultural e racial europeia frente a outros grupos humanos (Hobsbawm, 2014, p. 39-134)

O eixo condutor da análise conectada desta pesquisa reside justamente na investigação da visão de superioridade cultural e racial dos colonizadores europeus, bem como nos ideais de melhoramento civilizacional presentes nos discursos coloniais do século XIX. Busquei compreender as recepções e repercussões das teorias raciais e evolucionistas no debate abolicionista dos dois países e como essas ideias foram evoluindo ao longo do tempo. Em outras palavras, a análise se concentrou em avaliar se houve mudanças na forma como os abolicionistas entendiam e classificavam as pessoas negras e como essas percepções influenciaram os projetos abolicionistas. Uma das conclusões alcançadas foi que, tanto em Portugal quanto no Brasil, os discursos coloniais se articularam com os discursos abolicionistas e desempenharam um papel determinante na formulação de projetos de emancipação cada vez mais graduais. Essa abordagem, por sua vez, acabou prolongando a condição servil.

As principais fontes desta pesquisa são os debates parlamentares e os projetos abolicionistas, bem-sucedidos ou não, que surgiram em Portugal e no Brasil ao longo do século XVIII e, principalmente, do século XIX. Os projetos legislativos abolicionistas representam fontes privilegiadas sobre o tema, pois geralmente acompanham uma justificativa sobre a pertinência das leis propostas, nas quais os proponentes expõem de maneira direta ou indireta todo o arcabouço teórico que sustenta suas ideias. Além disso, através dos projetos é possível analisar as transformações das ideias abolicionistas, mapeando as alterações, identificando as ideias que prevaleceram e as que fracassaram em diferentes propostas. Os debates parlamentares possibilitam a análise de posicionamentos divergentes em relação

aos projetos apresentados e/ou aprovados (ainda que tenham sido expressos no âmbito das elites políticas dominantes), o que oferece ferramentas para a construção de uma análise menos linear. Outras fontes também serão consideradas em menor grau, como textos das próprias leis abolicionistas, livros publicados por políticos e intelectuais da época, atas e registros de reuniões do legislativo e executivo de ambos os países.

O recorte temporal da pesquisa começa em 1758, com a publicação de uma obra chamada *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* (2017), de Manuel Ribeiro Rocha, um dos primeiros livros da língua portuguesa que, mesmo que de forma muito limitada, apresentava uma perspectiva que poderíamos associar ao abolicionismo. Esse recorte se estende até o final do século XIX, época em que foram promulgadas as leis que pretendiam controlar o trabalho e a vida da população emancipada. Dessa forma, pretende-se abarcar um arco cronológico amplo, que abrange as discussões, em torno do conjunto das legislações abolicionistas nas duas monarquias constitucionais, mesmo que de maneira não exaustiva.

No decorrer deste trabalho, as fontes serão analisadas à luz da perspectiva da história conectada. Isso não significa simplesmente a comparação entre dois espaços, ressaltando apenas suas semelhanças e diferenças, como frequentemente é sugerido pelo senso comum de forma equivocada. O século XIX foi um período marcado por intensas trocas culturais entre várias regiões do mundo. Assim, a análise das fontes desse período deve refletir essa integração global. Portanto, neste trabalho, as fontes são consideradas como produtos de um processo global de articulação de políticas, interesses e discursos diversos. Nesse sentido, este trabalho também se comunica com os estudos da História Global.

O movimento abolicionista do século XIX emergiu de maneira interligada a vários espaços, com intensa troca de ideias entre abolicionistas no mundo todo. Porém, não é possível compreender o abolicionismo desse período olhando apenas para as ideias abolicionistas. Pelo contrário, é necessário entender essas ideias por meio das suas interseções com outras ideias que foram amplamente discutidas na época, como o nacionalismo, colonialismo e teorias raciais. Nesse sentido, esta pesquisa visa construir uma narrativa conectada entre dois espaços, o Império de Portugal, o que inclui suas colônias, e o Império do Brasil, mas, principalmente,

busca estabelecer conexões das ideias abolicionistas com outras correntes de pensamento, especialmente com os discursos legitimadores do colonialismo. Essas diferentes correntes de pensamento são aqui entendidas como resultado de um mesmo processo de dominação.

No que diz respeito à percepção de uma história conectada do abolicionismo, estudos recentes têm explorado essa perspectiva, entendendo a questão abolicionista dentro de um contexto de profunda integração dos espaços viabilizada por um sistema-mundo capitalista, como é o caso dos trabalhos de Tâmis Parron (2015) e Alain El Youssef (2019). Em contraste com esses estudos, que se concentraram na interligação entre relações comerciais ou diplomáticas de espaços escravistas ou antiescravistas, minha abordagem busca compreender uma conexão discursiva que unia os vários movimentos abolicionistas ao redor do mundo, com ênfase especial no Brasil e em Portugal. Acredito que essa conexão discursiva, subjacente aos projetos abolicionistas em diversos locais, pode ser caracterizada como um “discurso colonial”. Nesse ponto, considero relevante aprofundar o significado que atribuo ao termo “discursos coloniais” (o qual, ao longo desta tese, será abordado de forma plural, uma vez que representa uma ampla gama de arranjos mentais) e sua relação com o projeto abolicionista de um país sem colônias, como é o caso do Brasil. Para isso, utilizarei exemplos históricos.

Uma das vozes que se opuseram às ideias emancipatórias que surgiram na sua época foi a de José de Alencar (1829-1877). O autor de *Iracema* e *O Guarany* foi deputado federal pelo Partido Conservador durante quatro legislaturas, embora não ocupasse o cargo no momento em que o Imperador proferiu sua famosa fala do trono em 1867, na qual solicitou que o parlamento analisasse uma solução para a “questão servil”. O que não impediu Alencar de expressar seu descontentamento. Entre 1867 e 1868, ele publicou uma série de protestos sob a forma de cartas abertas ao Imperador, utilizando o pseudônimo de Erasmo. Nessas cartas, o autor criticou o governo imperial por diversos motivos, porém, o que realmente chama atenção é a maneira como ele defende a escravidão.

Para Alencar, o Estado só causaria danos se tentasse intervir artificialmente, ou seja, por meio de leis, no processo supostamente natural de escravidão e emancipação. Ele acreditava que a emancipação ocorreria quando o grupo escravizado, nomeadamente a raça negra, estivesse pronto para uma vida livre, e

que isso se daria de maneira natural e automática. Nessa concepção, a escravidão era vista como uma etapa rumo à civilização e como um caminho educativo para uma vida laboriosa. Alencar afirmou o seguinte:

De feito, na história do progresso representa a escravidão o primeiro impulso do homem para a vida coletiva, o elo primitivo da comunhão entre os povos. O cativo foi o embrião do estado no direito público (Alencar, 2008, p. 65).

A ideia de história enquanto um progresso inabalável rumo ao desenvolvimento humano não era uma visão estranha na época. Por outro lado, a noção de que a escravidão foi o embrião da sociedade moderna não era muito comum, tanto que Alencar sentiu a necessidade de explicá-la melhor. Segundo ele, a única ferramenta que o homem primitivo tinha a sua disposição para lutar contra a força da natureza era o próprio homem. Sendo assim, a escravidão foi responsável por garantir condições materiais de vida no passado primitivo, ao mesmo tempo que a escravidão de diferentes grupos teria gerado uma relação de poder que seria o germe da família e do Estado. Para ele, a escravidão teria um caráter educativo, configurando-se como uma etapa indispensável para a civilização. Alencar deixa isso claro no seguinte trecho:

Integralmente, raças diversas não podem coabitar o mesmo país, como não podem corpos estranhos ocupar simultâneos o mesmo espaço. Os indivíduos, porém, que formam as moléculas das diferentes espécies, aderem mutuamente e se confundem em nova família do gênero humano. Ninguém desconhece, todavia, quanto é lenta essa coesão ou amálgama de raças. Demanda séculos e séculos semelhante operação etnográfica; e traz graves abalos à sociedade. A tradição e o caráter, que formam a originalidade de cada grupo da espécie humana, não se diluem sem aturado e contínuo esforço.

Desde que por uma necessidade suprema e indeclinável a raça africana entrou neste continente (América) e compôs em larga escala a sua população; infalivelmente submeteu-se à ação desse princípio adesivo, ao qual não escapou ainda uma só família humana.

Eis um dos resultados benéficos do tráfico. Cumpre não esquecer, quando se trata desta questão importante, que a raça branca, embora reduzisse o africano a condição de uma mercadoria, nobilitou-o não só pelo contato, como pela transfusão do homem civilizado. A futura civilização da África está aí, nesse fato em embrião (Alencar, 2008, p. 75-76).

É possível destacar dois elementos nesse trecho que alinham o discurso de defesa da escravidão com os discursos coloniais do período: a primeira é o uso de um vocabulário científico substituindo o vocabulário religioso, comum nos séculos anteriores. Alencar não fala em catequização dos africanos escravizados, mas sim em civilização, sendo que, para enunciar isso, utiliza de uma série de vocábulos típicos do racismo científico, como a separação do gênero humano em diferentes espécies. Além disso, aparece a ideia de que existiriam vários grupos humanos e que esses seriam biologicamente diferentes entre si, o que causa tensão em relação ao mito bíblico de uma origem humana comum. Um segundo ponto que merece destaque é a presença de um ideal de missão civilizadora, sendo que a escravidão cumpriria um papel fundamental para que ela se realizasse. Para Alencar, a raça branca, ao reduzir a raça negra ao estado de coisa do cativo, fez um bem, nobilizou o negro e introduziu nele a semente da civilização que ainda iria florescer na África.

Como pode ser observado, Alencar, mesmo estando em um país desprovido de colônias e que até recentemente havia sido uma colônia, se via como representante do mundo civilizado e da missão colonial global de difundir a civilização europeia por todo o mundo, especialmente entre os povos africanos. Isso se torna ainda mais evidente em outro trecho, no qual, para justificar essa ideia, incomum para a época, de considerar a escravidão como uma ferramenta de civilização, Alencar recorre mais uma vez à história.

Porque somos livres agora, nós, filhos de uma raça hoje superior, havemos de impor a todo o indivíduo, até ao bárbaro, este padrão único do homem que já tem a consciência da sua personalidade! Não nos recordamos que os povos nossos progenitores foram também escravos e adquiriram, nesta escola do trabalho e do sofrimento, a têmpera necessária para conquistar seu direito e usar dele? (Alencar, 2008, p. 77).

Nesse trecho, Alencar deixou claro que se via como parte de uma raça superior com a missão de suprimir culturas humanas consideradas inferiores, impondo uma noção homogeneizada de cultura vista como mais civilizada. Outro ponto importante é a ideia de que no passado a raça branca também teria sido escravizada, sendo que é por essa razão que ela seria hoje o grupo humano mais evoluído. Alencar argumentou que a população negra do século XIX, reduzida à

condição de escravidão, representava o estágio que o branco já superou no passado, sendo que o futuro do negro seria alcançar a igualdade com o branco. Isso reflete uma visão típica do colonialismo: a crença de que o desenvolvimento humano segue um único caminho que inevitavelmente leva ao modelo cultural da elite intelectual europeia, enquanto qualquer outra expressão cultural da humanidade é considerada um desvio passível de ser corrigido. Além disso, essa perspectiva cultural colocava o negro escravizado em um plano temporal diferente: situado no passado da humanidade.

É dessa forma que Alencar defendeu a escravidão. Para ele, a história da humanidade é singular: todos os povos que existem estão sujeitos a trilhar um mesmo caminho de desenvolvimento. Nessa trilha da história, os negros estão situados no passado. A etapa de escravidão, em que os negros estariam naquele momento, já foi vivida pelos brancos e essa foi uma etapa fundamental para o seu desenvolvimento. Assim sendo, a escravidão seria boa para os negros também, pois um dia, quem sabe daqui a alguns séculos, eles também alcançariam a civilização.

Essa noção é um traço comum dos discursos coloniais oitocentista, que foi notado e estudado por Anne McClintock em *Couro Imperial* (2018), onde a autora analisa os discursos coloniais ingleses na Época Vitoriana. McClintock usa dois conceitos para definir esse traço marcante dos discursos coloniais: “tempo panóptico”, usado para descrever a visão europeia de que existiria uma história universal na qual todos os grupos humanos estariam associados por um mesmo processo evolutivo, culminando, evidentemente, no homem europeu; e “espaço anacrônico”, que a autora utiliza para descrever a visão europeia de que alguns grupos, em certos territórios, como mulheres e habitantes das colônias, estariam presos no passado. Dessa forma, a diferença entre colonizador e colonizado seria temporal. A questão é que, por meio desse pensamento, o “outro” é sempre familiar, nunca é algo totalmente estranho ou completamente único aos olhos europeus, já que o outro é ele mesmo no passado.

A matriz de pensamento de José de Alencar é claramente formada por pressupostos colonialistas. Há uma inovação e uma adaptação local, que é o uso dos discursos colonialistas para defender a escravidão, pois a noção hegemônica europeia era a de que a abolição deveria chegar para abrir espaço à civilização. Esse é o caso de João de Andrade Corvo (1824-1890), que, do outro lado do

Atlântico formulou um discurso colonial para defender a abolição da escravidão. Corvo era um intelectual e agrônomo português que teve intensa carreira política, tendo sido Ministro dos Negócios Estrangeiros entre 1871 e 1878, pasta que acumulou com o Ministério da Marinha e Ultramar, ficando, dessa forma, responsável pela política colonial portuguesa. Foi Corvo que aboliu a condição de liberto<sup>1</sup> em 1876, consolidando a legislação abolicionista no Império Português. Ele publicou um livro em quatro volumes entre 1883 e 1887, com o nome de *Estudos sobre as Províncias Ultramarinas*, em que ele tratou de fazer um balanço do período em que estava à frente dos Ministérios e trazer indicações sobre o futuro da política colonial portuguesa. No discurso de Corvo também estavam presentes as noções de tempo panóptico e espaço anacrônico. Ele deixou isso claro em um trecho que discute o estado primitivo da religião na África:

Os espíritos vivem nos rios, lagos fontes, formigueiros, arvores, crocodilos, macacos, serpentes, pássaros, etc. E tudo isto são feitiços. É um modo particular do culto da natureza. São tantas as reminiscências, que de tudo isto encontramos na historia e nas superstições antigas da Europa, que não podemos pôr em duvida, que o nosso actual estado foi precedido de outro, que muito se assemelhava ao dos africanos de hoje. — Em nome, pois, de que facto positivo podemos nós affirmar que os negros são menos capazes de cultura e de civilização do que nós? (Corvo, v.3, 1885, p. 35).

Fica claro que Corvo compreendia o processo evolutivo humano de maneira singular, isto é, os europeus já foram semelhantes aos africanos, portanto, não há nada que impeça os africanos de se tornarem semelhantes aos europeus. Para ele, os portugueses estavam na África para promover a civilização. As noções de tempo panóptico e espaço anacrônico, de certa forma, contribuíram para dar credibilidade e viabilidade a essa missão, já que ela passava obrigatoriamente por combater os hábitos supostamente selvagens, como a escravidão. Diferentemente de Alencar, Corvo acreditava que uma das formas de promover esse progresso cultural nos africanos seria através da abolição. Corvo almejava criar uma sociedade laboriosa nas colônias; portanto, a abolição era entendida como o primeiro passo para que o trabalho fosse visto como algo positivo nas sociedades africanas

---

<sup>1</sup> "Liberto" é uma condição intermediária entre a escravidão e a liberdade plena que existia dentro das legislações portuguesas. O objetivo dessa condição era preparar o escravizado para uma vida laboriosa em liberdade.

O que quero destacar com esses dois breves exemplos é que, apesar de os discursos sobre os africanos no século XIX não serem totalmente singulares, como evidenciado nos textos de Alencar e Corvo, eles compartilhavam uma mesma base: a noção de superioridade cultural dos europeus diante da suposta inferioridade de outras culturas, especialmente as africanas. Apesar da existência de correntes de pensamento que determinavam que os africanos estavam fadados a permanecer em um estágio de inferioridade permanente, tanto Corvo quanto Alencar acreditavam na capacidade dos africanos de alcançar a civilização europeia, ainda que as formas e os meios para chegar até ela fossem completamente diferentes para cada um. Isso indica que os discursos sobre o africano seguiam um padrão de pensamento, que nesse caso foi o evolucionismo social, uma das bases dos discursos coloniais do século XIX, mobilizado conforme interesses econômicos e regionais variados. Essa mobilização resultou em uma diversidade de usos políticos que se manifestaram de diferentes formas no mundo. Embora os discursos de Alencar e Corvo possam aparentar diferenças à primeira vista, uma análise mais aprofundada revela similaridades fundamentais, reflexo de um mesmo conjunto de pressupostos de natureza colonial sobre o africano.

Considerando tudo isso, compreendo os discursos coloniais, a grosso modo, como ferramentas intelectuais utilizadas para a construção de uma noção de superioridade europeia e conseqüente inferioridade de outras culturas e povos, que foi utilizada para dar legitimidade à intervenção dos países europeus em outros territórios ao longo do século XIX: a colonização. Contudo, como tentei demonstrar com os exemplos de Alencar e Corvo, os discursos coloniais do século XIX não ficaram restrito aos países europeus centrais, onde foram gestados e tiveram maior profusão, sendo que chegaram até mesmo em países que sequer tinham colônias, como o Brasil. Os portugueses foram pioneiros na reflexão teórica sobre o império já no século XV. Contudo, houve uma série de rupturas, principalmente após a independência do Brasil, o que levou a vários rearranjos na política colonial portuguesa, incluindo a adoção de categorias típicas de um novo colonialismo sob a influência das políticas inglesa e francesa. O que quero enfatizar aqui é que os discursos coloniais dominantes no século XIX afetaram diretamente a maneira como as elites políticas nacionais enxergavam o africano e foram determinantes para a construção de uma política abolicionista no Brasil e em Portugal.

A ideia de colonialismo nessa tese é trabalhada por meio de uma chave cultural, o que significa dizer que o conceito não é entendido apenas como a dominação política de um país sobre um território estrangeiro, mas também como uma dominação cultural e ideológica que foi capaz de produzir diferenças e hierarquias sociais através de uma série de políticas e de intervenções de uma elite política e intelectual sobre espaços e povos entendidos como inferiores.

O conceito de colonização é complexo e tem a sua própria historicidade. Por muito tempo a colonização, tendo como base os estudos marxistas, era entendida pela relação de dependência material e política entre colônia e metrópole. A partir da década de 1930, e principalmente durante e após o processo de descolonização da África e da Ásia na segunda metade do século XX, uma série de autores, de diferentes vertentes, passaram a diagnosticar que as amarras colonialistas iam além dos aspectos materiais e políticos e estavam entranhados na cultura de diferentes sociedades. Com isso, a colonização passou a ser entendida como uma força epistemológica que, geralmente, se materializa em um discurso de hierarquização social. As sociedades europeias eram colocadas no topo e todas as outras culturas eram entendidas como desvios do caminho correto, passíveis de melhoramentos pela ação colonialista.

Um dos primeiros autores a chamar a atenção para a destrutividade da força epistemológica da colonização foi Franz Fanon (2008), que publicou sua obra *Pele negra, máscaras brancas* em 1952. Ele usa a psicanálise para sugerir que as pessoas que vivem na situação colonial estão psicologicamente doentes, vivem uma situação neurótica, em que um dos principais sintomas é a alienação da condição humana. Colonizados e colonizadores vivenciam experiências diferentes, o primeiro vivendo um complexo de superioridade e o segundo de inferioridade, mas ambos estão alienados, incapazes de ver o outro e a si mesmo de maneira real, pois veem um arquétipo estereotipado construído pela situação colonial.

Outro autor pioneiro é Albert Memmi (2007). Ele evidencia o esquema de contraposição entre colonizador e colonizado a um nível global, postulando que a ideia de “colonizado” foi criada com o objetivo de beneficiar o colonizador, sendo que a consequência direta foi a desumanização e a exploração de diversos grupos humanos que foram identificados como colonizados. Uma das grandes contribuições intelectuais de Fanon e Memmi foi a de demonstrar, já no início da segunda metade

do século XX, a existência de uma estrutura epistemológica de poder e exploração, muitas vezes ignorada pelos autores europeus, e que dividia o mundo em duas categorias: colonizados e colonizadores.

Outro ponto relevante que esses autores tentam demonstrar é que o colonialismo ou os colonizadores foram capazes de epistemologicamente criar o “outro” colonial, ou seja, a população autóctone das colônias. Isso se deu através de uma série de discursos que não diziam respeito às populações subordinadas de modo empírico, mas sim a uma projeção da mente colonialista. Outro intelectual que veio a desenvolver essa ideia posteriormente foi Edward W. Said, que publicou o trabalho *Orientalismo* (2016) em 1978. O Orientalismo é uma tradição erudita surgida no século XVIII que pretende estudar o oriente, que é normalmente entendido como abrangendo a Arábia ou o mundo islâmico. Segundo Said, “o Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘ocidente.’” (Said, 2016, p. 29). O Orientalismo, para Said, corresponde à construção do Oriente pelo Ocidente, mas essa criação não é uma fantasia visionária de alguns europeus, mas sim um corpo bem elaborado de teorias e práticas nas quais se fez um considerável investimento. O Orientalismo seria então uma característica cultural da Europa e não representaria qualquer parte de um o “Oriente” empírico.

Por compreender o colonialismo como englobando um discurso, que é entendido como a materialização do ideológico e do linguístico, estudos como os de Said têm uma forte interlocução com os estudos de Michel Foucault sobre o discurso (1971). Foucault concebe o discurso como uma dispersão, com vários elementos soltos, cabendo à análise do discurso entender essa dispersão e encontrar as regras que regem a sua formação. Para isso, devem ser encontradas as estratégias do discurso, seus objetos, seus tipos de enunciação, as formas dos conceitos, os temas e as teorias; esses elementos determinariam a formação discursiva. Para Foucault, o discurso é como uma família de enunciados pertencentes a uma mesma formação discursiva, ou seja, a uma mesma ordem.

Essas abordagens culturais ou discursivas tornam o conceito de colonização menos duro e mais desapegado de fatores geográficos ou políticos determinados apenas pela materialidade ou pela dominação política. A colonização se torna também um conjunto de ideias e práticas que é expressa por meio dos discursos

coloniais, uma ordem ideológica que pode ser aplicada em diversos locais, mesmo que não exista uma relação de colonização política e/ou administrativa. O que quero demonstrar neste trabalho é que as políticas abolicionistas brasileiras e portuguesas foram pautadas por um mesmo ideal de inspiração colonial de melhoramento civilizacional das populações ditas inferiores, que no caso aqui analisado são os povos africanos ou de ascendência africana. Concepções coloniais de criação da diferença influenciaram o modo como as elites políticas brasileiras e portuguesas entendiam e lidavam com populações de origem ou ascendência africana, mesmo que essas estivessem dentro do território nacional, como é o caso do Brasil. O fato é que essa visão levou à adoção de políticas muito semelhante às políticas adotadas por países colonizadores centrais, como França e Reino Unido, em seus territórios coloniais, sendo que uma política muito influenciada por esse ideal colonial foi o abolicionismo. Claro que nem tudo foi uma mera cópia, na medida em que os governos de ambos dos países adaptaram e produziram discursos coloniais para as realidades nacionais, mas fica evidente que a matriz de pensamento era a mesma.

Acredito que pode causar um certo estranhamento quando argumento que as elites políticas e econômicas brasileiras praticaram uma política de viés colonial. Apesar disso, em um sentido lato, essa é uma forma possível de definir o processo abolicionista brasileiro. Os políticos e intelectuais brasileiros se inspiraram nas legislações abolicionistas dos impérios europeus, que estavam quase sempre implicadas em uma política colonial para o continente africano. Para além disso, esses brasileiros se enxergavam como promotores da civilização com a missão de melhorar as condições culturais dos grupos entendidos como inferiores. Essa questão não ficava apenas na enunciação de elementos típicos do racismo científico da época, que era comum nos discursos coloniais europeus, mas também se manifestava em um conjunto de práticas e políticas que tinham grande semelhanças com as políticas coloniais europeias, mas que afligiram as populações escravizadas que habitavam o território nacional. Todos esses pontos ficarão mais claros ao longo dos capítulos e acredito não ser exagero afirmar que a elite política brasileira produziu um colonialismo dentro do territorial nacional.

Esse argumento se aproxima da noção de colonialidade desenvolvida dentro do grupo Modernidade/Colonialidade, em que essa pode existir mesmo onde não há dominação política colonial em sentido estrito, e que é entendida não apenas como

um poder que domina de forma material os povos subalternizados, mas também como uma estrutura de produção de poder que gera subalternidade por meio da imposição de culturas e epistemologias, além da segregação ou mesmo destruição de saberes e epistemologias divergentes (Mignolo, 2020; Quijano, 2005). Dessa forma, é possível afirmar que a elite política brasileira compartilhava dessa estrutura de poder e a reproduzia em território nacional, mesmo na ausência de uma dominação colonial em sentido estrito sobre um território estrangeiro.

Sobre os estudos historiográficos, a questão da abolição é muito mais estudada no Brasil do que em Portugal. Apesar disso, já existem trabalhos respeitáveis na historiografia dos dois países que analisam os processos abolicionistas. Também já existem bons trabalhos sobre a recepção de teorias raciais nas sociedades brasileira e portuguesa, principalmente relacionados às instituições científicas. Apesar da existência de muitas obras, ainda faltam trabalhos que articulem esses dois problemas do século XIX e estabeleçam correlações com os discursos coloniais do mesmo período, como está sendo proposto aqui. Ao longo da tese, demonstro que a articulação desses elementos foi fundamental para a criação da política abolicionista, sendo que no Brasil a recepção do racismo na classe política ocorreu antes mesmo do que nas instituições científicas.

As teorias raciais não são criações do século XIX. Suas bases filosóficas estão em autores de séculos anteriores, entretanto, foi nesse período que elas encontraram terreno fértil para crescer e desenvolver, sendo impulsionadas pela colonização, mas também pelo desenvolvimento da ciência. Na Europa iluminista crescia a confiança nas verdades absolutas da ciência e por consequência na razão humana, ou na razão europeia, inaugurando uma “utopia da razão” (Poliakov, 1971, p. 119-130). Nesse período, a razão estava intimamente ligada ao cientificismo e às ciências exatas, que eram responsáveis por mecanizar e classificar o mundo. Esse projeto de classificação e mapeamento do mundo, que começou com plantas e animais, mas logo passou a abarcar seres humanos, é chamado de “consciência planetária” por Mary Louise Pratt. A consequência desse esforço de classificação era a naturalização do discurso científico e a construção de um novo mundo a partir de olhos europeus (Pratt, 1999, p. 41-75). Nessa perspectiva, o ser humano era caracterizado por sua razão, sendo que razão era entendida como algo bem específico, era o pensar cientificamente, o que evidentemente excluía boa parte da

população mundial. Existiram várias teorias raciais ao longo do século XIX, mas todas tinham em comum a concepção de superioridade europeia e inferioridade negra.

O recorte cronológico amplo que foi adotado neste trabalho nos possibilita tentar entender se essas teorias já estavam presentes, ainda que de forma embrionária, nas primeiras discussões sobre abolição no começo do século, e de que maneira essa presença se deu. Dessa forma é possível ver como as discussões parlamentares foram absorvendo as teorias e como essas foram afetando os discursos favoráveis e contrários à abolição.

A perspectiva conectada se explica pelo fato de Brasil e Portugal terem uma experiência fundamentalmente diferente em relação à escravidão, mas ainda assim terem projetos abolicionistas semelhantes. Em Portugal, a escravidão era algo restrito às colônias, onde o projeto de abolição conecta-se claramente a um projeto de colonização que tinha como objetivo a viabilidade econômica das colônias, sobretudo as africanas (Alexandre, 2000). Já no Brasil, além de a escravidão estar disseminada por todo o território, a população negra livre era parte importante da sociedade, tendo representantes nas elites econômicas e intelectuais da época (Alonso, 2015). Procurei ver se essas singularidades foram suficientes para afetar a recepção das teorias raciais no nível político institucional; além disso, a perspectiva comparada será capaz de dar um quadro mais preciso e global sobre a questão.

O tema que está sendo proposto aqui permeia três campos de estudos que têm larga comunicação entre si: abolicionismo, racismo e colonialismo. A questão da escravidão é bastante estudada no Brasil, sendo considerada um problema capital dentro da historiografia nacional, tanto pela importância quanto pela longa duração dessa instituição na história do país. Já no caso português a escravidão é tratada de maneira mais marginal, normalmente explorada dentro dos estudos sobre a colonização.

Os estudos sobre a colonização em Portugal foram marcados até a década de 1970 pelo lusotropicalismo, teoria criada por Gilberto Freyre (1940) que defendia que os portugueses foram capazes de criar uma relação afetiva com os povos dominados, marcada por uma forte miscigenação (Henriques, 2015). Mesmo após a queda do regime ditatorial em 1974 e as independências das colônias, a

historiografia portuguesa não conseguiu fazer uma rápida problematização dos mitos que vigoravam até então. As causas são várias, mas o principal motivo é que a história continuou sendo usada como arma ideológica e não foi capaz de fazer uma reflexão desapassionada do fenômeno da colonização. Em parte, isso pode estar relacionado com os usos da memória histórica durante as guerras de independências e os “traumas” resultantes do conflito (Pimenta, 2010).

Isso refletiu diretamente na escassez de estudos que tratassem do tema da abolição em Portugal. A exceção estava em estudos mais gerais que dedicavam alguns parágrafos à questão, como a obra de Valentim Alexandre (2000). O primeiro estudo amplo e sistemático sobre o processo de abolição da escravatura em Portugal foi o de João Pedro Marques, que está dividido em duas obras: *Os sons do Silêncio* (1999), focado na abolição do tráfico atlântico de cativos, e *Sá da Bandeira e o Fim da Escravidão* (2008), esse com foco no processo legal da abolição do trabalho escravizados.

O principal argumento de Marques é que o processo de abolição português não foi na verdade uma vitória do movimento abolicionista, mas sim um processo de cedências políticas para o escravismo. Para ele, não existia em Portugal no século XIX pessoas que defendiam a escravidão abertamente, nem abolicionistas imediatistas, mas sim dois grupos: os “gradualistas sinceros” e os “gradualistas simulados”. O primeiro era um grupo minoritário comandado pelo Marquês de Sá da Bandeira, que de fato tinha um plano prático para acabar com a escravidão, mesmo que de forma gradual. No segundo grupo, a escravidão até era entendida como injusta, mas, por causa dos danos que a emancipação dos escravizados causaria na sociedade colonial, o processo abolicionista se daria em um longuíssimo prazo e sem um plano definido de execução. Marques entende que houve predomínio do segundo grupo sobre o primeiro, sendo que isso gerou legislações como o Estatuto do Liberto, que criou uma condição intermediária entre a escravidão e a liberdade. O objetivo era o de que o indivíduo escravizado fosse preparado para a vida livre, mas a consequência efetiva foi a manutenção das práticas escravistas (Bem, 2020). Interessante notar que Ângela Alonso (2015) também identificou esse grupo de “gradualistas simulados” no Brasil, que ela chama de “escravismo de circunstância”, sendo que eles tiveram forte influência na Lei do Ventre Livre. Esse ideal de abolição

no longuíssimo prazo é mais um exemplo de proximidade entre o processo abolicionista português e brasileiro.

No caso brasileiro, existem trabalhos bem diversos sobre o tema. É possível separar os estudos em dois eixos: um preocupado mais com a agência escrava e a suas estratégias de busca pela liberdade e um segundo com foco na questão legal e na disputa de narrativas no âmbito político e institucional.

No primeiro eixo, é possível identificar estudos como o de Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade* (2011). Tendo como fontes processos cíveis e criminais, Chalhoub conseguiu construir um quadro bem completo sobre a luta pela liberdade no cotidiano da população negra no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Ele expõe a existência de diferentes definições e visões de liberdade e cativo entre a população escravizada, sendo que as lutas se organizavam em torno dessas. Um trabalho mais recente e que segue uma linha semelhante é o livro *Tornando-se livre* (2015), organizado por Maria Helena P. T. Machado e Celso Thomas Castilho, cujo foco ordenador é a luta dos escravizados e libertos pela deslegitimação da escravidão, mas seus capítulos também expõem um quadro bem amplo, que vai das estratégias de busca de liberdade pelos escravizados até temas que abordam a questão da dimensão internacional do processo abolicionista.

No segundo eixo se encontram trabalhos como o de Emília Viotti da Costa, *A Abolição* (2008), e o de Ângela Alonso, *Flores, Votos e Balas* (2015). O primeiro foi lançado pela primeira vez dentro do contexto do centenário da abolição e traz um estudo sintético sobre a questão, mas contempla de forma clara as principais disputas entre escravistas e abolicionistas, demonstrando a existência de desavenças dentro dos grupos, além de trazer uma análise importante dos principais marcos legais do abolicionismo. O segundo é um trabalho que se dedica a estudar o movimento abolicionista enquanto movimento social, suas formas de ação, organização, propagação e pressão pela legislação abolicionista. Alonso traz um estudo, principalmente, sobre a ação das elites, de intelectuais e de líderes abolicionistas, com foco em grandes nomes do movimento, como André Rebouças, José do Patrocínio e Joaquim Nabuco, com isso ela apresenta os “bastidores” das discussões das legislações abolicionistas. É possível enquadrar Alonso em um movimento recente de recuperação de projetos abolicionistas de intelectuais não hegemônicos, ou seja, que foram ignorados durante o processo abolicionista. Dentro

desse movimento, também é possível destacar o trabalho de Ligia Fonseca Ferreira (2020) e Bruno Rodrigues de Lima (2021), que editaram documentos referentes à trajetória intelectual de Luís Gama.

Recentemente existe o esforço de alguns autores no sentido de fugir de uma perspectiva estritamente nacional e trazer a questão da abolição para uma perspectiva global, integrando diferentes espaços e diferentes visões sobre o tema. A partir dessa noção de História Conectada é possível ver os processos históricos como resultado da relação entre diferentes espaços, representações e forças em uma realidade que é global. Dois exemplos de trabalhos nessa perspectiva são o de Parron (2015) e Youssef (2019). O primeiro tem como objetivo entender as conjunturas econômicas e políticas que levaram à crise da escravidão em três espaços que estavam integrados de muitas formas: Estados Unidos da América, Império do Brasil e Império da Espanha. No segundo, que é focado no Brasil, mas sem perder a dimensão global, o autor analisa a formação de um “horizonte de expectativa” através dos exemplos de emancipação em outros espaços e como a reorganização da economia mundial em torno do paradigma do capitalismo industrial impactou os processos de emancipação no Brasil. A perspectiva global desses trabalhos é muito importante e tem larga comunicação com o que está sendo proposto neste projeto de pesquisa. Todavia, é interessante destacar que mesmo com essa nova metodologia, a questão das teorias raciais e a relação entre o colonialismo e os processos abolicionistas ainda não foi abarcada de maneira ampla, lacuna que esta pesquisa pretende preencher.

Outra perspectiva historiográfica importante para este trabalho são os estudos sobre a abolição britânica. Apesar dessa questão não ser o foco aqui, ela permeia todo o debate, já que o governo e os abolicionistas britânicos foram muito atuantes tanto em Portugal quanto no Brasil, além da historiografia britânica ter influenciado as historiografias portuguesas e brasileiras. Outro fator relevante é que a legislação britânica serviu de exemplo para os legisladores brasileiros e portugueses.

Nesse campo é possível identificar pelo menos três eixos interpretativos. O primeiro é composto por estudos realizados pelos abolicionistas do século XIX, que foram empreendidos para compreender a escravidão do período, mas também foram usados como forma de propaganda. É comum encontrar nesses trabalhos uma certa celebração do abolicionismo como uma obra de filantropia e de moral.

Nessa perspectiva se encontram abolicionistas britânicos renomados, como William Wilberforce (1807) e Thomas Clarkson (1786). O segundo está associado principalmente aos estudos de Eric Williams (1944), mas também aparece em toda uma gama de trabalhos. Para esses autores, o abolicionismo foi posto em prática muito mais por motivos econômicos do que por motivos filantrópicos, sendo assim, foram os avanços do capitalismo britânico que teriam levado a uma perda de valor do modo produção e do comércio escravista até ao seu completo declínio. Um terceiro eixo, que surgiu após a década de 1970, apresenta uma visão alternativa ao determinismo econômico de Williams. Para esses autores, o trabalho escravizado não só era lucrativo como estava no auge da sua produção no momento da abolição. Sendo assim, o fim da escravidão não se sustenta por motivos econômicos, mas teria sido resultado de uma mudança de mentalidade dos britânicos, impulsionada inicialmente por uma moral protestante, mas que ganhou força através da criação de uma grande rede de associações abolicionistas. Dois dos principais autores desse último eixo são David Brion Davis (2001) e Seymour Drescher (2011).

Dentro do campo de estudos sobre o racismo, o que é mais relevante para os fins desta pesquisa são os estudos historiográficos em torno das teorias raciais do século XIX. Nesse campo, é possível perceber a existência de subcampos de estudo com diferentes objetivos e focos.

Em um desses subcampos, existem pesquisas que buscam entender e analisar o surgimento de teorias específicas. Entre eles, é possível citar estudos como *Evolution* (2003), de Peter J. Bowler, que vai muito além de Darwin e do Darwinismo, construindo um dos estudos mais completos sobre o tema, porém abordando a questão principalmente pelo lado científico e biológico, deixando as implicações humanas dos pressupostos evolucionistas, como a criação de hierarquias sociais, em segundo plano. Outro exemplo é *O Mito Ariano* (1974), de Léon Poliakov, que é um estudo de todas as etapas de gestação do mito da superioridade ariana. O autor entende que o mito da superioridade ariana deve ser compreendido por meio da longa duração, sendo que esse mito remeteria ao surgimento dos estados nacionais na Europa e à criação de mitos nacionais de origem que, de forma geral, buscavam forjar uma homogeneidade e desconsideravam as diversidades étnicas e culturais dos países. Sendo assim, para

Poliakov, o mito de superioridade deve ser entendido por meio da articulação com diversos espaços, teorias e fenômenos sociais.

Em outro subcampo estão os estudos de história intelectual que buscam analisar a formação do pensamento de cientistas e outras pessoas que defendiam as teorias raciais, bem como das instituições responsáveis por produzir e propagar tais ideias. Um exemplo desse subcampo é o trabalho de Lilia Moritz Schwarcz, *O Espetáculo das Raças* (1993). Nessa obra, a autora estuda as recepções das teorias raciais por instituições científicas no Brasil, como museus, faculdades e institutos entre as décadas de 1870 e 1930. Ela também vai além das recepções e reflete sobre a originalidade do pensamento racial brasileiro, capaz de adaptar e atualizar as teorias que vinham de fora para a realidade de um país miscigenado. Ambas as perspectivas são importantes para entender a formação de pensamentos racializados, as várias divisões e como o discurso racial se tornou um paradigma no Brasil do final do século XIX.

Por fim, um outro subcampo compreende as pesquisas que buscam fazer um estudo abrangente do racismo e de todas as suas implicações sociais e intelectuais, o que inclui as teorias raciais. Nesse contexto, destaca-se o trabalho de Francisco Bethencourt intitulado *Racismos: Das Cruzadas ao Século XX* (2018). No livro, o autor entende o racismo como uma prática que se baseia em preconceitos que legitimam políticas de segregação. Ele vê o racismo como uma construção social que assume diversas formas, variando conforme os tempos e os espaços. Dessa forma, o racismo não seria uma construção linear e monolítica. Para Bethencourt, o racismo deve ser observado na longa duração, sendo possível identificar práticas de segregação de indivíduos e grupos baseadas em diferenças físicas desde a Idade Média, ou seja, antes mesmo da criação das teorias raciais dos séculos XVIII e XIX.

O surgimento das teorias raciais está intimamente conectado ao processo de criação do “outro” no colonialismo do século XIX. A raça é uma criação e foi o significante fundamental e articulador do discurso da diferença colonial. Isso pode ser visto, por exemplo, no argumento do africano como reformável ou da missão civilizadora, que pode ser entendido dentro da noção descrita por Homi Bhabha como “ambivalência do estereótipo”, que entende as populações das colônias ao mesmo tempo como seres degenerados racialmente e como seres reformáveis e civilizáveis. Existe, nesse contexto, uma articulação entre a noção de que “eles são

humanos, eles são iguais a mim” e um discurso de decadência segundo o qual “eles são incompletos”. Então o nativo aparece tanto como o selvagem canibal, quanto como a criança pronta para ser civilizada, mas nas duas formas está articulada uma mesma ideia de inferioridade (Bhabha, 2014 p. 117-144).

Esses três grandes temas (colonialismo, racismo e abolição) estão interconectados, sendo cada um deles um produto do outro. Isso resultou em implicações tanto empíricas, manifestadas em ações de dominação material sobre diversos povos, quanto epistemológicas, que geraram um discurso da diferença culminando na criação de uma noção de inferioridade cultural e biológica de diversos grupos humanos. Este trabalho busca explorar esses três temas e estabelecer uma articulação entre as principais ideias, visando contribuir para alcançar os objetivos propostos.

A tese será dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *as constituições e o abolicionismo na década de 1820*, as fontes principais são os projetos abolicionista que surgiram dentro do horizonte de oportunidades criados pelas elaborações das primeiras constituições de Portugal e do Brasil. Através desse material é possível analisar o surgimento de uma tendência, ainda minoritária, que rompia com a tradição de defesa cristã da escravidão para utilizar argumentos de cunho liberal e colonial para justificar a necessidade de reformar ou de abolir a escravidão, ainda que em horizonte bem distante.

O segundo capítulo intitula-se *Projetos de abolição do comércio de escravizados e a nova onda colonialista*. Por meio de estudos abolicionistas, debates e análise das leis antitráfico, esse capítulo procura discutir como a abolição do comércio de escravizados se insere em um plano de modernização. No caso do Brasil, esse plano implica a exclusão da população proveniente do continente africano. Nos espaços coloniais portugueses, a legislação de proibição do tráfico se insere em uma lógica de reconfiguração econômica desses locais, buscando realizar uma política colonial independente, mas mais adequada aos novos tempos, evitando a perda de população para o comércio atlântico de escravizado. Desde os primeiros anos do século XIX, o Reino Unido assumiu o protagonismo no combate ao comércio internacional de escravizados. As primeiras leis portuguesas e brasileiras surgiram apenas após forte pressão britânica. A ineficiência dos governos de Portugal e do Brasil em coibir o tráfico levou à intervenção direta dos britânicos, o

que fez com que as legislações que efetivamente aboliram o tráfico se aproximassem bastante do discurso e do projeto colonial britânico.

O terceiro capítulo, intitulado *Abolição, colonização e educação: as leis do ventre livre e os discursos coloniais*, busca discutir a relação entre as leis do “ventre livre” no Brasil e em Portugal com os discursos coloniais. Essas leis, que buscavam emancipar as crianças filhas de mães escravizadas, apresentavam grandes semelhanças entre si, sendo que a legislação brasileira é claramente inspirada na legislação portuguesa. Uma característica dessas legislações é que elas vão além do “ventre livre”, configurando-se como um projeto abolicionista que procurava abolir gradualmente a escravidão. Partindo de pressupostos colonialistas, estabeleciam como condição para a emancipação um processo educacional no qual o indivíduo deveria ser preparado para o trabalho livre, sendo que nesse processo haveria a manutenção da sua condição de subalternidade.

Por fim, o quarto capítulo, intitulado *O fim da escravidão e a manutenção da subalternidade*, discute como as leis que finalmente conduziram à abolição da escravidão configuraram-se como legislações que garantiram a persistência da condição de subalternidade. Apoiadas pelas teorias raciais, um dos pilares dos discursos coloniais, ocorreu a manutenção de um ideal de branqueamento da população, com maior ênfase no contexto brasileiro, e o aprofundamento da noção de que os governos deveriam manter a tutela e o controle da vida das populações consideradas inferiores mesmo após a emancipação. Isso se concretizou por meio de uma série de leis que visavam criminalizar a chamada “vadiagem”, sendo que nas colônias portuguesas isso foi além e existiram leis que estabeleciam o trabalho compulsório para os “indígenas”. Assim, a abolição, conduzida pelas elites políticas, não se tornou um projeto verdadeiramente emancipador. O que ocorreu foi apenas a transição de uma condição de subalternização anterior, entendida como atrasada e selvagem — a escravidão —, para uma condição de subalternização moderna, fundamentada no discurso civilizador.

## 01. As constituições e o abolicionismo na década de 1820

A efêmera Constituição Política da Monarquia Portuguesa de 1822, que nessa época ainda pretendia incluir o Brasil, é clara e já no primeiro artigo define o seu objetivo: “ARTIGO 1º — A Constituição política da Nação Portuguesa tem por objecto manter a liberdade, segurança e propriedade de todos os Portugueses.” (Portugal, 1822)

Os ideais liberais que guiaram os processos constitucionais do século XIX estão já aqui expostos e deixam evidente o tom que a Constituição pretendia seguir. Para além da defesa da liberdade, segurança e propriedade, um problema central para os constituintes era a questão da cidadania, afinal, definir quem era cidadão português era definir para quem a Constituição valeria.

A Constituição de 1822 abordou a questão no quarto parágrafo do artigo vinte e um, o qual legislava sobre quem deveria ser considerado cidadão português. O texto estabelecia que os escravizados que obtivessem carta de alforria seriam considerados cidadãos. Por meio de um esforço interpretativo, é possível concluir que aqueles que ainda estavam na condição de escravizados não eram considerados cidadãos, e, portanto, não estavam protegidos pelos direitos constitucionais. Esta é a única vez que a palavra "escravo" aparece na Constituição. Isso é surpreendente, considerando que o país abrangia uma das maiores populações escravizadas já registradas na história e estava envolvido em um extenso e dinâmico comércio de escravizados pelo Atlântico. No entanto, esse aparente descaso em relação à questão da escravidão não foi acidental, mas sim parte de um jogo político de silêncio que teve início antes da Constituição de 1822 e continuou presente na Constituição Brasileira de 1824 e na Carta Constitucional Portuguesa de 1826.

É bastante provável que, caso uma pessoa desavisada do contexto histórico da época lesse a Constituição Brasileira de 1824 ou a Constituição Portuguesa de 1826, que são bastante semelhantes, chegasse à conclusão de que não existia escravidão nesses territórios, já que a palavra "escravidão" sequer aparece. A única menção que marginalmente indica a existência da instituição escravidão aparece no artigo 94 da Constituição Brasileira e no artigo 67 da Constituição Portuguesa, em

que ambas proíbem que os libertos votem nas segundas instâncias das eleições para o legislativo (Brasil, 1824; Portugal, 1826).

Esse jogo de silêncio fazia parte de uma estratégia para a manutenção da escravidão, afinal, não se pode mudar aquilo que não é dito e muito menos o que não é escrito. Apesar disso, nesse período já existiam no Reino de Portugal algumas ideias que buscavam reformar a forma como a escravidão acontecia e até mesmo algumas ideias que ensaiavam um abolicionismo. Em grande parte, essas ideias tinham como base um ideal de moralidade cristã, mas também emergia um discurso colonizador típico da exploração europeia na África, buscando legitimar a exploração através da justificativa de que seria necessário reformar o africano para que esse ou a sociedade atingisse um maior grau civilizacional. Esses discursos representaram uma das primeiras manifestações de uma tradição discursiva que perdurou ao longo do século XIX. As críticas à escravidão não encontraram respaldo legal nesse período, mas é possível encontrar projetos abolicionistas entre intelectuais e parlamentares do período que pleitearam uma mudança. Os projetos abolicionistas propostos no contexto político gerado a partir das primeiras constituições portuguesa e brasileira serão o foco desse capítulo. Contudo, para entendê-los, é necessário realizar uma breve análise do debate cristão no século XVII acerca da legitimidade da escravidão que existia até então.

### **1.1. O cristianismo como base legitimadora e reformadora da escravidão**

Durante a segunda metade do século XVIII, quando o movimento abolicionista internacional dava seus primeiros passos, um sentimento de angústia afligia os senhores de escravizados brasileiros. Incertos se a escravidão por eles praticada estava de acordo com os preceitos legais e religiosos, viviam na incerteza e com o medo de estarem vivendo no pecado. Ao menos é assim que o clérigo lisboeta Manuel Ribeiro Rocha (XVIII-1778) justificou a pertinência do seu livro chamado *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* (2017), publicado pela primeira vez em 1758. Nessa obra, que exerceu considerável influência no século XIX, o padre, formado na Universidade de Coimbra e que passou boa parte de sua vida servindo na Bahia (França; Ferreira, 2017), produziu um tipo de manual para que os senhores de escravizados pudessem agir

corretamente com seus cativos, preservando, dessa forma, os preceitos divinos e humanos. O passo a passo que os senhores deveriam seguir está explicitado no título da obra, indicando que o escravizado deveria ser resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e, por fim, libertado. Todo esse processo é minuciosamente detalhado e justificado ao longo dos capítulos da obra, a fim de não deixar dúvidas ao leitor.

Essa questão da legalidade da escravidão remete ao período das grandes navegações nos séculos XV e XVI, quando houve um profundo debate sobre o tema. Dois dos principais protagonistas dessa discussão, e principais referências para Rocha, foram Luís de Molina (1535-1600), um jesuíta que também era docente na Universidade Évora, e seu discípulo Fernando Rabello. Ambos realizaram grandes críticas ao sistema de escravidão, defendendo que este só seria legítimo por meio da fiscalização de missionários, que teria a função de garantir a civilização e a propagação da fé, além de garantir a legitimidade da presença ibérica na África (Zeron, 2005). Em grande parte, Rocha se apropria das críticas e das orientações relacionadas à escravidão feitas por Molina, Rabello e outros teólogos, mas também propõe certas inovações a essas ideias.

Além dos teólogos, a base da argumentação de Rocha são os textos sagrados e o direito romano. Com base neles, ele defendeu uma reconfiguração do direito de possuir escravizados, sendo que esse deixaria de ser um direito de propriedade, para assumir o caráter de um direito de penhor. Essa noção orientou todo o seu "manual" sobre escravidão, nascida de uma visão negativa sobre essa prática. Ele iniciou sua obra com o seguinte parágrafo:

A maior infelicidade a que pode chegar a criatura racional neste mundo é a escravidão, pois, com ela, lhe vêm adjuntas todas aquelas misérias e todos aqueles incômodos que são contrários e repugnantes à natureza e condição do homem; porque sendo este pouco menos que um anjo, pela escravidão tanto desce, que fica sendo mais do que um bruto; sendo vivo, pela escravidão se julga morto; sendo livre, pela escravidão fica sujeito; e nascendo para dominar e possuir, pela escravidão fica possuído e dominado. Trabalha o escravo sem descanso, lida sem sossego e fatiga-se sem lucro, sendo seu sustento o mais vil, o seu vestido o mais grosseiro e o seu repouso sobre alguma tábua dura, quando não é sobre a mesma terra fria. (Rocha, 2017, p. 41).

A partir dessa perspectiva, Rocha desenvolveu um projeto com o objetivo principal de criar um sistema de escravidão mais justo, visando melhorar e dignificar a condição do cativo. Com essa finalidade, ele descreveu o primeiro passo de seu manual: o resgate, que consistia na compra do escravizado na África. Segundo Rocha, na África, existiam regiões incultas, rudes, bárbaras e inumanas, onde, instigados pelo demônio, milhares de pessoas eram escravizadas por seus próprios compatriotas de forma ilegal através de pirataria, falsidades e embustes. Apesar disso e ignorando o fato de que o comércio de escravizados com os europeus alimentava a captura de novos cativos, ele defende que os europeus deveriam resgatar os africanos escravizados nessas condições de barbárie, mediante comércio. O termo "resgate" se justificava pela alegação de que os africanos eram escravizados predominantemente de maneira ilegal, baseando-se no ideal de guerra justa do Direito Romano. Devido a essa ilegalidade, segundo Rocha, a pessoa escravizada não poderia ser propriedade definitiva de seu novo senhor, como geralmente acontecia, mas sim uma propriedade temporária por meio de um sistema de penhor.

Nesse ponto, entra o segundo passo proposto por Rocha: a escravidão provisória ou escravidão de penhor, como ele a denominava. Segundo Rocha, alguém que adquire algo proveniente de um roubo deve devolver o bem ao seu verdadeiro dono, sendo justo receber um valor que cubra as despesas ou um prêmio pelo seu trabalho de devolução. Ele aplicou essa lógica à escravidão ilegal. O padre aconselhava que o senhor de escravizados devolvesse a liberdade roubada ao escravizado mediante o pagamento das despesas e do prêmio. Desse modo, o senhor nunca se tornaria legitimamente dono do escravizado ilegal, o que o isentaria do pecado, pois ele teria apenas a posse temporária do escravizado, o qual, para alcançar a liberdade plena, deveria pagar por ela com seu trabalho ou de alguma outra forma. Rocha estipulou que, para quitar sua dívida, o escravizado deveria trabalhar no máximo por vinte anos. Nessa abordagem, o comércio de escravizados se manteria lucrativo e em conformidade com as leis divinas e humanas (Rocha, 2017, p. 89-105).

Ele também argumentava que uma criança nascida de uma mulher escravizada por penhor não deveria herdar essa condição da mãe, ao contrário do que ocorria com uma escravizada que era propriedade do senhor. Embora a criança

nascesse livre, Rocha defendia que ela deveria prestar serviço ao senhor da mãe até os 14 ou 15 anos de idade, o que corresponderia ao pagamento pelo custo de sua criação (Rocha, 2017, p. 95). Se o senhor tivesse instruído a criança em um ofício específico, ela deveria continuar a servir o senhor por mais 10 anos, até completar 25 anos, como forma de retribuir os custos do aprendizado desse ofício (Rocha, 2017, p. 101).

Em relação ao terceiro passo, o sustento, o autor afirmava que o senhor devia tratar o seu escravizado com dignidade, oferecendo alimento apropriado, roupas dignas, condições para se curar de doença e os domingos livre para o escravizado ir à missa. Ele justificou essas ações a partir na noção de moralidade e caridade cristã. No seu entendimento, as pessoas negras eram brutas, mas ainda assim filhos de Deus e merecedores de um tratamento minimamente digno (Rocha, 2017, p. 119-130).

O autor também fez consideração em relação às punições, que ele chamou de correção, que é o quarto passo do seu manual. O autor afirmava que os escravizados deveriam ser punidos, assim como um pai amoroso pune seus filhos com castigos físicos. Existe aqui uma aproximação do escravizado com uma criança ingênua. Sobre os castigos o autor escreveu o seguinte:

Quanto seja louvado esta correção, disciplina e castigos cristão, é ponto difuso, longo e extenso, cuja exposição nos não permite o ligeiro passo que levamos neste discurso. Na homilia *Das vantagens da disciplina*, Santo Agostinho, o Santo doutor, entre outros elogios, chama-lhe mestra da religião e mestra da verdadeira piedade: *A disciplina é a mestra da religião e da verdadeira piedade*; porém, acrescenta logo e declara que fala da disciplina e correção prudente, que nem escandaliza com a repreensão, nem ofende com o castigo: suas correções não têm o propósito de ferir e seus castigos não visam causar dano; e por isso, para que o castigo dos escravos seja pio e conforme à nossa religião e cristandade, é necessário que se ministre com prudência, excluídas todas as desordens que, no seu uso, muitas vezes podem intervir, para o que deve ser bem ordenado quanto ao *tempo*, bem ordenado quanto à *causa*, bem ordenado quanto à *qualidade* bem ordenado quanto à *quantidade*, bem ordenado quanto ao *modo* (Rocha, 2017, p. 132).

Como se pode ver, o castigo para Rocha possuía uma função pedagógica, racional e deveria seguir os preceitos cristãos, por isso não deveria ser feito durante um momento de cólera ou de irracionalidade. Além disso, agir através da ira era um pecado, visto que os cativos eram irmãos e que por isso não mereciam serem tratados com perversidade. Apesar de ele afirmar que não era capaz de dar grande

atenção ao tema, Rocha chegou a produzir uma “cartilha”, muito bem justificada em textos bíblicos e legais, sobre como punir corretamente os escravizados.

Sobre a instrução, que é o quinto passo, Rocha focou sua análise na catequização do escravizado. O autor afirmou que assim como os pais devem instruir seus filhos na fé católica, o senhor deve instruir seus cativos, caso contrário estaria pecando. Considerando que os escravizados eram como crianças renascidos pelo batismo, o ensinamento deveria ser feito desde o básico e com muita paciência. Apesar de ser uma missão difícil, já que os africanos vivam em um “estado de natureza lapsa e corrupta” (Rocha, 2017, p. 170) os ensinamentos dos segredos da fé seriam totalmente possíveis, pois os escravizados eram seres racionais. Então ele descreveu todo um manual sobre a ordem e a forma que deveriam ser ensinados os mandamentos essenciais da fé cristã. Por fim, afirmou que além de um compromisso do senhor, a conversão seria um bem para salvar a alma do escravizado do demônio e um jeito de torna-lo mais fiel (Rocha, 2017, p. 149-163).

Nesse ponto, Manuel Ribeiro Rocha não se distanciava significativamente de outros autores, especialmente jesuítas e dominicanos dos séculos XVI e XVII. A questão da catequese era compreendida como um fator legitimador não apenas da escravidão, mas também dos próprios impérios ibéricos. Por essa razão, além do rito de conversão inicial, o batismo, houve um investimento material e intelectual significativo no processo de conversão, o que inclui tentativas de aprender as línguas das populações autóctones (Marcussi, 2013).

Rocha também descreveu uma série de atitudes que o senhor deveria adotar para instruir os escravizados sobre bons costumes. Ele defendeu que os escravizados deveriam ser instruídos a frequentar a missa e a evitar relações sexuais fora do casamento. Orientou o senhor a não separar cativos casados. Além disso, afirmava que deveria prevenir outros tipos de vícios, como bebida e jogos, através do trabalho, ou seja, o senhor deveria atuar para evitar que o escravizado ficasse com muito tempo ocioso. Também afirmava que o senhor deveria ser um exemplo para seus cativos (Rocha, 2017, p. 165-175).

Por fim, o último passo que Rocha sugeriu em sua cartilha foi a libertação. Nesse ponto, que é derivado da ideia de escravidão por penhor, está a grande inovação de Rocha. Para ele, a libertação deveria ocorrer em quatro situações:

quando o escravizado pagar parcial ou integralmente o preço de sua redenção; quando ele cumprir o tempo de trabalho suficiente para saldar seu valor; quando o senhor morrer, deixando o escravizado livre; ou quando o próprio escravizado falecer. Ele afirmava que a emancipação era um ato de amor e que o senhor deveria oferecer algum recurso ao escravizado no momento da libertação para que este pudesse iniciar sua vida em liberdade. Além disso, determinou que, ao se esgotar o período de escravidão por penhor, o escravizado deveria ser libertado obrigatoriamente, embora fosse possível que ele desejasse permanecer; nesse caso, o senhor deveria conceder autorização. Se o escravizado estiver doente ou idoso, seria função do senhor providenciar seus cuidados. Em caso de libertação devido à morte do escravizado, o senhor deveria seguir os ritos fúnebres cristãos.

Seguindo essa cartilha, Rocha acreditava que um cristão poderia manter pessoas escravizadas e lucrar com seu trabalho sem peso na consciência. Além disso, todo esse processo seria benéfico para os próprios escravizados por penhor. Ele escreveu da seguinte maneira:

E não fica somente sendo a dita negociação, por essa via, comércio lícito e livre de calúnia e dolo, senão também possivelmente pio e católico, em razão de que estes miseráveis gentios trazidos a terras de cristandade recebam a santa fé e o sagrado batismo, como o que se livram da infame escravidão do demônio e pelo tempo adiante podem satisfazer ou, com os próprios serviços, extinguir a causa ou direito da retenção em que ficam vindo, assim, a livrar-se completamente da injusta e violenta escravidão a que barbaramente os reduziram os seus próprios nacionais (Rocha, 2017, p. 91-92).

Apesar da condenação da escravidão, não se encontra em Rocha um claro ideal abolicionista que preconizasse o fim da escravidão ou mesmo a condenação dos pressupostos legais da escravidão. Rocha se insere muito mais em uma tradição de autores cristãos que legitimavam a escravidão. Todo o seu projeto gira em torno do problema de que a escravidão na África era realizada de forma ilegal em relação ao direito romano, já que não era possível verificar se o cativo foi realizado por meio da "guerra justa", além de potencialmente ir contra os preceitos cristãos. Por isso, ele elabora esse projeto de escravidão por penhor, que, na ótica dele, era uma espécie de redenção.

Apesar disso, uma obra que fala de uma perspectiva de liberdade dos cativos e de uma noção incipiente de ventre livre no contexto do Império Português setecentista, em uma época que o abolicionismo mundial apenas engatinhava, era bastante inovador. Não é à toa que obra foi recuperada pelos abolicionistas do século XIX após algumas décadas de obscuridade (França; Ferreira, 2017), sendo que alguns historiadores chegaram a ver Rocha como o pioneiro do pensamento abolicionista no mundo lusitano (Marques, 1999, p. 65). Por outro lado, o historiador Ronaldo Vainfas (1986, p.128-148) entende que o pensamento de Rocha estava alinhado com o discurso senhorial e com o discurso de juristas jesuítas, negando o entendimento de que existiria um protoabolicionismo em Rocha. Vainfas destaca que a noção e o próprio conceito de “resgate” já eram empregados dentro do comércio de escravizados desde o século XVI e que a própria ideia de liberdade do escravizado defendida por Rocha não se afastaria muito do que era praticado dentro das possibilidades de alforria. Dessa forma, o que Rocha teria produzido, de fato, era uma ficção jurídica alinhada aos desejos senhoriais. Acredito que, de fato, não se pode classificar Rocha como um "protoabolicionista" e que ele possuía importantes continuidades com outros letrados que escreveram sobre a escravidão. Por outro lado, existe uma certa inovação, considerando os padrões da época, em sua ideia de escravidão por penhor, que teria uma perspectiva de liberdade, mesmo que de forma bastante limitada, para a maioria dos escravizados e não apenas para aqueles selecionados pelos senhores, como era o caso da prática de alforrias.

O que de fato Rocha propôs foi uma noção reformista do conceito de mal menor. Ele sugeriu que a escravidão por penhor seria uma forma de alterar o sistema escravista existente, buscando torná-lo legal, e substituir a brutal escravidão africana por uma forma benigna, baseada em valores cristãos e temporária. No cerne do pensamento de Rocha estava a ideia de que a escravidão poderia ser utilizada como uma ferramenta para melhoramento dos africanos. Ele acreditava que essa melhoria resultaria em pessoas que, ao fim do processo, se libertariam da escravidão, tornando-se indivíduos livres, trabalhadores e, principalmente, cristãos.

Justificar a escravidão ou qualquer tipo de ação humana com base na religião era o paradigma intelectual na Península Ibérica até a metade do século XVIII. No entanto, no final desse século, o mundo foi sacudido por uma avalanche revolucionária que abalou os alicerces do pensamento. As críticas iluministas ao

Antigo Regime foram incorporadas ao debate intelectual da época, sendo que a centralidade da Igreja sofreu abalos significativos. A causa da abolição também passou por grandes transformações na segunda metade do século XVIII.

No Império Britânico, os movimentos abolicionistas conseguiram apresentar petições com milhares de assinaturas ao Parlamento. Além disso, o emblemático caso de Somerset, em 1771, teve um impacto marcante: James Somerset, um escravizado em viagem com seu senhor estadunidense para o Reino Unido, conquistou sua liberdade quando o juiz determinou que a escravidão só poderia existir mediante lei positiva. Como não havia nenhuma lei que legitimasse a escravidão dentro do direito britânico, Somerset foi libertado. Esse caso tornou-se um símbolo abolicionista e, como o Reino Unido adota o direito consuetudinário, acabou por liberar outros escravizados em situações semelhantes (Drescher, 2011).

Outro evento significativo para o movimento abolicionista global foi a abolição da escravidão na França em 1794, após o levante de escravizados em São Domingos. Apesar de ter sido efêmera, essa abolição teve um grande impacto político e cultural, principalmente por ser causadora de uma grande preocupação nos senhores de escravizados. É nesse contexto de mudanças sociais profundas, muito diferente do contexto de Rocha, que outro clérigo, o bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), escreveu sua obra de defesa da escravidão, intitulada *Analyse sobre a justiça do commercio do resgate dos escravos da Costa da Africa* (1808).

No contexto histórico da obra de Coutinho, o historiador Marcel Dorigny (2019) argumenta que houve duas correntes abolicionistas predominantes no século XVIII. Uma delas, de origem cristã, que teve destaque no Reino Unido e nos EUA, enquanto a outra foi denominada por ele como "antiescravismo de direito natural", predominante na França, sendo que uma não chega necessariamente a se opor à outra. A última corrente encontra respaldo em textos publicados por importantes autores do Iluminismo, como Diderot, Raynal, Voltaire, Montesquieu e Condorcet. Apesar de muitos desses autores não terem elaborado uma crítica clara e direta ao sistema de escravidão, foram responsáveis por minar suas bases ao postular a igualdade natural entre os seres humanos e ao defender a ideia de que as diferenças humanas têm origens históricas. Eles argumentavam que essas diferenças não concediam às sociedades mais avançadas o direito de escravizar

outras (DORIGNY, 2019, p. 34-44). Essas ideias, somadas às revoltas em São Domingos, um episódio chocante devido ao uso da violência, levaram Coutinho a publicar sua obra como uma resposta a esses movimentos.

Coutinho era natural da região de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro. Estudou em Coimbra, foi bispo em diversas regiões do Brasil e de Portugal, e até assumiu o cargo de inquisidor geral do Tribunal do Santo Ofício. Um intelectual muito ativo, ele publicou outras obras sobre questões políticas e econômicas que foram traduzidas para outros idiomas. A obra em questão inclusive recebeu uma edição em francês na época (Silva, 1860, p. 384-385).

O objetivo da obra era dar uma resposta direta aos abolicionistas e iluministas que Coutinho chamava de “novos filósofos” ou “falsos defensores da humanidade”, além de criticar a ideia de direito natural e de pacto social que estavam embasando os discursos abolicionistas da época. Para Coutinho, só existiria uma lei natural: a defesa e preservação da vida, sendo que toda argumentação dele gira em torno da ideia de que a escravidão seria uma ferramenta que os povos africanos encontraram para preservar a vida.

Ele argumentava que a lei natural primordial de defesa da vida levou os seres humanos a se unirem e a formarem sociedades desde o início da história. Portanto, Coutinho sugere que não há um conjunto de direitos universais do homem, pelo menos não nos moldes definidos pelos autores do iluminismo, pois os seres humanos nunca viveram em um estado de natureza desvinculado da existência de uma sociedade. Ele deixou isso claro no seguinte trecho:

Ora , esta Lei não pode ser dictada por hum milagre continuo, ou por hum meio extraordinário, mas sim por hum meio humano: logo huma Lei humana, ou ao menos hum costume, que pouco a pouco á proporção das circunstancias se-vá adoptando como regra para o bem de huma família, ou de huma Sociedade he de absoluta necessidade para a existência do Homem na Sociedade: logo só desta Lei he que se devem deduzir os direitos de cada hum dos Homens da Sociedade: logo os direitos do Homem da Sociedade são posteriores á Lei da Sociedade, e não anteriores a ella: logo são falsos, e suppostos os chamados direitos do Homem da Sociedade antes da existência da Sociedade (Coutinho, 1808, p. 11).

Como se pode ver, ele estava dialogando e se posicionando de forma contrária às ideias e aos marcos legais da Revolução Francesa, principalmente em

relação à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Da mesma forma, ele contestou a existência de um pacto social fundador da sociedade, alegando que as leis e o direito foram gradualmente estabelecidos ao longo do tempo em resposta às necessidades sociais específicas que surgiam em cada contexto. As palavras de Coutinho foram as seguintes:

O Homem he huma parte integrante do grande Corpo da Sociedade; he hum membro, que separado do seu corpo, ou morre, ou fica sem acção. A experiência tem já feito ver, que o Homem apartado da Sociedade desde os seus primeiros annos, até parece inferior aos brutos: elle não os iguala mesmo na perfeição dos sentidos: o dom da palavra este vehiculo da communicação dos nossos pensamentos, que forma a massa immensa dos conhecimentos humanos, e que os vai transmittindo de huns aos outros, he totalmente inútil para o Homem sem a Sociedade. O Homem, enfim, sem a Sociedade até parece que perde a natureza de racional: logo he necessário confessar, que o Homem fora da sociedade desde a sua infância, ou não existe, ou não passa do embrião.

Em huma palavra, o Homem para viver em Sociedade não precisa fazer pactos, antes pelo contrario he necessário huma força para o apartar della. Elle não tem mesmo a escolha para entrar nesta, ou naquella Sociedade: elle só nasce no meio daquella para a qual a Natureza o destinou, ou elle queira, ou não queira. Eis aqui a verdade; eis aqui descoberto o grande principio de donde devem partir todos os nossos discursos. (Coutinho, 1808, p. 7 – 8).

Cabe destacar que Coutinho não utilizava o termo "natureza" para indicar a vontade divina, como era comum entre juristas católicos. Em vez disso, ele empregava esse termo no sentido próximo aos autores do humanismo e iluminismo da época. Isso fica evidente quando ele escreveu o seguinte: “O homem he hum animal creado pela Natureza (fallo conforme a linguagem dos novos Filósofos para melhor ser entendido por elles) para viver em sociedade...” (Coutinho, 1808, p. 5-6). Sendo assim, Coutinho assumiu uma linguagem menos cristã e mais “científica” e usa uma noção de natureza criadora no lugar de um deus criador, ele também não estava preocupado em justificar a escravidão em termos religioso, como Rocha, mas sim em termos de uma lógica social.

Coutinho seguiu a interpretação de que a sociedade é algo indispensável para sobrevivência e que ela é ao mesmo tempo criadora do indivíduo e das leis, inclusive daquelas que justificavam a escravidão. Sobre a constituição das leis, ele afirmou que apesar de existir uma lei natural que cria um instinto de sobrevivência e

que por isso o indivíduo deve fazer o bem ou o menor mal a si, ela não é absoluta e vária de acordo com as circunstâncias. Ele escreve o seguinte:

Logo a Lei Natural que regula o maior bem do homem no meio das circunstâncias, ou perigos, não he absoluta, mas sim relativa ás circunstâncias, em que cada membro, ou Sociedade se acha: ora, a justiça das leis humanas consiste na conformidade com a Lei Natural, que regula o maior bem do Homem em taes, ou taes circunstâncias. Logo a Justiça das Leis humanas não he absoluta, mas sim relativa ás circunstâncias. Eis-aqui desenvolvido o grande principio, de donde as Leis humanas deduzem a sua justiça, e os seus direitos (Coutinho, 1808, p.15-16).

A partir disso, ele defendeu que foi por sobrevivência que as sociedades começaram a guerrear e capturar escravizados, já que existiam disputa pelas terras mais férteis e existia a necessidade de mão de obra para o cultivo. Também foi por sobrevivência e pelo instinto de “fazer o bem ou o menor mal a si” que os escravizados aceitavam a sujeição, já que a outra saída seria a morte. No contexto dessas sociedades, a prática da escravidão era justa e de acordo com a lei natural. Ele também afirmava que na África, na Ásia e na América existiam muitas terras e poucas pessoas, ao contrário da Europa, o que torna a escravidão algo necessário para o cultivo dessas terras e conseqüentemente necessária para a sobrevivência dessas sociedades, tornando a escravidão justa nesses espaços. Em outro trecho revelador sobre esse tema, ele explicitou a quem se opunha ao desenvolver sua teoria e o perigo de estabelecer um direito natural que, em sua visão, não existe:

Todas as Leis humanas, que regulão as acções dos homens no estado da Sociedade, não são mais do que modificações, e consequências da primeira, e suprema Lei da Natureza, que manda salvar a existência do Homem no meio das circunstâncias; mas desde os chamados Filósofos, e seus cegos sectários quizerão que a Justiça das Leis da Sociedade se medisse pela Justiça da Lei Natural absoluta, sem attenção ás diversas circunstâncias, em que os Homens se-achão no estado da Sociedade, ensinando por huma parte, que a Lei deve ser obedecida, e pela outra que ninguém deve obedecer á Lei contra o Direito Natural, que se deve obedecer ás authoridades constituídas e pela outra que senão obedeça aos Soberanos, ainda que de longíssimo tempo constituídos, aos quaes chamão tyrannos; porque fazem Leis com penas de morte, ou da perda da liberdade, fazerão hum tal mixto chamado Direitos do Homem cheio de inconsequencias, e de contradicções, que por fim deixarão todos sem Direitos, sem Leis, sem governo entregues aos seus caprichos, e ás suas paixões (Coutinho, 1808, p.30 - 31).

É por meio da ideia de que diferentes sociedades foram formadas por circunstâncias distintas que ele estabeleceu uma distinção entre as sociedades civilizadas, representadas pelas europeias, e as consideradas bárbaras, que englobam todas as outras. Nas sociedades bárbaras, o comércio de escravizados não era questionado, sendo encarado como um mal menor, já que a alternativa seria a condenação à morte. Além disso, Coutinho argumentava que a condição de cativo não era tão desfavorável como as sociedades civilizadas acreditavam, pois estas últimas tomavam como referência um ideal de homem civilizado, enquanto os bárbaros possuíam uma visão diferente do homem e de seus valores. Ele explanou esse ponto em uma nota de rodapé relacionada ao tema.

Todas as cousas tem hum preço de estimação: o homem civilizado he de hum preço inestimável entre as Nações civilizadas: o homem bruto, e selvagem tem o preço que lhe dá a sua Nação: querer comparar a estimação do homem civilizado com a do homem selvagem he, ou não saber estimar os homens, ou he ultrajar o homem civilizado, e querer de proposito confundir o branco com o preto (Coutinho, 1808, p. 37-38).

Ao interpretar que o homem ou a vida não eram tão valorizados pelas nações bárbaras quanto pelas nações civilizadas, ele argumentava que a escravidão não violaria uma noção de direito natural. Isso porque, nas sociedades bárbaras, a escravidão seria vista como uma maneira de preservar a vida e uma alternativa para mitigar o mal aos indivíduos que, de outra forma, seriam executados. Dessa maneira, ele considerava a escravidão como uma expressão do direito positivo das “nações bárbaras”, baseando-se nas supostas circunstâncias culturais particulares dessas sociedades para legitimá-la. Além disso, ele afirmava que as sociedades africanas eram extremamente violentas e seus indivíduos levam uma vida dada aos vícios diversos e ao sexo, dessa forma, a venda de escravizados para fora do continente seria o maior ato de compaixão que os africanos seriam capazes de oferecer para os seus réus e inimigos vencidos. Sendo assim, o comércio de escravizado seria um bem. Além disso, ele afirmou que a comunicação era uma das chaves da civilização, então o comércio entre os europeus e os africanos seria vantajoso para esses últimos, já que propiciaria o contato benéfico com a civilização (Coutinho, 1808, p. 56-64).

Apesar de Coutinho ter elegido os autores do Iluminismo como seus principais interlocutores, ele mobilizava ideias dos juristas católicos dos séculos XVI e XVII, as quais são amplamente utilizadas para contestar as ideias iluministas. A noção de que a escravidão seria benéfica para o escravizado, pois o salvaria da morte e proporcionaria um contato benéfico com a cristandade, é um argumento clássico desses juristas (Marcussi, 2015, p. 293-312). Apesar de estar inserido nessa discussão secular sobre como tornar a escravidão mais legal e moralmente aceitável, Coutinho também introduziu algumas inovações que estavam sendo desenvolvidas no início do século XIX, como o argumento evolucionista.

Para Coutinho o processo de civilização era lento e gradual, sendo que seria um equívoco acelerar ou querer colocar padrões civilizados para os africanos. Segundo ele, as nações europeias também passaram por um estado de barbárie e esse foi indispensável para os seus processos de civilização, que demorou séculos. Para Coutinho, buscar adiantar o processo de civilização das populações africanas impondo o fim da escravidão sem a elevação cultural apropriada seria desastroso e levaria a um caos social. Coutinho explicou essa visão ao mesmo tempo que faz uma crítica aos abolicionistas no seguinte trecho:

Se o fim dos que se-dizão Filantropos fosse o civilizar a Africa , como elles publicavão, deverião seguir a Ordem da Natureza, ajudando-a, e aperfeiçoando-a pelos mesmos caminhos, que ella tem indicado a sua marcha, assim como faz o sábio observador, que para ter no seu clima frio huma arvore, ou hum fructo do Paiz quente, lhe-prepara huma estufa, e hum clima análogo ao do seu nascimento; pois que as obras, que dependem da Natureza, hão de sempre seguir aquelle caminho, que ella tem marcado a cada huma dellas; e por isso he necessário confessar, que taes Filantropos, ou não conhecião a marcha da Natureza, e o abysmo que elles tinhão a saltar, e por consequência que erão huns ignorantes, falladores, e presumidos; ou que erão huns hypocritas da humanidade; ou finalmente huns loucos furiosos, destruidores da ordem Social, dignos só de ir dar as suas lições aos Negros seus amigos, bem no centro da barbaridade (Coutinho, 1808, p. 68).

Além de ser considerada benéfica para o mundo bárbaro, a escravidão também seria essencial para o mundo civilizado, o qual, vivendo uma vida ilustrada e industrial, carecia de mão de obra para realizar tarefas básicas, demandando, portanto, o trabalho escravo. A manutenção da escravidão seria especialmente relevante para Portugal, uma vez que este dependia economicamente da agricultura

das colônias, a qual era realizada por meio da mão de obra escrava. Portanto, a proibição do comércio de escravizados levaria à ruína econômica de Portugal.

Por fim, Coutinho admitiu que havia alguns excessos no tratamento dos escravizados e defendia que os senhores deveriam passar por um processo de educação para aplicar um melhor tratamento aos seus escravizados. Ele mencionou em uma extensa nota de rodapé que criou uma escola para mulheres durante seu período como bispo de Pernambuco, na qual as alunas aprendiam a lidar com os escravizados sob os valores cristãos, aplicando punições moderadas e educativas (Coutinho, 1808, p. 77-82).

Ele propôs um projeto de lei para melhorar as condições de vida dos escravizados, no qual o ponto principal era a criação de um "atestado de bom senhor", uma condição obrigatória para que o senhor de escravizados pudesse receber honrarias ou assumir cargos públicos. Ele argumentava que não deveria ser permitido ao escravizado testemunhar em juízo nem acusar diretamente o senhor, o que, em sua visão, evitaria desordens. Coutinho concluiu seu trabalho afirmando que o projeto não era o ideal, mas sim o mais oportuno, considerando a escravidão um mal necessário. Suas palavras foram as seguintes:

Eu não digo que este projecto evitaria totalmente o mal, eu só digo que me parece ser o mais útil no estado das cousas, e o menos prejudicial ao socego, á quietação, e á tranquillidade do Estado: este he hum daquelles males da Sociedade, que he necessário tolerar para que não: hajão maiores males, e esperar que a civilização dos Povos, huma boa educação dos filhos, e o tempo fação o seu dever (Coutinho, 1808, p.112).

Apesar de propor uma pequena reforma no sistema escravista, Coutinho estava entre os autores que, assim como Rocha, buscavam legitimar o sistema de escravidão e fornecer um discurso capaz de sustentá-lo em um período de ataques mais severos. O que chama a atenção é que, embora Coutinho seja um clérigo que mobilizava argumentos de juristas católicos, ele dialogava com autores do Iluminismo, utilizando termos característicos desses pensadores, e empregava argumentos evolucionistas, que também refletem esse diálogo.

A época era outra e os termos também deveriam ser outros. Os abolicionistas usavam a ideia de direito natural, nos termos do pensamento ilustrado, para

defender a abolição. Coutinho então seguiu uma linha argumentativa semelhante para afirmar que não existia um direito natural que pressupunha a liberdade inata dos indivíduos. Ele argumentava que cada sociedade desenvolvia sua própria legislação com base na lei primordial de preservação da vida. Portanto, a escravidão seria considerada justa no contexto das sociedades africanas, as quais ainda não tinham alcançado o mesmo estágio de civilização que as sociedades europeias

Apesar de dialogarem com múltiplos autores e diversas ideias diferentes, os dois clérigos discutidos partem de uma mesma noção básica para justificar a escravidão: a noção de inferioridade africana e superioridade europeia. No entanto, a forma como essa noção é mobilizada pelos autores é diferente, derivando de uma mudança do paradigma colonial.

Rocha, buscando oferecer uma resposta a uma crise moral resultante da relação entre o cristianismo e a escravidão, desenvolveu todo um plano para criar um sistema escravista benigno que, ao final, seria até benéfico para o escravizado, pois teria sua alma salva da barbárie e do demônio por meio da catequização. Há aqui uma clara associação com um ideal de propagação da fé católica que durante muito tempo legitimou a colonização europeia.

No final do século XVIII e início do século XIX, o mundo passou por transformações, e uma defesa da razão e da civilização começou a ganhar destaque no mundo intelectual. Nesse momento, gradativamente, a colonização deixava de ser vista predominantemente como uma maneira de disseminar o cristianismo pelo mundo, passando a ser entendida como um meio de promover a civilização. Nesse novo sistema colonial, a escravidão, que desde o século XVI esteve intimamente ligada à política colonial europeia, não se alinhava mais com o ideal de civilização promovido. Para oferecer uma resposta satisfatória a essa mudança, Coutinho não negou o novo paradigma colonial, mas o adotou de forma dissonante, afirmando ser necessário civilizar a África primeiro para então abolir a escravidão, pois essa seria a verdadeira lógica do progresso da humanidade. Esse tipo de discurso foi utilizado por outros autores e políticos para garantir a sobrevivência da escravidão ao longo do século XIX.

Apesar das críticas de Coutinho, o novo paradigma colonial, embasado no liberalismo, nas noções iluministas, em um novo conceito de raça e em certo ideal

civilizacional, chegou a Portugal e ao Brasil, sendo também utilizado como ferramenta para questionar a escravidão. Algumas obras com essa abordagem foram publicadas nas primeiras décadas do século XIX, sendo as primeiras a ventilarem ideias abolicionistas no Império Português. Essas obras, que demonstram claramente a mudança de perspectiva intelectual em relação à escravidão, são os objetos de análise no próximo trecho deste trabalho.

## **1.2. O processo de construção de uma constituição liberal e o abolicionismo**

O início do século XIX foi turbulento no Império de Portugal, assim como em todo o mundo. Grandes mudanças estruturais ocorreram durante esse período, incluindo a elaboração da primeira constituição portuguesa a partir de 1820. Dentre os vários temas discutidos nesse período, a questão da abolição ganhou maior destaque na esfera pública após o aumento da pressão britânica sobre o tráfico de escravizados. Essa pressão cresceu significativamente após a chegada de Dom João VI ao Rio de Janeiro, quando ele se viu obrigado a deixar Lisboa em novembro de 1807 devido à invasão francesa. A fuga contou com ajuda militar da Coroa Britânica, que acabou obtendo uma ferramenta para legitimar a negociação de diferentes questões com o rei português, já que o apoio britânico era crucial para a manutenção de seu governo. Essa negociação resultou em uma série de acordos entre Portugal e o Reino Unido, visando limitar o comércio de escravizados. No entanto, a proibição do comércio de escravizados só ocorreu em 1831 no Brasil e em 1836 em Portugal.<sup>2</sup>

Conforme Marques (1999) relata, a pressão exercida pelos britânicos em relação ao comércio de escravizados e a percepção de desvantagem de Portugal nos acordos diplomáticos resultaram na resistência considerável de certos membros do Governo Português no Rio de Janeiro quanto à questão da abolição. Além disso, a elite econômica do Brasil, interessada na continuidade do comércio de escravizados, também se opunha fortemente a essa mudança. Considerando esse cenário, as primeiras manifestações abolicionistas no império luso-brasileiro não

---

<sup>2</sup> As questões relacionadas ao fim do tráfico de escravos serão discutidas com mais detalhes no próximo capítulo.

surgiram internamente, mas sim em periódicos que eram publicados no estrangeiro que, por escaparem da forte censura vigente na época, conseguiram ter voz. Marques analisa principalmente dois desses periódicos: o *Correio Braziliense*, de forte inclinação liberal, publicado por Hipólito José da Costa Pereira Furtado de Mendonça em Londres entre 1808 e 1822, e o *Investigador Portuguez na Inglaterra*, veiculado entre 1811 e 1819 e financiado pela embaixada portuguesa em Londres para combater ou diminuir a influência do *Correio Braziliense*, embora também tenha adotado uma postura igualmente liberal. A abordagem desses periódicos variou com o tempo, mas a temática abolicionista tornou-se mais frequente após 1815. Segundo Marques, esses jornais criticavam a escravidão, porém com uma tendência à tolerância, pois compreendiam a dependência da economia brasileira do trabalho escravo. Assim, embora alguns artigos apresentassem críticas morais à escravidão e defendessem medidas paliativas, como a imigração europeia para o Brasil (que não apenas substituiria os trabalhadores escravizados, mas também contribuiria para a 'branquear' a população), não havia um plano concreto para o término da escravidão. Marques identifica nesses jornais o que chama de “protoabolicionismo”, mas também indica a existência de uma forte inclinação à tolerância em relação à condição de escravidão.

Mesmo sem um grande projeto definido, as bases do abolicionismo estavam sendo lançadas, seja por influência dos ingleses ou através dos periódicos portugueses e brasileiros publicados no exterior. Na década de 1820, durante o processo constituinte, havia uma oportunidade ideal para o abolicionismo florescer e se desenvolver, porém isso não ocorreu. Apesar disso, alguns projetos começaram a surgir, como o proposto pelo médico português Francisco Soares Franco (1771-1844), que percebeu que aquele era o momento adequado para divulgar suas ideias reformistas de forte teor liberal, chegando até mesmo a esboçar um projeto abolicionista.

Franco foi formado pela Universidade de Coimbra, tornou-se conselheiro de Sua Majestade, deputado das Cortes Gerais e Constitucionais em 1821 e deputado da nação portuguesa em 1826 (Silva, 1860, v.3, p.63). Ele publicou obras importantes sobre o manejo agrícola em Portugal e no Brasil, bem como sobre questões políticas do Império. Após a convocação das Cortes Gerais em 1820, ele considerou ser o momento oportuno para publicar uma obra sobre reformas políticas

e econômicas que julgava necessárias em Portugal e no Brasil. Essa obra, publicada em três volumes entre 1820 e 1821, recebeu o nome de *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brasil*.

A obra em questão parte da ideia de que o Reino de Portugal estava passando por uma decadência histórica e que reformas de cunho liberal seriam necessárias para a retomada dos tempos de glória. Essa ideia da decadência de Portugal foi um paradigma historiográfico bastante comum durante o século XIX, o qual entendia que a história da nação seria marcada por uma vertiginosa decadência moral e econômica. A interpretação mais difundida afirmava que a decadência de Portugal teria começado com a instalação do absolutismo, aumentado com a Inquisição e atingido seu ápice durante a União Ibérica nos séculos XVI e XVII. A decadência continuaria presente no século XIX, refletindo-se no atraso português em relação a outras nações europeias. Esse paradigma da decadência teve uma longa duração e estava presente em autores como Alexandre Herculano (1842) e Antero de Quental (1871).

Em Franco, a noção de decadência é usada para legitimar uma série de reformas liberais que abordavam diferentes aspectos da sociedade luso-brasileira. Entre elas, destacam-se a necessidade de aumentar a população, argumentando que a verdadeira riqueza da nação residia em possuir uma grande população trabalhadora. Para alcançar esse objetivo, ele propôs o estímulo aos casamentos, a intervenção ativa do governo para reduzir o número de celibatários, o incentivo à imigração e uma série de medidas para diminuir a mortalidade, como campanhas de vacinação em massa e melhorias nas instituições encarregadas acolher os órfãos.

No âmbito econômico, ele delineou um plano abrangente para revitalizar a agricultura portuguesa, com o principal objetivo de abolir o que ele chama de uma herança feudal. Para o Brasil, propôs uma reforma no sistema agrícola e defendeu uma maior exploração das minas de ferro. A questão da abolição da escravidão foi abordada dentro de um plano de branqueamento da população brasileira. Nesse ponto, Franco defendeu que uma nação só poderia prosperar se a população fosse racialmente homogênea, alegando que uma nação composta por diferentes raças estaria destinada ao fracasso. As palavras deles foram as seguintes:

Os corpos moraes seguem constantemente as mesmas leis, que os físicos; assim como nestes he necessario que os diversos órgãos conspirem todos para constituirem huma saude geral, e a robustez, assim naquelles he preciso que os seu diversos elementos conspirem todos harmonicamente para produzirem hum fim geral: a segurança, e a prosperidade do Estado. Hum povo composto de diversos povos não he rigorosamente huma Nação; he hum mixto incoerente, e fraco; os diversos usos, e costumes, e mais ainda as diversas côres produzem hum orgulho exclusivo, e hum decidido aborrecimento entre as diversas raças. Daqui emana a desconfiança mutua, e della os roubos, os assassinos, e todo o genero de crimes, e huma difficuldade excessiva de se poder conservar boa ordem, e policia entre elementos tão disparatos. Havendo liberdade em huns, e escravidão entre outros, o mal he pessimo; ás outras causas de odio junta-se inda esta, que he poderosissima nos espiritos inda os mais grosseiros. O senhor teme os seus escravos, e por isso mesmo os castiga severamente, para salvar a sua conservação no meio dos temores: o escravo aborrece o seu senhor, só porque o he, e porque o castiga. Que estado violento para ambos! Que impossibilidades de poderem os ministros de Estado dar força, e consistencia a semelhante Corpo Politico! (Franco, 1821, v.4, p. 05-06).

Para Franco, existia uma clara relação entre a ideia de nação e de raça, sendo assim, a primeira medida a ser tomada no Brasil seria a unificação da nação por meio da união de todas as raças, considerada a reforma mais urgente. Para isso, o projeto consistia em quatro etapas: civilizar os indígenas, aumentar a presença branca, reduzir ao mínimo possível o elemento negro e eliminar o grupo que ele denominava como mestiços.

Na visão de Franco, era crucial civilizar os indígenas brasileiros, pois eles eram racialmente mais próximos dos brancos europeus e mais facilmente assimiláveis. Isso se devia à suposta fragilidade de suas instituições e cultura, as quais ele acreditava serem mais suscetíveis à destruição. Ele expressou isso de maneira clara no seguinte trecho:

Nós consideramos os Indios civilizados, ou que se civilizarem, como formando a mesma Nação conosco, visto que a sua côr he pouco differente, pelo menos em comparação da preta; a sua Religião, e os seus usos são igualmente os mesmos, porque não tendo quase instituições sociaes algumas, facilmente tomão aquellas em que são incorporados, e os seus filhos educados livres na nossa sociedade, se habilitarão com pouca differença como os nossos (Franco, 182, v.4, p. 08).

A civilização do indígena deveria se dar através da “doçura” e de meios pacíficos, o que mudaria o paradigma da violência que Franco afirmava que existia até então. O plano de Franco passava pela renovação da política de aldeamentos,

em que os indígenas viveriam em aldeias chefiadas por uma autoridade missionária cristã. Franco orientava que não se deveria dar trabalhos pesados para a geração atual de indígenas, o foco deveria ser nas crianças, que se tornariam uma população laboriosa e muito preciosa à nação se fossem educadas de forma muito parecida aos europeus. Como se pode ver, existia em Franco um claro ideal de melhoramento civilizacional de populações consideradas subalternas, que apesar de conter certas semelhanças como o paradigma de colonização dos séculos anteriores, possui um ideal evolucionista que era típico do colonialismo do século XIX.

Quanto à imigração de pessoas brancas, o grande desafio residiria em atrair uma população europeia trabalhadora. Franco sustentava que não seria necessário implementar uma política de criação de colônias exclusivamente brancas no Brasil. Ele propôs, em vez disso, um programa para facilitar a imigração, oferecendo garantias de trabalho no país. Além disso, seria essencial a criação de condições favoráveis à segurança pessoal, à propriedade e à liberdade civil e religiosa, ou seja, a instauração de um Estado liberal. Por meio dessas medidas, ele acreditava que a imigração ocorreria de forma espontânea.

A terceira parte do programa de branqueamento da população brasileira de Franco visa à redução máxima da "casta preta". É nesse ponto que se inseriu uma breve política abolicionista. Ele resumiu a relevância dessa política e seu funcionamento no seguinte trecho:

A casta preta he hoje a dominante no Brazil; já ponderámos quão graves inconvenientes tinha huma nação composta de elementos tão discordantes; e que não era sem perigo tanta escravatura; que este commercio era contrario à Religião, e á Politica; á Religião, porque são homens como nós, e não temos direito algum de os tratar tão cruelmente; á Politica, porque introduz no Paiz duas herarquias oppostas de livres, e escravos, cuja antipathia será eterna, em quanto houver Mundo. A redução desta casta he por tanto de absoluta necessidade; he preciso porém que se faça sem prejuizo do actuaes senhores, e sem diminuição da Agricultura. Por isso não he possivel applicar ao nosso vasto Continente o plano proposto pelos Inglezes para as suas Ilhas. Direi somente as bases geraes, em que julgo mais conveniente assentar as leis desta redução, deixando ás pessoas, que vêm este objecto mais de perto, o poderem, ou modificallos, ou substituir-lhes outra melhores.

São quatro as ditas base: 1ª prohibir-se desde já toda a nova importação de pretos da Africa: 2ª exceptuar desta regra hum único porto, que melhor parecer, para tirar escravos para o trabalho das minas: 3ª os pretos que actualmente forem escravos no Brazil, continuarem a sêllo, e só ponderem forrar-se, segundo os antigos usos do Paíz: 4ª todo o preto, ou mestiço, que

nascer no territorio livre da America, deve ser livre. (Franco, 1821, v.4, p. 13-14).

Como é evidente, Franco não apresentou um plano efetivo de abolição da escravidão que incluía a libertação dos escravizados já existentes. Ele sustentava um ideal emancipacionista de longo prazo no qual a escravidão teria um término gradual pela interrupção da introdução de novos cativos. Além disso, propôs o estabelecimento da liberdade de nascimento para todas as pessoas nascidas no Brasil, algo que se assemelha à futura Lei do Ventre Livre. Ele justificou a pertinência dessa última ação em outro trecho, argumentando que a prática de estender a escravidão da mãe para a criança ainda não nascida era um costume bárbaro.

Franco também argumentava que o fim da escravidão seria uma forma de dignificar o trabalho agrícola, uma vez que, no futuro, esse trabalho deveria ser realizado por trabalhadores brancos livres. Portanto, seria importante não mais associá-lo à condição de escravidão. A exceção seria o trabalho nas minas, que, segundo ele, deveria continuar sendo realizado por escravizados, já que não haveria outros em condições ou dispostos a executá-lo. Para sustentar seu projeto de emancipação, ele afirma que qualquer trabalhador livre produziria o dobro de um trabalhador escravizado, pois o primeiro teria um interesse maior no trabalho. Essa afirmação representa um argumento abolicionista clássico que se relaciona com o liberalismo.

A parte final do plano de Franco tratava da eliminação dos "mestiços" do Brasil. Ele definiu o mestiço e apresentou seu plano no seguinte trecho:

Os mestiços conservão só metade, ou menos, do cunho Africano; a sua côr he menos preta, os cabelos menos crespos e lanudos, os beiços e nariz menos grossos e chato, etc. Se elles se unem depois a casta branca, os segundos mestiços tem já menos da côr baça, etc. Se ainda a terceira geração se faz com branca, o cunho Africano perde-se totalmente, e a côr he a mesma que a dos Brancos; as vezes inda mais clara; só nos cabelos he que se divisa huma leve disposição para se encrespem.

Pelo contrario se o mestiço primitivo se junta com preta, forma-se huma geração de côr muito escura, sem ser preta, e com quase todas as feições africanas.

Se pois o Legislador mandar que todos os mestiços não possam casar senão com indivíduos da casta branca, ou índia, e se prohibir sem excepção alguma todo o casamento entre os mestiços, e a casta Africana; no espaço de duas gerações consecutivas toda a geração mestiça estará, para me

explicar assim, baldeada na raça branca. E deste modo teremos outra grande origem de aumento da população dos brancos, e quase extincção dos pretos e mestiços desta parte do Mundo; pelo menos serão tão poucos que não entrarão em conta alguma nas considerações de legislador (Franco, 1821, v.4, p. 18-19).

Desse modo, ao restringir as possíveis configurações de casamento e encorajar a união entre brancos e mestiços, Franco anteviu a eliminação dos mestiços e a redução da raça negra ao mínimo necessário. É crucial destacar aqui a extrema violência inerente ao projeto político de Franco. Apesar de ele afirmar que buscava superar a política colonial anterior de violência por meio da suavidade e racionalidade, existe um plano evidente de eliminação cultural e genética de um grupo inteiro. Esse processo violento de branqueamento da população brasileira foi caracterizado por Abdias do Nascimento (1978, p. 93-100) como uma ferramenta de genocídio da população negra. Apesar de não se tratar de um assassinato em massa direto de indivíduos, trata-se de uma extinção gradual, conforme Franco mesmo ressalta. Aqui em Franco é possível ver a longa duração dessas ideias, já que Nascimento verifica a continuidade desse ideal, que atuava de diversas maneiras, na segunda metade do século XX.

A abolição da escravidão seria apenas uma parte de uma política de branqueamento, que, por sua vez, fazia parte de uma estratégia civilizacional para o Brasil. Uma estratégia que seria liderada por Portugal, evidentemente. Em 1821, o Brasil já não era mais uma colônia e havia um perigo real de secessão, que de fato se concretizou. Portanto, alguns autores portugueses consideravam importante demonstrar as vantagens da continuidade da união, especialmente num contexto em que a participação dos brasileiros no processo constituinte era vista como crucial. Franco deixou claro em vários momentos de seus textos que Portugal teria o papel de orientar o Brasil no processo de civilização. Em um desses trechos, ele escreveu o seguinte:

A abundancia dos pretos, a pouca população branca, e a vastidão dos desertos, são as tres causas que mais se oppõe á civilização, e grandeza do Brazil; mas todas tres se podem diminuir muito pela intima união com Portugal, e pela adhesão a huma Constituição liberal, e livre. Nós podemos augmentar a sua força, e elle a nossa. Os vinculos eternos do interesse comum he que nos deve ligar. Os seus generos devem entrar nos portos de Portugal com preferencia a todos os outro Coloniaes; os de Portugal devem entrar nos dos Brazil com preferencia a todo os outros Europeos (Franco, 1821, v.4, p. 31).

Apesar de ser um plano pouco elaborado e de longo prazo, Franco demonstrou uma clara adesão ao abolicionismo, baseando-se em três principais fatores legitimadores: o temor de uma revolução de escravizados como a de São Domingos, o liberalismo e as emergentes teorias raciais, que se combinavam com a histórica discriminação sofrida pelas populações não europeias no Império Português. Essas três bases também se fazem presentes em outros projetos desse período.

O primeiro fator legitimador do projeto de Franco está relacionado a Revolução de São Domingos, ocorrida no atual Haiti, que foi um dos grandes acontecimentos do final do século XVIII e início do XIX. A primeira e única revolução de escravizados que levou à abolição da escravidão e à independência de um país foi um feito monumental, mas essa não foi feita sem um grande custo humano e econômico. Lideranças políticas de países com um grande contingente de pessoas em situação de escravidão passaram a temer que algo semelhante à Revolução de São Domingos pudesse eclodir em seus territórios. Franco é um dos políticos que ecoaram tal discurso, deixando claro que a unificação racial do Brasil e a eliminação da divisão entre senhores e escravizados são algumas das ações possíveis para evitar "o terrível exemplo de São Domingos" (Franco, 1821, p. 8, v. 4).

Franco deixou evidente ao longo de seu texto sua afinidade com a teoria liberal, destacando como o trabalho escravizado era improdutivo em comparação ao trabalho livre. A teoria clássica do liberalismo, da qual um dos grandes autores foi Adam Smith (1723-1790), ofereceu uma contribuição importante para a causa do abolicionismo, considerando a escravidão como improdutiva e antinatural. Smith, partidário da livre iniciativa privada e da busca pelo interesse pessoal, viu a escravidão como parte de uma rede de monopólios e privilégios que desequilibravam ou impediam o impulso natural da busca individual por melhores condições de vida. Segundo Smith, o escravizado, devido às condições de cativo, não tinha incentivos para trabalhar além do mínimo necessário, pois estava impedido de adquirir propriedade ou buscar riqueza livremente. Para ele, os proprietários de terras teriam mais lucro se compartilhassem parte da produção com os trabalhadores sob a forma de salário, o que incentivaria a produtividade (Smith, 1996).

Outro autor relevante que teve contato direto com Smith foi John Millar para quem as relações de propriedade eram fundamentais nos diversos estágios da evolução social. Millar associava as instituições que regulavam a autoridade à propriedade privada, como a atividade econômica, a autoridade paternal, a posição da mulher, a organização social, as leis, os costumes e o uso do lazer. Para Millar, devido ao fato de a escravidão não incentivar a busca pela propriedade privada, não poderia ser considerada economicamente viável. A visão liberal sobre trabalho e salário concluiu que a escravidão era a forma mais custosa e menos produtiva de trabalho, persistindo apenas devido à falta de visão dos grandes senhores de escravizados (Davis, 2001, p. 469-491).

O terceiro elemento que legitima o projeto de Franco são as teorias raciais que começaram a surgir no final do século XVIII. A presença dessa visão, embora não muito explorada, é muito clara na divisão que ele constrói dos grupos humanos em raças baseadas em características fenotípicas. Ou seja, em Franco, há o pressuposto de que os seres humanos seriam biologicamente diferentes. Esse pressuposto não é tão enfático nos textos dos clérigos Rocha e Coutinho, que foram analisados anteriormente, pois eles acreditavam que a cultura define as diferenças entre os povos e a superioridade de uns sobre os outros.

Michael Banton (1977) afirmava que existiam três paradigmas raciais até o século XIX. Primeiramente, antes do século XIX, o conceito de raça era utilizado predominantemente com conotações históricas e de linhagens familiares: era comum referir-se aos anglo-saxões, normandos e germanos como raças, mas essas categorias não eram fixas. Nesse período, também predominava a teoria cristã sobre a origem da humanidade, que considerava toda a humanidade fruto de uma linhagem em comum, originada de Adão e Eva (Poliakov, 1974, p. 105-109).

O segundo momento, iniciado no século XVIII, foi marcado pela ênfase nas qualidades físicas e biológicas dos indivíduos, organizados em sistemas de classificação de maneira fixa. Destacavam-se autores como Carlos Lineu (1707-1778), James Cowles Prichard (1786-1848), Georges Cuvier (1769-1832), Charles Hamilton Smith (1776-1859) e Arthur de Gobineau (1816-1882). Nesses autores, era comum substituir a palavra "raça" por "tipos", enfatizando ainda mais as características físicas dos indivíduos. Por isso, Banton (1977) chamou essa corrente de "Teoria dos Tipos".

A terceira fase, já no século XIX, foi marcada pelo predomínio dos estudos do darwinismo social, entendidos como aplicações dos princípios que se acredita terem sido estabelecidos por Charles Darwin (1809-1882). Em contraste com as Teorias dos Tipos, que estabeleciam que, por baixo das variações superficiais na constituição humana, havia um número limitado de tipos permanentes de diferentes origens, o darwinismo social baseava-se em quatro conceitos: as espécies modificam-se ao longo do tempo, de modo que não existem tipos permanentes; hereditariedade, as características são herdadas dos pais; fecundação excessiva, em condições favoráveis, as espécies tendem a se proliferar de maneira descontrolada, quebrando a ideia de que existiria uma economia ou ordem divina; seleção, devido a variações acidentais, determinados indivíduos eram privilegiados em certos ambientes.

O darwinismo social foi fortemente influenciado por Herbert Spencer (1820-1903), autor marcado por um individualismo filosófico que interpretava o darwinismo social como uma unidade de competição e seleção. Apesar de os três paradigmas sobre raça terem bases diferentes, todos eles se apoiam em um sistema de hierarquização que frequentemente coloca os grupos europeus como os mais desenvolvidos e os grupos africanos como os mais degradados.

Com base nessa classificação, pode-se afirmar que os clérigos utilizavam a primeira definição de raça, enquanto Franco adotava o segundo paradigma. Franco era um médico. Embora não tenha citado explicitamente as fontes do seu pensamento, é provável que ele estivesse ciente do debate e dos esforços realizados pelos naturalistas para criar uma taxonomia universal que segregava os seres humanos em diferentes raças. No entanto, não podemos aplicar rigidamente essa evolução do conceito de raça mapeada por Banton, uma vez que era comum na época os autores usarem a palavra "raça" em sentidos diversos. Um autor mais recente poderia adotar o sentido mais antigo do conceito de raça, por exemplo.

Nesse ponto, é importante ressaltar que o conceito de raça possui sua própria historicidade. Bethencourt (2018) destacou que essa palavra existe desde a Idade Média e foi assumindo diferentes significados ao longo do tempo. O autor afirmou que durante o período colonial nos países americanos de colonização ibérica, surgiu um sistema social fundamentado na raça, no qual foi construída uma hierarquia que visava garantir benefícios sociais aos indivíduos que ocupavam as posições mais

altas. Essa hierarquia levava em consideração elementos diversos, como a "pureza do sangue", cor da pele e ocupação dos indivíduos. Com base nisso, uma taxonomia foi elaborada para hierarquizar as pessoas; nesses contextos, surgiram termos como "mulato", "mestiço" e "pardo". No entanto, Bethencourt apontou que essas taxonomias, desenvolvidas no contexto do primeiro paradigma de raça, conforme a definição de Banton, são locais e não universais. Ou seja, não tinham a intenção de estabelecer uma hierarquia além das fronteiras do México, Peru ou Brasil. Além disso, essas taxonomias não são fixas, pois os indivíduos podiam ascender ou declinar na hierarquia. Essas duas características são elementos distintivos entre essa noção de raça do período colonial na América e a noção que emergiu após o desenvolvimento das teorias raciais.

Franco mesmo apresentava uma certa interseccionalidade entre os diferentes sentidos de raça, em um dos textos transcritos aqui, ele afirmou que os africanos escravizados "são homens como nós" (ou seja, os europeus), demonstrando uma compreensão mais alinhada com o primeiro paradigma. No entanto, é importante ressaltar que Franco reflete uma mudança em curso na sociedade luso-brasileira, uma transformação relacionada à maneira como os povos africanos, especialmente os africanos escravizados, estavam sendo compreendidos.

Acredito que essa mudança está intimamente relacionada ao avanço do processo de colonização da África, o qual foi responsável por criar uma nova imagem do africano: uma imagem mais racializada que tendia a destacar diferenças biológicas entre os diferentes grupos humanos. Isso impactou a forma como o escravizado africano e os descendentes de africanos na América eram compreendidos.

O processo de colonização da África intensificou-se após a independência dos países americanos. No entanto, antes disso, já existia um ideal europeu de exploração científica que motivou uma série de expedições ao redor do mundo a partir da década de 1730. Essas empreitadas acabaram por moldar uma nova percepção do mundo e de seus habitantes para o público europeu. As explorações científicas tornaram-se conhecidas por todo o público europeu através da publicação dos relatos das pessoas que participaram dessas expedições.

Conforme Pratt (1999), dois eventos foram fundamentais para transformar os relatos de viagens, que até o século XVIII se assemelhavam mais à literatura e à narrativa de sobrevivência, em relatos com tendências mais científicas, embora nem sempre fossem produzidos por cientistas. O primeiro evento foi a realização da primeira expedição científica internacional da Europa em 1735, que visava determinar a forma exata da Terra. Essa exploração resultou em relatos de sucesso mais inclinados para uma abordagem científica. O segundo evento foi a publicação do "Sistema da Natureza" de Carlos Lineu em 1735, com o objetivo de criar uma taxonomia abrangente para espécies vegetais conhecidas e desconhecidas. O sistema de Lineu foi o pioneiro, mas ao longo dos séculos XVIII e XIX diversas taxonomias surgiram. Inicialmente voltadas para plantas e animais, esses sistemas passaram a classificar e hierarquizar os seres humanos, sendo que, nessas classificações, incluindo a criada por Lineu, o homem branco aparecia como biologicamente superior a todos os demais e o homem africano frequentemente aparecia como o grupo mais inferiorizado.

Para Pratt, esses dois movimentos alteraram os relatos de viagens, que passaram a incorporar uma descrição mais próxima da história natural, enfatizando características físicas dos indivíduos nos espaços colonizados. Esses relatos eram considerados os "olhos do império" e definiam a visão dos europeus sobre outros povos. Acredito que a visão mais racializada presente em Franco, que o levou a enfatizar características fenotípicas das raças, reflete esse momento da exploração colonial, que cada vez mais se apropriava de um discurso científico para justificar suas intervenções em territórios estrangeiros.

Outro autor que apresenta grandes semelhanças discursivas com Franco é o militar português Antônio d'Oliva de Souza Sequeira (1791-1865). Graduado em matemática pela Universidade de Coimbra, ele escreveu a obra que será analisada aqui quando ainda era um jovem estudante. Intitulada *Projeto para o estabelecimento político do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, oferecido aos ilustres legisladores em cortes gerais e extraordinárias*, foi publicada pela primeira vez em 1821 (Silva, 1860, v.1, p. 214).

Nessa obra, Sequeira apresentou uma série de propostas destinadas às Cortes Constitucionais, tendo como objetivo principal a manutenção da união entre

Brasil e Portugal. Ele argumentava que a união desses territórios seria de interesse mútuo. Para Portugal, o Brasil desempenharia um papel econômico e político fundamental, pois, segundo suas palavras, Portugal estaria fadado a um crescimento limitado, enquanto com o Brasil o crescimento seria ilimitado. Em contrapartida, para o Brasil, a união inicialmente seria vantajosa, uma vez que Portugal poderia fomentar a indústria, o crescimento populacional e as riquezas. Entretanto, a longo prazo, a união se tornaria indiferente, já que o Brasil tenderia a crescer muito além de Portugal.

Sequeira reconhecia que a união seria benéfica para ambos os territórios, mas mais vantajosa para Portugal. Levando isso em consideração, ele defendeu que a capital do império luso-brasileiro e a residência da Família Real fossem no Rio de Janeiro ou na Bahia. Além disso, propõe uma série de medidas que beneficiariam a união, como a realização de uma constituinte mais equitativa entre os territórios do império.

Como era de se esperar, o projeto elaborado por Sequeira causou bastante polêmica e recebeu diversas críticas, levando-o a dedicar uma parte de seu texto para responder a essas críticas e adicionar uma série de complementos ao projeto original. Entre esses acréscimos, encontra-se o projeto de abolição da escravidão. No total, são 14 artigos adicionados ao projeto original, mas apenas os dois primeiros tratam diretamente da questão da abolição, enquanto os demais abordam diferentes projetos de modernização do império. No primeiro artigo adicional, Sequeira escreve o seguinte:

1º Abra-se uma subscrição em todo o Brasil, cujo producto entre para um cofre de Nação; e ali também se recolhão todos os dinheiros resultantes de economias nas Alfandegas, e de todas as que se podem fazer nas differentes Repartições: e com dinheiro deste cofre se dê Carta de Alforria a quantos Africanos existem no Brasil. Os Brasileiros, assim como até agora tem sido os seu tyrannos, sejam d'hoje ávante os seus amigos. E qual será o Portuguez do Brasil, que se não preste a uma obra, que honra a humanidade? Os habitantes do Brasil são Portuguezes, fação sempre os Portuguezes obras dignas deste nome! São os pretos, se diversos na côr, iguaes a nós na essência; e se são iguais, se são homens, como os homens chamão escravos a outros homens? Longe de nós essas idéas, que manchão o nome Portuguez; que nos lanção ferros de escravidão, quando nos lisonjeião com o nome de *Senhores*, e que nos fazem mais negros, do que aquelles mesmos, que nos queremos desdenhar. Seja pois desde logo abolida a escravatura, e se possível for, risque-se em todos os

Dicionários a palavra *Escravo*, para que jamais fique aos nossos filhos nome tão odioso (Sequeira, 1821, v. 2, p. 49-50).

Com esse artigo, torna-se evidente que Sequeira planejava adotar o modelo britânico de abolição, baseado na emancipação mediante indenizações aos senhores. Além disso, no segundo artigo, Sequeira defendeu que um valor também deveria ser concedido aos escravizados emancipados para que possam iniciar suas vidas em liberdade, além de serem elevados à categoria de cidadãos. Ao observar esses dois artigos, pode parecer que Sequeira não adotava uma divisão racial entre os seres humanos, já que ele chega a defender uma igualdade humanista. No entanto, no quinto artigo, ele deixou claro que a modernização do Brasil passaria pelo branqueamento da população. Suas palavras são as seguintes:

5º Como o Brasil deve ser povoado da raça branca, não se concedão benefícios de qualidade alguma aos pretos, que queirão vir habitar o paiz, depois de abolida a escravatura; esta faculdade he só concedida aos que já forão escravos. E como havendo mistura da raça preta com branca, á segunda, ou terceira geração ficão brancos, terá o Brasil em menos de 100 annos todos os seus habitantes da raça branco; porque havendo igualmente casamentos de brancos com indígenas, acabará a côr de cobre; e se quizerem apressar a extincção das duas raça, estabeleção-se premios aos brancos, que casarem com pretas, ou indígenas na primeira e segunda geração: advertindo, que se devem riscar os nomes de mulato, crioulo, caboco e indígena; este nomes fazem ressentir odios, e ainda tem seus resaibos de escravidão... sejam todos Portuguezes! (Sequeira, 1821, v. 2, p. 52).

Como pode ser observado, Sequeira de fato expressava uma noção de raça fundamentada em características fenotípicas, chegando ao ponto de almejar a união de todos em uma única raça no Brasil. Sua afirmação de que a raça branca deveria predominar não é acidental, mas sim baseada em sua consideração de superioridade desse grupo. Além disso, é possível perceber em seu discurso um certo receio de que a Revolução de São Domingos se repita no Brasil. Embora não aborde diretamente esse movimento, isso se torna mais evidente quando ele sugeriu que indivíduos classificados como mulatos, crioulos, cabocos e indígenas possam nutrir certos ressentimentos.

Nos demais artigos de seu projeto, Sequeira defendeu uma política de incentivo aos casamentos, propões que a agricultura seja a fonte de riqueza do Brasil e esboçou um plano de integração comercial para todo o império. Gostaria de

destacar o artigo 13º, no qual ele discorriu especificamente sobre as colônias na África, escrevendo o seguinte:

13º Em todos os nossos Estados d'África se dê liberdade de commercio, e os seus portos sejam tractados como portos Portuguezes para as isenções dos direitos, como estabeleci no Projecto. Fação-se amigaveis as convenções com os Africanos, dando-se Carta de Cidadão Portuguez a todo aquelle, que (seja qual for a sua côr) ali quizer viver unido e vinculado á nossa bandeira. Se tiverem os Africanos guerras entre si, auxilliem-se os amigos, mas ainda he melhor convencê-los a fazer seus tractados de amisade. O fim he policiar os Africanos, e abrir a porta ao commercio; que com esta parte do mundo podemos fazer muita vantagem (Sequeira, 1821, v. 2, p. 55-56).

As colônias portuguesas na África não recebiam muita atenção dos autores que discorriam sobre política nas primeiras décadas do século XX. No entanto, é possível identificar uma mudança de paradigma em Sequeira, visto que ele busca aplicar uma gestão mais liberal desses territórios e sugeriu uma tutela civilizadora por parte dos portugueses ao afirmar que o propósito da colonização seria "policiar os africanos". Franco, o autor que estava sendo discutido anteriormente, também abordou brevemente as colônias africanas, deixando ainda mais evidente sua defesa por uma política civilizadora para esses territórios. Ao criticar os métodos violentos empregados nos primeiros séculos de colonização, ele expressou o seguinte:

Não se julgue que he ocioso estar hoje a referir os erros, e descuidos, que se commettêrão na guerra d'africa naqueles tempos. Os Estados são como os homens; com o correr dos tempos tornão muitas vezes a achar-se nas mesmas circumstancias, e só a historia bem reflectida da idade passada póde dirigir com algum acerto as acções futuras. Africa he o paiz de ouro; nós temos ainda muitos pontos neste vasto Continente; por exemplo, Angola, e Moçambique; por elles devemos adiantas o nosso commercio com os chefes do interior; he preciso conhecellos, instruillos, e, quanto for possível, ir civilisando-os. Saber-se por outra parte quaes generos da Metropoli elles podem consumir. Nada de perseguições, nem de despostismo. O caminho absolutamente oposto ao que se seguiu nas guerras da Mauritania he o que convem agora, e sempre. A doce persuasão he, como diz o Poeta Grego, hum orvalho brando, que descendo ao coração humano, o abranda, o vivifica, e lhe dá as feições que desejamos (Franco, v.1, 1821, p. 18-19).

Existem diferenças na argumentação de Sequeira e Franco em relação à colonização da África. Acredito que a questão das diferenças raciais e culturais é

muito mais enfatizada por Franco. No entanto, a argumentação de ambas partes de uma mesma base liberal e humanista. É importante ressaltar que a exposição dessas ideias de maneira pública foi possibilitada pelo processo constituinte, desencadeado após uma revolução de natureza liberal. Dessa forma, certos discursos, ainda em fase inicial, gradualmente passaram a se tornar a norma. Tanto Sequeira quanto Franco representavam uma mudança de paradigma em relação à colonização da África e à abolição da escravidão, e esse impacto ressoou por décadas. A preocupação em evitar uma nova Revolução de São Domingos acabou sendo mais usada por defensores da escravidão nas décadas seguintes, mas o ideal civilizacional baseado no liberalismo e a questão racial foram apropriados por abolicionistas brasileiros e portugueses, tornando-se uma das principais bases desse movimento.

Franco e Sequeira não representavam as vozes dominantes na época, o que levou seus projetos a serem ignorados durante as Cortes Constitucionais Portuguesas. A questão da abolição não chegou a ser seriamente discutida nessas cortes. Apesar de alguns deputados discursarem a favor da necessidade de abolir a escravidão, o tema acabou escanteado pelo risco de aumentar as rixas com as elites brasileiras e de contribuir para fomentar movimentos independentistas. Nem mesmo Franco, que ocupava o cargo de deputado, apresentou oficialmente seu projeto (Marques, 1999). Apesar disso, a vertente discursiva abolicionista de Franco e Sequeira, que estava alinhada ao liberalismo e próxima do discurso colonial civilizacional, prosperou e ecoou nas décadas seguintes. Essa ideia foi inclusive adotada por um dos grandes nomes da política brasileira, José Bonifácio de Andrada e Silva, como será analisado no próximo trecho.

### **1.3. José Bonifácio de Andrada e Silva e o projeto de um país civilizado e sem escravizados**

Apesar dos receios de Franco e Sequeira, a separação entre Brasil e Portugal foi de fato consolidada, sendo que uma das causas foi o próprio andamento da constituinte portuguesa. Com a independência do Brasil, incumbia aos governantes do novo país estabelecer uma ordem política e demonstrar aos cidadãos brasileiros e ao mundo que o Brasil estava verdadeiramente independente. Isso teve início em

1823 com a instauração da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, mas os trabalhos tiveram um desfecho inesperado. O Imperador do Brasil, Dom Pedro I, ordenou a dissolução da constituinte no mesmo ano, temendo os rumos políticos que essa estava tomando. Apesar disso, esse momento marcou a primeira vez em que um projeto para um Brasil independente foi discutido de maneira institucional, abrindo uma janela de oportunidades para debater diversos temas, como a questão da escravidão.

Uma das figuras políticas mais emblemáticas do período imperial brasileiro e um proeminente comentarista político, José Bonifácio de Andrada e Silva, tinha a intenção de aproveitar a oportunidade da constituinte para apresentar um projeto abolicionista. Entretanto, a dissolução da constituinte ocorreu antes que ele pudesse apresentar seu projeto na Assembleia. Andrada e Silva foi preso e exilado, sem ter a oportunidade de fazê-lo. Apesar do infortúnio, uma cópia do projeto sobreviveu e foi publicada em 1825 em Paris, permitindo que hoje possamos analisar suas ideias abolicionistas (Senado Federal, 2012, v.1, p. 30).

José Bonifácio de Andrada e Silva, nascido em Santos, graduou-se em filosofia e direito pela Universidade de Coimbra e logo foi convidado a participar da Academia de Ciências de Portugal. Suas conexões e dedicação acadêmica garantiram-lhe financiamento público para viajar pela Europa entre 1790 e 1800, a fim de aprofundar seus estudos em história natural e metalurgia. Após seu retorno a Portugal, ocupou importantes cargos administrativos e uma cátedra de metalurgia e geognosia na Universidade de Coimbra. Em Portugal também teve atuação militar, liderando um batalhão de resistência durante a invasão francesa em 1807. No Brasil, desempenhou um papel central no processo de independência, sendo nomeado ministro e eleito deputado para a Assembleia Constitucional. Posteriormente, foi exilado após a dissolução da Assembleia, mas retornou em 1829, tornando-se tutor de Dom Pedro II após a abdicação de Dom Pedro I (Silva, 1860, V.4, p. 276-277). É importante ressaltar a proximidade de Andrada e Silva com os estudos de história natural e suas relações com diversas academias de ciências na Europa, o que influenciou seu projeto abolicionista.

O projeto de Andrada e Silva era um projeto de lei que seria oficialmente apresentado, sendo mais detalhista do que os projetos de Sequeira e de Franco. No entanto, discursivamente, suas bases eram semelhantes, pois o ideal abolicionista

de Andrada e Silva também estava inserido em um projeto maior que visava civilizar o Brasil.

Andrada e Silva destacava dois objetivos de grande interesse para a prosperidade da nação: a civilização dos indígenas e a criação de uma legislação para abolir o comércio de escravizados e regular o tratamento dos escravizados, enquanto seria promovida uma gradual emancipação. Existia uma clara interligação entre esses dois aspectos, sendo que ambos faziam parte de um amplo plano de civilização. Esse plano defendia uma civilização que não seria mais conduzida pelos portugueses, mas sim internamente, por uma elite local. Para justificar a pertinência da abolição do comércio de escravizados, Andrada e Silva disse o seguinte:

Quando verdadeiros cristãos e filantropos levantaram a voz pela primeira vez na Inglaterra contra o tráfico de escravos africanos, houve muita gente interessada ou preocupada que gritou ser impossível ou não política a abolição porque as colônias britânicas não podiam escusar um tal comércio sem uma total destruição: todavia, passou o bill e não arruinaram as colônias. Hoje em dia que Wilberforces e Buxtons trovejaram de novo no Parlamento a favor da emancipação progressiva dos escravos, agitam-se outra vez os inimigos da humanidade como outrora: mas espero da Justiça e generosidade do povo inglês, que se conseguirá a emancipação, como já se conseguiu a abolição de tão infame tráfico. E porque os brasileiros somente continuaram a ser surdos aos gritos da razão e da religião cristã, e direi mais, da honra e brio nacional? Pois somos a única Nação de sangue europeu que ainda comercia clara e publicamente os escravos africanos (Senado Federal, 2012, v.1, p. 31).

Nesse trecho, Andrada e Silva evidenciou sua afinidade com as ideias abolicionistas britânicas, mas em sua visão, essa associação ia além do âmbito das ideias. Ele ressalta que o Brasil seria "uma nação de sangue europeu", portanto deveria realizar a abolição seguindo o exemplo das outras nações europeias. Ao enaltecer o projeto britânico, ele deixou claro que suas ideias reformistas estavam conectadas aos projetos colonialistas que estavam sendo desenvolvidos na Europa, especialmente no Reino Unido, sendo que ele se entendia como parte desse grupo e almejava que o Brasil seguisse o mesmo caminho desses países.

Assim como Sequeira e Franco, Andrada e Silva também defendeu a necessidade de uma união racial no Brasil, que passaria por um processo de branqueamento. O que difere no discurso de Andrada e Silva é a presença de um tom antilusitano, o que era relevante em um período em que o Brasil ainda estava

consolidando sua independência. Para ele, a unificação racional do país seria uma ferramenta para eliminar uma herança do despotismo, argumentando que a diversidade racial presente no Brasil foi uma estratégia de dominação portuguesa, cabendo ao novo regime a incumbência de promover a regeneração nacional. As palavras dele foram as seguintes:

Eu também sou cristão, filantropo e Deus me anima para ousar levantar a minha fraca voz no meio desta augusta assembleia a favor da causa da justiça, e ainda da sua política, causa a mais nobre e santa, animar corações generosos e humanos. Legisladores, não temais os urros do sórdido interesse; cumpre progredir sem pavor na carreira da justiça e da regeneração política; mas todavia cumpre que sejamos precavidos e prudentes. Se o antigo despotismo foi insensível a tudo, assim lhe convinha ser por utilidade própria: queria que fôssemos um povo mesclado e heterogêneo, sem nacionalidade, e sem irmandade, para melhor nos escravizar. Graças aos céus, e a nossa posição geográfica, já somos um povo livre e independente.

Mas como poderá haver uma Constituição liberal e duradoura em um país continuamente habitado por uma multidão imensa de escravos brutais e inimigos? Começemos, pois, esta grande obra pela expiação de nossos crimes e pecados velhos. Sim, não se trata somente de sermos justos, devemos também ser penitentes: devemos mostrar à face de Deus e dos outros homens que nos arrependemos, e tudo o que nesta parte temos obrado há séculos contra a justiça e contra a religião, que nos bradam acordos que não façamos aos outros o que queremos que não façam a nós. É preciso, pois, que cessem de uma vez os roubos, incêndios, e guerras que fomentamos entre os selvagens da África. É preciso que não venham mais a nossos portos milhares e milhares de negros, que morriam abafados no porão de nossos navios, mais apinhados que fardos de fazenda: é preciso que cessem de uma vez todas essas mortes e martírios sem conta, com que flagelávamos e flagelamos ainda esses desgraçados em nosso próprio território. É tempo, pois, e mais que tempo, que acabemos com um tráfico tão bárbaro e carneiro; é tempo também que vamos acabando gradualmente até os últimos vestígios da escravidão entre nós, para que venhamos a formar em poucas gerações uma Nação homogênea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, respeitáveis e felizes. É da maior necessidade ir acabando tanta heterogeneidade física e civil; cuidemos pois em combinar desde já, em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários, e em amalgamar tantos metais diversos, para que saia um todo homogêneo e compacto, que não se esfarele ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política. Mas que ciência química e que desteridade não são precisas aos operadores de tão grande e difícil manipulação? Sejamos sábios e prudentes, porém, constantes sempre (Senado Federal, 2012, v.1, p. 31-32).

Como se observa, há também um tom humanista e religioso no discurso de Andrada e Silva, o que será discutido mais adiante. Além disso, há uma clara ênfase na necessidade de unificação racial, que teria início com o término do tráfico de escravizados e culminaria na abolição definitiva da escravidão posteriormente. A maneira como Andrada e Silva descreveu a abordagem para lidar com a

"heterogeneidade física" é, no mínimo, intrigante: ele fez uma analogia entre a união das raças e a combinação de metais, o que remete a sua formação acadêmica. Ele enfatizou que essa fusão racial deveria resistir a convulsões políticas, fazendo uma clara alusão à Revolução de São Domingos. Em outro ponto de seu discurso, ele chega a mencionar a Revolução de São Domingos como um exemplo que evidenciava a urgência de agir para pôr fim à escravidão.

Apesar disso, a necessidade de unificação racial da população também parece ser uma maneira de elevar a raça dos brasileiros à condição de branca. Embora não expressasse isso diretamente, essa ideia se torna evidente nas hierarquias e na diferenciação de tratamento que ele propôs entre as raças. Em um dos artigos de seu projeto, ele chegou a sugerir que os "mulatos" deveriam ter preferência para receber alforrias (Senado Federal, 2012, v.1, p. 44). Em outro momento, em um dos textos avulsos de Andrada e Silva compilados por Miriam Dolhnikoff para a coletânea "Projetos para o Brasil", ele escreveu o seguinte:

Uma das causas, que concorre a perpetuar e piorar a escravidão dos negros, é a cor: um escravo romano, apenas livre, podia confundir o seu sangue com seus primeiros amos; mas o negro conserva indelevelmente um sinal de separação e de desprezo. Não só o escravo aqui é inferior ao amo, mas o negro o é também ao branco (Andrada e Silva, 2000, p. 44).

A distinção que Andrada e Silva faz entre os grupos humanos se torna ainda mais clara quando ele expôs seu projeto em relação à população indígena brasileira. Intitulado *Apontamentos para a civilização dos Índios bravos do Império do Brasil*, o texto foi apresentado à Assembleia Constituinte e guarda muitas semelhanças com os projetos de Sequeira e Franco, os quais visavam civilizar o indígena brasileiro. Para Andrada e Silva, o indígena brasileiro estava em um "estágio selvagem", mas era passível de ser culturalmente aprimorado, como ele mesmo afirma: "mudadas as circunstâncias, mudam-se os costumes" (Andrada e Silva, 2000, p. 49). Em outro trecho, ele fez uma analogia que deixa ainda mais evidente sua interpretação sobre a suposta inferioridade da cultura indígena e como esta deveria ser "salva" pela instrução europeia. Suas palavras foram as seguintes:

Com efeito o homem primitivo nem é bom, nem é mau naturalmente, é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios. Se Catão nascera entre os sátrapas da Pérsia, morreria ignorado entre a multidão de vis escravos; Newton, se nascera entre os guaranis, seria mais um bípede, que pisara sobre a superfície da Terra; mas um guarani criado por Newton talvez ocupasse o seu lugar. Quem ler o diálogo que traz Léry na sua viagem ao Brasil entre um francês e um velho carijó conhecerá que não falta aos índios bravos o lume natural da razão (Andrada e Silva, 2000, p. 50).

O projeto de Andrada e Silva em relação aos povos indígenas propôs a criação de aldeamentos supervisionados por missionários e pelo poder público, nos quais haveria atividades econômicas. Ele incentivaria a catequização e o casamento de indígenas com brancos e "mulatos", buscando mudar o paradigma anterior de tratamento violento para um tratamento justo e suave. Esse projeto, além da semelhança com o projeto de Franco, estava alinhado com os projetos coloniais europeus que estavam se delineando para suas colônias ao redor do mundo. Nesses projetos, a principal justificativa para o empreendimento colonial era a missão civilizadora, visando substituir as culturas locais pelos valores da cultura europeia, considerados culturalmente superiores.

No Brasil, essa visão europeia foi acolhida pelas elites intelectuais e políticas, que, assim como Andrada e Silva, se consideravam parte da tradição europeia. Essa ideia foi adaptada para um contexto interno, uma vez que no Brasil as culturas consideradas inferiores estavam dentro do próprio território nacional, como os diversos grupos indígenas. Andrada e Silva foi um dos primeiros representantes dessa visão interna de aspiração colonial, mas ela teve uma longa tradição e foi usada para justificar a interpretação de que as culturas indígenas e africanas eram inferiores. Além disso, serviu como justificativa para a implementação de várias políticas públicas, incluindo as próprias políticas abolicionistas, como será explorado ao longo deste trabalho.

No discurso de Andrada e Silva, é evidente a distinção que ele estabeleceu entre negros e indígenas. Enquanto os primeiros eram vistos como destinados a desaparecer geneticamente ao longo do tempo por meio de políticas de miscigenação, os últimos eram alvos de um processo de "civilização". Em outras palavras, genocídio para a população negra e etnocídio para a população indígena. Apesar das diferenças, ambas as políticas têm a mesma base: a construção de um Brasil mais civilizado conforme os padrões europeus e liberais.

Os novos ideais liberais, em grande parte influenciados por intelectuais do Reino Unido, dos quais Andrada e Silva demonstrava admirar, já apontavam para a necessidade de abolição. No entanto, após a Revolução de São Domingos, a permanência do "elemento negro e escravo" na sociedade passou a ser visto como um perigo e um obstáculo para a civilização. Essa associação entre abolição e homogeneidade étnica na população como uma condição para que os valores liberais emergissem na sociedade brasileira é evidenciada na conclusão do projeto abolicionista de Andrada e Silva, no qual ele declara o seguinte:

Generosos cidadãos do Brasil, que amais a vossa pátria, sabeis que sem a abolição total do infame tráfico de escravatura africana, e sem a emancipação sucessiva dos atuais cativos, nunca o Brasil firmará a sua independência nacional e segurará, defenderá a sua liberal constituição; nunca aperfeiçoará as raças existentes e nunca formará como imperiosamente um exército brioso uma marinha florescente. Sem liberdade individual não pode haver civilização nem sólida riqueza; não pode haver moralidade e justiça; e sem estas filhas do céu, não pode haver brio, força e poder entre as nações (Senado Federal, 2012, v.1, p. 47).

Com base nas suas ideias, a defesa do aperfeiçoamento das raças pode ser interpretada como um processo de branqueamento, sem o qual a própria independência do Brasil jamais se consolidará. Nesse trecho, Andrada e Silva também evidenciou que a abolição não ocorreria de maneira imediata, mas sim por meio de etapas que começariam após o fim do tráfico de escravizados.

Além da justificativa de cunho colonizador, em Andrada e Silva há uma justificativa religiosa para a abolição, algo que não era enfatizado nos autores portugueses, Sequeira e Franco, e que atualiza e critica certos pontos dos projetos dos clérigos Rocha e Coutinho. Para Andrada e Silva, a compaixão cristã pela vida humana, mesmo que selvagem, seria um dos fatores para reformar ou abolir a condição da escravidão. Além disso, ele argumentou que a ideia de que a escravidão seria uma via para a catequização e para a sobrevivência do prisioneiro de guerra, mobilizados por Rocha e Coutinho, não fazia sentido, pois uma vez em solo brasileiro, a situação do escravizado só piorava, estando longe de serem tratados com humanidade. Dessa forma, acredito que Andrada e Silva rompeu com o discurso cristão predominante no Brasil até então, aproximando-se do discurso

protestante abolicionista do Reino Unido. As palavras de Andrada e Silva eram as seguintes:

Se os negros são homens como nós e não formam uma espécie de brutos animais; se sentem e pensam como nós, que quadro de dor e de miséria não apresentam eles à imaginação de qualquer homem sensível e cristão? Se os gemidos de um bruto nos condoem, é impossível que deixemos de sentir também certa dor simpática com as desgraças e misérias dos escravos; mas tal é o efeito do costume e a voz da cobiça que veem homens correr lágrimas de outros homens, sem que estas lhes premam dos olhos uma só gota de compaixão e de ternura. Mas a cobiça não sente nem discorre como a razão e a humanidade. Para lavar-se pois das acusações que merecia lançou sempre mão e ainda agora lança de mil motivos capciosos, com que pretende fazer a sua apologia; diz que é um ato de caridade trazer escravos da África, porque assim, escapam esses desgraçados de serem vítimas de despóticos reis; diz igualmente que, se não viessem esses escravos, ficariam privados da luz do evangelho, que todo cristão deve promover e espalhar; diz que esses infelizes mudam de um clima e país ardente e horrível para outro doce, fértil e ameno; diz, por fim, que devendo os criminosos e prisioneiros de guerra serem mortos imediatamente pelos seus bárbaros costumes é um favor que se lhes faz, conservar a vida, ainda que seja em cativo.

Homens perversos e insensatos! Todas essas razões apontadas valeriam alguma coisa se vós fosseis buscar negros à África para lhes dar liberdade no Brasil e estabeleçê-los como colonos; mas perpetuar a escravidão, fazer esses desgraçados mais infelizes do que seriam, se alguns fossem mortos pela espada da injustiça, e até dar azos certos para que se perpetuem tais horrores é de certo um atentado manifesto contra as leis eternas da justiça e da religião. E por que continuaram e continuam a ser escravos os filhos desses africanos? Cometeram eles crimes? Foram apanhados em guerra? Mudaram de clima ruim para outro melhor? Saíram das trevas do paganismo para a luz do Evangelho? Não, todavia, seus filhos e filhos desses filhos devem, segundo vós, ser desgraçados para todo o sempre. Fala pois contra vós a justiça e a religião, e só vos podeis escorar no bárbaro direito público das antigas nações, e principalmente na farragem das chamadas leis romanas: com efeito, os apologistas da escravidão escudam-se com os gregos e romanos, sem advertirem que entre os gregos e romanos não estavam ainda bem desenvolvidos e demonstrados os princípios eternos do direito natural e os da religião; e todavia, como os escravos de então eram da mesma cor e origem dos senhores, e igualmente tinham a mesma, ou quase igual, civilização que a de seus amos, sua indústria, bom comportamento e talentos os habilitavam facilmente a merecer o amor de seus senhores, e a consideração dos outros homens; o que de nenhum modo pode acontecer em regra aos selvagens africanos (Senado Federal, 2012, v.1, p. 33-34).

Esse trecho apresenta duas questões importantes: em primeiro lugar, como já mencionado, há uma mudança na forma como o cristianismo foi utilizado para abordar a escravidão. O discurso religioso deixava de ser uma ferramenta de sustentação da escravidão no Brasil para se tornar uma força de oposição. Acredito que a inspiração de Andrada e Silva possa ter vindo dos movimentos protestantes

do Reino Unido, que também apelavam para um senso de caridade e unidade humana cristã para condenar a escravidão. Dentro desses movimentos, um dos grupos mais atuantes foi a Sociedade dos Amigos, conhecidos como quakers, que desde o século XVII se mobilizavam e publicavam obras em defesa da abolição da escravidão. Apesar de haver variação de ideias dentro desse amplo grupo, era comum a interpretação de que a escravidão era prejudicial não apenas para os escravizados, mas também para a sociedade como um todo, visto que se entendia que uma sociedade que tolerava uma prática tão nociva jamais poderia alcançar a perfeição dos ideais cristãos (Davis, 2001). A presença de um discurso bastante próximo em Andrada e Silva, juntamente com as referências diretas ao Reino Unido, evidencia que a influência britânica começava a se fazer presente nos discursos abolicionistas brasileiros, algo de grande importância nos debates abolicionistas brasileiros e portugueses nas próximas décadas. Embora a visão cristã de condenação à escravidão não tenha tido no Brasil a mesma importância que teve no Reino Unido, já que não houve uma mobilização em massa de igrejas ou de indivíduos ligados à religião em prol da "causa da humanidade", o discurso religioso de condenação à escravidão apareceu em outros projetos abolicionistas, como veremos em capítulos posteriores, evidenciando que essa visão também teve algum respaldo na comunidade abolicionista brasileira.

O segundo ponto importante é que esse trecho ilustra claramente o pensamento de Andrada e Silva em relação aos negros escravizados, estabelecendo uma nova proximidade com o discurso colonial predominante na Europa. Em Andrada e Silva, existia uma visão ambivalente em relação aos negros. Por um lado, os negros "são homens como nós", como ele afirmou no início do trecho transcrito acima, e, portanto, merecedores da caridade e do amor cristão, o que torna a condenação à escravidão contrária à razão religiosa. Por outro lado, eles são "selvagens africanos", como ele concluiu no trecho, tão distintos do "nós" europeu que dificultam uma relação de afeto entre senhor e escravizados.

Essa visão ambivalente em relação ao estereótipo construído pelos europeus sobre as populações de origem africana é característica dos discursos coloniais e já foi percebida por outros autores, como Homi Bhabha (2014). O autor enfatiza que os discursos coloniais são uma narrativa sobre a produção da diferença e não reflete integralmente a realidade. Isso significa que quando os autores europeus falavam

sobre o africano colonizado, por exemplo, eles não estão descrevendo o africano empírico, mas sim um arquétipo criado pelos discursos coloniais para justificar a própria dominação colonial. Esse arquétipo pode até ter referência na realidade, mas de forma alguma é uma representação fiel desta.

A partir disso, é possível compreender a ambivalência do estereótipo como uma ferramenta do colonialismo. Para Bhabha, foi elaborado dentro da cultura europeia um estereótipo do africano que pressupunha um ideal de igualdade, o que garantia que os africanos deveriam ser dignos de solidariedade e justificava a missão civilizadora. Por outro lado, o africano é bastante diferente do europeu, o que justificaria uma posição de subalternidade e uma tutela por vezes violenta. Em outras palavras, a ambivalência do estereótipo justifica ações violentas, pois “eles são selvagens” que precisam ser “domesticados”, ao mesmo tempo em que apresenta tais ações como benéficas, já que “eles são iguais a nós europeus” e merecem ser elevados culturalmente.

Além disso, essa era uma estratégia para garantir a continuidade da política colonial. Os discursos coloniais do século XIX traziam um ideal emancipacionista de levar a civilização a povos subalternos, porém, isso nunca se concretiza, pois, por mais que o colonizado se assemelhe ao colonizador, ele nunca será verdadeiramente igual; sempre será visto como tendo algo de selvagem. Dessa forma, os discursos coloniais fracassam, já que nunca alcançam seu objetivo de reformar o colonizado, mas esse fracasso é estratégico, pois assegura a continuidade da política colonial por tempo indeterminado.

Acredito que o discurso de Andrada e Silva se assemelhava bastante a esses discursos colonialistas que mobilizavam uma ambivalência do estereótipo, com o objetivo de garantir a continuidade da colonização. Contudo, neste caso específico, buscava garantir a continuidade da escravidão e, principalmente, a manutenção da posição de subalternidade da população negra. Isso é evidente no seu projeto, que não tinha como objetivo abolir completamente a escravidão, mas sim o comércio de escravizados e a melhoria das condições do cativo, algo que ele considerava fundamental para o aprimoramento da população escravizada, um requisito indispensável para uma futura liberdade. Ele deixou isso claro no seguinte trecho:

Torno a dizer porém que eu não desejo ver abolida de repente a escravidão; tal acontecimento traria consigo grandes males. Para emancipar escravos sem prejuízo da sociedade, cumpre fazê-los primeiramente dignos da liberdade: cumpre que sejamos forçados pela razão e pela lei a convertê-los gradualmente de vis escravos em homens livres e ativos. Então os moradores deste Império, de cruéis que são em grande parte neste ponto, se tornarão cristãos e justos, e ganharão muito pelo andar do tempo, pondo em livre circulação cabedais mortos, que absorve o uso da escravatura: livrando as suas famílias de exemplos domésticos de corrupção e tirania; de inimigos seus e do estado; que hoje não têm pátria, e que podem vir a ser nossos irmãos, e nossos compatriotas.

O mal está feito, senhores, mas não o aumentemos cada vez mais; ainda é tempo de emendar a mão. Acabado o infame comércio de escravatura, já que somos forçados pela razão política a tolerar a existência dos atuais escravos, cumpre em primeiro lugar favorecer a sua gradual emancipação, e antes que consigamos ver o nosso país livre de todo deste cancro, o que levará tempo, desde já abrandemos os sofrimentos dos escravos, favoreçamos e aumentemos todos os seus gozos domésticos e civis; instruamo-los no fundo da verdadeira religião de Jesus Cristo, e não em momices e superstições: por todos estes meios nós lhes daremos toda a civilização de que são capazes no seu desgraçado estado, despojando-os o menos que pudermos da dignidade de homens e cidadãos. Este é não só o nosso dever, mas o nosso maior interesse, porque só então conservando eles a esperança de virem a ser um dia nossos iguais em direitos, e começando a gozar desde já da liberdade e nobreza da alma, que só o vício é capaz de roubar-nos, eles nos servirão com fidelidade e amor; de inimigos se tornarão amigos e clientes (Senado Federal, 2012, v.1, p. 39-40).

Como pode ser observado, em Andrada e Silva há um discurso emancipacionista, porém fortemente condicionado e limitado. Condicionado pela necessidade de educação, já que ele defendeu que a liberdade plena só seria alcançada após um processo educativo civilizatório e religioso dos escravizados, e limitado pela manutenção da posição de subalternidade, pois ele acreditava que os escravizados permaneceriam em servidão, mas por um senso de lealdade, já que nutririam a esperança de um dia alcançar direitos iguais aos de seus senhores.

Isso representa uma inversão da lógica liberal relativa à escravidão, pois em Andrada e Silva a escravidão não era vista apenas como improdutiva, devido à ausência de perspectivas de ganhos para o escravizado. Ele argumentava que, sob as devidas condições e com a expectativa de serem um dia livres, os escravizados poderiam tornar-se os melhores servos. Isso demonstra como uma mesma lógica pode ser usada para defender diferentes projetos.

Outro trecho relevante dessa citação é quando ele afirmava que devem ser empregados todos os meios para empreender a civilização de que os negros são capazes no seu “desgraçado estado”. Este trecho é propositalmente ambíguo. Andrada e Silva sugeriu que os negros não são capazes de alcançar plenamente a

civilização, mas não fica claro se essa limitação é atribuída a fundamentos raciais ou se decorre da degradação prévia causada pelo estado servil. Essa ambiguidade serve para fornecer ferramentas discursivas múltiplas que permitiam adiar indefinidamente sua cidadania.

Andrada e Silva não especificava quando essa emancipação e igualdade de direitos que ele mencionou ocorreriam; isso é deixado em um futuro incerto, um futuro fadado ao fracasso, pois, assim como nos discursos coloniais, o discurso abolicionista de Andrada e Silva promovia a emancipação enquanto criava condições intransponíveis para que isso acontecesse, perpetuando assim a constante manutenção da posição de subalternidade. Uma das barreiras estabelecidas por Andrada e Silva foi a questão racial, já que ele sugeriu que essa só seria resolvida através de um processo de branqueamento da população. Em outras palavras, a emancipação da população escravizada negra nunca seria alcançada.

Andrada e Silva representava um momento de aproximação do discurso abolicionista brasileiro com os discursos mobilizados na Europa, tanto os de origem religiosa, que defendiam um ideal de caridade e igualdade cristã como justificativa para a abolição, quanto os de origem colonial e liberal, que apontavam a necessidade da abolição para a formação de uma sociedade moderna. Esses dois discursos se mesclavam para criar não apenas um dos primeiros projetos abolicionistas do Brasil independente, mas também uma corrente discursiva que teve um grande impacto nos discursos e projetos abolicionistas brasileiros ao longo do século XIX.

#### **1.4. O silêncio das constituições e o grito dos projetos fracassados**

O Imperador do Brasil, Dom Pedro I, não foi apenas responsável pelo engavetamento da Constituição Brasileira que estava sendo elaborada em 1823. Em Portugal, onde assumiu brevemente o trono como Dom Pedro IV em 1826, após a morte de seu pai, ele substituiu a Constituição Portuguesa de 1822 por uma Carta Constitucional outorgada por ele no mesmo ano. Posteriormente, consolidou essa Carta com a vitória da Guerra Civil Portuguesa em 1834 e com a sua ascensão e de

sua filha, Dona Maria II, ao trono. Esse fato aproximou significativamente o direito constitucional do Brasil e de Portugal, uma vez que os dois textos eram bastante semelhantes.

A história da abolição da escravidão no Brasil e em Portugal apresenta vários entrelaçamentos e semelhanças ao longo do século XIX, incluindo o período de elaboração das primeiras constituições desses países. Há uma interconexão de eventos históricos, como o fato de a mesma pessoa ter sido responsável por engavetar os primeiros planos constitucionais de ambos os países, além de uma proximidade discursiva que é de interesse para este estudo.

Neste capítulo, o foco foi nos projetos abolicionistas que, de alguma forma, se relacionavam com o processo de elaboração das constituições nos Reinos de Portugal ou do Brasil. Um ponto relevante a ser destacado é que nos projetos de Franco e Sequeira, escritos durante o período do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, e no projeto de Andrada e Silva, elaborado durante o período de consolidação da independência brasileira, há uma clara perspectiva nacionalista. Isso faz sentido, já que os três projetos foram redigidos durante os momentos constituintes, períodos de reflexão sobre a nação. O interessante é observar que os autores almejavam uma homogeneidade racial no Brasil, pois consideravam que uma nação multiétnica estaria condenada ao fracasso, havendo, portanto, uma conexão entre nação e raça.

Dentro do discurso nacionalista em construção, o Brasil era concebido como uma nação de origem europeia, ou seja, seus cidadãos se identificariam entre si como pertencentes de uma mesma tradição cultural europeia. Os indígenas deveriam ser assimilados à cultura europeia, enquanto os africanos eram considerados um elemento estranho. Dessa forma, os africanos não encontravam um lugar definido no discurso de nação que estava sendo construído no Brasil. Isso os colocava em uma espécie de limbo, onde, apesar de existirem fisicamente e culturalmente dentro da nação, eram ignorados nos discursos predominantes. Quando mencionados, a questão principal seria a sua eliminação, um dos pontos principais dos projetos abolicionistas analisados aqui.

Todos os projetos analisados aqui fracassaram, pois não conseguiram obter a forma legal desejada por seus autores. As constituições dos dois países optaram por

manter a escravidão ao não abordar o tema, ou seja, através do silêncio. Esses fracassos podem ser interpretados como a vitória dos escravistas, que conseguiram manter sua condição de senhores em um momento de grandes transformações mundiais. No entanto, a problemática dessa afirmação reside no fato de sugerir que os projetos derrotados visavam a emancipação dos escravizados, o que não é verdade. Na realidade, foram derrotados projetos que buscavam a manutenção da subalternização de populações não europeias, adotando políticas típicas do colonialismo europeu. Estes entendiam que essas populações estavam atrasadas em seus níveis de civilização e, por isso, deveriam permanecer em posição subalterna até serem completamente “educadas”.

Assim, existiam dois tipos de projetos de subalternização: um antigo, baseado na escravidão, já considerado bárbaro e atrasado naquela época; e um mais moderno, fundamentado em categorias coloniais do século XIX, disfarçado como uma força benigna e até benéfica para as populações subalternizadas. Os projetos do segundo tipo até previam a extinção no Brasil da população de origem africana a longo prazo. Durante as elaborações das Constituições, o projeto baseado na escravidão foi o que prevaleceu, mas isso não significa que um projeto emancipatório elaborado pelas elites políticas tenha sido derrotado, já que é possível dizer que esse nunca existiu.

Sequeira e Franco em Portugal e Andrada e Silva no Brasil, foram pioneiros de um discurso que visava modernizar a conjuntura política e social de seus países, destacando a importância da abolição da escravidão, sem a qual todo o resto estaria em risco. Suas concepções partiam da percepção de que algo estava se transformando na política mundial e que seriam necessárias reformas de cunho liberal para inserir seus países nessa transformação. Esse discurso estava fortemente articulado com o novo colonialismo que estava se delineando na década de 1820, apelando para o humanismo, a razão e a civilização.

É evidente nestes autores que todos esses elementos - reformas liberais, colonialismo, política civilizacional, discurso científico e abolicionismo - fazem parte de um mesmo movimento que estava redefinindo a maneira como os europeus se autodefiniam e definiam populações consideradas por eles como subalternas. Embora os autores analisados possuam suas singularidades e falem a partir de realidades específicas, as semelhanças em seus discursos, contrastando com o

discurso dos clérigos, não são meras coincidências, mas indicam uma mudança na forma de ver o mundo e suas populações.

O discurso abolicionista de tendências liberais e colonialistas ainda era incipiente na década de 1820, tanto que foi derrotado nas constituintes. No entanto, esse discurso teve uma longa duração tanto no Brasil quanto em Portugal, sendo determinante para a criação das legislações abolicionistas nos dois países nas décadas subsequentes. Considerando isso, é possível afirmar que, embora o silêncio tenha prevalecido na década de 1820, o eco dos projetos derrotados ressoou por muito tempo.

## **02. Projetos de abolição do comércio de escravizados e a nova onda colonialista**

No começo do século XIX, as partes do mundo sob influência europeia atravessaram uma grande turbulência ocasionada por uma série de conflitos que ficaram conhecidos como Guerras Napoleônicas. A Europa foi a região mais afetada, mas é possível dizer que o conflito trouxe consequências não previstas para todo o mundo, como as que acabaram desencadeando em movimentos pela independência em toda América Latina. Após a derrota definitiva da França Napoleônica, os países vencedores se mobilizaram para reorganizar a geopolítica global através de uma série de acordos diplomáticos, sendo que o Tratado de Viena (1815) foi o mais emblemático.

A Ata Final do Congresso de Viena saiu em 9 de junho de 1815, sendo assinada pela maioria dos países que participaram do conflito, incluído Portugal, que foi representado por Pedro de Sousa Holstein, Conde de Palmela, Joaquim Lobo da Silveira e António Saldanha da Gama, todos nomes destacados da cena política portuguesa. O tratado acabou incluindo atos que iam para além da resolução do conflito, inclusive um que trouxe consequências de longa duração para o Brasil e para Portugal: o ato 15, que versava sobre o fim do comércio de escravizados.

A inclusão desse ato foi patrocinada pelos plenipotenciários do Reino Unido, que cada vez mais assumia uma posição de liderança internacional contra a escravidão, sendo esse o primeiro acordo multilateral sobre a questão da abolição do comércio de escravizados do mundo (Alamino, 2017). Em termos práticos, o ato tinha uma capacidade de ação bem limitada, já que não previa um prazo para o fim do comércio e nem um plano de ação para isso, tudo ficaria a cargo de cada país. Sendo assim, tratava-se muito mais de uma condenação moral do comércio de escravizados, o que não o torna menos relevante, já que é um dos primeiros documentos oficiais do século XIX que demonstram uma transformação na visão tolerante em relação à escravidão que existia até então. O interessante é perceber que os plenipotenciários tinham noção dessa mudança e deixam isso claro no documento ao escreverem o seguinte:

Levando em consideração que o comércio conhecido como "o comércio de escravos" tem sido considerado, por homens justos e iluminados de todas as épocas, como repugnante aos princípios da humanidade e da moral universal; que as circunstâncias particulares a partir das quais este comércio se originou, e a dificuldade de interromper abruptamente o seu progresso, podem ter ocultado, em certa medida, o que era odioso em sua continuidade, mas que, por fim, a voz pública em todos os países civilizados clama pela sua rápida supressão; que desde que o caráter e os detalhes desse tráfico foram melhor conhecidos, e os males de todos os tipos que o acompanham, completamente desenvolvidos, vários governos europeus virtualmente chegaram à resolução de pôr um fim nele, e que sucessivamente todas as Potências que possuem colônias em diferentes partes do mundo reconheceram, seja por Atos legislativos, seja por Tratados ou outros compromissos formais, o dever e a necessidade de aboli-lo (tradução minha. Final Act of the Congress of Vienna/Act XV, 1815).<sup>3</sup>

Os plenipotenciários alegavam que o tráfico de escravizados era condenado pelos novos "princípios da humanidade e da moral universal" e a sua supressão seria uma necessidade para os países civilizados. Nessa época, esses aspectos de defesa da humanidade e da civilização foram usados para legitimar a colonização da África pelos países europeus. Esses dois movimentos, colonização e abolição, estavam sendo interpretados sob a mesma chave ideológica, como um movimento único. Isso vai além do discurso e se consolidou em políticas concretas, como foi o caso em Serra Leoa. Nessa região, em 1787, um grupo britânico antiescravista fundou a cidade de Freetown com o propósito de estabelecer um lugar para escravizados libertos. Esse movimento guarda importantes paralelos com o que mais tarde ocorreu na Libéria. Durante o século XIX, os britânicos começaram a enviar escravizados apreendidos em navios negreiros ilegais para Serra Leoa, onde esses deveriam passar por um processo de aprendizado (Everill, 2013).

O ato 15 do Acordo de Viena representou duas mudanças significativas. A primeira foi uma transformação ideológica que estava se consolidando cada vez mais. Essa mudança de paradigma compreendeu que o comércio de escravizados, inicialmente, e a própria instituição da escravidão, posteriormente, tornaram-se

---

<sup>3</sup> Having taken into consideration that the commerce, known by the name of "the Slave Trade," has been considered, by just and enlightened men of all ages, as repugnant to the principles of humanity and universal morality; that the particular circumstances from which this commerce has originated, and the difficulty of abruptly arresting its progress, may have concealed, to a certain extent, what was odious in its continuance, but that at length the public voice, in all civilized countries, calls aloud for its prompt suppression; that since the character and the details of this traffic have been better known, and the evils of every kind which attend it, completely developed, several European governments have virtually come to the resolution of putting a stop to it, and that successively all the Powers possessing colonies in different parts of the world have acknowledged, either by legislative Acts, or by Treaties, or other formal engagements, the duty and necessity of abolishing it.

inaceitáveis em um mundo civilizado. Concomitantemente, um sistema alternativo de exploração do trabalho estava sendo construído, fundamentado na noção de civilização. A segunda mudança é de natureza geopolítica. O Reino Unido estava se organizando para assumir papel de destaque no âmbito da diplomacia internacional. Isso implicava impor suas políticas a países de menor influência, como o caso de Portugal e, futuramente, o Brasil. Portanto, a questão da abolição do comércio de escravizados passou a ser imposta, em grande medida, a esses países, como resultado das ações do Reino Unido. A posição internacional contrária ao comércio de escravizados foi consolidada pelo Reino Unido em 1815. No entanto, mesmo antes dessa data, o país já atuava para pressionar Portugal a assinar acordos relativos à questão. Os resultados desses acordos e a forma como o Reino Unido acabou moldando uma política abolicionista específica no Brasil e em Portugal serão os temas principais deste capítulo.

## **2.1. Um projeto definido por acordos diplomáticos: as primeiras leis abolicionistas do Reino de Portugal**

O Reino Unido assumiu uma posição de liderança no abolicionismo mundial durante o século XIX, sendo um dos primeiros países a abolir o comércio de escravizados e atuando ativamente para que outros países fizessem o mesmo. No entanto, o que teria levado os britânicos, grandes exportadores de escravizados, a adotar tal posição? Essa questão é complexa e geradora de um longo debate que aponta para uma multiplicidade de causas. Essa questão, grosso modo, pode ser dividida em dois campos explicativos, sendo um deles destacando a questão econômica e o outro dando um foco maior à questão cultural.

Um dos autores que apresentou uma visão mais alinhada com a causa econômica foi C. L. R James. Em sua icônica obra *Os jacobinos negros*, publicada pela primeira vez em 1938, ele destacou que a colônia francesa de São Domingos, que após a independência virou o Haiti, era a colônia mais lucrativa do mundo no final do século XVIII. Toda a sua importância era fruto do trabalho de milhares de pessoas escravizadas, muitas das quais eram comercializadas pelos britânicos. Sendo assim, a burguesia britânica, percebendo que poderia ganhar mais dinheiro com o livre mercado do que com o mercantilismo, passou a fomentar ideias

aboliconistas que defendiam o fim do comércio de escravizados. O objetivo principal era duplo: desferir um golpe na economia de São Domingos (e, por consequência, da França), que sem os escravizados exportados pelos britânicos não conseguiria se desenvolver em ritmo acelerado, e desafiar o próprio sistema mercantilista da América. Ambos os objetivos visavam incentivar a produção na Índia, colônia do Reino Unido que assumiu um papel de protagonista no sistema colonial britânico após a independência dos EUA (James, 2010, p.60-64).

Quem aprofundou ainda mais essa análise foi Eric Williams, que havia sido aluno de James no ensino secundário e lançou, em 1944, sua influente obra *Capitalismo & Escravidão* (Marquese, 2012). Nesse trabalho, Williams afirmou que a falta de interesse da burguesia industrial na manutenção da economia mercantilista, além da iniciativa de aderir aos pressupostos básicos do liberalismo, como o livre mercado, teria levado à abolição do comércio de escravizados e, posteriormente, da própria escravidão. Williams destacou que o abolicionismo britânico, principalmente da elite econômica, tinha como fundamento básico a ampliação do lucro. Em alguns momentos, esse grupo foi contrário à política antitráfico desenvolvida pelo governo britânico, como no caso do Brasil, em que a pressão exercida pelo governo atrapalhou as boas relações e, principalmente, o comércio entre os países, o que poderia potencialmente afetar os lucros da burguesia (Williams, 1944).

Com base nessa corrente interpretativa, é possível afirmar que o abolicionismo britânico aconteceu principalmente motivado por interesses econômicos da classe dominante. Essa perspectiva desempenhou um papel fundamental ao fornecer uma explicação alternativa ao discurso imperial britânico hegemônico, que sempre buscava enfatizar suas políticas abolicionistas como uma ação humanitária.

Na outra corrente interpretativa, que busca enfatizar questões culturais, gostaria de destacar o trabalho de Seymour Drescher (2011). O autor enfatizou que o comércio e as riquezas provenientes do trabalho escravizado estavam em alta no final do século XVIII e início do XIX, mas mesmo assim, o Parlamento Britânico aboliu o tráfico em 1807. Ele argumenta que um dos principais motivos para isso foi a mudança cultural produzida pelas associações abolicionistas. Essas associações, baseadas em valores religiosos e influenciadas por novas correntes filosóficas, como o iluminismo e o liberalismo, realizaram vastas campanhas com o objetivo de

despertar a população britânica para a causa abolicionista. Isso incluiu a promoção de petições com milhares de assinaturas solicitando a abolição e a divulgação de histórias de ex-escravizados, tornando conhecidos nomes e histórias de figuras como Ottobah Cugoano e Olaudah Equiano.

Drescher também buscou rebater a interpretação de que a abolição teria sido motivada por fatores econômicos, destacando que os gastos do Reino Unido para combater o tráfico e subsidiar Serra Leoa, que se consolidou como um entreposto para receber escravizados aprisionados em condição de comércio ilegal, seriam altos demais para a abolição se justificar apenas por motivos econômicos. Sendo assim, a abolição se justificaria por motivos morais.

Trazendo essa discussão para o espaço luso-brasileiro, foco desta pesquisa, ficará claro ao longo deste capítulo que existiam interesses econômicos, mesmo que não tenham se revertido efetivamente em lucros, e morais na abolição do comércio de escravizados. Em relação à abolição britânica, o que espero que fique claro neste capítulo é que, quando se fala de abolição dentro do contexto do Império Britânico, não estamos nos referindo apenas à libertação de pessoas, mas sim a toda uma reestruturação econômica e social do sistema colonial, baseada em uma visão bem definida de quem era essa pessoa escravizada e de como ela seria regenerada, tornando-se um trabalhador livre útil para a manutenção da colonização. Isso significa dizer que a abolição foi um projeto colonial britânico e o que a classe política do Reino Unido buscou fazer não foi exportar a abolição para outros países por meio de pressões diplomáticas, mas sim um pacote ideológico organizado dentro de um projeto colonial.

A abordagem escolhida para isso foi a construção de uma série de acordos com diversos países, visando mitigar de alguma forma o fluxo comercial de escravizados. No caso do Reino de Portugal, a diplomacia britânica tentou persuadir os portugueses desde 1807, mas o espaço de negociação e a força de pressão só se tornaram decisivos com a vinda da família real para o Rio de Janeiro em 1808. Isso foi aproveitado pelos representantes britânicos para a elaboração de uma série de acordos antitráfico, apesar da resistência de boa parte dos habitantes do Brasil (Bethell, 1976).

Antes do processo de independência do Brasil, foram assinados ao todo três acordos entre o Reino Unido e o Reino de Portugal. O primeiro foi em 19 de fevereiro de 1810, no qual Portugal concordou em tomar medidas para abolir o tráfico e limitar o comércio apenas dentro de seus domínios. Um segundo tratado foi assinado durante a janela de negociações gerada pelo Tratado de Viena, em 21 e 22 de janeiro de 1815, no qual os portugueses se comprometeram a abolir o tráfico ao norte do equador em troca de indenizações por prisões de navios negreiros que haviam sido feitas de forma ilegal pelos britânicos. Por fim, em 28 de julho de 1817, foi assinada uma convenção que conferia à Marinha Inglesa o direito de inspecionar os navios portugueses que estivessem envolvidos no tráfico de escravizados ao norte do equador, além da criação de comissões mistas para julgar esses navios (Bethell, 1976).

Esses acordos foram responsáveis por introduzir a questão abolicionista no Reino de Portugal, pelo menos no que diz respeito ao âmbito institucional e legal. Até então, a Coroa não dava nenhum sinal de que tomaria qualquer iniciativa contra o comércio de escravizados; pelo contrário, em 13 de abril de 1808, por exemplo, foi publicada uma carta régia que facilitava o comércio entre a Bahia e a Costa da Mina, eliminando a obrigação dos navios de fazer escalas nas ilhas de São Tomé e Príncipe (Brasil, 1891, p.15). Sendo assim, é possível afirmar que a questão abolicionista entrou em níveis institucionais do Reino de Portugal, em grande parte, por influência dos britânicos.

O acordo assinado em 1810 insere-se ainda no contexto das Guerras Napoleônicas e aborda temas diversos. Além disso, foi assinado concomitantemente a um tratado comercial que garantia vantagens aos produtos britânicos nos portos do Império Português (Bethell, 1976). A questão da abolição do tráfico é tratada especificamente no artigo X do acordo, no qual o príncipe regente, Dom João VI, reconheceu que o comércio de escravizados é injusto e que introduzir uma população "estranha e artificial" em seus domínios representava uma grande desvantagem, o que é um exemplo de como a retórica nacionalista já estava sendo construída em torno da ideia de que o Brasil é um espaço de origem europeia. Por esse motivo, ele concordava em colaborar com a Coroa britânica pela causa da humanidade e justiça, adotando medidas para encerrar o comércio de escravizados de forma gradual. Além disso, a Coroa Portuguesa determinou que seus vassalos

estavam limitados a realizar o comércio de escravizados apenas dentro dos domínios portugueses na África, ou seja, limitando o comércio legal a Angola e Moçambique (Portugal, 1810).

O acordo de 1810 é considerado a primeira ação legal abolicionista dentro do Império Português. No entanto, tanto seus objetivos quanto seus efeitos foram bastante limitados. Além disso, seu tempo de vida foi breve, pois o Tratado de 1815 o tornou nulo. Somente a partir da Convenção de 1817, um ato adicional ao Tratado de 1815, foram tomadas ações mais efetivas pelo governo português para coibir o tráfico. Do lado britânico, já existiam ações da marinha para apreender navios envolvidos no comércio ilegal de pessoas escravizadas.

A convenção de 1817 introduziu algo inédito até então: o direito de visita e apreensão mútuos aos navios de ambas as nações, além da formação de comissões mistas compostas por membros dos dois países. Essas comissões tinham o objetivo de conduzir os procedimentos legais em relação aos navios apreendidos e seus tripulantes. Duas comissões mistas foram estabelecidas, uma em Serra Leoa, na cidade de Freetown, e outra no Rio de Janeiro. Em relação à forma como os escravizados apreendidos no comércio ilegal deveriam ser tratados, o artigo VII da convenção contém o seguinte:

No caso de ser qualquer Navio condenado por viagem illicita, serão declarados boa preza o Casco, assim como a Carga, qualquer que ella seja, á excepção dos escravos que se acharem a bordo para objecto de Commercio: e o dito Navio e a dita Carga serão vendidos em leilão publico a beneficio dos dois governos: e quanto aos Escravos, estes deverão receber da Comissão mixta huma Carta de Alforria, e serão consignados ao Governo do Paíz em que se residir a Commissão que tiver dado a sentença, para serem empregados em qualidade de Criados ou de trabalhadores livres. – cada hum dos dois Governos Se Obriga a garantir a liberdade daquela porção destes indivíduos que lhe fôr respectivamente consignada (Portugal, 1817, p.16).

A partir desse artigo, fica definido que o escravizado aprisionado em condição de comércio ilegal, e que por causa disso era considerado um africano livre, não tinha o direito de retornar para sua nação e viver conforme seu desejo, mas era obrigado a ficar sujeito à tutela de um país estrangeiro. Isso gerava uma condição ambígua, uma vez que eles eram oficialmente livres, mas ainda assim estavam sujeitos a condições de trabalho forçado. Esses africanos livres acabaram se

tornando uma espécie de propriedade para o país que aprisionou o navio envolvido no comércio ilegal, e isso resultava até em disputas entre portugueses e ingleses (Mamigonian, 2017, p. 30-57). Essa condição refletia os elementos coloniais do ideário da época, no qual os africanos eram considerados inferiores, o que levava as autoridades europeias a não respeitar seus direitos individuais nem sua cultura. Esta última era vista como algo tão bárbaro que se entendia ser melhor que eles não retornassem para junto de seu povo, em parte porque se pressupunha que na África eles estariam sujeitos a reescravização, já que a responsabilidade pela escravização era projetada sobre as sociedades africanas. Por esses motivos, os legisladores acreditavam que o melhor era empregá-los em um sistema de aprendizado tutelado por um agente público. Esse sistema foi estabelecido em 1818 por meio de um alvará.

O alvará, que possuía força de lei, foi emitido em 26 de janeiro de 1818 e definia de forma mais detalhada as punições para os traficantes e o destino dos africanos resgatados. De acordo com o artigo número V, os escravizados resgatados eram considerados libertos e colocados sob a tutela da Ouvidoria da Comarca ou, quando essa não existisse, da Conservatória dos Índios. Lá, eles serviriam por quatorze anos em serviços públicos. Os libertos também poderiam ser alugados para serviços particulares, sendo que os particulares tinham a obrigação de fornecer alimentos, roupas e promover o ensino de um ofício e da religião cristã, que era basicamente a mesma obrigação que um proprietário de pessoas escravizadas. Esse sistema de educação também seria aplicado quando o liberto fosse empregado no serviço público, mas nesse caso, uma pessoa nomeada pelo governo assumiria essa função. O tempo de trabalho forçado poderia terminar antes caso o liberto tivesse adquirido os "bons costumes". Além disso, existia um curador responsável por fiscalizar possíveis abusos cometidos contra esses libertos (Portugal, 1818).

O alvará claramente se inspirou na forma como os britânicos lidavam com os africanos resgatados em condição de comércio ilegal de escravizados. A lei britânica aprovada em março de 1807 previa que os africanos apreendidos em navios negreiros passariam por um período de "aprendizagem" de até quatorze anos, durante o qual seriam alistados nas forças armadas britânicas para servirem como soldados e marinheiros, ou seriam contratados como aprendizes de ofícios (United Kingdom, 1807). A legislação britânica não era a única fonte de inspiração; os

autores do alvará também buscaram referências na própria tradição legal portuguesa, usando como base a legislação que regulamentava o tratamento dado aos órfãos, principalmente no que diz respeito à nomeação de um curador, bem como a legislação sobre os indígenas, sobretudo a Carta Régia de 02 de dezembro de 1808 (Mamigonian, 2017, p. 30-57). Essa lei determinava uma guerra contra os grupos indígena na região do rio Doce, chamados genericamente pelos portugueses de botocudos, em prol da civilização da região e dos próprios indígenas. Nela ficava determinado que o indígena capturado seria submetido ao trabalho forçado por doze anos, e aquele que se entregasse voluntariamente seria destinado a algum aldeamento ou à tutela de algum produtor agrícola, que poderia explorar seu trabalho em troca de fornecer alimento, roupas e ensinamentos religiosos (Portugal, 1808, p. 659-661).

Essa situação vivenciada pelos africanos que foram capturados em situação de comércio ilegal só era possível por dois motivos. O primeiro diz respeito a uma questão de ordem diplomática: os lugares de onde esses africanos se originavam não se organizavam politicamente na forma de um Estado semelhante aos Estados europeus e nem tinham representações diplomáticas dentro do território português para zelar por seus cidadãos. Com isso, essas pessoas ficavam sujeitas aos desmandos da legislação local sem ter ninguém para recorrer. Em uma situação hipotética em que um cidadão do Reino Unido acabasse escravizado e fosse capturado nos porões de um navio envolvido no comércio ilegal de escravizados pela marinha portuguesa, muito provavelmente ele recorreria imediatamente ao corpo diplomático britânico e sua liberdade seria restabelecida sem a necessidade de passar pelo tempo de trabalho forçado. Também é possível que ele nem precisasse recorrer as autoridades britânicas, já que muito provavelmente sua liberdade seria restabelecida imediatamente pelos próprios portugueses. Do ponto de vista da lógica colonial, era inconcebível que um britânico passasse por uma situação de escravidão nas Américas.

Nesse ponto entra o segundo fator que torna essas leis possíveis de existir, que é de ordem ideológica. A lei não faz menção de que apenas africanos seriam submetidos à condição de trabalho forçado mesmo após sua liberdade ser concedida, mas fica subentendido, uma vez que eles eram vistos como indivíduos que tinham um rebaixamento cultural, civilizacional e moral que precisaria ser

corrigido antes da plena liberdade. Os portugueses e britânicos olhavam para um africano de qualquer região e não viam um semelhante, mas sim um pagão incivilizado, um sub-humano ou quase humano. Por isso, achavam aceitável impor um regime de trabalho forçado a indivíduos livres e manter outros tantos na condição de escravidão. Não só achavam isso aceitável, como acreditavam que estavam fazendo um bem para eles. Por isso, chamavam esse ideal abolicionista, que está longe de ser emancipatório, de "causa da humanidade". Além disso, existia um óbvio fator econômico, já que o trabalho dos africanos seria explorado em prol do lucro público ou de particulares.

A situação dos africanos livres e escravizados no Brasil tornou-se juridicamente mais complexa com a promulgação da Constituição de 1824. Nessa ficou decidido que, a partir daquela data, apenas seriam considerados cidadãos brasileiros as pessoas livres ou libertas nascidas no Brasil ou filhas de pais brasileiros no exterior. Em outras palavras, uma pessoa escravizada que nascesse no Brasil poderia eventualmente alcançar o status de cidadão, mas alguém escravizado vindo da África nunca teria tal direito, mesmo após conquistar a liberdade. Dessa forma, o Brasil mantinha estrangeiros como escravizados, uma condição que apenas uma mentalidade colonial poderia tolerar.

Como um novo país, que consolidou sua independência em 1825, o Brasil não tinha obrigação de manter os compromissos assumidos por Portugal. Apesar disso, os acordos que o Reino Unido estabelecia pelo mundo indicavam claramente o fim do comércio internacional de escravizados pelo atlântico estava próximo e que a elite política brasileira, mesmo que quisesse, não poderia lutar por muito tempo contra a pressão britânica. No entanto, o percurso rumo à abolição efetiva foi longo e repleto de possibilidades e alternativas não exploradas.

## **2.2. Projetos sobre a abolição do comércio de escravizados e os caminhos não tomados na década de 1820**

Na década de 1820, o horizonte de possibilidades sobre os caminhos que a abolição deveria seguir era bastante amplo, sendo que alguns autores ousaram criar projetos que se distinguiam do projeto que os britânicos tentavam impor para Portugal e, posteriormente, para o Brasil. Um desses projetos foi publicado por João

Severiano Maciel da Costa (1769-1833), o Marquês de Queluz, em 1821, com o título: *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil; sobre o modo e condições com que esta abolição se deve fazer; e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar*. Apesar da data de publicação coincidir com os trabalhos para a elaboração da primeira Constituição Portuguesa, o autor não abordou o tema. O motivo disso é explicado em uma advertência logo nas primeiras páginas: a obra estava em preparação há quase um ano, o que significa que o livro foi escrito antes dos acontecimentos desencadeados pela Revolução do Porto. De qualquer forma, o discurso de Costa carregava elementos típicos da tradição abolicionista que surgiu com a elaboração das Constituições do Brasil e de Portugal e analisados no primeiro capítulo desta tese, sendo que ele enfatizava que a abolição do comércio de escravizados seria uma condição fundamental para a manutenção da segurança nacional e a consolidação das reformas liberais. No entanto, ele não defendia a abolição imediata da condição de escravo.

Costa é natural de Mariana e foi um influente político durante o Primeiro Reinado brasileiro. Ele foi senador e desempenhou um papel importante na elaboração da Constituição Brasileira de 1824, sendo que ele é um dos que assinam o texto final, além de ter sido ministro de Negócios do Império (Silva, 1860, V.4, p. 34). Ao longo de sua obra, ele apresentou uma visão reformista no sentido liberal, mas ao mesmo tempo defendeu o sistema monárquico e a união entre Brasil e Portugal. Ele tinha uma visão otimista em relação ao futuro da nação brasileira, mas via um obstáculo que poderia impedir o brilhante futuro ao qual o país estava destinado: a escravidão. Sobre o tema, suas palavras foram as seguintes:

Mas a este grande fim obsta essencialmente o sistema de trabalho por escravos, o qual ofende os direitos da humanidade, faz infeliz uma parte do gênero humano, põe em perpetua guerra uns com os outros homens, e paralisa a industria, que nunca póde prosperar solidamente senão em mãos de gente livre. Ao que acresce o risco iminente e inevitável que corre a segurança do Estado com a multiplicação indefinida d'uma população heterogenea, desligada de todo vinculo social, e por sua mesma natureza e condição, inimiga da classe livre (Costa, 1821, p.07).

Nesse trecho, Costa deixou evidente os dois motivos que o levaram a acreditar que uma sociedade sem escravidão seria melhor: a incompatibilidade do

trabalho escravizado com uma sociedade industrial e o risco de uma revolta de escravizados semelhante à Revolução de São Domingos. Nesse sentido, o projeto de Costa se alinha a outros projetos publicados no início do século XIX, que entendiam a abolição da escravidão como parte de uma reforma mais ampla.

Costa ambicionava que o Brasil se tornasse uma potência industrial, e para isso, o país deveria mudar sua estratégia econômica, deixando de priorizar a agroexportação e concentrando-se na produção de bens industriais para o mercado interno. Ele chegou a sugerir medidas protecionistas, como a taxaço da importação de produtos industriais. Ele via na industrialização do país a chave para a futura riqueza e prosperidade, sendo que o trabalho escravizado era considerado um obstáculo para alcançar esse objetivo. Costa explicou melhor essa interpretação no trecho a seguir:

A razão e experiência conspirão a provar que a devemos confiar a braços livres, porque nenhum grande aperfeiçoamento se póde esperar de homens, que trabalhando para seus Senhores, forçados, descontentes, e sem emulação, procurão unicamente fazer quanto baste para evitar o castigo, e com o menor incomodo pessoal possível. O corpo póde ser dominado, não a vontade; e onde esta falta, morre a industria. A força póde obrigar o escravo ao trabalho, mas a vontade não admite coação, e desgraçadamente os meios com que a dos homens livres por experiência que os da Africa são destituídos de talento; no que são inferiores aos nossos Indios, que tem provada habilidade para officios mecânicos (Costa, 1821, p.27).

O que está expresso no trecho transcrito é a visão da tradição liberal sobre a escravidão, na qual o trabalho escravizado era considerado improdutivo, uma vez que não haveria incentivos para um escravizado aumentar sua produtividade. Por outro lado, o trabalhador livre sempre buscaria trabalhar mais, uma vez que isso resultaria no aumento de seus ganhos. Além disso, em Costa, há uma visão de hierarquização de grupos humanos que é típica do colonialismo. Sendo assim, ele entende que os africanos não possuiriam o "talento" para o trabalho industrializado. Ele explica isso de forma mais detalhada em uma nota de rodapé, na qual ele disse o seguinte:

O que dizemos da falta de talentos dos Africanos não é porque lhes atribuímos uma organização inferior à dos Europeus e mais nações, como

alguns tem avançado, mas julgamos ser efeito de causas morais que os modificação tanto na Africa como nos paizes para onde são vendidos (Costa, 1821, p.27)

Costa dá a entender que ele interpretava a população africana como culturalmente inferior. Para ele, não existiria algo natural ou biológico que condenaria os africanos e seus descendentes à inferioridade, mas sim aspectos da cultura que faziam os africanos terem uma moral inferior. Devido a essa moralidade decaída e ao fato de estarem sob regime de servidão, a população negra no Brasil seria não apenas incompatível com a população branca, mas também inimiga dela. Essa noção se assemelha às ideias do português Francisco Soares Franco, discutidas no primeiro capítulo, nas quais a heterogeneidade da população brasileira era entendida como um risco. Essa heterogeneidade poderia levar a uma revolta semelhante à ocorrida em São Domingos, o que é mencionado por Costa como um perigo real. Apesar disso, para ele o risco maior não estaria na ação dos próprios escravizados contaminados por perniciosas ideias iluministas, mas sim de uma revolta incitada por um inimigo estrangeiro, ele não deixou claro quem seria esse inimigo. As palavras de Costa foram as seguintes:

Se felizes circunstancias tem até agora afastado das nossas raias a empestada atmosfera que derramou ideias contagiosas de Liberdade e quimerica igualdade nas cabeças dos Africanos das Colonias Francezas, que as abrasarão e perdêrão, ¿estaremos nós inteira e eficazmente preservados? Não. Os, energumenos filantrópos não se cistinguirão ainda; e uma récova de perdidos e insensatos, vomitados pelo Inferno, não axão outro meio de matar a fome senão vendendo blasfemias em moral e politica, despresadas pelos homens de bem e instruidos, mas talvez aplaudidas pelo povo ignorante.

Todavia não é isto o que por ora nos assusta mais. Um contagio de ideias falsas e perigosas não ganha tão rapidamente os individuos do baixo povo, que uma boa Policia lhe não possa opor corretivos poderosos; mas o que parece de difficilimo remedio é uma insurreição subita, assoprada por um inimigo estrangeiro e poderoso, estabelecido em nossas fronteiras, e. com um pendão de liberdade arvorado ante suas linhas. Este receio não é quimerico, pois que a eisperiencia nos acaba de desenganar que o xamado Direito das Gentes é um Protéo que toma as fórmas que lhe querem dar, e serve unicamente para quebrar a cabeça dos homens de letras. Quando acontecer um tal desastre, ¿de que nos servirão as nossas força militares? ¿que resistencia faremos ao inimigo eisterior estando a braços com o interior, e composto de escravos barbaros e ferozes? Um grande Imperio, com este lado tão fraco, será n verdade a Estatua de Nabucodonosor de pé d'argila.

Não passaremos revista aos horrores praticados nas Colonias: Francezas, pois que o coração se furta a isso, e andão livros xeios, escritos com lagrimas. Recolha porem o leitor toda as suas forças, e se é que póde encarar com tal espetaculo, contemple a ilha de São Domingos, primor da

cultura colonial, a joia preciosa das Antilhas, fumando ainda; com o sacrifício de vítimas humanas inocentes... Observe sem lágrimas se pôde dois Tronos levantados sobre os ossos de Senhores legítimo para servirem de recompensa aos Vingadores de Toussaint Louverture... Contemple a sangue frio, se pôde, a aprasível Barbadas inda cuberta de luto e ensanguentada com a catastrophe eisclitada por escravos... (Costa, 1821, p. 23-24).

Como se pode observar neste trecho e em outros já mencionados, a retórica de que uma nova revolução de São Domingos poderia tomar corpo no Brasil ocupava um espaço importante dentro do discurso dessa geração de projetos que carregavam algum grau de abolicionismo. No entanto, será que havia algo empírico que justificasse esse medo? Marco Morel (2017) estudou a recepção da Revolução de São Domingos no Brasil, principalmente entre o grupo de pessoas não escravizadas, mas que também não faziam parte da classe dominante. Ele encontrou alguns ecos da revolução que foram reelaborados dentro do contexto nacional e forneceram ferramentas ideológicas para questionar a realidade presente de diferentes formas. O impacto da Revolução de São Domingos esteve presente, por exemplo, em um capitão de milícias, Emiliano Mundurucu, que no contexto da Confederação do Equador planejou uma revolta, que foi abortada, e entoava cânticos em homenagem à Revolução, assim como soldados de milícias no Rio de Janeiro que em 1805 ostentavam no peito o retrato do líder haitiano Jean-Jacques Dessalines. Apesar disso, o principal uso da Revolução de São Domingos foi para causar medo, um movimento que foi chamado de Haitianismo. Morel localiza o começo desse movimento em 1831, quando o médico Joaquim Cândido Soares Meirelles foi acusado de espalhar os ideais da Revolução ao criticar abertamente o tratamento diferenciado que negros e brancos recebiam nos hospitais do Rio de Janeiro. O que se vê em Costa é a mobilização desse medo como ferramenta política antes da década de 1830. Fica claro no trecho transcrito que, além de condenar explicitamente a Revolução, ele buscava provocar uma emoção no leitor com o intuito de causar um medo e mobiliza-lo para legitimar seu projeto de abolição do comércio de escravizados.

Os ideais abolicionistas de Costa não estavam baseados na noção de que seria necessário melhorar a vida das pessoas submetidas à condição de escravidão ou mesmo em uma crítica a esse sistema em si, mas sim na ideia de que seria necessário acabar com a entrada de novos escravizados em nome da prosperidade

econômica e da segurança do país. Em alguns momentos, ele parecia até mesmo ser favorável à condição da escravidão. Ele chegou a dedicar um capítulo inteiro para afirmar que, apesar de ofender a humanidade, a escravidão seria benéfica no caso dos africanos. Para defender essa tese, ele disse que a escravidão teria a vantagem de retirar indivíduos da África, um lugar de extrema selvageria e paganismo, e colocá-los no seio da cristandade. Esse tipo de argumento era comum na época.

Costa também dedicou um capítulo inteiro de sua obra para criticar o que ele chamava de falsa filantropia dos britânicos. Para ele, o governo do Reino Unido possuía interesses econômicos na abolição, sendo esse o motivo da campanha abolicionista que eles conduziam globalmente. O principal interesse dos britânicos seria afetar negativamente o fornecimento de mão de obra escrava para prejudicar a oferta de gêneros tropicais, abrindo espaço para os produtos indianos que concorriam com os produtos exportados pelos países americanos. Uma interpretação que mais tarde foi respaldada por historiadores, com C. L. R. James (2010). Um segundo ponto era que os britânicos pretendiam colonizar a África, sendo que o principal objetivo seria criar mercados para seus produtos industrializados. Por esses motivos, não seria do interesse deles que ocorresse um êxodo de pessoas da África (Costa, 1821, p. 10-18). Apesar das críticas, Costa entendia que a ação dos ingleses teria um fim positivo e benéfico para a África. Ele escreveu o seguinte:

Eis aqui o que sabemos. Seja porem o que for, se entra sinceramente nos planos de Inglaterra colonizar a Africa, o projeto é grande, é nobre, é digno d'uma grande Nação. Com efeito, tantos milhões d'homens ganhados para a Religião e para a brilhante sociedade da Nações civilizadas, é uma empresa que dilata, e faz transbordar de praser o coração dos sinceros amigos da humanidade. Se é cobiça, se é ambição de riquezas: feliz cobiça, feliz ambição, (diríamos nós) que sabem combinar com os meios de se satisfazerem, o bem e felicidade do gênero humano!! Que bela, que nova tática a de conquistar Nações barbaras para a civilização com o engodo do comercio: e de saber assim aproveitar as riquezas de todo mundo!! Que rio de sangue e lagrima se terião poupado á especie humana, se os Conquistadores que senhorearão Africa, Asia e America, se tivessem limitado ao comercio!! (Costa, 1821, p. 17-18).

Costa possuía uma clara visão de que a abolição e a colonização estavam interligadas, especialmente no caso britânico, que apesar das críticas, ainda era

considerado exemplar. Baseando-se nessa relação entre desenvolvimento econômico e política colonial civilizadora, ele construiu o seu projeto modernizador para o Brasil, que passa pela exclusão da população oriunda da África, sendo que a abolição do comércio não seria uma ferramenta de emancipação, mas sim uma ferramenta para cessar o fluxo dessas pessoas tidas como indesejáveis. Para alcançar esse objetivo, ele estabeleceu quatro metas que visam garantir a manutenção da produção agrícola sem a necessidade de inserção de novos escravizados. São elas:

- 1.º poupar os escravos existentes, e promover a propagação<sup>4</sup> entre eles;
- 2.º inspirar o amor do trabalho nos homens livres da classe do povo de todas as cores, e forçá-los mesmo a isso;
- 3.º empregar os povos Indígenas, tanto os que já estão avilados, como os que se puderem atrair;
- 4.º procurar trabalhadores europeus (Costa, 1821, p. 52).

Em relação à primeira meta, Costa propôs um projeto para melhorar as condições de vida no cativeiro, com o claro propósito de aumentar a produtividade do escravizado, bem como sua expectativa de vida e período de servidão. Outro ponto que ele defendeu era o casamento entre escravizados, visando aumentar a população de trabalhadores. Para isso, ele planejava o aumento do número de mulheres nas lavouras, as quais desempenhariam um papel importante no cuidado de crianças, idosos e homens. Costa demonstrava preocupação com a educação das crianças escravizadas, mas essa educação teria como objetivo a manutenção da própria servidão. Ele deixou isso claro no trecho a seguir:

Não há desgraçadamente o necessário cuidado na educação da mocidade crioula, que, entre nós, até parece considerada população mais de luxo que de trabalho. Uma grande parte morre no berço, e outra fica estropeada por efeito de moléstias mal curadas. D'esta sorte perde-se uma excelente raça de trabalhadores, pois sabemos que os crioulos são robustos, bem constituídos e até habilidosos. (Costa, 1821, p. 56).

Como pode ser observado, o plano de abolição do comércio de escravizados de Costa, que era mais um ideal do que um plano concreto, não estava associado à abolição da condição de servidão. Pelo contrário, ele planejava a propagação e

---

<sup>4</sup> Propagação aqui está no sentido de aumentar a população.

manutenção da escravidão sem depender do comércio com a África. Apesar das críticas que Costa fez ao trabalho escravizado, elas não se traduziram em propostas concretas contra a escravidão em si. Isso provavelmente ocorreu porque ele acreditava que a população africana deveria permanecer em uma condição de servidão. Na obra de Costa, não há um plano ou ideal de civilização e emancipação para a população de origem africana, tampouco fica claro qual seria o destino dessa população.

Antonio Penalves Rocha (2000) desenvolveu a ideia de que Costa fazia parte de uma certa tradição ilustrada antiescravista brasileira. Segundo ele, houve um fluxo de ideias antiescravistas inspiradas no liberalismo e no iluminismo por meio de estudantes brasileiros formados em universidades europeias. Essa conclusão é baseada em um exame meticuloso dos autores citados por essa corrente de pensamento. Além de Costa, esses estudantes incluíam José Bonifácio de Andrada e Silva e Antonio José Gonçalves Chaves, cuja obra será discutida posteriormente. Uma das semelhanças nas obras desses autores era a condenação da escravidão aliada à falta de preocupação com o destino dos escravizados. Rocha escreveu o seguinte:

Por outro lado, ao aderir à crítica dos economistas, os brasileiros podiam, quando muito, propagar a necessidade de uma tomada de consciência da ineficácia econômica da escravidão e adotar o princípio novo, preconizado pela Economia Política, de que o emprego do trabalho livre era viável e vantajoso. De qualquer maneira, seja seguindo a crítica de Montesquieu à escravidão, seja seguindo a da Economia Política, seja aderindo a ambas, os escritores brasileiros entregavam ao Estado a incumbência de reformar a escravidão, o que vale dizer que se desobrigavam de qualquer ação para alterar o estado de coisas, pouco importando-se, ao mesmo tempo, com a condição da maioria da população, constituída por homens negros escravizados.

No fim das contas, Montesquieu e Adam Smith vinham a calhar, pois tinham muito a dizer sobre segurança e prosperidade, na medida em que o primeiro, no seu empenho para construir um conhecimento racional do governo, havia alertado sobre os perigos da escravidão e o segundo, que fundara uma Economia Política como “ciência do estadista ou do legislador”, cujo propósito era o de “enriquecer tanto os indivíduos como o soberano”, havia mostrado que a escravidão era nociva à constituição da riqueza nacional. Mas nenhum dos dois ilustrados havia manifestado qualquer preocupação com os destinos dos negros escravizados depois da emancipação. Sendo assim, ao considerarem a questão da escravidão pelo prisma dos princípios de Montesquieu e Adam Smith, os autores brasileiros tinham em vista a implantação de um sistema que proporcionaria segurança e prosperidade; para eles, tal como os princípios que escoravam suas ideias, não havia lugar para preocupações com a população negra. (Rocha, 2000, p. 63)

Acredito que Rocha esteja correto em ver esses autores como parte de uma tradição ilustrada. No entanto, mesmo que não seja explicitamente declarado, é possível vislumbrar nas entrelinhas o futuro da população negra planejado por Costa. Em um trecho, por exemplo, ele defendeu que o México era um exemplo a ser seguido exatamente por ter uma pequena população de origem africana (Costa, 1821, p. 60). A partir disso, é possível inferir que ele desejava o desaparecimento da população negra do Brasil. Em outras palavras, o plano civilizador de Costa não era para a população negra, já que essa estaria excluída do projeto de modernização para o Brasil e sem um futuro a não ser a servidão. Por outro lado, Costa planejava uma política de melhoramento tipicamente colonial para a população indígena, sendo que o seu objetivo era o de “elevar” culturalmente esse grupo. Ele entendia isso como uma das metas necessárias para abolir o comércio de escravizados.

Todo esse plano civilizador está descrito na terceira meta criada por Costa. Na visão dele, os indígenas possuiriam uma espécie de tendência natural à preguiça, e por isso ele propôs um esforço educativo para incutir neles o amor pelo trabalho. O plano consistiria em fortalecer as medidas já estabelecidas pelo Alvará de 15 de agosto de 1755, que foi criado pelo Marquês de Pombal para reformar a política de civilização dos povos indígenas, que até então era controlada por missionários. Costa considerava esse alvará pertinente, mas insuficiente. Ele defendia, por exemplo, uma abordagem mais policial do que tutelar nos aldeamentos indígenas coordenados por diretores nomeados pelo governo. Isso envolveria restringir a livre circulação, manter os costumes civilizados e combater o que ele chamava de "vagabundagem", ou seja, impor o trabalho forçado. Ele argumentava que os indígenas não deveriam ser considerados cidadãos, pois ainda não estariam no nível civilizacional apropriado, o que, segundo ele, tornava seu plano legal.

Quanto aos indígenas que não estão sob a tutela pública, os quais Costa chamava de "selvagens", ele sugeriu que esses deveriam ser atraídos de maneira positiva pela religião e pela educação, rompendo com um paradigma anterior que ele entendia como violento e que afastaria ainda mais os "selvagens". Para os adultos, ele afirmava que se deve aproveitar o que eles já conseguem oferecer, como a caça e a pesca, mas para as novas gerações, ele propôs um plano educacional focado na agricultura. Sobre essa questão, ele escreveu o seguinte:

(...) A nossa grande esperança deve fundar-se na educação da mocidade Selvagem capaz de receber a direção que lhe quizermos dar.

A educação moral d'ela não passaria dos princípios da Religião, ler, escreve e contar. Quanto ao mais, habituala ao trabalho agrícola seria o principal empenho. A agricultura tem encantos, e por isso, bem dirigida, e acompanhada da criação dos animais domésticos, não poderia deixar de agradar aos inocentes e robustos Colonos. A caça e as pesca entrariam por passatempo; a carreira, a luta, a dança seriam os divertimentos comuns, feitos com discrição.

As primeiras culturas seriam feitas em comum até uma certa idade; passada a qual, cada individuo teria sua terra particular. A lavoura em comum, ao principio, tem a grande vantagem de habituar os Selvagens a um trabalho regular, vigiado e fomentado pela emulação; a separação porem, depois d'um certo tempo, é indispensável para habitualos a este *meu* e *teu* que tanto agrada ao homem, e tanto benefícios tem feito à sociedade civil. Haveria cuidado de promover o casamento, fazendo tais disposições, e acompanhando-o de tal cerimonia, que este estado importantissimo ganhasse aos olhos dos candidatos a consideração e respeito que lhe são devidos. (Costa, 1821, p. 69).

Como se pode observar, Costa não tinha a intenção de que a civilização dos indígenas levasse à substituição direta do trabalho escravo, muito menos que eles se tornassem cidadãos ilustrados ocupando cargos elevados na administração pública. O verdadeiro desejo era formar uma classe camponesa laboriosa no interior do Brasil. É interessante analisar a base liberal desse projeto, uma vez que o ápice desse projeto seria a posse da propriedade privada da terra, algo que conduziria o indígena a uma vida laboriosa permanente, além de assegurar uma significativa contribuição para a sociedade civil.

O trabalho de Costa seguiu a tradição abolicionista característica das primeiras décadas do século XIX, como analisado no primeiro capítulo. Ele mesclava valores liberais e colonialistas com uma visão crítica sobre os eventos da Revolução Francesa e o exemplo negativo da Revolução de São Domingos. Isso resultava em uma condenação à escravidão, mas não em um plano concreto de abolição e certamente não em um plano para eliminar a condição de subalternização das populações não europeias.

Apesar de os discursos coloniais civilizatórios carregarem um pressuposto emancipatório, este nunca era realmente pensado e planejado para ser efetivado na prática. Essa questão também fica evidente quando Costa aborda as colônias portuguesas na África. No momento em que Costa escreveu, ele ainda era um cidadão do Império Português, o que o levou a elaborar um breve plano sobre como

as colônias africanas deveriam se desenvolver após a supressão do comércio de escravizados. Trata-se de um plano de civilização que segue os mesmos princípios do plano elaborado para os indígenas brasileiros; ele apresentava uma ideia de emancipação para justificar uma nova forma de subjugação. Logo no início do capítulo, ele descreveu as maravilhas da civilização e os benefícios que ela trará para a África. Suas palavras foram as seguintes:

A industria europeia, bem como um fluido elástico que se dilata em todos os sentidos, não cabendo já nos limites do mundo conhecido, rompe as barreiras e vai buscar o homem por toda parte para o fazer feliz. A impulsão está dada, e não pôde já retrogradar; a civilização vai fazer a volta do globo; e a Nação Portuguesa, que tem a gloria de haver estreado a do Continente Africano, onde conserva estabelecimentos consideraveis, não levantará mão da obra. O sangue dos gloriosos progenitores, derramado alí com tanto heroismo está clamando aos descuidados Netos que não inutilizem tão eistremados sacrificios. (Costa, 1821, p. 84).

Apesar de ele sugerir que apresentaria uma inovação em relação à política colonial, isso não se concretiza, sendo que o plano dele basicamente reproduz o que já existia em relação à política colonial. Ele defendia que as colônias africanas se dedicassem à agricultura de produtos tropicais e que fosse estabelecida uma política de exclusividade comercial, o que, nas palavras dele, transformaria as colônias africanas em verdadeiras colônias. Além disso, ele previu a existência de um governo diretamente comandado por Portugal, implicando no abandono da política de vassalagem que existia até então. Para ele, os reinos autóctones africanos eram brutais com seus habitantes, por outro lado, um governo português na região traria grande vantagem em libertá-los do despotismo. O que fica implícito é que os povos africanos ainda não estão preparados para a liberdade. Ele tentou justificar isso utilizando a obra *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, de Jean-Jacques Rousseau, que analisou o sistema de servidão na Polônia. Esse sistema, assim como a escravidão, passava por um processo de revisão e crítica que os aproximava (Rocha, 2000). As palavras de Costa foram as seguintes:

João Jacques já tinha dito, com a sua eloquencia nervosa, que a liberdade é um alimento de bom suco, mas de forte digestão, e por isso só conveniente a estômagos bem são; e aconselhando no mesmo lugar aos Polacos como

se deverião have para libertarem seus servos, diz: “Antes de libertar os corpo, cuidai em libertar os espíritos. Sem este preliminar, contai de sair mal com a empresa.” (gouvernement de Pologne Chap. 6.º) Ora, entre os servos Polacos e os bárbaros Africanos, e Americanos vai um espalho imenso. Medio tutissimus ibis (Costa, 1821, p. 87).

Fica bem claro que o discurso colonial de Costa não era empiricamente emancipador; na realidade, trata-se de um discurso de subalternização. Em relação à população escravizada não existia um plano para reverter a condição de subalternização; pelo contrário, a própria escravidão deveria ser mantida por um tempo indeterminado. A abolição do tráfico aconteceria apenas como uma resposta à demanda da sociedade moderna e industrializada.

Outro autor que seguiu uma linha discursiva semelhante à de Costa foi o português radicado no Rio Grande do Sul, Antonio José Gonçalves Chaves (1781-1837). Ele chegou ao Brasil como caixeiro, mas se tornou um rico e influente charqueador em Pelotas. Apoiou a independência do Brasil e ocupou cargos políticos locais, como vereador de Pelotas (1832) e membro da Assembleia Provincial do Rio Grande do Sul (1835). Foi responsável por hospedar o botânico Auguste de Saint-Hilaire durante sua passagem por Pelotas, sendo elogiado por seus conhecimentos linguísticos e de ciências naturais, além de sua biblioteca particular (Leme, 2018). Chaves publicou cinco memórias sobre a situação política do Brasil e de Portugal entre 1821 e 1823, sugerindo uma série de reformas administrativas e econômicas. A terceira memória, que tratava da questão da escravidão, foi originalmente escrita para ser publicada no jornal *Investigador Português*, um periódico de língua portuguesa publicado no Reino Unido. No entanto, o texto não chegou ao seu destinatário (Chaves, 1922). Suas cinco memórias foram reeditadas pelo Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul em 1922.

Apesar de ser proprietário de escravizados, Chaves afirmava, com base em princípios liberais, que o trabalho escravizado era improdutivo e pouco benéfico para a nação. Ele o considerava improdutivo porque o escravizado "consumia o máximo possível e trabalhava o mínimo possível", e pouco benéfico porque afastava a mão de obra livre e laboriosa do trabalho manual, que passava a ser associado ao trabalho escravo, desencorajando a colaboração entre trabalhadores livres e escravizados (Chaves, 1922, p. 222).

Além da questão econômica, Chaves entendia que a escravidão era prejudicial para a formação moral do povo brasileiro. O convívio desde cedo com atos de brutalidade comprometeria a formação civilizacional. As palavras de Chaves foram as seguintes:

A tudo quando póde concorrer para a prosperidade Nacional se oppõe o systema da Escravatura; mas a civilisação e a moral, não são bases menos offendidas. Hum menino he desde seus primeiros dias acostumado a horrorosos castigos feitos aos Escravos (com que se encaminha à ferocidade) e palavras poucos edificantes das suas familias para com seus domésticos; estas são as impressões, que para sempre lhes arraigão n'Alma, e he não só rara, mas quase impossível a boa educação. (Chaves, 1922, p. 227)

Como é evidente, a verdadeira preocupação não residia na condição das pessoas escravizadas, apesar de ele expressar tal preocupação em outros momentos, mas sim nos efeitos negativos que a convivência com a escravidão poderia causar na moral da população livre. Ele afirmou que, caso a escravidão persistisse, o Brasil nunca se civilizaria. Ele expressou: "não seremos mais civilizados do que esses bárbaros monstruosos da barbaria, e duros Maometanos, os negros serão nossos Escravos, nós Escravos de qualquer governo" (Chaves, 1922, p. 228). Embora não tenha afirmado claramente, parece conceber a população negra e, mais especificamente, a população escravizada como um elemento social estranho no Brasil, algo que não fazia parte da sociedade brasileira.

Um dos elementos que corrobora para essa interpretação é sua visão sobre a miscigenação. Ao discutir a imigração portuguesa para o Brasil, ele afirmou que muitos imigrantes não encontravam mulheres brancas para casar, preferindo permanecer celibatários a contrair matrimônio com mulheres de "cor". Ele chegou a afirmar que o resultado da miscigenação era uma "população desprezível" que causava uma "desmoralização universal" (Chaves, 1922, p. 223).

Outro fator é a ênfase que ele deu ao trabalho de Soares Franco, autor português cuja obra foi discutida no primeiro capítulo desta tese. O trecho citado por ele da obra de Franco enfatizava como a incompatibilidade das raças em uma mesma sociedade pode levar ao caos social, como ocorreu em São Domingos. A obra de Chaves é mais um exemplo de projetos abolicionistas de cunho liberal que

não consideravam o destino dos ex-escravizados após a abolição, visto que o ideal era que esse elemento social, os negros, desaparecesse da sociedade brasileira. Em grande parte, o desejo de cessar a introdução desse elemento social estranho foi o que motivou o projeto de abolição.

Chaves defendia que o comércio internacional de escravizados deveria ser interrompido em um prazo de dezoito meses. O comércio interno poderia continuar, mas com regulamentação. Ao contrário de Costa, Chaves tinha um prazo definido para a abolição completa, como pode ser observado nos últimos pontos de seu projeto, que eram os seguintes:

4.º A lei promoverá eficazmente a emancipação dos cativos por via de associações philanthopicas, quando já estejamos certos, de que nossa força física excede a da raça preta.

5.º A segunda e o muito a terceira geração, em que consecutivamente tenha entrado mistura da cor branca, seja efectivamente livre.

6.º Todo o oriundo de cativos fica livre logo que conte vinte e cinco annos: faltando a certidão autentica da idade, terá sua emancipação aos vinte annos inclusive, louvando-se a idade por pessoas de bem, ou por os Juizes de facto. (Chaves, 1922, p. 234)

Chaves previu uma série de medidas para a emancipação, mas deixou claro que um dos objetivos era a diminuição da população negra no Brasil. No artigo 4º, ele fez uma clara distinção entre "nós", brancos, e "eles", a "raça preta", indicando que esta última representava um perigo. Tanto que a emancipação só ocorreria após o número de pessoas brancas ser considerado alto o suficiente para conter qualquer ameaça da raça negra. Um segundo ponto interessante é que ele acreditava que a emancipação deveria ocorrer por meio de iniciativas privadas, através de associações filantrópicas, que na visão dele deveriam indenizar os senhores de escravizados.

O artigo 5º deixa evidente que, apesar de achar que a miscigenação criava uma "população desprezível", Chaves pretendia incentivar a miscigenação como uma forma de mitigar ou mesmo eliminar a presença da raça negra no Brasil. No artigo 6º, ele estabeleceu um prazo máximo para que uma pessoa nascida na condição de escravizada permanecesse na escravidão. Essas três leis, junto com a proibição do comércio, se fossem implementadas, teriam um grande impacto na manutenção da condição servil. Embora ele não tenha fixado uma data para a

emancipação total, seu plano visava dificultar tanto a escravidão que o sistema se tornaria insustentável.

Os dois projetos discutidos aqui, o de Costa e o de Chaves, assim como outros projetos do século XIX abordados no capítulo anterior, pertencem à mesma corrente discursiva sobre a abolição. Essa corrente estava em ascensão durante as primeiras duas décadas do século XIX e se baseava em dois pressupostos fundamentais: o liberalismo e o medo de uma nova revolução de São Domingos.

O liberalismo se manifestava nas reformas planejadas por ambos os autores com o objetivo de modernizar o reino e incentivar a produção industrial. A questão da abolição da escravidão era apenas um dos elementos dessas reformas pensadas por eles. Os defensores do liberalismo condenavam a escravidão por considerá-la improdutiva em comparação ao trabalho livre. Portanto, um país moderno e próspero seria inviável em uma terra cujo trabalho fosse majoritariamente realizado por escravizados.

Além do liberalismo, os projetos de ambos os autores eram permeados pelo medo de uma revolta escrava. A Revolução de São Domingos era um evento recente e profundamente impactante, demonstrando ao mundo que uma revolta escrava bem-sucedida era possível. Isso fez com que os países escravistas e os proprietários de escravizados em todo o mundo aumentassem suas preocupações com sua própria segurança. A solução encontrada pelos dois autores aqui discutidos foi a abolição do comércio de escravizados, considerando-o uma ferramenta principal para reduzir a quantidade de escravizados e, assim, diminuir o perigo. Embora houvesse uma tímida condenação moral da escravidão baseada em princípios cristãos, essa não era a principal motivação de seus projetos. O medo os levou a conceber que os escravizados, assim como os negros livres, representavam um risco para a segurança nacional, sendo considerados um corpo social estranho introduzido de maneira artificial, que deveria ser neutralizado. Como mencionado anteriormente, os autores não explicitam qual deveria ser o destino da população negra no Brasil, mas dão indícios de que seu desaparecimento era desejado.

A partir desses autores e das medidas legais abolicionistas adotadas, é possível afirmar que na década de 1820 existiam duas correntes abolicionistas no Reino de Portugal e Brasil que apontavam para a necessidade de abolir o comércio

de escravizados: a primeira corrente defendia a via da civilização, enquanto a segunda defendia a via do desaparecimento. Ambas possuíam uma base liberal e colonial, já que condenavam economicamente a escravidão ao mesmo tempo que criavam uma hierarquização dos grupos humanos, mas divergiam quanto ao tratamento que a população que havia passado pela escravidão deveria receber.

A primeira corrente foi introduzida pelos britânicos por meio de acordos diplomáticos. Nessa abordagem, a população africana, anteriormente escravizada, deveria passar por um processo de aprendizado para que fosse civilizada, tornando-se benéfica para a construção de uma sociedade moderna nas colônias. O objetivo não era eliminar os povos oriundos da África, mas sim moldá-los de acordo com a necessidade de uma vida moderna e civilizada. Tanto que a proibição do comércio de escravizados não implicava o fim da introdução de novos africanos. Milhares ainda continuariam a ser introduzidos de maneira legal por meio de ferramentas criadas para combater o tráfico de escravizados, já que os africanos encontrados em condições de comércio ilegal seriam introduzidos no Brasil na condição de "africanos livres". Essa condição era marcada por um trabalho forçado temporário que se assemelhava muito à escravidão, mas tinha oficialmente o objetivo de civilizar o africano para sua posterior introdução na sociedade brasileira.

A segunda corrente, do desaparecimento, era defendida por autores brasileiros e portugueses, como Costa e Chaves, que viam a introdução de africanos como um risco para a segurança nacional, além de um mal para a composição moral da sociedade brasileira. Sendo assim, o fim do comércio de escravizados era entendido como uma ferramenta para interromper a introdução de africanos, sendo o primeiro passo para, posteriormente, eliminar a população negra do Brasil.

Ambas as correntes continham uma perversidade, tanto na forma de enxergar o negro africano, entendido como inferior e desprovido de uma cultura útil, quanto na forma de tratamento, não considerando os indivíduos negros como portadores de plenos direitos e, por causa disso, passíveis de serem descartados. Como veremos no decorrer deste capítulo, foi a visão britânica, tipicamente colonizadora, que teve maior predomínio e acabou, em grande parte, moldando as leis antitráfico de escravizados tanto no Brasil quanto em Portugal. No entanto, a ideia de que os descendentes de africanos deveriam desaparecer também marcou presença ao longo das legislações abolicionistas, principalmente no Brasil.

### **2.3. As legislações e os projetos de abolição do tráfico em Portugal e no Brasil nas décadas de 1820 e 1830**

A independência do Brasil trouxe um novo complicador para o cenário geopolítico da abolição da escravidão. Por um lado, Portugal perdeu sua justificativa econômica de continuar com o tráfico de escravizados, mas, por outro, uma nova nação emergia, completamente livre de qualquer acordo diplomático contra o tráfico. Os representantes britânicos trataram prontamente negociar o reconhecimento da independência do Brasil mediante a assinatura de um tratado antitráfico. Esse processo foi demorado, uma vez que havia forte resistência interna no Brasil a qualquer lei que alterasse a ordem jurídica da escravidão. Durante as negociações, os britânicos obtiveram a garantia de José Bonifácio de Andrada e Silva de que os acordos estabelecidos com Portugal permaneceriam válidos para o Brasil. Dessa forma, a comissão mista continuou funcionando. No entanto, os britânicos buscavam a imediata abolição do tráfico, algo que os brasileiros não estavam dispostos a aceitar facilmente (Bethel, 1976).

Um novo acordo antitráfico só foi alcançado em 23 de novembro de 1826, após intensas negociações. O acordo consistia em apenas cinco artigos, a maioria dos quais tratava da continuidade dos tratados assinados por Portugal. O artigo mais polêmico foi o primeiro, que não somente comprometia o Brasil a abolir o tráfico em três anos, mas também declarava que todo o tráfico de escravizados após 1830 seria considerado pirataria (Brasil, 1826, p. 71).

Esse acordo evidencia que o Governo Imperial do Brasil havia de fato se inclinado a seguir a rota da abolição inglesa. Isso gerou resistência tanto de quem queria prolongar o tráfico quanto de quem defendia um caminho diferente. O próprio João Severiano Maciel da Costa, na posição de ministro do exterior, apresentou em maio de 1827 um relatório afirmando que o Brasil havia assinado o acordo de 1826 contra a sua vontade. A Câmara de Deputados também debateu a questão em julho de 1827, os argumentos contrários à abolição do comércio de escravizados giravam em torno da dependência econômica do Brasil em relação ao comércio de escravizados. No entanto, a maioria dos deputados defendiam que a abolição do tráfico deveria ocorrer, mas não dentro do prazo de três anos. Isso demonstra que

as ideias abolicionistas de modernização haviam penetrado na classe política brasileira. Vale ressaltar que não houve menção à justificativa de que o comércio de escravizados era justificável devido à catequização (Bethel, 1976, p. 71-74).

Em 1830, durante um de seus tradicionais discursos do trono, Dom Pedro I foi enfático ao declarar: “o tráfico de escravatura cessou, e o governo está decidido a empregar todas as medidas que a boa-fé e a humanidade reclamam para evitar sua continuação debaixo de qualquer forma ou pretexto que seja” (Senado Federal, 2019, p. 158). O Imperador ainda solicitou aos parlamentares que facilitassem a entrada de “braços úteis”, que pode ser interpretado como trabalhadores europeus livres, e que distribuíssem terras incultas para colonos. Isso sugere que para ele a abolição do tráfico era realmente uma ação de modernização nacional, que incluía atrair população europeia para o Brasil.

O comércio de pessoas escravizadas já estava oficialmente abolido no Brasil; no entanto, não havia sido efetivamente interrompido. Diante dessa situação, o Marquês de Barbacena (1772-1842) apresentou em 1831 um projeto com o propósito de regulamentar o fim do comércio de escravizados, estabelecendo penalidades para aqueles que persistissem nessa prática. A discussão desse projeto no Senado se tornou um exemplo prático do conflito entre as duas principais correntes abolicionistas: a via inglesa e a do desaparecimento da população negra do Brasil. O debate foi desencadeado por um dispositivo inserido no projeto de lei, que determinava que os escravizados capturados em situação de comércio ilegal, portanto considerados livres, seriam repatriados ao continente africano.

O debate teve início com o Marquês de Inhambupe (1760-1837), que tinha a intenção de propor uma emenda ao artigo que regulamentava a libertação de todos os escravizados trazidos ilegalmente. O senador expressou a preocupação de que os escravizados libertados não teriam ainda as condições materiais ou intelectuais necessárias para se sustentarem em liberdade. Por essa razão, ele sugeriu que esses indivíduos fossem entregues a tutores dentro do território brasileiro para serem educados, alinhando-se, assim, aos projetos britânicos (Senado Federal, 1831, p. 364-363). O autor do projeto, Marquês de Barbacena, esclareceu então que tal preocupação não era justificada, uma vez que a intenção do projeto era deportar os africanos libertados. Ele expressou o seguinte:

Elle (marquês de Inhambupe) encarou a Lei por um só lado, e pareceu-lhe que o seu objecto era somente evitar o contrabando de escravatura; mas o fim principal desta determinação é fazer com que nenhum só destes homens fique entre nós; a Lei os manda transportar para fóra, e o Governo fica obrigado a fazer effectivo este transporte á vista dos contrabandistas, não á sua patria, como o nobre Senador pareceu julgar, mas a outro paiz livre, porque na sua Patria existe o poder para escravisar, e mandal-os outra vez para alli, é tornalos a expôr ao mal de que os quizemos livrar; é portanto necessario que vão para lugar onde não tornem a ser escravos (Senado Federal, 1831, p. 365)

O Marquês de Barbacena evidenciou sua afinidade com a corrente que visava à eliminação da população negra no Brasil, enfatizando que esse era o ponto central de seu projeto. Ele também justificava o motivo de não deportar os africanos libertos de volta para sua terra natal alegando preocupação com uma possível reescravização. O argumento apresentado pelo Marquês de Barbacena foi apoiado pelo senador Almeida e Albuquerque, que afirmou o seguinte:

O querer-se que estes homens fiquem no nosso paiz por beneficencia, eu acho muito mal intentada beneficencia aquella que principia por causar grandes damnos a quem a pratica. O maior bem que nos resulta da abolição da escravatura, e que é capaz de contrabalançar a falta que, por alguns annos ha de soffrer a nossa Agricultura, é arredarmos de nós esta raça barbara que estraga os nossos costumes, a educação dos nossos filhos, o progresso da industria, e tudo quanto póde haver de util, e até tem perdido a nossa lingua pura! Pois então como se póde permittir que fiquem entre nós esses homens para engrossar a massa dos que nos causam tantos males? Para semelhante lado nunca eu irei! Dê-se-lhe o destino que se quizer, mas sempre para fóra do nosso territorio (Senado Federal, 1831, p.366).

O discurso de Almeida e Albuquerque revela o teor racista do projeto. A noção de que os africanos deveriam desaparecer do Brasil não é justificada apenas pela suposta preocupação com a segurança nacional, mencionada por alguns autores do início do século XIX com medo de uma possível revolução semelhante à do Haiti, mas principalmente por motivos raciais. Segundo Almeida e Albuquerque, os africanos estariam degradando a sociedade brasileira, e por isso, mesmo a permanência deles como aprendizes seria prejudicial.

O Marquês de Inhambupe argumentou que o Brasil não teria autoridade para enviar os africanos libertados para terras estrangeiras. De maneira ponderada, o

Marquês de Barbacena alegou que algumas nações haviam manifestado interesse em receber esses indivíduos. De forma mais enfática e demonstrando desdém pelo destino dos africanos libertados, o senador Almeida e Albuquerque afirmou que não era de sua responsabilidade caso esses africanos fossem novamente escravizados na África (Senado Federal, 1831, p. 367-369). O Marquês de Inhambupe tentou ainda um último argumento e fez um longo discurso destacando que os males enfrentados pelos africanos não eram inerentes à "raça", mas sim à condição de escravidão.

Eu não concebo como, fallando-se tanto em philantropia, se pretenda que os homens a quem pretendemos dar a liberdade, se tenham de transportar para a terra sua; porque primeiramente nem todos elles, e pôde-se dizer que a maior parte, não são nascidos nas Costas do mar; quasi tudo é conduzido de Nações do interior do Sertão para irem vendidos pelas tribos de beira-mar; ha por isso toda a certeza que os não largamos na sua terra; e o que ha de acontecer a estes miseraveis, lançados em terra? De duas uma; se esta terra fôr habitada, é por inimigos que ou os matam, para lhes não servirem de peso ou os tornam a escravisar para os vender a quem primeiro lhes compre; e se disser que se levam para as Possessões de Portugal, como Angola, Benguella, Moçambique, etc., não sei com que autoridade havemos lançar esses homens em paiz estrangeiro, sem preceder para isso um tratado; temos nós alguma certeza que alli serão aceitos? E se o não forem, como é provavel, que faz o Capitão do Navio que os levar? Vai deital-os na primeira praia deserta que se lhe offerecer, para serem mortos á fome ou devorados pelas feras, sendo maior bem que lhe possa acontecer o tornarem a cahir na escravidão de que nós fizemos que os livramos! Onde estão logo aqui os principios de humanidade ou philantropia? Vejo, perdoem-me os nobres Senadores, crueldade e crieza. Os Inglezes coherentes em seus principios, fizeram esse estabelecimento da Serra Leôa para onde conduzem os pretos que penhoram dos contrabandistas; alli os têm debaixo da tutela de que a sua rudez e inaptidão carece, emquanto são boçaes; ensinam-lhes officios e trabalhos ruraes; até que fiquem em estado de se governarem a si; mas nós que nenhuma providencia temos desta natureza, não havemos ao menos imital-os de algum modo? É por isso que eu disse já que se podia fazer applicação do que dispõe a Lei de 6 de Janeiro, entregando-se os pretos que se libertarem a pessoas que os eduquem pelos seus serviços por um certo numero de annos (aquelles que parecer justo) e depois darlhes a plena liberdade para irem tratar de sua vida como quizerem. Nem se diga que somos contradictorios quando querendo afastar de nós a raça africana, a queremos admittir outra vez; porque em 1º lugar a gravidade das penas que esta Lei impõe, ha de fazer esmorecer muito aos especuladores, maxime havendo como ha na mesma Lei um tão forte premio a quem der denuncia deste contrabando; de maneira que se algum temerario ambicioso (o que está fóra de regra) haverá que se queira aventurar; e sendo portanto este contrabando muito pouco provavel, a importação de pretos ha de ser insignificante. Em 2º lugar estando eu por todos os males, que esta raça nos tem causado, não posso negar, nem ninguem o nega que com elles se tem levado a nossa Agricultura ao pé em que se acha, e que se não pôde duvidar que de respeitavel, mormente nos tres ramos, assucar, café e algodão; e ainda por ora não ha tanta abundancia de braços livres que se não possa provar o resentimento que a Agricultura ha de soffrer nestes

primeiros annos; estou que se ha de restaurar e muito melhorar com o tempo; mas, por ora, deve soffrer. Além de que, eu estou persuadido, que não é a côr preta quem torna estes homens prejudiciaes á nossa sociedade; elles são homens como nós e muitos se tem visto desenvolverem talentos, quando as circumstancias lhes são prosperas; é o excesso da escravidão que os torna inertes, que lhes conserva a estupidez, que lhes tira o brio, que os faz viciosos, etc., o escravo nenhum interesse tem em se applicar a nenhuma arte para a executar com perfeição, só trabalha quanto e como basta para livrar do castigo; a falta de trato com homens ainda de mediana instrucção, e a nenhuma cultura que seus Senhores dão ao seu espirito, os conserva sempre estupidos; o tratamento humilhante e abjecto que têm entre os brancos, lhes faz perder todo o principio de brio, e as maiores injurias que recebem são bem pouca cousa para elles, com tanto que não sejam maltratados physicamente; a vida licenciosa que levam sem que tenha havido da parte de seus senhores cuidado algum de os moralisarem, a companhia que os escravos novos têm dos ladinos já viciosos, os faz tambem adquirir os mesmos vícios e arraigarem-se nelles. Tudo isto, como já disse, é inherente no estado de escravidão, e não é côr preta, nem a raça africana. Se pois os pretos tomados seguindo a nossa hypothese, se considerarem logo como livres e ficando entre nós, se entregarem a pessoas que pelos seus serviços, durante um certo tempo, forem obrigados a ensinalos a dar-lhe uma educação differente da que têm os escravos, havendo uma exacta fiscalisação, não há de concorrer nelles as mesmas cousas que concorrem nos outros, e não nos causarão por consequencia os mesmos males que elles nos têm causado; isto junto ao pequeno numero que necessariamente deve de ora em diante haver, faz este methodo muito preferivel ao outro barbaro, e inhumano que se quer adoptar de mandar expor estes miseraveis a uma morte ou á re-escravisção certa, alardeando ao mesmo tempo nós de philantropia! (Senado Federal, 1831, p. 371-372).

A citação é extensa, mas considero importante reproduzi-la na íntegra, uma vez que demonstra a presença de um ideal colonizador de melhoramento cultural do século XIX na classe política nacional. O Marquês de Inhambupe sustentava que a escravidão foi responsável por degradar o africano e, portanto, seria necessário regenerá-lo por meio dos ensinamentos da civilização europeia. Essa visão fundamentou, em parte, os projetos coloniais do século XIX. Ao destacar a ação promovida pelo Reino Unido em Serra Leoa como algo positivo, o Marquês de Inhambupe demonstrou afinidade com os ideais coloniais e abolicionistas britânicos. É válido ressaltar que, enquanto ocupava o cargo de ministro dos negócios estrangeiros, ele assinou o acordo antitráfico de escravizados de 1826 com o Reino Unido. O fato de ele defender ideias semelhantes aos projetos abolicionistas britânicos em 1831 evidencia que havia afinidades de pensamento entre pelo menos uma parte da classe política brasileira e o projeto britânico. Diante desse fato, a versão de que o Brasil foi obrigado a assinar o acordo de 1826, defendida por Costa, não parece ser totalmente verdadeira.

Mesmo perante os argumentos do Marquês de Inhambupe, o Marquês de Barbacena se mostrou inflexível. Para defender o seu projeto, ele fez o seguinte apontamento: “Nós todos vivemos há muitos anos no Brasil, e cada um tem em sua memória exemplos de pretos libertos, e até mesmo ingênuos, que tenham se destacado do medíocre em qualquer ramo; acharemos raríssimos exemplos!” (Senado Federal, 1831, p. 373).

Como pode ser percebido, a discussão no Senado girava em torno de duas visões que foram construídas sobre o africano. Por um lado, existia uma corrente que defendia que o africano teria capacidade de se reformar culturalmente por meio da influência da civilização europeia, por outro, uma corrente mais determinista afirmava que a inferioridade cultural dos africanos seria inerente à "raça". Essa discussão permeou todo o período colonial do século XIX, justificando diferentes políticas coloniais, dependendo da tendência dominante em cada momento. No Brasil do início da década de 1830, a tendência de que o africano era irreformável, e por isso deveria ser eliminado do convívio social nacional, parecia ser a mais predominante, tanto que o projeto de Barbacena foi aprovado, tornando-se a Lei Feijó-Barbacena em 7 de novembro de 1831, com o dispositivo de deportação, mas esse nunca chegou a ser empregado de forma efetiva. A ferramenta aparece no segundo artigo da lei da seguinte forma:

Art. 2º Os importadores de escravos no Brasil incorrerão na pena corporal do artigo 179 do Código Criminal, imposta aos que reduzem à escravidão pessoas livres, e na multa de duzentos mil réis por cabeça de cada um dos escravos importados, além de pagarem as despesas da reexportação para qualquer parte da África; reexportação, que o governo fará efetiva com a maior possível brevidade, contratando com as autoridades africanas para lhes darem um asilo. Os infratores responderão cada um por si, e por todos (Senado Federal, 2012, v.1, p.69).

A Lei Feijó-Barbacena foi interpretada durante muito tempo como uma legislação concebida para fracassar, sendo considerada até mesmo uma “lei para inglês ver”. A base dessa argumentação está no fato de que o comércio de pessoas escravizadas continuou de forma intensa por meio do contrabando. No entanto, é evidente no debate sobre essa lei e pelo fato de ter sido criado em 1832 um decreto para regulamentar a lei (Senado Federal, 2012, v.1, p. 75-77) que ela não foi planejada para falhar, nem foi destinada exclusivamente a atender aos interesses

britânicos. Seus idealizadores a consideravam fundamental para os interesses nacionais, pois um dos motivos de sua existência era um ideal de limpeza étnica, percebido como crucial para a manutenção da paz social.

Tâmis Parron (2015) explica que o fracasso da Lei Feijó-Barbacena se deu devido a uma reconfiguração do sistema global, especialmente após 1830, quando os EUA emergiram economicamente, em grande parte devido ao consumo de algodão estadunidense pelos britânicos. Os EUA possuíam uma forte base escravista e aumentou sua demanda por açúcar, principalmente de Cuba, e café brasileiro. Isso resultou na união e no fortalecimento das três principais economias escravistas. Como resultado da crescente demanda dos EUA por café, tornou-se economicamente vantajoso manter o comércio ilegal de escravizados no Brasil. Parron destaca que houve um acordo não formal entre a classe senhorial e o Estado brasileiro para reinventar o tráfico de escravizados e manter a ordem escravista. Na minha análise, esse pacto também contribuiu para estabelecer um ostracismo do debate abolicionista dentro das instituições oficiais. De 1832 até 1849, o parlamento não aprovou nenhuma lei que avançasse na questão abolicionista. Em relação à escravidão de forma geral, uma lei foi aprovada em 1835 que estabelecia a pena de morte caso uma pessoa escravizada atentasse contra a vida do seu senhor (Senado Federal, 2012, v.1, p. 93-94). Esse ostracismo só foi rompido após novas incursões britânicas a partir de 1845, como discutirei mais adiante.

Enquanto no Brasil o debate de abolição do comércio de escravizados girava em torno de um ideal reformista, apoiado pelos britânicos, e um ideal de extermínio dos africanos da sociedade brasileira, em Portugal o grande dilema era sobre qual caminho a colonização deveria tomar após a independência do Brasil e qual seria o papel do comércio de escravizados nessa nova fase da colonização. Oficialmente, o tráfico ficou proibido com a independência do Brasil, já que existiam acordos que proibiam os portugueses de comercializarem escravizados com outros países. No entanto, até 1836 não havia ainda nenhuma lei sobre o tema e nem um tratado que permitisse aos britânicos apreender navios negreiros ao sul do Equador. Isso era um dos grandes interesses dos britânicos, que estavam cada vez mais determinados a aumentar a pressão para conseguir um novo acordo com Portugal (Bethel, 1976, p. 94-124).

Essa questão dividiu a sociedade portuguesa. Por um lado, existiam pessoas que acreditavam que deviam resistir ao fim do tráfico e continuar com a principal atividade econômica das colônias africanas. Por outro, existiam pessoas que defendiam uma reconfiguração total das colônias africanas, apostando em realizar na África o que havia sido feito no Brasil, ou seja, a criação de uma colônia agroexportadora. Isso é evidenciado por José Acurcio das Neves (1766-1834), que já em 1830 publicou uma obra que trazia um ensaio do que seria um novo projeto de colonização.

José Acurcio das Neves ocupou várias funções públicas de destaque no Reino de Portugal, chegou a ser deputado e exerceu um papel de destaque em defesa da causa miguelista. Morreu em 1834, um pouco antes do fim da Guerra Civil Portuguesa. Teve uma atuação importante enquanto intelectual, publicando diversas obras sobre política, economia e história (Silva, 1860, V.4, p.182,). Em 1830, ele publicou a obra *Considerações políticas e comerciais sobre os descobrimentos, e possessões dos portugueses na África e na Ásia*, que tratava principalmente de história, mas também fez apontamentos sobre a condição atual das colônias e ensaiou um novo projeto colonial. Sobre o projeto de criar uma colônia agroexportadora em Angola, ele escreveu o seguinte:

A maior difficuldade, que eu considero, consiste na concurrencia da America, cujas culturas se tem augmentado prodigiosamente. Estabelecimentos já feitos tem grande vantagem sobre os que ainda estão por fazer; porém ainda he maior a de ter a Africa dentro em si os braços que hão de faltar a America. Neste sentido a prohibição do commercio da escravatura he favorável à Africa, augmentando o seu poder e diminuindo o da sua rival; pois corte pela raiz a força productiva das regiões tropicaes da America, que consiste principalmente nos braços dos negros. O uso prudente das leis restrictivas sobre a admissão dos generos analogos de paizes estrangeiro, pode também concorrer para obstar a esta concurrencia (Neves, 1830, P.232).

Como é evidente, embora Neves visse como favorável a abolição do tráfico, não aderiu a um ideal abolicionista, sendo que seu projeto colonial para as colônias africanas basicamente reiterava práticas anteriores: empreendimentos agrícolas e protecionismo comercial. O abolicionismo e a questão da escravidão não eram temas de grande destaque em Portugal, ao contrário do Brasil, onde ocupavam posição central. Apesar de suas limitações, Neves introduzia um argumento

frequentemente empregado na defesa da abolição do tráfico e posteriormente da escravidão: a ideia de que tais projetos seriam economicamente benéficos para as colônias. No caso do tráfico, essa alegação se baseava principalmente na ideia de dificultar a aquisição de novos trabalhadores para a agricultura nas Américas e, dessa forma, encarecer os seus produtos agrícolas de exportação. O que, para Neves, seria benéfico para as colônias africanas, já que além de permitir a permanência de mão de obra escrava barata e facilmente acessível na África, ampliaria a capacidade de concorrência dos produtos agrícolas das colônias africanas.

De qualquer maneira, a Guerra Civil Portuguesa,<sup>5</sup> ocorrida entre 1832 e 1834, tornou questões metropolitanas extremamente dramáticas e relegou temas relacionados a um novo projeto colonial para segundo plano. Após 1834, a situação não melhorou substancialmente, mas dois fatores impediam que a questão abolicionista fosse esquecida de vez: as constantes pressões britânicas por um novo acordo e o surgimento de um pequeno grupo abolicionista nas camadas políticas portuguesas. Foi dentro desse grupo, entrou em cena o grande nome do abolicionismo português: o Marquês de Sá da Bandeira (1795-1876), que viria a ser responsável pela consolidação de praticamente toda a legislação abolicionista em Portugal.

Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo, conhecido como o Marquês de Sá da Bandeira, é considerado um herói nacional em Portugal até os dias de hoje. Ele recebeu uma série de homenagens, incluindo monumentos, sendo um deles no centro de Lisboa, onde existe uma grande estátua na praça que leva seu nome. Durante sua vida, ocupou o cargo de presidente do Conselho de Ministros por cinco vezes e foi ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar em sete ocasiões. Grande parte das leis abolicionistas foi estabelecida durante seus mandatos, principalmente por meio de decretos assinados por ele próprio. Além disso, Sá da Bandeira destacou-se como líder militar; ingressou no exército aos 14 anos durante as invasões francesas em Portugal no início do século XIX. Na Guerra Civil Portuguesa, lutou ao lado dos liberais contra os absolutistas miguelistas e perdeu sua mão direita em uma das batalhas, tornando-se um símbolo de sacrifício. No âmbito legislativo,

---

<sup>5</sup> A Guerra Civil Portuguesa foi causada pela crise de sucessão após a morte de Dom João VI, que opôs os dois irmãos que disputaram o trono: Dom Miguel, defendido pela ala mais conservadora e absolutista, e Dom Pedro, ligado à ala liberal do país. Dom Pedro saiu vitorioso desse conflito.

Sá da Bandeira teve uma carreira notável, iniciando na Câmara dos Pares em 1834 e permanecendo lá até sua morte. Sua influência deixou um legado significativo nas políticas coloniais, sendo descrito pelo historiador Valentim Alexandre como "a personalidade mais importante da política colonial portuguesa do século XIX "

Na qualidade de membro da Câmara dos Pares, Sá da Bandeira apresentou um projeto em 26 de março de 1836 com o objetivo de tornar ilegal qualquer comércio de escravizados por via marítima. Dois aspectos chamam a atenção nesse projeto: em primeiro lugar, sua abrangência, pois ia além da mera proibição do tráfico, incluindo uma série de medidas para dificultar a prática da escravidão como um todo. Isso incluía a obrigação de registrar todos os escravizados de um senhor, o que envolvia uma série de exigências burocráticas, além de um artigo que estabelecia a liberdade para os filhos nascidos de mulheres escravizadas. Os artigos diziam o seguinte:

Art. 3.º os. filhos e filhas dos Escravos, habitantes nos territórios Portuguezes, que nascerem do dia da publicação desta Lei em diante, nascerão por beneficio della inteiramente livres, posto que suas mãis sejam escravas, ficando os senhores destas obrigados a mante-los até á idade de 12 anos, sob pena de perda destas mesmas Escravas, que serão declaradas livres, e de uma multa de vinte e quarenta mil réis em cada caso, multa que será aplicada em favor das mesmas Escravas libertadas.

Art. 4.º Para evitar a fraude que pôde haver a respeito da publicação da presente Lei, todos os senhores deles serão obrigados nos primeiros quinze dias posteriores ao da publicação, a apresentar na Camara Municipal do Districto em que forem domiciliario, uma relação dos Escravos que possuírem, com declaração do seu sexo, idade e signaes, e dentro de cincoenta dias os próprios Escravos, para que verificando-se a sua identidade e existência, possam ser matriculados em um livro para isso destinado. Passados os sessenta e cinco dias deste dous prazos, uma certidão extrahida deste Livro, de que o individuo que a requer se não acha nelle matricula, lhe servirá de Carta de Alforria. A matricula, e as certidões que della se passarem serão gratuitas (Bandeira, 1836, p. 441-442).

Esse projeto acabou sendo engavetado. No entanto, Sá da Bandeira teve uma nova oportunidade ainda em 1836, quando os setembristas<sup>6</sup> conseguiram assumir o poder em Portugal. Sá da Bandeira assumiu como presidente do Conselho de Ministros em novembro daquele ano. Sem perder tempo, ele emitiu um decreto em 10 de dezembro de 1836, que finalmente aboliu o comércio de escravizados em Portugal (Portugal, 1837, p. 222-226). Essa nova legislação não

---

<sup>6</sup> Setembristas é a denominação que se dava ao grupo mais à esquerda do movimento liberal português.

abordou a questão do ventre livre e do registro de pessoas já escravizadas, mas manteve penalidades rigorosas para aqueles envolvidos no tráfico e para autoridades públicas prevaricadoras. No entanto, essa lei não conseguiu efetivamente ser aplicada e tampouco diminuiu a pressão britânica por um novo tratado contra o tráfico.

Apesar da pressão, Sá da Bandeira relutava em assinar um novo acordo com os britânicos que permitisse a busca pela marinha inglesa em navios portugueses. Ele afirmava demonstrar interesse por um acordo, mas, aos olhos dos negociantes britânicos, insistia em incluir cláusulas inviáveis, como a substituição das comissões mistas por tribunais portugueses e o compromisso dos britânicos em ajudar a conter possíveis secessões, a fim de proteger a integridade dos domínios coloniais portugueses. Um novo acordo parecia distante e os negociantes britânicos, apesar de suas ameaças, não conseguiam obter o que desejavam. Em 1839, ficou claro que as abordagens meramente diplomáticas eram ineficazes. Nesse contexto, o Lord Palmerston, que chefiava o Foreign Office britânico, preparou-se para concretizar suas ameaças por meio de uma ação que autorizava a marinha britânica a inspecionar navios portugueses sem autorização prévia, o que ficou conhecido como "Projeto de Lei do Lord Palmerston", fato que será discutido mais adiante (Bethel, 1976, p. 94-124).

Os motivos que levaram Sá da Bandeira a promulgar o decreto de 1836 e suas consequências geraram um acalorado debate entre dois historiadores da colonização portuguesa do século XIX: João Pedro Marques e Valentim Alexandre. Ambos publicaram ao longo da década de 1990 uma série de artigos na revista *Penelope* com argumentos que delinearam duas abordagens interpretativas distintas. Para Valentim Alexandre, o decreto de 1836 refletia um plano colonial, ainda que pouco estruturado, para tornar as colônias africanas economicamente rentáveis. Nessa perspectiva, a legislação abolicionista de Sá da Bandeira não seria apenas uma resposta à pressão britânica, mas também uma iniciativa colonial visando empreender nas colônias africanas, transformando-as em entidades economicamente significativas ao invés de meramente simbólicas (Alexandre, 1994; 1995 e 1997). Por outro lado, Marques afirmava que não existia um plano colonial português na década de 1830, apenas um desejo vago. Segundo sua visão, o decreto de 1836 foi uma resposta nacional à onipresente pressão britânica, na qual

os políticos portugueses tentaram diminuir os assédios sem aderir a um novo tratado. Além disso, Marques argumentava que, ao contrário do que Alexandre afirmava, o fracasso do decreto não se deu por resistência de autoridades coloniais, mas pela falta de empenho e vontade por parte dos políticos em Lisboa. A maioria desses acreditavam na tese do abolicionismo gradual e o decreto de 1836, por seu caráter mais imediato, seria mais uma medida superficial (Marques, 1994; 1995 e 1997).

Em relação a esse debate, gostaria de trazer à tona alguns pontos que, a meu ver, foram negligenciados pelos dois autores e que poderiam ajudar a esclarecer a questão. Em primeiro lugar, quando se discute projeto colonial no século XIX, não se trata apenas de um projeto econômico, mas também de um projeto de melhoria cultural das populações locais. Isso parece ter sido omitido pelos autores, que focaram principalmente na análise do interesse de empresas e da burguesia portuguesa em investir nas colônias africanas. No entanto, se levarmos em consideração esse aspecto cultural, o decreto de 1836 pode ser interpretado como um projeto colonial inspirado nas políticas de melhoria cultural dos britânicos. Isso fica evidente no 11º artigo do decreto, que diz o seguinte:

Art. 11.º Em todos os casos de transgressões do determinado neste Decreto se importará a pena do perdimento dos escravos, que foram objetos da mesma transgressão.

§. 1.º Todo o escravo assim perdido ficará imediatamente livre, e a Authority competente lhe passará ex-officio a Carta de Alforria, sob pena de suspensão, se assim o não cumprir.

§. 2.º A autoridade publica é o Tutor, e Curador legitimo dos libertos assim feitos: e os dará de soldada em hasta publica a Mestre de officios mechanicos, que se obriguem a ensinar-lhes os mesmo officios. (Portugal, 1836, p. 224).

Como se pode observar, foi estabelecido um período de aprendizado para pessoas escravizadas resgatadas de situações de tráfico ilegal, uma medida claramente inspirada na política britânica. É possível que o decreto tenha sido elaborado para afastar os britânicos da questão abolicionista, suavizar a pressão exercida ou mesmo satisfazer sentimentos anglófilos em Portugal. No entanto, discursivamente, a legislação portuguesa estava alinhada com a abordagem britânica. Esse alinhamento é ainda mais surpreendente quando consideramos que

o decreto passou por mudanças significativas em relação ao primeiro projeto de Sá da Bandeira, apresentado alguns meses antes.

No primeiro projeto de Sá da Bandeira, não havia nenhuma condição para que os escravizados libertados por meio de apreensão em tráfico ilegal ou para que as crianças libertadas pelo dispositivo do ventre livre para alcançassem a liberdade plena. Também não existia um período de trabalho forçado, nem qualquer forma de indenização ou condição intermediária. Para além disso, o projeto é extremamente rígido com os senhores de escravizados, prevendo multas e a perda de escravizados através da liberdade do mesmo, sendo que o mais surpreendente, levando em consideração outros projetos, é que a multa paga pelo senhor, caso ele não alimentasse as crianças liberta, seria dada para mãe, junto com a sua liberdade (Bandeira, 1836, p. 441-442).

Não existia no primeiro projeto de Sá da Bandeira um ideal colonial muito claro de regeneração da escravidão pela via de uma espécie de “trabalho livre forçado”, que ele mesmo passou a defender com certas ressalvas alguns anos depois, como veremos nos próximos capítulos, e muito menos uma noção de que os então escravizados precisariam ser civilizados. Acredito que o que está na base do pensamento de Sá da Bandeira, nesse momento, é que a escravidão é ruim para as colônias e um crime bárbaro, por isso punições tão severas. Além disso, ele acreditava que o fim dela seria benéfico e deveria chegar logo, por isso ele trabalhava para seu fim através da liberdade do ventre, em um projeto que era para ser contra o tráfico de escravizados.

Dentro desse contexto, é possível afirmar que o primeiro projeto de 1836, apesar de conter um ideal colonial no sentido econômico do território, não incluía ainda um ideal colonial de regeneração ou civilização. Embora houvesse um projeto colonial que considerava a escravidão prejudicial ao desenvolvimento das colônias portuguesas, não parece que existia a crença de que a suposta inferioridade das populações africanas deveria ser corrigida pela influência ilustrada do colonizador europeu. Esse conceito tornou-se mais comum nos projetos e legislações subsequentes.

Levando tudo isso em consideração, talvez a pergunta central não deva ser "Por que o decreto de 1836 foi elaborado?", mas sim "Por que o decreto de Sá da

Bandeira de 1836 é tão diferente do projeto do próprio Sá da Bandeira de alguns meses antes?” Em outras palavras, o que teria levado Sá da Bandeira a abandonar um projeto abolicionista original para chegar a um decreto com uma clara inspiração britânica?

Essa pergunta não possui uma resposta fácil, mas acredito que envolva duas questões principais. A primeira delas é que, como Sá da Bandeira ocupava um alto cargo no executivo, ele teve que realizar mediações e concessões para diversos grupos, inclusive os escravistas, algo que talvez não fosse tão significativo quando ele estava na posição de um membro do parlamento. Isso pode explicar em parte as mudanças que ocorreram, como a supressão dos artigos relacionados ao ventre livre. A segunda questão envolve a pressão britânica, que não se limitava apenas à abolição do comércio de escravizados, mas também abrangia a adoção de um pacote ideológico completo.

Esse pacote incluía, além do fim do comércio de escravizados, a visão de que o africano escravizado não seria capaz de viver uma vida livre. Como resposta, foi introduzida uma etapa intermediária de educação, com um período de trabalho forçado, que tinha o objetivo de preparar o ex-escravizado para viver uma vida em liberdade plena. Embora desde o século XVI os portugueses já mobilizassem um discurso regenerador para a África, centrado principalmente na conversão dos africanos ao cristianismo, o que estava presente no século XIX era substancialmente diferente desse discurso antigo. Esse antigo enfoque foi gradativamente abandonado para dar espaço a um discurso regenerador com ênfase na civilização, voltado para o aprimoramento material e intelectual das colônias, enquanto a ênfase no aprimoramento espiritual foi perdendo espaço. Acredito que esse pacote ideológico foi introduzido em Portugal por meio dos primeiros acordos com os britânicos e, aos poucos, estava se consolidando. O decreto de 1836 pode ser considerado como mais uma manifestação dessa visão colonizadora em ascensão.

Em relação às opiniões de Marques e Valentim Alexandre, inclino-me a concordar com Marques quando ele argumentou que o decreto de 1836 foi uma tentativa de aplacar a pressão inglesa, ao mesmo tempo que atendia aos interesses nacionalistas internos de não abolir completamente a escravidão, como teria ocorrido caso o projeto original de Sá da Bandeira fosse aprovado. Se o decreto buscou afastar os britânicos dos assuntos internos de Portugal, ele também

representou um alinhamento discursivo. O que faz total sentido, já que os britânicos não diminuiriam pressão alguma caso a legislação não tivesse de acordo com o seu pacote ideológico.

Da mesma forma, concordo com Valentim Alexandre que o decreto pode ser considerado um projeto colonial. Nessa classificação, o foco não reside nos resultados econômicos ou mesmo no interesse econômico imediato da burguesia portuguesa em investir nas colônias africanas naquele momento. O ponto crucial é que discursivamente a legislação portuguesa estava se aproximando do que poderia ser considerado um projeto colonial típico do século XIX, impulsionado pela noção de civilização das populações autóctones. Sendo que existia a expectativa que tais reformas pudessem trazer ganhos econômico futuros, como fica claro no projeto de Neves.

Dessa análise, podemos concluir que Brasil e Portugal seguiram trajetórias políticas divergentes na década de 1830. Enquanto o Brasil se aproxima diplomaticamente dos britânicos realizando tratados contra o tráfico, a legislação que aboliu o tráfico ia contra o ideal regenerador dos britânicos, sendo que o discurso político dominante no Brasil não buscava a civilização, mas sim a exclusão e a eliminação dos africanos no país. Por outro lado, os portugueses resistiam à assinatura de um novo acordo antitráfico com os britânicos, mas, discursivamente, alinhavam-se ao discurso civilizador britânico. Esses posicionamentos divergentes podem estar relacionados a uma questão demográfica. No Brasil do século XIX, a população de origem africana era predominante, mas existia uma importante população de origem europeia que detinha o controle das ferramentas de poder, o que levava essa elite a considerar possível imaginar um Brasil formado apenas por uma população branca. Por outro lado, seria inconcebível, por questões demográficas e por questão de controle de ferramentas de poder, pensar em uma Angola, por exemplo, sem população negra, habitada apenas por imigrantes brancos. Apesar das diferentes trajetórias, o resultado foi semelhante: ambos os países entraram em conflito com os interesses britânicos, gerando incidentes diplomáticos e reconfigurando os rumos da abolição nas duas nações.

#### 2.4. Reconfigurando a rota: os *bills* britânicos e o realinhamento das rotas

A antiga negligência das autoridades portuguesas em fazer cumprir sua própria legislação abolicionista e a estagnação dos debates sobre a questão da escravidão na década de 1830 foram abruptamente interrompidas pelo Secretário de Estado para Assuntos Estrangeiros do Reino Unido, Lorde Palmerston. Em agosto de 1839, ele promulgou uma lei que autorizava a Marinha Britânica a apreender navios portugueses suspeitos de envolvimento no tráfico de escravizados (United Kingdom, 1839). Essa medida, conhecida como "*Bill* do Lorde Palmerston", não surgiu de maneira surpreendente; já havia um histórico de ameaças e pressões por parte do Reino Unido para que fosse assinado um novo acordo que permitisse a busca de navios portugueses ao sul do equador. Contudo, havia uma descrença de que tal medida fosse de fato tomada, uma vez que seria algo sem precedentes na política britânica de combate ao tráfico. A apreensão de navios de um país estrangeiro seria quase como declarar guerra, algo que Lorde Palmerston tinha plena consciência, mas ele considerava que isso poderia ser benéfico, já que, caso os portugueses optassem por declarar guerra, os britânicos poderiam facilmente tomar suas valiosas colônias africanas (Bethel, 1976, p. 151-176).

Em Portugal, as reações ao *Bill* do Lorde Palmerston entre os parlamentares podem ser divididas em dois grupos com propostas distintas. O primeiro grupo, composto majoritariamente pelo grupo político dos cartistas, acreditava que um novo tratado com o Reino Unido deveria ser negociado, mesmo que nos termos britânicos. Sua justificativa baseava-se na preservação da honra nacional, que estava sendo afetada pelo projeto de lei. O segundo grupo, formado principalmente pelos setembristas, defendia a resistência aos britânicos e, também em nome da honra nacional, rejeitava os termos impostos para um novo acordo (Marques, 1999, p. 243-296).

Essa divisão não se limitava ao Parlamento; ela também se refletia nas publicações sobre o tema. Sebastião Xavier Botelho (1768-1840), membro da Câmara dos Pares do Reino e renomado por suas obras de cunho histórico (Silva, V.07, p. 224-225), escreveu um livro intitulado *Escravatura, Benefícios que Podem Provir às Nossas Possessões de África da Proibição daquele Tráfico* (1840). Nessa

obra, Botelho propunha um plano de colonização para as possessões africanas que ultrapassasse o tráfico de escravizados, focando em alternativas rentáveis. Ele defendia investimentos na agricultura para substituir o comércio de escravizados por produtos tropicais. Sua proposta incluía a criação de uma empresa colonial responsável pela organização agrícola nas colônias. Diferentemente das empresas monopolistas típicas das políticas coloniais anteriores, essa empresa seria livre, garantindo o livre comércio, e temporária, existindo apenas até a consolidação da produção agrícola. A empresa contrataria as pessoas escravizadas que eram anteriormente exportadas para fora da África. Botelho não menciona explicitamente a emancipação dessas pessoas, mas sugere que elas trabalhassem sob um regime de "docilidade" e que o trabalho forçado fosse substituído por tarefas voluntárias (Botelho, 1840, p. 38). Ele também afirmava que a escravidão havia retardado o processo de civilização na África e rejeitava qualquer forma de determinismo biológico que condenasse os africanos a uma condição de inferioridade. Um dos objetivos da companhia proposta por ele seria promover a civilização das colônias africanas e seus habitantes.

Botelho não chegou a mencionar diretamente o *Bill* do Lorde Palmerston, mas a publicação de sua obra indicava claramente a intenção de aderir ao projeto britânico e adotar uma forma de colonização que não mais se baseasse no tráfico de escravizados, mas sim em uma força produtiva vista como benéfica para a população nativa da África. Nessa perspectiva, o *Bill* não seria propriamente algo negativo, pois o que era verdadeiramente negativo era continuar com o tráfico de escravizados. O objetivo final era a criação de um projeto colonial que superasse o tráfico, que era a verdadeira desonra para a nação.

Por outro lado, Sá da Bandeira, que já não era Ministro dos Negócios Estrangeiros na época do *Bill*, publicou uma obra em 1840 intitulada *O Tráfico da Escravatura e o Bill de Lord Palmerston*. Nessa obra, ele respondeu diretamente a Lorde Palmerston e rebateu as alegações de que Portugal, mais especificamente a política comandada por ele, era condescendente com o tráfico de escravizados.

O Marquês começou seu argumento afirmando que a política antitráfico britânica era ineficaz. Segundo ele, cerca de trinta navios patrulhando o Atlântico não seriam suficientes para conter o tráfico, sendo que o fim do comércio seria mais eficaz se a escravidão fosse abolida nas Américas. Ele sugeriu que os capitais

britânicos seriam melhor aplicados no pagamento de indenizações aos donos de escravizados, o que resultaria no fim imediato da escravidão. Além disso, ele afirmava que estava disposto a assinar um acordo de busca mútua com os britânicos, mas isso não aconteceu devido à insistência britânica em cláusulas que, na opinião dele, prejudicariam o interesse nacional. Por exemplo, a vitalidade do acordo e a transformação do tráfico de escravizados em pirataria. Para Sá da Bandeira, a vitalidade do acordo poderia prejudicar o comércio futuro de mercadorias portuguesas. Já tornar o tráfico de escravizados pirataria, o que implicaria que as pessoas presa realizando comércio de escravizados poderiam ser julgados por países em que eles não necessariamente eram cidadãos, ele acreditava que não seria eficaz, além de resultar em penas mais leves para os traficantes (Bandeira, 1840, p. 44-45).

A intenção de Sá da Bandeira com essa obra não era defender a continuidade do tráfico de escravizados. Ele era contrário a essa prática e deixou isso evidente em diversos momentos. O que ele buscava era defender sua posição de criar um projeto abolicionista nos termos portugueses. Ele deixou claro que não era contra um acordo com os britânicos, desde que fosse em benefício dos interesses coloniais portugueses. No entendimento de Sá da Bandeira, Portugal foi usado como bode expiatório para justificar o fracasso da política repressiva de Lorde Palmerston. Este último, apesar dos esforços, não conseguiu conter o aumento do tráfico de escravizados e precisava encontrar um culpado. Assim, os portugueses acabaram assumindo essa culpa, mesmo sem merecê-la.

Essa posição de Sá da Bandeira, embora não fosse sua intenção, fortalecia o discurso daqueles que queriam perpetuar o tráfico de escravizados. Os britânicos passaram a ser vistos como interventores imperialista em Portugal, sendo que a resistência ao *Bill* do Lorde Palmerston e à recusa da assinatura de um novo acordo antitráfico era entendida como uma defesa da honra nacional. De qualquer forma, essa posição foi derrotada e ocorreu a assinatura de um novo acordo antitráfico em 1842, baseado nas exigências britânicas e incluindo tudo aquilo que Sá da Bandeira havia recusado aceitar. Além disso, o acordo de 1842 delineou com mais clareza a condição dos libertos.

O artigo 11º da lei portuguesa de 1836 previa que as pessoas escravizadas resgatadas em navios seriam libertadas e ficariam sob tutela pública, que então as

entregaria a mestres de ofícios para que aprendessem uma profissão (Portugal, 1836). Entretanto, a lei não fornecia detalhes sobre o tratamento desses libertos. Em contraste, o acordo de 1842 dedicava trinta e quatro artigos para regulamentar o tratamento dos libertos (Portugal, 1842). Esses artigos serão analisados mais detalhadamente no próximo capítulo, que aborda os caminhos para a construção da “Lei do Ventre Livre”. Porém, já é possível adiantar que esse acordo foi crucial para consolidar a noção de que as pessoas escravizadas deveriam passar por um processo de aprendizado antes de alcançar a liberdade, algo característico da legislação abolicionista britânica. Em Portugal, essa condição de aprendizagem foi ampliada e implementada como uma etapa obrigatória para que todos os escravizados alcançassem a liberdade. Pode-se afirmar, portanto, que o acordo de 1842 consolidou a abordagem britânica em todo o processo abolicionista português que se seguiria.

Apesar do acordo de 1842, o tráfico de escravizados não foi interrompido. Navios ainda partiam da África transportando pessoas escravizadas que desembarcavam nas Américas, sendo o Brasil um dos principais destinos, o que fez a pressão britânica pela abolição do tráfico mirar agora esse território. Os britânicos tentaram fortalecer o acordo antitráfico de 1826 com o as autoridades brasileiras durante toda a década de 1830. O principal objetivo era acrescentar uma cláusula que autorizasse a apreensão de navios suspeitos de envolvimento no tráfico de escravizados, mesmo que estivessem sem escravizados a bordo. Em 1835, devido ao temor gerado pela Revolta dos Malês, quase se chegou a um novo acordo. Uma das exigências dos políticos brasileiros era que o Reino Unido aceitasse todos os africanos libertados no Brasil, que seriam transportados para alguma de suas colônias africanas, como Serra Leoa. Esse fato indicava a persistência do ideal de eliminar a presença africana. Os britânicos concordaram com essa exigência, sob a condição de que o Brasil arcasse com os custos do transporte. Contudo, devido à resistência de setores escravistas, que tinham influência política no Brasil, e às instabilidades políticas que caracterizaram o Período Regencial, o acordo nunca foi efetivamente assinado (Bethell, 1976, p. 118-124).

A urgência dos britânicos em assinar um novo acordo antitráfico de escravizados só aumentava, visto que o acordo assinado em 1817 e ratificado em 1826 iria inspirar em 1845. Isso significaria que o Reino Unido não teria mais meios

legais para abordar e apreender navios brasileiros envolvidos no tráfico. Uma parte da ala política brasileira desejava que esse fato ocorresse, já que seria uma forma de marcar a independência do Brasil em relação ao Reino Unido. Porém, havia também aqueles que buscavam evitar ao máximo a expiração do acordo, especialmente o Lorde Aberdeen, o novo secretário de relações exteriores do Reino Unido, já que isso representaria um grande revés na política britânica de combate ao tráfico de escravizados.

Lorde Aberdeen era mais relutante em criar uma lei semelhante à que Palmerston havia criado para Portugal. Contudo, diante da falta de progresso na negociação de um novo acordo com o Brasil, essa ideia se tornava cada vez mais viável. Além disso, havia uma oportunidade de agir de forma semelhante, mas não idêntica. No acordo de 1826, o Brasil estipulou que o tráfico de escravizados seria considerado pirataria, o que permitiria que os britânicos capturassem navios brasileiros mesmo sem um acordo formal. Lorde Aberdeen fundamentou seu projeto de lei nesse argumento. Apesar da resistência em certos círculos legais do Reino Unido, que argumentavam que a mera classificação do tráfico como pirataria na legislação brasileira não necessariamente garantia que os britânicos compartilhassem essa interpretação, a lei foi aprovada e promulgada em 8 de agosto de 1845. Muitos no Brasil consideraram essa ação britânica como uma grande afronta (Bethell, 1976, p. 232-254).

A lei britânica, conhecida como "*Bill* do Lorde Aberdeen", submetia os navios brasileiros envolvidos no tráfico de escravizados ao Alto Tribunal do Almirantado e a qualquer tribunal do Vice-Almirantado nos domínios de Sua Majestade, o Rei Jorge IV. Não é minha intenção aqui fazer uma análise extensa do impacto dessa lei no Brasil, mas é possível afirmar que o sentimento de hostilidade em relação aos britânicos se intensificou e surgiu a ideia de que a continuação do tráfico seria uma forma de resistir aos excessos britânicos. Independentemente disso, as consequências desencadeadas por essa lei levaram à formulação de uma nova legislação antitráfico no Brasil, que alterou significativamente a legislação anterior.

A lei de 1850 conhecida como, Lei Eusébio de Queirós, foi promulgada em meio a essas transformações. Além de abordar todas as complexidades relacionadas à supressão do tráfico, essa lei também modificou o tratamento dispensado aos africanos emancipados provenientes do tráfico ilegal. Como já foi

dito, a Lei Feijó-Barbacena de 1831 estabelecia que africanos livres seriam reexportados o mais rapidamente possível, com o custo do transporte sendo arcado pelos infratores da lei, ou seja, pelos traficantes (Brasil, 1831). No entanto, as tentativas de implementação dessa lei falharam e esse dispositivo de deportação nunca se tornou eficaz. Isso resultou em uma situação ambígua, uma vez que a lei não foi revogada e nem foi efetivamente implementada. Consequentemente, continuou prevalecendo o que havia sido estabelecido no acordo com os britânicos, ou seja, os africanos livres estavam sujeitos a um trabalho compulsório sob o domínio de particulares, que supostamente deveria durar quatorze anos, mas que, na prática, frequentemente se estendia além disso e assemelhava-se ao trabalho escravizado (Mamigonian, 2017). Mudando a trajetória política até então adotada, a Lei Eusébio de Queirós trouxe o seguinte artigo em seu escopo:

Art. 6º Todos os escravos que forem apreendidos serão reexportados por conta do Estado para os portos donde tiverem vindo, ou para qualquer outro ponto fora do Império, que mais conveniente parecer ao Governo; e enquanto essa reexportação se não verificar, serão empregados em trabalho debaixo da tutela do Governo, não sendo em caso algum concedidos os seus serviços a particulares (Senado Federal, 2012, v.1, p. 160).

Como se pode ver, houve o aumento do controle do Estado sobre o destino dessas pessoas que foram ilegalmente traficadas. A partir de 1850, tanto o emprego quanto a reexportação ficariam a cargo do governo. Tudo indica que a política do Partido Conservador, que estava no poder no período, visava garantir que a abolição definitiva do tráfico de escravizados também fosse uma ferramenta de limpeza étnica mais efetiva, diminuindo a presença de pessoas oriundas da África do país por meio do maior controle estatal da deportação de escravizados. Como o acordo com os britânicos não estava mais valendo, essa deveria ser a única política adotada no Brasil. A política conservadora ia de encontro à política introduzida no Brasil pelos britânicos, que pretendia promover um período de aprendizagem para os africanos livres para só depois disso eles alcançassem a liberdade plena, sendo que eles até poderiam voltar para seus lugares originários, caso assim desejassem ou tivessem meios financeiros para tal.

Apesar da mudança da lei, parte dos africanos livres ainda estava sujeita à legislação anterior, estabelecida pelo acordo com os britânicos. Esses deveriam obter sua liberdade após quatorze anos de trabalho, mas essa era dificultada pela burocracia estatal. Além disso, em alguns casos a liberdade plena dos africanos livres era condicionada à aceitação de um contrato voluntário de trabalho, sendo que as condições desses trabalhos se assemelhavam muito ao regime de escravidão. Essa situação começou a incomodar a diplomacia britânica no Rio de Janeiro, especialmente o novo diplomata William Dougal Christie.

Christie foi protagonista de um acidente diplomático que causou o rompimento das relações entre Brasil e Reino Unido que ficou conhecido como “Questão Christie”. Os motivos desse acidente que se tornaram públicos na época dizem respeito a complicações envolvendo duas embarcações britânicas e os seus tripulantes, mas, nas reuniões reservadas a questão do desrespeito aos direitos dos africanos livres foi um dos temas centrais. Após a pressão Britânica e troca de gabinetes, um decreto foi editado em setembro de 1856 declarando a liberdade de todos os africanos livres remanescentes (Mamigonian, 2017, p.366-376).

O caminho brasileiro e português para a abolição do tráfico de escravizados foi moldado pelos britânicos. Quando um dos dois países ousou adotar uma política diferente, os britânicos ultrapassaram a linha da diplomacia tradicional para impor sua vontade por meio da força. No entanto, as relações com os britânicos e a forma como seu projeto colonial estavam sendo vistos nos dois países eram diferentes. Em Portugal, a pressão britânica levou à adesão quase total ao projeto abolicionista britânico. O projeto de Sá da Bandeira de realizar uma abolição do tráfico politicamente independente do Reino Unido, embora discursivamente alinhado, foi derrotado. Vale lembrar que o Reino Unido não exportou apenas um plano de abolição da escravidão, mas sim um plano colonial que previa a melhoria das populações coloniais. As autoridades portuguesas estavam dispostas a se alinhar a esse projeto, enquanto as brasileiras não estavam, mas acabaram implementando o projeto britânico.

Diferentemente de Portugal, as populações coloniais brasileiras, ou seja, os grupos entendidos como inferiores e passíveis de melhoramentos, habitavam o próprio território nacional. Muitos políticos até defendiam uma política colonial de melhoramento para a população indígena, mas para a população oriunda da África,

o desejo da elite governante do Brasil era que essa população desaparecesse. As legislações que aboliram o comércio de escravizados no Brasil, em grande parte, foram feitas para consolidar esse desejo de diminuir a população africana, embora nunca tenham sido implementadas de forma efetiva as ferramentas de deportação presentes tanto na Lei Feijó-Barbacena quanto na Lei Eusébio de Queirós. Essa tinha como objetivo deportar os africanos apreendidos em situação de comércio ilegal, o que ia contra o projeto tipicamente colonial de aprendizado, que foi implementado e praticado por meio do acordo entre Brasil e Reino Unido de 1826.

No começo da segunda metade do século XIX, as relações entre o Reino Unido e o Brasil se degradaram ao ponto do rompimento. Isso aconteceu em grande parte por causa da incapacidade do Governo Imperial de fazer cumprir suas próprias leis. De qualquer forma, o ideal abolicionista e colonial britânico estava inserido no território brasileiro e ainda causaria um grande impacto no abolicionismo brasileiro.

### **03. Abolição, colonização e educação: as leis do Ventre Livre e os discursos coloniais**

No dia 22 de maio de 1867, no Rio de Janeiro, ocorreu a tradicional fala do trono na abertura da Assembleia Geral.<sup>7</sup> Assuntos do cotidiano do império brasileiro foram tratados por Dom Pedro II, como uma epidemia de cólera que assolava alguns estados, o que não era nenhuma novidade considerando a situação sanitária das cidades brasileiras na época. O Imperador também não deixou de abordar a guerra que o Brasil enfrentava contra o Paraguai e a situação das contas públicas, mantendo-se dentro do protocolo esperado. Entretanto, o Imperador proferiu as palavras mais importantes do dia ao anunciar a intenção de criar um projeto para a emancipação dos escravizados, o que, alguns anos mais tarde, se configurou como a Lei do Ventre Livre de 1871. As palavras do Imperador foram as seguintes:

O elemento servil no Império não pode deixar de merecer oportunamente a vossa consideração, provendo-se de modo que, respeitada a propriedade atual, e sem abalo profundo em nossa primeira indústria – a agricultura –, sejam atendidos os altos interesses que se ligam à emancipação. Promover a colonização deve ser objeto de vossa particular solicitude. De não menor desvelo se torna digna a instrução pública (Senado Federal, 2019, p. 490-491).

Dom Pedro II rompeu com o marasmo em que se encontrava a situação abolicionista, considerando que as últimas leis relevantes que tratavam do tráfico foram criadas na década de 1850, sendo que após isso pouco se discutiu sobre o assunto. A bomba lançada por Dom Pedro II nos parlamentares não era exatamente uma surpresa, dado que as abolições estavam ocorrendo em todo o mundo desde o início do século XIX<sup>8</sup> e eventualmente chegaria a vez do Brasil. Apesar dessa expectativa, a menção à emancipação do elemento servil (lê-se pessoas escravizadas) abalou os mais conservadores e gerou reações imediatas dos presentes.

---

<sup>7</sup> Os discursos dos imperadores, conhecido como “falas do trono”, eram tradicionalmente feitos na abertura e no final do ano Legislativo em Assembleia Geral, reunindo membros do Senado e da Câmara dos Deputados.

<sup>8</sup> Segue algumas datas de abolição da escravidão em diferentes países: Haiti (1794), Chile (1823), Bolívia (1826), México (1829), Reino Unido (1833), Uruguai (1842), França (1848), Argentina (1853) e EUA (1865).

Gavião Peixoto, por exemplo, que era deputado por São Paulo, tentou criar uma emenda na resposta da Câmara de Deputados ao discurso do Imperador, destacando que somente o tempo e o progressivo aumento da riqueza nacional poderiam pôr termo à escravidão (Senado Federal, 2019, p. 493-494). A emenda acabou sendo recusada e a resposta dos deputados foi mais amigável à demanda imperial, embora não deixasse de fazer repetidas considerações em relação à preservação da propriedade e da lavoura.

Câmara dos Deputados associa-se à ideia de oportuna e prudentemente considerar a questão servil no Império, como requerem a nossa civilização e verdadeiros interesses, respeitando-se todavia a propriedade atual e sem abalo profundo na agricultura do país (Senado Federal, 2019, p. 493).

De qualquer forma, o que mais chama a atenção na fala de Dom Pedro II é a maneira como, ainda que discretamente, ele conecta a abolição a duas outras ações: "promover a colonização" e "tornar digna a instrução pública". Também é notável a justificativa dada pelos deputados para a pertinência da lei: "como requer a nossa civilização". Para esclarecer, acredito que esses termos talvez não estivessem se referindo diretamente à população escravizada. A ideia de "promover a colonização", invocada pelo Imperador, provavelmente estava conectada aos projetos de ocupação do interior do Brasil por populações oriundas da Europa. A meta em relação à instrução pública e o ideal de civilização dos parlamentares, provavelmente, dizem respeito a todo o Brasil, não apenas à população escravizada. Apesar disso, todos esses termos, usados em uma das primeiras vezes em que o debate sobre a emancipação dos escravizados alcançou as altas instituições públicas, não estavam lá por acaso. Como pudemos observar nos debates relativos à abolição do tráfico, esses termos possuem profundas relações com a matriz dos discursos coloniais em alta na Europa naquele período e com a noção do que seria considerado um país civilizado. A elite política do Brasil pretendia recriar o modelo de desenvolvimento das principais potências da Europa, o que acabou afetando diretamente a vida dos escravizados por meio da consolidação legal desses ideais de desenvolvimento, principalmente com a Lei do Ventre Livre, o tema central deste capítulo.

A lei conhecida como Lei do Ventre Livre vai muito além de libertar crianças nascidas de mães escravizadas. Na realidade, essa legislação representou um projeto abrangente de civilização, abolição, colonização e educação das populações escravizadas no Brasil. De certa maneira, a elaboração dessa lei também simboliza uma mudança de paradigma, uma vez que a elite política deixou, momentaneamente, de dar tanta ênfase na ideia de eliminação da população africana do território nacional, que estava em alta durante a elaboração das leis que proibiram o comércio de escravizados, passando a adotar a ideia de que essas populações deveriam ser civilizadas.

As populações escravizadas, junto com outros grupos marginalizados, como a população indígena, eram compreendidas pelas elites governantes do Brasil de forma análoga à maneira como as potências europeias entendiam as populações autóctones que habitavam suas colônias. A diferença seria que, no caso do Brasil, as populações coloniais estariam dentro do território nacional. Sobre elas recaiu um amplo projeto de civilização, seguindo os moldes dos projetos coloniais europeus, sendo que a Lei do Ventre Livre foi um produto desse pensamento.

Dessa forma, não acredito que o processo que deu origem à Lei do Ventre Livre deva ser visto de maneira isolada, mas sim de maneira conectada com os processos em curso no resto do mundo, não apenas os processos abolicionistas, mas também os processos colonialistas. Por isso, é pertinente analisar o processo que deu origem à "Lei do Ventre Livre" em Portugal (Lei de 24 de julho de 1856), que foi uma das principais inspirações da legislação brasileira e se inseria em um plano de colonização e educação das populações autóctones das colônias africanas. Acredito que ambas fazem parte de um mesmo processo guiado pelos discursos coloniais.

### **3.1. O ideal colonial no processo de construção da “Lei do Ventre Livre” de Portugal**

Todos os passos relativos ao processo abolicionista português foram fruto de um longo e complexo desenvolvimento. Esses processos foram mediados por disputas internas relevantes, mas também contaram com a contribuição fundamental, muitas vezes de maneira nem tão amigável, do Reino Unido. Em

relação à Lei de 24 de julho de 1856, foco deste capítulo, não foi diferente, sendo que uma das bases ideológicas da lei foi o Tratado Anglo-Português de 1842.

O Tratado causou grande impacto nas legislações futuras, pois, como vimos no capítulo anterior, foi responsável por dar corpo e regras mais claras a uma categoria de indivíduos classificados em uma condição intermediária entre a escravidão e a liberdade: os libertos. No acordo, essa questão aparece para definir o que aconteceria com as pessoas que foram apreendidas na condição de escravizados em navios negreiros ilegais, que passariam então a se chamar libertos. Essa não foi a primeira vez que essa categoria apareceu, mas agora ela ganhava uma definição muito mais precisa.

As pessoas desse grupo seriam consideradas livres, mas não estavam autorizadas a voltar para suas regiões de origem ou viver uma vida conforme suas tradições e costumes. Em vez disso, elas passariam por um período de sete anos de trabalhos forçados, cujo objetivo seria o aprendizado. O liberto, na condição de aprendiz, era entregue a um mestre, que tinha a obrigação de vestir, alimentar, catequizar e ensinar alguma ocupação profissional para que o liberto pudesse se manter após o fim do período de trabalhos forçados. Toda a questão legal em relação aos libertos era supervisionada pela Comissão Mista e pelo curador de negros libertos.

O que chama a atenção nos termos do tratado, inspirado na legislação britânica, é a proximidade da condição de liberto com a condição de escravo. O liberto, por exemplo, era marcado no braço "com um símbolo de liberdade", sua posse era transferida para o herdeiro do mestre em caso de morte e estavam previstas algumas medidas contra as fugas (Portugal, 1842). Existem vários relatos que denunciam o estado deplorável de trabalho a que os libertos eram sujeitos, deixando evidente que o que se transformou foi apenas a nomenclatura, já que as condições do cativo continuaram as mesmas. Um desses relatos é de João de Andrade Corvo, que disse o seguinte:

Os escravos passaram a chamar-se libertos, mas o abuso fez dos libertos escravos; e, em vez de se dar a liberdade a que tinham direito aos denominados colonos, foram estes oprimidos como se fossem escravos e até vendidos, para alimentar o tráfico clandestino (Corvo, 1883, v.2, p. 337).

Em 14 de dezembro de 1854, foi assinado um decreto com o objetivo de legislar sobre o trabalho escravizado e o trabalho do liberto. Nesse documento, ficou claro que havia um projeto por parte da Coroa Portuguesa de dificultar a presença da escravidão e incentivar a adoção da condição intermediária de liberto. Para dificultar a escravidão, a legislação previa a inscrição de todos os escravizados e a liberdade obrigatória caso o escravizado apresente seu valor para o senhor. Para incentivar a condição de liberto, a lei estabeleceu, no artigo 29, que qualquer escravizado que ganhasse a liberdade seria automaticamente classificado como liberto e passaria a estar sujeito à tutela pública da Junta Protectora. As funções desse órgão foram definidas no artigo 12 dessa mesma lei:

Art. 12. A Junta Protectora dos escravos e libertos tem a obrigação e o direito correspondente de os proteger e tutelar em tudo, tanto em Juizo como fora d'elle; exerce sobre elles e sobre seus filhos o pátrio poder; cuida de suas cousas; protege seus pecúlios; arrecada e administra todas as heranças, deixas, legados, fidei-commissos, esmolas ou quaesquer doações, entre vivos ou por causa de morte, que, singularmente a alguns, ou por titulo geral, sejam feitas a favor de piedosa obra da redempção de escravos, criação ou educação d'este ou de libertos (Portugal, 1855, p. 838).

Como se pode perceber, ao optar por uma crescente tutela do trabalho e da vida dos indivíduos nas colônias e pela ampliação da condição de liberto, o governo de Portugal combatia a escravidão ao mesmo tempo que dificultava a liberdade. Nesse contexto, foi aprovada a "lei do ventre livre" de Portugal, promulgada em 24 de julho de 1856. A lei será discutida mais à frente, mas fica evidente que ela aumentou a tutela, pois definiu que aquele que nascesse de ventre escravizado ficaria na condição de liberto, mas obrigado a servir gratuitamente o senhor de sua mãe até os 20 anos de idade. O argumento era de que assim ele pagaria por suas despesas na alimentação e na educação até atingir a maioridade, já que nem os senhores nem o Estado teriam como arcar com tais despesas (Marques, 2008).

A paulatina expansão da condição do liberto continuo ganhando espaço em Portugal. Em abril de 1858, um decreto assinado por Sá da Bandeira estabeleceu que a escravidão teria fim em um prazo máximo de 20 anos, sendo definitivamente abolida até 1878 (Portugal, 1858, p. 138-139). Sá da Bandeira, de volta à condição de ministro em 1869, assinou um decreto que acabava com a escravidão,

transformando todos os então escravizados em libertos e obrigando-os a servirem seus antigos senhores até 1878 (Portugal, 1869, p. 57). Andrade Corvo, na condição de ministro, e Sá da Bandeira, como parlamentar, apresentaram um projeto na Câmara dos Pares que antecipava essa data para 1876 (Marques, 2008). A lei passou rapidamente pelos trâmites legais e foi publicada em 29 de abril de 1875, prevendo a abolição da condição de liberto para o ano seguinte; além disso, ela estabelecia toda uma regulação do trabalho dos ex-libertos.

O primeiro ponto dessa lei é que os libertos não estariam imediatamente livres; a tutela pública continuaria até 29 de abril de 1878, sendo que eles também eram obrigados a assinar contratos de trabalho por mais dois anos, sendo que os contratos estariam sujeitos à autoridade e à autorização pública, permitindo que o trabalhador recorresse aos auxílios da autoridade protetora local. Em outro ponto, a lei também estabelecia que os ex-libertos considerados vadios estariam sujeitos ao trabalho forçado por dois anos em estabelecimentos do Estado, fortalezas ou obras públicas da província (Portugal, 1876, p. 125-127).

Todas essas questões serão discutidas com mais detalhes no próximo capítulo, mas esse panorama geral da legislação abolicionista em Portugal é importante para deixar claro a centralidade que a condição de liberto assumiu na legislação abolicionista, sendo que a legislação do “ventre livre” foi mais uma ferramenta desenvolvida para atrasar a completa liberdade das pessoas escravizadas. Acredito que essa ferramenta foi inserida na legislação portuguesa, em grande parte, por ação dos britânicos. Nesse ponto, entra a óbvia relação entre a inserção da condição do liberto com os acordos assinados entre Portugal e Grã-Bretanha, com destaque para o acordo de 1842, que literalmente legislou sobre essa condição

Outro ponto fundamental, mas talvez menos evidente, foi a influência dos britânicos em Sá da Bandeira. Ele foi o maior e mais influente nome do abolicionismo português e não deixou de manter relações estreitas com os abolicionistas britânicos, apesar de nem sempre amistosas, como foi discutido no capítulo anterior. Uma das principais interlocutoras de Sá da Bandeira foi a *British and Foreign Anti-Slavery Society*, um grupo que reunia importantes nomes na sociedade britânica e teve uma atuação crucial na internacionalização do movimento abolicionista britânico. A Sociedade desempenhou um papel relevante na abolição

internacional, exercendo pressão sobre diversos governos, veiculando propagandas e mantendo relações estreitas com abolicionistas influentes em vários países. Sá da Bandeira trocou cartas e se encontrou com altos membros dessa sociedade. Marques (2008), que estudou a atuação de Sá da Bandeira, chega a dizer que ele se tornou uma espécie de interlocutor entre Portugal e as organizações antiescravistas britânicas.

É importante destacar que a questão abolicionista no contexto português diz respeito a um projeto de reformulação da questão do trabalho nos territórios coloniais lusitanos na África. Sendo assim, ao enfatizar a influência britânica, não quero dizer com isso que os britânicos foram a única porta de entrada dos novos discursos coloniais do século XIX, nem que os portugueses não tivessem seus próprios discursos coloniais, mas sim que é evidente a influência britânica, principalmente na questão dos libertos, algo que foi fundamental na legislação do “ventre livre” portuguesa de 1856.

Antes da "lei do ventre livre" de 1856, outras tentativas de aprovar uma lei nesse sentido foram feitas pelos parlamentares portugueses. Em Portugal existia um pequeno núcleo abolicionista no parlamento, nesse, além de Sá da Bandeira, faziam parte Francisco de Almeida Portugal (1796-1870), o Conde de Lavradio, e Pedro de Sousa e Holstein (1781-1850), o Duque de Palmela. Os três agiram, muitas vezes sem sucesso, para criar e avançar os projetos abolicionistas em Portugal.

Em 1842, Sá da Bandeira e o Conde de Lavradio apresentaram um projeto de ventre livre restrito às colônias da Ásia. Na realidade, não se trata de um projeto original, mas sim da expansão dos alvarás pombalinos de 19 de setembro de 1761 e de 16 de janeiro de 1773 (Câmara dos Pares do Reino, 1842). Esses dois alvarás, com força de lei, previam a liberdade gradual dos escravizados presentes no território europeu de Portugal. O Alvará de 1761 previa que os escravizados que chegassem a Portugal seriam imediatamente libertados (Portugal, 1761). Já o de 1773 (Portugal, 1773), buscando evitar um comércio e uma reprodução interna de escravizados, estabeleceu que os escravizados que eram descendentes de bisavós escravizadas ficariam livres. Os nascidos após a publicação da lei que tinham a avó escravizada também ficariam livres. Os que alcançaram a liberdade com a lei de 1773 se tornaram cidadãos plenos e não ocuparam a condição de liberto, categoria que na época tinha um sentido diferente do que no século XIX, já que vinha de uma

herança do Direito Romano que limitava o acesso de ex-escravizados a direitos civis e políticos.<sup>9</sup> O Alvará de 1773 repudia a condição liberto afirmando o seguinte:

E que todos os sobreditos por effeito della Minha Paternal, e Pia Providencia libertados, fiquem hábeis para todos os officios, honras e dignidades, sem a Nota distinctiva de Libertos, que a superstição do Romanos estabeleceo nos seus costumes, e que a União Christã, e a Sociedade Civil faz hoje intolerável no Meu Reino, como o tem sido em todos os outros da Europa (Portugal, 1773, p.176).

Como se pode ver, no século XVIII a distinção de liberto era considerada intolerável frente ao cristianismo e à sociedade civil. Como vimos, no século XIX, a condição de liberto foi recuperada, mas com um sentido "liberal e civilizador", como diz o preâmbulo do Decreto de 1854 que ampliou a condição de liberto (Portugal, 1855, p. 836).

Como se pode ver, em 1842, a herança do período da gestão do Marquês de Pombal ainda era bastante relevante dentro da monarquia portuguesa, mas essa não foi suficiente, já que o projeto apresentado por Sá da Bandeira e pelo Conde de Lavradio recebeu múltiplos adiamentos e não chegou a ser discutido (Câmara dos Pares do Reino, 1855, p. 426). Em 1849, Sá da Bandeira, o Conde de Lavradio, o Duque de Palmela e outros parlamentares apresentaram uma proposta para estender os alvarás pombalinos para todo o Reino, incluindo os territórios africanos. O projeto só ganhou um parecer em 1855, nele foi entendido que o Alvará de 1761 já estava completamente contemplado pela lei que aboliu o tráfico em 1836, mas foi considerado pertinente que o alvará de 1773 fosse expandido para todo o império. O projeto de lei era o seguinte:

Artigo 1.º Os filhos de mulheres escravas, que nascerem nas provincias ultramarinas desde a publicação desta Lei em diante, ficarão considerados de condição livre, do mesmo modo que para o continente do reino dispõe o Alvará de 16 de Janeiro de 1773.

Art. 2.º O Governo fará os regulamentos necessários, assim para dar a devida protecção aos filhos das mulheres escravas, de que tracta o artigo 1.º, como para o effeito de que esta Lei tenha a mais prompta e inteira execução.

---

<sup>9</sup> A condição de liberto também existia no Brasil, mas aplicada próxima do sentido presente no Direito Romano.

Art. 3.º Fica derogada a legislação em contrario (Câmara dos Pares do Reino, 1855, p. 427).

Gostaria de chamar a atenção para o fato de que, caso a lei fosse aprovada dessa forma, o que não aconteceu, os filhos de mães escravizadas não ficariam na condição de libertos, mas sim na condição de livres. No discurso de defesa do projeto, Sá da Bandeira esclareceu que as medidas seriam duplamente benéficas. Em primeiro lugar, estaria a questão das indenizações; como as crianças de que a lei falava ainda não tinham nascido, elas não eram propriedade de ninguém, então o Estado não precisaria pagar indenizações para os senhores de escravizados, de forma que a escravidão encontraria seu fim de forma gradual e barata. Em segundo lugar, estaria a questão da civilização, pois para Sá da Bandeira a abolição contribuiria de forma positiva para que as nações africanas, em estado de barbárie, chegassem nos níveis civilizacionais europeus. As palavras dele foram as seguintes:

Agora direi, que me parece que o projecto deve ser approved, também pelo motivo de que sem a abolição da escravidão é impossível civilisar os paizes africanos; e que será somente por meio da civilisação dos negros existentes nas colonias portuguezas, que estas poderão ter um grande desenvolvimento em agricultura e industria, ganhando com isso a nação portugueza, no augmento que effectivamente deverão ter a sua navegação, commercio, e industria fabril, especialmente a do reino; por isso devemos por todos os modos cuidar em emancipar e civilisar os negros, e a sua civilisação será mais fácil de effectuar do que muita gente pensa; para nos convenceremos disto bastará reflectir o que succedeu nas ilhas de *Sandwich*, onde os habitantes eram mais barbaros do que são os africanos, e entretanto os missionários americanos conseguiram formar delles no espaço de alguns annos uma nação bem ordenada, com um governo representativo, composto de um Rei e duas Camaras, imprensa periódica, vestuario á moda da Europa.

Resultados análogos da civilisação dos indígenas tem sido obtidos em outras ilhas do Mar Pacifico. Na Nova Zelandia, por exemplo, onde elles eram mais barbaros e mais cruéis, estão hoje comparativamente policiados, e sendo dotados de grande intelligencia, tem tractado da se aproximarem aos costumes europeus. O nosso dever e o nosso interesse concordam em que nos cumpre empregar todos os meios ao nosso alcance para que os negros habitantes das nossas colonias, sejam ensinados pelos principios da moral religiosa, e instruidos nas artes da civilisação europeia. Assim poderemos consolidar um império na Africa Austral, e obter alli resultados semelhantes áquelles que a Hollanda tira de *Java*, *Sumatra*, e outras ilhas do Archipelago oriental, concorrendo poderosamente para que se eleve a cathegoria política da nação portugueza (Câmara dos Pares do Reino, 1855, p. 427).

No discurso de Sá da Bandeira estava presente de maneira óbvia a relação que ele fazia entre a abolição e o projeto colonial de cunho civilizador. Para ele, a

abolição era uma condição fundamental para o desenvolvimento econômico das colônias e conseqüente engrandecimento do Império Português. O que chama a atenção é o fato de que ele acreditava que o processo civilizador era fácil e rápido, sendo que quanto mais cedo chegasse a completa abolição, melhor seria. Por isso que ele prefere evocar a tradição abolicionista pombalina, que torna as crianças imediatamente livres, do que a tradição inglesa, que aposta em um período de aprendizado. Apesar disso, é possível perceber que as tradições abolicionistas pombalinas ganharam uma roupagem colonialista típica do século XIX, já que a abolição passou a ser entendida como uma ferramenta para civilização da África.

Acredito que o projeto que estava sendo discutido em 1855 é fruto de um período de transição, entre o discurso abolicionista mais tradicional, que em Portugal está relacionado com as ações do Marquês de Pombal, e o discurso abolicionista visto como ferramenta para a colonização civilizadora e para a exploração do trabalho das populações colonizadas. Por causa disso, essas duas correntes aparecem na lei: a tradição pombalina de forma mais clara no texto da lei e o discurso colonial civilizador de forma mais clara nas palavras de Sá da Bandeira.

Apesar da influência de Sá da Bandeira e da sua insistência em recorrer à tradição pombalina, a perspectiva vencedora foi a de viés britânico, que optava por postergar a liberdade completa através da implementação do período de "aprendizagem". A partir do uso de argumentos que apontavam para a necessidade de indenizar os senhores de escravizados pelos custos de criação das crianças livres de mães escravizadas para evitar que, caso assim não fosse, pudesse existir uma onda de infanticídios, os parlamentares portugueses conseguiram alterar bastante o projeto de Sá da Bandeira, o que possibilitou a aprovação da "lei do ventre livre" portuguesa em 1856 (Marques, 2008). A Lei de 24 de julho de 1856 estabeleceu que os filhos de mães escravizadas ficariam livres, porém obrigados a servirem gratuitamente até os vinte anos os senhores das mães; por outro lado, os senhores teriam a obrigação de educar e alimentar as crianças até os vinte anos. Na prática, as crianças nascidas de mães escravizadas ficaram na condição de libertos, tutelados tanto pelo senhor quanto pelo Estado. O projeto não deixa explícito o que seria educar, que aparece no 3º artigo, mas com base na legislação que estabelece a condição do liberto, parece que o foco seria na preparação para a vida em liberdade por meio do trabalho (Portugal, 1857, p. 251-252).

Os principais nomes do abolicionismo em Portugal não pretendiam acabar com a escravidão de forma imediata. A visão de que ela deveria terminar de forma progressiva sempre foi hegemônica. O que foi se alterando ao longo do tempo foi a percepção de quanto tempo deveria durar esse processo. Do primeiro projeto de Sá da Bandeira que falava sobre a liberdade de filhos de mães escravizadas até a lei que foi efetivamente aprovada, existe uma clara diferença temporal de quando a liberdade de fato chegaria, sendo que houve a postergação da data derradeira da emancipação. O primeiro projeto era muito mais imediatista e não previa um período de “aprendizagem”, já o que foi aprovado em 1856 postergava a liberdade através da condição de liberto, uma clara manobra jurídica para dar continuidade à escravidão.

Acredito que o que justifica essa mudança foi a penetração mais profunda do discurso colonial civilizador em Portugal. Entre as décadas de 1830 e 1840, em grande parte influenciado pelos britânicos, a elite política portuguesa passou a acreditar que tinha a missão de levar a civilização e a ilustração para a África. A consequência disso foi a criação de instituições, como a Junta Protetora, e da criação da condição do liberto, que favoreciam a tutela dos europeus sobre a vida dos africanos. Sem manchar seus documentos oficiais com a palavra escravidão, condenada pela civilização moderna, os portugueses criaram uma condição servil muito parecida, mas o liberto tinha o aval de uma política colonial moderna, pois tinha o objetivo declarado de civilizar os "atrasados" povos africanos.

A trajetória do Marquês de Sá da Bandeira é icônica quanto à inserção de ideias colonialistas civilizadoras em Portugal. Durante toda a sua vida, ele defendeu o abolicionismo e o liberalismo, mas com o tempo esses vieses ideológicos foram recebendo cada vez mais temperos colonialistas. Três anos antes da sua morte, ele publicou um importante trabalho sobre sua atuação política, intitulado *O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*. Publicado em 1873, o livro era uma resposta do autor a uma publicação chamada *Algumas Palavras Sobre a Questão do Trabalho nas Colônias Portuguezas da Africa, Especialmente nas Ilhas de S. Thomé e Príncipe*,<sup>10</sup> que trazia um projeto destinado ao Rei de Portugal pedindo a prorrogação do prazo para o fim do trabalho compulsório dos libertos. Sá da

---

<sup>10</sup> Sá da Bandeira dá a entender que o texto foi publicado em algum jornal, mas não informa o nome desse nem o seu local, apenas uma data, junho de 1872. Por causa disso, apesar dos esforços, não foi possível localizar o documento.

Bandeira aproveita o tema para fazer um balanço legislativo da sua atuação e analisar os impactos das reformas que ele empreendeu nas colônias. Além disso, faz considerações sobre a agricultura, o comércio, o processo de "civilização dos indígenas", o trabalho europeu e os limites territoriais das colônias, bem como apontamentos para o futuro das políticas coloniais.

Nesta obra, Sá da Bandeira deixa claro o seu posicionamento liberal e colonialista. Sá da Bandeira era um legítimo liberal clássico. Não só lutou para o estabelecimento de uma constituição na década de 1820, como também afirmava que toda a sua ação na política foi guiada por ela, principalmente na questão de expandir os direitos constitucionais até as colônias. Após citar vários trechos da constituição portuguesa, ele escreveu da seguinte forma:

Em presença d'estas disposições constitucionais é positivo, que os habitantes portuguezes das provincias da Africa, da Asia e da Oceania, sem diferença de raça, de côr ou religião, têm direitos iguaes áquelles de que gosam os portuguezes da Europa. É esta a rasão que tem motivado o procedimento official e extra-official, que, desde o anno de 1835, tenho tido, em referencia à applicação das ditas garantias a favor dos portuguezes não europeus (Bandeira, 1873, p. 14).

Não fica claro a quem ele estava chamando de "habitantes portugueses" das colônias. Será que o povo Lunda, que habitava o interior da área entendida por Angola, mas que não havia sido efetivamente submetido ao poder colonial português nessa época, era entendido como português também? Acredito que não. Apesar disso, ele colocou que faltava a emancipação da escravatura para que os direitos constitucionais chegassem a todos os súditos da coroa; sendo assim, ele entendia que os então escravizados eram cidadãos portugueses que não tinham seus direitos assegurados. É possível dizer que o conceito de cidadão português para Sá da Bandeira era bem amplo, por mais que possa eventualmente não incluir todos os habitantes de fato dos territórios portugueses.

Em outro trecho, o Marquês já deixava claro que não seria apenas a abolição que tornaria os africanos civilizados. Nesse sentido, ele é bem pragmático e fez quase uma receita para a civilização, seguindo a cartilha liberal de que as condições

apropriadas seriam suficientes para o aprimoramento das populações. As palavras dele foram as seguintes:

Dê-se aos negros completa segurança de pessoa e propriedade; faça-se desenvolver entre elles a instrução, creando escolas numerosas; haja seminários em que se habilite um clero indígena, que espalhado entre os povos possa contribuir para a sua civilização; abram-se vias de comunicação que facilitem as transacções commerciaes, e pelas quaes a força armada possa marchar sem embaraço, para manter a ordem publica, ou para repellir aggressões estranhas. Por estes meios e por outros que se empreguem, se farão aumentar as necessidades dos indígenas; as quaes estimularão os mesmos a buscarem, pelo seu trabalho, os meios de se satisfazer. Mas para isto se poder conseguir, é preciso fazer effectiva a prohibição de que os brancos continuem a explorar o serviço dos negros, como o têm feito há séculos. Sem esta medida serão baldados todos os esforços que um governo benéfico queira empregar (Bandeira, 1873, p. 83-84).

O processo civilizatório para Sá da Bandeira da década de 1870 parece algo fácil de se realizar e imediato, mas ainda assim uma condição para o acesso à humanidade plena. Veremos em outro momento que essa visão também foi se tornando minoritária mais para o final do século, sendo que passou a vigorar uma concepção de que seria impossível civilizar o africano, ou de que isso demoraria muitos séculos para se concretizar.

O que Sá da Bandeira entendia por civilização dos africanos parece estar muito relacionado ao desenvolvimento de um sentimento de amor pelo trabalho, como aparece no trecho transcrito acima. O trabalho dos africanos era a questão central, afinal, era através dele que os portugueses pretendiam fazer fortuna com as colônias, por isso foi criada toda uma estrutura de controle do trabalho com a aproximação da abolição. A “Lei do Ventre Livre” de 1856 estava nesse contexto, sendo que o próprio Sá da Bandeira esclarece isso ao falar de sua atuação na política.

Tambem no mesmo anno de 1856 se publicou o decreto de 24 de julho, por referendado, que determinou que os filhos das mulheres escravas nascessem livres; ficando reservado para os senhores das mães o direito ao serviço dos filhos d'estas até á idade de vinte annos. Esta disposição, por si só, terminaria o estado de escravidão no fim de uma geração, como aconteceu em Portugal pela publicação do alvará de 16 de janeiro de 1773, que determinou que nascessem livres os filhos das mulheres escravas que então havia em Portugal; e de outro alvará

declarando livres os escravos que viessem a Portugal. Calculava-se n'aquella epocha, que a importação annual n'este reino era de 4:000 escravos.

Outra circumstancia attendivel devia resultar d'este decreto, e era que os filhos livres, sendo creados com os paes escravos, e trabalhando com estes até terem vinte annos de idade, achavam-se habituados ao serviços, quando chegasse o tempo de ficarem completamente livres (Bandeira, 1873, p. 25).

Esse trecho demonstra o que estou tentando evidenciar aqui. Existia uma tradição abolicionista em Portugal que remontava às medidas adotada pelo Marquês de Pombal para território europeu, sendo que essa era lembrada e também serviu de inspiração para os abolicionistas do século XIX pensarem os mecanismos para a emancipação nos territórios coloniais. Apesar disso, houve a penetração de ideias colonialistas que determinavam que os africanos viveriam em um estado de inferioridade e apontavam para a necessidade de civilização desses povos antes da completa emancipação.

A consequência disso foi o constante adiamento da completa liberdade, seja pelo prolongamento da condição de escravo, seja pela criação da condição de liberto. No caso da “lei do ventre livre” de 1856, isso apareceu na forma de trabalho forçado para crianças nascidas de mães escravizadas até os vinte anos, com o argumento de que esse tempo era necessário para educar as crianças para o trabalho, como diz Sá da Bandeira no trecho acima. Essa condição de trabalho forçado não estava presente nem nas determinações pombalinas do século XVIII, nem nos primeiros projetos de Sá da Bandeira sobre o tema, indicando que o discurso colonial de teor civilizador foi adentrando e sendo incorporado pelos portugueses ao longo do século XIX, sendo que, no final do século, ideias cada vez mais racialmente deterministas começaram a aparecer, como veremos no próximo capítulo.

O mundo no século XIX era conectado. Minha hipótese aqui é que o discurso colonial civilizador entrou em Portugal, principalmente pelos britânicos, mas os portugueses também não deixaram de influenciar outros espaços, como o Brasil. Creio que a política abolicionista brasileira foi profundamente inspirada pelo projeto português, principalmente no que tange à questão do ventre livre, e que o Brasil, mesmo não tendo colônias, usou aspectos e retóricas típicas dos discursos coloniais para legitimar seu abolicionismo. Isso será analisado no próximo tópico.

### **3.2. As várias Leis do Ventre Livre no Brasil e os discursos coloniais**

A gestação do que viria a se tornar a Lei do Ventre Livre no Brasil (Lei n. 2040, de 28 de setembro de 1871) foi morosa e cheia de percalços. O texto final da lei é o maior exemplo de como elementos dos discursos coloniais e do discurso da missão civilizadora entraram no Brasil e guiaram a legislação abolicionista. Antes da lei ser aprovada, vários projetos foram apresentados e rejeitados pelo plenário. O interessante desses projetos é observar que os primeiros tinham uma base argumentativa mais voltada para a religião ou para uma lógica interna do direito, mas, com o passar do tempo, o discurso ligado ao colonialismo foi se tornando cada vez mais presente, sendo que categorias típicas dos discursos coloniais civilizatórios foram sendo usadas para definir os escravizados brasileiros com mais frequência. Não quero aqui afirmar que existiu uma progressão contínua que culminou no projeto de 1871, mas sim que houve um processo de transição e adaptação do discurso abolicionista brasileiro para se alinhar com as tendências coloniais europeias de entender o mundo. É isso que será abordado neste tópico.

Uma das primeiras vezes em que a questão apareceu no Parlamento Brasileiro foi em 1850 pelas mãos de Pedro Pereira da Silva Guimarães (1814-1876). O deputado pelo Ceará, que também foi Deputado Provincial e Curador dos Africanos Livres de Fortaleza (1839), causou grande impacto na oitava legislatura (1850-1854) ao apresentar projetos abolicionistas aparentemente simples, mas que dificultariam significativamente a propriedade escrava caso fossem aprovados. O projeto apresentado em 1850 foi um dos primeiros que de fato atacavam a posse de escravizados e delineavam a emancipação como um horizonte mais próximo. O seu projeto possuía o seguinte texto:

A Assembleia Geral Legislativa decreta:

Art. 1º Todos os nascidos de ventre escravo no Brasil serão considerados livres na data da presente Lei em diante.

Art. 2º Os senhores de escravos ficam obrigados a libertar os mesmos escravos, toda vez que estes pela sua alforria derem uma quantia igual àquela por que foram comprados, doados, ou havidos por qualquer outro título.

Art. 3º Os senhores de escravos, que forem casados, não poderão vender ou alienar por qualquer forma um dos cônjuges sem o outro, sob pena de nulidade da alienação (Senado Federal, 2012, vol. 1, p. 145).

Seu projeto não foi considerado objeto de deliberação e acabou sendo arquivado. Por outras duas vezes, ele apresentou projetos semelhantes, um ainda em 1850 e outro em 1852, sendo que todos tiveram o mesmo destino que o primeiro. Na época em que os projetos foram apresentados, o Brasil ainda estava enfrentando as consequências do Bill Aberdeen (1845) e da Lei Eusébio de Queirós (1850). Talvez por isso Guimarães tenha pensado que seus projetos encontrariam terreno favorável. No discurso de apresentação do seu projeto pela segunda vez, ele justifica a nova empreitada pelo fato de que muito se estava falando sobre a abolição do tráfico (Vasconcelos, 1906).

De qualquer forma, é nesses discursos, reunidos pelo Barão de Vasconcelos e publicados pela *Revista do Instituto Histórico do Ceará* em 1906, que Guimarães apresentou mais detalhadamente seu pensamento abolicionista. Os projetos giravam em torno de três elementos principais: a liberdade da criança filha de mãe escrava, a obrigatoriedade de alforria caso o escravizado apresente seu valor integral e a proibição de separar escravizados casados. Ele justificava seus projetos com base em uma moral cristã e tece fortes críticas ao direito romano, que legitimava a escravidão no Brasil. No discurso de apresentação do seu projeto abolicionista pela terceira vez, ele afirmou o seguinte:

O Snr. Silva Guimarães: — Senhores, eu não venho fazer uma dissertação sacra, fica isso a cargo dos Snrs. Ecclesiasticos; elles, que fortes na palavra divina, devião exhortar continuamente o resgate dos miseros captivos, elles que primeiro devião dar o exemplo de amor ao proximo ensinando-nos a ser pelo menos mais justos e humanos para com esses que a nossa cubiça reduzio ao ignóbil estado para que a natureza os não creou, e simplesmente dizer que é para admirar que no século XIX, em um paiz christão, não esteja de todo extinto o captiveiro, e que alguém se escandalise, e julgue censurável a voz filantrópica que se levanta no meio dos representantes da nação em favor da escravidão.

Senhores, que devemos ir gradualmente acabando a escravatura no Brasil mandão-o a religião e a moral, aconselha-o a sã politica, exige-o a prosperidade do império, dicta-o a humanidade, instão nossos propios interesses; e não a artilharia do cruzeiro inglez.

Demais, senhores, vós sabeis que hoje é questão que não admite duvidas que a liberdade não é um direito de herença, mas sim um dom da natureza tão precioso ou mais do que a vida, o dom do qual não podemos despojar os outros, nem a nós mesmo; ainda que seja para participar do preço da escravidão, o que posto é consequencia logica e natural que assim como se

não pode succeder na liberdade, também não se pode succeder na escravidão; e por isso para mim, nada mais estranho e absurdo em jurisprudência que esta duplicata denominação de pessoas e cousas, do que este principio de direito romano do partus sequitur ventrem a respeito dos escravos considerados cousas para serem possuídos em propriedade, serem vendidos, doados trocados, etc, e pessoas para terem imputação de seus actos e solfrerem castigos e penas.

Se, pois, dizia eu, está hoje pela lei de 4 de Setembro abolido com penas severas o poder de reduzir á escravidão os habitantes da Costa da Africa; e se pelo nosso código criminal, art. 199, é punido todo aquelle que reduz á escravidão pessoa livre com 3 a 9 annos de prisão, e multa correspondente á metade do tempo, não descubro rasão plausível para que não sejam considerados livres aqueles que forem nascendo de ventre escravo, e continuemos, contra o sentir das nações civilizadas, a considerar como escravos, não esses que forão comprados e que possuímos por um titulo oneroso ou gratuito ate o presente, mas aquelles que deles descendem, e que na verdade não se pode dizer que nos pertecem, porque ainda não nascerão.

Os ambiciosos e egoistas que possuem escravos como tropas de bestas de carga, sem duvida gritarão contra essa salutar disposição do meu projeto; mas eu perguntarei a esses sórdidos avarentos, inimigos da civilização e humanidade... (Vasconcelos, 1906, p. 208-209).

O discurso de Guimarães foi interrompido pelos protestos e questionamentos de outros deputados, o que acabou causando reações do Presidente da Câmara dos Deputados, impedindo que Guimarães continuasse o discurso. Como se pode ver, existe na base do seu discurso uma lógica cristã e uma lógica jurídica. Era um tanto quanto recorrente nos discursos a associação entre a abolição da escravidão com uma obra de filantropia e cristandade. Isso aconteceu porque em alguns países, principalmente no Reino Unido e nos EUA, os primeiros grupos que falaram em nome da abolição foram religiosos protestantes. Não é à toa que, durante o discurso de Guimarães, o Deputado Wanderley diz o seguinte em tom de deboche: “Temos um novo Quacker!” (VASCONCELOS, 1906, p. 211),<sup>11</sup> o que causou risos dos demais. O dogma da origem comum de todos os seres humanos e a defesa da caridade fizeram com que o cristianismo tivesse uma grande importância para os avanços do abolicionismo no mundo. No contexto luso-brasileiro, como discutido no primeiro capítulo, alguns clérigos no século XVIII chegaram a formular críticas ao sistema escravocrata, considerando os dogmas da fé cristã. No entanto, esses críticos nunca deram um passo mais determinante em defesa da abolição da escravidão. Ao longo do século XIX, os autores católicos brasileiros continuaram sem conectar o ideal cristão ao abolicionismo, pelo menos não de maneira tão determinante como ocorreu no protestantismo britânico, embora tenha havido

---

<sup>11</sup> Sobre a importância dos quakers no processo de abolição no mundo anglófono, ver o capítulo dez da obra de Davis (2001).

algumas exceções relevantes. Entre elas, destacam-se figuras como o próprio Guimarães e o deputado e historiador Agostinho Marques Perdigão Malheiro, cujas ideias emancipacionistas no Brasil serão abordadas mais adiante.

A crítica ao Direito Romano também apareceu de maneira muito determinante no discurso de Guimarães. Na legislação brasileira não existia um dispositivo específico que permitisse a propriedade privada de um ser humano por outro ser humano, a escravidão era justificada pelo direito de propriedade privada garantido na Constituição de 1824 e, principalmente, pela tradição do Direito Romano. O que Guimarães tentou fazer foi deslegitimar o uso atual dos princípios do Direito Romano, algo fundamental para derrubar a escravidão no Brasil, mas ele não conseguiu convencer os demais deputados com seus argumentos.

Outro elemento que Guimarães usou para justificar o seu projeto, mas que aparece de forma um pouco marginal, é o ideal de civilização. Como ele mesmo se refere, os amigos da escravidão eram os “inimigos da civilização e humanidade”. Guimarães não fornece muitos elementos discursivos para ser possível definir bem o que ele está entendendo por civilização (até porque seu discurso foi interrompido nesse ponto), mas parece que ele entende que a civilização é um estado cultural humano mais desenvolvido, sendo que a escravidão atrapalharia o Brasil a chegar nesse estado, algo que parece remeter aos discursos coloniais de superioridade cultural europeia.

Apesar disso, nos projetos de Guimarães na década de 1850 não existia um ideal de melhoramento cultural das populações escravizadas, sendo que quem deveria se civilizar era a nação brasileira. No primeiro projeto, a liberdade do ventre pretendida por ele era imediata e sem nenhuma restrição. Bem diferente do que se tornou a Lei do Ventre Livre aprovada em 1871. No terceiro projeto, apresentado em 1852, as coisas já mudaram um pouco e ele detalhou melhor os três artigos do primeiro. No projeto constavam as seguintes leis:

A Assembleia Geral Legislativa decreta:

Art. 1º São livres, da data da presente lei em diante, todos os que no Brasil nascerem de ventre escravo.

Art. 2º São igualmente considerados livres os que nascidos em outra parte vierem para o Brasil da mesma data em diante.

Art. 3º Todo aquele que criar desde o nascimento até a idade de sete anos qualquer dos nascidos do art. 1º, o terá por outro tanto tempo para o servir,

e só então aos 14 anos, ficará emancipado para bem seguir a vida que lhe parecer.

Art. 4º Todo escravo, que der em remissão de seu cativo uma soma igual ao preço que ele tiver custado a seu senhor, ou este o houvesse por título oneroso, ou gratuito, será o senhor obrigado a passar carta de liberdade, sob pena do art. 179 do código criminal.

Art. 5º Não havendo preço estipulado, o valor do escravo para ser alforriado será designado por árbitros, um dos quais será o promotor público da comarca respectiva.

Art. 6º Nenhum escravo casado será vendido, sem que seja igualmente à mesma pessoa o outro consorte.

Art. 7º O Governo fica autorizado a dar os regulamentos precisos para a boa execução da presente lei, e igualmente autorizado a criar os estabelecimentos que forem necessários para a criação dos que nascidos da data desta lei em diante, forem abandonados pelos senhores dos escravos.

Art. 8º Ficam revogadas as leis e disposições em contrário.

Paço da Câmara dos Deputados, maio de 1852.

O Deputado Silva Guimarães (Senado Federal, 2012, vol. 1, p. 179).

O projeto de 1852 é mais detalhado que o primeiro projeto de 1850 e mesmo assim não apresentava de maneira clara os ideais de melhoramento de populações entendidas como atrasadas típicas do colonialismo. A obrigatoriedade da criança de servir a um senhor até os quatorze anos aproxima-se mais como uma indenização pelo senhor ter criado ela até os sete anos, do que um ideal de preparação para a vida em liberdade. A preocupação de criar instituições para as crianças abandonadas também não parece andar junto com o ideal de educação civilizadora, já que não fica explícito que essas instituições teriam tais funções, como fica claro na lei aprovada em 1871. Além disso, existia o respeito à indissolubilidade do sacramento do matrimônio, o que deriva de um ideal cristão.

É possível dizer que elementos dos discursos coloniais oitocentistas já estavam presentes em Guimarães na década de 1850, na medida em que ele entendia que existia uma cultura superior entendida como civilizada; no entanto, não existe o ideal claro de missão civilizadora nos projetos. Há sim uma noção de caridade cristã e uma tentativa de aplicar uma lógica jurídica moderna para desmontar o uso do Direito Romano. Essas categorias não eram exclusividades de Guimarães e aparecem em outros autores que foram pioneiros na defesa da abolição da escravidão, o que indica que existia um padrão discursivo que defendia a abolição mais pelo lado da cristandade do que pela colonialidade, o que foi alterado ao longo do tempo.

É nas mesmas bases discursivas que a *Sociedade Contra o Tráfico de Africanos e Promotora da Colonização e Civilização dos Indígenas* (SCT) construiu seu projeto abolicionista em 1852, através da publicação que recebeu o nome de *Sistema de Medidas Adotáveis para a Progressiva e Total Extinção do Tráfico*. A Sociedade foi criada no Rio de Janeiro em setembro de 1850, logo após a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, sendo que um dos objetivos era pressionar para que a lei contra o tráfico fosse cumprida. A Sociedade contava com a publicação do periódico *O Philantropo* (1849-1852) para divulgar suas ideias e possuía trezentos membros de diferentes origens e camadas sociais, destacando-se a grande participação de médicos (Kodama, 2008). Entre os membros, existiam alguns políticos influentes, como os deputados Bernardo de Souza Franco, Francisco de Sales Torres Homem, Nicolau Rodrigues dos Santos França Leite, além dos senadores Luiz Dantas de Barros Leite e Cândido Batista de Oliveira. A Sociedade tinha estreitos laços ideológicos e financeiros com sociedades abolicionistas inglesas, principalmente após a visita de uma missão quaker ao Brasil em 1852, empreendida pela *Sociedade Religiosa dos Amigos da Grã-Bretanha e Irlanda* (Ré, 2017). Além disso, o nome da sociedade foi claramente inspirado em uma sociedade britânica chamada *Society for the Extinction of the Slave Trade, and for the Civilization Of Africa* (SESTCA), fundada em 1839, principalmente por Thomas Fowell Buxton (1786-1845), um político abolicionista que tinha fortes laços com o movimento Quaker (SESTCA, 1839). Buxton foi considerado o sucessor de Wilberforce na liderança do movimento abolicionista britânico e responsável por publicações que orientaram as políticas antitráfico de escravizados no Reino Unido. Na visão dele, se os britânicos realmente desejassem abolir o tráfico de escravizados no mundo, deveriam aumentar sua presença na África, promovendo o comércio legítimo, dando apoio à produção agrícola e promovendo a cristianização, ou seja, ampliando sua política colonial para o interior da África (Silva, 2016, p. 148-152).

O documento que contém o projeto abolicionista da SCT tem um tom panfletário e propagandista. Logo no começo da defesa do projeto, os autores do documento fizeram os seguintes questionamentos:

Todo o homem Christão; todo o homem Filosofo; todo o Brasileiro, amante do seu Paiz, deve desejar ardentemente, e fazer todos os seus esforços para que a Escravidão se extinga, desapareça de uma vez para sempre de entre nós! Homem Christão; como poderá elle vêr tratado o seu semelhante, o seu proximo, como se fora cousa insensivel, como se não fôra filho do mesmo Deos, criado para o mesmo fim? Homem Filosofo e por conseguinte sensivel, como poderá deixar de sentir dor e compaixão, vendo homens tirannizando outros homens, seus iguaes; a força alçada á altura do direito, e a fraqueza obrigada a tomar o lugar de obrigação legal? Brasileiro amante do seu Paiz, como poderá ver na sua terra esse retrato da antiga barbaria, esse odioso direito de conquista, que a Civilização moderna tem acoimado e enchido de maldicções por toda a parte? (SCT, 1852, p.03).

Como se pode ver, foram elencados três motivos para a defesa da abolição: a moral cristã, uma moral jurídica e uma moral civilizacional. No que diz respeito à moral cristã, os autores apelaram para a noção de irmandade e origem comum do ser humano para gerar compaixão no leitor, algo que já possuía uma tradição intelectual no Brasil, remontando ao século XVIII, como os projetos dos clérigos analisados no primeiro capítulo. Na questão da moral jurídica, que eles evocaram a partir do que chamam de “homem filósofo”, eles também buscam despertar certa compaixão no leitor ao mesmo tempo que apelavam para uma lógica legal de incompatibilidade do direito moderno com a escravidão. Por último, eles evocaram uma moral civilizacional: aqui também não existe uma lógica de melhoramento da população escravizada; a noção de civilização apresentada é a ideia de que existe uma cultura superior que condenava a escravidão. Assim, seria então necessário abolir a escravidão para que o Brasil chegasse a esse estado superior. Não existia no projeto da SCT ainda uma lógica de missão civilizadora bem desenvolvida. A base abolicionista, pautada na moral cristã, na lógica do direito moderno e em um ideal de civilização mais avançado, também presente em Guimarães, foi a base discursiva do projeto da SCT.

Para eles, a abolição definitiva passaria por duas etapas: a proibição definitiva da importação de escravizados e a introdução de mão de obra livre no país. Como a primeira questão já estava bem encaminhada pelas legislações contra o tráfico de 1831 e 1850, a atenção do projeto da SCT se voltou para o segundo ponto. Para eles, o meio mais natural e seguro para abolir a escravidão e conseguir mão de obra livre passaria por três etapas: um programa de colonização para os trabalhos urbanos, um outro para os trabalhos agrários e extinção progressiva da escravidão no Brasil. (SCT, 1852, p. 05). O que eles estavam chamando de “colonização” era a

vinda de trabalhadores livres para o Brasil, uma ideia que foi bastante discutida nos projetos durante a década de 1820, como vimos no primeiro capítulo, e está relacionada ao ideal de aumentar a população branca no Brasil.

Considerando a "prosperidade pública", a SCT pretendia que a escravidão fosse abolida de maneira progressiva, começando por onde era mais fácil: pelas cidades. Nesse caso, a SCT previa a existência de companhias ou sociedades privadas para atrair e realizar contratos de trabalho com estrangeiros livres por um tempo determinado de 3 anos, sendo que após esse prazo eles ganhariam a cidadania brasileira. A função do governo era a de fornecer um financiamento inicial, sendo que os fundos para isso seria fruto de um novo imposto para senhores de escravizados urbanos, além de realizar a fiscalização dos contratos. O projeto não deixou claro de onde viriam os trabalhadores livres, apesar de existir uma preferência por trabalhadores europeus, mas estava expresso que a lei não valeria para os "filhos d'Africa" (SCT, 1852, p.19). Eles também argumentavam que uma saída para a substituição da mão de obra escrava seria a "civilização do indígena", mas esse foi um comentário solto que não recebeu qualquer aprofundamento ao longo do projeto (SCT, 1852, p.04).

No meio rural, o projeto era um pouco diferente. A SCT previa em seu projeto a existência de um "depósito central de colonos" em várias regiões do país, onde os imigrantes recém-chegados e ainda não contratados seriam alocados, permitindo aos fazendeiros simplesmente ir lá e buscar os trabalhadores de que necessitassem. O tempo de contrato seria de dois anos e meio, após o término do prazo o colono receberia um pequeno pedaço de terra. No entanto, ele ficaria impedido de ter escravizados e de vender essa terra por seis anos. Pode-se afirmar que havia uma clara intenção de viabilizar o campesinato e a pequena propriedade da terra.

Após um projeto de substituição do trabalho escravizado pelo trabalho livre no campo e na cidade, a Sociedade previu a lenta extinção da escravidão sem ferir "o direito de propriedade" de ninguém. Para isso, o projeto pretendia tornar livres os filhos de mães escravizadas, sendo que estava previsto uma indenização para o senhor pelos custos de criação da criança, que seria paga por meio do trabalho da própria criança por um tempo determinado, de 18 anos para meninas e de 21 para meninos. O projeto também previu um registro de todos os escravizados, proibição de estrangeiros possuírem escravizados, um aumento de impostos para quem

continuasse a ter pessoas escravizadas e a desapropriação de escravizados submetidos a castigos severos, caso em que o escravizado seria vendido para um novo senhor.

Existem dois aspectos interessantes no projeto e que parecem mesclar uma lógica abolicionista cristã com a lógica abolicionista de influência colonial. O primeiro fica claro no seguinte trecho:

Por todas estas razões poderosissimas, e ainda por outras, que dê de logo, e a todas as intelligencias suggere a Moral, e a santa Religião, que professamos, que nos ensina que os nossos Escravos são filhos de Deos, como nós somos, nossos iguaes, e nossos Irmãos perante o Criador; se conhecerá que forão mui devidamente comprehendidas na Proposta essas disposições tendentes a melhorar o estado respectivo e condição dos Escravos, em quanto a Escravatura tiver entre nós uma existencia legal, e a preparar tanto os mesmos Escravos para a aquisição e gozo de sua futura liberdade, como os proprios senhores desses Escravos para os respeitarem devidamente depois, e os tratarem como homens livres, quando elles o forem, sem os preconceitos de uma desigualdade e inferioridade de castas revoltante, que n'outras partes ainda se observa com escandalo da civilisação e da Filosofia (SCT, 1852, p. 17).

Existe, no trecho, uma clara base religiosa, que emanava do ideal de igualdade de todos os seres humanos. Esse era um ideal tão importante para os autores que eles admitiam que até os senhores de escravizados deveriam passar por um processo de civilização para não verem os futuros ex-escravizados como inferiores. Apesar disso, existia uma noção de que os escravizados deveriam ser preparados para a vida em liberdade, ou seja, deveriam passar por algum processo de civilização para chegarem à liberdade plena. O projeto previu duas ferramentas para isso: a primeira, já mencionada, era a obrigatoriedade de o filho de mãe escravizada servir ao senhor da mãe por um tempo determinado. O objetivo disso era indenizar o senhor da mãe pelo custo de criação da criança, mas também foi mencionado que os meninos deveriam aprender ofícios mecânicos, por isso ficariam sob a tutela do senhor por mais tempo que as meninas (SCT, 1852, 14). A segunda ferramenta, que era também um segundo aspecto de influência colonial no projeto, era a obrigatoriedade do liberto de trabalhar. Esse ponto ficou definido no 40º artigo do projeto.

Art.40. Os escravos urbanos a quem os senhores forem dando ou legando a liberdade nas ditas Cidades poderão, se tiverem officio mecanico ficar nellas trabalhando pelo dito officio; os que o não tiverem deverão sahir para os campos afim de se occuparem na lavoura; os que porém ficarem nas Cidades, não tendo officio, ou a ellas voltarem não sendo por algum negocio, serão empregados nos trabalhos mencionados no Art. 14. (SCT, 1852, p. 26).

O artigo 14 do projeto tratava de trabalhos urbanos manuais, como limpeza de ruas e serviços de transporte. O projeto não desenvolveu muito o tema, mas tratava-se de um dispositivo contra o que se costumava chamar de “vadiagem”, ou seja, o ato de não possuir uma ocupação. Com isso, os libertos não eram completamente livres e deveriam obrigatoriamente se ocupar de algo, uma medida que parecia se preocupar com o lado econômico, mas também continha o pressuposto de que os libertos deveriam ter suas vidas tuteladas após a emancipação, o que se aproxima do ideal abolicionista português. O projeto não deu muitos detalhes nem se aprofundou nessas questões, o que deixava claro que esse não era o foco, apenas algo que estava no horizonte de expectativa dos autores. Dessa forma, é possível dizer que existia uma matriz típica dos discursos coloniais, mas a base do projeto abolicionista ainda era a moral cristã.

O último projeto que desejo abordar, e que traz uma base argumentativa semelhante à da SCT e de Guimarães, é o projeto de Agostinho Marques Perdigão Malheiro (1824-1881). Advogado mineiro, Malheiro foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, curador de africanos livres, advogado do Conselho de Estado e um intelectual bastante ativo, publicando várias obras ao longo de sua vida (Blake, 1883). Ele foi um importante abolicionista do período e responsável por escrever um livro que se tornou referência para o movimento abolicionista: *A Escravidão no Brasil: Ensaio Histórico, Jurídico e Social*, publicado em três volumes entre os anos de 1866 e 1867. Nessa obra, ele apresentou as bases legais e históricas da escravidão de indígenas e africanos no Brasil, também buscou fazer um estudo do processo abolicionista que vinha sendo desenvolvido até então. Inclusive, ele analisou as obras de alguns autores abordados nesta tese, como João Severiano Maciel da Costa, José Bonifácio de Andrada e Silva, o padre Manuel Ribeiro Rocha e o bispo José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho. Ao final, ele também formulou um projeto de abolição. Este serviu de base para uma série de projetos de leis que ele apresentou no ano de 1870, versando sobre temas como o

fim da pena de açoites para escravizados, regulamentações sobre alforrias e o estabelecimento do nascimento livre de filhos de mães escravizadas (Senado Federal, 2012, v.1, p. 343-348). Sendo este último um dos pontos centrais do seu projeto apresentado no livro, apesar de, na condição de deputado, ter votado contra o projeto do governo em 1871. A justificativa apresentada por ele era que considerava que o período de trabalho forçado até os 21 anos da criança livre de mãe escrava, que foi instituído pela lei, era algo semelhante a mantê-los na escravidão. Além disso, existia o temor de que o processo abolicionista fosse muito acelerado (Gileno, 2003, p. 24).

Malheiro emulou um discurso cristão para defender a abolição em vários momentos de sua obra, chegando inclusive a ver no cristianismo as bases filosóficas para o pensamento abolicionista da época. Em um trecho em que ele discutia o crescimento do movimento abolicionista, ele reconheceu a importância de autores do iluminismo, mas defendia que as verdadeiras bases do abolicionismo estariam em Cristo. As palavras dele foram as seguintes:

Foi Christo, porém, que primeiro positiva e visivelmente consagrou os unicos verdadeiros e são principios, proclamando a igualdade dos homens ante Deus, e reprovando consequentemente a divisão ou repartição delles entre senhores e escravos; estabelecendo assim em these absoluta a liberdade de todos: doutrina prégada, ensinada, e desenvolvida pelos Apostolos e seus discipulos (MALHEIROS, 1867, v.3, p. 75).

Conforme exposto acima, Malheiros situou no cristianismo a base do abolicionismo, utilizando dos evangelhos para legitimar seu pensamento abolicionista. Essa abordagem é compartilhada com os dois outros projetos mencionados e é característica da onda abolicionista das décadas de 1850 e 1860, que teve origem principalmente no pensamento protestante inglês, com destaque para os quakers, mencionados por Malheiros em seu texto em alguns momentos.

Apesar de sua base cristã, Malheiros demonstrou familiaridade com uma ampla gama de tópicos na ciência contemporânea, incluindo o debate sobre a origem do ser humano e dos diferentes grupos humanos. Como cristão devoto, Malheiros defendeu a origem comum de todos os seres humanos, uma posição que ainda não era consensual entre os cientistas da época. Para sustentar seu

argumento, ele não se limitou aos textos sagrados, citando vários autores monogenistas.

Quanto aos negros, ultimo reducto dessa instituição satânica [a escravidão], o interesse do lucro, a perspectiva de riqueza, a ganancia do ouro levou ao extremo de não ver nelles homens, e sim entes de raça inferior, ao branco sobretudo, um intermediário deste para os irracionaes; o espirito humano, assim desvairado, chegou a pretender nelles realizada a profecia de Noé que amaldiçoando Cham (ou Chanaam) o condemnou a servir aos servidores de seus irmãos.

O que, porém, está fóra de duvida pela historia natural e pela anatomia, é que, mesmo physicamente, o negro entra, assim como o Indio e os demais homens de *côr*, na classe a que pertence o homem branco; todos formão um só *gênero*, uma só *espécie*, uma só *família*; e portanto são todos iguaes no que há nelle de substancial, de constitutivo da sua natureza. As diferenças que se notão de *côr*, de *cabelo* e outros são inteiramente accidentaes; por modo que nem obstão à reprodução de uns e outros entre si; constituindo apenas variedades, ou mais propriamente *raças*, branca Européa ou Caucasiana, parda ou Asiatica, negra ou Africana, etc. (Malheiros, 1867, v.3, p. 81).

Ele citou como fonte os naturalistas franceses Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, e Georges Cuvier. Nesse trecho, ele deixou mais evidente sua proximidade com os discursos coloniais. Existe aqui o discurso da diferença, pois, mesmo que aparentemente estivesse aproximando todos os grupos humanos, ele fez uma distinção entre raças humanas, algo tipicamente associado aos discursos coloniais. A palavra "raça" tinha um uso confuso em Malheiros: no trecho citado, ele se referiu à raça branca e europeia, mas em outros momentos a palavra "raça" designava um grupo humano menor, como em um trecho em que ele usou os termos "raça latina", dos quais os brasileiros seriam descendentes, e "raça anglo-saxônica" (Malheiros, 1867, v.3, p. 186). Essa imprecisão no uso da palavra "raça" era comum e aparecia em outros discursos da época, mas era um sinal claro de que ele estava utilizando elementos comuns aos discursos coloniais.

Existe também um discurso de superioridade racial em Malheiros. Em vários momentos de seu texto, ele se referiu à África e aos africanos como atrasados no progresso civilizacional, atribuindo essa condição principalmente à escravidão e ao tráfico de escravizados, que teriam sido responsáveis por brutalizar o negro. Apesar disso, em outros momentos de seu texto, ele chegou a mencionar raças superiores, assumindo uma postura mais claramente favorável à ideia de que os europeus eram

naturalmente superiores. Em um trecho em que ele discutia sobre o crescimento da população do Brasil em meio à situação de escravidão, ele expressava o seguinte:

Dessas uniões entre as diversas raças resultou que fossem escravos indivíduos de todas as côres, desde o negro até o quasi branco, como foi reconhecido formalmente no Alv. de 16 de Janeiro de 1773; o que ainda hoje se observa.

A raça reputada a mais nobre e superior abastardava-se, com damno para si, e sem vantagem para as outras, não tanto porque do cruzamento só por si viesse esse damno ou prejuízo, mas por causa da condição a que essa descendencia escrava era reduzida e degradada (MALHEIROS, 1867, v.3, p. 14).

Nesse trecho, está claro o discurso de que existia uma raça superior, nomeadamente a branca, e uma inferior, a negra, sendo que os cruzamentos geram uma descendência inferior devido à condição de escravidão no país. O que Malheiros fez foi criar uma hierarquia humana típica dos discursos coloniais. Isso acabou impactando o seu projeto de abolição. Um exemplo disso é na parte em que ele elaborou todo um plano para atrair mão de obra livre para o Brasil, porém, alegava que essa deveria ser de origem europeia ou norte-americana, vetando tanto a entrada de africanos livres quanto de pessoas de origem asiática (Malheiros, 1867, v.3, p. 162-200).

O interessante em Malheiros era que, ao mesmo tempo em que ele estabelecia uma hierarquia ao longo de seu trabalho, em alguns momentos parecia negar ou minimizar sua existência na sociedade brasileira. Em um trecho em que ele abordava a "benevolência" e "bondade" natural do povo brasileiro e mencionava como o escravizado aqui tinha acesso a igrejas e transporte público, ele escreveu o seguinte:

Em os Estados-Unidos v.g assim não acontecia. Mas alli a questão não era so de escravidão, era também de raça, questão esta que no Brasil não é tomada em consideração pelas leis, e também pelos costumes. Ser de côr, provir mesmo de africano negro, não é razão para não ser alguém, no nosso paiz, admitido nas sociedades, nas familias, nos vehiculos publicos, em certos lugares nas igrejas, aos empregos, etc.; longe disto, o homem de côr goza no Imperio de tanta consideração como qualquer outro que a possa ter igual; alguns tem até occupado e occupão os mais altos cargos do Estado, na governança, no Conselho de Estado, no Senado, na Camara dos Deputados, no Corpo diplomatico, emfim em todos os empregos; outros

tem sido e são distintos médicos, advogados, professores illustre das sciencias mas elevadas; emfim todo o campo da applicação da actividade humana lhes é, entre nós, inteiramente franco e livre. Dir-se-hia talvez que há symptomas de sua maior influencia. (Malheiros, 1867, v.3, p. 124).

Esse é mais um trecho em que Malheiros criou uma diferença racial enquanto aparentemente nega essa mesma diferença. A ideia mobilizada é que "eles" podem ser iguais a "nós", mas ainda persiste uma distinção entre "nós" e "eles". Dessa forma, ao minimizar a existência de uma hierarquia racial baseada na cor no Brasil, ele acaba evidenciando essa mesma hierarquia. É interessante observar como essas ideias antecipam uma noção que foi bastante desenvolvida no século XX, a da "democracia racial" no Brasil, inclusive com a comparação com os EUA. Outra questão destacada neste trecho e que era um marco do discurso colonial de Malheiros é a noção de que o negro pode ser melhorado e se tornar um membro útil da sociedade, sendo que a única coisa que o impede de alcançar esse nível era a escravidão. Ele expressou isso de forma mais clara no seguinte trecho:

O negro, sobretudo nascido na America (crioulo) e a gente de côr, proveniente do cruzamento, é em geral tão intelligente como qualquer outra; dotado de qualidades estimaveis, coragem, paciencia, resignação, sobriedade; capaz de todo o aperfeiçoamento intellectual e moral, próprios da natureza humana. – E quanto ao corpo, o negro é robusto e forte, bem constituído sobretudo os de certas Tribus ou Nações (Minas v.g.); são, póde-se dizer, verdadeiros atletas; capazes portanto dos mais pesados e duros trabalhos. – Desde que cesse, pois, a causa primordial dessa indolência que se lhes attribue, desse acanhamento e embrutecimento, a que estão reduzidos, elles se tornarão verdadeiramente homens; a liberdade os fará renascer como taes, em proveito próprio e da sociedade, do que temos, entre nós mesmo exemplo em geral nos que se vão libertando, e melhor ainda nas colonias europêas. (Malheiros, 1867, v.3, p. 184).

Malheiros deixou claro que o que atrapalhava o desenvolvimento do negro era a escravidão: uma vez abolida, não existiriam impedimentos naturais para o seu desenvolvimento. Essa visão se aproximava muito do discurso colonialista do Marquês de Sá da Bandeira, que foi inclusive mencionado por Malheiros quando ele debate a legislação portuguesa. Para Sá da Bandeira, a abolição seria uma condição primordial para o desenvolvimento das colônias portuguesas da África e de seus habitantes. O interessante é que para ele o desenvolvimento aconteceria de maneira muito rápida; bastaria fornecer as devidas condições sociais e econômicas para que o negro rapidamente elevasse sua condição civilizacional. Dessa forma, Sá

da Bandeira não só negava qualquer determinismo racial intransponível para que os negros das colônias alcançassem a civilização, mas também acreditava que a missão civilizadora poderia ser realizada de maneira rápida e fácil (Bandeira, 1873).

Acredito que tanto em Malheiros quanto em Sá da Bandeira, essa percepção derivava de uma ideologia liberal. A visão liberal de Malheiros ficava exposta em vários momentos de seu texto. Para ele, o Estado deveria garantir as estruturas mínimas para as condições de vida e progresso, mas deveria parar por aí, na medida em que o governo não deveria intervir nas relações nem tutelar a vida dos cidadãos. Ele deixava isso claro em uma passagem em que discutia o quanto o Estado deveria intervir em contratos de trabalho de imigrantes livres. As palavras dele eram as seguintes:

Dir-se-ha talvez que se não fora essa tutela governativa, se não tomasse ele a si directa e quasi exclusivamente essa e outras empresas, nada ou muito pouco se faria no Brasil. Isto, porém, não é de todo exacto, real e verdadeiro. Não somos da opinião, hoje em moda, de que a raça latina (da qual principalmente descendemos nós Brasileiros) seja inferior á raça Anglo-Saxonia (de que descendem os Norte-Americanos), dotada de menos energia, de menos actividade, de menos audacia e resolução, e até de menos intelligencia! a raça latina (a historia o prova) é, senão superior, ao menos igual. O que nos prejudica é exactamente essa constante tutela governamental, que reduz o cidadão a um pupilo, a um interdicto; o Governo é o único que quer *pensar por todos*, o único que quer *tudo fazer*, julga-se mesmo o único com direito de pensar, o único *habilitado para tudo*, podendo parodiar o nosso seculo a celebre resposta de Luiz XIV – L'Etat c'est moi! O povo habitua-se a essa doce sujeição (*dolce far niente*), educa-se nesse indiferentismo, apathia e indolência, nada faz por si, espera que o Governo o faça! (Malheiros, 1867, v.3, p. 186-187).

A crítica de Malheiros à tutela estatal não era válida apenas para cidadãos brancos. Em outra passagem, ele criticava a política perene de tutela imposta pelo Estado aos povos indígenas. Segundo ele, essa política atrapalharia a integração e civilização dos povos indígenas no Brasil. Não que ele fosse completamente contra uma política de tutela de povos entendidos por ele como inferiores, mas esta deveria ser mais efetiva e ter um prazo de duração curto (Malheiro, 1867, V.2, p. 154-160).

Sendo assim, conseguimos perceber dois traços do discurso de Malheiros: o primeiro é a presença de um discurso inspirado em categorias coloniais, mesclado com um discurso abolicionista de base religiosa, muito próximo do discurso de Guimarães e da SCT. O segundo é um ideal liberal muito forte, que pretendia que o

Estado agisse como um ente regulador e garantidor de condições básicas, sem interferir demasiadamente na vida individual das pessoas. Esses dois aspectos foram fundamentais para moldar o projeto abolicionista de Malheiros e a concepção da legislação em relação aos libertos.

Os pontos principais do projeto de Malheiros foram os seguintes: abolição gradual, liberdade dos filhos de mãe escrava, melhores condições de trabalho para os escravizados e incentivos à alforria. Para ele, a abolição deveria ser gradual, uma vez que o Brasil não teria recursos para indenizar os proprietários dos escravizados libertos, ao contrário do Reino Unido, que indenizou os senhores de escravizados em quarenta por cento do valor de cada escravizado (Drescher, 2011, p. 373), e nem poderia desorganizar a lavoura. Sendo assim, ele defendeu a liberdade do ventre como forma mais efetiva para acabar com a escravidão aos poucos, e para isso, a criança deveria permanecer junto com a mãe, sendo que em troca dos custos de criação e educação, a criança deveria trabalhar para o senhor da mãe até os 21 anos. Ele era contra a ideia de entregar as crianças para serem educadas em instituições do Estado, já que isso seria extremamente oneroso para os cofres públicos, desorganizaria a família, algo que ele tentava evitar em seu projeto, além de ser um ato de crueldade separar as crianças das mães (Malheiros, 1867, V.3, p. 221-229).

Malheiros acreditava que o brasileiro tinha um espírito benigno e bondoso, e por isso, a relação entre o senhor da mãe e a criança livre seria majoritariamente benéfica. Ele considerava que os excessos de violência que pudessem surgir seriam apenas raros desvios, facilmente corrigidos por alguma lei, o que não inviabilizaria o projeto como um todo. Era esse espírito benevolente que, segundo ele, faria o projeto de educação das crianças livres de mãe escravizada dar certo. Ele escreveu o seguinte sobre a educação em seu projeto abolicionista:

*Mas pergunta-se – que educação devem receber essas crias que aos 21 anos, por ex. tem de entrar no gozo pleno dos seus direitos? Respondo que aquella que for compatível com as suas habilitações e disposições naturaes, com as faculdades dos senhores, com as circumstancias locaes. O essencial é que, além da educação moral e religiosa, tomem uma profissão, ainda que seja de lavrador ou trabalhador agrícola; elle continuará a servir ahi se lhe convier, ou irá servir a outrem, ou se estabelecerá sobre si; em todo o caso, aprenda um officio mecânico, uma profissão, de que possa tirar recursos para se manter e á família, se tiver. Alguns poderão mesmo ser*

aproveitados nas letras ou em outras profissões, as escolas lhes são francas, como livres que são pelo nascimento. Obrigar os senhores a mandal-os a ellas é ainda problema a resolver: a instrução obrigatória ou forçada não está admitida entre nós, nem mesmo para os demais cidadãos livres. Os senhores devem ter para isto um prudente arbítrio, como aos pais é dado em relação aos filhos.

Embora em contacto com escravos, a sua educação deve ser modificada, não a fazel-os exclusivamente doutores e litteratos, mas sobretudo pessoas morigeradas, que possam vir a ser uteis a si e ao paiz, cidadãos prestantes. Em contacto com os escravos está também a demais gente livre. Os inconvenientes irão diminuindo á proporção que a escravatura que ainda se conserva se fôr gradualmente extinguindo pelos falecimentos e manumissões. (Malheiros, 1867, V.3, p. 227-228).

Como se pode observar, Malheiros não demonstrou grande interesse em criar uma política de educação estruturada para as crianças livres de mãe escrava. Sua recusa em entregar a criação das crianças para as instituições do Estado pode estar relacionada a um ideal liberal, de resistência às instituições do Estado, ou religioso, que resistia à ideia de separar famílias. De qualquer forma, apesar de possuir uma inspiração no discurso colonial civilizador, não havia no projeto de Malheiros um claro projeto de missão civilizadora nem um determinismo racial intransponível para as pessoas escravizadas. Havia sim a presença dos discursos coloniais que pressupunham um estado de inferioridade para as pessoas negras, o que ficava claro quando ele dizia que a educação das crianças deveria levar em consideração as "habilitações e disposições naturais" delas, mas afirmava que elas poderiam chegar a ser doutores e letrados. Também existia a presença do ideal de educação para o trabalho, típico dos discursos coloniais, como o de Sá da Bandeira, mas não havia aqui um projeto realmente estruturado. Malheiros, confiando apenas na benevolência do senhor, dava a entender que a educação, algo fundamental na missão civilizadora colonial, não tinha grande importância para ele.

Sobre as escolas citadas por Malheiros, cabe aqui um breve parêntese sobre a função delas no Império. Ao longo da história do Império do Brasil, houve muitas mudanças e reestruturações de currículos e gestão escolar, mas é possível separar a política educacional em duas: uma voltada para o ensino elementar, que se destinava mais aos pobres, e uma educação secundária, que se destinava à camada mais rica da população.

Na questão da educação elementar, Veiga (2008) afirmou que esta se destinava às crianças negras livres (as crianças escravizadas eram proibidas de frequentar aulas) e de famílias pobres, já que as crianças de famílias ricas preferiam

aulas particulares. Com foco na alfabetização, os objetivos das escolas primárias eram a civilização e a elevação moral dessas populações. Mesmo não tendo êxito, considerando a baixa presença escolar, a educação primária no Império tinha um forte ideal de viés colonial, na medida em que era uma produtora de violências epistemológicas que buscava acabar com qualquer resquício cultural de povos autóctones da África ou da América.

O fato de Malheiros não ter buscado incentivar que os senhores matriculassem as crianças livres de mães escravizadas na escola de maneira mais efetiva é mais um exemplo de como ele não dava muita importância para o ideal educacional da missão civilizadora. Ele chegou a mencionar, em outro trecho, o desejo de acabar com a proibição dos escravizados de frequentarem a escola, sendo sua inspiração as escolas fundadas pelos quakers (Malheiros, 1867, V.3, p.240). Isso é um outro exemplo de como o abolicionismo de Malheiros estava mais relacionado com uma base religiosa do que uma base colonial de melhoramento. No resto do projeto, Malheiros previu uma série de ações para dificultar a escravidão e facilitar a liberdade, como: fixar uma data para a libertação de todos os escravizados, sem especificar qual; criar um imposto sobre os escravizados; prover o registro de todos os cativos; e melhorar as condições de trabalho, proibindo os castigos e a separação de escravizados casados.

Apesar da forte presença da base religiosa, é possível dizer que havia em Malheiro uma aproximação com os discursos coloniais de forma muito mais destacada do que nos projetos da SCT e Guimarães, pois em seu discurso existia a presença da ideia de melhoramento da população escravizada e a mobilização de uma diferença com base na raça. Isso demonstra a penetração desse discurso na sociedade brasileira, já que o projeto de Malheiro foi bem mais tardio, no final da década de 1860, do que os outros dois, no início da década de 1850. Também é possível perceber em Malheiro outras referências; Santana (2018) destacou que algumas das principais fontes de Malheiro foram autores abolicionistas franceses, os quais influenciaram bastante o seu pensamento, principalmente no que diz respeito à leitura que ele fez da escravidão na Idade Antiga e à defesa de um gradualismo no processo abolicionista.

Os três projetos aqui analisados - o de Guimarães, da SCT e de Malheiros, que também são os primeiros a defenderem a liberdade dos nascidos de mães

escravizadas - estão sustentados em uma mesma base discursiva: o abolicionismo de origem cristã. Esse tipo de pensamento abolicionista foi típico da primeira onda de abolicionismo, gestado no final do século XVIII e posto em prática no começo do século XIX, principalmente no mundo anglófono. Esses projetos também divergiam dos projetos abolicionistas que existiam até então no Brasil, os quais apostavam na abolição do comércio de escravizados e da escravidão como formas de eliminar a população de origem africana no Brasil, conforme analisado no segundo capítulo dessa tese. Acredito que o que está por trás dessa mudança é a penetração de forma mais efetiva do discurso colonial de melhoramento da população, algo mais alinhado com o projeto colonial do Reino Unido e de Portugal, o qual no Brasil foi apropriado como um ideal de melhoramento da população escravizada. Os três projetos, de forma e graus diferentes, apresentam elementos discursivos de inspiração colonial e se aproximam de maneira discursiva e legal do projeto de abolição português, que foi um esforço para viabilizar a colonização. Categorias coloniais de descrição do africano estava presentes nos três projetos, mas ainda não existe um projeto claro e estruturado de missão civilizadora e de melhoramento das populações consideradas atrasadas. Por isso, penso ser possível classificar esses três projetos em uma fase de transição do discurso abolicionista de base religiosa para um discurso mais próximo de um ideal colonial de melhoramento.

### **3.3. A construção da Lei do Ventre Livre no Brasil**

Com a aproximação do fim da década de 1860, o discurso religioso em relação à abolição foi se tornando cada vez mais raro nos projetos e discursos abolicionistas, dando lugar a um ideal típico dos discursos coloniais europeus da metade do século XIX, em que o escravizado era entendido em categorias muito próximas à forma como os europeus compreendiam os as populações negras da África. O maior produto dessa visão foi a Lei do Ventre Livre de 1871, que tinha uma clara inspiração colonial.

Apesar dos avanços dos ideais abolicionistas na década de 1860 e da aparente boa vontade do Imperador, a questão da liberdade do ventre e da abolição gradual ficou estagnada. Grande parte da historiografia entende que esse período de estagnação ocorreu porque muitos parlamentares se recusavam a abordar essa

pauta enquanto a Guerra do Paraguai (1864-1870) estivesse em curso. Uma das autoras que compartilha dessa visão é Ângela Alonso (2015).

Uma interpretação diferente é proposta por Alain El Youseff (2019, p. 74-87), que dando um foco maior na figura de Dom Pedro II, afirmou que o Imperador tinha como objetivo "reinsere o país no sistema interestatal dominado pela geocultura do abolicionismo" (Youseff, 2019, p. 77). A adesão a esse sistema teria se tornado inevitável após a abolição da escravidão nos EUA. Sendo assim, ele entende que a Guerra do Paraguai acabou gerando tensões que se configuraram como oportunidades para o Imperador levar adiante a pauta do abolicionismo gradual. Uma dessas oportunidades foi o alistamento de soldados negros e escravizados, o que aguçou a questão abolicionista e trouxe a perspectiva de liberdade para os escravizados que participaram da guerra.

A questão é que, apesar de a pauta abolicionista não ter resultado em novas leis, houve a apresentação de novos projetos no parlamento. Um desses é o do Marquês de São Vicente, que na condição de senador, apresentou, em 1866, cinco projetos que se tornaram as bases da Lei do Ventre Livre de 1871. Acredito que esses projetos já possuíam profundas ligações com o discurso civilizador, prevendo uma política de melhoramento das populações escravizadas muito mais evidente do que nos projetos discutidos anteriormente. Os cinco projetos eram os seguintes: o projeto número 01 previa a liberdade para os filhos de mulher escravizada; o projeto número 02 criava uma junta central protetora da emancipação em cada província; o projeto número 03 determinava a matrícula de todos os escravizados da nação; o número 04 queria que todos os escravizados da nação fossem libertados em cinco anos; por fim, o número 05 determinava a emancipação dos escravizados que pertenciam às ordens religiosas.

O que chama muito a atenção nesses projetos são as grandes semelhanças com a legislação abolicionista portuguesa, não só nas ideias que fundamentam os projetos, mas também no texto em si. Para facilitar o entendimento e a comparação, reproduzo abaixo o projeto 01 do Marquês de São Vicente, seguido da lei portuguesa que determinou a liberdade dos filhos de mulheres escravizadas, em 1856, e a que estabeleceu um prazo para o fim da escravidão, em 1858:

**Projeto do Marquês de São Vicente, nº 1**

Art. 1º Os filhos de mulher escrava que nascerem depois da publicação desta lei serão considerados de condição livre.

Art. 2º Se dentro de quatro meses do seu nascimento alguma pessoa de reconhecida probidade, ou alguma associação autorizada pelo Governo, quiser criar e educar alguns desses filhos, ou sua mãe, se for solteira; ou a mãe e pai, se forem casados, nisso concordarem, proceder-se-á nos termos seguintes.

§ 1º Essa pessoa ou associação requererá a entrega à junta municipal protetora da emancipação.

§ 2º Esta, depois de ouvir o senhor da escrava, e verificar a vontade desta, e de seu marido, se tiver, determinará a entrega ou não, com recurso sem suspensão da junta central.

Art. 3º Não se dando esse caso, os ditos filhos ficam obrigados a servir gratuitamente, sendo homens, até a idade de 20 anos, e, sendo mulheres, até a idade de 16 anos, os senhores de suas mães, os quais terão o dever de alimentar, tratar, e educá-los durante todo o tempo que por eles forem servidos gratuitamente. Findo esse tempo, poderão seguir o destino que lhes convier.

Art. 4º A obrigação, porém, do serviço dos filhos já maiores de quatro meses cessará, desde que alguma pessoa ou associação se proponha a indenizar, à sua escolha, ou o valor das despesas feitas com eles pelo senhor da mãe escrava, ou o valor dos serviços que tais filhos ainda devam prestar.

Para isso serão observadas as mesmas condições e processo do art. 2º.

Art. 5º Nas alienações ou transmissão de propriedade da mulher escrava, os filhos de que trata esta lei que estiverem servindo aos senhores, e que não excederem de 7 anos, acompanharão sempre sua mãe.

Art. 6º Se a mulher escrava obtiver sua liberdade, os filhos que forem menores de 7 anos e que estiverem servindo aos ex-senhores dela ser-lhe-ão entregues logo que solicite, sem dependência de indenização. Os maiores de 7 anos dependerão desta.

Art. 7º Os senhores das escravas são também obrigados a alimentar, tratar e educar os filhos que as filhas delas possam ter enquanto estiverem prestando seus serviços. Tal obrigação, porém, cessa logo que termine a prestação desses serviços gratuitos, ou desde que alguma pessoa ou associação peça a entrega desses netos da escrava, uma vez que a mãe, se for solteira, ou os pais, se forem casados, concordem nisso.

Art. 8º As juntas protetoras da emancipação velarão para que as disposições desta lei sejam fielmente observadas.

Art. 9º A escravidão ficará inteiramente abolida para sempre em todo o Império do Brasil no dia 31 de dezembro de 1899.

Art. 10. Os senhores que nesse dia ainda possuírem legalmente escravos serão indenizados do valor deles pela forma que uma lei especial decretada em tempo determinar.

Art. 11. Com a precisa antecedência, o Poder Legislativo dará ao Governo bases e meios para que providencie de modo que esse resto de escravatura, então libertada, possa achar trabalho em que se empregue e de que viva, até que entre na ordem regular e definitiva da sociedade.

Art. 12. O Governo é desde já autorizado a criar ou aprovar as associações, e mesmo estabelecimentos, para que obtenham fundos que possam concorrer para a boa execução desta Lei. Ele expedirá os precisos regulamentos.

Art. 13. Ficam revogadas as disposições em contrário (Senado Federal, 2012, v. 1, p. 246-248).

**CARTA DE LEI DE 24 DE JULHO DE 1856**

Dom Pedro, por graça de Deus, Rei de Portugal e dos Algarves, etc. Fazemos saber a todos os nossos súbditos, que as côrtes geraes decretaram, e nós queremos a lei seguinte:

Artigo 1.º Os filhos de mulher escrava, que nascerem nas provincias ultramarinas depois da publicação d'esta lei, serão considerados de condição livre.

Art. 2.º Os filhos de mulher escrava, de que trata o artigo antecedente, são obrigados a servir gratuitamente até á idade de vinte annos os senhores de suas mães.

Art. 3.º Os donos das escravas são obrigados a alimentar e educar os filhos que ellas derem á luz depois da publicação d'esta lei, durante todo o tempo em que por elles forem servidos gratuitamente.

Art. 4.º A obrigação dos serviços dos filhos de mulher escrava, de que trata o artigo 2.º, cessa quando a pessoa que tiver direito áquelle serviço for indemnizada, ou do valor dos que deverem ainda ser prestados em virtude da disposição do dito artigo, ou das despesas feitas com a alimentação e educação a que é obrigada pelo artigo antecedente.

§ unico. O governo, ouvindo o conselho ultramarino, tomará todas as medidas e fará os regulamentos necessarios para determinar o modo de indemnização nos diversos casos em que ella póde ter lugar, attendendo ás circumstancias especiaes das diferentes localidades e aos usos e costumes ahí estabelecidos.

Art. 5.º Nas alienações ou trasmissões de propriedade de mulher escrava, ou aquellas se façam por contratos inter vivos, ou se operem por disposições testamentarias ou por direito de successão, os filhos das mesmas escravas, declarados libres em virtude d'esta lei, e que não excederem sete annos de idade, acompanharão sempre suas mães.

Art. 6.º Os filhos de mulheres escravas, que não tiverem mais de quatro annos, serão entregues a suas mães, quando estas obtiverem a liberdade e os queiram levar em sua companhia, cessando n'este caso as obrigações de que tratam os artigos 2.º e 3.º d'esta lei.

Art. 7.º Os donos das escravas são tambem obrigados a alimentar os filhos das filhas d'estas, quando as respectivas mães tenham direito aos alimentos de que trata o artigo 3.º d'esta lei. Cessa porém esta obrigação logo que cesse o direito que áqueles assistir de serem servidos gratuitamente pelas mães das sobreditas creanças.

Art. 8.º As juntas protectoras dos escravos velarão para que as disposições d'esta lei sejam fielmente executadas.

Art. 9.º E o governo auctorizado a crear quaesquer estabelecimentos ou associações, e a fazer a respectiva despeza, assim para dar a devida protecção aos filhos da mulher escrava, de que trata o artigo 1.º, como para o effeito de que esta lei tenha a mais prompta e inteira execução.

Art. 10.º Fica revogada a legislação em contrario (Portugal, 1857, p. 251-252).

#### **DECRETO, 29 DE ABRIL DE 1858**

Artigo 1.º O estado de escravidão ficará inteiramente abolido em todas as provincias portuguezas do ultramar, sem excepção alguma, no dia em que se completarem vinte annos, contados da data d'este Decreto.

Art. 2.º As pessoas que no dia designado no artigo precedente para o total abolição do estado de escravidão nas provincias ultramarina ainda ali possuírem escravos serão indemnizadas do valor d'elles pela fórmula que um lei especial determinará.

Art. 3.º Fica revogada toda a legislação em contrario (Portugal, 1859, p. 138-139).

É possível perceber que o projeto 01 do Marquês de São Vicente consistiu em uma junção da legislação portuguesa de 1856 e de 1858. Os projetos 02 e 03 também tiveram inspirações ou foram praticamente cópias da legislação portuguesa no que tange à questão da criação de uma junta protetora e da matrícula dos

escravizados, mas nesse caso a fonte de inspiração foi o decreto de 14 de dezembro de 1854.

Apesar das semelhanças, existiram algumas alterações relevantes. A primeira é a possibilidade de que uma instituição ou pessoa de "reconhecida probidade" pudesse criar e educar a criança filha de mãe escrava. No Brasil não existiu a condição intermediária do liberto da mesma forma que na legislação portuguesa, então não existia uma etapa de "aprendizado" para a vida livre antes da emancipação definitiva. O projeto do Marquês de São Vicente tentou contornar isso e estabeleceu uma condição (ainda que não obrigatória) de aprendizado para as crianças filhas de mães escravizadas. Essa etapa só existia no Brasil para escravizados capturados na condição de tráfico ilegal, o que foi estabelecido por meio dos acordos com o Reino Unido. Uma lei brasileira que estabelecia essa etapa de aprendizado era algo inédito. O Marquês de São Vicente levou isso tão a sério que até estabeleceu a possibilidade de a etapa de aprendizado ser provida por terceiros, o que é uma forma de tornar esse processo um pouco mais eficiente.

Outra diferença é que a legislação portuguesa previa o fim da escravidão em um prazo de vinte anos, enquanto o projeto do Marquês de São Vicente preferiu usar a icônica data de 31 de dezembro de 1899. Isso indica que não existia um plano sério para colocar termo à escravidão; a data não foi escolhida a partir de um plano esquematizado para abolir a escravidão, mas sim apenas para evitar que o Brasil passasse pela vergonha de entrar no século XX ainda utilizando trabalho escravo.

O projeto 02 do Marquês de São Vicente, que estabeleceria uma junta central protetora da emancipação, também deixava evidente a inspiração colonialista dos projetos. As juntas seriam formadas no âmbito municipal e teriam entre os seus membros pessoas destacadas da sociedade local. Os objetivos declarados das juntas eram os de melhorar a sorte dos escravizados brasileiros, garantindo, por exemplo, a administração de um fundo para comprar a liberdade de escravizados e a garantia de novos direitos também estabelecidos na lei, como um dia de folga por semana e o direito do escravizado de acumular pecúlio. Algo próximo à ideia que existia em Portugal de eliminar a escravidão aos poucos e melhorar as condições da escravidão. Apesar disso, o projeto deixava claro seu ideal colonialista no primeiro parágrafo do 5º artigo, que dizia o seguinte:

Art. 5º As juntas municipais têm as seguintes atribuições e encargos:  
§ 1º Por si, e suas delegações, são tutoras e curadoras legais dos escravos, dos filhos destes e dos cativos que forem libertos. Serão representadas em juízo pelos respectivos presidentes, curadores, ou delega dos paroquiais. Velarão, portanto: 1º, para que o poder dominical seja cada vez mais exercido dentro dos limites da religião e das leis, empregando para isso os meios de persuasão e admoestação, recorrendo aos magistrados somente quando tanto seja necessário; 2º, protegendo a liberdade e educação, mormente religiosa, dos filhos dos escravos, e seu bom arranjo, quando completarem o serviço que, por sua criação, devam aos senhores de sua mãe; 3º, protegendo e concorrendo para que os libertos achem trabalho em que se empreguem e conservem bons costumes (Senado Federal, 2012, v. 1, p. 249).

Como se pode ver, a junta teria a função de tutelar a vida, o trabalho e a educação dos escravizados e dos libertos, limitando a sua completa liberdade. A educação no projeto aparece como algo fortemente voltado para a religião; fica evidente que o Marquês de São Vicente considerava uma boa educação religiosa como uma condição para viver uma vida livre em boa qualidade. O que chama a atenção é que as juntas continuariam a ter ações e tutelar a vida dos escravizados mesmo após a liberdade, garantindo que eles achassem trabalho e conservassem os bons costumes. O projeto mudaria uma tradição legal do Brasil no que tange ao entendimento sobre a questão do liberto; este deixaria de ser visto pela ótica da tradição do Direito Romano, conforme estabelecido pela Constituição de 1824, que determinava que o liberto não poderia votar na segunda instância das eleições e nem se candidatar (Brasil, 1824). Em vez disso, passaria a ser entendido por uma ótica moldada pelo discurso de inspiração colonial, como um indivíduo incapaz de viver uma vida plena e que precisava ter sua vida mediada e tutelada por uma autoridade ilustrada.

Pela sua proximidade com a legislação portuguesa, que estava inserida dentro de um claro projeto colonial de melhoramento cultural dos africanos nos domínios portugueses, o projeto do Marquês de São Vicente inseriu no âmbito do legislativo brasileiro um modelo abolicionista que não está mais relacionado ao abolicionismo da primeira metade do século XIX, pautado por um ideal de eliminação da população africana no Brasil, mas sim inspirado em um projeto colonial europeu. Isso não significa dizer que ele ainda não levantasse a ideia da caridade cristã como forma de condenar a escravidão. Pelo contrário, isso aparece no discurso que ele fez para o Imperador na ocasião da apresentação dos projetos

(Senado Federal, 2012, v.1, p. 241-246). Neste mesmo discurso, ele deixou evidentes suas intenções de desenvolvimento ancoradas em pressupostos coloniais. Em certo ponto do discurso, ao falar sobre as dificuldades de abolir a escravidão, ele disse o seguinte:

O abalo será grande. Por mais bem inspiradas e executadas que sejam as medidas, haverá desordens a lamentar; a produção agrícola, nossa única riqueza, estremecerá, e por algum tempo definhará; os salários crescerão; o valor das terras baixará.

É o funesto e infalível resultado das aberrações da ordem moral, quando servem de base a instituições que devem perecer por isso mesmo, que têm em si o gérmen reprovado da destruição.

Se não está no poder de ninguém evitar todos esses males, está ao menos a possibilidade de diminuir o seu número, de atenuar a sua intensidade; está o dever de lembrar-se de que eles têm de pesar sobre milhões de homens livres e escravos, sobre todos! E que por isso mesmo cumpre minorá-los quanto possível. Na verdade, se a transformação for bem prevista e bem dirigida, passado algum tempo, cessará o desânimo, ressuscitará a coragem, e, após esta, a regeneração, o trabalho mais inteligente, o melhoramento dos processos agrícolas, os hábitos de economia, a honra do trabalho, o aperfeiçoamento dos costumes, a energia política. Será a justa compensação providencial. Convém, pois, senhor, e já de mais tempo convinha, que se demande a contribuição de todas as luzes, o concurso do pensamento inteligente de todos os amigos do País e do Augusto Monarca Brasileiro (Senado Federal, 2012, v. 1, p. 243).

O Marquês de São Vicente parecia encarnar uma espécie de "fardo do homem branco". A abolição, para ele, viria sobre duras penas para os homens livres, mas seria recompensada pela regeneração do trabalho e da sociedade como um todo. Nesse trecho, o Marquês acentuava o discurso colonizador civilizador de forma muito clara, defendia a regeneração de uma sociedade e de um grupo considerado degradado não porque assim o cristianismo pregava, mas sim porque a sociedade ilustrada moderna demandava. Apesar de penoso, o caminho seria recompensado com ganhos econômicos para os próprios agentes regeneradores. O discurso de São Vicente era um típico discurso colonial, mas aplicado para pensar e planejar a realidade nacional, sendo a lógica a mesma: a de que existia um grupo degradado precisando de civilização, os escravizados, e existia um grupo que tinha a missão de levar a civilização, a elite ilustrada.

Em 1867, na reunião do Conselho de Estado convocada por Dom Pedro II para discutir a questão da escravidão, o Marquês de São Vicente era um dos conselheiros. Nessa ocasião, ele defendeu a existência das juntas protetoras,

criticadas por outros conselheiros que afirmaram que elas contribuiriam para abalar os laços entre senhores e escravizados e causar insurreições, mas, para o Marquês, as juntas seriam de grande auxílio para o governo, assim como foram para Portugal. Ele também afirmou que a melhor legislação sobre a questão da abolição era o parecer francês de 1843, mas que as condições do Brasil eram mais parecidas com as de Portugal, por isso ele escolheu a legislação desse país como base (Brasil, 1868, p. 54-56).

A partir das reuniões de Dom Pedro II com seus conselheiros em 1867, ficou decidido que uma comissão, formada pelos conselheiros José Tomaz Nabuco Araújo Filho, Francisco de Salles Torres Homem e Bernardo de Souza Franco, ficaria responsável por compilar os projetos do Marquês de São Vicente e todas as demandas discutidas nas reuniões em um relatório final sobre como solucionar a "questão servil" no Brasil. Nabuco Araújo Filho, influente político do período e pai de Joaquim Nabuco, seria o presidente dessa comissão. Em suas intervenções durante as reuniões do Conselho de Estado, ele deixou clara sua visão de inspiração colonial sobre os escravizados. Respondendo ao questionamento do Imperador sobre se a emancipação deveria ser progressiva ou imediata, ele defendeu a primeira opção, já que, caso a abolição chegasse de forma imediata, o Brasil estaria condenado, pois a sua principal força de trabalho, os escravizados negros, se entregaria invariavelmente à vadiagem (Brasil, 1868, p. 64).

O argumento de que o negro só trabalhava se fosse obrigado não era novo. Por muito tempo, essa mesma ideia foi usada para defender a escravidão. A diferença é que Nabuco Araújo estava defendendo a abolição em seu discurso, uma abolição gradual e tutelada, mesmo após a liberdade dos escravizados. Sobre as cautelas que se deveriam tomar para abolir a escravidão, ele disse o seguinte:

1.<sup>a</sup> Obrigar os libertos a engajarem seus serviços dentro de um certo prazo ou com seu antigo senhor ou com outro de sua escolha sob a pena de ser havido por vagabundo.

2.<sup>a</sup> Punir vagabundos e vadios não com a prisão simples, que é o que elles desejão, mas com o trabalho nos estabelecimentos ou colonias disciplinares.

3.<sup>a</sup> Criar esses estabelecimentos e colonias (Brasil, 1868, p. 67).

A concepção de vadiagem como algo passível de sofrer sanções penais não era algo novo, pois o Código Criminal de 1830 continha todo um capítulo dedicado a punir os vadios e mendigos (Brasil, 1830). Apesar disso, essa preocupação mais específica com o liberto e a visão de que ele deveria obrigatoriamente trabalhar para o seu senhor ou para algum “outro” (o que sugere que o novo patrão do liberto seria equivalente ao seu antigo senhor, aproximando a condição de liberto da condição de escravizado), sob pena de prisão em colônias de trabalhos forçados, algo mais severo que a lei de 1830, era algo inédito no Brasil e só se tornava possível de ser concebido por meio das categorias dos discursos coloniais. A noção de que pessoas de origem africana deveriam ser vigiadas e ter suas vidas tuteladas de forma irrestrita, negando-lhes a condição de cidadãos plenos, que estava presente nas medidas, era produto dos discursos coloniais aplicado à realidade nacional. Era claro que o que estava por trás dessas medidas pensadas por Nabuco Araújo era o interesse econômico, pois era necessário evitar o colapso da economia brasileira por falta de mão de obra. Apesar disso, essa noção era sustentada por um discurso que ele acreditava que seria benéfico para os ex-escravizados, pois eles seriam incapazes de viver uma vida de plena liberdade, e essas medidas de trabalhos forçados cumpririam uma função educativa.

O tom da maior parte dos conselheiros nas reuniões foi de que seria necessário conciliar interesses escravistas com as novas demandas do mundo civilizado, ou seja, realizar uma abolição em acordo com os interesses dos senhores de escravizados. O parecer final da comissão, que ficou pronto em 1868, uniu os cinco projetos do Marquês de São Vicente, o que explica o fato da lei do Ventre Livre tratar de temas que vão muito além do ventre livre, mas fez mais que isso, sendo que, em nome do interesse escravista, retirou alguns elementos típicos da cartilha colonial. Um desses foi a junta protetora, bem como qualquer menção sobre o tratamento, o tempo de serviço diário e os castigos aplicados aos escravizados.

Um órgão que tutelasse o trabalho nas colônias era entendido como fundamental dentro da legislação portuguesa, cujo objetivo seria o de evitar os abusos cometidos pelos senhores de escravizados, algo visto como infrutífero para a civilização, já que afastaria o africano do trabalho. Sá da Bandeira, por exemplo, acreditava que as condições adequadas de trabalho permitiriam que o então escravizado se tornasse um exímio trabalhador livre (Bandeira, 1873, p. 73). No

texto do parecer final de 1868 no Brasil, a proteção aos escravizados deveria se limitar a ações no âmbito público, como alguns auxílios jurídicos, pois, segundo os pareceristas, qualquer intervenção no âmbito privado poderia atrapalhar a relação de autoridade entre senhores e escravizados (Brasil, 1868, p. 128).

O projeto entregue pelos pareceristas sobre como solucionar a “questão servil” no Brasil girou em torno de cinco eixos: 1º emancipação geral das gerações futuras, através do ventre livre; 2º emancipação parcial da geração atual de escravizados, através de alforrias pagas por um fundo de emancipações, alforrias forçadas mediante pecúlio, emancipação dos escravizados da nação e de ordens religiosas; 3º proteção dos escravizados libertos, dentro dos limites que já foram discutidos; 4º proteção à ordem pública e repressão à vadiagem; 5º matrícula geral de todos os escravizados. Dentre esses, acredito que a questão do ventre livre e da repressão à vadiagem demonstram de forma mais clara a inspiração colonial do projeto. A questão da vadiagem será discutida melhor no próximo capítulo, mas aqui analisarei detalhadamente a questão do ventre livre e seus desdobramentos no texto final da lei de 1871.

Pouco mudou entre o projeto construído em 1868 e o texto final da lei do ventre livre em 1871. Ambos previam trabalho forçado dos filhos livres de mãe escravizadas até os 21 anos, um ano a mais que a legislação portuguesa, e alguns outros detalhes em relação aos direitos dessas crianças. Apesar disso, existe uma coisa que teve uma mudança fundamental: a possibilidade de entregar as crianças para serem criadas por associações autorizadas. Essa possibilidade aparece nos dois textos, mas de formas distintas. No projeto de 1868, a entrega de crianças para associações autorizadas pelos governos seria algo complementar, de modo que a via preferencial deveria ser a criação da criança pelo senhor da mãe. Os termos foram definidos no quinto parágrafo do primeiro artigo da seguinte forma:

§ 5.º Se alguma associação, autorizada pelo governo quiser criar e tratar os filhos das escravas nascidos desde a data desta lei, lhe serão entregues, renunciando o senhor, ou mesmo se opondo este no caso do § 9.º n.º1. (Brasil, 1868, p. 146).

O nono parágrafo diz respeito à perda da guarda por senhores que cometerem atos de violência contra a criança. No texto da lei de 1871, a participação

das associações ganhou maior importância, pois nela a questão não aparece mais como algo marginal, mas sim como uma medida central, inclusive com o pagamento de indenização para os senhores que optaram por entregar as crianças para o Estado, o que indica que existia o interesse maior dos legisladores para que essa via fosse adotada. O destino das crianças filhas de mães escravizadas é tratado no primeiro parágrafo do primeiro artigo, que estabeleceu o seguinte:

§ 1º Os ditos filhos menores ficarão em poder o sob a autoridade dos senhores de suas mãis, os quaes terão obrigação de criar-os e tratá-los até a idade de oito annos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indemnização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 annos completos. No primeiro caso, o Governo receberá o menor, e lhe dará destino, em conformidade da presente lei. A indemnização pecuniaria acima fixada será paga em titulos de renda com o juro annual de 6%, os quaes se considerarão extinctos no fim de 30 annos. A declaração do senhor deverá ser feita dentro de 30 dias, a contar daquelle em que o menor chegar á idade de oito annos e, se a não fizer então, ficará entendido que opta pelo arbitrio de utilizar-se dos serviços do mesmo menor (Brasil, 1871).

É importante destacar que quem possuía o direito de decidir sobre o destino da criança era o senhor da mãe, o que indica que, apesar de ela ser supostamente livre, a lei ainda era guiada pela noção de que a criança seria uma propriedade privada do senhor, sendo que esse direito se sobrepõe ao direito da mãe. As obrigações e direitos das associações que poderiam receber as crianças são praticamente os mesmos no projeto e na lei. Na lei de 1871, essa questão apareceu no segundo artigo da seguinte forma.

Art. 2º O Governo poderá entregar a associações por elle autorizadas, os filhos das escravas, nascidos desde a data desta lei, que sejam cedidos ou abandonados pelos senhores dellas, ou tirados do poder destes em virtude do art. 1º § 6º.<sup>12</sup>

§ 1º As ditas associações terão direito aos serviços gratuitos dos menores até a idade de 21 annos completos, e poderão alugar esses serviços, mas serão obrigadas:

1º A criar e tratar os mesmos menores;

2º A constituir para cada um delles um peculio, consistente na quota que para este fim fôr reservada nos respectivos estatutos;

3º A procurar-lhes, findo o tempo de serviço, apropriada collocação.

---

<sup>12</sup> O sexto parágrafo do artigo primeiro estabeleceu que o serviço dos filhos de mulheres escravizadas cessaria se fosse considerado que o senhor infringiu à criança castigos excessivos.

§ 2º As associações de que trata o paragrapho antecedente serão sujeitas á inspecção dos Juizes de Orphãos, quanto aos menores.

§ 3º A disposição deste artigo é applicavel ás casas de expostos, e ás pessoas a quem os Juizes de Orphãos encarregarem da educação dos ditos menores, na falta de associações ou estabelecimentos creados para tal fim.

§ 4º Fica salvo ao Governo o direito de mandar recolher os referidos menores aos estabelecimentos publicos, transferindo-se neste caso para o Estado as obrigações que o § 1º impõe ás associações autorizadas (BRASIL, 1871).

Fica claro que o discurso que deu fundamento à legislação de 1871 tinha um cunho pedagógico. O objetivo era abolir a escravidão de forma gradual e, ao mesmo tempo, ensinar filhos livres dos escravizados por meio do trabalho. Isso vem dos projetos elaborados na década anterior pelo Marquês de São Vicente, que por sua vez têm inspiração na legislação portuguesa, que tinha abertamente uma relação colonial com seu projeto abolicionista. Apesar disso, a política abolicionista brasileira deu um passo a mais, já que a criação de instituições dedicadas à educação de crianças livres de mães escravizadas não existia na legislação portuguesa, sendo uma inovação brasileira.

Como já foi mencionado aqui, a educação básica no império era voltada para a população mais pobre, com a clara intenção, ainda que fracassada, de inserir a cultura e os saberes europeus, entendidos como civilizados, nessa camada da população. O que se desenhava aqui era um projeto diferente: o que estava sendo posto em prática era um ideal de educação totalmente voltado para o trabalho, em que as instituições poderiam inclusive tirar lucro do trabalho das crianças e adolescentes. Além disso, existia um claro projeto de apagamento da cultura africana, já que as crianças seriam privadas do convívio com suas famílias, o que impediria práticas de socialização de origem africana.

Outros historiadores já perceberam e estudaram o caráter pedagógico da lei do Ventre Livre de 1871, entre eles está Marcos Vinícius Fonseca (2002). Ele faz uma análise detalhada das instituições que foram procuradas ou organizadas pelo governo para receber os filhos da Lei do Ventre Livre. Segundo ele, o órgão que se dedicou à construção dessa política foi o Ministério da Agricultura, que se mobilizou para encontrar escolas agrícolas para receber as crianças. O principal objetivo seria o de despertar o gosto pelo trabalho na agricultura e fixá-las no campo como mão de obra para a lavoura. Fonseca também afirma que todo esse projeto desenhado pelo

Ministério da Agricultura foi um fracasso. O senhor da mãe era quem escolhia se a criança seria criada por ele ou entregue para o Estado em troca de indenização, e menos de 1% dos senhores escolheram a segunda opção, o que fez com que as instituições educacionais sofressem com a falta de alunos.

Sendo efetivo ou não, existe um discurso sobre as populações negras escravizadas e sobre a educação na lei do Ventre Livre. Sobre isso, Fonseca disse o seguinte:

Embora fossem as crianças negras que estivessem em questão e sob o foco da ação e do discurso do governo e dos abolicionistas, não era como crianças que elas eram efetivamente tratadas, mas sim, como os trabalhadores negros do futuro. A noção de criança é uma metáfora que expressa o negro e o seu lugar em uma sociedade que se encaminhava para o trabalho livre. Nesse aspecto, a análise que empreendemos deve ter sob seu foco as crianças negras, mas há que se buscar nos discursos que a ela se referiam outros significados, ou seja, aprender as formas como os indivíduos que se referiam às crianças expressavam seu verdadeiro interesse que era de fato, projetar a condição dos negros na sociedade livre que estava sendo pensada e construída. (Fonseca, 2002, p.62)

A questão que estou defendendo aqui é que esse discurso em relação à educação das populações negras e o seu papel social no Brasil está embasado em algo que vai além das fronteiras nacionais. Está fundamentado no mesmo discurso que legitimou a colonização da África no século XIX pelas potências europeias; está embasado em um discurso de inferioridade africana e controle dos corpos por parte dos agentes coloniais que ganhou o nome de “missão civilizadora”.

A escravidão já existia há mais de trezentos anos em território brasileiro, de modo que uma política de controle de corpos negros escravizados não era uma novidade. O que estamos debatendo aqui é uma política de controle de corpos e de trabalho de pessoas negras entendidas como livres, uma inovação que só foi possível existir por causa de novas ferramentas ideológicas de racialização do trabalho associadas à colonização. Esse controle vigorava tanto em relação aos trabalhadores do futuro, por meio das medidas pensadas na lei do Ventre Livre para as crianças livres, quanto em relação aos trabalhadores atuantes, por meio de medidas que obrigavam os escravizados libertados pela lei de 1871, como os escravizados da nação, a trabalhar, correndo o risco de serem enquadrados como vadios se assim não fizessem. Esse último tema será trabalhado melhor no próximo

capítulo, mas a medida está no parágrafo 5º do artigo 6º, que estabeleceu o seguinte:

§ 5º Em geral, os escravos libertados em virtude desta Lei ficam durante cinco annos sob a inspecção do Governo. Elles são obrigados a contractar seus serviços sob pena de serem constringidos, se viverem vadios, a trabalhar nos estabelecimentos publicos. Cessará, porém, o constringimento do trabalho, sempre que o liberto exhibir contracto de serviço. (Brasil, 1871)

Essas ações não eram comuns na tradição legislativa brasileira; basta ver os alvarás pombalinos do século XVIII ou os projetos de ventre livre mais antigos, nenhum dos quais incluía um controle tão severo do trabalho dos escravizados que eles pretendiam libertar. Esse tipo de repressão sistemática e organizada, principalmente em relação às crianças, só foi possível graças às reformulações de tratamento em relação às populações não europeias criadas pelos discursos coloniais do século XIX.

Existe um debate historiográfico sobre o que teria levado à aprovação da Lei do Ventre Livre. Youssef (2019, p.188-193) traça duas linhas interpretativas: a primeira defende a centralidade da figura do Imperador, entendendo que seu posicionamento e atuação contra a escravidão teriam sido determinantes para a aprovação da lei. Essa corrente de interpretação foi a primeira, estando presente em na obra de Joaquim Nabuco (1899), mas também foi revista por autores contemporâneos, como José Murilo de Carvalho (2010). Na outra corrente, estaria o grupo que entende que a resistência dos escravizados cumpriu um papel fundamental para pressionar as autoridades e o poder político a propor alguma mudança relacionada à questão da abolição. Os defensores dessa corrente incluem nomes como Sydney Chalhoub (2011) e Warren Dean (1976).

Acredito ainda ser possível traçar uma terceira corrente, da qual Youssef é um dos representantes, que entende que a Lei do Ventre Livre foi fruto de uma articulação de fatores nacionais e internacionais. Youssef não deixa de dar centralidade à figura de Dom Pedro II, argumentando que ele agiu o máximo que pôde dentro do regime constitucional para aprovar a lei. A lei também seria resultado de processos internos, como a fundação de sociedades abolicionistas, e externos,

como as novas tendências abolicionistas globais, provenientes de vários eventos, como a Guerra Civil dos EUA, os conflitos relacionados ao processo de independência de Cuba e a Guerra do Paraguai, que exerciam pressão sobre os governantes do Brasil de diversas formas.

No meu ponto de vista, embasado pelo debate das fontes mobilizadas nesse capítulo, a questão do que levou à aprovação da Lei do Ventre Livre e, mais importante talvez, o que levou à aprovação da lei com os dispositivos e alcance que ela acabou tendo é, sim, resultado de um processo global, sendo que existia a centralidade da propagação dos discursos coloniais. Não ignoro que a atuação dos escravizados, a ação de Dom Pedro II e outros processos globais tenham tido um papel determinante, mas acredito que o processo colonial da África e o discurso legitimador desse processo, que até então não foi muito considerado pela historiografia, cumpriram um papel determinante, fornecendo ferramentas mentais que mediavam a forma como os legisladores brasileiros entendiam os escravizados e o seu futuro dentro do país.

Considerando a análise que foi feita ao longo desse capítulo, é possível afirmar que as leis que propunham a emancipação de crianças nascidas de mães escravizadas são expressões de como um projeto abolicionista pôde ser, ao mesmo tempo um projeto colonial. Em Portugal, essa legislação veio acompanhada do limite da própria liberdade, por meio do avanço da categoria intermediária do “liberto”, e de todo um projeto de subalternização das populações africanas, caracterizando um legítimo projeto colonial em sentido estrito. Já no Brasil, a lei do Ventre Livre de 1871 representou uma das mais importantes ferramentas legislativas que demonstram a penetração dos discursos colonialistas apoiados em uma noção de missão civilizadora em território nacional até então.

Discursivamente, a abolição estava sendo feita em nome da civilização, a mesma justificativa do colonialismo. Contudo, o mesmo discurso que prometia libertar era acompanhado de uma série de ferramentas repressoras para controlar os africanos e seus descendentes, entendidos como inferiores e perigosos. Uma dessas ferramentas repressoras foi a política de educação da lei do Ventre Livre. Uma política que privava crianças supostamente livres do convívio familiar e impunha trabalhos forçados, algo largamente usado na África pelas potências colonizadoras. O fato de o Brasil não possuir colônias não impediu que as elites

políticas, que se entendiam como agentes da civilização europeia, criassem uma série de políticas de inspiração colonial que afligiram principalmente as populações negras e indígenas, entendidos como o colonial dentro do território nacional.

## 04. O fim da escravidão e a manutenção da subalternidade

A abolição da escravidão no Brasil e em Portugal não significou o fim dos trabalhos forçados nem o término da condição de subalternidade imposta aos africanos e seus descendentes. As legislações que encerraram a escravidão podem ser interpretadas mais como promotoras de continuidades do que de rupturas. Elas representaram apenas o início de uma nova fase no processo de transformação da exploração do trabalho, deixando para trás a fórmula da escravidão, considerada obsoleta, em direção a uma nova fórmula na qual o trabalho era encarado como uma ferramenta para o desenvolvimento civilizacional dos povos e da sociedade.

Em Portugal, a legislação que aboliu a condição de escravidão em 1869 revela claramente seu caráter de continuidade. O texto da lei é o seguinte:

Artigo 1.º Fica abolido o estado de escravidão em todos os territorios da monarchia portugueza desde o dia da publicação do presente decreto.

Art. 2.º Todos os individuos dos dois sexos, sem excepção alguma, que no mencionado dia se acharem na condição de escravos, passarão á de libertos e gosarão de todos os direitos, e ficarão sujeitos a todos os deveres concedidos e impostos aos libertos pelo decreto de 14 de dezembro de 1854.

Art. 3.º Os serviços a que os mencionados libertos ficam obrigados, em conformidade com o referido decreto, pertencerão ás pessoas de quem elles no mesmo dia tiverem sido escravos.

§ 1.º O direito a estes serviços cessará no dia 29 de abril do anno de 1878, dia em que teria de acabar inteiramente o estado de escravidão, em virtude do decreto de 29 de abril de 1858.

§ 2.º No referido dia 29 de abril de 1878 cessará para todos os individuos que assim ficam libertos a obrigação que pelo presente decreto lhes é imposta.

Art. 4.º Fica revogada toda a legislação em contrario (Portugal, 1870, p. 57-58).

Como pode ser observado, a legislação apenas mudou a nomenclatura: o escravizado tornou-se liberto, mas ainda assim era obrigado a servir o seu antigo senhor até 1878, sendo que posteriormente essa data foi adiantada para 1875. Como discutido no capítulo anterior, a categoria de liberto foi instituída como uma condição intermediária na qual a pessoa antes escravizada deveria ser preparada para a vida livre, mas na realidade os libertos eram tratados da mesma forma que as pessoas escravizadas. A prática de impor trabalhos forçados a pessoas juridicamente livres, sob a justificativa de que isso levaria ao engrandecimento moral

das populações entendidas como culturalmente inferiores, era típica dos projetos coloniais do século XIX. Várias leis foram instituídas nas colônias portuguesas com esse fim, sendo uma das mais marcantes - e que ainda será analisada neste capítulo - o Regulamento do Trabalho dos Indígenas de 1899.

Se, por um lado, a lei portuguesa que aboliu a escravidão deixou claro o seu caráter de continuidade em relação à condição de trabalho forçado e à subalternidade, por outro lado, a Lei Áurea, aprovada no Brasil em 1888, parecia apresentar um caráter diferente. Com apenas dois artigos, a lei estabeleceu o seguinte:

Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil.

Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário (Brasil, 1888).

A simplicidade e a clareza do texto da Lei Áurea representavam uma ruptura em relação às legislações abolicionistas aprovadas anteriormente no Brasil, as quais estabeleciam uma série de condições ou mesmo obstáculos para a conquista da liberdade plena, como foi abordado no capítulo anterior. Na Lei Áurea, não havia condição para a liberdade nem um processo de transição. As pessoas anteriormente escravizadas estavam livres, ponto final. Apesar desse aparente caráter de ruptura, outros dispositivos legais e estruturais mantinham a condição de subalternidade da população antes escravizada, bem como a prática de trabalho forçado por meio de leis que puniam a chamada “vadiagem”. Algo que será discutido ao longo desse capítulo.

As legislações abolicionistas estavam inseridas em uma lógica colonial que considerava as populações negras como avessas ao trabalho ou mesmo aos costumes tidos como civilizados, cabendo ao colonizador europeu a responsabilidade de ensinar essas virtudes. O caminho escolhido para esses ensinamentos, na maioria dos casos, foi o trabalho coercitivo. Por esse motivo, o fim da escravidão não resultou no término do controle do trabalho e nem da imposição do trabalho forçado das populações antes submetidas à escravidão. Estas questões serão abordadas ao longo deste capítulo, sendo o objetivo principal analisar o processo de criação das leis que aboliram a escravidão no Brasil e em Portugal e discutir a continuidade do processo de subalternização e de trabalhos forçados,

consolidando as legislações abolicionistas como parte integrante de um projeto colonial.

#### **4.1. A abolição da escravidão em Portugal e a concretização de um projeto colonial**

O percurso traçado pela legislação que pôs fim à condição de escravidão em Portugal reforça a tese que tenho enfatizado até agora: a de que houve uma clara mudança de abordagens dentro do movimento abolicionista português. A ideia de liberdade imediata aos escravizados, mesmo que implementado de forma progressiva, foi substituído por uma noção de liberdade cada vez mais lenta e assistida, prolongando a condição de servidão de maneira quase indefinida. Esta mudança foi, em grande parte, influenciada pela disseminação de ideias que consideravam o africano como biologicamente inferior e de difícil reforma no sentido cultural. Aqui será discutido como se deu essa mudança.

Um exemplo legislativo que ainda reflete essa primeira visão de uma abolição mais célere foi o projeto liderado pelo Marquês de Sá da Bandeira e outros membros do parlamento, apresentado à Câmara dos Pares em 1849. Na sessão de 26 de maio desse ano, Sá da Bandeira apresentou o seu projeto acompanhado de um parecer que justificava sua pertinência. Junto com o projeto, também foi apresentada uma estimativa parcial do número de escravizados em cada colônia e os custos de uma possível indenização pela abolição. Estimava-se a existência de 36.612 escravizados, um número que provavelmente seria bem maior, dado a ausência de dados referentes a Angola (Portugal, 1849, p. 750-752).

O projeto de Sá da Bandeira propunha as seguintes medidas: liberdade para os indivíduos nascidos depois da promulgação da lei, liberdade para qualquer escravizado que entrasse em territórios portugueses, liberdade para os escravizados que pertenciam ao Estado, direito do escravizado comprar sua própria liberdade, estabelecimento de que, assim que houvesse fundos disponíveis, as colônias deveriam pagar indenizações e abolir a escravidão, e a premissa de que todo indivíduo dentro do domínio português deveria ser considerado livre, ou seja, seria proibida a escravização de novos indivíduos. Além disso, o projeto previa o registro obrigatório dos escravizados, com a penalidade de perda destes em caso de

descumprimento, e estabelecia “curadores dos escravos” para fiscalizar esse processo de registro (Portugal, 1849, p. 750-752).

Como se pode perceber, o projeto de 1849 era gradual, Sá da Bandeira justificava esse gradualismo alegando duas vantagens: a primeira seria diminuir o custo das indenizações pagas aos senhores de escravizados pela perda de sua propriedade; a segunda seria permitir que os indivíduos entrassem sucessivamente na condição de livres, evitando assim uma abolição simultânea, que, segundo Sá da Bandeira, muitos temiam. É importante ressaltar que o projeto não previa nenhuma condição intermediária para o acesso à liberdade plena, como veio a acontecer depois. Conforme vimos no segundo capítulo, a condição de liberto foi introduzida na legislação portuguesa por meio de acordo com o Reino Unido, mas ao longo do tempo essa condição se tornou uma ferramenta para o controle do trabalho dos africanos, mesmo após a conquista da liberdade. Sá da Bandeira deixou indícios de que nunca compactuou muito com essas ideias.

Durante toda sua vida, Sá da Bandeira defendeu uma visão liberal clássica em relação às populações africanas, pregando a ideia de que, se as devidas condições fossem oferecidas aos africanos, nada os impediria de se civilizar. Esse era um dos motivos pelos quais ele se opunha ao trabalho escravo, considerando que a exploração do trabalho dos negros pelos brancos, sem nenhum tipo de benefício para os primeiros, seria um fator gerador de atraso civilizacional e de indolência. Sá da Bandeira deixou clara essa ideia em sua obra *O trabalho rural africano e a administração colonial* de 1873. Em outro livro, publicado em 1874, dois anos antes da sua morte, intitulado *A emancipação dos libertos: carta dirigida ao excelentíssimo senhor Joaquim Guedes de Carvalho e Menezes, presidente da relação de Loanda pelo Marquês de Sá da Bandeira*, ele reiterou que as críticas que fazia ao trabalho escravizado se estendiam à condição do liberto. Nessa obra, cujo objetivo era advogar pela abolição da condição de liberto, ele disse o seguinte:

A emancipação completa dos libertos não pôde ser demorada. É um direito que lhes pertence, e cuja negação não deve continuar. A carta constitucional declara livres todos os habitantes dos territórios portugueses, sem excepção alguma; e o código civil não reconhece, nem poderia reconhecer, direito algum de propriedade de um homem sobre o trabalho de outro homem. E, se perante os tribunais de justiça, algum d'aquelles que se consideram proprietários do trabalho de libertos, intentasse acção contra algum d'estes,

com o fim de o forçar a trabalhar para elle, não poderia funda-la nem na lei constitucional nem no dito código. (Bandeira, 1874, p.6).

Como se pode ver, Sá da Bandeira utilizava o argumento da igualdade constitucional, amplamente enfatizado em sua obra, para justificar o fim da condição de liberto. Isso está alinhado com suas ideias de defesa da igualdade jurídica praticada durante toda a sua vida. Ao longo de sua obra, ele deixou claro que não era contrário à configuração legal da condição de liberto em si, pois via isso como algo temporário e um passo em direção à emancipação completa. No entanto, era contrário ao caráter que essa condição assumiu na prática, mantendo-se de forma semelhante à condição de escravidão. Sá da Bandeira argumentava que os libertos, que pela lei deveriam ser preparados para a liberdade, eram tratados da mesma forma que os escravizados. Apesar disso, ele afirmava ser contrário a qualquer regulamentação do trabalho dos africanos após a emancipação completa. Suas palavras foram as seguintes:

Nenhum outro regulamento acerca do trabalho dos negros é necessário. As relações entre estes e as pessoas que os empregarem, devem ser semelhantes áquellas que em Portugal estão em uso entre os trabalhadores e os indivíduos a quem servem. Qualquer regulamento especial forneceria pretextos para se continuar a oppressão dos indígenas (Bandeira, 1874, p.6).

Cabe destacar que, embora Sá da Bandeira afirmasse que o trabalho do africano deveria ser totalmente livre, ele também defendia leis para prevenir a vadiagem, o que, na prática, limitava a liberdade. Esse tema será discutido mais adiante. Cabe destacar também que ele usou o termo “indígena” para se referir aos africanos, um conceito que gerou complicações jurídicas no final do século, como será também discutido mais à frente. O projeto de Sá da Bandeira para a total abolição da escravidão era um claro plano colonial. Ele destacou no seu livro *Trabalho rural africano*, discutido no terceiro capítulo, que as colônias só seriam realmente proveitosas após a civilização da população autóctone, e isso só poderia ser viabilizado após o fim dos trabalhos forçados, inclusive do trabalho forçado dos libertos.

Como base nesse fato e nos trechos transcritos, é possível admitir que Sá da Bandeira tinha grandes reservas quanto à adoção da condição do liberto. Em 1849, a condição do liberto já existia em Portugal e era bem legislada pelo acordo luso-britânico de 1842; no entanto, Sá da Bandeira preferiu ignorar essa condição e basear-se na tradição pombalina para criar seu projeto, que acabou não obtendo êxito. No final de sua vida, na década de 1870, o Marquês não poupava críticas à configuração que a condição de liberto veio a assumir e pressionava pela sua abolição.

A questão que permanece é como as legislações que estabeleceram a condição do liberto prosperaram mesmo sem o apoio do maior líder abolicionista de Portugal? Acredito que existam duas respostas para essa pergunta. Primeiramente, o projeto de Sá da Bandeira, apesar de influente, não era dominante, e ele teve que fazer algumas concessões, fracionando seu projeto original em "atos progressivos", uma tentativa de avançar a pauta abolicionista, mesmo que de forma mais lenta. Assim, mesmo sendo crítico, Sá da Bandeira acabou apoiando a condição de liberto como uma forma de avançar na pauta abolicionista (Marques, 2008). Em segundo lugar, e possivelmente mais relevante, está o crescimento em Portugal da noção de que o africano escravizado não estava preparado para a vida em liberdade.

No dia 15 de fevereiro de 1856, a Câmara de Deputados de Portugal debateu o Decreto de 14 de dezembro de 1854, que ampliou a condição do liberto e estabeleceu que qualquer escravizado que alcançasse a liberdade seria colocado na condição de liberto antes de alcançar a condição de liberdade plena, o que na prática representou um retrocesso da pauta abolicionista. Na ocasião, os deputados fizeram algumas alterações no Decreto, mas, em geral, a maioria concordava com os termos da lei. A exceção foi o então jovem deputado Affonso de Castro (1824-1885), que argumentou que seria um abuso tolher os escravizados de usarem sua força, inteligência e propriedade individual de forma livre em nome da defesa da propriedade dos senhores de escravizados. Ele também propôs uma emenda no Decreto com o objetivo de suprimir o artigo 29 e seus incisos, que era justamente o que definia que os escravizados entrariam na condição de libertado após conseguirem sua emancipação. Em uma linha de argumentação próxima a de Sá da Bandeira, ele disse que a cidadania deveria ser atingida de forma imediata e que a situação de liberto muitas vezes era pior que a própria situação de escravizado. Um

dos deputados que se posicionaram contra a emenda de Affonso de Castro foi Tavares de Macedo, que, segundo os registros dos Diários da Câmara dos Deputados, disse o seguinte:

O Sr. Tavares de Macedo (disse) que todos, certamente, teem o sentimento de acabar com a escravidão; mas se há esse sentimento de justiça e humanidade, não se póde concluir que ella deva acabar de repente, o que talvez fosse mesmo um grande mal, não considerando já nem o direito de propriedade, nem os danos provenientes para a industria, e para a agricultura, mas o estado dos próprios escravos, que passando, sem transição, da escravidão para a liberdade, caíam em um estado desgraçado, não sabendo usar della, e estando no estado de puericia e do dementes, que carecem de ser tutelados (Camara dos Senhores Deputados, 1865, p. 172).

Tavares de Macedo preferiu não fundamentar seu argumento na questão da necessidade econômica ou da defesa da propriedade privada, argumentos frequentemente utilizados por defensores da escravidão. Em vez disso, ele defendia a ideia de que os escravizados deveriam passar por uma preparação para a vida em liberdade ou até mesmo por uma tutela após a emancipação, uma visão bastante comum naquele período que pressupunha um estado de inferioridade dos escravizados. Esse argumento foi utilizado tanto por abolicionistas para viabilizar a abolição quanto por defensores da escravidão para atrasar as emancipações. Em parte, a ideia de que a escravidão “estragou” o negro e que ele deveria passar por um processo de aprendizado para “reparar o dano” esteve na base da legislação britânica de aprendizagem, como discutido nos capítulos anteriores, e estava sendo interiorizada pelos políticos em Portugal.

Gostaria de chamar a atenção para o fato de que, apesar de esse discurso ter um claro viés racial, pois se referia a pessoas negras e muito dificilmente seria mobilizado no caso de um europeu resgatado de um processo de escravidão, Tavares de Macedo se referia principalmente as pessoas que passavam pela condição de escravidão. Com o tempo, esse discurso sobre a incapacidade de autogestão foi se misturando com um discurso de inferioridade cultural e racial dos africanos, que já existia e vinha sendo mobilizado em Portugal há um bom tempo. Isso teve como consequência o alargamento da noção de quem precisava de tutela ou de ser ensinado a viver uma vida civilizada, passando do africano escravizado para todos os africanos.

Essa visão se tornou evidente em um dos principais idealizadores das últimas legislações abolicionistas em Portugal: João de Andrade Corvo (1824-1890). Ele, na chefia do Ministério dos Negócios Estrangeiros e no Ministérios da Marinha e Ultramar durante a década de 1870, foi um dos grandes responsáveis por promover e implementar políticas baseadas em teorias raciais. Quando menciono “teorias raciais”, refiro-me a argumentos científicos centrados em grupos entendidos como resultado de uma estrutura biológica singular que produziu diferenciação e hierarquização de sociedades humanas (Schwarcz, 1993). Para Corvo, o grande problema era que apenas a emancipação dos escravizados não bastaria. Ele acreditava que era necessário regenerar o negro, embrutecido pela escravidão e limitado por suas condições biológicas, em outras palavras, os portugueses deveriam agir para civilizar os africanos. Essa seria a única saída para o desenvolvimento da África. Suas palavras foram as seguintes:

E pois da civilização e da actividade dos indigenas que tudo ha de esperar. Às idéas que se faziam da raça negra, no tempo da escravidão, estão longe de ser verdadeiras. O negro é susceptível de aperfeiçoamento, de illustração, de actividade, de industria. Ha diversas raças, umas mais inteligentes do que outras, umas em que a evolução das faculdades mentaes attingiu um grau mais elevado do que em outras. A escravidão embruteceu o negro, e fez-lhe perder o grande incentivo do trabalho; o interesse próprio (Corvo, 1883, v.1, p. 272).

Corvo era um legítimo colonialista, sendo que incorporou a missão civilizadora ao pensar e implementar uma série de políticas que ele acreditava conduzirem a esse fim. Nesse sentido, ele utilizou as teorias raciais, evidentes no trecho acima, como uma ferramenta analítica para descrever as sociedades africanas, sendo que ele considerava crucial incorporar essas teorias para cumprir sua missão na colonização.

No trecho transcrito, Corvo apresentou um colonizado dividido, pois, ao mesmo tempo em que esse era visto como um ser incapaz e degenerado, foram sugeridos potencialidades e melhoramentos. Essa visão ambivalente do estereótipo sobre os africanos (Bhabha, 2017) transita da necessidade que os discursos coloniais possuem de aproximar o “colonizado” do “colonizador”, ambos criados por esses discursos, como forma de legitimar seus preceitos humanitários e liberais.

Apesar disso, ao mesmo tempo, existe a constatação de que o “colonizado”, baseado em preceitos raciais, nunca será igual ao “colonizador”.

O curioso é que Corvo se via como um indivíduo da ciência, um ser racional, e sustentava a ideia de que a estratégia de colonização de Portugal deveria seguir essa mesma abordagem racional. Ele argumentava que era hora de abandonar o período de fanatismo religioso, simbolizado pelos jesuítas, e de políticas prejudiciais, como a escravidão e os monopólios. Em sua perspectiva, a nova abordagem colonial deveria ser fundamentada na racionalidade e na civilidade, como evidenciado em sua discussão sobre a necessidade de estabelecer sistemas ferroviários nas colônias, em que ele disse o seguinte:

A escravidão acabou: o trabalho, auxiliado pelas maravilhas da ciência moderna, é o melhor, o mais seguro meio de civilizar povos selvagens, ou semi-selvagens; a riqueza, conquistada pela liberdade, é tudo: a instrução deve derramar-se por toda a parte com mãos largas, como um dever moral e como uma boa especulação social; as manifestações do poder do homem sobre a natureza são o mais seguro meio de subjugar as paixões desregradas dos bárbaros; as riquezas, criadas pela mão do homem, são a arma mais forte para vencer resistências, e abrir o caminho às verdadeiras conquistas. A razão tem mais poder do que a espada. A harmonia tem mais influência do que a força. A energia creadora é mais irresistível do que a energia que destrói (Corvo, 1883, v.1, p. 252-253).

As teorias raciais entraram no discurso de Andrade Corvo nesse contexto de valorização da ciência e da razão. Essas teorias surgiram ao longo do século XVIII e XIX como um ramo da História Natural que buscou tentar responder qual seria a origem do gênero humano e qual seria a explicação para a diversidade fenotípica encontrada entre os seres humanos. Bethencourt (2018, p. 399-495) destacou que uma série de teorias surgiram no período, concorrendo entre si para estabelecer um novo paradigma científico. Considerando a diversidade, é possível separar as teorias raciais em dois grupos: os monogenistas, que postulavam que os seres humanos eram todos pertencentes a uma única espécie, mas dividida entre raças; e os poligenistas, adeptos da ideia de que existiram diferentes espécies humanas que teriam aparecido em diferentes lugares do globo e em tempos diferentes. Independentemente da corrente, em quase todas as teorias, as pessoas brancas europeias apareciam como o topo da hierarquia racial, sendo consideradas as mais

aptas e biologicamente superiores, enquanto as populações negras africanas, em geral, eram entendidas como as mais biologicamente inferiores.

Para comprovar essas teorias, os cientistas da época buscaram lançar mão de métodos entendidos como científicos para legitimar as diferenças. Nesse sentido, uma série de métodos de medição dos corpos humanos de diferentes formas surgiram, normalmente buscando demonstrar a superioridade física dos europeus frente a outros grupos humanos. Dentro das discussões levantadas por essas teorias, também surge a questão de saber se os grupos tidos como inferiores seriam capazes de se aperfeiçoar ou não. Essas discussões chegaram até as classes políticas, que muitas vezes acabavam se apropriando dessas teorias de forma bastante singular e influenciaram tomadas de decisões. Para Bethencourt, uma visão pautada nas teorias raciais segundo as quais as pessoas negras seriam incapazes de se aprimorar e adquirir civilização e a miscigenação poderia ser danosa para a sociedade, legitimou leis segregacionistas nos EUA (Bethencourt, 2018, p. 437-456). Diferentemente do discurso racial de períodos anteriores, pautado principalmente em diferenças culturais, as teorias raciais se pautavam em questões biológicas e assumiam a autoridade de verdade científica. Um ponto importante a se destacar é que teorias raciais foram usadas durante todo o processo colonizador dos séculos XIX e XX para minimizar, inferiorizar, excluir e destruir culturas não europeias, além de servir como justificativa para políticas genocidas em vários lugares e épocas.

Andrade Corvo se insere nesse contexto de disputas das teorias raciais, sendo que chegou a incorporar a teoria da evolução de Darwin, que acabou se tornando o paradigma científico sobre a origem das espécies, para justificar seu plano e legitimar o genocídio de populações africanas. Ele não discutia abertamente uma política de extermínio, mas isso não significa que a morte não estivesse implícita em sua política colonial pós-abolição. Ele acreditava que alguns grupos étnicos da África seriam tão intelectualmente inferiores que simplesmente entrariam em extinção com a chegada da civilização. Corvo apresentava um determinismo racial guiado por uma interpretação de Darwin que parece ser influenciada pela visão de Spencer da “sobrevivência do mais apto” (Poliakov, 1971, p. 282-298), embora ele não citasse esse autor. Dessa maneira, alguns grupos estavam

condenados à extinção. É perturbador perceber que Corvo via a civilização como uma força capaz de provocar a extinção de seres humanos que não se adaptassem a ela. Suas palavras foram as seguintes:

A escravidão é, em nossa opinião, a principal causa do grande atraso de todo o gênero, em que se acham ainda as populações indígenas da Africa; quando todos os povos progridem, ou, se não podem resistir á acção da civilisação e adaptar-se a ela, se extinguem com deplorável rapidez. Vemos, em diversas partes do mundo, os povos selvagens fugirem diante da civilisação, e por fim extinguirem-se. Verdade ê, que o espirito cubiçoso e brutal dos colonos europeus tem contribuído muito para isso; mas, é certo também, que parece haver alli a acção de uma lei mysteriosa e fatal, a qual condemna á destruição as raças inferiores, que não teem responsabilidade e não podem amoldar-se ao systema que lueta pela existência; systema social que consiste em tomar, por assim dizer, posse das forças da natureza, e usar d'essas forças em serviço próprio. Ha aqui alguma coisa d'aquella lei de Darwin: "Pode dizer-se, metaphoricamente, que a selecção natural está a cada instante buscando no mundo as mais insignificantes variações, rejeitando as que são más, preservando e accrescentando as que são boas; silenciosamente e insensivelmente trabalhando, cada vez que a occasião se offerece, no melhoramento de cada ser organico; em relação ás suas condições de vida, quer orgânicas, quer inorgânicas"<sup>13</sup> As formas que não prestam extinguem-se; as outras desenvolvem-se e progridem.

Na Africa encontramos também raças que evidentemente tendem a extinguirse; mas ha muitas outras, que parece quererem desenvolver se e progredir (Corvo, 1885, v.3, p. 55-56).

Vale ressaltar que Corvo deixou evidente ao longo de sua obra que a civilização nada mais era do que uma série de costumes e ações que remetiam à cultura europeia. Portanto, alguém só poderia ser considerado civilizado caso se assemelhasse a um europeu. Considerando esse foco na cultura, Corvo considerava que as populações africanas eram sim capazes de se aprimorar e adquirir civilização, mas esse processo demoraria muito tempo, sendo que alguns grupos nem chegariam a viver para isso, já que, como ele deixou claro no trecho transcrito, seriam extintos pela própria civilização. Nesse sentido, ele se apropria da obra e da teoria de Darwin de modo bastante singular, entendendo a civilização como uma força capaz de realizar uma seleção natural, escolhendo os grupos mais aptos a sobreviver ou não. O que é característico desse discurso de Corvo é a estratégia

---

<sup>13</sup> Esta é uma citação direta do livro *A Origem das Espécies* de Charles Darwin. Como a primeira edição do livro em português só foi publicada no Porto no ano de 1913 (Machado, 2019), é provável que o próprio Andrade Corvo tenha feito a tradução. O texto original é o seguinte: "It may be said that natural selection is daily and hourly scrutinising, throughout the world, Every variation, even the slightest; rejecting that which is bad, preserving and adding up all that is good; silently and insensibly working, whenever and wherever opportunity offers, at the improvement of each organic being in relation to its organic and inorganic conditions of life" (Darwin, 1859, p. 43).

retórica de “apassivamento linguístico” da necropolítica colonial. Em vez de afirmava que “a civilização (colonialismo) mata algumas populações” como um verbo transitivo “matar” (que pressupõe um sujeito e um objeto da ação), ele utilizava o verbo intransitivo “extinguir-se”, eliminando o sujeito da ação. O sujeito, em vez de ser o colonizador, que mata, torna-se o colonizado, que “se extingue” sozinho.

Para Corvo, o africano estava tão atrofiado pela raça e brutalizado pela escravidão que seriam necessários séculos de preparação para a chegada da civilização ao continente. Ele deixou isso evidente em várias passagens de sua obra. Um exemplo é quando ele discutiu a influência da evangelização cristã na colonização, e fez o seguinte apontamento:

Não se julgue de quanto fica dito, que desconhecemos a importância da propaganda religiosa na África. Julgamos, ao contrario, que a benéfica influencia da moral christã deve exercer a mais pura e mais civilisadora acção no espirito d'aquelles povos; que a queda da idolatria e o desaparecimento do fanatismo e das suas praticas barbaras, ferozes muitas vezes, necessariamente hão de preceder a completa transformação social dos negros. O que, porém, não julgamos possível é que, no cérebro por assim dizer incompleto do africano, possam, sem longa preparação, sem um longo e prévio trabalho de educação moral e physica, entrar outras idéas, para receber as quaes o selvagem não está preparado, e que necessariamente repugnam á sua índole brutal (Corvo, 1885, v.3, p. 119-120).

Nas palavras do próprio Corvo: “Os negros são como as crianças, que houvessem parado no seu desenvolvimento mental; tem as paixões, a insensibilidade, o fogo, a falta de madureza, e a preguiça para o trabalho, que nas crianças se observa.” (Corvo, 1885, v.3, p. 144). Caberia então aos europeus a “difícil empresa de civilizar o negro” (Corvo, 1885, v.3, p. 144). Mas como isso se daria? Para Corvo, essa resposta era óbvia e só existiria um caminho: o do trabalho. O grande projeto de Corvo para a civilização compreendia domar o suposto instinto natural dos negros, que ele julgava existir, e aplicá-lo por meio do trabalho para viabilizar a exploração econômica das colônias. Dessa forma, os instintos naturais seriam canalizados para a civilização.

Pode parecer um contrassenso querer regenerar pessoas brutalizadas pelo trabalho exploratório com mais trabalho, mas para ele não era. A natureza do trabalho seria diferente; o trabalho que ele tentava promover na visão dele não era esterilizante, mas sim edificante, baseado em um senso de justiça, instrução e

liberdade. Pelo menos, era assim que ele acreditava. Na conclusão do terceiro volume de sua obra, ele resumiu a política civilizacional dos africanos da seguinte forma:

Ensinar os negros a serem úteis, a compreenderem as vantagens do trabalho, e os benefícios do commercio: crear nos negros as necessidades, que representam melhoramento na vida material, desenvolvimento na vida moral: abrir aos negros horizontes, por onde se possam expandir as suas limitadas aptidões, a fim de lhes transformar a natural indolência em actividade productiva: ensinar os negros pelo exemplo, atrair-os pela benevolência, domar-lhes as ruins paixões pela justiça, impressional-os pelas maravilhas da civilisação, ministrar lhes na escola e na officina, um ensinamento que os persuade de que elles podem seguir as praticas dos brancos, com vantagem própria: eis o que temos a fazer na Africa portugueza (Corvo, 1885, v.3, p. 389).

Percebe-se que essa política regenerativa de Corvo não se restringia apenas às pessoas escravizadas, mas sim a todos os negros africanos. A partir dessa concepção, o trabalho do africano deveria ser constantemente vigiado e tutelado, mesmo após o fim da escravidão. Corvo não estava isolado nessa visão. A partir do final da década de 1850, vários políticos e pessoas influentes em Portugal alertavam para o risco de um colapso imediato das colônias caso os trabalhos forçados fossem abolidos e da suposta indolência natural e quase indomável da população negra africana (Marques, 2008, p. 84-93). Diversas pessoas influentes, como o ministro da Marinha Mendes Leal e o historiador João Pedro de Oliveira Martins, publicaram e discursaram em defesa da continuidade do trabalho forçado mesmo após o fim da escravidão (Terra, 2021).

Ao estudar esse tema, o historiador João Pedro Marques (2008) sugeriu que a ascensão dessa corrente de pensamento esteve relacionada as revoltas desencadeadas nos espaços coloniais portugueses e à evidente queda de produção agrícola após a abolição nos territórios franceses e ingleses. Todas essas razões podem ter contribuído, mas creio que a emergência das teorias raciais é um fator determinante do ponto de vista intelectual, pois elas forneceram ferramentas ideológicas para produzir um discurso da diferença baseado não mais em aspectos culturais, mas sim em aspectos biológicos respaldados pela ciência da época, ampliando a legitimidade desses discursos e prolongando indefinidamente a suposta inferioridade dos africanos. A presença dessas teorias é uma característica marcante desse período, como é possível perceber em Andrade Corvo. De qualquer forma, foi

essa visão de que o negro africano deveria ser civilizado pelo trabalho, não apenas o escravizado, que está na base das leis que definitivamente aboliram os trabalhos forçados em Portugal.

As legislações que aboliram definitivamente a condição servil em Portugal, eliminando a condição do liberto, podem ser divididas em duas: uma lei elaborada por Sá da Bandeira na condição de par do reino e sancionada em 29 de abril de 1875, e um decreto publicado por Andrade Corvo em 20 de dezembro de 1875 que criou novas regras para a primeira lei. Ambas as legislações foram complementares e estabeleciam a continuidade da tutela pública mesmo após o fim da condição de liberto.

A preocupação em promover uma forma de trabalho mais civilizada, mas que ao mesmo tempo não interrompesse os trabalhos nas colônias, foi manifestada durante as discussões do então projeto de lei de Sá da Bandeira, que recebeu um parecer expondo tais questões. Segue um trecho do parecer:

Entendem as vossa commissões que é mister assentar em solidas bases o estado de liberdade, que desde já vae ser concedido aos libertos, e para esse fim duas ordens de condições são necessarias:

- Condições que protejam e tutelem os individuos que assim saem do estado servil para gosarem da liberdade, que é seu direito proprio;
- E condições que na epocha da transição, e ainda por um periodo sufficiente, assegurem a certeza de braços ao trabalho, não já trabalho servil, não remunerado e exigido como tributo de propriedade, que debalde procuraria na natureza a sua origem; mas trabalho livre, remunerado, e com o character nobre que essas duas condições lhe imprimem. Trabalho que educa em vez de opprimir, e que é a condição vital das sociedades.

Esta consideração complexa exige a ordem de prescripções que constituem a tutela protectora dos individuos; que assim saem da condição servil para passarem á de liberdade, e que ao mesmo tempo que assegurem a certeza de braços á agricultura e ás industrias, preparem a educação laboriosa durante o tempo preciso para estabelece-la como habito necessario á vida.

É mister igualmente promover a constituição da familia como primeira condição da colonisação, e indispensavel para os habitos suaves da sociedade, que sem este elemento nunca chegará a fundar-se.

A vadiagem em similhantes periodos de transição é o primeiro e mais pernicioso vicio a prevenir, e implantado, difficil, senão impossivel será estirpa-lo. (Camara dos Dignos Pares do Reino, 1874).

Como se pode perceber, o parecer admite a necessidade da tutela por dois motivos: primeiro, a ideia de proteção e civilização dos trabalhadores africanos; segundo, a consideração de que o trabalho não poderia cessar, sendo que a preocupação com a vadiagem, ou seja, a não ocupação dos africanos em ofícios

que seriam do interesse colonial dos portugueses, já se apresentava de forma patente. A lei que foi publicada reflete em grande parte as preocupações desse parecer. Ela abolia a condição de liberto, mas estabelecia que a tutela pública deveria durar até 1878, que era o prazo original para abolição da escravidão estabelecida pelo decreto de 1858. A tutela pública teria duas funções principais: verificar se os emancipados estariam trabalhando, já que estes estariam obrigados a ocupar alguma função de trabalho por dois anos, e fiscalizar abusos por parte dos contratadores, já que estes ficavam agora obrigados a garantir alguma remuneração para os seus empregados. Além disso, a lei dedica toda uma seção para legislar apenas em relação à vadiagem. Um dos artigos que trata sobre a questão da vadiagem estabelecia o seguinte:

Art. 27º Os indivíduos a que se refere o artigo 1º, que, nas condições do artigo 256º do código penal, forem julgados vadios, serão sujeitos a trabalho obrigatória até dois anno nos estabelecimentos do estado que para isso forem especialmente creados, ou nas fortalezas e obra publicas da provincia, e receberão o salario que for estabelecido pelo respectivo governador em conselho. (Portugal, 1874, p. 126).

Em relação a esse artigo, gostaria de chamar a atenção para dois fatos. O primeiro é que ele menciona diretamente o código penal português de 1852, que define como vadios “Aquelle que não tem domicilio certo em que habite, nem meios de subsistência, nem exercita habitualmente alguma profissão ou officio, ou outro mister, em que ganhe sua vida...” (Portugal, 1852, p. 139), mas há uma diferença importante. No Código Penal, aplicável ao território europeu de Portugal, a pena era de seis meses de prisão correccional e um tempo não definido de trabalho, enquanto no espaço colonial a pena era de dois anos de trabalho. Isso deixa claro uma distinção no tratamento entre os considerados vadios em Portugal e os considerados vadios nas colônias. Outro ponto importante é que, nessa lei, fica claro que essa definição de vadio se aplica apenas aos indivíduos que foram emancipados pelo primeiro artigo, os libertos, ou seja, sua ação não era voltada para todos os africanos, mas apenas para um grupo específico.

A regulamentação dessa lei, decretada por Corvo em dezembro de 1875, acrescenta uma série de medidas, mas mantém a essência da lei criada por Sá da Bandeira. Na questão da vadiagem, a lei diz o seguinte:

Art. 88.º Os individuos a quem se referem os artigos 1.º e 3.º d'este regulamento, que, nas condições do artigo 256.º do código penal, forem julgados vadios, serão sujeitos a trabalho obrigatorio até dois annos nos estabelecimentos do estado, que para isso forem especialmente creados, ou nas fortalezas e obras publicas da provincia, e receberão o salario que for estabelecido pelo respectivo governador em conselho. (Portugal, 1875)

O regulamento define melhor os indivíduos que estariam sujeitos a ele no artigo 3º. O texto é o seguinte:

Art, 3.º Os individuos, que assim obtiverem a condição de liberdade, ficam nos termos do artigo 2.º da lei sujeitos á tutela publica, e taes são:  
 1.º Todos os que ainda se acharem na condição de libertos pelo decreto de 14 d e dezembro de 1854;  
 2.º Os filhos de mulher escrava de que trata o artigo 2.º da lei de 24 de julho de 1856;  
 3.º Os que passaram ao estado de libertos pelo artigo 2.º do decreto de 29 de fevereiro de 1869;  
 4.º Todos os que por qualquer modo tiverem sido introduzidos em algum das provincias ultramarinas, como libertos, e permanecerem ainda n'essa condição. (Portugal, 1875)

Duas coisas são importantes em relação a essas legislações. O primeiro ponto é que elas demonstram uma certa sinergia entre Sá da Bandeira e Andrade Corvo. Apesar de apresentarem opiniões e pontos de vista diferentes em relação à abolição e à continuidade do trabalho forçado após a emancipação, parecem que conseguiram chegar a um meio termo para fazer avançar a pauta abolicionista. Um segundo ponto é que a lei que pretendia abolir a condição servil garantia, mais uma vez, a continuidade de trabalhos forçados de pessoas legalmente livres, ainda que remunerados e em condições menos violentas, pelo menos era isso que a legislação pretendia. Isso não era exatamente uma novidade na legislação abolicionista portuguesa, que vinha restringindo a completa liberdade dos africanos escravizados há um bom tempo.

Em 1878, conforme previsto na lei de 1875, um novo regulamento referente ao trabalho no espaço colonial africano foi publicado. O *Regulamento para Contratos de Serviçais e Colonos nas Províncias da África Portuguesa* continha um total de cento e sete artigos, sendo que logo nos três primeiros ele definiu que a tutela

pública tinha acabado e que a obrigação de contrato também terminou, exceto para os indivíduos julgados como vadios. O texto da lei é o seguinte:

Artigo 1.º A tutela publica a que nas provincias ultramarinas estavam sujeitos os individuos a quem se refere a lei de 29 de abril de 1875, no artigo 2.º, e o regulamento de 20 dezembro do mesmo anno, no artigo 3.º, é considerada extincta nos termos do § 2.º do artigo 2.º da mesma lei, a contar do dia 29 de abril do corrente anno de 1878.

Art. 2.º Desde a mesma data cessou para os individuos a quem se referia o artigo 5.º da citada lei, a obrigação no mesmo artigo expressa, de contratarem os seus serviços por tempo determinado e com os antigos patrões.

Art. 3.º Ninguém póde ser obrigado a contratar os seus serviços, salvos os individuos que forem julgados como vadios, que continuarão a ser obrigados a trabalho, nos termos d'este regulamento. (Portugal, 1879).

O regulamento detalhou uma série de ações e medidas em relação ao trabalho dos africanos, dedicando uma seção especial para regulamentar a questão da vadiagem. O artigo que definiu a punição em relação à vadiagem aparece da seguinte forma:

Art. 90.º Os individuos que nas condições do arligo 256º do codigo penal forem julgados vadios, serão sujeitos a trabalho obrigatorio até dois annos nos estabelecimentos do estado, que para isso forem especialmente creados, ou nas fortalezas e obras publicas da provincia, e receberão o salario que for estabelecido pelo respectivo governador em conselho. (Portugal, 1879)

Percebe-se que o texto do Regulamento de 1878 é essencialmente o mesmo das legislações de 1875, exceto por uma mudança fundamental: os indivíduos a quem ele se refere. Houve uma clara expansão dos grupos aos quais o regulamento se applicava. Nas leis de 1875, somente aqueles que estavam sendo emancipados da condição de liberto podiam ser considerados vadios. No entanto, em 1878, não há nenhuma especificação, o que significa que qualquer pessoa poderia ser rotulada como vadia e, conseqüentemente, estar sujeita a uma condição de trabalho forçado.

A evolução da regulamentação do trabalho africano, especialmente evidente na questão da vadiagem, reflete a mudança no ideal colonial português. Este abandonou definitivamente o projeto de Sá da Bandeira, que defendia a expansão dos direitos constitucionais aos africanos e uma maior autonomia dos africanos em

relação ao seu próprio trabalho como forma de alcançar a civilização. Em vez disso, passou a buscar um controle cada vez maior sobre o trabalho, justificando-o com a ideia de que os africanos não seriam, por questões raciais e culturais, capazes de se autogovernar. Isso implicava que o colonizador europeu deveria mostrar o caminho correto, tese defendida por Andrade Corvo e outros intelectuais de sua geração.

Na década de 1880 e 1890, a visão sobre como os africanos das colônias portuguesas eram entendidos caminhou cada vez mais em direção a um discurso de diferença racial quase intransponível. Essa visão racial determinista está presente em um dos principais intelectuais da época: Oliveira Martins.

Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) foi um influente historiador do período e chegou a ser membro do Instituto de Antropologia de Paris. Em Portugal, ele é reconhecido como o maior expoente do darwinismo social, publicando diversos trabalhos de cunho racista que postulavam a inferioridade irrestrita e irrecuperável da população negra (Henriques, 2015). Sua atuação mais destacada foi na carreira intelectual, mas também teve uma breve carreira política, atuando como deputado entre 1886 e 1894 e sendo nomeado Ministro da Fazenda em 1892 (Matos, 1998).

Um dos livros mais conhecidos de Oliveira Martins é *O Brazil e as colônias portuguesas* (1880), que consiste em um estudo histórico que analisou a função dos territórios coloniais em Portugal. Ao falar das colônias portuguesas na África, Oliveira Martins emulava os discursos deterministas mais radicais, duvidando que pessoas negras e brancas fossem da mesma espécie e chegando a aproximar as populações da África dos macacos.

Não haverá, porém, motivos para suppor que esse facto do limite da capacidade intellectual das raças negras, provado em tantos e tão diversos momentos e lugares, tenha uma causa intima e constitucional? Ha de certo, e abundam os documentos que nos mostram no negro um typo anthropologicamente inferior, não raro proximo do anthropoide, e bem pouco digno do nome do homem. A transição de um para o outro manifestase, como se sabe, em diversos caracteres: o augmente de capacidade da cavidade cerebral, a diminuição inversamente relativa do craneo e da face, a abertura do angulo facial que d'ahi deriva, e a situação do orifício occipital. Em todos estes signaes os negros se encontram collocados entre o homem e o anthropoide. E os estudos de arqueologia pre-historica não authorisam a suppor que dentro de uma raça, isto é, sem o cruzamento de estranho sangue, possam dar-se progressos sensíveis na anatomia do cérebro. Não bastarão acaso estas provas para demonstrar a chimera da civilização dos selvagens, que foi o sonho vão dos jesuítas? E se não ha relações entre a anatomia do craneo e a capacidade intellectual e moral, — porque ha de

parar a philanthropia no negro ; e não ha de ensinar a Bíblia ao gorilla ou ao ourango, que nem por não terem falia, deixam de ter ouvidos, e hão de entender, quasi tanto como entende o preto, a metaphisica da incarnação do Verbo e o dogma da Trindade? (Martins, 1880, p. 257).

A visão racista de Oliveira Martins baseia-se nos estudos da antropologia física e de outras subdisciplinas, como a craniometria. Estas, hoje entendidas como pseudociências, estavam ganhando espaço em Portugal, inclusive com a criação de um laboratório na Universidade de Coimbra destinado a estudar os crânios dos habitantes dos territórios coloniais (Henriques, 2004, p. 290). Tais disciplinas utilizavam características físicas dos indivíduos para definir o grau de civilização, retratando o negro africano geralmente como um ser tão rebaixado no sentido civilizacional que sua regeneração seria praticamente impossível. Isso levava Oliveira Martins a negar o projeto colonial civilizador. No entanto, apesar dessa postura, ele ainda via uma possibilidade de regeneração para o africano. Essa possibilidade não residia na adoção de uma cultura mais ilustrada, mas sim na introdução de um "sangue estrangeiro", considerado por ele como mais civilizado. Em outras palavras, Martins defendia um ideal de miscigenação. Esse "sangue mais fecundo", em suas palavras, não deveria ser o europeu, mas sim o "árabe". Martins argumentava que a miscigenação com o sangue árabe já havia demonstrado bons exemplos de progresso civilizacional no norte da África (Martins, 1880, 259).

Outro exemplo do determinismo racial de Oliveira Martins é quando ele discutiu a questão da educação nas colônias. Para ele, as experiências de outros países demonstravam que uma política educacional nas colônias era inútil. Para chegar a essa conclusão, ele utilizou os estudos do historiador alemão Georg Gottfried Gervinus (1805-1871). Partindo da concepção de história mestra da vida, Oliveira Martins afirmou que a história seria a prova da incapacidade intelectual das pessoas negras de evoluir após certo limite.

A philanthropia insiste em esperar que a Biblia, traduzida em bunda e em bantu, converterá os selvagens; que a férula do mestre-eschola fará d'elles homens como nós. Espera-se da alliança mystica do Testamento e das facturas de algodões o que os sinos e os crucifixos, a musica e o incenso do culto catholico, não poderam conseguir outr'ora, nem na America, nem na Africa. Os resultados presentes fallam em vão, porque, diz Gervinus, "todas as licções da historia são perdidas para aquelle que continua a attribuir as mesmas aptidões a todas as raças humanas; depois das esperiencias políticas do Haiti, depois das experiências sociaes da Liberia; depois da

licções que á economia política fornece a Jamaica, e dos resultados pedagógicos dados pela escolhas mixtas dos philanthropos na Nova-Inglaterra, – onde as creanças de cor jamais vão além de um limite de desenvolvimento intellectual, o limite constitucional da raça.”  
Sempre o preto produziu em todos esta impressão: é uma creança adulta (Martins, 1880, p. 256-257).

Ele concluiu da seguinte forma: “Não só, pois, a idea de uma educação dos negros é absurda perante a historia: é-o também perante a capacidade mental d’essas raças inferiores.” (Martins, 1880, p. 259). Para Oliveira Martins, a missão civilizadora era inútil e o negro não poderia ser educado. Ele argumentava que a única via possível de melhoramento das populações negras seria uma transformação biológica, que se daria através de uma mistura de raças com o intuito de melhorar a qualidade mental dos negros. Já que a missão civilizadora era entendida por Oliveira Martins como uma ilusão, ele defendeu que a colonização portuguesa na África deveria ter a seguinte função:

Que farão entretanto os europeus? Lerão a Biblia e venderão algodões aos duzentos milhões de negros: satisfazendo assim a um tempo as exigencias poeticas e as mais praticas necessidades industriaes. Emquanto a acção dos cruzamentos das raças acclimataveis fôr caminhando, de um modo tão lento que só é apreciavel no decurso de seculos; caminhará, porém, com a rapidez que a força e os recursos da civilização europêa proporcionam, a exploração commercial do continente. As feitorias espalliar-se-hão por toda a parte onde puder chegar uma lancha, uma estrada, um caminho de ferro... e as espingardas e canhões: porque o commercio interno da Africa será feito á sombra das armas, como foram sempre e em toda a parte as transacções com os povos selvagens. A Europa fabril adquirirá um mercado vastissimo para certos dos seus productos; e a Africa pagar-lhe-ha, barateando pela abundancia os preços dos generos ultramarinos. A civilização pelo cruzamento continuará a vir do Oriente porque o Occidente só póde dar às raças africanas pannos para se vestirem, aguardente para se embriagarem, polvora para se exterminarem (Martins, 1880, p. 259-260).

As concepções de Oliveira Martins legitimavam a violência e a exploração dos povos nas colônias, conferindo-lhes uma certa aparência de justiça para a exploração comercial. Essas ideias racistas estavam na base da política colonial após 1890, um período marcado por conflitos que se aproximavam de guerras de extermínio, como o conflito contra o Reino de Gaza em Moçambique (Santos, 2007).

Na questão do trabalho, que é um dos principais enfoques desta pesquisa, os portugueses estabeleceram, por meio de decreto, o *Regulamento do Trabalho dos*

*Indígenas* em 9 de novembro de 1899. O principal objetivo desse regulamento era aumentar o controle sobre o trabalho dos africanos, agora referidos como indígenas, um vocabulário que criava uma distinção marcante entre os portugueses europeus e os africanos de suas colônias. Já no primeiro artigo, estabelecia-se a obrigatoriedade do trabalho.

Artigo 1.º Todos os indígenas das provincias ultramarinas portuguezas são sujeitos á obrigação, moral e legal, de procurar adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltem, de subsistir e de melhorar a própria condição social. Têm plena liberdade para escolher o modo de cumprir essa obrigação; mas, se a não cumprem de modo algum, a auctoridade publica pôde impor-lhes o seu cumprimento. (Portugal, 1900)

O que fica estabelecido no Regulamento de 1899 é a obrigatoriedade do trabalho para todos os habitantes considerados indígenas nas colônias africanas. Ao longo dos artigos foram definidas algumas exceções e as condições em que o trabalho deveria ocorrer, estabelecendo que, em caso de não haver nenhuma ocupação, haveria pena de trabalhos forçados.

Para esclarecer esta questão, é necessário fazer algumas considerações sobre o termo “indígenas”. Este termo passou a ser mais frequente nas fontes e legislações portuguesas no final do século XIX e continuou a ser utilizado durante o século XX como um marcador de diferença. Uma definição mais clara do que seria entendido por “indígena” apareceu no *Estatuto político, civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique*, de 1926, que afirma o seguinte no terceiro artigo:

Art. 2º Para efeito do presente estatuto, são considerados indígenas os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, não se distingam do comum daquela raça (Portugal, 1926, p.1668).

Este documento reflete uma definição que começou a ser construída no final do século XIX, retratando o indígena como o indivíduo da raça negra, autóctone das colônias africanas, que não compartilhava da cultura portuguesa e, portanto, inserido nos hábitos e costumes africanos. Caio Fabiano Lopes do Valle Souza (2020, p. 133-157) destacou que ser indígena significava que o indivíduo não possuía direitos de um cidadão português, sendo submetido, ainda que de forma muito precária, a

uma tentativa de assimilação. Essa questão acabou se tornando, ao longo do século XX, uma ferramenta de controle das populações negras, principalmente por meio do trabalho compulsório.

Outra historiadora que discute essa questão é Isabel Castro Henriques (2004, p.285-297). Ela defendeu que houve um processo de substituição da política da escravatura pela política do indigenato, o que acredito ser possível de ser comprovado pela exposição feita ao longo deste capítulo. Além disso, ela elencou três razões para o surgimento dessa categoria. Primeiro, a ascensão das teorias raciais, dando um destaque maior para as teorias mais deterministas, como as mobilizadas por Oliveira Martins. A segunda questão são as guerras estabelecidas no final do século XIX com populações africanas para ocupar definitivamente os territórios coloniais, com destaque para Moçambique. Ela argumentou que esses conflitos contribuíram para propagar o ideário de irracionalidade e até mesmo animalidade do inimigo africano. A terceira questão seria a necessidade de criação de regras para o trabalho como forma de substituir o trabalho escravo, sendo que o trabalho era visto na época como a única ferramenta para a civilização. Esta questão é muito fortemente explorada em Andrade Corvo, mas Henriques atribui um papel fundamental a António Enes (1848-1901) pelo aprofundamento dessa visão. Enes, que foi Ministro da Marinha e Ultramar entre 1890 e 1891 e depois Comissário Régio em Moçambique, foi responsável por organizar expedições militares contra a população local. Em um relatório apresentado ao governo em 1899, Enes disse o seguinte:

... E todas estas reflexões e todos estes confrontos persuadiram-nos de que o Estado, não só como soberano de populações semibárbaras, mas também com depositário de poder social, não deve ter escrúpulo de obrigar e, sendo preciso, de forçar a trabalharem, isto é, a melhorarem-se pelo trabalho, a adquirirem pelo trabalho meios de existência mais feliz, a civilização trabalhando, esse rudes negros da África, esses ignaros párias da Ásia, esses meios selvagens da Oceânia, a que o mesmo Estado impõe também, até com pena de extermínio, tantas outras obrigações que lhes aproveitam bem menos e nem sempre são legitimadas pelos interesses da civilização (Enes, 1899, apud, Henriques, 2004, p. 295).

A categoria “indígena” foi então criada com um foco significativo na questão do trabalho, surgindo como uma ferramenta para limitar o acesso dos africanos aos direitos de cidadãos portugueses, visando assim controlar de forma mais agressiva sua força de trabalho. Houve, portanto, um claro alargamento do grupo sujeito ao

trabalho obrigatório. Anteriormente, eram os emancipados ou os vadios, mas agora, com o *Regulamento do Trabalho dos Indígenas*, todos os “indígenas”, ou seja, praticamente toda a população das colônias africanas, deveriam trabalhar compulsoriamente. Além disso, é importante ressaltar que os direitos constitucionais não foram estendidos aos habitantes das colônias, como desejava Sá da Bandeira. Eles eram considerados indivíduos com direitos reduzidos mesmo após o fim oficial do trabalho compulsório dos libertos.

O processo abolicionista em Portugal não foi exatamente como parece à primeira vista. A lei que aboliu a escravidão em 1869, na realidade, apenas mudou o nome da condição de servidão de escravizado para liberto. A lei que de fato aboliu a condição de servidão em 1875, extinguindo a condição de liberto, foi apenas o primeiro passo para a criação de novas ferramentas de controle do trabalho e para a institucionalização do trabalho forçado, mas agora de uma forma que seria aprovada pela civilização europeia e em condições de assalariamento. Dessa maneira, pode-se dizer que a abolição da escravidão se concretizou como uma ferramenta colonialista, garantindo maior legitimidade para a exploração do trabalho e do território africano pelos colonizadores europeus. Esse processo do abolicionismo português não é único; algo semelhante também ocorreu no processo que finalmente aboliu a escravidão no Brasil. Isso será discutido no próximo tópico.

#### **4.2. A abolição da escravidão no Brasil e as outras formas de controle do trabalho**

O 13 de maio de 1888, data de promulgação da Lei Áurea, foi acompanhado por muitas festas que contaram com o apoio de diferentes agentes sociais. Esses festejos, organizados pela imprensa ou através de arrecadações coletivas, ocorreram no Rio de Janeiro e em diversas outras regiões, demonstrando uma diversidade de interesses, a força de vários movimentos que apoiavam a abolição da escravidão e a centralidade desse tema para a sociedade brasileira (Moraes, 2015). As comemorações foram um ponto de extravasamento após um longo caminho de reivindicações, resistências e disputas de discursos, ampliando a sensação de que algo estava de fato sendo rompido naquele 13 de maio, como se a emancipação

completa de fato tivesse sido atingida. No entanto, como já mencionado, a marca do processo de abolição da escravidão foram as continuidades, não as rupturas.

A abolição da escravidão significava que, legalmente, aqueles que foram escravizados estariam em um patamar de igualdade com todas as outras pessoas livres. O problema é que foram criados ou agudizados discursos e barreiras legais para evitar que pessoas oriundas da escravidão e seus descendentes, ou seja, pessoas negras, alcançassem de maneira empírica a igualdade legal e, mais ainda, uma igualdade social. No pós-abolição, o discurso de subalternidade da população escravizada e o ideal de utilização do seu trabalho de forma compulsória, ou próximo a isso, mostraram-se resilientes, até mesmo entre alguns abolicionistas que, apesar de comemorarem o 13 de maio, não estavam dispostos a abandonar o discurso de viés colonialista que justificava novas explorações.

A Lei Áurea é fruto de um processo que começou nos anos de 1880, embora sua promulgação tenha sido um pouco repentina, com o fortalecimento dos movimentos abolicionistas. O movimento abolicionista brasileiro no século XIX foi bastante diversificado e contou com uma vasta gama de estratégias para pressionar e acelerar a emancipação dos escravizados. Isso incluiu a militância jurídica, que buscava atuar em casos de pessoas escravizadas de forma ilegal; o principal nome dessa corrente foi Luiz Gama (1830-1882), a organização de jornais abolicionistas, a arrecadação de dinheiro para a compra de alforrias e a criação de sociedades abolicionistas (Alonso, 2015). Uma dessas sociedades, a Sociedade Brasileira Contra a Escravidão, teve como um dos seus fundadores um jovem parlamentar de sobrenome forte: Joaquim Nabuco.

Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo (1849-1910) é um dos mais conhecidos abolicionistas brasileiros, tanto pela sua importância no movimento quanto pela quantidade de material escrito que deixou. Nabuco fazia parte da elite tradicional brasileira; seu pai, José Tomás Nabuco de Araújo Filho (1813-1878), foi senador e conselheiro do Imperador, e seu avô, José Tomás Nabuco de Araújo (1775-1850), também foi senador. Joaquim Nabuco recebeu a melhor educação que o dinheiro poderia pagar na época. Com fama de boêmio, ele passou anos viajando entre a Europa e os Estados Unidos, onde a influência de seu pai lhe proporcionou contato com influentes intelectuais nos países por onde passava. Com o retorno do Partido Liberal ao poder em 1878, ele retornou ao Brasil e, graças aos laços de

lealdade entre as elites de Pernambuco, seu estado de origem, foi eleito deputado, passando a advogar de forma mais incisiva pela causa abolicionista (Costa, 2010).

Um ponto relevante a destacar na biografia de Nabuco são suas conexões internacionais. Nabuco mantinha contato frequente com abolicionistas em vários países, como Cuba, nos Estados Unidos e no Reino Unido, onde, assim como Sá da Bandeira, estabelecia contato frequente com a *British Foreign and Anti-Slavery Society*, uma sociedade britânica com o objetivo de promover a abolição em outros países. Angela Alonso (2010), ao analisar essas relações internacionais de Nabuco, afirmou que ele teve um papel significativo na internacionalização do movimento abolicionista brasileiro e na criação de uma rede abolicionista transnacional. Essas conexões internacionais, sem dúvida, influenciaram em seu projeto abolicionista para o Brasil.

Nabuco entrou para o cânone brasileiro como o “herói da abolição”. Surpreende a longa duração dessa canonização, sendo comum a interpretação de que Nabuco era uma espécie de intelectual à frente de seu tempo. No entanto, novas perspectivas têm surgido para humanizar a figura de Nabuco, apresentando-o como um indivíduo do seu tempo e destacando, por exemplo, a presença das teorias raciais para inferiorizar as populações negras em seu trabalho, algo que será discutido mais adiante (Azevedo, 2001).

O *Manifesto da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão*, que teve Nabuco como seu principal idealizador, seguiu uma clara cartilha liberal abolicionista, afirmando que o trabalho escravizado era antieconômico, algo condenado pelo mundo civilizado, e prevendo que a escravidão seria a ruína do Brasil se não fosse abolida. Entretanto, duas coisas chamam a atenção: primeiro, a ausência de preocupação com a população escravizada no pós-abolição, algo bastante comum nos projetos abolicionistas brasileiros, como visto nos capítulos anteriores. No *Manifesto* o escravizado era visto como aquele que sofre os males da escravidão, mas também como aquele que é leal e sabe reconhecer quando era tratado com benevolência pelo senhor. O *Manifesto* buscou enviar um recado direto para o Imperador, para os Partidos Liberal, Conservador e Republicano, para a mocidade filha dos proprietários de escravizados e para os senhores de escravizados com o objetivo de atraí-los para a causa abolicionista, mas nenhuma linha é dedicada aos escravizados. Isso demonstra que o escravizado não pertencia ao público-alvo do

*Manifesto*, mas também que existia um discurso apassivador em relação a esse grupo. Os autores do *Manifesto* não entendiam os escravizados como agentes históricos. Um segundo ponto é a existência de um claro vocabulário racializado no discurso dos autores do manifesto, diferenciando os escravizados racialmente dos abolicionistas (Senado Federal, 2012, v.1, p. 619-629). Todas essas características ficam evidentes no seguinte trecho:

Não há com efeito no imenso território do Império senão tristes e lamentáveis testemunhos da ação nociva e fatal do trabalho forçado. A escravidão doméstica leva a imoralidade a todas as relações da família; impede a educação dos filhos; barbariza a mulher; familiariza o homem com a tirania do senhor que ele exerce desde menino; divorcia-o do trabalho que parece-lhe logo uma ocupação servil; mistura a religião com as superstições mais grosseiras; reduz a moral a uma convenção de casta; introduz no caráter elementos inferiores, contrários a tudo o que faz o homem corajoso, verdadeiro e nobre; imprime nos que não reagem contra ela todos os característicos que distinguem o povo educado entre a escravidão do povo educado entre a liberdade. A escravidão real, além de tudo isso, cobre o solo cultivado de um tecido de feudos, onde o senhor é o tirano de uma pequena nação de homens que não ousam encará-lo; limitados ao cumprimento de certas obrigações invariáveis, sem liberdade para dar às suas faculdades nenhuma outra aplicação; sujeitos a um regime arbitrário de torturas opressivas; sem direito algum de homem, nem mesmo o de fundar uma família, nem mesmo para as mães o de amamentarem os seus filhos, verdadeiros animais agrícolas ou domésticos, alimentados no vício e criados na degradação. A nação que, no nosso século, tolerasse indiferente esse regime, tão imoral como bárbaro, seria uma nação condenada. Nós brasileiros não queremos fechar por mais tempo os olhos a essa monstruosa mutilação do homem, a essa supressão sistemática da natureza humana em um milhão e meio dos nossos compatriotas de outra raça (Senado Federal, 2012, v.1, 622-623).

Como se pode perceber, entre as críticas que visavam destacar os malefícios da escravidão, existe um discurso racial mobilizado como uma chave para a construção de uma fronteira da diferença. O discurso racializado de Nabuco foi amplificado em sua obra *O Abolicionismo*, publicada pela primeira vez em 1883. Nesse livro, percebe-se algumas semelhanças entre Nabuco e o ministro português Andrade Corvo. O livro, embora seja um esforço de propaganda abolicionista, vai além de um caráter panfletário, contendo uma análise ampla da sociedade brasileira, das legislações abolicionistas existentes até então e uma projeção de futuro. O livro gira em torno da ideia de que o escravismo não era apenas uma força de trabalho, mas também uma espécie de força metafísica que corrompia e atrofiava tudo. É por isso que o governo, o comércio, o trabalho, todas as classes sociais, a indústria, a

lavoura e a sociedade brasileira como um todo estavam condenados ao atraso e ao subdesenvolvimento. Nabuco listou os motivos pelos quais era contra o escravismo no seguinte trecho:

Mas os fundamentos do abolicionismo não se reduzem às promessas falsificadas na execução, aos compromissos nacionais repudiados, nem ao sentimento de honra do país compreendida como a necessidade moral de cumprir os seus tratados e as suas leis com relação à liberdade e de conformar-se com a civilização no que ela tem de mais absoluto. Além de tudo isso, e da ilegalidade insanável da escravidão perante o direito social moderno e a lei positiva brasileira, o abolicionismo funda-se numa série de motivos políticos, econômicos, sociais e nacionais, da mais vasta esfera e do maior alcance. Nós não queremos acabar com a escravidão somente porque ela é ilegítima em face do progresso das ideias morais de cooperação e solidariedade; porque é ilegal em face da nossa legislação do período do tráfico; porque é uma violação da fé pública, expressa em tratados como a convenção de 1826, em leis como a de 7 de novembro,<sup>14</sup> em empenhos solenes como a carta de Martim Francisco, a iniciativa do Conde d'Eu no Paraguai,<sup>15</sup> e as promessas dos estadistas responsáveis pela marcha dos negócios públicos.

Queremos acabar com a escravidão por esses motivos seguramente, e mais pelos seguintes:

1. Porque a escravidão arruina economicamente o país, impossibilita o seu progresso material, corrompe-lhe o caráter, desmoraliza-lhe os elementos constitutivos, tira-lhe a energia e a resolução, rebaixa a política; habitua-o ao servilismo, impede a imigração, desonra o trabalho manual, retarda a aparição das indústrias, promove a bancarrota, desvia os capitães do seu curso natural, afasta as máquinas, excita o ódio entre classes, produz uma aparência ilusória de ordem, bem estar e riqueza, a qual encobre os abismos de anarquia moral, de miséria e destituição, que do Norte ao Sul margeiam todo o nosso futuro.

2. Porque a escravidão é um peso enorme que atrasa o Brasil no seu crescimento em comparação com os outros Estados sul-americanos que a não conhecem; porque, a continuar, esse regime há de forçosamente dar em resultado o desmembramento e a ruína do país; porque a conta dos seus prejuízos e lucros cessantes reduz a nada o seu apregoado ativo, e importa em uma perda nacional enorme e contínua; porque, somente quando a escravidão houver sido de todo abolida, começará a vida normal do povo, existirá mercado para o trabalho, os indivíduos tomarão o seu verdadeiro nível, as riquezas se tornarão legítimas, a honradez cessará de ser convencional, os elementos de ordem se fundarão sobre a liberdade, e a liberdade deixará de ser privilégio de classe.

3. Porque só com a emancipação total podem concorrer para a grande obra de uma pátria comum, forte e respeitada, os membros todos da comunhão que atualmente se acham em conflito com os outros, ou consigo mesmo: os escravos os quais estão fora do grêmio social; os senhores, os quais se vêem atacados como representantes de um regime condenado; os inimigos da escravidão, pela sua incompatibilidade com esta; a massa, inativa, da população, a qual é vítima desse monopólio da terra e dessa maldição do trabalho; os brasileiros em geral que ela condena a formarem, como forma, uma nação de proletários (Nabuco, 2003, p.110-111).

<sup>14</sup> Nabuco se refere à Lei Feijó, que declarava livres todos os escravizados que vinham de fora do Império do Brasil e foi promulgada em 7 de novembro de 1831.

<sup>15</sup> Nabuco se refere ao fato de o Conde d'Eu, chefe do governo provisório do Paraguai, instituído após a vitória brasileira na guerra, ter decretado o final da escravidão nesse país.

Essa longa citação é elucidativa da posição de Nabuco sobre o abolicionismo. Ficam evidentes os elementos do liberalismo, presentes também em Andrade Corvo, que caracterizavam a escravidão como uma instituição funesta com capacidade de esterilizar os impulsos naturais do trabalho. A diferença é que em Nabuco existia um senso de urgência muito maior do que em Corvo, possivelmente resultado da diferença temporal, uma vez que quando Corvo escreveu, a abolição já havia sido promulgada em Portugal, embora ele considerasse que os efeitos do escravismo ainda vigoravam. Acredito também que o senso de urgência de Nabuco se dê porque ele considerava que a escravidão estava muito mais arraigada no Brasil, corrompendo toda a sociedade, enquanto em Portugal do século XIX a escravidão estava restrita às colônias. Além disso, ainda existia o fato do caráter muito tardio da abolição no Brasil, o que já prejudicava a imagem internacional do país nas últimas décadas do XIX.

Outra semelhança entre Corvo e Nabuco era a ideia de que a escravidão agia como elemento brutalizador das populações escravizadas, retirando-lhes a condição de sujeitos e transformando-as em propriedade. Nabuco chegou a descrever a maneira como a escravidão atuava para inferiorizar o escravizado. Suas palavras foram as seguintes:

O escravo ainda é uma propriedade como qualquer outra, da qual o senhor dispõe como de um cavalo ou de um móvel. Nas cidades, em contato com as diversas influências civilizadoras, ele escapa de alguma forma àquela condição; mas no campo, isolado do mundo, longe da proteção do Estado, sem ser conhecido de nenhum dos agentes deste, tendo apenas o seu nome de batismo matriculado, quando o tem, no livro da coletoria local, podendo ser fechado num calabouço durante meses - nenhum autoridade visita esses cárceres privados - ou ser açoitado todos os dias pela menor falta, ou sem falta alguma; à mercê do temperamento e do caráter do senhor, que lhe dá de esmola a roupa e alimentação que quer, sujeito a ser dado em penhor, a ser hipotecado, a ser vendido, o escravo brasileiro literalmente falando só tem de seu uma coisa - a morte.

Nem a esperança, nem a dor, nem as lágrimas o são. Por isso não há paralelo algum para esse ente infeliz, que não é uma abstração nem uma criação da fantasia dos que se compadecem dele, mas que existe em milhares e centenas de milhares de casos, cujas histórias podiam ser contadas cada uma com piores detalhes. Ninguém compete em sofrimento com esse órfão do destino, esse enjeitado da humanidade, que antes de nascer estremece sob o chicote vibrado nas costas da mãe, que não tem senão os restos do leite que esta, ocupada em amamentar outras crianças, pode salvar para o seu próprio filho, que cresce no meio da abjeção da sua classe, corrompido, desmoralizado, embrutecido pela vida da senzala, que

aprende a não levantar os olhos para o senhor, a não reclamar a mínima parte do seu próprio trabalho, impedido de ter uma afeição, uma preferência, um sentimento que possa manifestar sem receio, condenado a não possuir a si mesmo inteiramente uma hora só na vida e que por fim morre sem um agradecimento daqueles para quem trabalhou tanto, deixando no mesmo cativeiro, na mesma condição, cuja eterna agonia ele conhece, a mulher, os filhos, os amigos, se os teve! (Nabuco, 2003, p.54).

Esse trecho, destacando o regime de violência, oferece uma boa compreensão do que ele chamava de brutalização, que era a destruição da humanidade, do senso de individualidade e de trabalho no escravizado. Todos esses elementos têm um sentido tipicamente liberal. A escravidão seria responsável por criar indivíduos incompletos.

Talvez em Nabuco a influência da escravidão como entidade esterilizante seja mais presente do que em Corvo, que considerava a escravidão, mas dava um papel muito mais importante à raça. No entanto, de forma alguma Nabuco desconsiderava a raça. Ele chegou a dizer que a raça negra não era inferior, que era parte importante da formação do povo brasileiro e que no Brasil não existia preconceito de cor. Porém, em outros trechos da mesma obra, ele se contradizia e demonstrava ter sido influenciado também pelas teorias raciais, atribuindo aos escravizados uma condição inferiorizada com base em sua raça. Suas palavras foram as seguintes:

Muitas das influências da escravidão podem ser atribuídas à raça negra, ao seu desenvolvimento mental atrasado, aos seus instintos bárbaros ainda, às suas superstições grosseiras. A fusão do catolicismo, tal como o apresentava ao nosso povo o fanatismo dos missionários, com a feitiçaria africana, influência ativa e extensa nas camadas inferiores, intelectualmente falando, da nossa população, e que pela ama-de-leite, pelos contatos da escravidão doméstica, chegou até aos mais notáveis dos nossos homens; a ação de doenças africanas sobre a constituição física de parte do nosso povo; a corrupção da língua, das maneiras sociais, da educação e outros tantos efeitos resultantes do cruzamento com uma raça num período mais atrasado de desenvolvimento; podem ser consideradas isoladamente do cativeiro. Mas, ainda mesmo no que seja mais característico dos africanos importados, pode afirmar-se que, introduzidos no Brasil, em um período no qual não se desse o fanatismo religioso, a cobiça, independente das leis, a escassez da população aclimada, e sobretudo a escravidão, doméstica e pessoal, o cruzamento entre brancos e negros não teria sido acompanhado do abastardamento da raça mais adiantada pela mais atrasada, mas de gradual elevação da última (Nabuco, 2003, p.132-133).

Como se pode ver nessa citação, a raça era relevante para Nabuco. Ele claramente entendia os africanos como uma raça atrasada, como fica evidente na

última frase do trecho transcrito. No entanto, as condições sociais do cativo eram um fator relevante para a degeneração desse grupo. Pior ainda foi a influência da miscigenação sob o cativo no Brasil. Mais adiante, voltarei a essa questão da miscigenação, mas antes acredito ser importante fazer uma análise mais detalhada da relação de Nabuco com as teorias raciais e os discursos coloniais.

O caráter racializado do discurso de Nabuco já é objeto de debate em estudos mais recentes sobre esse autor. Entre esses estudos, destaca-se o trabalho de Hilton Costa (2014). Segundo esse autor, Nabuco apresentou um discurso claro apoiado nas teorias raciais em sua carreira como deputado e em suas obras. No entanto, Costa observa que Nabuco utilizou com muito mais frequência o discurso racial para questionar a entrada de imigrantes chineses, um projeto bastante discutido na década de 1880 como forma de compensar a emancipação dos escravizados (Alonso, 2015). Para debater a questão da escravidão, especialmente em *O Abolicionismo*, ele teria adotado um tom mais conciliador. Costa escreveu o seguinte:

A análise das obras nabucoanas dos anos 1880, bem como de seus discursos parlamentares referentes à Décima Sétima Legislatura, permitiu localizar um político intelectual e um intelectual político que dialogou com as teorias disponíveis à sua época. E fazendo uso das mesmas da forma e maneira que lhe pareceu necessário. No caso específico das teorias raciais o diálogo se deu de um modo mais próximo da “ortodoxia” racialista no combate à proposta de imigração chinesa para o Brasil. Na campanha abolicionista, por sua vez, a presença das teorias raciais seria mais heterodoxa. Pois, ao mesmo tempo em que é perceptível certa presença do racismo para justificar a tutela da raça negra, procurando evitar sua participação direta na campanha abolicionista, também é visível o abandono das premissas de cunho racialista no esforço de convencer o meio senhorial de que não haveria o que temer com a emancipação. Em sua interpretação não haveria no Brasil perigo de um conflito racial, pois a escravidão não teria criado ódio recíproco entre as raças (Costa, 2014, p.14-15).

De fato, existe esse tom conciliador presente em alguns momentos do discurso de Nabuco, que chega até mesmo a deferir elogios a população de origem africana. Acredito que esse discurso pode sim ter sido adotado como forma de atrair as elites brasileiras para a causa abolicionista. No entanto, acredito que isso esteja inserido dentro de uma estratégia típica dos discursos coloniais e que não

significava o abandono das teorias raciais. Em um desses trechos Nabuco disse o seguinte:

No Brasil, a questão não é, como nas colônias europeias, um movimento de generosidade em favor de uma classe de homens vítimas de uma opressão injusta a grande distância das nossas praias. A raça negra não é, tampouco, para nós, uma raça inferior, alheia à comunhão ou isolada desta, e cujo bem-estar nos afete como o de qual quer tribo indígena maltratada pelos invasores europeus. Para nós, a raça negra é um elemento de considerável importância nacional, estreitamente ligada por infinitas relações orgânicas à nossa constituição, parte integrante do povo brasileiro. Por outro lado, a emancipação não significa tão somente o termo da injustiça de que o escravo é mártir, mas também a eliminação simultânea dos dois tipos contrários, e no fundo os mesmos: o escravo e o senhor (Nabuco, 2003, p. 39)

Este trecho esclarece bem o pensamento de Nabuco. Em relação à questão racial, ele apresentou uma visão divergente do trecho anteriormente transcrito, deixando claro que o grupo que ele chamava de raça negra não era considerado inferior. Essa diferença pode ser explicada por duas razões principais. Primeiramente, ele discordava das teorias raciais mais deterministas que defendiam a inferioridade biológica quase insuperável das populações negras. Para Nabuco, a raça negra seria biologicamente diferente da raça branca e culturalmente atrasada, mas não inferior de forma absoluta. Em segundo lugar, há a presença de uma característica típica dos discursos coloniais, também observada em Andrade Corvo, que é a ambivalência do estereótipo, conforme definido por Homi Bhabha. Nabuco defendeu a diferenciação biológica, comum nas teorias raciais, e defendeu uma hierarquia racial, mas ao mesmo tempo buscou uma aproximação estratégica, negando a inferioridade da raça negra, para legitimar e tornar viável o seu projeto abolicionista. Ou seja, Nabuco não abandonou as “premissas de cunho racialista”, pois elas permeavam todo o seu discurso, sendo que esse jogo de aproximação e rejeição do “outro” é uma estratégia típica dos discursos coloniais.

É interessante notar que Nabuco tinha consciência de que o processo abolicionista no Brasil não poderia ser o mesmo que o das colônias europeias na África, pois a população escravizada estava dentro do território nacional. No entanto, ele se inspirava no movimento colonialista e o elogiava. Nabuco usou um discurso de

inspiração colonial para interpretar a realidade Brasileira. Em um trecho em que discutia a função dos abolicionistas, ele disse o seguinte:

O mandato abolicionista é uma dupla delegação, inconsciente da parte dos que a fazem, mas, em ambos os casos, interpreta da pelos que a aceitam como um mandato a que não se pode renunciar. Nesse sentido, deve-se dizer que o abolicionista é o advogado gratuito de duas classes sociais que, de outra forma, não teriam meios de reivindicar os seus direitos, nem consciência deles. Essas classes são: os escravos e os ingênuos. Os motivos pelos quais essa procuração tacita impõe-nos uma obrigação irrenunciável não são puramente – para muitos não são mesmo principalmente – motivos de humanidade, compaixão e defesa generosa do fraco e do oprimido (Nabuco, 2003, p.37).

Nesse trecho, Nabuco assumiu o papel do “mandato abolicionista”, quase como se fosse o “fardo do homem branco”. Esse termo, originário do poema de Rudyard Kipling, *White man's burden* (1899), tornou-se comum para descrever a ideia de que a empreitada colonial era uma suposta missão humanitária, um sacrifício da raça branca para levar civilização e ilustração aos grupos humanos considerados atrasados. Para Nabuco, a missão dos abolicionistas era vista de maneira semelhante: o abolicionista deveria ser um “advogado gratuito” dos “fracos e oprimidos”, entendendo isso como uma missão humanitária. Neste trecho, Nabuco também negava o protagonismo dos escravizados e, mais uma vez, os colocava como passivos diante da luta por sua própria liberdade. Todos esses elementos: mobilização de teorias raciais, construção de hierarquia racial, legitimidade do projeto por meio de uma aproximação discursiva e a alegação de uma missão humanitária, aproximam o discurso abolicionista de Nabuco de um discurso colonial.

Retornando para a questão da miscigenação. Nabuco acreditava que o resultado da união do negro escravizado, suprimido de sua força vital, com o branco, com seu ideal de senhor de escravizados carregado de crimes atroz, foi uma hereditariedade cruel e ávida por lucros ilícitos. Em outras palavras, Nabuco acreditava que a miscigenação sob o regime escravocrata foi responsável por rebaixar a raça europeia. No entanto, o problema não era a miscigenação em si, mas sim as condições degradantes em que ela ocorria. Na realidade, a miscigenação era entendida por Nabuco como um dos pontos principais do seu projeto abolicionista.

Assim como os efeitos da escravidão transcendiam os escravizados, a abolição também era entendida em sentido amplo. Para Nabuco, os efeitos da escravidão no Brasil durariam por muitos séculos, de forma, que o movimento abolicionista também não deveria acabar com a emancipação. A obra só estaria completa quando o ideal senhorial das elites econômicas do país e a brutalização dos ex-escravizados fossem exterminados. Nabuco escreveu da seguinte forma:

O processo natural pelo qual a escravidão fossilizou nos seus moldes a exuberante vitalidade do nosso povo durante todo o período de crescimento, e enquanto a nação não tiver consciência de que lhe é indispensável adaptar à liberdade cada um dos aparelhos do seu organismo de que a escravidão se apropriou, a obra desta irá por diante, mesmo quando não haja mais escravos. (Nabuco, 2003, P.26).

Para Nabuco, o abolicionismo serviria como um remédio para o Brasil. Uma cura que não se tratava de algo imediato e nem eliminaria apenas uma forma de trabalho, pois seria responsável pela refundação da sociedade brasileira. Dessa forma, o abolicionismo não destruiria apenas o escravizado, mas também o senhor e, principalmente, seu ideal escravista atrofiador. Juntos, senhor e escravizados seriam eliminados para a construção de algo novo. Esse discurso, que à primeira vista até pode parecer dialético, e pode até chegar a invocar a forma como Frantz Fanon viria posteriormente a conceber o fim do colonialismo pelo desaparecimento simultâneo do colonizador e do colonizado, também carregava um ideal de extermínio, que apareceu na forma de um projeto de embranquecimento da população e consequente eliminação da população negra do Brasil pela miscigenação.

Nabuco acreditava que não seria qualquer miscigenação que salvaria o Brasil, seria necessário um elemento com sangue vivaz, não corrompido, um sangue puro, ou seja, europeu. Além disso, seriam necessárias as corretas condições sociais para a elevação gradual das raças brasileiras e, por fim, sua completa assimilação. Por esse motivo, Nabuco chegou a se colocar contra a inserção de trabalhadores chineses no Brasil. Suas palavras foram as seguintes:

Compare-se com o Brasil atual da escravidão o ideal de pátria que nós, abolicionistas, sustentamos: um país onde todos sejam livres; onde, atraída

pela franqueza das nossas instituições e pela liberdade do nosso regime, a imigração européia traga, sem cessar, para os trópicos uma corrente de sangue caucásio vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo, em vez dessa onda chinesa, com que a grande propriedade aspira a viciar e corromper ainda mais a nossa raça; um país que de alguma forma trabalhe originalmente para a obra da humanidade e para o adiantamento da América do Sul. (Nabuco, 2003, P.205).

Em outra passagem, ele chegou a dizer que “(...) no futuro, só uma operação nos poderá salvar - à custa da nossa identidade nacional -, isto é, a transfusão do sangue puro e oxigenado de uma raça livre.” (Nabuco, 2003, p.26). Para Nabuco, a principal marca da identidade nacional brasileira seria justamente a miscigenação entre europeus, africanos e indígenas americanos. Esse discurso remonta aos primórdios da fundação do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), sendo que as revistas desse instituto foram alguns dos locais de disseminação das teorias raciais no Brasil.<sup>16</sup> Para Nabuco, a mestiçagem, características primordiais da identidade brasileira, deveria ser superada em nome do projeto abolicionista.

Assim como em Corvo, não temos aqui em Nabuco um discurso que remete abertamente a uma política de extermínio. Nabuco não falava de assassinar ou segregar a população negra, pelo contrário. Ele falava de integração social e defendia os direitos políticos e civis dos ex-escravizados. O problema é que essa integração pela miscigenação seria exatamente o que levaria a um extermínio, um extermínio pela genética, prolongado e mitigado, mas ainda sim um extermínio. Assim como os autores discutidos no capítulo 02, Nabuco carrega um ideal de embranquecimento que Abdias Nascimento (1978) definiu como uma das ferramentas construídas para o genocídio do povo negro no Brasil.

Considerando essas posições de Nabuco, um influente abolicionista, é possível dizer que pelo menos parte dos abolicionistas brasileiros mantinha viva a ideia da extinção da população negra, sendo que a abolição seria uma via para isso, algo que remonta aos projetos da primeira metade do século XIX. O diferencial é que, agora, a grande questão não era o medo de uma revolta semelhante ao movimento que levou o Haiti à independência, mas sim um discurso fundamentado nas teorias raciais. Esse discurso considerava que a genética africana, aliada às condições do cativo, degradaram a população brasileira, sugerindo a necessidade

---

<sup>16</sup> Sobre o discurso racial nas revistas do IHGB no século XIX, ver Barbato (2016).

de uma reformulação da sociedade que passaria por uma limpeza étnica. É possível perceber claramente a mudança no discurso abolicionista brasileiro em Nabuco, que incorporou de forma mais abrangente um discurso de diferenciação racial baseado nas teorias raciais. No entanto, é interessante observar que os fins planejados seriam os mesmos: a eliminação da população negra do Brasil.

Além do ideal de extermínio, outro elemento que continuou a ser mobilizado dentro dos discursos abolicionistas foi o prolongamento da condição servil por meio de um período de trabalho compulsório. A presença desse ideal na classe política brasileira fica evidente no texto do Projeto “H”, de 1884, do Senador Silveira da Motta (1811-1893), que previa a libertação dos escravizados em sete anos. Esse projeto segue o modelo português de emancipação, determinando um período de trabalho forçado após a emancipação. O texto do projeto de lei era o seguinte:

A Assembleia Geral Legislativa decreta:

Art. 1º Da data da presente lei há sete anos ficarão libertos todos os escravos existentes no Império. Os escravos então libertados, que tiverem nascido no Império, embora o pai seja estrangeiro, gozarão dos direitos do cidadão brasileiro, do art. 6º da Constituição do Império.

Art. 2º Findo o prazo dos sete anos, os escravos libertados são obrigados a servir a seus patronos por mais dois anos, vencendo salário mensal, que poderá ser arbitrado pelos juizes de órgãos, com audiência de um curador, dado pelo mesmo juiz, contanto que os salários não sejam maiores de 20\$, nem de menos de 10\$, segundo as aptidões. (Senado Federal, v.2, 2012, p. 09).

Como se pode perceber, apesar do primeiro artigo garantir direitos constitucionais aos escravizados nascidos no Brasil, excluindo aqueles que não nasceram, o segundo artigo estabeleceria um período de trabalho compulsório após a emancipação, limitando a liberdade dos libertos. Essa noção de que os ex-escravizados deveriam ter seu trabalho tutelado deriva da visão de que os escravizados precisavam passar por uma preparação para conseguir viver uma vida plena em liberdade, o que faz referência à legislação abolicionista britânica e aos tratados assinados entre o Reino Unido e o Brasil. Essa questão também esteve presente nas discussões sobre a Lei dos Sexagenários de 1885.

A lei, que ficou conhecida como Lei dos Sexagenários, vai muito além de libertar pessoas escravizadas com mais de sessenta anos. Na realidade, o projeto, que foi apresentado a Câmara de Deputado pelos ministros do gabinete de Manuel

Pinto de Sousa Dantas (1831-1894), que foi Presidente do Conselho de Ministros pelo Partido Liberal entre 1884 e 1885, tinha como objetivo libertar escravizados por meio de uma vasta gama de ferramentas legais, sendo que a idade seria apenas uma dessas. Segue o primeiro artigo da lei que expõe essas situações:

Art. 1º A emancipação, nas hipóteses para que especialmente dispõe esta lei, opera-se:  
1º Pela idade do escravo;  
2º Por omissão da matrícula;  
3º Pelo fundo de emancipação;  
4º Por transgressão de domicílio legal do escravo;  
5º Por outras disposições que adiante se especificam. (Senado Federal, 2012, v.2, p. 11).

O projeto, apesar de ter tido como objetivo facilitar a emancipação dos escravizados, possuía uma seção inteira dedicada ao controle do trabalho. Nessa parte, estabelecia-se toda uma estrutura de controle sobre o trabalho e a vida dos libertos. Por exemplo, o segundo artigo definiu que os libertos emancipados por meio do fundo de emancipação deveriam ter domicílio fixo por cinco anos. Além disso, determinava-se que os libertos tinham a obrigação de trabalhar, e se fossem pegos em situação de vadiagem, poderiam até ser condenados a trabalhos forçados.

Esse projeto de lei gerou intensas discussões e resistências por parte dos interessados no sistema escravista, especialmente no que diz respeito à questão da indenização e à criação de um fundo de emancipação para pagar essas indenizações. As polêmicas ligadas ao projeto e, principalmente, as resistências levantadas pelos defensores do escravismo levaram Dantas a pedir ao Imperador a dissolução do parlamento, algo que de fato se consumou. O problema foi que, em uma nova eleição para formar o parlamento, o escravismo demonstrou sua força, visto que deputados associados à causa abolicionista, como Nabuco e Rui Barbosa, não foram reeleitos ou tiveram suas eleições contestadas, o que tornou inevitável a queda do gabinete de Dantas. Em seu lugar, assumiu outro membro do Partido Liberal, José Antônio Saraiva (1823-1895), que ficou responsável por elaborar um novo projeto. Embora este projeto tenha sido apresentado e apesar de Saraiva ter feito grandes concessões aos interesses dos escravistas, isso não foi suficiente para manter seu mandato, uma vez que ele também passou a sofrer resistência dos

aboliconistas. Saraiva acabou renunciando, encerrando seu curto mandato. O projeto que deu forma à Lei dos Sexagenários só foi efetivado no gabinete de um membro do Partido Conservador, o barão de Cotegipe (1815-1889), um conhecido defensor dos interesses dos grandes proprietários (Costa, 2008, p. 83-87).

A legislação final apresentou mudanças substanciais em relação ao projeto original de Dantas, evidenciando concessões claras aos interesses dos escravistas. Estabeleceu-se o direito à indenização para os senhores de escravizados, sendo que os maiores de sessenta anos seriam obrigados a trabalhar por mais três anos como forma de compensação. Além disso, caso o senhor decidisse alforriar seu escravizado, receberia uma indenização em dinheiro por esse ato. No entanto, as concessões aos escravistas não terminaram aí: o terceiro parágrafo do terceiro artigo determinava que, se o escravizado libertado trabalhasse na agricultura, seria obrigado a servir seu antigo senhor por mais cinco anos. Os bens de importação, que basicamente se resumiam a produtos da grande lavoura, também ficaram isentos de contribuir para o fundo de emancipação (Senado Federal, 2012, v.2, p. 287-289).

Todos esses elementos levaram os aboliconistas, incluindo Nabuco, a manifestarem-se contra o projeto de Saraiva. Em certo sentido, o próprio projeto representava uma resposta conservadora às agitações aboliconistas. Os conservadores e defensores do sistema escravista entenderam que deveriam liderar o processo aboliconista para evitar uma mudança mais radical proveniente do movimento aboliconista. Joseli Maria Nunes Mendonça (2008), que analisou os debates parlamentares em torno dos dois projetos, destacou que o que guiou os debates foram basicamente interesses e preocupações dos setores escravistas. Houve um longo debate em relação à capacidade dos libertos de substituírem os escravizados, a defesa da imigração (em que alguns parlamentares defendiam fortemente a imigração chinesa) e a questão da indenização, entendida como um fator que legitimaria o próprio sistema escravista. Com isso, buscou-se adotar um gradualismo na questão da abolição, algo que também guiou os debates da Lei do Ventre Livre, resultando em um projeto orientado por interesses escravocratas. Mendonça disse o seguinte:

Ainda que a liberdade pudesse trazer aos escravos a igualdade jurídica, havia que se assegurar que desigualdades fossem mantidas.

Nesse sentido, a lei de 1885 tentou prover os senhores de mecanismos que tornassem possível manter uma relação de domínio para além dos limites da liberdade. O período de prestação de serviços pelos escravos sexagenários foi um deles; a proposta de liberdade com indenizações por metade do valor do escravo e a obrigação de prestação de serviços por cinco anos foi outro. Da mesma forma, as medidas de compulsão do liberto ao trabalho, de controle de seu local de moradia, significaram restrições às suas possibilidades de escolha para que, de forma mais palpável, tendessem a permanecer sob o domínio daqueles que foram seus senhores (Mendonça, 2008, p. 102).

Considerando todos esses aspectos, é possível afirmar que a Lei dos Sexagenários representou mais uma vitória dos escravistas do que dos abolicionistas. Apesar das mudanças que transformaram o projeto de Dantas, que supostamente representava um avanço em direção ao abolicionismo, na Lei Saraiva-Cotegipe, ou Lei dos Sexagenários, que se consolidou como uma concessão aos escravistas, um aspecto permaneceu bastante similar: a questão do controle do trabalho e da vida dos libertos. Mendonça destacou que essa foi uma das principais questões discutidas, devido ao receio de um possível caos social advindo da recusa dos libertos em trabalhar. Na lei publicada em 1885, ficou estabelecida a obrigação dos libertos de manterem residência fixa e terem uma ocupação, como definido nos seguintes parágrafos do terceiro artigo.

§ 14. É domicílio obrigado por tempo de cinco anos, contados da data da libertação do liberto pelo fundo de emancipação, ou município onde tiver sido alforriado, exceto o das capitais.

§ 15. O que se ausentar de seu domicílio será considerado vagabundo e apreendido pela Polícia para ser empregado em trabalhos públicos ou colônias agrícolas.

§ 17. Qualquer liberto encontrado sem ocupação será obrigado a empregar-se ou a contratar seus serviços no prazo que lhe for marcado pela Polícia. (Senado Federal, 2012, v.2, p. 286).

Além desses dispositivos, a lei também estabeleceu, nas Disposições Gerais, que “O Governo estabelecerá em diversos pontos do Império ou nas Províncias fronteiras colônias agrícolas, regidas com disciplina militar, para as quais serão enviados os libertos sem ocupação.” (Senado Federal, 2012, v.2, p. 288). Observa-se que, mesmo em momentos de intensos debates e discussões entre defensores do escravismo e do abolicionismo, há uma constante: a defesa do controle sobre os corpos dos escravizados mesmo após sua emancipação. Portanto, as discussões

em torno da Lei do Sexagenário evidenciam que o ideal inspirado nos discursos coloniais, que estava expresso na negação de garantias de direitos iguais e na perspectiva de que seria necessário controlar ou tutelar os corpos de grupos humanos considerados inferiores dentro dessa visão colonialista, estava bastante presente na forma como a elite política brasileira via o mundo e planejava o futuro do Brasil.

É possível perceber esse fenômeno ao observar que, durante os debates, tanto abolicionistas quanto escravistas demonstraram apoio às propostas de regulamentação do trabalho do liberto. Ruy Barbosa (1849-1923), um parlamentar e destacado defensor do abolicionismo, apresentou durante os debates uma visão alinhada com o projeto abolicionista do Reino Unido, alegando que o liberto deveria ser submetido a uma liberdade vigiada e restrita, com a função de preparar a moral de uma “raça escravizada” para a vida social. Por outro lado, Antônio da Silva Prado (1840-1929), um parlamentar mais próximo da causa escravista, reconhecia a necessidade de controlar o trabalho dos libertos, mas duvidava que o Estado fosse capaz de realizar tal função, argumentando que nem a lei contra a ociosidade, já existente, era cumprida (Mendonça, 2008, p.41-117). Sendo assim, o controle do trabalho dos libertos se apresentava como um paradigma. Junto com essa questão aparecia a necessidade de ampliar a prevenção da vadiagem, algo bastante discutido na época.

Paulo Cruz Terra (2021), ao analisar a mobilização da noção de vadiagem durante o processo de abolição no Brasil em uma perspectiva conectada com o processo português, vê uma clara relação entre o estabelecimento de uma legislação mais robusta para prevenir a ociosidade com noções racistas que atribuíam aos negros uma ociosidade natural. A prevenção da ociosidade já existia no Brasil desde a década de 1830, mas quando o processo abolicionista começou de maneira mais efetiva, principalmente com a Lei do Ventre Livre de 1871, a noção de combate à vadiagem foi deslocada para prevenir a ociosidade dos libertos. Uma série de dispositivos legais foram criados para isso, como é o caso da Lei dos Sexagenários. Terra observou que essa ideia de controle do trabalho só pode ser entendida por meio de uma ótica global, visto que as elites brasileiras absorveram e viam como um exemplo positivo o ideal colonialista praticado em outros espaços, como em Portugal, que, como foi discutido nesse capítulo, entendia que o trabalho

deveria ser a principal ferramenta para civilizar as populações das colônias que eles entendiam como inferiores, mesmo que esse trabalho fosse praticado de maneira forçada.

Essa noção de manutenção do trabalho forçado após a abolição apareceu de forma muito concisa em projetos apresentados em 1887, o ano anterior à aprovação da Lei Áurea. O Deputado Affonso Celso Junior apresentou nesse ano um projeto libertando todos os escravizados desde que prestassem serviço obrigatório por mais dois anos a seus antigos senhores. Em um tom semelhante, o Deputado Domingos Jaguaribe apresentou um projeto que libertaria os escravizados matriculados até setembro de 1888, mas estes teriam que trabalhar de forma obrigatória, apesar de remunerada, por mais cinco anos. Nesse mesmo ano, o Senador Souza Dantas apresentou um projeto pela extinção da escravidão; embora não mencionasse trabalhos forçados, indicava a criação de colônias agrícolas para educação de ingênuos e trabalho de libertos, sinalizando a continuidade dos trabalhos forçados nesses locais. O Senador Escragnolle Taunay deixou essa questão ainda mais clara no seu projeto, ele pretendia extinguir a escravidão em 1889, mas os libertos seriam obrigados a trabalhar por mais um ano em estabelecimentos agrícolas. Por fim, existe o projeto do Senador Floriano de Godoy, que extinguiria a escravidão imediatamente, mas os libertos seriam obrigados a prestar serviços a seus antigos senhores por três anos (Senado Federal, 2012, V.2, p. 444-450).

Ao todo, foram apresentados cinco projetos no Parlamento Brasileiro sobre o fim da escravidão em 1887, todos contendo algum dispositivo sobre a manutenção do trabalho forçado após o final da escravidão oficial. O que está por trás dessa política, amplamente difundida na classe política, são dois entendimentos: o primeiro é o de que seria necessário indenizar os senhores de escravizados pela perda de sua propriedade, mesmo que isso fosse feito através do trabalho do próprio escravizado. Essa é uma das preocupações dos projetos abolicionistas que obrigavam os libertos a trabalharem por mais um tempo para seus antigos senhores. Um segundo ponto é que existia a visão colonialista de que seria necessário ensinar ao liberto a civilização através do trabalho, ou prepará-lo para a vida em liberdade. Isso explica os projetos que pretendiam criar colônias agrícolas onde seria empregado o trabalho forçado dos libertos.

Essa preocupação com a manutenção do trabalho dos libertos e com a ociosidade da população também foi demonstrada pela Coroa. Na fala do trono de 1888, a Princesa Regente, Dona Isabel, indicou o seguinte: “A extinção do elemento servil, pelo influxo do sentimento nacional e das liberalidades particulares, em honra do Brasil, adiantou-se pacificamente de tal modo que é hoje aspiração aclamada por todas as classes...” (Senado Federal, 2019, p. 667). No mesmo discurso, ela destacou: “Muito importa à segurança pública aperfeiçoar a nossa legislação repressiva da ociosidade, com o intuito de promover, pelo trabalho, a educação moral.” (Senado Federal, 2019, p. 666). Apesar de a Princesa Regente não ter feito uma relação direta entre o fim da escravidão e a necessidade de criar uma nova lei relativa à repressão da ociosidade, fica evidente que essa relação existia. A necessidade de reformular as leis repressivas e promover a educação moral por meio do trabalho estava implicitamente relacionada ao fato de que o fim da escravidão se avizinhava e todos os escravizados restantes ganhariam a liberdade.

O projeto da Lei Áurea foi enviado pelo ministro da agricultura, o deputado Rodrigo Augusto da Silva (1833-1889), sem conter qualquer menção à questão da ociosidade. Apesar disso, alguns parlamentares, como o Barão de Cotegipe e Paulino de Souza, apresentaram preocupações nesse sentido, alegando que os escravizados emancipados ficaram desprotegidos e se entregariam à ociosidade ou ao crime (Senado Federal, 2012, V.2, p. 475-506,). Contudo, a rapidez com que o projeto passou pelas duas casas legislativas não permitiu discussões mais aprofundadas. Minha hipótese é que a necessidade de aprovar a lei rapidamente, imposta pela pressão do governo e dos abolicionistas, visto que o Brasil era o único país da América ainda a possuir pessoas escravizadas, o que afetava a imagem internacional do país, levou a redação do texto da lei a assumir a forma mais simples possível. O objetivo era evitar discussões mais detalhadas que poderiam travar o andamento da legislação. Como consequência, a questão do controle do trabalho dos libertos e da ociosidade não entrou em pauta.

De qualquer forma, a Lei Áurea acabou não sendo "manchada" por práticas que pretendiam dar continuidade ao trabalho forçado, o que talvez contribua para que essa lei seja até hoje, em certa medida, vangloriada. O império não sobreviveu tempo suficiente para ver a lei relativa à vadiagem reformulada, já que uma nova lei sobre a ociosidade só ocorreu nos primeiros anos do Brasil republicano, quando a

questão foi introduzida no Código Penal de 1890. Nessa legislação a questão apareceu da seguinte forma:

#### CAPITULO XIII

##### DOS VADIOS E CAPOEIRAS

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena - de prisão cellullar por quinze a trinta dias.

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena - de prisão cellullar por dous a seis mezes (Brasil, 1890).

Como se pode perceber, em um mesmo capítulo do Código Penal, constava punições para vadios e capoeiras, como se esses “crimes” fossem da mesma natureza, com penas que variam de prisão até o envio para colônias penais em ilhas. Embora a lei não fizesse qualquer menção racial, fica evidente, pela aproximação entre vadios e capoeiras e pelas discussões abolicionistas dos anos anteriores, que a lei mirava atingir indivíduos negros. É importante destacar que, apesar do Código Penal ter sido alterado em 1940, excluindo a punição à vadiagem, ela ainda é proibida até os dias atuais pela Lei de Contravenções Penais de 1941, na qual a vadiagem é punida com trabalhos forçados (Brasil, 1941).

Essa questão da vadiagem ou da continuidade dos trabalhos forçados após a emancipação foi apenas um dos dispositivos criados para controlar a população negra liberta. No entanto, existiram outros, como a questão eleitoral, que, a partir das reformas de Saraiva de 1881, passou a proibir os votos de analfabetos. Além disso, a legislação fundiária privilegiou o latifúndio e impediu o surgimento de um campesinato negro. A questão da imigração também se configurou como uma tática de branqueamento da população.

Essa última pode ser vista como um esforço para eliminar a população negra no país, alinhada com projetos de figuras como Nabuco e muitos de seus

contemporâneos. Durante o período imperial, foram implementadas diversas políticas de migração de populações europeias que, além da alegada necessidade de mais mão de obra, se inseriram em um projeto nacional de branqueamento da população (Costa; Souza; Barros, 2019). No entanto, essa estratégia não se restringiu ao império e perdurou ao longo do período republicano. Já em 28 de julho de 1890, ou seja, menos de um ano após a Proclamação da República, foi promulgado o Decreto nº 528, que tratava da introdução de imigrantes no Brasil, estabelecendo o seguinte em seu primeiro artigo:

Art. 1º É inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indígenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas (Brasil, 1890).

Fica claro que o objetivo de restringir a entrada de africanos no Brasil, uma ideia que remonta à criação da Lei Feijó de 1831, permanecia presente no final do século XIX. Uma questão interessante é o uso da nomenclatura “indígena” para se referir às populações de espaços dominados pelo colonialismo, o que pode representar mais uma influência da legislação portuguesa no Brasil. Ao longo do período republicano, também se tornou cada vez mais comum nos discursos a mobilização de teorias raciais para justificar as ações de exclusão das populações negras.

As teorias raciais surgiram como uma ciência moderna e sofisticada durante o século XIX. Elas foram amplamente mobilizadas nos discursos coloniais da época, o que contribuiu para a sua disseminação. No Brasil, essas teorias penetraram de forma mais patente a partir da década de 1870, apesar de existir expressões anteriores. Schwarcz (1993), explica que isso levou cientistas brasileiros a absorverem as teorias raciais europeias, aplicando-as à compreensão do Brasil e até mesmo criando novas teorias. As universidades de medicina se tornaram espaços privilegiados para a discussão e propagação dessas ideias. Um exemplo elucidativo pode ser encontrado nas publicações da Gazeta Médica da Bahia, ligada à Universidade de Medicina da Bahia. Nela, uma geração liderada por Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), que era um médico bastante conhecido pela defesa da

eugenia, foi responsável por criar a visão do Brasil como uma sociedade doente. Essa "doença" estava associada à presença da população negra, vista como um obstáculo para a civilização branca, sendo que a miscigenação era tida como responsável pela degradação biológica da população brasileira. A revista pregava a ideia da incapacidade de progresso do Brasil devido à miscigenação. Posteriormente, principalmente após 1920, a eugenia se estabeleceu como a principal resposta para esse problema. O objetivo era selecionar indivíduos mais "aptos" para terem filhos e esterilizar os demais, eliminando alcoólatras, "loucos", epiléticos e outros considerados doentes (Schwarcz, 1993, p. 241 – 312).

Essas teorias deram respaldo a um programa de imigração que era considerado indispensável desde o período imperial, mas que ganhou ainda mais ênfase na república, com intelectuais e políticos como Sílvio Romero (1851-1914), João Batista de Lacerda (1845-1915) e Oliveira Viana (1883-1951) defendendo políticas migratórias destinadas a atrair populações da Europa para branquear a população brasileira (Seyferth, 2018). Skidmore, no clássico estudo *Preto no Branco* (2012), destacou que o projeto de branqueamento da população brasileira era um discurso de longa duração. Apesar de esse projeto ter sido bastante presente na elite do país, havia disputas de narrativas, com intelectuais como Nina Rodrigues levantando questionamentos sobre sua viabilidade. Skidmore também defendeu que essa tese do branqueamento era uma expressão peculiar do Brasil, resultante da adaptação das teorias raciais provenientes da Europa e dos EUA, dado que a grande maioria dos cientistas entendia a miscigenação como algo degradante. Essas políticas migratórias não pretendiam apenas tornar o tom da pele da população brasileira mais branca, mas também buscaram eliminar traços de cultura africana no Brasil. Um caso elucidativo dessa questão é a proibição da capoeira no mesmo título da lei que proibia a vadiagem.

Apesar dos desejos de muitos, as ondas de imigrantes europeus não conseguiram eliminar a presença negra no Brasil, tampouco as sucessivas perseguições culturais conseguiram eliminar as culturas de origem africana. No entanto, as novas teorias raciais e os antigos preconceitos legitimaram a manutenção da subalternidade da população de origem africana no Brasil, privando-a (até hoje) dos direitos básicos que deveriam ser garantidos a todo cidadão brasileiro. Considerando a manutenção de um ideal de extermínio, das políticas de

controle dos corpos e do trabalho das populações que passara pelo processo de escravidão e a perpetuação da ideia de inferioridade da população negra, pode-se afirmar que a Lei Áurea, apesar de aparentar ser um marco de ruptura, foi, na realidade, apenas um passo em um processo contínuo de exploração dos grupos considerados subalternos.

### **4.3. Algo deve mudar para que tudo continue como está**

Os discursos mobilizados em Portugal e no Brasil não eram idênticos; existiam diferenças fundamentais em relação aos espaços e às expectativas futuras. Apesar disso, havia um elemento comum nesses discursos que os levava a convergir para uma linha de pensamento já bem estabelecida: a presença de pressupostos construídos pelos discursos coloniais. Essa base epistemológica organizava os discursos de maneira a apresentarem semelhanças importantes, sendo que uma das características centrais dos discursos coloniais era a incorporação de uma retórica do fracasso para justificar a necessidade de mudanças.

Para Homi Bhabha (2014), os discursos coloniais eram uma "narrativa do fracasso". Segundo o autor, o fracasso era estratégico nos discursos coloniais, pois se a colonização seguisse os planos estabelecidos, ela teria que terminar, já que, frequentemente, esses discursos evocavam um ideal emancipacionista da população autóctone, baseado em ideias humanistas, civilizacionais ou cristãos. Assim, a colonização fracassa para continuar indefinidamente.

A escravidão na Idade Moderna, em escala global, enfrentou diversos desafios que levaram ao seu fracasso. Autores como Williams (1944) enfatizam motivações econômicas, enquanto outros, como C. L. R. James (2010), destacam o papel crucial da resistência dos escravizados. Embora esses aspectos sejam fundamentais, a derrota definitiva do escravismo dependeu, em grande parte, de mudanças ideológicas impulsionadas por ideias humanistas que surgiram a partir do século XVIII.

Essas ideias humanistas começaram a questionar a continuidade do sistema escravista e foram gradualmente absorvidas pelos discursos coloniais. Isso levou à

rejeição do sistema de colonização baseado na escravidão e um novo paradigma de exploração emergiu, mais alinhado com os princípios humanistas. Nesse contexto, a escravidão foi substituída pelo ideal de civilização das populações coloniais, principalmente através do trabalho.

O abolicionismo, articulado pelas elites políticas, surgiu como uma resposta à busca por um sistema mais compatível com as novas ideologias emergentes. No entanto, é importante observar que esse novo sistema ainda mantinha uma estrutura de subalternização, fundamentada em critérios raciais e geográficos, uma característica essencial dos discursos coloniais. Em grande medida, o abolicionismo foi uma estratégia discursiva para a manutenção do sistema colonial.

A predominância do abolicionismo mobilizado dentro de uma lógica baseado nos discursos coloniais fica evidente no sistema legal elaborado em Portugal e no Brasil. Embora fossem países com características distintas, ambos seguiram caminhos semelhantes. Ambos criaram uma estrutura para garantir a manutenção do trabalho forçado mesmo após a emancipação, perpetuando a noção de subalternização baseada na raça, além de expressarem ideais de extermínio, como expresso por Nabuco e Corvo, embora esse fosse mobilizado de forma diferente. Essa estrutura representou uma mudança no discurso que, embora tenha alterado a forma, manteve sua essência baseada na exploração de grupos considerados inferiores por aqueles que se viam como superiores, com base em critérios de fundo geográfico ou racial. Em resumo, me apropriando de passagem de *O leopardo* de Lampedusa, é possível dizer que o abolicionismo foi uma transformação necessária para manter as coisas como estavam.

## 05. Conclusão: os discursos ignorados

Nesta pesquisa, um dos meus principais objetivos foi analisar os projetos da elite política e econômica do Brasil e de Portugal em relação à abolição da escravidão. No entanto, não era apenas a elite que refletia sobre o fim da escravidão; grupos e pessoas frequentemente marginalizados ou ignorados nas discussões oficiais também se envolviam nesse tema. Na presente conclusão, pretendo analisar dois desses projetos que foram ignorados: o de Luiz Gama e o de André Rebouças. Minha intenção não é fazer uma análise detalhada do pensamento desses autores, mas sim demonstrar que o caminho que de fato foi seguido para a abolição no Brasil não era a única opção, pelo contrário, existia na verdade uma disputa de discursos. O que acabou prevalecendo foi o caminho escolhido por partes das elites, que optaram pela manutenção da condição de subalternização da população escravizada. No entanto, isso não significa que não existissem vozes dissidentes que planejaram um futuro que nunca se concretizou.

Em uma carta de 1869 destinada a José Vergueiro, um filho da elite política e econômica de São Paulo, que na ocasião tinha acabado de assumir o cargo de presidente da Associação Democrática e Constitucional Limeirense, Luiz Gama disse o seguinte para defender a emancipação dos escravizados:

São os tratado solene de 23 de novembro de 1826;<sup>17</sup> a lei de 7 de novembro de 1831;<sup>18</sup> o decreto de 12 de abril de 1832.<sup>19</sup>

Por efeito destas salutares e vigentes disposições são livres, desde 1831, todos os escravos que entraram nos portos do Brasil, vindo de fora.

São livres! Repetiremos perante o país inteiro, enquanto a peita e a degradação impunemente ousarem afirmar o contrário.

Observem-se restritamente as prescrições legais; e cumpram os magistrados o seu árduo dever, que, dentro do prazo de um ano ficará a escravatura no Brasil reduzida a menos de um terço.

Cumprida a lei uma única providência restará: a pronta emancipação dos escravos.

A emancipação pronta, e sem indenizações: ela importará a restituição generosa do que os nossos avós roubaram com usura.

O homem emergiu livre dos arcanos da natureza; prepará-lo para a liberdade é um pretexto fútil e farisaico, um crime hediondo, que nós, os solertes democratas, devemos repelir com indignação.

A nobilitação do escravo, e a proscricção do senhor – eis o fato momentoso que nos impõe a moral e a civilização (Gama, 1869, p.52).

<sup>17</sup> Refere-se ao acordo antitráfico assinado entre Brasil e Reino Unido.

<sup>18</sup> Refere-se à Lei Feijó, que aboliu o comércio de escravizados no Brasil.

<sup>19</sup> Refere-se ao decreto que regulamentou a Lei Feijó.

Esse trecho evidencia o grande projeto de vida de Luiz Gama: garantir a aplicação das leis que proibiam a entrada de pessoas escravizadas no Brasil e, principalmente, buscar a liberdade daqueles que entraram ilegalmente como escravizados. Sua luta para fazer valer as leis brasileiras levou-o a atuar juridicamente em defesa de pessoas que estavam ilegalmente em cativeiro por diversas situações. Vale ressaltar que ele próprio passou por uma situação semelhante, sendo vendido pelo próprio pai como escravo, apesar de ter nascido livre (Ferreira, 2020).

Embora a militância jurídica seja a parte mais conhecida da biografia de Luiz Gama, não é a única. Ele desempenhou um papel importante na imprensa paulista e carioca, onde ele usou o seu espaço na imprensa para divulgar o avanço da causa abolicionista, além de publicar reflexões profundas sobre a situação política nacional e projetos para o Brasil de modo geral. Apesar da questão da escravidão ser um tema recorrente, não era o único tratado por Gama.

Esta faceta de intelectual e pensador da realidade brasileira de Luiz Gama era pouco conhecida até recentemente, já que grande parte de sua obra intelectual, com exceção de suas poesias publicadas no século XIX, estava perdida em diferentes arquivos nacionais e jornais. No entanto, historiadores têm desempenhado um importante papel na recuperação da obra de Luiz Gama, tornando-a conhecida do grande público por meio de novas publicações de textos anteriormente desconhecidos.

Gostaria de destacar o trabalho de Ligia Fonseca Ferreira (2020) e Bruno Rodrigues de Lima (2021), ambos os quais editaram coletâneas com textos até então inéditos de Luiz Gama. A publicação desses trabalhos tem contribuído para mudar a percepção sobre Luiz Gama, apresentando-o não apenas como um militante da causa abolicionista, fato muito relevante, mas também como um grande intelectual e pensador da realidade brasileira da época. Uma evidência dessa mudança de visão em relação a Luiz Gama é a coleção *Os Pensadores* editada pelo Jornal Folha de São Paulo em 2021, que inclui obras completas de grandes nomes do mundo intelectual clássico, como Platão, Weber, Maquiavel, Marx e Kant. Entre

eles, havia uma seleção de textos de Luiz Gama intitulada *Humor e Crítica: Armas do Pioneiro Abolicionista* (Carlos, 2021).

O trecho transcrito acima, além de evidenciar a questão da ilegalidade de grande parte da população escravizada no Brasil, também destacava um posicionamento importante de Gama, que é a negação da necessidade de um período de aprendizagem. Isso vai contra o discurso abolicionista hegemônico das elites políticas, como discutido ao longo deste trabalho, e se baseia em uma noção de igualdade do gênero humano. Para criticar a escravidão, ele evocava a noção de que essa instituição vai contra a moral e a civilização, um argumento clássico dentro dos discursos abolicionistas, amplamente mobilizado antes da década de 1870, segundo o qual seria o Brasil de modo geral, e não os escravizados, que teria de ser civilizado. No entanto, acredito que Gama usa os pressupostos dos discursos coloniais do século XIX de maneira divergente, não se aliando aos discursos hegemônicos das elites políticas. Considero que a base do pensamento de Gama para conceber uma nova sociedade livre de escravizados se apoia em quatro ideologias que, dentro de seu discurso, possuem um sentido um tanto quanto singular: democracia, republicanismo, cristianismo e socialismo.

Na própria carta destinada a José Vergueiro, Gama deu indícios do sentido que essas ideologias ocupavam dentro do seu pensamento. Ele criticou dois pontos do programa da Associação Democrática e Constitucional Limeirense: o primeiro, a defesa de uma democracia constitucional, e o segundo, o ideal de abolir a escravidão no prazo de trinta anos. Sobre o primeiro ponto, Gama disse o seguinte:

Digamos inteira verdade: espantemos, embora com a franqueza arrogante de Cévolas, a covardia do bifrontados Sejanos: nós americanos não nascemos para idolatrar Tibérios.

É nossa missão iluminar o velho mundo; a nossa almenara é a liberdade.

O primeiro erro que venho a notar é a democracia constitucional. Este asserto importa o bárbaro encarceramento da razão. Eliminai do vosso lábaro sagrado esse adjetivo que o nodoa.

A democracia é a liberdade objetivada, e tornada lei social; a liberdade é um ditame eterno e imutável promulgada por Deus. Limitá-la é uma heresia audaz e perigosa

Semelhante limitação é uma arrojada rebeldia desta ordem produzem os Lusbeis.

Não é dado ao homem restringir os decretos supremos da divindade.

A democracia é o misterioso verbo da encarnação social; é a alma coletiva da humanidade: fora temerária insânia o pretender comprimi-la nas páginas

humildes de uma constituição. Ela encerra a palavra soberana do Criador: a sua idade é o eterno; tem por limites o infinito (Gama, 1869, p. 53).

Mais para frente, na mesma carta, ele escreveu o seguinte: “Quero que a grandeza da minha pátria tenha por garantia a liberdade, e que todos os brasileiros, apagadas as classes e as hierarquias, possam dizer perante a América inteira: Acima de nós, Deus tão somente” (Gama, 1869, p.54).

Esses trechos transcritos evidenciam a postura de Gama em relação à defesa da república. Nos primeiros dois parágrafos da primeira transcrição, ao valer-se de personalidades da Roma Antiga, ele afirmava que a América deve ser republicana. Nesse trecho, ele também indicou sua compreensão do conceito de democracia, fortemente ligado à ideia de liberdade. Esta, por sua vez, aparece conectada a um ideal cristão, no qual essa liberdade é entendida como instituída aos seres humanos pela vontade divina. Assim, sua restrição, mesmo na forma de uma constituição, seria uma afronta a essa ordem divina. No segundo trecho transcrito, há a presença de uma idealização socialista que pressupõem a busca por uma igualdade plena entre os indivíduos.

Essa inclinação ao ideal socialista se torna ainda mais evidente em um outro texto de Gama publicado em 1867 no jornal Correio Paulistano, no qual ele respondeu a um artigo do jornal Diário de São Paulo sobre a questão da união entre Igreja e Estado. Em determinado ponto de sua crítica, ele evidenciou seu ideal de sociedade da seguinte forma:

Pela minha parte declaro, com a mais robusta firmeza de convicção, que o povo há de ser salvo por si mesmo, quando, livre de enganos, tiver consciência do que vale e quanto pode, e que para consegui-lo tem indispensável precisão de lançar por terra a poderosa oligarquia de que se compõem os dois partidos militantes, que o oprimem, e de levantar bem alto o estandarte sagrado da democracia.

O dia da felicidade será o memorável dia da emancipação do povo, e o dia da emancipação será aquele em que os grandes forem abatidos e os pequenos levantados; em que não houver senhores nem escravos; chefes nem subalternos; poderosos nem fracos; opressores nem oprimidos; mas em que o vasto Brasil se chamar a pátria comum dos cidadãos brasileiros ou Estados Unidos do Brasil (Gama, 1867, p. 44)

Nesse trecho, fica evidente que para Gama, o ideal de liberdade ia além da emancipação da população escravizada, estendendo-se a uma noção de liberdade

social na qual os oprimidos seriam emancipados dos opressores, alcançando, assim, a democracia plena. Os ideais socialistas estavam em ascensão nesse período na Europa; em 1864, por exemplo, foi fundada em Londres a Associação Internacional dos Trabalhadores, também conhecida como a 1<sup>o</sup> Internacional. É difícil saber como Gama teve contato com tais ideais, mas considerando que ele era um intelectual ativo, é muito provável que tivesse uma rede de contatos que o mantinha informado sobre as discussões em voga na Europa. Além disso, Gama era um membro ativo da Loja Maçônica América, que desempenhava um papel importante na defesa do republicanismo e, embora não defendesse explicitamente o socialismo, era um espaço para a troca e difusão de ideias (Ferreira, 2020). Em outro artigo, publicado no *A Província de São Paulo*, que consiste em uma carta aberta aos redatores desse jornal, fundado com princípios republicanos e abolicionistas, Gama reafirmou seus ideais, deixando clara sua posição ao articular os conceitos de cristianismo, democracia, republicanismo e socialismo da seguinte forma:

Quando, em tempos passados, que não muito se distanciam do presente, nos reunimos sob a bandeira, e à luz dos princípios da democracia pura, cristã e socialista, animavam-se dois grandes pensamentos, tínhamos duas grandes ideias: derruir a monarquia, em nome do país e da civilização; estabelecer a república em nome da liberta (Gama, 1877, p. 65).

No mesmo artigo, ele ainda foi taxativo ao dizer: “Somos radicais, este é o nosso estandarte” (Gama, 1877, p.65). Como se pode observar, assim como em outros projetos da época, o abolicionismo presente em Gama também estava ligado a um projeto de modernização do país. Além de atuar para que as leis antitráfico fossem cumpridas, o que, na visão de Gama, já seria suficiente para quase extinguir a escravidão, ele idealizava uma modernização que envolvia quatro ideias principais: republicanismo, entendido por Gama como a forma de governo mais adequada para a América; democracia, que para Gama possuía um sentido mais profundo do que apenas um sistema eleitoral, já que ele evocava uma participação mais direta da população; socialismo, que Gama entendia como a superação das relações de exploração; e, finalmente, a liberdade, a qual ele considerava um estado mais profundo, que só seria alcançado plenamente quando as três ideologias anteriores estivessem presentes. É difícil mapear o pensamento de Gama, pois seus textos

estão dispersos e foram escritos em diferentes épocas, mas acredito ser possível afirmar que a articulação desses quatro conceitos foi a base de seu discurso para planejar e sonhar com uma nova sociedade.

Levando isso em consideração, é possível admitir que Gama partia de uma base discursiva diferente do discurso colonial hegemônico para pensar seu ideal de emancipação. Além disso, em alguns momentos, ele até mesmo criticou elementos fundamentais desse ideal, como a ideia de inferioridade da população negra. Em um artigo publicado na Gazeta do Povo em 1880, escrito em defesa de críticas direcionadas a José do Patrocínio, que também era um destacado abolicionista negro, Gama disse o seguinte:

Em nós, até a cor é um defeito, um vício imperdoável de origem, o estigma de um crime; e vão ao ponto de esquecer que esta cor é a origem da riqueza de milhares de salteadores, que nos insultam; que esta cor convencional da escravidão, como supõem os especulares, à semelhança da terra, ao través da escura superfície, encerra vulcões, onde arde o fogo sagrada da liberdade (Gama, 1880, p. 67).

É possível ver nos textos de Gama o entendimento de que as pessoas negras eram as construtoras da riqueza nacional e fundamentais para o futuro de liberdade da nação, o que fica evidente na analogia que ele faz com o vulcão. Essa visão da população negra como atuante e importante dentro de uma sociedade futura está atrelada ao ideal de igualdade profunda presente em Gama. Isso configura uma forma de pensar o futuro da nação de maneira muito diferente dos idealizadores das legislações abolicionistas, muitos dos quais não desejavam sequer a presença da população negra no território nacional.

Apesar da valorização das pessoas negras como membros valorosos da sociedade, não foi possível localizar nos textos de Gama um ideal de valorização de elementos da cultura africana, o que era comum entre intelectuais negros da época. Appiah (1997), ao analisar a obra de Alexander Crummell (1819-1898), que foi um sacerdote da Igreja Episcopal dos EUA, um dos defensores da colonização da Libéria e um dos fundadores do pan-africanismo, destacou que este compartilhava alguns dos pressupostos dos discursos coloniais, como a valorização da língua inglesa como instrumento de civilização da África e o desprezo por elementos

culturais africanos. Appiah justificou esse posicionamento de Crummell e outros intelectuais negros do período da seguinte forma:

É tremendamente importante, penso eu, insistir em quão natural era a visão de Crummell, dados os seus antecedentes e a sua educação. Por mais que tivesse esperanças na África, por mais que lhe dedicasse sua vida, ele não conseguia deixar de vê-la, acima de qualquer outra coisa, como pagã e selvagem. Qualquer livro com alguma autoridade que ele lesse sobre a África teria confirmado esse juízo. E podemos ver quão inescapáveis eram essas crenças, ao considerarmos que cada uma das ideias que rastreei em Crummell também pode ser encontrada nos textos do mesmo Edward W. Blyden que citei anteriormente, um homem que foi, ao lado de Africanus Horton, do Velho Mundo, e Martin Robinson Delany, do Novo, um dos três contemporâneos de Crummell igualmente aptos a reivindicar o título de “pai do pan-africanismo” (Appiah, 1997, p.44).

O que Appiah destacou é que os discursos coloniais em relação à África eram tão dominantes que, para qualquer intelectual que tenha tido uma formação nos moldes ocidentais no século XIX, seria difícil escapar deles. Os discursos coloniais não existiam de forma singular, mas sim compunham uma constelação de ideias que, apesar de possuírem uma base semelhante, foram mobilizadas de formas diferentes e até mesmo ambíguas para legitimar projetos de ocupação colonial, ou seja, vários arranjos mentais eram possíveis. Em Gama existia a presença de uma hierarquização cultural típica dos discursos coloniais. No entanto, o que quero chamar a atenção as populações entendidas como inferiores pelo discurso colonial hegemônico não seriam subalternizadas.

Outro autor que também pertencia à classe de intelectuais negros brasileiros do século XIX é André Rebouças (1838-1898). Ao contrário de Gama, Rebouças nasceu no seio da elite econômica e política do país; seu pai foi conselheiro do Imperador. Ele ficou famoso por sua atuação como engenheiro e empresário, tendo servido na Guerra do Paraguai como engenheiro militar. Rebouças atuou fortemente pela abolição da escravidão, fundou associações abolicionistas e publicou dezenas de artigos em defesa da emancipação nos jornais abolicionistas. Como todo intelectual, seu pensamento sofreu mutações ao longo do tempo, mas é possível traçar algumas constantes, como a defesa da monarquia, a crítica à escravidão e a promoção do que ele chamou de democracia rural (Mattos, 2022). Ele deixou seus projetos para um Brasil espalhados em vários documentos, mas o foco desta análise

está no trabalho *Agricultura nacional: estudos econômicos, propaganda abolicionista e democrática*, publicado pela primeira vez em 1883.

Antes da análise da obra, é importante destacar que Rebouças também mobilizava elementos típicos dos discursos coloniais. Hebe Mattos, que em 2022 lançou uma coletânea de cartas de Rebouças escritas durante o período em que ele viajou pela África entre 1891 e 1893, destacou que Rebouças nutria uma certa admiração pela colonização promovida pelos britânicos na África do Sul, mas se decepcionou ao testemunhar, na prática, os efeitos nefastos produzidos por essa colonização. Mesmo assim, não deixou de apoiar os pressupostos básicos dos discursos coloniais, fundamentados na ideia de que os africanos deveriam ser civilizados pela cultura europeia. Mattos escreve o seguinte:

Decepcionado, insistia, porém, nas possibilidades dos africanos de dominarem as línguas europeias e de se ocidentalizarem. Insistia em civilizá-los através da instrução e do acesso à pequena propriedade territorial. Desprezava qualquer sentido político das sociedades tradicionais africanas, ainda que se encantasse com a força moral que percebia na alma africana, capaz de fazer da África o continente do futuro (Mattos, 2022, p,358).

Essa visão fica evidente em uma das cartas cuidadosamente reunidas por Mattos, na qual Rebouças escreveu em 1892 para Antônio Júlio Machado. Criticando a colonização portuguesa e exaltando a colonização britânica, Rebouças escreveu o seguinte:

Em Lourenço Marques, como em toda a África oriental, não há um legume, não há uma xícara de leite!! Vivem de bacalhau e de conservas, como se estivessem em perpétua viagem oceânica. Na África do Sul há todos os legumes da Europa; alcançando o leite e a laticínios. Escrevo estes belos pensamentos com uma lata de passifloras, de linda flores e de saborosos frutos. Em frente um inglês tem seu *cottage* (cabana) que parece um *bouquet*; trabalhando por ele mesmo e por um negro africano. Ensinar o negro africano a ajardinar e se agasalhar: isto é o principal. Ler e escrever virão depois, tanto mais quanto há o perigo de empurrarem-no para a politicagem, a servir de massa bruta nas fraudes eleitorais. É preciso que fique bem claro que só se pede para o africano a mais elementar justiça; equidade no pagamento dos salários; e um pedaço de terra para permitir-lhe evoluir para a prosperidade e para a família. Negar isso é maldade diabólica; é perversidade satânica; é rebelar-se contra Deus e com a humanidade (Rebouças, 1892 p.166-167)

Duas coisas chamam a atenção nesse trecho: a primeira é a noção de que a agricultura e a pequena propriedade seriam um dos principais fatores para a regeneração dos povos africanos, uma ideia que ele conservou da luta abolicionista no Brasil, como será discutido mais adiante. O segundo ponto é o que foi destacado por Mattos: Rebouças claramente entendia a cultura africana como algo menor e os africanos em um grau de civilização inferior, tanto que negava a estes a participação política, rejeitando a demanda de direitos eleitorais para os africanos. Mais do que isso, ele acreditava que os africanos deveriam ser ensinados pela cultura europeia, alinhando-se, dessa forma, aos discursos coloniais vigentes no século XIX.

Apesar disso, outra questão, também apontada por Mattos, é que Rebouças tinha orgulho do seu “sangue africano”, frequentemente se autodenominava como “negro André” e criticava o segregacionismo racial nos EUA, defendendo que a igualdade da “raça humana” era uma de suas principais causas. Nesse sentido, Mattos estabeleceu uma aproximação entre o pensamento de Rebouças e o de outros intelectuais, como Edward Blyden (1832-1912), e autores que, segundo ela, foram precursores do nacionalismo africano, como Martin Delany (1812-1885). Ambos eram autores negros americanos que também tinham um projeto de regeneração da África e, que apesar da valorização de uma idealização de África, apresentavam importantes aproximações com o discurso colonial hegemônico.

Rebouças era um homem de seu tempo e utilizou as ferramentas ideológicas disponíveis para criar um plano de abolição da escravidão e de modernização do país, o qual se distinguia consideravelmente dos projetos apresentados pela elite política no Brasil e em Portugal. É esse projeto que ele apresentou na obra *Agricultura Nacional*, onde definiu melhor como deveria funcionar o sistema que denomina de democracia rural.

Basicamente, Rebouças acreditava que o melhor sistema para a prosperidade de todos os gêneros agrícolas no Brasil seria a pequena propriedade, a qual seria estabelecida por meio da divisão dos latifúndios, formando assim associações. Dessa divisão resultariam terras destinadas aos plantios e também uma fazenda central, responsável por processar a produção agrícola para entregá-la na melhor condição possível. Em um dos exemplos dados por Rebouças para ilustrar esse sistema, ele disse o seguinte:

O fazendeiro de café A, rico, philanthro e providente, desejando estar preparado para o grande dia da Emancipação, divide as suas vastas fazendas em lotes, que vende, afora, ou arrenda aos seus emancipados, a imigrantes, ou a colonos nacionaes ou estrangeiros; confia-lhes todos os trabalhos propriamente agricolas até a producção do café: em cereja; reserva-se sómente as operações, já um tanto industriaes, de preparar o café e envial-o ao mercado nas melhores condições de lucro; e tem assim obtido elevar a sua fazenda à categoria de uma fazenda central, e ficar em condições de poder esperar, impertérrito, a reforma social máxima de sua Patria (Rebouças, 1883, p. 2-3).

Como se pode perceber, o projeto de reforma agrária de Rebouças não tinha nada a ver com uma noção de socialização ou posse coletiva da terra em um sentido socialista, trata-se apenas de um arrendamento, sendo assim, ele não atacava a propriedade individual, como faz questão de enfatizar, e tem como base princípios liberais. Rebouças entendia que o latifúndio era uma forma de monopólio e, como tal, deveria ser combatido. Além disso, ele justificava seu sistema com base nas noções de divisão do trabalho de Adam Smith. Sua principal inspiração eram os EUA, que ele chamava de “república-modelo”, afirmando que lá existiam associações baseadas no modelo que ele definia, também denominado de centralização agrícola.

Na visão de Rebouças, a prosperidade do Brasil e a dignificação tanto dos escravizados, que encontrariam sua emancipação em breve, quanto dos imigrantes europeus seriam alcançadas por meio do arrendamento de pequenas propriedades e da implementação de fazendas centrais. Quase todo o livro é dedicado a discutir as possibilidades e benefícios da implantação desse sistema em várias regiões do Brasil e para o cultivo de diferentes gêneros. Rebouças também aborda alguns desafios para a implementação do sistema, como a questão da educação e a falta de mão de obra.

Ao abordar a questão da educação, Rebouças afirmava que era “indispensável ensinar a ler e a escrever e dar um officio a todos os cidadãos brasileiros. E o minimum de instrução e de educação técnica” (Rebouças, 1883, p. 375). Para isso, nas fazendas centrais, também deveria funcionar uma escola durante a noite e aos domingos. Como se pode perceber, o ideal de educação de Rebouças para a população rural também passava por um ideal de educação para o trabalho. No entanto, diferentemente do ideal dos proponentes da Lei do Ventre

Livre, esse não fazia uma distinção racial, sendo o mesmo para o futuro escravizado e para o imigrante.

Sobre a questão da falta de mão de obra, Rebouças afirmava que esse problema não existia de fato; o que existia era a precariedade das condições de trabalho, que afastava qualquer pessoa do labor. Para resumir a questão, ele afirmou o seguinte:

A verdadeira interpretação da frase official – carência de braços – é que o Imperio necessita de reforma sociaes econômicas e financeiras importantíssimas, que pemittam o aproveitamento de milhares e milhares de individuos, que vegetam nos nossos setões, e, ao mesmo tempo attraiam a immigração espontanea da população superabundante da Europa. Ora, já dissemos por vezes nestes *Estudos*, principal attractivo da immigração é a propriedade fácil e imediata do sólo. Serão infructiferos, e até contraproducentes todos os esforços feitos para substituir colonos aos escravos. Só há um desgraçado colono que se presta a essa miseranda substituição: é o infeliz Chin.

Mas, ao lado do problema agricola, está o problema social; introduzir Chins neste Império é aniquilar todo o futuro nacional, sem outro proveito mais do que galvanizar por alguns dias a moribunda oligarchia rural.

Para o problema da carencia de braços não há, pois, em ultima Analyse, senão estas tres soluções racionaes:

1º. Abolição da escravidão, que aniquila o escravo e fulmina o senhor;

2º. Melhor aproveitamento da população nacional, dando-lhes vias de comunicação, instrucção e industria.

3º. Refomas sociaes, econômicas e financeiras, necessárias para que a immigração ache no Brasil elementos de seguranças, de bem-estar e de prosperidade superiores aos dos Estados Unidos.

Todas estas soluções são eminentemente liberaes e progressistas; e não ha duvidar são infalliveis porque o Progresso é a lei de Deus! (Rebouças, 1883, p. 384-385).

Este trecho é elucidativo do pensamento de Rebouças em vários sentidos. Primeiramente, ele deixou evidente ao longo do trabalho o seu entendimento de raça, o qual é pautado na noção de raça atrelada à ideia de uma linhagem histórica ou de um povo. É nesse sentido que ele se refere aos chineses, que ele chamava de "Chins". Ele tem uma visão bastante negativa desses povos, acreditando que trariam uma degradação social caso fossem incentivados a vir para o Brasil. Seu desejo de atrair uma população europeia ao Brasil é evidente. Em uma carta enviada a Zózimo Barroso, ele chegou a se referir a esse grupo como "raças superiores" (Rebouças, 1891, p. 37).

Esse entendimento de raça como sinônimo de um povo, estando atrelado a um sentido histórico, seguindo a classificação proposta por Banto (1977), remonta a

uma compreensão mais antiga desse conceito. Esse sentido de raça não caiu em completo desuso, mas na época em que Rebouças escrevia, já havia uma ampla divulgação no mundo e no Brasil, especialmente após 1870, conforme demonstrado por Schwarcz (1993), do conceito de raça atrelado às teorias raciais. Essas teorias pressupunham uma definição mais próxima da biologia e atribuíam características inerentes a cada raça humana, frequentemente entendendo os africanos como biologicamente inferiores. Dessa forma, a raça adquiria um tom mais determinista. É pouco provável que Rebouças, um intelectual ativo, viajado e com uma ampla rede de contatos, não estivesse a par dessas discussões sobre teorias raciais.

Sendo assim, é possível inferir que ele deliberadamente adota o conceito de raça próximo ao sentido de povo. A hierarquização, com as populações europeias no topo, é mantida, mas ao optar por usar esse sentido de raça, ele nega o determinismo biológico e entende que a população escravizada de origem africana poderia evoluir culturalmente e ser integrada na sociedade brasileira.

A principal diferença entre o projeto de Rebouças e de outros abolicionistas brasileiros analisados ao longo desta tese é a ideia de que a construção de um Brasil moderno ocorreria através da inclusão dos negros escravizados e de seu tratamento igualitário. Como pode ser observado no trecho transcrito, ele considerava o fim da escravidão como condição primordial para a existência de braços para o trabalho eficiente e para a realização da democracia rural, onde o liberto deveria receber um pedaço de terra, semelhante ao imigrante. Ao longo de todo o livro de Rebouças, não se faz menção a uma política de miscigenação. Isso se explica pelo fato de que sua expectativa era de que a imigração suprisse a demanda de trabalhadores no Brasil e não servisse como ferramenta para o branqueamento da população. Ao ignorar o ideal de miscigenação e planejar a integração dos escravizados na sociedade brasileira por meio da posse da terra, Rebouças rejeitava os ideais de extermínio da população negra presentes em vários projetos abolicionistas brasileiros em diferentes épocas.

Rebouças utilizava ferramentas discursivas do colonialismo, algo que se apresentava quase como hegemônico dentro das elites intelectuais da época, para se dissociar do projeto abolicionista que foi colocado em prática, já que para ele o negro escravizado teria algum futuro no Brasil. Apesar de compartilhar em grande parte os pressupostos básicos dos discursos coloniais, as ideias de Rebouças não

tiveram uma boa recepção, sendo que ele foi perseguido, chegando ao ponto de ter sua atuação como empresário sabotada, algo que ele mesmo relata, e de se autoexilar após a queda da monarquia (Mattos, 2022). Em parte, essas perseguições ocorreram por ele ser abolicionista, em parte por ser monarquista e, em grande medida, por ser negro.

Ao expor os projetos de Gama e de Rebouças, minha intenção é destacar a existência de discursos divergentes e até mesmo de resistência aos discursos abolicionistas hegemônicos. Acredito ser possível somar a esses projetos os primeiros de Sá da Bandeira, analisados no segundo capítulo desta tese. Com isso, não busco criar uma dicotomia absoluta entre os projetos de Gama e de Rebouças com os outros projetos abolicionistas, mas sim demonstra que esse são frutos de uma complexidade social que possibilitava diferentes arranjos mentais. Os trabalhos e a vida de Gama e Rebouças são exemplos dessa complexidade social. Ambos eram negros, e se considerarmos apenas isso, estariam em uma posição de inferioridade em uma sociedade marcada pela segregação racial como o Brasil. No entanto, ambos utilizaram diferentes conexões e símbolos de prestígio intelectual (patente no caso de Gama, que demonstrava extrema erudição em seus textos ao mencionar elementos da cultura da Roma Antiga) e de prestígio social (patente no caso de Rebouças, cuja família tinha estreitos laços com a corte brasileira) para ocupar lugares de poder.

Considerando tudo isso, os seus projetos também refletem a ambiguidade que qualquer pessoa enfrenta ao existir em uma realidade social complexa. Eles criaram projetos divergentes do projeto abolicionista que foi posto em prática no Brasil, não porque estavam completamente deslocados dos discursos coloniais, mas sim porque, mobilizando elementos desses discursos, aliados a outras bases ideológicas, planejaram um futuro que não pressupunha nem a manutenção da condição de subalternidade da população escravizada, nem a continuidade de trabalhos forçados mesmo após o fim da escravidão e muito menos o extermínio dessa população.

Ao analisar esses projetos, acredito que fica evidente que outros arranjos mentais eram possíveis na época. Sendo assim, é possível afirmar que havia disputas de discursos e que o caminho escolhido para a abolição não era único, mas sim um entre várias opções.

Ao longo desta tese, procurei demonstrar que as legislações abolicionistas no Brasil e em Portugal seguiram caminhos semelhantes, embora esses países, a despeito de terem estado unificados até 1822, apresentassem condições econômicas e sociais bastante distintas no século XIX. Portugal, um país relativamente marginal nos contextos de disputas imperialistas na Europa no século XIX, possuía um longo histórico colonialista com suas populações escravizadas concentradas nas colônias africanas, mas possuía também uma certa tradição abolicionista criada pelo Marquês de Pombal no século XVIII, válida para os territórios europeus. Por outro lado, o Brasil era um país novo, tendo como principal força de trabalho pessoas escravizadas de origem africana. Portugal tinha seu problema da escravidão localizado nas colônias, sendo que a manutenção ou abolição da escravidão estava associada a um legítimo projeto colonialista. No Brasil, a escravidão era considerada um problema legitimamente nacional, e sua manutenção ou abolição era vista como uma questão fundamental para o progresso do país.

Apesar das diferenças, os caminhos escolhidos para a abolição foram surpreendentemente semelhantes. Acredito ser possível, grosso modo, delinear quatro fases dos abolicionismos luso-brasileiros ao longo do século XIX.

A primeira fase diz respeito aos períodos constitucionais, nos quais a questão abolicionista foi marginalizada nos textos constitucionais. Entretanto, a abertura proporcionada pelos debates propiciou o surgimento dos primeiros projetos abolicionistas, baseados em princípios liberais, mas já evidenciando traços dos discursos coloniais, como a diferenciação e a construção de uma hierarquia baseada na raça. No Brasil, a Revolução de São Domingos desempenhou um papel central, uma vez que alguns desses projetos planejavam a eliminação das populações de origem africana, receando um cenário semelhante ao ocorrido em São Domingos.

A segunda fase refere-se ao processo de abolição do comércio de escravizados e à ação do Reino Unido, que, em minha interpretação, foi responsável por introduzir na legislação brasileira e portuguesa, por meio de acordos diplomáticos, uma política abolicionista com etapas intermediárias de aprendizado para a emancipação das populações escravizadas. Essa política baseava-se na ideia de que os africanos escravizados deveriam passar por um processo de preparação para a vida em liberdade e estava ligada aos projetos coloniais

britânicos, como em Serra Leoa. Essa atuação do Reino Unido não ocorreu sem resistência por parte de políticos brasileiros e portugueses, que tentavam se distanciar ideologicamente, principalmente no caso brasileiro, e politicamente, principalmente no caso português, do Reino Unido. Contudo, este último acabou impondo, por meio de sua força política e militar, seu projeto abolicionista a ambos os países.

A terceira fase diz respeito ao contexto de aprovação das leis que libertaram as crianças filhas de mães escravizadas. Acredito que esse processo foi mediado de forma mais clara por um discurso colonial fundamentado na noção de melhoramento das populações autóctones. Esse discurso foi internalizado pelas elites políticas do Brasil e de Portugal, resultando em uma série de ferramentas legislativas para controlar e "preparar" os escravizados para a vida em liberdade.

A quarta fase diz respeito ao processo que definitivamente aboliu a escravidão no Brasil e em Portugal. Esse processo foi mediado de forma mais incisiva pela penetração de teorias raciais. Embora essas teorias já fossem mobilizadas anteriormente, a partir da década de 1860 em Portugal e de 1870 no Brasil elas passaram a desempenhar um papel fundamental na visão que os legisladores tinham dos escravizados e dos africanos. Isso fazia com que eles apontassem cada vez mais barreiras biológicas para o processo de civilização dessas populações, resultando em uma abolição que nada mais foi do que a manutenção da condição de subalternização dessas populações, garantida pela preservação do ideal de controle do trabalho e até de eliminação social.

Essas semelhanças dos processos legislativos que levou a abolição da escravidão no Brasil e em Portugal não são meras coincidências, mas sim resultado de um arranjo mental que condiciona para uma leitura do mundo específica, que chamo ao longo da tese de discursos coloniais. Esses discursos foram gestados ao longo dos séculos a partir das expansões marítimas no século XV, criando uma distinção entre os europeus e os povos que encontraram nos territórios que ocuparam e dominaram ao redor do mundo. Esses povos eram frequentemente considerados culturalmente inferiores por uma série de motivos, como suas vestimentas ou práticas religiosas, que divergiam do padrão que os europeus consideravam ideal e mais avançado, o qual era praticado em seus próprios países.

No século XIX, os discursos coloniais adquiriram uma nova roupagem: a colonização, principalmente na África, passou a ser vista como uma via para a civilização, com os europeus assumindo um papel de mentores que conduziam os africanos à ilustração ou a um nível mais elevado de civilização, considerando suas supostas limitações raciais, como defendiam alguns discursos mais deterministas. Nesse novo contexto colonial, fundamentado em parte em preceitos humanitários, a escravidão passou a ser entendida como algo bárbaro, prejudicial à civilização dos africanos. Assim, os governos europeus, com destaque ao Reino Unido, que antes fomentavam o comércio atlântico de escravizados, passaram a advogar pelo seu fim, legitimando em grande parte a colonização dos territórios africanos com base no discurso abolicionista. Considerando tudo isso e o que foi apresentado ao longo desta tese, é possível afirmar que os discursos colonialistas e os discursos abolicionistas estavam entrelaçados.

É de se esperar que um país colonialista como Portugal tenha desenvolvido um discurso fundamentado na inferioridade das populações colonizadas e no prospecto da sua “regeneração” para legitimar a ocupação desses territórios. No entanto, o que pode causar certa surpresa é o fato que procurei demonstrar ao longo desta tese: a elite política brasileira também construiu seu próprio discurso de inspiração colonial e o utilizou para justificar a abolição da escravidão. Essas elites entendiam que, no Brasil, de populações as que ocupariam a posição de “colonizadas” estavam inseridas no território nacional, o que gerou divergências nos discursos abolicionistas entre o Brasil e Portugal.

A elite política portuguesa caminhou em direção a um processo abolicionista que buscava garantir a continuidade do trabalho forçado. Para isso, foram estabelecidas uma série de leis, como a condição do liberto, que se consolidou como uma posição intermediária entre a escravidão e a liberdade plena. Além disso, a questão da vadiagem foi utilizada para controlar o trabalho dos libertos e, posteriormente, de toda a população, culminando na legislação colonial do trabalho compulsório dos “indígenas”. Esse controle do trabalho se legitimava por meio do discurso de que era necessário “ensinar o africano a trabalhar”.

No Brasil, as elites políticas elaboraram o projeto abolicionista como uma forma de excluir a população de origem africana do território nacional. A abolição do comércio de escravizados foi, em grande parte, criada para impedir a entrada de

africanos, considerados perigosos, principalmente após a Revolução de São Domingos. Um ideal de controle do trabalho dos africanos, justificado como um processo de aprendizado, também foi implementado no Brasil, principalmente pela influência dos acordos contra o tráfico de escravizados assinados com o Reino Unido. Além disso, houve uma expansão das leis contra a vadiagem no Brasil, visando controlar o trabalho dos libertos. No entanto, mesmo com esse panorama, foi planejado um ideal de eliminação da população negra por meio da miscigenação e do estímulo à imigração europeia, mas é possível apontar uma mudança nesse discurso ao longo do século. A retórica do perigo de manter uma população racialmente heterogênea, que era fortemente influenciada pelos acontecimentos em São Domingos, foi gradativamente substituída por um discurso mais próximo das teorias raciais que apontavam a necessidade de inserir "raças superiores" no Brasil para elevar este à civilização. A ideia de eliminação da população negra foi mantida, mas a justificativa para isso passou por um processo de mutação.

A questão central é que, embora o ideal brasileiro tenha sido diferente do português, esse último enfatizando menos a exclusão física da população negra, as elites políticas brasileiras ainda se basearam em discursos coloniais. Esses discursos foram os responsáveis por criar a visão do africano – e, por derivação, das populações negras da América – como um indivíduo selvagem e incivilizado. Para grande parte das elites políticas, conciliar um país moderno e civilizado com populações consideradas atrasadas parecia ser impossível. Os povos indígenas, muitas vezes, foram tolerados, e projetos de “civilização” foram elaborados para esse grupo. No entanto, para muitos, a população de origem africana no Brasil deveria simplesmente desaparecer.

Nas colônias portuguesas, o ideal de controle do trabalho e da vida das populações autóctones continuou a legitimar diversas formas de violência ao longo do século XX. No Brasil, o projeto de eliminação da população negra do país, apesar do desejo das elites políticas, não se realizou, mas esse grupo continua sendo exposto a uma série de violências. Atualmente, a população negra ainda é majoritária entre os desempregados e os mais pobres (Cabral, 2022). É crucial enfatizar que toda essa situação foi deliberadamente planejada durante o processo de abolição, já que existia outros arranjos mentais possíveis na época que resultaria em processos e realidades diferentes, como mostram os projetos de Gama e

Rebouças. Contudo, o principal objetivo das elites políticas, tanto no Brasil quanto em Portugal, foi a manutenção da condição de subalternidade das populações que foram escravizadas ou politicamente dominadas.

É importante ressaltar que as ações de segregação da população negra representam uma história de longa duração no Brasil e foram constantemente reforçadas durante os períodos republicanos. Somente muito recentemente foram tomadas medidas para mitigar o problema da exclusão social, como as cotas raciais implementadas em vestibulares e concursos públicos. No entanto, apesar dessas ações, o problema persiste. Isso demonstra que o racismo brasileiro não é apenas uma herança do período da escravidão, mas também foi ativamente construído pelas políticas abolicionistas, como busquei demonstrar nesta tese, e por uma série de ações tomadas durante os governos republicanos.

## 06. Bibliografia

### 6.1 Fontes

ALENCAR, José de. *Cartas a favor da escravidão (organização de Tâmis Parron)*. São Paulo: Hedra, 2008.

ANDRADA e SILVA. José Bonifácio de. *Avulsos*. In: DOLHNIKOFF, Miriam. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras; Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*. In: DOLHNIKOFF, Miriam. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras; Publifolha, 2000.

BANDEIRA, Marquês Sá da. *O trabalho rural africano e a administração colonial*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1873.

\_\_\_\_\_. *Projecto de Lei para a abolição do trafico do Escravatura nos Domínios Portugueses*. Diário do Governo. 2 de abril de 1836, p. 441-442. Disponível em: <<https://digigov.cepese.pt/pt/jornais/listbyyearmonthday?ano=1836&mes=4&tipo=a-diario&pm=&res=>>>. Acessado em 11/02/2022.

\_\_\_\_\_. *O tráfico da escravatura e o bill de lord Palmerston*. Rio de Janeiro: Typ. Imp. e const. de J. Villeneuve e comp. 1840.

\_\_\_\_\_. *A emancipação dos libertos: carta dirigida ao excellentissimo senhor Joaquim Guedes de Carvalho e Menezes presidente da relação de Loanda pelo Marquez de Sá da Bandeira*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874.

BOTELHO, Sebastião Xavier. *Escravatura, benefícios que podem provir às nossas possessões de África da prohibição daquelle tráfico*. Lisboa: Typographia de José B. Morando, 1840.

BRASIL. *Constituição Política do Império Do Brazil (De 25 De Março De 1824)*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm)>. Acessado em 03/12/2022. Acesso em 30 de set. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Collecção das leis do Brazil de 1808*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

\_\_\_\_\_. *Collecção das leis do Brazil de 1826*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

\_\_\_\_\_. *Decreto nº 528, de 28 de Junho de 1890*. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 20 de jan. de 2024.

\_\_\_\_\_. *Decreto Nº 847, de 11 de outubro de 1890*. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm)>. Acesso em 28 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Decreto-Lei Nº 3.688, de 3 de outubro de 1941*. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del3688.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3688.htm)>. Acesso em 28 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. LEI DE 16 DE DEZEMBRO DE 1830. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm)>. Acesso em 30 de set. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Lei Nº 3.353, de 13 de maio de 1888*. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim3353.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm)>. Acesso em 30 de set. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Lei Nº 2.040, de 28 de setembro de 1871*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim2040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm)>. Acesso em 18 de fev. de 2022.

\_\_\_\_\_. *Lei de 7 de novembro de 1831*. Disponível em: <[https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei\\_sn/1824-1899/lei-37659-7-novembro-1831-564776-publicacaooriginal-88704-pl.html](https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-37659-7-novembro-1831-564776-publicacaooriginal-88704-pl.html)>. Acessado em 12/08/2023. Acesso em 30 de set. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Trabalho sobre a extinção da escravatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. 1868.

CÂMARA DOS PARES DO REINO. *Sessão de 16 de agosto de 1842*. P. 163-164. Disponível em <<https://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/cp2/01/01/01/017/1842-08-16/163>>. Acessado em 26 de jan. 2024.

\_\_\_\_\_. Sessão de 13 de abril de 1855. In: *Diário do Governo*, Lisboa, 14 de abril de 1855. Disponível em: <<https://digigov.cepese.pt/pt/jornais/listbyyearmonthday?ano=1855&mes=4&tipo=a-diario&pm=&res=>>>. Acesso em 27 de jan. de 2022

\_\_\_\_\_. *Sessão de 31 de março de 1874*. Disponível em: <<https://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/cp2/01/01/01/029/1874-03-31>>. Acesso em 31 de out. de 2023.

CAMARA DOS SENHORES DEPUTADOS. Sessão do dia 15 de fevereiro de 1856. In: *Diário do Governo*, Lisboa, num. 141, 16 de fevereiro de 1856, Parte não Oficial, p. 750-752.

CHAVES, Antonio José Gonçalves. Memórias economo-políticas. Ed. e introd. de J. B. Hafkemeyer S. J., *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, II e III trimestre, 1922.

COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. *Analyse sobre a justiça do commercio do resgate dos escravos da Costa da Africa*. Lisboa: Nova Offina de João Rodrigues Neves, 1808.

CORVO, J. de A. *Estudos sobre as províncias ultramarinas*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias. (v. I, 1883; v. II, 1883; v. III, 1885; v. IV, 1887).

COSTA, João Severiano Maciel da. *Memoria sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil; sobre o modo e condições com que esta abolição se deve fazer; e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1821.

DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Londres: John Murray, 1859. Disponível em: <[https://www.vliz.be/docs/Zeecijfers/Origin\\_of\\_Species.pdf](https://www.vliz.be/docs/Zeecijfers/Origin_of_Species.pdf)>. Acesso em 04 de jan. de 2024.

FINAL ACT OF THE CONGRESS OF VIENNA. *09 de junho de 1815*. Disponível em: <[https://en.wikisource.org/wiki/Final\\_Act\\_of\\_the\\_Congress\\_of\\_Vienna/General\\_Treaty](https://en.wikisource.org/wiki/Final_Act_of_the_Congress_of_Vienna/General_Treaty)>. Acesso em 14 de mar. de 2023.

FRANCO, Francisco Soares. *Ensaio Sobre os melhoramentos de Portugal e do Brazil*. Lisboa: Impressão Régia, 1820-1821.

GAMA, Luiz. Carta ao comendador José Vergueiro. 1869. In: CARLOS, Cássio Starling (org). *Humor e crítica: armas do pioneiro abolicionista*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021, p. 50-54.

\_\_\_\_\_. Carta aos redatores da Província. 1877. In: CARLOS, Cássio Starling (org). *Humor e crítica: armas do pioneiro abolicionista*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021, p. 65-66.

\_\_\_\_\_. Correio Paulistano, 29 de janeiro de 1867. 1867. In: CARLOS, Cássio Starling (org). *Humor e crítica: armas do pioneiro abolicionista*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021, p. 43-48.

\_\_\_\_\_. Emancipação. 1880. In: CARLOS, Cássio Starling (org). *Humor e crítica: armas do pioneiro abolicionista*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021, p. 67.

HERCULANO, A. Cartas sobre a História de Portugal. *Revista Universal Lisbonense*. Lisboa, v. 27, v.29, v.31, v.33, v.37, v.40, v.43 e v.44, 1842.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A Escravidão no Brasil: Ensaio Histórico, Jurídico e Social*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 3v., 1866-1867.

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. *O Brazil e as Colónias Portuguesas*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1880.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. *Um estadista do Império: Nabuco de Araújo, sua vida, suas opiniões, sua época*. Tomo terceiro: 1866-1878. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899.

NEVES, José Acurcio das. *Considerações politicas e commerciaes sobre os descobrimentos, e possessões dos portugueses na Africa, e na Asia*. Lisboa: Impressão Régia, 1830.

PORTUGAL. *Alvará 26 de janeiro de 1818*. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/72/115/p323>>. Acesso em 10 de mai. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Alvará 19 de Janeiro 1773*. In: RAMOS, Luís A. de Oliveira. *Pombal e o escravagismo*. *Revista da Faculdade de Letra*. P. 176-177. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/7680/2/3108.pdf>>. Acesso em 26 de jan. de 2022.

\_\_\_\_\_. *Alvará com força de lei determinando que os escravos pretos que forem trazidos da américa, África e Ásia, passado o tempo que menciona, sejam considerados livres logo que cheguem aos portos deste reino, sem outra formalidade mais que passarem-lhes nas respectivas alfândegas, a competente certidão de terem nelas entrado. 1761*. Disponível em <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4662332>>. Acessado em 26/01/2022. Acesso em 26 de jan. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Carta de lei de 24 de julho de 1856, declarando livres os filhos que nascerem de mulher escrava*. In: *Collecção official da legislação portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1857, p. 251-252.

\_\_\_\_\_. *Carta Régia de 2 de dezembro de 1808*. In: *Collecções da Legislação portuguesa desde a última compilação das ordenações*. Typografia Maigrense, 1826, pág. 659-661.

\_\_\_\_\_. *Código Penal Portuguez*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1881.

\_\_\_\_\_. *Constituição Política da Monarchia Portugueza*. Lisboa: Imprensa Nacional. 1822. Disponível em: <<https://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1822.pdf>>. Acesso em 21 de dez. 2022.

\_\_\_\_\_. *Convenção adicional ao Tratado de 22 de janeiro de 1815, entre os muito altos, e muito poderosos senhores El-Rei do Reino Unido de Portugal, do Brazil, e Algarves, El-Rei do Reino Unido da Grande Bretanha, e Irlanda: feita em Londres pelos Plenipotenciarios de huma e outra Corte em 28 de julho de 1817, e ratificada por ambas*. Imprensa Regia: Rio de Janeiro, 1817.

\_\_\_\_\_. *DECRETO, 10 DE DEZEMBRO DE 1836*. In: *Coleção de Leis e Outros Documentos Officiaes publicados desde 10 de setembro até 31 de dezembro de*

1836. Lisboa: Imprensa Nacional, 1837, p. 222-226. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/16/88/p233>>. Acesso em 21 de dez. 2022.

\_\_\_\_\_. *DECRETO, 14 DE DEZEMBRO DE 1854*. In: Collecção Official da Legislação Portuguesa, 1855. Lisboa: Imprensa Nacional, 1854. p. 836-843. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/29/16/p862>>. Acesso em 05 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. *DECRETO, 29 DE ABRIL DE 1858*. In: Collecção Official da Legislação Portuguesa de 1858. Imprensa Oficial, 1900, p. 138-139. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/33/99/p182>> Acesso em 02 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. *DECRETO, 25 DE FEVEREIRO DE 1869*. In: *Collecção Official da Legislação Portuguesa ano de 1869*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1870, p. 57-58. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/44/89/p81>>. Acesso em 21 de dez. 2022.

\_\_\_\_\_. *Estatuto político, civil e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique*. 1926. Disponível em: <<https://files.diariodarepublica.pt/1s/1926/10/23700/16671670.pdf>>. Acesso em 06 de jan. de 2024.

\_\_\_\_\_. *Lei de 29 de abril de 1875*. In: Collecção Official da Legislação Portuguesa de 1875. Lisboa: Imprensa Oficial, 1876, p. 125-128. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/50/82/p141>>. Acesso em 02 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Regulamento do trabalho dos Indígenas (1899)*. In: Collecção Official da Legislação Portuguesa de 1899. Lisboa: Imprensa Oficial, 1900, p. 646-354. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/84/128/p677>>. Acesso em 05 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Regulamente para Contratos de Serviçais e Colonos nas Província da África Portuguesa (1878)*. In: Collecção Official da Legislação Portuguesa de 1878. Lisboa: Imprensa Oficial, 1879, p. 386-387. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/52/83/p394>>. Acesso em 03 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Regulamento para execução da lei de 29 de abril de 1875*. Disponível em: <<https://legislacaoregia.parlamento.pt/V/1/50/82/p344>>. Acesso em 02 de nov. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Sessão do dia 26 de maio de 1849*. Diário do Governo, Lisboa, num. 40, 18 de julho de 1849, Parte não Oficial, p. 172-173.

\_\_\_\_\_. *Tratado de amizade, e aliança entre os muito altos e muito poderosos senhores o Príncipe Regente de Portugal e Elrey do Reino Unido da Grande Bretanha e Irlanda assinado no Rio de Janeiro pelos plenipotenciarios de Huma e outra corte em 19 de fevereiro de 1810 e ratificado por ambas*. Imprensa Regia: Rio de Janeiro, 1810.

\_\_\_\_\_. *Tratado para a completa abolição do trafico da escravatura entre sua majestade a Rainha de Portugal e dos Algarves e seu majestade a Rainha do Reino Unido da Gram-bretanha e Irlanda, assignado em Lisboa pelos respectivos plenipotenciários em 3 de julho de 1842*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1842.

QUENTAL, A. *Causas da decadência dos povos peninsulares*. 1. ed. [1871]. Lisboa: Padrões Culturais, 2010.

REBOUÇAS, André. *Agricultura nacional: estudos econômicos, propaganda abolicionista e democrática*. Rio de Janeiro: A .J. Lamoureaux e Co, 1883.

\_\_\_\_\_. Carta para Antônio Júlio Machado. 1892. In: MATTOS, Hebe. *Cartas da África: registro de correspondência. André Rebouças (1891-1893)*. São Paulo: Chão, p. 315-366.

\_\_\_\_\_. Carta para Zózimo Barroso. 1891. In: MATTOS, Hebe. *Cartas da África: registro de correspondência. André Rebouças (1891-1893)*. São Paulo: Chão, p. 315-366.

ROCHA, Manuel Ribeiro. *Éfópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SENADO FEDERAL. *A abolição no Parlamento: 65 anos de luta (1823-1888)*. Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Anais do Senado: anno de 1831 livro 1*. Disponível em: <[https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais\\_Imperio/1831/1831%20Livro](https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1831/1831%20Livro)>

%201.pdf?\_gl=1\*9b76ba\*\_ga\*ODc5NzM0MTkyLjE2OTYzNjUzOTk.\*\_ga\_CW3ZH25XMK\*MTcwMzQzMjgxNS4xMC4xLjE3MDM0MzI4NTYuMC4wLjA>. Acesso em 04 de dez. de 2013.

\_\_\_\_\_. *Falas do trono: desde o ano de 1823 até o ano de 1889*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

SEQUEIRA, Antonio d'Oliva de Souza. *Projecto para o estabelecimento politico do Reino-unido de Portugal, Brasil e Algarves oferecido aos illustres legisladores, em cortes geraes e extraordinarias*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade. 1821.

SILVA, Innocencio Francisco da. *Diccionario bibliographico portuguez*. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1860.

SOCIEDADE CONTRA O TRÁFICO DE AFRICANOS E PROMOTORA DA COLONIZAÇÃO E CIVILIZAÇÃO DOS INDÍGENAS (SCT). *Sistema de Medidas Adotáveis para a Progressiva e Total Extinção do Trafico*. Rio de Janeiro: Typographia do Philanthropo, 1852.

SOCIETY FOR THE EXTINCTION OF THE SLAVE TRADE, AND FOR THE CIVILIZATION OF AFRICA (SESTCA). *Manifest*. 1839. Disponível em: <<https://archive.org/details/societyforextinc00soci/page/n1/mode/2up>>. Acesso em 15 de set. 2023.

UNITED KINGDON. *An Act for the Abolition of the Slave Trade*. 1807. Disponível em: <<http://www.esp.org/foundations/freedom/holdings/slave-trade-act-1807.pdf>>. Acesso em 25 de jan. de 2022.

\_\_\_\_\_. *2° & 3° Victoriae, cap. LXXIII: An Act for the Suppression of the Slave Trade*. 1839. Disponível em: <[https://www.pdavis.nl/Legis\\_11.htm](https://www.pdavis.nl/Legis_11.htm)>. Acesso em 07 de jul. de 2023.

VASCONCELOS, Rodolfo Smith de (Barão de). Pedro Pereira da Silva Guimarães – Documentos históricos. In: *Revista do Instituto Histórico*, Fortaleza, t. XX, pp. 187-198, 1906.

## 6.2 Bibliografia

ALEXANDRE, Valentin. Crimes and misunderstandings. *Penélope*, Lisboa, no. 15, 1 Jan. p. 157–168, 1995.

\_\_\_\_\_. O Império Português (1825-1890): ideologia e economia. *Análise Social*, Lisboa, v. XXXVIII, p. 959-979, 2004.

\_\_\_\_\_. Projecto colonial e abolicionismo. *Penélope*, Lisboa, vol. 14, no. 14, 1 Jan. p. 119–125, 1994.

\_\_\_\_\_. Sem sombra de pecado. Tríplice a João Pedro Marques. *Penélope*, Lisboa, no. 17, p. 123–136, 1997.

\_\_\_\_\_. *Velho Brasil, novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento, 2000.

ALAMINO, Felipe Nicolau Pimentel. O Congresso de Viena, o tráfico de escravo e as consequências para Portugal e Brasil. *Revista Da Faculdade De Direito*, Universidade de São Paulo, 112, pág. 701-713, 2017.

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

\_\_\_\_\_. O Abolicionismo Cosmopolita: Joaquim Nabuco e a rede abolicionista transnacional. *Novos Estudos*, CEBRAP, nº 88, nov. 2010.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AZEVEDO, C. M. M. de. Quem Precisa de São Nabuco? *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº. 1, pp. 85-97, 2001.

BARBATO, Luis Fernando Tosta. Raça e mestiçagem nas revistas do IHGB: os temores e as esperanças. *Intellèctus*, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 186–204, 2016. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/intellectus/article/view/26669>>. Acesso em: 9 jan. 2024.

BEM, Gabriel Felipe Silva. *Raça e colonização: noções raciais no discurso colonial de Sá da Bandeira e Andrade Corvo em Portugal (1873-1887)*. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2020.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Expressão Cultural, 1976.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883. BANTON, M. *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BOWLER, Peter J. *Evolution, the History of an Idea*. Los Angeles: University of California Press, 2003.

CABRAL, Umberlândia. Pessoas pretas e pardas continuam com menor acesso a emprego, educação, segurança e saneamento. Agência IBGE notícias, 11 de nov. de 2022. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/35467-pessoas-pretas-e-pardas-continuam-com-menor-acesso-a-emprego-educacao-seguranca-e-saneamento>>. Acesso em 02 de jan. de 2024.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política. Teatro das Sombras: a política imperial*. (5ª edição). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CARLOS, Cássio Starling (org). *Humor e crítica: armas do pioneiro abolicionista*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021.

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

CLARKSON, Thomas. *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*. Londres: J. Phillips, 1786.

COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

COSTA, Hilton. Joaquim Nabuco e a noção de raça nos anos 1880: entre o agir político e o agir intelectual. In: *XII Encontro Estadual de História - História, Verdade e Ética*, 2014, São Leopoldo, RS. História, Verdade e Ética: anais / XII Encontro

Estadual de História de 11 a 14 de agosto de 2014. Porto Alegre: ANPUH-RS, 2014. v. 1. p. 1-16.

COSTA, Luiz R.; SOUZA, José Eduardo M.; BARROS, Lívia Cristina dos A. *Um histórico da política migratória brasileira a partir de seus marcos legais (1808-2019)*. Revista GeoPantanal, UFMS/AGB, Corumbá/MS, n. 27, p. 167-184, 2019.

DAVIS, D. B. *O problema da escravidão na cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DEAN, Warren. *Rio Claro: a Brazilian Plantation System, 1820-1920*. Stanford: Stanford University Press, 1976.

DORIGNY, Marcel. *As abolições da escravatura no Brasil e no mundo*. São Paulo: contexto, 2019.

DRESCHER, Seymour. *Abolição: uma história da escravidão e do antiescravismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

EVERILL, Bronwen. *Abolition and Empire in Sierra Leone and Liberia*. Londres: the palgrave macmillan, 2013.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA Ligia Fonseca (org). *Lições de resistência: artigos de Luiz Gama na imprensa de São Paulo e do Rio de Janeiro*. São Paulo: Edições SESC, 2020.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho; FERREIRA, Ricardo Alexandre. Um livro setecentista sobre a escravidão. In: ROCHA, Manuel Ribeiro. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

FREYRE, G. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

FONSECA, Marcos Vinicius. *A educação dos negros*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1971.

GILENO, Carlos Henrique. *Perdigão Malheiro e as Crises do Sistema Escravocrata e do Império*. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em Sociologia do

Departamento do instituto de filosofia e ciências humanas da Unicamp. Campinas: Unicamp, 2003.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Colonialismo e história. Instituto Superior de Economia e Gestão*. CEsA Documentos de Trabalho nº 132. 2015.

\_\_\_\_\_. *Os pilares da diferença: relações Portugal-África século XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2004.

HOBBSAWN. Eric J. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2014.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo, 2010.

KODAMA, Kaori. Os debates pelo fim do tráfico no periódico O Philantropo (1849-1852) e a formação do povo: doenças, raça e escravidão. *Revista Brasileira de História*. vol.28, n.56, p. 407-430, 2008.

LEME, Marisa Saenz. Entre o Congresso de Lisboa e a Constituinte brasileira: concepções de Estado do empresário luso-gaúcho Antônio José Gonçalves Chaves. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 38, nº 77, 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472018v38n77-03>>. Acesso em 20 de maio de 2023.

LIMA, Bruno Rodrigues de (org). *Liberdade (1880–1882): Obras Completas de Luiz Gama*. São Paulo: Hedra, 2021.

MACHADO, Cristina de Amorim. Tradução científica em língua portuguesa: o caso da Origem das espécies de Charles Darwin. *Tradução em Revista*, 26 (1): 59-84, 2019. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.pucrio.br/40466/40466.PDFXXvmi>>. Acesso: 04 de janeiro de 2024.

MACHADO, Maria Helena P. T.; CASTILHO, Celso Thomas(org.). *Tornando-se livre. Agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MAMIGONIAN. Beatriz G. *Africanos Livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 2017.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. O dever catequético: A evangelização dos escravos em Luanda nos séculos XVII e XVIII. *7 Mares*, v. 1, p. 64-79, 2013.

MARQUES, João Pedro. Avaliar as Provas: Resposta a Valentim Alexandre. *Penélope*, Lisboa, no. 15, 1 Jan., p. 143–156, 1995.

\_\_\_\_\_. O equívoco abolicionista de Setembro. Segunda resposta a Valentim Alexandre. *Penélope*, Lisboa, no. 17, p. 137–151, 1997.

\_\_\_\_\_. *Os sons do silêncio: o Portugal de oitocentos e a abolição do tráfico de Escravos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sá da Bandeira e o fim da escravidão: vitória da moral, desforra do interesse*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

\_\_\_\_\_. Uma cosmética demorada: as cortes perante o problema da escravidão (1836-1875). *Análise Social*, v. XXXVI (158-159), 2001, p. 209-247.

\_\_\_\_\_. Uma Revisão Crítica Das Teorias Sobre a Abolição Do Tráfico de Escravos Portugêses. *Penélope*, Lisboa, vol. 14, no. 14, 1 Jan., p. 95–118, 1994.

MARQUESE, R. de B. Capitalismo & escravidão e a historiografia sobre a escravidão nas Américas. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 26, n. 75, p. 341-354, 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/39502>>. Acesso em: 18 jan. 2024.

MATOS, Sérgio Campos. *Historiografia e Memória Nacional 1846-1892*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

MATTOS, Hebe (2022). Ulisses africano: modernidade e dupla consciência no Atlântico Sul. In: MATTOS, Hebe. *Cartas da África: registro de correspondência. André Rebouças (1891-1893)*. São Paulo: Chão, p. 315-366.

MCCLINTOCK, A. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Entre a mão e os anéis*. Campinas: Editora Unicamp, 2008

MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

MONTEIRO, M. do R.; PIMENTEL, M. do R.; LOURENÇO, V. M. *Marquês de Sá da Bandeira e o seu tempo*. Lisboa: Academia Militar, 2013.

MORAES, Renata Figueiredo. *A abolição no Brasil Além do Parlamento: as Festas de maio de 1888*. In: MACHADO, Maria Helena P. T.; CASTILHO, Celso Thomas (Org.) *Tornando-se livre: agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição*. São Paulo: Edusp, p.315-334, 2015.

MOREL, Marco. *A Revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito*. Jundiaí: Paco, 2017.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PARRON, Tâmis Peixoto. *A política da escravidão na era da liberdade: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787-1846*. 2015. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. *Introdução*. In: José de Alencar. *Cartas a favor da escravidão*. (Organização de Tâmis Parron). São Paulo: Hedra, p. 9-36, 2008.

PEREIRA, H. S. O tratado luso-britânico de 1878: história de um acordo tecnodiplomático em três atos. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, v. 17, p. 229-252, 2017.

PIMENTA, Fernando Tavares. *Perspectivas da historiografia Colonial Portuguesa (Século XX)*. In: RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. *Outros Combates Pela História*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 143 – 158, 2010.

PRATT, M. L. *Os olhos do Império*. Bauru: Edusc, 1999.

POLIAKOV, L. *O mito ariano: ensaios sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Perspectiva; USP, 1974.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, p. 107-130, 2005.

RÉ, Henrique Antônio. Uma missão abolicionista britânica no Brasil e as relações entre a British and Foreign Anti-Slavery Society e a Sociedade contra o Tráfico de Africanos e Promotora da Colonização e Civilização dos Indígenas. *Almanack Guarulhos*. n. 15, p. 293-317, 2017.

RODRIGUES, Eylo Fagner Silva. Pedro Pereira e o emancipacionismo: os três pontos cardeais? In: *XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 2011, São Paulo. Anais do XXVI simpósio nacional da ANPUH - Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1298040350\\_ARQUIVO\\_ArtigoANPUH.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1298040350_ARQUIVO_ArtigoANPUH.pdf)>. Acesso em 26 de dez. de 2021

ROCHA, Antonio Penalves. Ideias antiescravistas da Ilustração na sociedade escravista brasileira. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 20, nº 39, p. 43 -79. 2000.

SABA, Roberto. A lei dos sexagenários e a derrota política dos abolicionistas no Brasil-Império. *Revista História Social*, [S. l.], n. 14/15, p. 21–33, 2023. Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/122>>. Acesso em: 23 nov. 2023.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

SANTANA, Rogério Barreto. *Caminhos para a liberdade: Perdigão Malheiro e o problema da escravidão nas linguagens do ideário político e antiescravista, 1863-1872*. 2018. 238 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História

Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SCHWARCZ, Lilia M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SEYFERTH, G. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário Antropológico*, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 175–203, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6581>>. Acesso em: 11 jan. 2024.

SILVA, Angela Fileno da. *Vozes de Lagos: brasileiros em tempos do Império Britânico*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Skidmore, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

SLAVE VOYAGES. *Comércio Transatlântico de Escravos - Base de Dados*. Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/voyage/database#tables/>>. Acesso em: 28 fev. 2023.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

SOUZA, Caio Fabiano Lopes do Valle. Do “assimilado” ao “dessemelhante”: fronteiras raciais no colonialismo tardio português em Moçambique (1945-1961). In: HERNANDEZ, Leila Leite; MARCUSSI, Alexandre Almeida (org.). *Ideias e Práticas em Trânsito Poderes e resistências em África (séculos XIX-XX)*. São Paulo: Intermeios, 2020, p. 133-159.

TERRA, Paulo Cruz. Racismo, trabalho e ociosidade no processo de abolição: o Brasil e o Império Português numa perspectiva global (1870-1888). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 41, nº 88, 202. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472021v41n88-09>>. Acesso em 03 de novembro de 2023.

VAIFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: vozes, 1986.

VEIGA, Cynthia G. Escola pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial. *Revista Brasileira de Educação*. v. 13, n 39. 2008, p. 502-516.

WILBERFORCE, William. *A Letter on the Abolition of the Slave Trade: Addressed to the Freeholders and Other Inhabitants of Yorkshire*. Londres: Luke Hansard & Sons, 1807.

Williams, Eric. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944.

YOUSSEF, Alain El. *O Império do Brasil na segunda era da abolição, 1861-1880*. 2019. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

ZERON, Carlos Alberto M. R. *O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora*. In: Luís Miguel Carolino e Carlos Ziller Camenietzki (orgs.). *Jesuítas, ensino e ciência. Séculos XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópico*, p. 205-226, 2005.