

O negro na construção da identidade nacional: auto e heteroimagens no romance abolicionista cubano e brasileiro

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der
Universität zu Köln im Fach Romanische Philologie (Lusitanistik)

vorgelegt von

Juliana Fillies Testa Muñoz

Geb. am 30. Dezember 1983
in Rio de Janeiro

Köln, November 2015

ANMERKUNG

Die vorliegende Arbeit wurde im Rahmen einer Coutela-Promotion zwischen der Universität zu Köln und der Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) verfasst. Es wird darauf hingewiesen, dass sie in portugiesischer Sprache geschrieben wurde. Darüber hinaus soll angemerkt werden, dass die Autorin sich bei der Anfertigung der Dissertation nach den in der UERJ verwendeten Zitierweise und formalen Richtlinien richtete.

DEDICATÓRIA

Ao meu esposo, fiel companheiro.

AGRADECIMENTOS

A Deus que me deu a força para chegar até aqui.

Aos meus orientadores, Prof. Dr. Claudius Armbruster e Profa. Dra. Magali dos Santos Moura, pelo incentivo e acompanhamento que fizeram do tempo de pesquisa, um momento de aprendizagem intelectual e pessoal.

À minha família por sempre ter apoiado e respeitado minhas decisões acadêmicas. Agradeço à minha mãe, Marta, que me transmitiu sua paixão pela leitura e a quem devo o meu gosto pelas letras. Também expresso meu agradecimento à minha irmã, Mariana, que sempre me contagiou com seu otimismo e espírito de alegria. Ambas são meus exemplos de perseverança.

A tantos amigos que me encorajaram e estimularam durante esse caminho, fazendo-o menos árduo e mais prazeroso.

Finalmente, um agradecimento especial ao meu esposo, Eduardo, que foi leitor paciente e atencioso do presente trabalho. Ele me animou quando estive cansada e se alegrou e celebrou comigo quando, por fim, coloquei o ponto final.

Não acordeis o escravo que dorme, ele sonha talvez que é livre.

Sir Walter Scott

RESUMO

MUÑOZ, Juliana Fillies Testa. *O negro na construção da identidade nacional: auto e heteroestereótipos no romance abolicionista cubano e brasileiro*. 2016. 243f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada e em Filologia Românica) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (Brasil); Romanisches Seminar/Portugiesisch-Brasilianisches Institut, Universität zu Köln, Colônia (Alemanha), 2016.

O presente trabalho propôs analisar a imagem do sujeito afrodescendente em quatro romances abolicionistas do século XIX, dois cubanos e dois brasileiros: *El negro Francisco*, *Cecilia Valdés o la loma del Ángel*, *A escrava Isaura* e *O mulato*. Nosso principal objetivo foi examinar como a imagem do negro foi apropriada e instrumentalizada por esses autores a fim de obter mudanças em suas sociedades. Ademais, buscamos, por meio da análise comparativa, evidenciar como o afrodescendente e sua cultura foram excluídos do projeto de nação cubano como também do brasileiro.

Para entender como e por que ocorreu a apropriação e a distorção da imagem do negro e do mulato pelos escritores brancos cubanos e brasileiros, apresentamos as principais teorias sobre a construção de auto e heteroestereótipos, e apontamos para a relevância da criação dos mesmos no contexto colonial. Logo, expusemos o contexto histórico da escravidão e da abolição em Cuba e no Brasil, e esboçamos a trajetória do negro na literatura desses países. Finalmente dedicamo-nos à análise das obras, individualmente. No último capítulo, expusemos, de forma sintética e comparativa, os resultados das questões que conduziram o presente trabalho, tais como: Qual foi o papel atribuído, pelos escritores brancos, ao afrodescendente na construção da nação? Quais imagens dos brancos e dos negros foram criadas nessas obras? Como se posicionou o autor em relação à abolição e à mestiçagem? Que importância tiveram os discursos raciais no imaginário coletivo do século XIX cubano e brasileiro?

Chegamos à conclusão de que a imagem do negro e do mulato foi utilizada no romance abolicionista para projetar o futuro da nação, da qual o afrodescendente só poderia fazer parte adotando a cultura e a cor branca, ou seja, submetendo-se a um processo de “branqueamento” físico e cultural. A narrativa abolicionista, ainda que aparentemente defendesse o negro, contribuiu, na realidade, para a fixação e perpetuação de estereótipos raciais que eternizaram o negro na esfera marginal da sociedade e, ao mesmo tempo, consolidaram o poder nas mãos dos brancos.

Palavras-chave: Literatura abolicionista. Estereótipos raciais na literatura. Romance latino-americano no século XIX. Identidade.

ZUSAMMENFASSUNG

MUÑOZ, Juliana Fillies Testa. *Der Afroamerikaner in der Konstruktion der nationalen Identität. Selbst- und Fremdbilder im kubanischen und brasilianischen Roman*. 2016. 243f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada e em Filologia Românica) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (Brasilien); Romanisches Seminar/Portugiesisch-Brasilianisches Institut, Universität zu Köln, Köln (Deutschland), 2016.

Die vorliegende Arbeit nahm sich vor, das Bild des Afroamerikaners in vier abolitionistischen Romanen des 19. Jahrhunderts zu analysieren, diese bestehen aus jeweils zwei kubanischen und brasilianischen Werken: *El negro Francisco*, *Cecilia Valdés o la loma del Ángel*, *A escrava Isaura* und *O mulato*. Das Hauptziel war es, zu untersuchen, wie das Bild des Afroabstammenden von den Autoren angeeignet und instrumentalisiert wurde, um Veränderungen in ihren Gesellschaften zu erzielen. Darüber hinaus, versuchte man durch die vergleichende Analyse darzustellen, wie der Afroamerikaner und seine Kultur aus dem kubanischen und brasilianischen nationalen Projekt ausgeschlossen wurden.

Um zu verstehen, wie und warum die Aneignung und Verzerrung des Bildes des Afroamerikaners durch die kubanischen und brasilianischen Autoren geschieht, wurden die Haupttheorien über die Konstruktion von Auto- und Heterostereotypen vorgestellt und auf die Relevanz der Stereotypenbildung im kolonialen Kontext hingewiesen. Daraufhin wurde der historische Kontext der Sklaverei und der Abolition in Kuba und in Brasilien dargelegt und die Entwicklung des Afroamerikaners in der Literatur dieser Länder kurz skizziert. Schließlich wurden die einzelnen Werke analysiert. Im letzten Kapitel wurde, in synthetischer und vergleichender Form, auf die Resultate der Fragestellungen eingegangen, die die vorliegende Arbeit geleitet haben. Solche wie: Welche Rolle wurde dem Afroabstammenden von den weißen Autoren bei der Konstruktion der Nation zugeschrieben? Welche Bilder der Weißen und der Schwarzen wurden in den Werken kreiert? Wie positioniert sich der Autor bezüglich der Abolition und der Vermischung der Ethnien? Welche Bedeutung hatten die ethnischen Diskurse im kubanischen und brasilianischen kollektiven Gedächtnis des 19. Jahrhunderts?

Es konnte gezeigt werden, dass das Bild des Afroamerikaners in den abolitionistischen Romanen verwendet wurde, um die Zukunft der eigenen Nation zu projizieren, von der der Schwarze nur ein Teil werden könnte, wenn er die weiße Kultur und Hautfarbe annehmen würde, das heißt, wenn er sich dem Prozess eines physischen und kulturellen „*branqueamento*“ unterziehen würde. Die abolitionistische Narrative, auch wenn sie nach außen hin dem Schwarzen zu verteidigen scheint, trug in Wahrheit zur Fixierung und Perpetuierung der ethnischen Stereotype bei, die die Schwarzen in den marginalen Sphären der Gesellschaft verewigten und die Macht in den Händen der Weißen konsolidierten.

Schlüsselwörter: Abolitionistische Literatur. Ethnische Stereotype in der Literatur. Lateinamerikanischer Roman im 19. Jahrhundert. Identität.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. AUTO E HETEROESTEREÓTIPOS NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NACIONAIS.....	23
1.1 O estereótipo como estrutura ideológica de manutenção do sistema colonial .	23
1.2 O emprego, a legitimação e a perpetuação do estereótipo nacional	32
1.2.1 <u>A “naturalização” da diferença.....</u>	34
1.2.2 <u>A legitimação dos estereótipos e sua função na política.....</u>	35
1.2.3 <u>A construção de imagens como fator indispensável na formação de identidades... </u>	37
1.2.4 <u>Auto e heteroestereótipos na literatura.....</u>	39
2. NEGROFOBIA E “BRANQUEAMENTO” NA PROSA CUBANA DO SÉCULO XIX.....	44
2.1 Os contornos da escravidão na América Latina	44
2.2 Sobre a escravidão e a abolição em Cuba	47
2.2.1 <u>Dos primeiros escravos ao “boom” econômico.....</u>	47
2.2.2 <u>O fim do tráfico negreiro.....</u>	50
2.2.3 <u>Cuba e a abolição: campanha, motivos e acontecimentos</u>	52
2.2.3.1 <u>Por que abolir a escravidão?.....</u>	52
2.2.3.2 <u>A era abolicionista</u>	60
2.3 O panorama cultural no século XIX.....	62
2.3.1 <u>O nascimento de uma comunidade letrada cubana</u>	62
2.3.1.1 <u>A tertúlia delmontina</u>	63
2.3.1.2 <u>La Comisión de Literatura Cubana</u>	66
2.3.2 <u>O romance abolicionista cubano.....</u>	67
2.4 <i>El negro Francisco</i> e a tentativa de introspecção do Outro	73
2.4.1 <u>Antonio Zambrana: dados biográficos e ideário estético</u>	73
2.4.2 <u><i>El negro Francisco</i> e o afinco abolicionista de Zambrana.....</u>	77
2.4.3 <u>Os conflitos identitários do afrodescendente.....</u>	83

2.4.4	<u>A idealização do negro como “o bom selvagem”</u>	89
2.5	Imaginando uma nação em <i>Cecilia Valdés</i>	98
2.5.1	<u>Contrastes espaciais e sociais em <i>Cecilia Valdés</i></u>	100
2.5.2	<u>A imagem e o papel do afrodescendente</u>	109
2.5.2.1	A reivindicação do negro e do mulato	109
2.5.2.2	A função da mulher afro-cubana	114
2.5.3	<u>A questão da miscigenação e da identidade nacional</u>	119
3.	O BRASIL ENTRE A CIVILIZAÇÃO E A BARBÁRIE, OU A LITERATURA COMO MEIO DE TEMATIZAÇÃO DO “CONFLITO ÉTNICO”	122
3.1	O contexto histórico da abolição no Brasil	122
3.1.1	<u>Primeiros passos rumo à abolição</u>	122
3.1.2	<u>O movimento abolicionista</u>	124
3.1.3	<u>Entre opositores e defensores, o debate continua</u>	127
3.1.4	<u>As últimas batalhas</u>	132
3.2	Sobre o futuro, o negro e a mestiçagem	134
3.2.1	<u>O Brasil segundo os teóricos raciais</u>	134
3.2.2	<u>As diferenças das raças: positivismo, determinismo e darwinismo social</u>	136
3.2.3	<u>O que fazer com os negros? Em busca de uma solução brasileira</u>	138
3.3	O negro na literatura brasileira do século XIX	142
3.4	O negro, o mulato e o futuro étnico do Brasil em <i>A escrava Isaura</i>	152
3.4.1	<u>A natureza abolicionista de <i>A escrava Isaura</i></u>	152
3.4.2	<u>Os (pre)conceitos sobre negros e brancos em Bernardo Guimarães</u>	162
3.4.3	<u>Isaura: “uma perfeita brasileira”</u>	173
3.5	<i>O mulato</i> ou a crônica de uma sociedade racista	177
3.5.1	<u>São Luís do Maranhão: uma sociedade no banco de acusação</u>	179
3.5.2	<u>É Raimundo quase “um tipo acabado de brasileiro”?</u>	189

4.	O PAPEL DO NEGRO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL NO ROMANCE ABOLICIONISTA CUBANO E BRASILEIRO – COMPARAÇÕES E REFLEXÕES	200
4.1	A questão racial na literatura abolicionista	200
4.2	Preto no branco: Auto e heteroimagens nos romances abolicionistas	205
4.2.1	<u>A ficcionalização do branco como modelo</u>	205
4.2.2	<u>“Para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”</u>	210
4.3	O negro na construção da identidade nacional e a importância da tematização do racismo de ontem e hoje.....	218
	Considerações finais.....	223
	Referências bibliográficas.....	226

INTRODUÇÃO

La identidad [...] expresa no solo lo que se es –
o lo que se imagina uno que es – sino también
lo que quiera o se pretende llegar a ser.

Pedro L. San Miguel

No decorrer do século XIX, os países latino-americanos passaram por um processo de descolonização que levou ao surgimento de uma consciência nacional no continente. As nações emergentes sentiam e reconheciam a necessidade de desenvolver uma cultura e uma identidade própria que se distinguisse daquela, até então, imposta pela metrópole. Por isso, buscaram exprimir sua singularidade, sua alteridade, abordando temas e problemas locais (COULTHARD, 1962, p. 3). Os moldes, no entanto, utilizados pelos intelectuais latino-americanos para lidar com ditos temas e problemas eram importados. A independência política nos países latino-americanos não havia significado uma ruptura intelectual com a metrópole. A sociedade europeia continuava ditando os parâmetros de civilização, cultura e modernidade. O que se notava naquele período era, assim, uma tendência ao culto de uma suposta “originalidade”, como observamos na literatura indianista brasileira, e, ao mesmo tempo, à aceitação e à adaptação de teorias raciais que exaltavam o europeu e rejeitavam o índio, o negro e o mestiço. As ideias propagadas na Europa de como deveria ser um país moderno e desenvolvido, influenciaram, de forma determinante, o imaginário coletivo desses países. O processo de construção nacional, portanto, foi marcado por dois movimentos antagônicos. O primeiro refletia o desejo por parte dos sujeitos latino-americanos de se diferenciar, sobretudo da metrópole, posicionando-se no contexto internacional como nação independente política, econômica e culturalmente. O segundo surgiu da incapacidade dessas nações emergentes de se libertarem a pleno dos padrões europeus que pautaram os ideais e os valores dos novos Estados-nações. Ventura (1987, p. X) resumiu, assim, que:

A consciência e a identidade nacionais são elaboradas nos países latino-americanos, a partir da tensão entre uma origem (substrato diferencial reconstruído de forma historiográfica, ensaística ou ficcional) e um telos histórico (a implantação dos modernos padrões de sociedade urbana, cultura ilustrada e linguagem escrita originados da experiência europeia).

Ventura apontou, portanto, para o caráter conflituoso do surgimento de nações e identidades nacionais. Essas foram, assim, elaboradas a partir de uma relação problemática que buscou conciliar a afirmação de algo próprio e original e a possibilidade da cópia. Expressão dessa problemática foi a tentativa frustrada, por parte da comunidade letrada latino-americana, de integrar os povos não ocidentais a esse modelo de sociedade. A integração do negro e do índio ocorreria por meio da renúncia e da negação de suas tradições, consideradas antiquadas e bárbaras. O projeto de integração ou aculturação praticado pelos indivíduos brancos na América Latina deve ser interpretado, portanto, como uma prática violenta que buscou extirpar do imaginário coletivo as culturas e tradições tidas como não civilizadas e, portanto, não aceitáveis dentro do novo projeto de nação (VENTURA, 1987, p. X, 183-184). A identidade nacional na América Latina surgiu, assim, mediante a implementação de um discurso excludente que marginalizou grupos étnicos e condutas culturais consideradas dissidentes do projeto idealizado de nação. Ao mesmo tempo, a apropriação do discurso racial e sua vinculação ao conceito de nação contribuíram para posicionar o homem branco e a cultura ocidental no centro do discurso. Enquanto o saber e os costumes negros e indígenas eram desprezados, a civilização branca era exaltada.

Ao projetar a imagem do futuro da nação no século XIX, as elites latino-americanas buscaram, portanto, adotar a língua, os costumes e as tradições ocidentais. Contudo, apesar de seu empenho em transformar suas nações em “duplicatas” europeias, tiveram que reconhecer que esse projeto não poderia ser realizado se não fosse tematizada a questão racial, e não se encontrasse uma solução para o “problema” que as populações não brancas representavam em seus países. Realidades diferentes obrigaram, assim, os intelectuais latino-americanos a lidar com as características regionais de cada nação e isso significou, inevitavelmente, tratar da questão do negro e da mestiçagem, pois, como notou Knight (2003, p. 86), “black people could be dismissed in speech, but not in reality”.

As lutas pela independência e a decorrente discussão em torno de uma reestruturação política e econômica marcaram os países latino-americanos no século XIX. Foi nesse contexto histórico e temporal que o sujeito afrodescendente ganhou nova importância e se tornou uma

figura central, primeiro nos debates políticos e, logo, nos textos literários. A narrativa abolicionista refletiu as tensões existentes nessas sociedades. Entretanto, embora o negro fosse o objeto de estudo e o protagonista da narrativa, não era a ele que se dirigia o discurso, e não era a ele que cabia posicionar-se dentro dessa nova conjuntura histórica. Desse modo, a literatura abolicionista do século XIX, mais do que revelar algo sobre a essência dos negros e mulatos, deixou transparecer os medos e as aflições dos escritores brancos, assim como seu profundo preconceito racial. Os intelectuais brancos, em Cuba e no Brasil, ansiavam por ver mudanças em suas sociedades e a escritura lhes serviu como veículo para propagar ideias abolicionistas, liberais e republicanas. Com esse intuito, aproximaram-se da imagem do afrodescendente e a distorceram por meio do estereótipo.

O principal objetivo deste trabalho é expor e analisar as imagens dos sujeitos negros e mulatos, presentes no romance abolicionista do século XIX, em Cuba e no Brasil. Por meio da análise dessas imagens, propomo-nos a evidenciar o processo, praticado pela comunidade letrada cubana e brasileira, de marginalização do sujeito negro no projeto de construção da identidade nacional. O projeto de pesquisa aqui apresentado, pretende, assim, revelar os mecanismos simbólicos de exclusão presentes nas obras literárias do século XIX, em Cuba e no Brasil, e contribuir para a desconstrução de estereótipos raciais, que sobrevivem de forma latente até os dias de hoje nas respectivas sociedades e continuam contribuindo para a manutenção de relações de domínio e subordinação.

Com esse fim, selecionamos quatro obras que consideramos representativas para a análise da imagem do negro e do mulato nas sociedades escravistas cubana e brasileira. *El negro Francisco* de Antonio Zambrana e *A escrava Isaura* de Bernardo Guimarães são obras escritas nos anos setenta e, portanto, são mais influenciadas pelo Romantismo. *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde e *O Mulato* de Aluísio Azevedo são romances que foram publicados alguns anos mais tarde, quando o Romantismo cedia espaço, em Cuba e no Brasil, para o surgimento do Realismo e do Naturalismo. Todas elas, no entanto, tangem temas centrais do debate abolicionista no século XIX e abordam questões sobre raça¹, mestiçagem e futuro racial.

¹ O termo raça, nos dias de hoje, não remete à constituição biológica de seres humanos. Ao contrário, ele representa um conceito carregado de valores ideológicos. Como observa Munanga (2003, s.p.), “estudiosos desse campo de conhecimento chegaram a conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito aliás cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem”. No entanto, recorreremos a esse termo no presente

Cuba e Brasil, por terem sido os últimos países em toda a América Latina a abolir a escravidão, foram também os que mais intensamente trataram da “questão negra” na literatura. Os escritores brasileiros e cubanos produziram ao longo do século um número considerável de obras de cunho abolicionista. Consequentemente, grande parte dos estudos científicos sobre a figura do negro em textos literários latino-americanos do século XIX é sobre a literatura em Cuba e no Brasil. No entanto, embora alguns estudiosos² já tenham se dedicado à tarefa de analisar as obras abolicionistas desses países, ainda há poucos trabalhos que se acercam ao tema de forma comparativa. Somente um estudo comparado foi, até o presente momento, escrito sobre o romance abolicionista no Brasil e em Cuba. Trata-se da obra da autora Sara Rosell publicada em 1997 sob o título *La novela esclavista en Cuba y Brasil, siglo XIX*. A análise comparativa é profícua porque permite analisar os processos de construção e afirmação de estereótipos raciais como algo transregional e transnacional. Evidenciando as tensões comuns a ambas as sociedades, é possível reconstruir os discursos que foram marginalizando o sujeito negro e sua cultura do imaginário nacional. A proposta da análise comparativa é, assim, ampliar as margens e possibilidades da análise e interpretação, inserindo o problema abordado em uma determinada obra e cultura em um contexto mais abrangente. O estudo comparado permite, portanto, demonstrar que a construção do negro como inferior e nocivo não decorreu unicamente de conjunturas históricas locais, mas deve ser interpretado como consequência da influência de estruturas ideológicas que pautaram o conceito de cor em todas as sociedades escravistas. Acreditamos, por último, que o estudo comparado de obras literárias pode contribuir para desmitificar a ideia de uma suposta democracia racial no Brasil ou de igualdade étnica em Cuba, e revelar os dispositivos simbólicos de exclusão que persistem nas respectivas sociedades.

trabalho por causa da sua força de expressão e, em parte, pela falta de termos que abranjam a gama de ideias em torno do conceito “raça”. Talvez por isso, pela expressividade ainda inerente desse vocábulo, estudos contemporâneos na América Latina continuem recorrendo ao termo “raça” no lugar de etnia ou cultura.

² Para o contexto cubano, citamos o trabalho de Pedro Barreda *The Black Protagonist in the Cuban Novel* (1979), o estudo de Richard L. Jackson *The Black Image in Latin American Literature* (1976), a pesquisa científica de Gudrum Wogatzke *Identitätsentwürfe. Selbst- und Fremdbilder in der spanisch- und französischsprachigen Prosa der Antillen im 19. Jahrhundert* (2002) e as obras de William Luis, Salvador Bueno e António Benitez-Rojo. Entre os estudos que se dedicam à análise da trajetória do negro na literatura brasileira se destacam o estudo de David Brookshaw *Raça e cor na literatura brasileira* (1983), o trabalho de Gregory Rabassa *O negro na ficção brasileira* (1965), a obra *The Negro in Brazilian Literature* (1956) do escritor Raymond Sayers e o trabalho de Thomas Skidmore *Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought* (1974).

É verdade que a literatura não pode ser vista como um reflexo fiel da sociedade e do momento histórico que o autor busca retratar nas páginas do livro. A ficção é, conceptualmente, definida como algo inventado, irreal. Contudo, também seria equivocado interpretá-la como uma produção plenamente independente, não influenciada por um contexto histórico, cultural ou pessoal. Fato é que as produções literárias não nascem e circulam imunes ao meio em que foram criadas. Ao contrário, o sujeito autoral, por meio do ato criativo da “imitação da vida”, deixa transparecer nas linhas do texto importantes informações sobre o *modus vivendi* da população e sobre as ideias que circulavam na sociedade retratada em um determinado período histórico (ABREU, 2013, p. 38; EVARISTO, 2009, p. 19-20). Assim, podemos concordar com Sevcenko (1983, p. 20) que “a literatura é antes de mais nada um produto artístico, destinado a agradar e a comover; mas como pode se imaginar uma árvore sem raízes, ou como pode a qualidade dos seus frutos não depender das características do solo, das condições do clima e das condições ambientais?” E nesse mesmo sentido, o autor afirma ainda:

Se a literatura moderna é uma fronteira extrema do discurso e o prosaísmo dos desajustados, mais do que testemunho da sociedade, ela deve trazer em si a revelação dos seus focos mais candentes de tensão e a mágoa dos aflitos. Deve traduzir no seu âmago mais um anseio de mudança do que os mecanismos da permanência. Sendo um produto do desejo, seu compromisso é maior com a fantasia do que com a realidade. Preocupa-se com aquilo que poderia ou deveria ser a ordem das coisas, mais do que com o seu estado real (SEVCENKO, 1983, p. 20).

Em Cuba e no Brasil, o escritor oitocentista, além de se empenhar em pintar, de forma romântica ou realista, a sociedade a que pertencia, ele desejava modificá-la, modelá-la, aprimorá-la. Abordar a questão da abolição no século XIX significava, assim, rejeitar as estruturas vigentes e projetar a imagem de uma sociedade diferente. O texto literário, portanto, ao tratar de questões e problemas concernentes a uma comunidade ou região específica, pode revelar os ideários do escritor sobre a nação e seu futuro. Esses podem ser ou não representativos para um determinado grupo. Ao mesmo tempo que as ideias que circulam em uma sociedade exercem influência sobre o ato da escritura, a afirmação de conceitos por meio da literatura pode intervir na formação de uma identidade nacional, pois ao projetar o que crê que deveria ser a nação, o escritor oferece suporte à discussão em torno da construção do nacional e perpetua seus ideais por meio do texto literário. Os romances abolicionistas,

portanto, apesar de terem sido obras literárias, desenvolveram uma função pragmática dentro do contexto político e contribuíram para a fixação de conceitos ideológicos.

A partir dessa premissa, nos debruçamos sobre as obras abolicionistas aqui mencionadas. É, portanto, no intuito de compreender as ideias propagadas por esses autores sobre o futuro da nação que analisaremos as auto e heteroimagens projetadas nos romances abolicionistas escolhidos. No primeiro capítulo, apresentaremos a base teórica do presente trabalho que consiste em um resumo dos principais estudos sobre a formação de auto e heteroestereótipos. Iniciaremos com a apresentação do termo “estereótipo”, que remete ao trabalho de Walter Lippmann (1922), e exibiremos brevemente sua origem e significado primário. Logo, com base nas teorias de Stuart Hall e Homi K. Bhabha, buscaremos expor como o estereótipo é interpretado hoje pelos estudos pós-coloniais (*postcolonial studies*). Em especial, buscaremos evidenciar como e por que o estereótipo racial foi utilizado em sociedades de estrutura colonial, como o Brasil e a Cuba oitocentista. Em um subcapítulo, apontaremos para a importância da diferenciação do Outro na construção de uma identidade e alertaremos, ao mesmo tempo, para os perigos da diferenciação e da construção identitária como mecanismo inevitavelmente excludente. Por último, faremos uma breve apresentação da utilização de estereótipos em textos literários. Pretendemos, portanto, com o capítulo sobre a formação de auto e heteroestereótipos apresentar de forma sintética o conteúdo teórico que possibilitará compreender o processo de transformação do negro em Outro no decorrer do século XIX, em Cuba e no Brasil. Esse processo faz-se evidente na literatura abolicionista.

Decidimos dividir o corpo do trabalho em duas partes independentes para que a compreensão do todo não seja comprometida e o capítulo final possa, de forma comparativa, sintetizar os aspectos e resultados que se evidenciaram centrais para o desenvolvimento da problemática e que contribuíram para responder às questões que fundamentam o presente trabalho. As obras cubanas serão analisadas primeiro por motivos de ordem cronológica. Os cubanos, impactados por acontecimentos no país vizinho, o Haiti, começaram a escrever romances abolicionistas já no início do século XIX. A obra de Cirilo Villaverde, por exemplo, apesar de ter sido publicada apenas em 1882, começou a ser escrita já em 1839. Naquela época, a imagem do escravo já surgia em algumas obras poéticas brasileiras, o negro e o mulato, contudo, ainda não tinham se tornado figuras importantes na ficção. O deslocamento do afrodescendente para o centro da narrativa brasileira ocorreu apenas no final dos anos

sessenta e início dos anos setenta com a intensificação do debate em torno da abolição da escravidão.

Como indicamos acima, o escritor oitocentista, ao produzir uma obra literária, o fez no intuito de expor e transformar a sociedade à qual pertencia. A produção literária e a realidade histórica mantêm, portanto, uma relação de reciprocidade. Por isso, para compreender as motivações do sujeito autoral e as ideias apresentadas em sua obra, consideramos importante expor o contexto histórico e cultural cubano do século XIX. Visto que a escravidão é um tema central nessas narrativas, exibiremos brevemente os contornos da instituição da escravidão na América Latina e, mais detalhadamente, buscaremos delinear o desenvolvimento do sistema escravista em Cuba até o momento de sua abolição. Acontecimentos históricos como a Revolução Haitiana, a luta da Inglaterra contra a escravidão, os movimentos independentistas na América Latina, desencadearam uma série de discursos que se desdobravam a favor e contra a manutenção do sistema escravista em Cuba. Nesse capítulo buscaremos, assim, traçar os principais argumentos dos abolicionistas e de seus opositores com relação ao rumo a ser tomado pela ilha a respeito da instituição da escravidão. Foi naquele período que surgiu uma literatura engajada na luta contra o sistema. Por isso, nos propomos em um subcapítulo esboçar o panorama cultural de Cuba no século XIX, apresentando brevemente as obras abolicionistas e as dificuldades vividas pelos escritores que, ainda colonos da Espanha, ousavam escrever contra um sistema imposto pela metrópole.

Após traçar o marco histórico e literário do romance abolicionista cubano, nos dedicaremos à análise do romance *El negro Francisco*. O romance zambraniano inaugurou a segunda fase do romance abolicionista cubano e, apesar de possuir um enredo romântico, já apresentava alguns traços de realismo. Ele remete a uma obra publicada quase quatro décadas antes pelo conterrâneo Suárez y Romero. Em primeiro lugar, apresentaremos brevemente a biografia do autor e seu ideário estético. O estudo dos traços biográficos do escritor contribui para uma melhor compreensão da obra, já que por meio destes podem ser evidenciadas algumas características da formação intelectual e política do autor, assim como os motivos que o levaram a publicar uma obra abolicionista. O estudo analítico propriamente dito será dividido em três subcapítulos, nos quais focaremos, respectivamente, em: apresentar os elementos que caracterizam a obra como abolicionista, expor os conflitos identitários pelos quais passam os protagonistas negros/mulatos e, por último, demonstrar como Zambrana foi construindo a imagem do negro em analogia com o mito do *bom selvagem*. Todas as obras

abolicionistas abordam o tema da escravidão e expõem, por meio do narrador ou dos personagens, os principais argumentos do discurso antiescravista. Daí o nosso interesse em apontar para as diferenças e semelhanças entre as obras analisadas. O texto abolicionista pôs em evidência as tensões que existiam entre antiescravagistas e escravocratas e, ao mesmo tempo, deixou transparecer a imagem negativa que os integrantes da elite tinham do indivíduo negro. Também Zambrana construiu uma imagem do elemento negro que não escapou do tratamento discriminatório que caracterizou todas as obras do século XIX onde o negro atuou. Nos dois últimos capítulos, portanto, buscaremos esboçar a imagem do sujeito afrodescendente projetada por Zambrana. Visto que a tentativa de entender a psicologia do negro e do mulato é uma característica desse romance, analisaremos o conflito identitário, pelo qual passa a personagem mulata. Por último focaremos na apresentação do protagonista Francisco que se destaca por ser o único, entre as obras aqui analisadas, que é negro e não mulato.

A obra villaverdiana destacou-se por ser uma das mais importantes obras escritas na América Latina durante o século XIX. Essa importância lhe foi atribuída porque Cirilo Villaverde, diferente dos outros escritores abolicionistas cubanos, buscou ir mais além da apresentação das mazelas vividas pelo escravo para pintar um quadro mais amplo e complexo da sociedade colonial, onde os grupos étnicos passavam por um processo de miscigenação e desmantelavam a estrutura dualista que até então havia vigorado em Cuba. A obra villaverdiana, influenciada pelo *costumbrismo*³, caracterizou-se, portanto, pela tentativa de apresentar os costumes sociais e as relações inter-raciais de forma mais realista. Ao retratar a sociedade cubana oitocentista, contudo, ele expressou sua crítica contra a escravidão e, sobretudo, contra a decadência moral generalizada que, segundo o autor, era decorrente do sistema escravista. As tensões existentes entre brancos, negros e mulatos exprimem-se na narrativa por meio das delimitações espaciais. Os diferentes grupos étnicos estão vinculados a esses espaços que desempenham uma importante função dentro da narrativa. Além de demarcar o “lugar do negro” dentro da sociedade colonial e retratar os costumes da época, é

³ Salvador Bueno (1983, s.p.) define o costumbrismo da seguinte forma: El costumbrismo constituye una peculiar manifestación literaria que resalta en las letras españolas e hispanoamericanas del siglo XIX. Los cuadros de costumbres que a lo largo de dicha centuria aparecen en periódicos, revistas, folletos y libros de los países de lengua castellana, expresan los modos de vida y la psicología social de estos pueblos. Resulta una modalidad que no se caracteriza por sus sobresalientes méritos estilísticos, por su cabal calidad literaria, aunque posee suficiente atracción por su abundante y pintoresca muestra de tipos y costumbres propias de cada una de las naciones hispanohablantes.

nos bailes de gente de cor que Leonardo conhecerá a protagonista mulata Cecilia Valdés. Ao apresentar os espaços da sociedade como pertencentes a um ou outro grupo racial, Villaverde evidenciou a forma de pensar e agir da população cubana oitocentista. Por isso, a análise dos contrastes espaciais e raciais constituirá um subcapítulo do presente trabalho. Neste, também serão abordadas as argumentações escravagistas e abolicionistas, assim como a visão do negro da escravidão. Após o estudo dos ambientes sociais, analisaremos a imagem do homem e da mulher afrodescendente ficcionalizada em *Cecilia Valdés*. É por meio do estudo dessas imagens que buscaremos evidenciar a motivação do autor ao tratar o tema do negro. Por último, debateremos sobre a questão da mestiçagem e da nacionalidade na obra analisada. Villaverde apoiava a mestiçagem ou não? Como base para a discussão, apresentaremos as teses dos estudiosos Iliá Casanova-Marengo, Gema Guevara e António Benítez-Rojo.

Os capítulos que constituem a análise dos romances brasileiros estão organizados de forma análoga aos que tratam da literatura abolicionista cubana. No primeiro capítulo dessa terceira parte do trabalho, será exposto o desenvolvimento da abolição e da campanha abolicionista no Brasil. Também aqui serão abordadas as questões que pautaram a problemática e o debate em torno da abolição e do futuro da nação. Em um capítulo subordinado serão sintetizadas as principais teorias raciais em voga no século XIX, dado que essas influenciaram profundamente os debates em torno do futuro do Brasil. Esse capítulo evidencia o drama vivenciado pela elite letrada brasileira que, desejando ser branca e moderna, deparava-se com a indesejável realidade: o sistema escravista havia deixado seu legado e os negros estavam por toda parte. A breve apresentação do negro na literatura brasileira demonstra que foi apenas com o escandecer do debate que o personagem negro tornou-se uma figura central na literatura. O romance abolicionista no Brasil refletiu essa inquietação e ansiedade dos escritores brasileiros diante do futuro incerto e de previsões pessimistas. A comunidade letrada buscava uma “solução” para o “problema” negro. Tanto Bernardo Guimarães, como Aluísio Azevedo, expuseram, por meio de seus romances, sua visão do futuro da nação.

A primeira obra abolicionista brasileira a ser analisada é o romance *A escrava Isaura*, uma obra frequentemente estudada nas escolas brasileiras e que teve adaptações no Brasil para o cinema e para a televisão. A versão televisiva da obra foi exibida em diversos países, inclusive em Cuba. Visto que não houve um consenso sobre o caráter abolicionista da obra, buscaremos indicações no texto que sirvam de parâmetro para qualificar a essência do

romance, podendo assim, expor por que, a nosso ver, o texto deve ser classificado como abolicionista. Esclarecida essa questão, partiremos para a análise dos personagens negros e mulatos na obra de Guimarães. Visto que o indivíduo afrodescendente, em especial a mulata, é um personagem recorrente nas obras do autor, consideramos conveniente e proveitosa a análise comparativa das obras. O objetivo é apresentar de forma mais abrangente a imagem do negro/mulato na literatura de Guimarães, não, porém, deixando de focar nossa análise na apresentação do romance *A escrava Isaura* que é o único que consideramos, indiscutivelmente, abolicionista. Para classificar as imagens projetadas do indivíduo afrodescendente nas obras do autor, tomou-se como base uma listagem apresentada por Roger Bastide em *Estudos afro-brasileiros* (1973). Além do texto *A escrava Isaura* serão considerados excertos da obra de Guimarães *Rosaura: a enjeitada* (1883) e servirão de suporte à análise os contos *Uma história de quilombolas* (1871), *Jupira* (1872) e *O índio Afonso* (1873). No último capítulo trataremos da questão da nacionalidade e questionaremos se Isaura representa uma “perfeita brasileira”. Desse modo, propomos-nos evidenciar a vinculação do autor com as ideias raciais propagadas e expor sua posição em relação a elas.

O romance abolicionista de Aluísio Azevedo, *O mulato*, é uma obra naturalista, ainda que apresente vestígios da narrativa romântica. Nas obras naturalistas, o meio social costuma desempenhar um importante papel. Na obra azevediana isso não é diferente. Os personagens, mais que individualidades, representam um conjunto, e são as ações desse coletivo que influenciam os acontecimentos dentro da narrativa. Por isso, analisaremos, previamente, as condutas sociais dos personagens, e apontaremos para a atitude preconceituosa dos mesmos. Nesse capítulo serão, ademais, evidenciadas as imagens que a burguesia branca tinha do afrodescendente. Uma das principais preocupações de Azevedo foi demonstrar como a sociedade maranhense, corrompida por estruturas arcaicas como a escravidão e o clero, encontrava-se em um estado de decadência material e moral. Além de abolicionista, a obra pode ser classificada também como anticlerical. Um dos principais personagens da obra é o cônego Diogo, o qual merecerá a nossa atenção.

Aluísio Azevedo em *O mulato*, como Bernardo Guimarães em *A escrava Isaura*, apresentou sua “solução” para o problema racial no Brasil. Ele construiu a imagem de um personagem mulato que iria questionar as bases ideológicas das estruturas sociais maranhenses e, conseqüentemente, do Brasil imperial. Nesse último capítulo, portanto, indagaremos se Raimundo pode ser considerado um “típico brasileiro”, se o protagonista

serve para modelo de cidadão e se ele pode atuar como um exemplo a ser seguido. Também discutiremos como o desenlace do romance, a morte do personagem mulato, pode ser interpretado. Duas teorias servem de suporte ao debate: a tese determinista de Jean Yves Mérian e a hipótese simbolista de Flora Süssekind.

No último capítulo, propomo-nos a sintetizar os principais resultados obtidos nas análises individuais e, de forma comparativa, expor como o negro, o mulato e o branco foram apresentados pelos escritores nos romances abolicionistas selecionados. Além disso, buscaremos expor qual seria a função atribuída ao sujeito afrodescendente pelo escritor branco na construção da nação e de sua identidade. Nesse capítulo, portanto, serão respondidas as perguntas que serviram de guia durante o desenvolvimento do projeto de pesquisa. Tais são elas: Como ocorre a construção da imagem do negro e do mulato nos romances abolicionistas cubanos e brasileiros, e com que propósito? Qual é a consequência da projeção do afrodescendente como Outro para o sujeito branco? Onde encontramos semelhanças/diferenças na apresentação do indivíduo afrodescendente nas obras cubanas e brasileiras? Como estas podem ser explicadas? Até que ponto o resultado da análise contribui para a discussão sobre racismo hoje? Com esse intuito, dividimos esse capítulo em três subcapítulos que tratarão dos aspectos fundamentais do romance abolicionista cubano e brasileiro. Começaremos por expor como os intelectuais, em Cuba e no Brasil, lidam com a questão racial em seus países e como a mesma influencia sua escritura. O objetivo será indicar as diferenças entre as literaturas e revelar seus possíveis motivos. No segundo subcapítulo, buscaremos contrapor e analisar as imagens dos negros e mulatos construídas nos romances pelos escritores brancos. Propomo-nos aqui, a apontar as motivações que levaram os autores a apresentar os afrodescendentes dessa maneira e não de outra. Por último, pretendemos desvelar como e porque a figura do negro e do mulato é instrumentalizada pelo branco no combate à escravidão e como sua participação foi imaginada na construção do nacional. Visto que o presente trabalho almeja oferecer suporte à discussão sobre estereótipos raciais nos dias de hoje, apresentaremos brevemente a situação atual do negro nas sociedades brasileira e cubana. Ela demonstrará que os estereótipos raciais construídos no passado continuam influenciando as estruturas sociais e os relacionamentos interpessoais.

1. AUTO E HETEROESTEREÓTIPOS NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NACIONAIS

1.1 O estereótipo como estrutura ideológica de manutenção do sistema colonial

O estereótipo pode ser concebido como um mecanismo cognitivo e, ao mesmo tempo, como uma estratégia discursiva, empregada pelos diversos povos nas diferentes situações da vida social. Essa característica, ou seja, a vasta dimensão de sua utilização dificulta a determinação do momento histórico em que surgiram os primeiros estereótipos nacionais. No entanto, embora não se possa precisar quando os mesmos aparecem pela primeira vez, alguns estudiosos, como Hahn (1995, p. 194-195) e Wogatzke (2002, p. 17), atestaram na cultura europeia do século XIX uma amplificação no uso de estereótipos, sobretudo do tipo nacional. Em especial, atribui-se o aumento de estereótipos a dois acontecimentos: o primeiro foi o aparecimento da imprensa que, ligado ao crescimento da população alfabetizada, teria levado a uma condensação da comunicação. Entretanto, não surpreende que a imprensa, como um importante veículo de informação e de divulgação de conceitos e ideologias na era moderna, tenha exercido um papel central no aumento dos estereótipos. Basta-nos perguntar, quem fabricava os textos publicados nos jornais do século XIX? A elite, ou seja, aqueles que tinham poder material e simbólico para criar um estereótipo e aos quais convinha legitimar a própria posição social diante de outros grupos. É bastante provável, portanto, que os grupos dominantes tenham se apropriado desse meio comunicativo para construir e fixar a imagem do Outro e, assim, manter o controle social e as relações de dominação. A imprensa pode, destarte, ser interpretada como um importante instrumento na busca da manutenção do poder. O segundo acontecimento, não menos importante, foi o processo de “nacionalização” da consciência individual e coletiva que teve lugar no século XIX, período em que os Estados constituíam-se como nações independentes. Naquela época, os povos acreditavam que o relacionamento entre nações era agonístico, isto é, embasado na concorrência. Isso os levou a optar por projeções nacionais, no lugar de regionais e individuais, ao se autoafirmarem e se diferenciarem do Outro. A consequência desse processo é o surgimento exponencial de imagens estereotipadas da cultura alheia.

O conceito de estereótipo foi introduzido pela primeira vez no meio científico apenas em 1922, pelo jornalista estadunidense Walter Lippmann. Em sua obra, *Public Opinion*, Lippmann oscilou entre duas noções de estereótipo. Na primeira, o estereótipo é concebido

como um recurso mental, próprio da condição humana. De acordo com o jornalista, todos os seres humanos construiriam “imagens” nas próprias cabeças que se diferenciariam das imagens de um mundo real, externo. Essas imagens, ou estereótipos, teriam uma função importante na organização da vida social. É por meio delas, que nós seríamos capazes de processar todas as informações recebidas e simplificar o percebido. Segundo Lippmann, esse mecanismo de classificação do mundo é de suma importância para que o indivíduo possa se situar em sociedades modernas e em contínua transformação. Para o escritor, o “mundo do lado de fora” (*the world outside*) é complexo e o tempo de que dispomos para decodificar as informações recebidas não é suficiente. As imagens que projetamos de forma subjetiva, de acordo com nossas expectativas e nosso legado cultural, nos ajudam a assimilar o que nos ocorre ao redor. Os estereótipos, portanto, são entendidos pelo jornalista como um sistema indispensável no processamento de informação, sem o qual perderíamos o senso de ordem. Ele é equiparado, assim, a outros procedimentos de tipificação e representação por meio dos quais interpretamos e estruturamos nossas experiências (LIPPMANN, 1922, s.p.; KLEINSTEUBER, 1991, p. 60-68; FREIRE FILHO, 2004, p. 46; HENTSCHEL, 1995, p. 13-14).

A segunda noção de estereótipos que encontramos na obra de Lippmann (1922, s.p.) distancia-se da concepção do mesmo como um mecanismo antropológico, para reconhecer e enfatizar as influências exteriores em sua formação. Assim, os estereótipos podem ser interpretados também como construções simbólicas oblíquas que, influenciadas pelas representações sociais em meios de comunicação, tornam-se resistentes à mudança (FREIRE FILHO, 2004, p. 47). Eles são compreendidos como objetivações culturais ou normas sociais, as quais são transmitidas e perpetuadas em forma de clichês (GEWECKE, 1986, p. 280, GILMAN, 1985, p. 20). No entanto, os teóricos costumam diferenciá-los do preconceito que é definido como um prejulgamento, mais saturado emotivamente do que o estereótipo (BERND, 1994, p. 9; FLORACK, 2007, p. 35).

A teoria postulada por Lippmann é, contudo, problemática porque transmite a ideia do estereótipo como algo natural e inevitável. Tal concepção, porém, inocenta a conduta preconceituosa, justifica ações discriminatórias e abre portas para o desenvolvimento de um pensamento racista e xenofóbico (FREIRE FILHO, 2004, p. 47; SIX, 1987, p. 49). Por isso, ao contrário do que propõe Lippmann, o uso de estereótipos não deve ser interpretado como algo trivial. Como asseveram outros estudiosos, eles podem (e devem), ser concebidos como

um veículo propulsor de informações errôneas que podem levar à internalização de falsos saberes, tornando-se um obstáculo no processo de expansão e precisão do conhecimento sobre o Outro (GEWECKE, 1986, p. 274; FIETZ, 1987, p. 72).

As construções estereotípicas são, de um modo geral, estruturas rígidas e, em sua inflexibilidade, dificultam as relações interpessoais e impedem uma abertura de pensamento diante de uma alteridade. Além disso, a concepção do estereótipo como um processo unicamente cognitivo, isto é, não influenciado por sistemas de poder, é tanto errônea como nociva. Como observa Freire Filho (2004, p. 47-51), a formação dos estereótipos é, frequentemente, motivada por forças exteriores. Por isso, é importante que eles sejam compreendidos como “estratégias ideológicas de construção simbólica que visam a naturalizar, universalizar e legitimar normas e convenções de conduta, identidade e valor que emanam das estruturas de dominação social [...]” (FREIRE FILHO, 2004, p. 48). O estereótipo pode, assim, contribuir de forma significativa na manutenção de relações de dominação e desigualdade, já existentes em uma sociedade.

Segundo o sociólogo Stuart Hall (1996c, p. 257), o estereótipo deve ser compreendido como uma redução na representação de coisas ou pessoas. Assim, como Freire Filho, também Hall apontou para a necessidade de tratar o estereótipo como uma estrutura ideológica de grande eficácia. O pesquisador argumentou que, por meio do estereótipo, a diferença entre indivíduos é naturalizada, “essencializada” (*essentialized*) e fixada, o que leva o Outro a ser apresentado de forma distorcida. No entanto, para entender como os mesmos são formados e integrados na cultura popular de uma nação, primeiro é necessário compreender como, de acordo com Hall, se dá o processo de representação por meio do qual as “coisas” recebem um significado.

No momento em que usamos ou pensamos em um objeto ou indivíduo, outorgamos a ele automaticamente um significado. Hall (1996a, p. 2-3) denominou esse processo de “significar” *representação*. Para o estudioso, um elemento central no processo de representação é a própria diferença. É por meio dela e do diálogo com o Outro, com o desconhecido, que são formados os significados. Representação funciona, portanto, de forma dialógica, e tem como fundamento a interação com a alteridade. Um papel significativo na produção e circulação do significado assume a linguagem que atua como meio privilegiado de divulgação e fixação do significado. A produção e a troca de significados entre membros de uma determinada sociedade ocorrem por meio do que chamamos de cultura. Ela é responsável

por manter os códigos que marcam nossa identidade. Assim, mais que um conjunto de instituições culturais, uma cultura constitui-se de símbolos e representações. Ela é um discurso que determina as nossas ações e influencia a concepção que temos de nós mesmos e, conseqüentemente, dos outros. Independentemente de quão variados sejam os membros de uma nação, a cultura nacional sempre buscará unificá-los e apresentá-los como pertencentes a um mesmo grupo. Assim, Hall (1996a, p. 2-3; 1996c, p. 235; 2005, p. 50) argumentou que é por meio do ato de representar que são construídas identidades individuais e coletivas. Opondo um “nós” a um “eles”, o significado responde a questões sobre a nossa origem e pertinência, e nos dá um sentido para a própria alteridade (SILVA, 2005, p. 91).

É importante ressaltar, contudo, que os significados não têm somente um valor simbólico. O ato de significar, de representar, tem efeitos concretos e traz conseqüências para o mundo material, pois as representações determinam as práticas de conduta e de pensamento entre membros de um mesmo grupo. Assim, os significados não são inocentes, ao contrário, eles influenciam de forma significativa a vida social e os relacionamentos interpessoais, porque têm a função de regular e organizar o comportamento humano por meio da fixação de regras e convenções (HALL, 1996a, p. 2-4).

Para Hall (1996b, p. 21), o significado, a partir do qual é construído o estereótipo, não é algo preexistente no mundo e não pode ser compreendido como parte indispensável da condição humana. Antes de tudo, ele é uma produção que se origina e sobrevive na sociedade por meio de um sistema de representação:

The meaning is *not* in the object or person or thing, nor is it *in* the word. It is we who fix the meaning so firmly that after a while it comes to seem natural and inevitable. The meaning is *constructed by the system of representation* (Grifo do autor)

Hall assevera, assim, que o significado não é algo imutável. A mesma conclusão serve para o conceito de estereótipo, que não é outra coisa que uma forma de significado, mais rígida e resistente à mudança. Não é o processo de representação que é problemático, e sim a apresentação do significado – e como consequência do estereótipo – como algo fixo, verdadeiro, indiscutível. É a negação da natureza volúvel do significado que compromete o conceito de estereotipação. Portanto, o ato de estereotipar deve ser concebido como uma estratégia de estreitamento do significado, visto que o estereótipo “reduces people to a few, simple, essential characteristics, which are represented as fixed by nature” (HALL, 1996c, p.

257). As representações, a citar um exemplo, sobre etnia e gênero, são transmitidas com tal força e autoridade que podem parecer um fato biológico e, no entanto, são apenas interpretações de um objeto que, frequentemente, são influenciadas por poderes exteriores. Como veremos mais adiante, esse é um quadro que podemos observar com bastante precisão no cenário cubano e brasileiro oitocentista, quando a projeção racista sobre a supremacia étnica do branco é compreendida como realidade incontestável.

Essa qualidade do estereótipo de apresentar percepções como veracidades absolutas tem consequências. Ao representar o Outro, o estereótipo tende a bloquear e a rejeitar indivíduos considerados diferentes. Por meio do emprego de estereótipos, grupos dissidentes são, assim, excluídos ou mesmo expelidos com base em uma dicotomia que opõe “normal”/”desviante”, “normal”/”patológico”, “aceitável”/”inaceitável”, “nós”/”outro”, e assim por diante. Desse modo, os estereótipos fixam simbolicamente fronteiras que atuam como barreiras entre grupos, impedindo não só a aproximação destes, como também o reconhecimento de suas reais qualidades e defeitos. Eles contribuem na manutenção da ordem social e simbólica facilitando a vinculação de todos os “nós” que somos “normais” dentro da comunidade imaginada⁴ e apartam todos os “outros” que são ou se comportam de alguma forma diferente do que consideramos admissível (HALL, 1996c, p. 257-259).

Outro aspecto a ser abordado por Hall já foi brevemente mencionado acima. Trata-se da influência de uma estrutura de poder na formação e manutenção de estereótipos. Hall (1996c, p. 374) observou que os estereótipos surgem quando existe um grande desequilíbrio de poder, que geralmente é direcionado contra o grupo subordinado e excluído. Essa é uma ideia que é extensivamente trabalhada e discutida pelo crítico literário Edward Said em sua obra *Orientalismo* (*Orientalism*, 1978). Para Said (1990, p. 15-24), que tomou como base os estudos de Foucault sobre saber e poder⁵, a representação do Outro é sempre uma construção que envolve o uso de poder. Entende, assim, que a imagem do Oriente, materialmente ífero ao Ocidente, foi produzida pela Europa e pelos Estados Unidos, a fim de que relações de subordinação pudessem ser criadas e mantidas. Com os estudos de Said e Hall, podemos

⁴ O conceito de “comunidade imaginada” (*imagined communities*) é empregado por Benedict Anderson na sua obra *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991[1983]). Segundo Anderson, nações são construções, são *comunidades imaginadas*, formadas através da linguagem (cf. ANDERSON, 1991, p. 25)

⁵ Segundo Foucault, as noções de poder e saber estão intrinsecamente ligadas e se comportam de forma interdependente. Segundo o teórico, “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1999, p.31).

concluir que os significados e, conseqüentemente, os estereótipos são manipulados pelos que têm poder de representar. O mundo é “correto” para os grupos dirigentes que o apresentam como natural e inevitável. Destarte, estabelecem sua hegemonia.

Para Silviano Santiago (2000, p. 14), o domínio do colonizador foi estabelecido na América Latina mediante a implantação e a imposição do código linguístico e da religião. Ele ressaltou que evitar o bilinguismo, suprimir o idioma autóctone, significou evitar o pluralismo religioso. Uma só língua, uma só religião, uma só imagem eram válidas: a do conquistador. Por meio da introdução da linguagem, da religião e da cultura europeia, buscou-se, assim, impor o poder colonialista nas Américas, pois “na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta”. A experiência da colonização pode ser caracterizada, portanto, como uma operação narcísica onde o Outro é assimilado e sua alteridade despojada (SANTIAGO, 1980, p. 2). A América transforma-se em uma “cópia” da cultura europeia e sua originalidade desaparece. Uma cultura genuinamente latino-americana é negada e descartada como modelo de civilização. Por meio da propagação da fé e da infiltração da língua do colonizador, são transgredidos os valores do Outro e são implantados os estereótipos sobre o colonizador, civil e benévolo em confronto com o colonizado, bárbaro e cruel (SANTIAGO, 2000, p. 14; SANTIAGO, 2002, p. 225-226). Não existe um diálogo, e sim um discurso vertical. A comunicação entre iguais levaria ao reconhecimento do Outro como sujeito, a falta do diálogo, entretanto, conduziria à representação da alteridade como objeto, e à legitimação da exploração (TODOROV, 1993, p. 123). O projeto colonialista nas Américas é, portanto, um claro exemplo de como o sistema representacional exerce poder sobre uma sociedade. Os europeus, empregando o poder simbólico e material, impõem sua ideia de cultura e civilidade, e levam a cultura negra e a indígena ao quase pleno desaparecimento.

A cultura é responsável pela presença de códigos compartilhados em uma sociedade e, conseqüentemente, pelo estabelecimento de sistemas ideológicos e identitários. Esses signos culturais, porém, não são fixos, e sim versáteis. É aí que intervém a estrutura de poder. O poder dos governantes de representar, de estereotipar, leva à legitimação de relações sociais e de estruturas políticas. Os colonizadores fazem os colonizados acreditarem que o sistema colonial é benéfico, pois os ajuda a aumentarem o próprio grau de civilização. Não resta dúvida de que o uso de estereótipos pelos governantes não é inocente. Convém, contudo, questionar, se os governados também influenciam o processo de estabelecimento da ordem

vigente. Ao contrário de Said, Hall (1996c, p. 259; 2005, p. 59) e, como veremos, mais explicitamente Homi K. Bhabha, consideram que todos os indivíduos de uma sociedade – possuidores de poder ou não – estão presos em uma cadeia de poder e motivam de diferentes maneiras o processo de representação e construção do Outro.

Para Homi Bhabha (1998, p. 105), um dos principais representantes do *Postcolonial Studies*⁶, o estereótipo é uma estratégia discursiva de suma importância para a produção e manutenção do discurso colonial. Segundo o teórico, o conceito de “fixidez”, que tem o estereótipo como seu principal artifício discursivo, é significativo na construção ideológica da alteridade. Ele atua, dentro do discurso colonialista, como um signo de diferença cultural, histórica e racial. A fixidez é uma forma paradoxal de representação, pois “conota rigidez e ordem imutável, como também desordem, degeneração, repetição demoníaca”. O estereótipo colonial é, assim, uma forma de identificação que oscila entre o que está sempre “no lugar”, ou seja, pertence a uma ordem já estabelecida, e algo que deve ser constantemente repetido para que sua validade seja mantida. Por meio do discurso do estereótipo, compreendido como um modo ambíguo de conhecimento e poder, é possibilitado um processo de subjetivação dentro do contexto colonial. Segundo Bhabha (1998, p. 105-107), para entender como esse processo foi possível não basta avaliar uma imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia, qualificando-a como positiva ou negativa. É necessário deslocá-la, analisando todo o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito colonial, seja ele colonizador ou colonizado. A origem do sujeito colonial, concluímos, resulta da oscilação de forças contrárias. Para que essas tensões sejam mantidas é necessária a articulação das diferenças raciais e sexuais.

O discurso colonial é um aparato que se caracteriza pela repulsão de diferenças de cunho racial, cultural e histórico. Sua principal função consiste na formação de um espaço para “povos sujeitos”. A criação desse espaço torna-se possível por meio do emprego do conhecimento, com o qual se exerce o poder sobre o subordinado e é estimulada uma forma complexa de prazer/desprazer. O discurso colonial legitima as próprias estratégias de dominação mediante essa estrutura de saber/poder, dentro da qual são estereotipados tanto colonizadores como colonizados. Com base em teorias sobre a origem racial e mediante o

⁶ O pós-colonialismo pode ser definido como uma reflexão crítica em relação ao discurso ocidental hegemônico. Questiona-se a representação do Outro por parte do sujeito colonial (ADRIANSEN, 1999, p. 56). Para mais informações sobre a teoria pós-colonial confira: RIBEIRO, 2010, p. 114-115; BARBARENA, 2008, p. 137-157; VARELA/DHAWAN, 2005; e os trabalhos de Homi K. Bhabha, Edward Said e Stuart Hall.

emprego do estereótipo, o discurso colonial apresenta o colonizado como um degenerado e busca justificar a conquista e a hegemonia do colonizador. A estrutura de poder é mantida mediante o estabelecimento de sistemas de administração e instrução. Segundo Bhabha (1998, p. 111), na implantação da imagem do colonizado como genética e culturalmente inferior consiste o principal objetivo do discurso colonial.

Relações coloniais, portanto, surgem por meio do estereótipo que, sendo uma forma fixada do sujeito colonial, estabelece uma oposição cultural e racial por meio da qual é exercido o poder. Para Bhabha, o sujeito colonial é um desajustado, pois ao mesmo tempo que reconhece as diferenças culturais, raciais e históricas, ele as recusa. Esse processo ambíguo de reconhecimento e rechaço atua como um fetiche. Em conformidade com a teoria de Freud, Bhabha buscou explicar o funcionamento do estereótipo no discurso colonial. Segundo a teoria freudiana, o fetiche surgiu da negação da falta do falo na figura materna (FREUD, 2010, p. 324-325). Para o fetichista “todos os humanos têm pênis”, em termos do discurso colonial “todos humanos têm a mesma pele/raça/cultura”. O sujeito colonial não aceita a diferença, embora a veja, por isso, o estereótipo colonial, como o fetiche, surge como um objeto substituto para um objeto “real”. O estereótipo funciona, desse modo, como um instrumento capaz de expressar e controlar sentimentos e comportamentos ambíguos. Como uma estratégia metonímica, o estereótipo é tanto para o colonizador como para o colonizado “a cena de uma fantasia e defesa de semelhantes – o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura” (BHABHA, 1998, p. 117). A negação do Outro é, assim, compreendida como necessária no desenvolvimento de uma identidade cultural ou psíquica. Por meio dela é introduzido o sistema de diferenciação que permite a significação do cultural como realidade, seja linguística, simbólica ou histórica. A negação do Outro, porém, não deve ser interpretada como uma contestação ou rejeição da alteridade, e sim como um processo retroativo, onde esta é parcialmente reconhecida (BHABHA, 1998, p. 86-100).

O ato de estereotipar, portanto, não deve ser compreendido como uma estratégia simplista que generaliza os objetos classificando-os como “bons” ou “maus” e estabelece, assim, uma falsa imagem que se torna bode expiatório de ações discriminatórias. O estereótipo é uma simplificação porque é uma forma fixa e limitada de representação que nega a diferença, impossibilitando a articulação do significante de raça a não ser em sua fixidez como racismo (BHABHA, 1998, p. 117, 125). A construção de estereótipos no

contexto colonial apresenta um caráter complexo e paradoxal. Como observou Bhabha (1998, p. 125), ela é:

[...] um texto muito mais ambivalente de proteção e introjeção, estratégias metafóricas e metonímicas, deslocamento, sobredeterminação, culpa, agressividade, o mascaramento e cisão de saberes “oficiais” e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista.

Essa ambivalência na descrição do sujeito colonial, como resultado de tensões interiores e exteriores, foi observada também por Hall (1996c, p. 263) para quem “stereotypes refer as much to what is imagined in phantasy as to what is perceived as ‘real’”. A essa conclusão também chegou Zijderveld (1987, p. 27), segundo o qual:

Stereotypes speak about an emotively felt, not cognitively reflected upon essence of existence, and the stange (sic) thing is that this existential essence ought to be searched for in those who use the stereotypes and not in those about whom the stereotypes speak.

A construção de estereótipos é, portanto, um processo que lida com os medos e desejos mais profundos do indivíduo. Esse sentimento ambíguo de admiração/recusa é o ponto de partida na construção estereotipada do Outro. Aquele que é de alguma forma “desviante” da norma, das próprias expectativas, corre o risco de ser representado de forma ambivalente. Os “excluídos” são inseridos em uma estrutura binária de oposições que contrastam bom/mau, civilizado/primitivo, feio/atrativo-exótico, etc. A concepção de Hall e Bhabha do estereótipo nos abrem portas para a análise das imagens construídas na literatura abolicionista do sujeito afrodescendente que é representado algumas vezes como o escravo cruel, outras como nobre e fiel. Não raramente ele apresenta ambas as características. Essa oscilação entre emoções contrárias a respeito do mesmo objeto é considerada característica de todas as relações de ordem imaginária. Enquanto permanecer preso dentro dessa estrutura, o sujeito colonial identificar-se-á alternativamente com ambas as posições: vítima/agressor; exibicionista/*voyeur*; escravo/escravagista (HALL, 1996c, p. 263; SILVERMAN, 2010, p. 344).

1.2 O emprego, a legitimação e a perpetuação do estereótipo nacional

Como expusemos acima, o estereótipo pode ser considerado uma estrutura ideológica empregada com o objetivo de sustentar relações de dominação. Neste capítulo abordaremos a questão da construção de auto e heteroestereótipos, e do processo de perpetuação e “naturalização” destes dentro da sociedade.

Segundo Hofstätter (1960, p. 13-18), autoestereótipos são as imagens que criamos de nós mesmos, baseando-nos em normas interiorizadas, adquiridas em uma determinada cultura. O heteroestereótipo é, conseqüentemente, concebido como a imagem que projetamos sobre o grupo alheio, com base nas mesmas normas e princípios, de acordo com as nossas expectativas. Para Hall (1994, p. 166), a construção de heteroestereótipos é mais complexa. Ela ocorre mediante o emprego de uma série de estratégias discursivas. Entre elas, menciona a idealização, a projeção de fantasias que exaltam ou depreciam o Outro, a incapacidade de reconhecer ou respeitar diferenças, a tendência a impor normas e categorias ocidentais, e a percepção do mundo baseando-se nessas categorias. O sociólogo, que sustenta a tese de que o Ocidente não é uma construção geográfica, e sim histórica, parte de uma divisão categórica do mundo:

Primeiro o mundo está dividido simbolicamente em bom-mau, nós-eles, atrativo-repulsivo, civilizado-bárbaro, o Ocidente e o resto. Todos os outros, muitas diferenças entre eles e dentro desses dois polos colapsaram e foram simplificadas – isto é, estereotipadas. Através dessa estratégia, o resto é definido como algo que o Ocidente não é – seu reflexo. É representado como o outro absoluta e substancialmente diferente: o Outro. Esse Outro também está dividido entre dois polos: amigável-hostil, arawak-caribe, inocente-pervertido, nobre-vil (HALL, 1994, p. 167, tradução nossa)⁷.

Enquanto para Hall, a construção de heteroestereótipos envolve a questão da implantação e da manutenção de estruturas de poder, para Hofstätter (1960, p. 30), ela remete, sobretudo ao grau de aproximação entre nações. Quanto melhor for o conhecimento sobre o país observado, quanto mais parecida for a heteroimagem projetada com a própria

⁷ O texto em língua estrangeira é: Zuerst ist die Welt symbolisch geteilt, in gut-böse, wir-sie, anziehend-abstoßend, zivilisiert-unzivilisiert, den Westen und den Rest. Alle anderen, viele Unterschiede zwischen ihnen und innerhalb dieser beiden Hälften sind zusammengebrochen, vereinfacht – d.h. stereotypisiert. Durch diese Strategie wird der Rest als etwas definiert, das der Westen nicht ist – sein Spiegelbild. Es wird als das absolute, wesenhafte, verschiedene andere repräsentiert: der Andere. Dieses Andere ist dann selbst in zwei Lager geteilt: Freundlich-feindlich, Arawak-Kariben, unschuldig-verdorben, edel-unedel.

autoimagem, melhor será o entendimento entre os povos, porque se experimentará uma sensação de proximidade. “Proximidade”, assim, não remete somente a uma distância geográfica, mas também a “[...] um problema do estar-em-contato com o outro e do estar-interessado no outro”⁸ (KLEINSTEUBER, 1991, p. 66, tradução nossa). Plessner (1953, p. 215, tradução nossa) interpretou essa proximidade como um “[...] familiarizar-se na distância”⁹. Não se trata, contudo, de uma identificação *per se*, e sim do reconhecimento e da aceitação da alteridade. Observamos, portanto, que as duas categorias, heteroimagem e relacionamento, mantêm uma relação de interdependência. Wogatzke (2002, p. 24) observou que quando o relacionamento entre duas nações não é problemático, a tendência é a de que a autoimagem aproxime-se da heteroimagem. Estas se tornam, assim, quase idênticas. Quando, porém, o relacionamento é conflituoso, o auto e o heteroestereótipo distanciam-se, a ponto de a heteroimagem ser configurada pelo grupo como a “imagem do inimigo”. Essa situação permanece inalterada até que ocorra uma mudança dentro do grupo, a respeito das ideologias vigentes sobre a outra nação, e o estereótipo possa finalmente ser reinterpretado (WOGATZKE, 2002, p. 24).

Como superfície de projeção de desejos e ansiedades, o heteroestereótipo negativo pode contribuir para a construção de uma autoimagem positiva e vice-versa. As características que se criticam no Outro tornam-se positivas no autoestereótipo que as defende com veemência. O heteroestereótipo negativo, geralmente, é construído mediante a atribuição de qualidades relativas à sua etnia, classe ou cultura, que são classificadas como inferiores (WOGATZKE, 2002, p. 26). Constatamos, portanto, que nesse caso o heteroestereótipo passa por um processo de negação, onde “nós” somos tudo o que “eles” não são. O heteroestereótipo negativo passa a ser definido não somente por meio de suas características, reais ou imaginadas, mas também em direta oposição a um autoestereótipo positivo. A presença de estereótipos pode ser constatada em diferentes meios de comunicação. Contudo, o processo de formação de heteroestereótipos negativos é sempre o mesmo: com base em uma dicotomia normativa, o Outro, o desconhecido, é estigmatizado, enquanto o “eu” é valorizado (WOGATZKE, 2002, p. 26).

⁸ O texto em língua estrangeira é: “[...] ein Problem des Miteinander-in-Kontakt-Stehens und Aneinander-interessiert-Seins”.

⁹ O texto em língua estrangeira é: “[...] Vertraut werden in der Distanz”.

1.2.1 A “naturalização” da diferença

Acredita-se que um discurso racializado sobre o negro tenha surgido entre os escravagistas americanos e seus defensores europeus apenas quando a instituição da escravidão viu-se ameaçada pelos abolicionistas do século XIX. Com a necessidade de reafirmar e legitimar a superioridade ocidental sobre culturas tidas como inferiores surgiram teorias e ideologias sobre a supremacia da raça branca. O mundo foi dividido categoricamente em duas partes opostas: bom/mau; civilizado/bárbaro, branco/negro. O negro, infantilizado, encontraria felicidade somente sob a tutela de seu senhor. A elite branca acreditava que as qualidades, ou melhor, os defeitos dos afrodescendentes eram imutáveis, fixos eternamente pela natureza. As características individuais seriam determinadas pela genética e o comportamento humano estaria intimamente ligado ao conceito de raça. Essa premissa levou ao desenvolvimento de um discurso racializado sobre o negro onde as categorias natureza/cultura foram confrontadas. Os brancos propagaram a ideia de que, entre os negros, a natureza coincidiria com a cultura, enquanto entre os brancos, a cultura teria sido desenvolvida para superar a natureza. Hall (1996c, p. 243-245) chamou de “naturalização” esse processo de redução das culturas negras a um estado, por assim dizer, natural. A lógica por trás desse procedimento é simples. Se a diferença entre negros e brancos fosse “cultural”, seria possível superá-la com o passar do tempo, por meio de um processo de aculturação. No entanto, sua classificação como “natural”, impediria para sempre uma aproximação das duas culturas. Esse discurso é muito eficaz e útil às elites brancas, pois por meio dele, elas mantêm sua hegemonia e perpetuam o sistema de exclusão e submissão de grupos marginalizados. Hall (1996c, p. 245) observou, assim, que:

‘Naturalization’ is therefore a representational strategy designed to fix ‘difference’, and thus secure it forever. It is an attempt to halt the inevitable ‘slide’ of meaning, to secure this discursive or ideological ‘closure’ (Grifo do autor).

Por meio desse processo de “naturalização”, os negros não somente são representados em termos do que são consideradas suas características essenciais, mas também são “reduced to their essence” (HALL, 1996c, p. 245). Infantilidade, preguiça, feitiçaria, sensualidade, etc. são consideradas características pertencentes à *natureza*, à *raça* negra. Os estereótipos sobre o afrodescendente foram, desse modo, criados e perpetuados em uma eterna cadeia de repetição.

A construção e a fixação do Outro como imutavelmente diferente podem ser consideradas essenciais para a representação do europeu como soberano e superior. De fato, precisamente nessa fixação de significado, na naturalização da diferença do Outro é que consiste o discurso colonial (VARELA/DHAWAN, 2005, p. 16).

1.2.2 A legitimação dos estereótipos e sua função na política

Embora estereótipos, quando empregados, façam referência sempre a uma atualidade, sua legitimidade é geralmente buscada na história. Voltamos, assim, a nossa visão ao passado para justificar construções imaginárias no presente. Argumenta-se: “os outros são assim, porque a história mostra que nunca foram diferentes, e nós somos assim porque a história prova que sempre fomos da mesma forma, ou deveríamos ser assim por causa da nossa constituição genética ou moral”. A história é usada, portanto, com o objetivo de legalizar a existência e o uso de auto e heteroestereótipos. Recorrendo ao passado, buscamos justificar os nossos medos e inseguranças diante do desconhecido, como também os nossos sentimentos de superioridade. Além disso, a história influencia, significativamente, a formação de uma consciência coletiva, já que contribui para o sentimento de coesão e pertinência de um grupo diante de outro. Ela motiva, desse modo, o surgimento de um sentimento e uma consciência nacional (HAHN, 1995, p.199-203). A consciência nacional, portanto, não é uma categoria biológica, não nascemos com ela. Esta se desenvolve mediante a construção de imagens e se modifica por meio do contato com elas. Descobrimos o que é ser brasileiro, por exemplo, por meio do contato com a cultura nacional brasileira que atua como uma cadeia de significações e nos indica, finalmente, o que representa “ser brasileiro”. Isso significa que uma nação não deve ser vista somente como uma estrutura política, ela deve ser concebida também como um sistema que produz significações (HALL, 1994, p. 200).

Segundo Hahn (1995, p. 194), os estereótipos nacionais normalmente aparecem, com diferenciada intensidade, em três diferentes contextos, embora um contexto possa ser condicionado pelo outro. Primeiro, o teórico atesta a existência de estereótipos nacionais, regionais, etc. em “ditados populares”, que circulam livre e descontroladamente em uma sociedade. De acordo com o historiador, a origem desse tipo de estereótipo nacional encontra-se frequentemente em divergências linguísticas ou religiosas, que se tornam categorias

carregadas de valor emotivo, dando espaço ao desenvolvimento de imagens estereotipadas do grupo alheio. Segundo, considera estereótipos nacionais parte imprescindível e distintiva de sistemas ideológicos. Quanto mais totalitária uma ideologia, mais provável que ela recorra ao uso de estereótipos, pois eles contribuem para manter inabalável a crença dentro do grupo. O ato de estereotipar, portanto, reforça a função de defesa da ideologia, porque impede que esforços cognitivos rompam os esquemas mentais da mesma. Em outras palavras, estereótipos atuam como um instrumento para a consolidação e legitimação de sistemas ideológicos. Ao mesmo tempo, as construções ideológicas contribuem para a formação e a fixação de estereótipos. Por último, Hahn faz referência ao estereótipo como instrumento indispensável de luta política. De acordo com o teórico, muitos debates públicos, sejam eles propagandas estatais, conflitos entre países ou mesmo campanhas políticas, fazem uso de estereótipos. Ele (1995, p. 195, tradução nossa) frisa que:

[...] busca-se, com a ajuda desses, proteger os próprios integrantes em uma situação concreta de conflito através de um aparelho de convicções irracionais, ou melhor, imunizar contra a apropriação [dos próprios integrantes] pelo inimigo, ou seja, por um grupo desconhecido ou por um partido de oposição¹⁰.

Dessa forma, o estereótipo nacional possibilita que a base política vigente seja mantida. Seu emprego não só contribui para preservação dos integrantes, já conquistados, no próprio grupo, impedindo que se aproximem do adversário, como também facilita o acesso a novas pessoas. Por meio do estereótipo, essas pessoas são abordadas e mobilizadas emocionalmente, podendo, assim, serem conquistadas para o próprio grupo (HAHN, 1995, p. 195). Ele pode ser utilizado também por chefes de estado quando intencionam conduzir a população a uma guerra ou a outros confrontos, pois, nesse caso, as imagens construídas do adversário são projetadas como imagens do inimigo. O estereótipo, portanto, pode estimular a discriminação de membros de outros grupos que são tidos, por vezes, não só como desconhecidos, mas também como ameaçadores (O’SULLIVAN, 1989, p. 6). Para Kleinsteuber (1991, p. 66, tradução nossa), grupos alheios, estrangeiros, são frequentemente transformados em “bodes expiatórios [...] para estabilizar a própria identidade e dissimular

¹⁰ O texto em língua estrangeira é: „[...] mit ihrer Hilfe wird versucht, die eigenen Anhänger in der konkreten Konfliktsituation durch einen Apparat irrationaler Überzeugungen abzuschirmen, ja zu immunisieren gegen die Übernahme durch den Gegner, d.h. eine fremde Gruppe oder gegnerische Partei“.

contradições dentro do próprio grupo”¹¹. Observamos, assim, que o estereótipo pode ser de grande utilidade para a classe política e talvez por isso venha sendo usado, desde o século XIX, progressivamente e de forma precisa, como aparelho de luta e manipulação política (WOGATZKE, 2002, p. 22).

Empregados no contexto político, os estereótipos nacionais colaboram com o surgimento de nações, já que podem ser concebidos como “[...] um reservatório de símbolos de identificação [...] que privilegia e estabiliza o sentimento de identidade nacional, antes do regional”¹² (WOGATZKE, 2002, p. 22, tradução nossa). Contudo, a formação de estereótipos nacionais, geralmente, não ocorre de forma espontânea. Acredita-se que a geração desses está intimamente ligada às configurações discursivas e às ideias presentes na sociedade em que circulam. Estereótipos nacionais são influenciados, como já vimos, pela história, mas também pela economia, cultura e interesses políticos. Normalmente, são vários os fatores que levam finalmente à geração e à fixação de um estereótipo nacional (WOGATZKE, 2002, p. 22).

1.2.3 A construção de imagens como fator indispensável na formação de identidades

Como já demonstramos, a problemática não consiste na construção da heteroimagem em si, e sim em sua apresentação como algo fixo, inalterável, definitivo. É a aceitação do estereótipo como verdade absoluta e sua instrumentalização na hora de sustentar relações de domínio que podemos considerar condenáveis, não a construção de auto e heteroimagens de um modo geral. Ao contrário, diferenciar-se faz parte do processo por meio do qual formamos a nossa identidade. Como vários estudos já demonstraram, a identidade cultural e nacional de um determinado grupo forma-se por meio da confrontação com uma alteridade (HORATSCHEK, 1992, p. 64; GRANJO, 1998, p. 37; FLORACK, 2007, p. 55). Portanto, identidade e alteridade, assim como auto e heteroestereótipo, estabelecem entre si uma relação de interdependência. Nesse sentido afirma Fischer (1987, p. 61, tradução nossa):

¹¹ O texto em língua estrangeira é: “[...] um der Stabilisierung der eigenen Identität willen und um Widersprüche im eigenen Lager zu übertünchen”.

¹² O texto em língua estrangeira é: “[...] ein Reservoir an Identifikationsmuster [...], die das nationale vor dem regionalen [...] Identitätsgefühl favorisieren und stabilisieren”.

A ideia de uma realidade cultural desconhecida implica inevitavelmente o desejo social e psicológico de reconhecer a própria identidade cultural como “diferente”. Assim, pode a imagem, como resultado classificador de uma relação “eu-você”, ou melhor, “nós-vocês”, expressar algo tanto sobre os outros, sobre os quais a imagem é projetada, como sobre quem constrói a imagem¹³.

Fischer observou, portanto, que a formação da autoimagem está intimamente ligada à da heteroimagem, sendo impossível afirmar com precisão qual das duas conduz ao surgimento da outra. O objeto concebido como “desconhecido” em nenhum momento é percebido como um todo uniforme, mas sim como um dúplice no qual o observador não só nota o que o distingue do objeto observado, como também o que o assimila. Todo Outro, diferente e excluído, é dialogicamente criado e inclui os valores e significados da cultura que o representa (FISCHER, 1987, p. 62; LYE, 1998, s.p.). Portanto, todo processo de construção identitária desenvolve-se mediante o relacionamento com o Outro.

Como observou Woodward (2005, p. 14), a diferença é marcada simbolicamente, as consequências da marcação, porém, podem ser reais. Se um grupo é marcado simbolicamente como inimigo, este pode ser discriminado, socialmente excluído e ter desvantagens materiais. Para Hall (1996d, p. 4), é justamente pelo fato de identidades serem construídas dentro e não fora do discurso que:

[...] we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciative strategies. Moreover, they emerge within the play of specific modality of power, and thus are more the product of the marking of difference and exclusion, than they are the sign of an identical, and naturally-constituted unity – an ‘identity’ in its traditional meaning (that is, an all-inclusive sameness, seamless, without internal differentiation).

Como observou Hall, é importante reconhecer que a identidade é mais do que um sentimento de pertinência, ela é também resultado da exclusão do Outro. Ela é, assim, uma construção influenciada por estratégias específicas que têm efeitos reais sobre os grupos considerados diferentes. Essa interpretação é muito fértil para a análise da construção de identidades nacionais no contexto latino-americano, onde a presença de diferentes culturas e a assimilação da cultura oficial pelos povos autóctones e escravos conduziu a uma

¹³ O texto em língua estrangeira é: „Die Vorstellung von einer fremden kulturellen Realität impliziert zwangsläufig das sozialpsychologisch ausdeutbare Bestreben, die kulturelle Identität der Wir-Gruppe als „anders-seiend“ zu erkennen. Damit kann das Image als bewertendes Resultat einer Ich-Du-Relation bzw. einer Wir-Ihr-Relation sowohl über den anderen, über den das Bild fabriziert wird, als auch über den Image-Träger etwas aussagen“.

hierarquização de etnias (SANTIAGO, 1982, p. 17). Como buscaremos expor mais adiante, a afirmação da hegemonia branca foi uma das motivações e consequências do denominado romance abolicionista. No entanto, a construção e a perpetuação do Outro, isto é, a criação do heteroestereótipo, pode ser considerada uma constante não só na literatura latino-americana, como também na história da literatura mundial.

1.2.4 Auto e heteroestereótipos na literatura

Antes do desenvolvimento dos meios de comunicação de massa era, sobretudo, a literatura, ao lado da arte, que estabelecia os parâmetros de diferença cultural. Como estudos demonstram, projeções estereotipadas de povos estrangeiros em obras literárias foram correntes desde o início da era moderna. Análises de textos mais antigos mostram-nos que estereótipos nacionais já tinham sido empregados até mesmo antes do século XIX (FLORACK, 2001, p. 6). Sem querer (e poder) entrar em detalhes sobre as motivações que levaram ao aparecimento de estereótipos nos diferentes textos literários, podemos constatar que estes têm longa tradição na literatura.

Em produções literárias, as autoimagens positivas são, geralmente, construídas mediante a idealização e a glorificação do “próprio” diante do “Outro”. A autoimagem é constantemente heroizada, como podemos observar, especialmente, em obras românticas do século XVIII e XIX. O próprio grupo é descrito como inofensivo, bom, valente, etc. A imagem do Outro, no caso de um heteroestereótipo negativo, é, conseqüentemente, animalizada, vandalizada e demonizada. O Outro destaca-se por sua crueldade, imoralidade e libertinagem. Estas são imagens recorrentes do negro no século XIX, como vemos, por exemplo, nos contos de Joaquim Manuel de Macedo. Em geral, estereótipos literários caracterizam-se pela redução de complexidade na representação, pelo uso de perífrases e pela simplificação e generalização de imagens do “eu” e do “Outro” (WOGATZKE, 2002, p. 27).

A produção de estereótipos está sempre ligada ao processo cognitivo de integrantes do mesmo grupo. Neste existe algo como um acordo imaginário em relação aos estereótipos que circulam dentro dele. Membros que se desviam desse acordo, que discordam das imagens construídas por ele, são excluídos do grupo. Em alguns casos, o próprio integrante decide abandonar o grupo porque as ideias deste já não são compatíveis com as suas próprias. Visto

que a formação de estereótipos atua como um sistema que tem como base a resistência e o bloqueio de novas ideias, o grupo tolera somente divergências que não afetem seu fundamento ideológico. Teoricamente, a pertinência a um grupo, portanto, só se faz possível por meio do reconhecimento e da aceitação das normas e ideias regentes nele, ou seja, quando todos compartilham uma mesma auto e heteroimagem. As autoimagens são sempre legitimadas pelo próprio grupo. O grupo alheio, por outro lado, tenta subverter a autoridade da imagem produzida pelo primeiro. Na literatura, um autor pode, esteticamente, “desestereotipar” um grupo, um povo, mediante o emprego da paródia, da ironia, da sátira ou da descrição cômica ou grotesca do estereótipo nacional. Distorcendo auto e heteroimagens, busca-se pôr em evidência a natureza dos estereótipos, chamando a atenção para o que realmente são: conceitos pré-existentes – e não dialeticamente fundamentados – que são influenciados por estruturas de poder. A “desestereotipagem” de imagens estabelecidas dentro do próprio grupo pode conduzir a uma abertura em direção à contemplação mais objetiva da sociedade em que se habita. A realização estética de um estereótipo, assim como sua afirmação ou negação, revelam muito sobre sua função discursiva dentro da obra literária (WOGATZKE, 2002, p. 28).

O estereótipo precisa, para sobreviver, da contínua reinterpretação e atualização pelo grupo que se define por meio das ideias e imagens comuns, projetadas pelos integrantes do mesmo grupo. Autoestereótipos são, conseqüentemente, quase sempre positivos porque fortalecem o sentimento de autoestima do grupo, assim como de seus integrantes, individualmente. A formação de um autoestereótipo negativo é, portanto, rara. Pode ser observada, em geral, somente em duas ocasiões: no caso em que a projeção negativa do próprio grupo tenha como função a correção de determinados aspectos do grupo, aspirando, assim, ao seu aperfeiçoamento, ou quando uma heteroimagem negativa é internalizada como autoimagem por meio de um processo de autoexotismo (WOGATZKE, 2002, p. 29).

No primeiro caso de autoestereótipo negativo não se busca, em si, estigmatizar ou criticar o próprio grupo, como no caso do heteroestereótipo negativo. A base ideológica do grupo não deve ser colocada em dúvida. Sinalizam-se somente algumas praxes ou conceitos considerados errôneos, para que assim o grupo possa se aprimorar e se fortalecer. Nesse caso, recorre-se à figura de um grupo alheio, estrangeiro. Essa imagem é então idealizada e confrontada com a própria imagem, a qual se considera defeituosa e carecida de correção. A imagem do grupo alheio é estilizada e este se torna, assim, referência para o primeiro grupo.

Caso, depois de uma acurada reflexão, o aspecto que se considerou irregular, não conforme com o grupo, não seja mais concebido como errôneo, o crítico terá que se afastar do grupo, pois se tornará o elemento irregular dentro deste. Não se identificando mais com a autoimagem do grupo, nem a autoestima do crítico pode ser fortalecida pela filiação a este, nem a do grupo com a participação do integrante desviante.

No segundo caso, a autoimagem negativa não é construída com o objetivo de alcançar o aperfeiçoamento do grupo. Ela não parte nem mesmo da iniciativa de um integrante do próprio grupo, mas provém de uma influência externa, ou seja, do empenho de um grupo alheio em convencer o grupo desconhecido de que este é portador de determinadas deficiências. Infiltra-se no grupo a ideia de subalternidade, o que conduz ao surgimento de um sentimento de ódio por si próprio ou de desprezo pelo próprio grupo. Destarte, consolida-se, paulatinamente, a imagem da própria inferioridade dentro do grupo. Este foi o resultado de uma série de experimentos sociais que mostram que minoridades tendem a ajustar suas posições e concepções às do grupo dominante, que se torna o grupo de referência. Este exerce uma forte atração sobre o grupo minoritário o que conduz os membros deste a uma conformidade de pensamento (ALLPORT, 1971, p. 52). Em um processo de internalização, o grupo criticado aceita e atribui a si mesmo as características e as imagens negativas que são projetadas sobre ele pelo grupo alheio. Os integrantes do grupo anuem o papel de bode expiatório como elemento genuíno de seu ser e contribuem, desta forma, para o estabelecimento e o exercício da ideologia que o estigmatiza e o desfavorece. Censurados e condenados, encontrar-se-ão sempre em uma situação de alienação:

O estigmatizado vive não somente em um estado de alienação, ele consolida a posição do grupo que o estigmatiza através da internalização da sua inferioridade e ajuda, assim, em seu próprio detrimento, a fixar e perpetuar a imagem negativa que o estereotipa¹⁴ (WOGATZKE, 2002, p. 29-30, tradução nossa).

Allport (1971, p. 159) observou que em alguns casos, a alienação chega ao ponto de levar os membros de um grupo não só a odiar sua pertinência a ele, como também negá-la. Em um processo de assimilação tentam (ou até mesmo conseguem) se juntar ao grupo dominante, desprezando os integrantes do próprio grupo. Com essa finalidade, imitam os

¹⁴ O texto em língua estrangeira é: „Der Stigmatisierte lebt nicht nur in einem Zustand der Entfremdung, sondern konsolidiert durch die Internalisierung seiner Minderwertigkeit die Position der ihn stigmatisierenden Gruppe und hilft dabei, das ihn negativ stereotypisierende Bild zu seinem Nachteil fest- und fortzuschreiben.“

costumes e o modo de falar do grupo ao qual almejam pertencer. O psicólogo observou, contudo, que esse mecanismo não é adotado somente por aqueles que realmente têm a possibilidade de se assimilar, visto que possuem poucas características que remontam à sua pertinência ao grupo alheio. Ele é empregado também por pessoas que não a teriam, mas que, mesmo assim, identificam-se com as ideias, o comportamento e os preconceitos do grupo dominante. A rejeição ou repúdio pela própria origem étnica é uma postura corrente adotada por alguns personagens afrodescendentes da literatura abolicionista do século XIX. Esses personagens ressaltam a força da construção e atribuição de estereótipos. O fato de os estereótipos raciais serem subjetivos não significa que não influenciam a autoimagem do grupo afetado. Ao contrário, a percepção alheia do que se é desempenha um significativo papel na construção da própria autoimagem (CORNEL/HARTMANN, 1998, p. 20).

Esses exemplos deixam claro que nossa percepção do mundo é distorcida e influenciada por diferentes discursos e meios comunicativos. Embora a atribuição de significados a objetos e indivíduos seja um processo subjetivo que não remete necessariamente a uma realidade histórica, ela pode desencadear uma série de consequências reais. Por isso, considera-se de suma importância o estudo dos estereótipos. Sem prévia reflexão, sem uma posição crítica, o estereótipo pode se tornar um mito e alcançar perpetuidade em uma sociedade. Também o mito, como o estereótipo, é uma redução e deve ser refletido, pois ele:

abole a complexidade dos atos humanos, confere-lhes a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para lá do visível imediato, organiza um mundo sem contradições, porque sem profundidade, um mundo plano que se ostenta em sua evidência, cria uma clareza feliz: as coisas parecem significar, sozinhas por elas próprias (BARTHES, 1985, p. 164-165).

Embora o uso dos estereótipos fale mais sobre as próprias ansiedades e sobre as estruturas de domínio que existem em uma sociedade do que sobre o objeto representado, fato é que a projeção que fazemos do mundo influencia nossos atos, nossa vida social, nossa visão de nós mesmos e do desconhecido. Por isso, acredita-se na importância de analisar a forma como auto e heteroestereótipos nacionais surgem, como encontram aceitação e, finalmente, como se estabelecem dentro de uma sociedade e cultura. A literatura surge, nesse contexto, como um campo fértil de análise, pois ela é capaz de transportar o leitor e o estudioso a um

período histórico distante. Seu estudo pode revelar como grupos marginalizados, ou seja, transformados em “o Outro”, foram imaginados pela comunidade letrada.

Mediante a análise de personagens e estruturas literárias é possível desvelar quais motivos emocionais ou econômicos levaram ao emprego de uma determinada imagem. O estudo de estereótipos pode informar também sobre o desenvolvimento de paradigmas sociais, econômicos e literários. Finalmente, uma análise minuciosa da estrutura do texto pode indicar os interesses nacionalistas, sociocêntricos e etnocêntricos que levaram ao desenvolvimento de um determinado estereótipo. Conhecendo quais são as motivações que conduziram à formação deste, e reconhecendo sua natureza fictícia cremos que a validade dos estereótipos analisados possa ser relativizada e alguns “pré-conceitos” colocados em evidência (WOGATZKE, 2002, p. 30). Como observa Bosi (1992, p. 113), “o conhecimento começa pela resistência à opinião, principalmente a que está endossada pelo poder”

2. NEGROFOBIA E “BRANQUEAMENTO” NA PROSA CUBANA DO SÉCULO XIX

2.1 Os contornos da escravidão na América Latina

Desde o descobrimento, a história dos países latino-americanos foi marcada pela escravidão, primeiro do índio e logo do negro. O sistema escravista constituiu a base estrutural desses países por quase 400 anos e influenciou, de forma determinante, seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Ele deixou marcas que, mesmo muitas décadas após a abolição, podem ser percebidas com nitidez nas diferentes sociedades da América Latina. A instituição da escravidão teve, além disso, grande efeito sobre a composição demográfica e cultural dos países latino-americanos. Calcula-se que até o início do século XIX tenham sido trazidos ao Novo Mundo aproximadamente 12 milhões de escravos africanos (ZOLLER, 1994, p. 7).

O ato de escravizar, no entanto, não foi algo inventado no século XV. A escravidão foi uma atividade que antecedeu o período das grandes conquistas, sendo praticada na África durante séculos por povos africanos e árabes. Albuquerque e Fraga Filho expôs detalhadamente em seu trabalho *Uma história do negro no Brasil* (2006) as diferentes causas que levavam um ser humano a ser escravizado na África. O motivo mais comum era a subjugação de um povo após sua derrota na guerra. No entanto, esta não era a única forma fazer de um indivíduo seu cativo. Um ser humano podia ser escravizado também como punição por um ato considerado condenável, como o roubo, o assassinato, a feitiçaria ou o adultério. Também era possível tornar-se escravo por meio da penhora, da troca e compra, e do rapto individual. Essa forma de escravidão, de escala menor, foi praticada nas diferentes regiões do continente africano e foi denominada “escravidão doméstica” (ALBUQUERQUE/FRAGA FILHO, 2006, p. 14). A escravidão de indivíduos negros, contudo, aumentou substancialmente depois da ocupação do Egito e do Norte da África pelos árabes. Já no século IX, havia um grande número de escravos subsaarianos nessa região. Tal situação só se agravou com o passar do tempo e a escravidão doméstica foi dando lugar à escravização em larga escala. No entanto, foi somente com a chegada dos europeus às costas africanas que a escravidão tornou-se corriqueira e sistemática. A África passou a ser, assim, a principal região exportadora de mão de obra do mundo moderno. Todas as grandes nações europeias queriam participar desse lucrativo negócio e barganharam com os traficantes

africanos a troca de carga humana. Desse modo, o comércio com os europeus reforçou o poder dos chefes de certos povos que se dispunham a guerrear com outros grupos no intuito de poder escravizá-los e vendê-los aos europeus. Estima-se hoje que cerca de 75 por cento dos cativos que foram levados às Américas foram vítimas de guerras entre povos africanos. Graças à escravidão, alguns reinos africanos viveram seu apogeu nos séculos XVII e XVIII. A atividade era tão comum que a região do golfo de Benim passou a ser conhecida como Costa dos Escravos (ALBUQUERQUE/FRAGA FILHO, 2006, p. 14-26; M'BOKOLO, 1994, p. 12-13).

O comércio de escravos não era mais lucrativo para os povos africanos do que para os europeus. É assim que, no decorrer do século XVII, teve início o que se denominou de “comércio triangular” no Atlântico. Essa forma de comércio foi responsável pela grande importação e exportação de escravos que se tornou praxe nos anos posteriores. Países europeus inauguraram um sistema de troca e venda que tinha como ponto de partida e de chegada a Europa. Nas costas africanas, os europeus trocavam artigos manufaturados, como ferramentas, armas, vidro e têxteis por escravos e escravas que, por outro lado, eram transportados às Índias Ocidentais e trocados por açúcar, tabaco ou temperos. Finalmente, esses produtos eram levados e vendidos com grande lucro na Europa. Assim, fechava-se o tão vantajoso quanto desumano “triângulo” comercial que terminou por desencadear o surgimento de subsistemas coloniais. Escravos e escravas eram vistos como mercadorias, com um preço a ser estipulado e negociado. Eles eram deslocados de colônia em colônia para trabalhar em plantações de café e açúcar. Os artigos produzidos nas Índias Ocidentais tinham, ao menos inicialmente, um único objetivo: suprir a demanda na Europa. Em outras palavras, não importava de onde ou para onde os escravos eram levados, todo o tipo de transação mercantil tinha como resultado o lucro econômico dos países europeus sobre os demais. As colônias assumiam, assim, uma posição de dependência em relação à Europa (VARELA/DHAWAN, 2005, p. 15). No decorrer do tempo, entretanto, os traficantes com bases comerciais na Europa foram cedendo espaço para comerciantes de escravos situados na América Latina. Este foi o caso, por exemplo, do Brasil que já no século XVIII negociava diretamente com Benguela e Luanda. Mesmo depois de sua independência de Portugal, os brasileiros continuaram a trazer africanos para trabalhar nas plantações do país. Inclusive após a assinatura de um tratado com a Inglaterra proibindo o tráfico negro, o comércio de escravos foi mantido clandestinamente e isso tanto no Brasil como em Cuba. O comércio que

se iniciara, portanto, como um macabro “triângulo” foi se transformando em uma negociação bilateral entre Brasil/Cuba e a África, e só teve um fim definitivo na segunda metade do século XIX (ALBUQUERQUE/FRAGA FILHO, 2006, 41; GUIZELIN, 2013, p. 129-132; PIRES, 2005, p. 6; SILVA, 1994, p. 21).

O tráfico de africanos justificou-se na América Latina com base em uma argumentação que confrontava as vantagens e desvantagens do sistema escravista. Os negros importados deveriam substituir os índios nas plantações, visto que em algumas regiões as populações indígenas tinham sido dizimadas. O objetivo era proporcionar aos colonos um alívio de trabalho e a multiplicação de benefícios econômicos. Buscava-se, portanto, maximizar a ganância por meio da massiva introdução de mão de obra escrava. Um dos mais conhecidos promotores da imigração de africanos foi Bartolomé de las Casas que incentivou o emprego dos negros nas minas e nos trabalhos pesados (VIGNAUX, 2002, p. 18).

Contudo, essa ótica utilitarista que visava somente o lucro era dissonante do pensamento cristão de amor ao próximo, pregado pela Igreja Católica. Por isso, buscou-se legitimar o tráfico negreiro por meio de um discurso religioso. Negros e índios seriam, por natureza, pagãos. De acordo com a exegese do escravocrata branco dos textos bíblicos, os africanos seriam os descendentes de Cam, um dos filhos de Noé (ALLPORT, 1971, p. 11). No relato bíblico, os herdeiros de Cam são condenados por Noé a serem eternamente “escravos dos seus irmãos” (GN, 9,25). Embasados nesse versículo, os escravocratas justificaram a escravidão e taxaram os africanos de pecadores e merecedores de punição. Desse modo, os que eram favoráveis à instituição argumentavam que, ao escravizar, não estariam fazendo mais do que cumprir seus deveres de bons católicos, fazendo valer a justiça divina. A única maneira de trazer salvação aos “selvagens” era por meio da evangelização. Alegava-se, assim, que graças à escravidão os africanos tinham a oportunidade de conhecer a fé cristã. Seus corpos poderiam ser prisioneiros, mas suas almas seriam livres (VIGNAUX, 2002, p. 19).

Além do discurso religioso, os colonizadores adotaram um discurso “humanitário” a fim de legitimar a escravidão. Os europeus alegavam que estariam levando aos povos bárbaros do Novo Mundo a civilização, a racionalidade e o humanismo da Europa. Essa argumentação teve tão vasta repercussão e força que, mesmo trinta anos após o fim da escravidão, um dos mais proeminentes estudiosos cubanos, Fernando Ortiz, continuava a afirmar que: “[...] de todos modos, la servidumbre fue para los hijos de África un forzoso noviciado de civilización” (ORTIZ, 1916, p. 64)

2.2 Sobre a escravidão e a abolição em Cuba

2.2.1 Dos primeiros escravos ao “boom” econômico

Os primeiros escravos africanos foram levados a Cuba já no início do século XVI com a chegada dos primeiros colonizadores. Embora Havana tenha recebido continuamente escravos, durante os primeiros séculos a entrada deles na ilha ainda era considerada escassa, comparada com o desenvolvimento da exploração agrícola, em pleno crescimento. Segundo Ortiz (1916, p. 101-103), entre 1521 e 1793 foram transportados a Cuba aproximadamente sessenta mil africanos. Esse regime restrito de importação teve como consequência a insatisfação por parte dos colonos que requereram da corte espanhola, com crescente veemência, a introdução de braços escravos no país.

No decorrer do século XVI, tornou-se evidente que poucas eram as minas de ouro cubanas e que a economia do país dependeria do cultivo da cana-de-açúcar (BARREDA, 1979, p. 2). Com isso, a demanda por mão de obra escrava cresceu significativamente, levando a corte a ceder às petições dos colonos. A Espanha, evidentemente também por razões de conveniência própria, facilitou o comércio de escravos. Como as solicitações aumentavam continuamente, o governo espanhol expediu uma série de Ordens Reais e Cédulas entre 1780 e 1793 que culminaram com um decreto liberando o tráfico negreiro, tão ansiado por produtores agrícolas (PÉREZ-CISNEROS, 1987, p. 2). A partir de então, açúcar e escravidão estariam vinculados de forma indissolúvel e essa relação, de base econômica, seria o tema de muitos debates e influenciaria de forma determinante vários acontecimentos político-sociais na sociedade cubana. Como resume Benítez-Rojo (1988, p. 198): “es el azúcar lo que ha determinado la geografía política de la isla y su composición demográfica, y lo que ha modelado su historia económica, social y cultural”.

Cuba era também grande produtora de tabaco e café (MANZANO, 2005, p. 15), embora a exportação do açúcar e dos produtos derivados dele sempre tenham formado a base da “fundamental wealth” (BARREDA, 1979, p. 4) da ilha. Visto que o uso de máquinas nas plantações ainda era mínimo, não é de se admirar que a economia, baseada quase exclusivamente na agricultura, fosse dependente de mão de obra, o que se traduzia no contexto cubano da época, em braços escravos. Observamos, portanto, que o fundamento da economia cubana, desde seus primórdios, fez-se dependente de dois fatores: da introdução contínua de africanos no país e da disponibilidade do mercado estrangeiro em lhes comprar

as mercadorias produzidas nas plantações dispersas pela ilha. Sua situação financeira era, desse modo, de plena dependência. Os senhores tinham se transformado em escravos do sistema:

Así, pues, los propietarios criollos se habían convertido ellos mismos en esclavos: esclavos de un cultivo extensivo que agotó los suelos con la misma rapidez con que había sucedido en las demás plantaciones azucareras antillanas; esclavos ellos mismos de un régimen esclavista que no permitía mejorar cualitativamente los medios de producción y que los había convertido en autores de la máxima barbarie; y esclavos de los comerciantes peninsulares (ARTALEJO, 1991, p. 47).

Além de trabalharem nos canaviais, os escravos trazidos da África também realizavam trabalhos de urbanização, de defesa civil, assim como domésticos. O trabalho rural era consideravelmente mais pesado do que o executado nas cidades, o que levou as plantações a serem denominadas “prisões de negros”¹⁵ (BARREDA, 1979, p. 2,9, tradução nossa). Porém, a extrema “desumanização” do negro, em outras palavras, sua projeção definitiva como mercadoria deu-se apenas no século XVIII. Antes, embora não tivessem muitos direitos e vivessem já em um sistema de opressão, existiam algumas poucas leis que asseguravam certa proteção ao cativo. Uma delas era a lei que proibia a revenda de escravos por um preço mais alto do que aquele uma vez pago quando eram *bozales*. Eram conhecidos como *bozales* os escravos recém-chegados da África que falavam pouco ou nada de espanhol e que, geralmente, não haviam tido contato algum com a civilização ocidental. Uma vez em Cuba, aprendiam o idioma e um determinado trabalho. Os senhores não costumavam revender seus escravos, pois isso representaria uma perda de capital. O longo convívio entre o escravo e o senhor levava a relacionamentos mais “humanizados”. Entretanto, sob a pressão dos colonos que pediam para obter mais facilmente escravos que trabalhassem nas refinarias, a corte revogou tal lei de proibição da revenda, o que fez com que a situação do escravo ficasse ainda mais precária, já que estes começaram a passar de mãos em mãos como qualquer outro tipo de produto (BARREDA, 1979, p. 4).

Dois acontecimentos mudaram de forma definitiva o panorama econômico, social e, logo também, o demográfico cubano. O primeiro foi a ocupação de Havana por ingleses em 1793. Os britânicos, visando seus interesses financeiros e de monopólio, introduziram um regime de liberdade mercantil, abrindo os portos cubanos para negociar escravos com a

¹⁵ O texto em língua estrangeira é: “Negro prison”.

Inglaterra e as colônias inglesas. Calcula-se que nos primeiros meses de ocupação, os ingleses tenham importado cerca de 10.000 escravos da África (SÁNCHEZ, 1964, p. 45; ORTIZ, 1916, p. 83). O segundo, e esse é o determinante, foi a revolução de escravos e a consequente independência conquistada pelo país vizinho, o Haiti. A revolução em Santo Domingo desatou em 1791, dois anos após o início da Revolução Francesa em 1789 (SCHÜLER, 1994, p. 125).

As guerras pela abolição da escravatura e pela independência haitiana acarretaram uma série de transformações na economia do próprio país. O Haiti, que era o principal fornecedor de açúcar e café para a Europa, encontrava-se submerso em uma profunda crise econômica (SÁNCHEZ, 1964, p. 46). Arango y Parreño, um dos principais teóricos da sacarocracia cubana, tomou conhecimento do ocorrido quando se encontrava em Madri, e não perdeu a oportunidade de transformar a catástrofe do país vizinho em lucro para Cuba. Como representante do governo municipal de Havana, ele assegurou não só a liberdade total de importação de escravos para Cuba, como uma série de benefícios importantes para os agricultores e, por fim, a eliminação das últimas barreiras que ainda regulavam o tráfico negreiro (SÁNCHEZ, 1964, p. 47). Segundo Benítez-Rojo (2005, p. 96), o papel de Arango y Parreño foi central para o desenvolvimento da economia cubana, porque ele conseguiu manipular o discurso da exclusividade de plantio do açúcar, o que o permitiu definir o panorama econômico cubano no longo prazo. Observamos, portanto, que como consequência da revolução haitiana,

[...] Cuba replaced Haiti in supplying these products [sugar and coffee], more than 30,000 immigrants entered the country, settling particularly in the eastern part. Many coffee plantations were established, with a consequent rise in slave labor. By the end of the eighteenth century, the number of slaves have grown dramatically, and the ethnic composition of the island was considerably altered (BARREDA, 1979, p. 5).

Poucas décadas depois, Cuba já havia se tornado o maior produtor de cana-de-açúcar do mundo com um total de 1.400 refinarias nas quais a maior parte da população escrava cubana trabalhava (SCOTT, 1985, p. 26). Apesar da aparente prosperidade da indústria canavieira, alguns novos problemas começam a surgir. Até o início do século XIX, a tensão entre escravos e senhores ainda não havia chegado ao seu limite. Esse quadro mudaria com o aumento contínuo da população negra. Manzano (2005, p. 21) calculou que:

Aunque aumentó tanto la población blanca como la negra y mulata, en porcentaje la primera disminuyó su peso específico, por eso, si en 1774 representaba el 56,2% del total, en 1827 era el 44,2% y en 1841 el 41,5%. La suma del segundo y tercer grupo pasó del 25,8 % al 40,7 y al 43,3 % en las mismas fechas.

O número de afrodescendentes superou o de brancos, e os opressores, com medo de um levante como o que havia ocorrido no país vizinho, adotaram medidas ainda mais cruéis para manter os negros e mulatos sob seu controle. Os engenhos haviam deixado de ser fazendas onde trabalhava um pequeno número de escravos para se tornarem indústrias cada vez maiores que exigiam dos trabalhadores um máximo de esforço. Assim, procurava-se diminuir os custos em períodos desfavoráveis e aumentar o lucro em anos de prosperidade (GUERRA, 1975, p. 242). Não só a situação dos escravos era precária, mas também a dos escravos libertos, pois os brancos continuavam a submetê-los a uma situação de subalternidade e inferioridade econômica, social e judicial. Por isso, os escravos, em conjunto com os libertos, começaram a se organizar contra a supremacia branca e, durante aquele período, a população negra caracterizou-se pela força de união e pelo sentimento de solidariedade social contra as leis e costumes da elite branca (GUERRA, 1975, p. 243). Segundo Barreda (1979, p. 6), esse espírito de coletividade foi o responsável pela veloz divulgação, entre os escravos cubanos, da conspiração liderada pelo ex-escravo, José Aponte, em 1812. Um ano depois a corte discutiria sobre o problema da abolição, sem, porém, chegar a nenhum consenso.

2.2.2 O fim do tráfico negreiro

A abolição da escravidão em Cuba deu-se de forma gradual, iniciando pela proibição do tráfico negreiro. A Inglaterra, procurando dismantelar a competição de Cuba com as colônias britânicas, pressionou a Espanha para assinar um tratado que deveria levar ao fim o tráfico de escravos africanos. Em 1817, Cuba recebeu da Inglaterra 400.000 libras esterlinas para abolir o tráfico. O tratado deveria entrar em vigor em 1821 (SÁNCHEZ, 1964, p. 53; ORTIZ, 1916, p. 93). O acordo entre os dois países foi, entretanto, violado com a anuência das autoridades espanholas. O contrabando de escravos era muito lucrativo, por isso, os funcionários civis e militares continuaram a permitir a entrada de *bozales*, em conivência com

os traficantes (TORRES-CUEVAS, 2006, p. 176; PÉREZ-CISNEROS, 1987, p. 15). Guerra (1975, p. 321) observa:

El tratado de 1817 fue siempre letra muerta. Se calcula que de 1821 a 1831 arribaron a Cuba más de trescientas expediciones negreras, sin que los cruceros ingleses lograsen apresar, no obstante su vigilancia, ni siquiera el cuatro por ciento de las mismas. No menos de sesenta mil esclavos fueron introducidos, según estimados prudentiales durante los años mencionados. Mahy, Kindelán y Vives, los tres capitanes generales del período, tuvieron una tolerancia ilimitada para el tráfico esclavista.

A importação de africanos começou a diminuir somente após decretada a Lei da Repressão do Tráfico assinada pela Espanha em 1845. Isso não significou a extinção do contrabando, mas a realização deste fazia-se cada vez mais difícil (BARREDA, 1979, p. 11). A proibição do tráfico, entretanto, não foi aceita sem resistência pelos proprietários de terras cubanos. Ao contrário, o debate em torno do fim do tráfico seria assíduo, pois a ele estavam intimamente ligadas questões de política interna e externa. Principalmente dois foram os argumentos que os senhores de terras apresentaram a fim de conseguir revogar a lei decretada. Por um lado, alegavam que “only Africans [...] could endure such heavy labor, or rather, not endure it, since a shocking percentage of them died” (SÁNCHEZ, 1964, p. 143). Em outras palavras, afirmavam que a economia do país era dependente da importação de escravos. Sem estes, o mais provável é que Cuba entrasse em uma profunda crise financeira, já que não haveria trabalhadores capazes de executar o mesmo serviço nas refinarias (SÁNCHEZ, 1964, p. 143). Além desse discurso que poderia ser considerado de cunho lógico-racional, visto que efetivamente a produção açucareira tinha aumentado, e muito, desde a chegada em massa dos *bozales*, os defensores do tráfico recorreram, por outro lado, a uma argumentação de caráter moral-afetivo: afirmavam que impedir a abolição do tráfico era uma questão de lealdade para com a coroa espanhola. Assim sendo, todo bom espanhol – e os cubanos descendentes de espanhóis consideravam-se *españoles de ultramar*¹⁶ – deveria favorecer o tráfico negreiro. Dessa forma, acreditava-se, seria possível não só manter a prosperidade econômica, como também protestar contra os tratados abusivos e insolentes da Grã-Bretanha. Hipocritamente, defendia-se o tráfico negreiro com base em um argumento que pleiteava a “integridade

¹⁶ Cf. BUENO, 1972, p. 19.

nacional”, ainda em formação em Cuba. Consequentemente, todo espanhol ou *criollo*¹⁷ que não compartisse tal pensamento seria acusado de liberal ou independentista e, portanto, inimigo da Espanha. Essa argumentação foi rechaçada com fervor pelos opositores do tráfico clandestino de africanos (GUERRA, 1975, p. 322).

O principal adversário do tráfico de escravos, e talvez o intelectual mais influente da época, foi José Antonio Saco, cuja vida caracterizou-se pelo constante empenho e pela luta para obter reformas políticas em Cuba. Engajou-se principalmente com o objetivo de conseguir a abolição do tráfico negreiro e o fim da escravidão, pois considerava o sistema escravista antiquado e desvantajoso para a economia do país. Além disso, acreditava que a contínua importação de escravos prejudicaria o desenvolvimento social da nação. Sua campanha contra o tráfico ilegal teve início em 1830 com a publicação de *Memoria sobre la vagancia de la isla* e culminou em 1875 com *História de la esclavitud* (BARREDA, 1979, p. 10). Durante esse período de mais de 40 anos, cresceu o interesse da elite cubana pelo tema.

2.2.3 Cuba e a abolição: campanha, motivos e acontecimentos

2.2.3.1 Por que abolir a escravidão?

Durante o século XIX, a proibição do tráfico negreiro e logo a abolição da escravidão foram, talvez, os principais temas dos mais assíduos debates em torno do futuro do país. A sociedade cubana encontrava-se dividida. Como vimos no capítulo anterior, os proprietários de terras, defensores do *status quo*, lutavam e argumentavam a favor do tráfico negreiro e do sistema escravista, sem os quais o país estaria fadado a sofrer uma violenta crise financeira. Ao mesmo tempo, crescia gradativamente o número de reformistas e intelectuais que viam a necessidade de pôr fim na escravidão. Para estes, ela representava “el cranco que nos [=os cubanos] corroe” (DELMONTE, 2002, p. 333).

A nova situação demográfica no país, ocasionada pela importação em massa de escravos africanos como consequência da crise financeira haitiana e do “boom” econômico cubano, apresenta-se como um problema a ser levado a sério pela elite cubana. Por volta de 1850, a população africana havia superado em número a branca, havia causado enormes

¹⁷ Descendentes de espanhóis nascidos em Cuba.

perdas à elite por meio das rebeliões e se encontrava em um “progresivo ascenso social” (GOTTBERG, 2003, p. 32). Letrados da elite cubana entendiam ser necessário pôr um fim no tráfico negreiro, ou Cuba teria o mesmo destino de Santo Domingo. Intelectuais de grande influência na sociedade, como José Antonio Saco, Domingo Delmonte, Arango y Parreño, Luz y Caballero, entre outros, dão início a uma campanha a favor da interrupção do tráfico de escravos e mais tarde do fim da escravidão, porque sentem um profundo “temor ao negro”. Apavorava-os a ideia de perder o poder político, social e econômico que os brancos mantiveram por séculos (MANZANO, 2005, p. 126-127; BUENO, 1980, p. 24). Segundo Bueno (1980, p. 24) – e a mesma ideia comparte também Fivel-Démoret (1989, p. 3-8) –, esses intelectuais não tinham como propósito abolir o sistema escravista. Faziam campanha para obter apenas o fim do tráfico negreiro e interromper, de forma definitiva, o fluxo migratório dos africanos em Cuba. Bueno argumenta que não desejavam a abolição porque isso significaria a sua própria ruína econômica. Por isso, apesar do alarde filantrópico, mantinham seus escravos. De fato, a discussão em torno da campanha abolicionista não ocorre sempre de maneira coerente. Os discursos dos intelectuais, impregnados pelo “miedo al negro”, são por vezes contraditórios, deixando uma vasta margem à interpretação a respeito de sua posição dentro do debate abolicionista. Isso explica a dificuldade dos pesquisadores em determinar a posição dos letrados cubanos em relação à causa abolicionista. Enquanto para Bueno, intelectuais como Saco só visavam o fim do tráfico, para Barreda, o mesmo representa um dos mais assíduos defensores da abolição da escravidão.

A campanha contra o tráfico e em prol da abolição deu-se também como forma de resistência contra o domínio espanhol. A elite cubana culpava o sistema escravista pelo estado de opressão política no qual Cuba encontrava-se. Liberais e reformistas, os intelectuais alegavam que o proprietário de escravos fazia-se, ao mesmo tempo, escravo do próprio sistema e para alcançar a independência, tanto econômica quanto política, era necessário deixar as estruturas coloniais para trás. A escravidão representava um obstáculo para a conquista da independência do país (MANZANO, 2005, p. 126-127; BERMÚDEZ, 2003, p. 53-54). A colônia encontrava-se em um momento de grande tensão, no qual as opiniões entre adeptos e opositores da independência divergiam:

Enquanto boa parte da população, isto é, a aristocracia açucareira conservadora, assim como os imigrantes espanhóis da primeira geração, ainda aceitavam por um longo período os espanhóis, os intelectuais burgueses, que se viam como

reformadores e verdadeiros patriotas, lutavam, em congruência com o desenvolvimento dos outros países latino-americanos e com a experiência histórica da Independência, primeiro por mais autonomia e mais tarde pela Independência e pela abolição da escravidão que, de todos os modos, havia deixado de ser rentável após a revolução industrial¹⁸ (WOGATZKE, 2002, p. 41, tradução nossa).

O século XIX em Cuba destaca-se, portanto, pelo profundo sentimento de ódio e desprezo entre os *criollos*, assim como pelos contínuos conflitos e desavenças entre a colônia e a metrópole, o que, segundo Wogatzke (2002, p. 42), dificultou o surgimento de um sentimento de pertinência, tão importante para o desenvolvimento de uma identidade nacional.

Segundo Rama (1982, p. 11-12), o desejo central dos latino-americanos desde a segunda metade do século XVIII sempre foi o de se fazerem independentes. Com este propósito, os literatos na América Latina recorreram retoricamente a dois tópicos principais: o índio desprotegido e o negro castigado. Instrumentalizando esses dois elementos marginalizados contra os colonizadores, buscavam obter reivindicações próprias. Os escritores abolicionistas cubanos não fugiram a regra. Também eles recorreram à figura do negro e do mulato, não condicionados por um sentimento humanitário, mas sim porque acreditavam nas vantagens políticas, econômicas e morais que o fim da escravidão traria consigo.

O sistema escravista foi criticado pelos intelectuais cubanos porque representava um atraso financeiro. As mudanças estruturais na produção do açúcar, alcançadas por meio de um processo de modernização industrial, tinham tornado o trabalho assalariado mais rentável para o produtor do que a mão de obra escrava (GOTTBERG, 2003, p. 32). Por isso, Saco argumentava que com o trabalho escravo seria impossível desenvolver um mercado interno sólido e incentivar as relações mercantis dentro do país. A manutenção do sistema escravista representaria a condenação da ilha a uma eterna pré-modernidade. Somente o trabalho livre e o consequente desenvolvimento da propriedade agrária e da indústria poderiam trazer

¹⁸ O texto em língua estrangeira é: „Während ein großer Teil der Bevölkerung, d.h. die meist konservative Zucker-Aristokratie sowie die spanischen Einwanderer in der ersten Generation, es noch lange Zeit mit den Mutterländern hielt, setzten sich die bürgerlichen Intellektuellen, die sich als Reformisten und als wahre Patrioten betrachteten, in geistiger Gefolgschaft der anderen lateinamerikanischen Staaten und Epochenerfahrung der Independencia zunächst für mehr Autonomie und später für die Unabhängigkeit in Verbindung mit der Abolition der Sklaverei ein, die wegen der industriellen Entwicklung ohnehin unwirtschaftlich geworden war“.

mudanças significativas, desenvolvendo estruturas capitalistas independentes que elevariam Cuba à altura dos países economicamente avançados (TORRES-CUEVAS, 2006, p. 44-45).

Saco, portanto, reconhecia que a abolição fazia-se necessária para o progresso econômico do país. Segundo ele, o próprio momento histórico estaria dando seus sinais, mostrando que a escravidão já não era rentável. Saco seria apenas um “mensageiro” do tempo:

No se me tache, pues, de abolicionista, por que [sic] no lo soy: yo no soy más que un mensajero del tiempo, un mensajero pacifico del siglo xix, que es el único abolicionista. Las voces penetrantes que resuenan en Europa, y que incesantemente atraviesan los mares; el clamor continuo que baja del septentrión de la América, y los ejemplos irresistibles que ofrecen las Antillas extranjeras [sic] y las repúblicas hispano-americanas, anuncian a Cuba, que su verdadera salvación y estabilidad, consiste, no en injertarse en un tronco enfermo como el suyo, sino en arrojar el veneno, que roe sus entrañas. Diránme algunos que pienso así, porque no tengo esclavos; pero por lo mismo que no los tengo, veo las cosas bajo un panto [sic] de vista más claro, pues ni me ciega el interés, ni me alucinan falsas esperanzas (SACO, 1853, p. 20-21).

É evidente o tom revolucionário de Saco. Para ele, somente uma mudança radical, a extirpação plena da escravidão, isto é, do “veneno que corrói as entranhas” de Cuba, poderia trazer a estabilidade econômica necessária para que o país pudesse crescer. Sua argumentação é eloquente. Alegando que não é ele que anuncia o fim inevitável da escravidão, mas o próprio século por meio das “penetrantes vozes”, Saco confere a seu discurso mais credibilidade.

Apesar de a questão financeira ter sido, certamente, de crucial importância para o discurso abolicionista, um aspecto que pareceu preocupar ainda mais a elite cubana foi, entretanto, o da situação demográfica do país. Como veremos adiante, os negros representariam uma ameaça para a identidade nacional cubana. Temia-se que o contínuo crescimento do número de africanos viesse a transformar o país em uma nação negra.

A imagem do negro como inferior por natureza ao branco, tanto em aspectos físicos como morais e intelectuais, foi uma constante nos discursos abolicionistas cubanos do século XIX. Alegava-se que os negros, por sua genética e natural falta de civilização, eram incultos, sem religião, sem arte, praticantes de bruxaria e folclore e que, portanto, seriam capazes de realizar apenas o trabalho braçal (RAMÍREZ, 2009, p. 115). Muitos desses estereótipos foram inseridos nas sociedades latino-americanas com tanta força que deixaram suas marcas até hoje. O racismo dos intelectuais cubanos fez-se evidente no texto de Ortiz (1916, p. 13) que

escreveu 30 anos após o fim da abolição. Em seu extenso trabalho sobre a delinquência em Cuba, concluiu que:

Al llegar los negros entraban todos en la mala vida cubana, no como caídos de un plano superior de moralidad, sino como ineptos, por el momento al menos, para trepar hasta él. Sus relaciones sexuales y familiares, su religión, su política, sus normas morales, en fin, eran tan deficientes que hubieron de quedar en el concepto de los blancos por debajo de los mismos individuos de la mala vida de éstos, pues para la hampa blanca no faltaban algunos lazos de unión con la masa honrada, su desadaptación no era completa, mientras que sí lo era en un principio la de los infelices negros.

Considerava-se, assim, que a inferioridade “natural” dos negros era o motivo de seu comportamento bárbaro. Por isso, enquanto os criminosos brancos continuavam, por meio da raça, vinculados à “massa honrada”, o mesmo não podia ser dito sobre os malfeitores negros e mulatos. Estes apresentariam, geneticamente, uma predisposição para a delinquência.

Pois bem, se a barbárie podia ser considerada parte da vida e cultura negra, a tarefa dos intelectuais cubanos consistiria em encontrar um meio para solucionar o problema iminente na sociedade cubana: o elevado número de negros e mulatos. Por meio da abolição, acreditava-se poder suprimir a ameaça que estes representavam. Somente assim, a civilização em Cuba poderia ser garantida. Observamos, desse modo, que por trás da bandeira abolicionista erguida pelos intelectuais cubanos, residia um sentimento puramente racista. Neles habitava o medo de que os negros e mulatos viessem a “contaminar” Cuba racialmente. A filantropia dos jovens liberais encontrava, portanto, limites ao valorizar e reconhecer o africano como um elemento constitutivo da nação. O medo de uma possível africanização da ilha termina por alimentar todo um imaginário de terror diante do Outro:

El sujeto negro se percibe como un ser monstruoso – “un arpía” – que acecha a la desprevenida sociedad criolla y amenaza con destruirla desde su interior. El fragmento responde directamente al temor que despierta la profunda ansiedad racial que se cultiva en el seno de la sociedad cubana. El negro que sirve y amenaza está en la plantación, en el ingenio, en el taller y en la cocina (GOTTBERG, 2003, p. 42-43).

A principal atitude que caracterizará os abolicionistas não será, entretanto, a de um rechaço aberto da participação negra na sociedade cubana, mas sim a de uma postura paternalista. Segundo Patterson (1996, p. 52), essa posição seria típica dos membros mais avançados da elite cubana e estaria de acordo com a ideologia do Despotismo Ilustrado, o

qual se traduziu na não aceitação do negro como igual. Ao contrário, o paternalismo praticado radicaria “en la magnanimidad de – por su ‘superioridad’– hacerles saber que se les trata ‘como si fueran iguales’, debido a una ‘bondad’ inherente de la cual el negro debe estar eternamente agradecido”. Tratar-se-ia, portanto, de favores e não de direitos. O afrodescendente que não soubesse reconhecer a superioridade do branco e não estivesse disposto a se submeter ao seu domínio de livre e espontânea vontade, estaria sendo mal-agradecido e desmerecedor da benevolência branca.

É evidente que a nacionalidade não era imaginada pela elite cubana como um amálgama racial, onde todos, brancos, negros e mulatos, teriam os mesmos direitos perante a lei e o mesmo reconhecimento perante os homens. A imagem da nação projetada pelos intelectuais não incluía o negro. Os portadores da *cubanidad* eram somente os brancos, os negros nascidos em Cuba pertenciam a outra categoria, a dos “negros *criollos*” e não eram considerados cubanos. Observamos, portanto, que durante o século XIX e até os primeiros anos do século XX, a articulação do conceito de nacionalidade fez-se a partir da “raça” que atuou como eixo das relações políticas, sociais e culturais (CABRERA, 2008, p. 210-211; OROVIO, 1998, p. 226; RAMÍREZ, 2009, p. 115).

José Antonio Saco, entre os intelectuais da época, foi que mais tematizou em seus escritos o conceito de *cubanidad*. Saco, também vítima do que Wogatzke (2006, p. 505, tradução nossa) denominou “síndrome de Santo Domingo”¹⁹, lutou contra o tráfico negreiro, sobretudo, porque temia as consequências do contínuo aumento de afrodescendentes no país. Ele acreditava e alegava que a raça africana era inconciliável com a dos europeus e, portanto, com a dos cubanos (SACO, 1853, p. 22). Ela poderia trazer à ilha males de todos os tipos, desde econômicos a morais, levando, finalmente, à sua ruína:

No lo niego, no; cierto y muy cierto es, que *deseo ardientemente* no por medios violentos ni revolucionarios, sino templados y pacíficos, la *diminución*, la *extinción*, si posible fuera, de la *raza negra*; y la deseo, porque en el estado político del archipiélago americano, ella puede ser el instrumento mas poderoso para consumir la ruina de nuestra isla (SACO, 1853, p. 41, grifo do autor).

Essa declaração, por um lado, evidencia a postura hostil e xenofóbica de Saco – que também é a de toda a elite cubana – em relação à população negra, por outro, axiomatiza o

¹⁹ O texto em língua estrangeira é: “Saint-Domingue-Syndrom”

aspecto que pautou o conceito de *cubanidad* durante o século XIX. Cuba deveria ser livre e não escrava, e o que é mais importante, ela deveria ser branca e não negra:

Mis deseos son que Cuba, dependiente de España, sea libre, y no esclava como es; pero que separada de ella, no solo goce de libertad, sino de una existencia política que asegure en el porvenir la conservación y la preponderancia de la raza blanca que hoy la habita (SACO, 1853, p. 118).

Era o momento de agir, de tomar medidas drásticas para garantir “a conservação da raça branca”, ou seja, sua supremacia sobre a negra em todos os aspectos da vida social. Apavorava a elite cubana o fato de o equilíbrio demográfico inclinar-se a favor dos negros, porém, o que parecia perturbar ainda mais seu sono era o crescimento do número de negros e mulatos libertos. Sobre estes a elite cubana não tinha nenhum direito legal, isto é, encontravam-se fora de sua margem de controle. O número de ex-escravos não só crescia apressadamente, como também seu desejo de alcançar uma melhor posição social dentro da sociedade (CASANOVA-MARENGO, 2002, p. 89-92).

Buscou-se, portanto, uma maneira de conter ou, se possível, diminuir a quantidade de afrodescendentes no país. A solução mais eficiente para contê-los, parecia ser a real supressão do tráfico negreiro, isto é, a introdução de leis mais rígidas e um controle mais eficaz do tráfico clandestino. O problema maior, contudo, parecia ser a diminuição do contingente de negros e mulatos já residentes em Cuba. Saco (1853, p. 21) sugeriu a exportação dos africanos e seus descendentes a outro país. A medida, porém, que teve maior aceitação entre a elite cubana foi a teoria do “*blanqueamiento*”, propagada principalmente por Arango y Parreño.

Francisco de Arango y Parreño foi o maior promotor da modernização de Cuba durante o final do século XVIII e início do século XIX, e um dos principais representantes dos interesses da oligarquia havanesa diante da corte espanhola. O político e agricultor transformou, com seu pedido de liberdade de comércio de escravos, Cuba na colônia de maior produção agrícola do Caribe (GOMARIZ, 2004, p. 46). Mais tarde, porém, diante das novas mudanças sociais, mudou sua posição em relação ao tráfico negreiro, vindo a combatê-lo como Saco. Duas foram as principais razões para sua retificação: primeiro, reconheceu que para manter a competitividade no mercado mundial seria necessário substituir gradualmente o sistema escravista cubano por um sistema de produção assalariada e introduzir novos meios tecnológicos de produção que tivessem como fundamento a mão de obra especializada

(GOMARIZ, 2004, p. 46; UREÑA, 1963, p. 93). Segundo, a interrupção do tráfico de escravos africanos também tinha um importante componente sociocultural. Arango y Parreño, como seus compatriotas, notava o aumento da população negra e era consciente das possíveis consequências que poderiam resultar deste. Conduzido por esse sentimento, transformou o “medo do negro” em uma categoria política e ideológica. O teórico, buscando o paulatino desaparecimento da raça negra em Cuba, estimulou a imigração branca. Os europeus que viessem a imigrar para Cuba deveriam substituir o escravo nos engenhos e contrair matrimônio com as negras e mulatas. Dessa forma, procurava-se diminuir as tensões raciais mediante um lento processo de “branqueamento” da população negra. Essa medida marcaria de forma definitiva a conduta da elite cubana em relação aos negros e mais tarde à composição étnica do país (ARANGO Y PARREÑO, 2005, p. 152-155; GOTTBORG, 2003, p. 36; PATTERSON, 1996, p. 51). O ideólogo, contudo, não almejava somente o desaparecimento da raça negra do solo cubano, era necessário “borrar de la memoria” todo o sistema escravista:

Conozco la fuerza de las preocupaciones y las dificultades y riesgos que tiene el quererlas destruir o atacar de repente, y veo, a mi pesar, que, no habiendo, como no hay, tiempo que perder en la curación del mal, se necesita mucho tiento [sic] para arrancar sus raíces; pero quiero, al menos, que por sabios artífices se trace al instante el plan que debe seguirse para blanquear nuestros negros, o sea, para identificar en América a los descendientes de África con los descendientes de Europa. Quiero que, al propio tiempo que con prudencia se piense en destruir la esclavitud —para lo cual no hay poco hecho—, se trate de lo que no se ha pensado, que es borrar su memoria (ARANGO Y PARREÑO, 2005, p. 153).

Arango y Parreño expressou-se com impetuosidade sobre a necessidade de “arrancar o mal pela raiz” e “branquear” os negros por meio da mestiçagem, na qual viu a solução para a “perigosa heterogeneidade racial”. Ele pode ser considerado, assim o precursor da teoria da mestiçagem, embora não no sentido de uma transculturação, ou seja, na síntese de duas culturas que conduziria a uma cultura nova. Antes, ele visava o desaparecimento da cultura negra que seria absorvida pela branca (ANIMAN, 1997, p. 295; PATTERSON, 1996, p. 52).

O “*blanqueamiento*” como solução para o “problema racial” cubano não foi defendido somente por Arango y Parreño, mas sim por grande parte da elite cubana que desejava ver Cuba livre do “fantasma africano”. Como observou Animan (1997, p. 295-296):

[...] no existe una diferencia ideológica de principio entre los ideólogos reformistas que están a favor de la trata y luego en contra, los abolicionistas y los anexionistas; a todos los une un hilo conductor: el miedo al negro y a la pretensión de eliminarlos o mantenerlos al margen aunque sean libres.

O projeto de “branqueamento” foi, portanto, um projeto que visou assegurar a hegemonia da população branca sobre a negra. O governo e a elite cultural cubana permaneceriam brancos, mesmo porque “brancura” (*whiteness*) como construção racial, significava mais do que a cor da pele (GUEVARA, 2005, p. 125). Incentivando a união de mulheres mulatas com brancos, impedindo, porém, a união de brancas com negros ou mulatos, a elite cubana acreditava poder perpetuar a si mesma e, ao mesmo tempo, garantir a intangibilidade da “brancura” para não brancos. A mulata, desse modo, seria de central importância para o projeto “branqueador” imaginado pela elite, pois asseguraria o paulatino clareamento da nação cubana que emergiria no final do século XIX. Entretanto, o “branqueamento”, para ser completo, deveria ser racial, porém também cultural (GUEVARA, 2005, p. 125).

2.2.3.2 A era abolicionista

Não há um consenso entre os estudiosos sobre o início factual da era abolicionista. Segundo Barreda (1979, p. 10), o sentimento abolicionista surgira nos anos trinta do século XIX. Em 1828 e logo em 1832, Arango y Parreño, que antes havia se manifestado em prol do tráfico negreiro, apresentava um relatório ao rei requerendo a supressão do tráfico. Poucos anos antes, também o bispo de Havana, Juan José Diaz de Espada y Landa, posicionava-se contra a continuação ilegal do comércio negreiro. Em uma carta a seus paroquianos, asseverava que seria errado continuar com o tráfico, uma vez que ele havia sido proibido, e advertia que todo aquele que comprasse um escravo após a proibição, cometeria um ato de roubo. Para Barreda, portanto, a primeira ação real da elite cubana contra o tráfico, não necessariamente contra a escravidão, já representaria a manifestação de um sentimento abolicionista.

O movimento contra o tráfico de escravos adquiriu tons mais concretos com a chegada do cônsul britânico, David Turnbull, que foi um radical defensor do abolicionismo. Turnbull havia sido encarregado pelo governo inglês de pôr em prática a política antiescravista de Lord

Palmerston. Sua função em Cuba consistia no controle do tráfico ilegal de africanos, assim como na mediação em casos relacionados aos negros emancipados, ou seja, àqueles que por terem chegado a Cuba após o tratado de 1817, teriam direito à liberdade. Turnbull, porém, foi afastado do cargo em 1842, após uma mudança no governo britânico. Decepcionado e frustrado por não poder dar seguimento à sua política antiescravista por meios legais tomou a decisão de buscar uma mudança mediante um ato revolucionário. Concebeu, assim, um plano que visava conquistar a independência de Cuba da Espanha por meio de um levante de escravos, como o que tinha ocorrido poucas décadas antes no país vizinho. No entanto, após a independência, Cuba não se tornaria um país plenamente autônomo como o Haiti, mas entraria em uma relação de dependência com a Inglaterra. O levante estava planejado para o dia 25 de dezembro de 1843, mas foi acidentalmente descoberto. A investigação que se seguiu teve grande impacto na vida social cubana e, em especial, no desenvolvimento da campanha abolicionista. Calculou-se que aproximadamente 4.000 pessoas teriam participado ou estado, de alguma forma, envolvidas na revolução planejada. Aproximadamente 400 pessoas foram condenadas e executadas, entre elas o poeta mulato Gabriel de la Concepción Valdés, mais conhecido como Plácido. Juan F. Manzano, um poeta negro que devia sua alforria a um grupo de intelectuais defensores da causa abolicionista, foi intimidado de tal maneira que jamais em sua vida voltou a escrever (BARREDA, 1979, p. 10).

A campanha abolicionista recuperou suas forças em 1865. Naquele ano foi fundada a primeira organização antiescravagista em Cuba, a *Asociación contra la Trata*. Essa organização, contudo, nunca recebeu plena aceitação por parte do Ministério do Ultramar em Madri e foi, por conseguinte, rapidamente derogada. Embora a organização não tenha tido nenhuma conquista real em relação ao término da escravidão, ela, porém, refletiria, de acordo com Barreda (1979, p. 11), uma mudança na mentalidade da elite cubana, a qual estaria se tornando cada vez mais aberta a aceitar a abolição da escravidão.

Para Ortiz (1916, p. 96-97) foi apenas em 1868, com o desatar da “guerra dos dez anos”, que teve início a era abolicionista. A rebelião dos fazendeiros cubanos contra a hegemonia espanhola rebentou após um aumento de taxas, impostas um ano depois de superada uma profunda crise financeira. Embora a guerra dos dez anos não tenha sido em si em prol da causa abolicionista, ela foi responsável por uma série de efeitos secundários que favoreceram uma abolição gradual do sistema escravista. Também Scott (1985, p. 27-28) acreditou que a guerra de 1868 tenha contribuído de forma decisiva para o fim da escravidão.

Com o objetivo de conseguir adeptos à causa revolucionária, os donos de terras prometeram liberdade a seus escravos, se estes se dispusessem a lutar a seu lado. A Espanha, preocupada com a possibilidade de não conseguir convencer os escravos a abandonarem a luta, concedeu a liberdade a todos os cativos que lutaram, fosse em defesa da coroa espanhola, fosse ao lado dos colonos. Visando recuperar sua moral depois da guerra de 1868 e evitar parecer retrógrada diante dos insurretos e potenciais aliados de sublevações, a Espanha decidiu em 1871 decretar que a partir daquela data, todos os filhos nascidos de escravas seriam livres, assim como todos os escravos maiores de 60 anos. Embora essa lei, denominada Lei Moret, não tenha afetado diretamente a massa trabalhadora, isto é, a que representava a maior porcentagem em relação ao total de escravos, ela é considerada de grande importância porque era um sinal de que a Espanha estaria eventualmente disposta a abolir a escravidão no futuro. Ela também representou, de certo modo, o real início da abolição gradual da escravidão, já que a importação de escravos havia sido proibida, poder-se-ia considerar uma questão de tempo para que todos os escravos fossem indivíduos livres.

Decretada a Lei Moret, o seguinte decreto de importância foi a lei do patronato, em 1880. Os escravos, então, transformavam-se em patrocinados o que os colocava em uma situação de grande contradição. Os cativos eram considerados “livres”, embora continuassem sob a custódia de seus patrões e tivessem que trabalhar para estes, sem qualquer direito de ir e vir. O patronato foi considerado uma forma intermediária para conseguir a abolição, e foi suprimido apenas seis anos mais tarde, quando finalmente, em 1886, foi decretado o fim definitivo da escravidão (ORTIZ, 1914, p. 101; SCOTT, 1985, p. 28, 45).

2.3 O panorama cultural no século XIX

2.3.1 O nascimento de uma comunidade letrada cubana

Segundo Ureña (1963, p. 121), os primeiros sinais de liberdade de pensamento em Cuba tiveram lugar no início do século XIX. Grande influência sobre o panorama cultural cubano teriam exercido os movimentos liberais, mesmo que sufocados rapidamente por reações absolutistas, ocorridos na Espanha durante as primeiras décadas do século XIX. Como consequência da onda de ideias que chegaram da Europa em Cuba, surgiu de 1812 a 1814 e logo em 1820, pela primeira vez, um jornal político cubano. As publicações foram

patrocinadas por alguns *criollos* de prestígio intelectual que lançaram polêmicas debatidas com afincos pela comunidade letrada da ilha. Entretanto, curta foi a vida desses debates em jornal. Em 1823, foi reestabelecido o absolutismo e imposta uma severa censura, suprimindo inteiramente a livre expressão de ideias. Como observa Ureña (1963, p. 121), “la literatura volvió a ser el lícito refugio de los que se atrevían a pensar”.

Diante da impossibilidade de expressar o próprio pensamento em relação ao governo colonial, os intelectuais cubanos encontraram na literatura uma válvula de escape e fizeram de suas narrativas um veículo para a denúncia e um instrumento contra a opressão política. Desenvolver-se-ia, desse modo, uma literatura engajada, escrita por intelectuais aos quais não restou alternativa além de se organizarem em privado. O principal promotor dessa forma de literatura foi Domingo Delmonte, ao redor de quem foi se formando um grupo de escritores comprometidos com o futuro do país e, nesse sentido, também com a causa abolicionista. Surgiu, assim, um *corpus* de textos revolucionários que tinham como tema central a escravidão, a qual buscavam abolir. A maioria dessas obras circulou principalmente em forma de manuscrito, passando de mão em mão, e só pôde ser publicada 40 anos depois de escrita, algumas vezes, primeiro fora de Cuba (BUENO, 1964, p. 58; GRÖTSCH, 1989, p. 60; ROSELL, 1997, p. 48).

2.3.1.1 A tertúlia delmontina

Domingo Delmonte é considerado um dos principais intelectuais do século XIX. Seu trabalho foi de grande importância para o desenvolvimento de uma literatura antiescravagista e de uma consciência nacional. José Martí (APUD BUENO, 1964, p. 27) descreveu-o, inclusive, como “el cubano más real y útil de su tempo”. Para o crítico Salvador Bueno (1979, p. 50), Delmonte “queda inscrito en nuestra [de Cuba] historia como el mayor animador de la literatura cubana en la primera mitad del siglo XIX, impulsor de nuestra cultura y primer crítico literario de calidad en nuestra centuria formatriz”.

O intelectual foi um homem muito respeitado e honrado por seus compatriotas, já que havia contraído matrimônio com uma das famílias mais distintas do país, os Aldama. Formou-se em direito em 1817, foi discípulo de Varela, que é considerado um dos primeiros pensadores cubanos, e viajou para os Estados Unidos e pela Europa. Adquiriu, assim, um

vasto conhecimento e um desejo insaciável de contribuir para o desenvolvimento de um movimento cultural em Cuba. Como muitos intelectuais que ousaram desafiar as ordens do governo colonial, terminou exilado depois de ter exercido o magistério considerado de suma importância para a história da literatura cubana. Em todos os âmbitos de cultura, quer na literatura, na educação ou no progresso das instituições cívicas, podem ser encontrados vestígios do legado de Delmonte (BUENO, 1964, p. 27; RIVAS, 1990, p. 90).

A importância de Delmonte, porém, não se encontra tanto no que escreveu, mas sim em sua função como incentivador e conselheiro de jovens escritores da época. De orientação neoclassicista, opôs-se ao Romantismo e encorajou seus contertúlios a escreverem de forma realista, tomando como modelo os romances de Balzac e de Sir Walter Scott. Ele reuniu as obras dos jovens intelectuais que, seguindo suas instruções, desenharam um retrato da escravidão cubana. Logo, as entregou a Richard Madden, o representante britânico nas questões relacionadas à abolição do tráfico diante do Tribunal Misto de Arbitragem, que as levou consigo a fim de publicá-las na Inglaterra. As reuniões em torno de Delmonte realizaram-se de 1829 a 1839 em Havana e de 1834 a 1836 em Matanzas (BUENO, 1979, p. 36; LUIS, 1984, p. 5; LUIS, 1981, p. 35, 104; WOGATZKE, 2002, p. 79).

Entre os intelectuais mais destacados encontramos além de Delmonte, Juan Francisco Manzano, um poeta mulato, ex-escravo, para quem os intelectuais do círculo delmontino juntaram dinheiro e compraram a alforria. Como mostra de sua gratidão, este respondeu a um pedido de Delmonte escrevendo sua história. A *Autobiografía de un esclavo* é um texto de grande valor historiográfico porque é o único texto em Cuba – e um de um total de dois em toda a América Latina no século XIX – que relata a escravidão a partir de uma ótica interna. (BERMÚDEZ, 2007, p. 31). Também integrante do círculo organizado por Delmonte foi Felipe Poey, Manuel Gonzáles del Valle, mais conhecido como Plácido, José Jacinto Milanés, José Antonio Echeverria, Anselmo Suárez y Romero, Félix Tanco y Bosmoniel e, finalmente, Cirilo Villaverde, o autor de uma das obras mais importantes da literatura cubana, o romance *Cecilia Valdés* (RIVAS, 1990, p. 92; ROSELL, 1997, p. 46).

Comum a todos os contertúlios era a consciência de que por meio do empenho literário seria possível contribuir para a transformação da sociedade. Mais do que uma oportunidade, a literatura era vista como uma necessidade, pois era veículo de ideias revolucionárias e arma contra o sistema imposto pelos espanhóis. No século XIX, a literatura era considerada a principal forma de influenciar o pensamento, o sentimento e até mesmo as ações do leitor e

isso, em todos os campos da vida social (UNZUETA, 2003, p. 120). Por conseguinte, a função da literatura deveria consistir em seu *valor de uso*:

[...] debía servir a su sociedad, serle útil y justificar así su vocación. En este sentido, la literatura podría considerarse entre los delmontinos como un *valor de uso*, acto gratuito caracterizado por la relación natural entre un escritor y sociedad; y aquí estribaría su razón de ser, pero también el porqué de su desarrollo fugaz y crisis definitiva (RIVAS, 1990, p. 110, grifo do autor).

A maioria dos integrantes da tertúlia delmontina, portanto, não estava primeiramente interessada em alcançar em suas obras o auge da expressão estética. Antes, buscavam, por meio de seus poemas, contos e romances, fomentar o pensamento liberal, abolicionista e patriota. Em todos era comum o desejo de transformar Cuba em uma nação avançada e moderna. Isso parecia ser possível somente por meio da educação. Em vista disso, engajaram-se como professores, levando seu saber adiante. Educação e informação tornaram-se, portanto, meios comunicativos em prol de uma mudança do *status quo* e de uma revitalização das estruturas sociais e econômicas cubanas. Resumindo, a função da literatura consistia em civilizar, educar em virtudes e criar uma consciência nacional por meio do conhecimento do passado (ORTIZ, 2010, p. 287-288; WOGATZKE, 2002, p. 79-82, p. 145).

Empenhado em educar, o intelectual patriota engajou-se como escritor, político, missionário e educador. Projetou conceitos de identidade que tinham como característica a valorização dos elementos específicos do ambiente cubano. Em outras palavras, a tertúlia foi “the practice of nation building through the spoken voice” (GARCIA-MAYER, 2013, s.p.). Grande parte das ideias compartilhadas por esses intelectuais encontram-se expostas no *Centón*, um epistolário minuciosamente organizado por Delmonte, de grande valor testemunhal e historiográfico. Trata-se das cartas trocadas entre Delmonte e seus contertúlios durante vários anos. Por meio dessas cartas, descobrimos também que os integrantes do círculo delmontino não somente trocavam informações, como também livros e revistas, tanto nacionais como estrangeiros. Os que passavam um período fora de Cuba, fosse por motivos pessoais ou políticos, atualizavam os companheiros com as últimas publicações e notícias lançadas no exterior (ROSELL, 1997, p. 16; WOGATZKE, 2002, p. 79-83).

2.3.1.2 La Comisión de Literatura Cubana

Apesar da forte repressão e censura que pairava sobre a ilha nas primeiras décadas do século XIX, os intelectuais que já formavam parte da *Sociedad Económica de Amigos del País*, conseguiram, em 1830, fundar a *Comisión Permanente de Literatura*. Sua principal função consistiu em manter em andamento as publicações da *Revista Bimestre Cubana* (1831-1835). Durante o século XIX, o canal de expressão mais comum utilizado pelos literatos cubanos foi o das revistas e, em meio a uma longa lista de publicações, a *Revista Bimestre Cubana* pode ser considerada a de maior importância. Para essa revista escreveram os intelectuais mais renomados e respeitados da época: Varela, Luz y Caballero, Delmonte, Echeverría, Saco, Poey, entre outros letrados eminentes. A *Revista Bimestre Cubana* é de importância, também, por ser a primeira a publicar em Cuba um artigo sobre o tráfico de escravos, analisando-o do ponto de vista político, econômico e social (BARREDA, 1979, p. 37; RIVAS, 1990, p. 88-89; UREÑA, 1963, p. 122).

O governo de Fernando VII havia trazido de volta algumas liberdades políticas, o que animou os membros da *Comisión de Literatura* a solicitar a autorização da Rainha Governadora para estabelecer em Cuba uma *Academia de Literatura*. Em dezembro de 1833 foi decretada uma Ordem Real concedendo a autorização para dar início à mencionada instituição. Destarte, foi fundada no dia 6 de março de 1834 a *Academia Cubana de Literatura*. Com esse decreto, a *Comisión de Literatura* fazia-se, até certo ponto, independente da *Sociedad Económica de Amigos del País*. Entretanto, a Real Ordem previa que a *Academia de Literatura* fosse primeiramente aprovada pelos integrantes da *Sociedad Económica*, o que significou o fim da curta existência da *Academia*. Os membros da *Comisión* haviam solicitado a autorização da Rainha Governadora, sem, porém, tê-lo comunicado anteriormente a *Sociedad Económica* à qual pertenciam. Isso feriu o orgulho de alguns dirigentes da *Sociedad*, em especial do diretor Juan Bernardo O’Gavan y Guerra que, naquela época, exercia grande influência na sociedade. Tornou-se, por isso, impossível manter a *Academia* ativa (UREÑA, 1963, p. 122-124).

Enquanto a *Sociedad Económica de Amigos del País* era uma instituição vinculada formalmente ao governo e aos interesses coloniais, a *Academia de Literatura* representava uma ameaça para a coroa. Ela era formada principalmente por *criollos* que, nascidos em Cuba, viviam e pensavam por ela. Além destes, contribuía alguns poucos espanhóis, porém

de inclinação liberal, como os irmãos Osés. Aos olhos dos conservadores a *Academia* era, portanto, um organismo perigoso, desviante e, de certo modo, rebelde. Para Ureña (1963, p. 128), o conflito gerado em torno da formação da *Academia* refletia a forma de pensar de muitos homens ligados à administração colonial cubana durante o século XIX. Toda tentativa de estabelecer um centro cultural que não se submetesse aos interesses da coroa era considerada, sem necessidade de provas, um perigo:

No convenía, dentro de un régimen que no permitía sino contadas libertades, que un grupo de hombres, convictos del grave delito de pensar libremente, constituyese un organismo autónomo, llamado a ejercer, sin duda, vasta influencia moral en el país (UNZUETA, 1963, p. 128).

Em 1833, Domingo Delmonte ousou uma última tentativa de estabelecer a *Academia de Literatura Cubana* que deveria substituir a *Comisión de Literatura*. Entretanto, a petição do intelectual não foi concedida pela *Sociedad Económica* que tomou a decisão de não a reconhecer. Seu estabelecimento veio a ser proibido de forma definitiva pelo Capitão General Miguel Tacón. Mesmo não conseguindo manter viva a *Academia de Literatura*, Delmonte não desistiu de incentivar e de promover o sentimento e a literatura nacional. Por meio dos encontros organizados por ele, contribuiu de forma significativa para o desenvolvimento de uma literatura que, com Rivas (1990, p. 92), caracterizou-se por ser “la primeira literatura cubana que tuvo consciencia plena de su identidad”

2.3.2 O romance abolicionista cubano

As primeiras manifestações literárias contra a instituição da escravidão surgiram no início do século XIX e foram escritas por autores da terceira geração cubana, nascidos por volta de 1800. Uma das principais características desses autores é sua preocupação em defender o país da opressão espanhola. Da oposição entre colônia e capital surgiu uma tensão política que seria emblemática para a vida cubana durante todo o século. Contudo, apesar de seu caráter visivelmente revolucionário, os textos abolicionistas não poderiam ser taxados de antiespanhóis. Mais que atacar a Espanha, os autores buscavam se autodefinir como cubanos em oposição a ela (BARREDA, 1979, p. 37, 52).

Segundo Barreda (1979, p. 24), pode-se dividir a produção literária que deslocou o negro e o mulato para o centro da ficção em dois períodos. O primeiro inclui as obras escritas entre 1835 e 1841 e se caracteriza pelo tom ainda predominantemente romântico. Nessas obras prevalecem, por um lado, as ideias racionalistas e liberais do Iluminismo e da Revolução Francesa e, por outro, a narração costumbrista, ou seja, a descrição detalhada do cotidiano cubano. É dentro da primeira fase que situamos o romance *Petrona y Rosalía*, escrito em 1837 por Félix Tanco y Bosmoniel, integrante da tertúlia delmontina. O autor intencionava, ressaltando as mazelas sofridas pelos escravos, demonstrar a decadência na qual se encontrava a família cubana do século XIX. O romance é uma clara denúncia contra o sistema escravista que, baseado na economia açucareira, estaria deformando a sensibilidade da sociedade cubana. Também Suárez y Romero expressou em sua obra *Francisco* (1838-39) um profundo rechaço à instituição da escravidão que desmoralizava toda a sociedade. Tomando a vida do ex-escravo Francisco Manzano como exemplo, o autor recorreu a imagens da escravidão e expôs em seu romance a opressão pela qual passavam os escravos. Mesmo não conseguindo livrar-se do preconceito – ele não deixava de ser um filho de sua época – criou um dos melhores documentos sobre o terrível tratamento dado aos escravos no século XIX em Cuba. Em 1841, foi publicado em Madri o romance *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda. O fato de ter sido escrito por uma mulher não representa o único diferencial desse romance. *Sab* foi o primeiro texto abolicionista cubano a ser publicado fora da ilha. Além disso, foi escrito por uma autora que nunca participou do círculo delmontino, e que viu na escritura a oportunidade de criticar, por um lado, o sistema abominável da escravidão e, por outro, a opressão feminina. O personagem mulato apaixona-se por sua ama branca e, embora culto e nobre, o relacionamento faz-se inviável por causa da condição social de Sab. Nesse romance, invertem-se as condições de amo e escravo, já que a regra era que os homens brancos interessassem-se pelas mulatas. Sab é, portanto, um personagem subversivo, pois ele é o único em toda a literatura antiescravagista cubana a amar sua senhora (BERMÚDEZ, 2007, p. 35-38; ROSENTHAL, 2004, p. 78). Embora o texto de Avellaneda tenha um tom visível de denúncia, não existe um consenso entre os investigadores sobre seu caráter abolicionista²⁰. O que instiga a incerteza e dá continuidade ao debate é o claro paralelo que

²⁰ De fato, não existe um acordo entre os diferentes críticos sobre quais obras poderiam ser consideradas indubitavelmente abolicionistas, quais não. Para alguns críticos, o problema central parece ser o tom racista

existe entre a vida do escravo e o da mulher que, assim sugere a personagem feminina em *Sab*, sofre de escravidão igual ou pior que o negro (AVELLANEDA, 2003, p. 107). Para alguns estudiosos, o romance de Avellaneda seria antes feminista do que abolicionista, e o tema da escravidão teria sido somente uma fachada para camuflar seu real objetivo, ou seja, criticar a falta de liberdade feminina (WOGATZKE, 2002, p. 367).

Nos anos quarenta do século XIX, os autores abolicionistas foram silenciados pela forte repressão que houve após a descoberta da *Conspiración de la Escalera*. O ano de 1844 seria conhecido em Cuba como “o ano do chicote”. Apenas 30 anos depois, atenuou-se a censura e voltaram a surgir romances de caráter antiescravista. Iniciava-se, desse modo, uma segunda fase em 1875 que terminaria somente com o fim da administração colonial. O que caracteriza os textos desse segundo período é o tom realista. Os autores haviam deixado para trás o Romantismo e começavam a escrever de forma realista e naturalista. O personagem afrodescendente é delineado com mais autenticidade e, pela primeira vez, os autores não só descreviam as dificuldades físicas e materiais do sujeito afro-cubano, como tentavam retratar sua psicologia (BARREDA, 1979, p. 25; BERMÚDEZ, 2007, p. 43). Dois romances destacam-se nessa segunda fase: *El negro Francisco* (1875) de Antonio Zambrana e *Cecilia Valdés* (1882) de Cirilo Villaverde. Embora o último tenha sido publicado parcialmente na revista *La Siempreviva* em 1839²¹, consideramos que ele pertence à segunda fase porque foi somente após sua revisão e publicação definitiva em 1882 que ele adquiriu um tom notoriamente abolicionista.

O que diferencia a obra de Zambrana dos textos escritos na primeira fase é sua tentativa de relacionar as características e as ações de seus protagonistas negros e mulatos com o processo psicológico que os motiva a agir. Zambrana, sob influência realista, empenhou-se em capturar com mais objetividade a situação de opressão do escravo, descrevendo detalhadamente os castigos recebidos. *Cecilia Valdés*, considerado o melhor romance cubano do século XIX²², destacou-se pela minuciosa descrição da sociedade e da vida cubana do século XIX. Bermúdez (2007, p. 49) descreveu-o como “un lienzo colossal, en el que se mueve toda una época: el mundo en miniatura de Cuba desde 1812-1831”. Nesse

presente em todas as obras que tematizam a escravidão. O preconceito dos autores brancos seria incompatível com o sentimento abolicionista. Uma síntese desse debate oferece Wogatzke (2002, p. 367).

²¹ Cf. ALONSO, 2013, p. 11.

²² Cf. WILLIAM, 1990, p. 100.

romance, onde o caráter costumbrista é predominante, Villaverde pintou a sociedade, expondo todos os seus vínculos, políticos, morais e sociais. Ele relacionou a decadência e a imoralidade da sociedade ao sistema escravista. O autor foi, assim, o primeiro a explorar a sociedade em sua totalidade e expressá-la por meio de imagens que retratam mais além da experiência amo-escravo. Em *Cecilia Valdés*, vemos tematizados os relacionamentos das diferentes raças entre si, isto é, entre brancos e negros, negros e mulatos, brancos e brancos, e assim por diante. Assim sendo, ele representa um quadro muito mais amplo da opressão racial e da experiência colonial cubana no início do século XIX (BERMÚDEZ, 2007, p. 49-50).

Todos esses romances, sejam pertencentes à primeira ou à segunda fase, deixam transparecer um desejo comum dos escritores: o de pôr fim na escravidão em Cuba. O caso era de urgência, pois ela não desmoralizava somente os escravos, como também seus senhores (COULTHARD, 1962, p. 20). A literatura, como veículo de ideias e instrumento de denúncia, não deveria ser feita com o objetivo de agradar o leitor, e sim de acarretar mudanças no aparelho político e social cubano. Os temas principais tratados foram, por um lado, a vida e as dificuldades do escravo fiel e submisso, antagonista e moralmente superior a seu senhor, e, por outro, o amor impossível entre pessoas de diferentes etnias. A docilidade do personagem escravo teve, assim, uma função. Ela foi empregada conscientemente pelos escritores abolicionistas a fim de aumentar o drama vivido pelos escravos e adquirir a empatia do público leitor (LUIS, 1990, p. 1-2; LUIS, 1981, p. 35-37; GRÖTSCH, 1989, p. 64).

Como vimos no capítulo sobre o contexto histórico cubano, a motivação essencial dos escritores abolicionistas não era de caráter primeiramente filantrópico. A maioria dos intelectuais reconhecia que manter o cultivo açucareiro dependente da mão de obra escrava significava cavar a própria cova, do ponto de vista econômico. Além disso, manter o sistema escravista queria dizer também reforçar o vínculo com a Espanha, o qual buscava dissolver definitivamente. Durante o século XIX, nascia em Cuba um sentimento de consciência nacional e a classe letrada começava a articular em suas obras a necessidade de “cuidar” do futuro da nação, defendendo-a do despotismo espanhol (CASANOVA-MARENGO, 2002, p. 23; GRÖTSCH, 1989, p. 59). Uma forma de narrativa, portanto, que condenava a escravidão, um dos principais pilares do governo colonial, não deve ser considerada somente abolicionista, mas também separatista. Observamos, desse modo, que:

O intelectual *criollo* critica em suas obras não somente as condições que considera reprováveis na sociedade cubana, ele articula, além disso, que já não está disposto a se definir unicamente através da (ex)pátria e a se deixar reduzir ao status do colonizado sem cultura e sem arte²³ (WOGATZKE, 2002, p. 91, tradução nossa).

Partindo da premissa de que, para o governo colonial, os *criollos* deviam ser iguais – em sentimento e comportamento – aos espanhóis, uma literatura que se fundamentasse em um sentimento de alteridade, de *cubanidade*, violava as regras às quais os *criollos* deviam se mostrar fieis. A escravidão do negro na literatura cubana passava, assim, a ser um símbolo da falta de liberdade dos colonos. Segundo Williams (1994, p. 19), essa situação acentuou-se depois que Cuba perdeu seu *status* de província, passando a ser somente uma colônia. Os intelectuais teriam, assim, recorrido à literatura mediante a qual poderiam expressar sua insatisfação com o sistema colonial. A repressão política que sofriam durante o governo tirânico do Capitão General Miguel Tacón (1834-1838) seria comparável com a perda de liberdade social experimentada pelos africanos após sua chegada em Cuba e por isso:

Since slaves could so readily embody the competing claims for social equality and political autonomy, the literary recuperation of what was politically repressed became simultaneously an anticolonialist gesture and an affirmation of being (WILLIAMS, 1994, p. 19).

Tornando a escravidão como emblemática da experiência colonial, os escritores abolicionistas estariam afirmando sua similitude e, ao mesmo tempo, diferença em relação ao escravo. Ambos estariam em correntes e sofreriam, de uma ou outra maneira, com a falta de liberdade. Como resultado dessa consciência e desse reconhecimento da própria condição de sujeito colonial e, portanto, dependente, os textos abolicionistas articularam um paralelo retórico entre a escravidão real e a figurada (WILLIAMS, 1994, p. 18-19). A ficcionalização do elemento negro seria, desse modo, um meio para expressar o desejo dos autores de se fazerem não só independentes da Espanha, como também de construir uma nação com base na experiência propriamente cubana. Reconhecer que os intelectuais tiveram em vista, basicamente, os próprios interesses, ajuda-nos a compreender as contradições presentes nessa

²³ O texto em língua estrangeira é: Der kreolische Intellektuelle kritisiert in seinen Werken nicht nur als Missstände empfundene Zustände auf der eigenen Insel, sondern artikuliert darüber hinaus, dass er nicht länger gewillt ist, sich ausschließlich durch das (Ex)Mutterland definieren und auf den Status des kultur- und kunstlosen Kolonisierten reduzieren zu lassen.

narrativa que alguns denominam abolicionista, outros antiescravagista²⁴. Sua principal ambivalência consistia no fato de serem textos que pleiteavam a abolição da escravidão e apelavam para a empatia do leitor ficcionalizando a vida do escravo e, ao mesmo tempo, deixavam transparecer o nítido preconceito e o racismo dos escritores.

É importante enfatizar: as obras abolicionistas escritas pelos intelectuais cubanos do século XIX eram contra a escravidão e não pró-negro. O abolicionismo de Delmonte e de seus contertúlios estava longe de reconhecer como positiva a contribuição do africano para a cultura e para o desenvolvimento da identidade cubana. Ao contrário, Delmonte criticava e temia o contínuo aumento, em meio à elite, do uso de palavras e locuções africanas, que considerava bárbaras e desumanas. Também o incomodava a influência negra na música e nos bailes da classe alta (MESA, 1957, p. 86). Embora reconhecesse que o negro e o mulato haviam adquirido um lugar na sociedade cubana e, por isso, mereciam um espaço na literatura, Delmonte não favorecia sua participação ativa na sociedade ou seu envolvimento em questões públicas. Marginalizava-se, assim, o afrodescendente de tudo o que se poderia considerar pertencente por direito ao cidadão cubano e, por conseguinte, exclusivamente ao branco (GRÖTSCH, 1989, p. 66-67).

Segundo Jackson (1976, p. 23), essa contradição é, até certo ponto, compreensível se consideramos a mentalidade baseada no conceito de raça existente durante o século XIX. Para o estudioso, foram os estereótipos sobre a inferioridade natural do negro que levaram os autores abolicionistas a criar protagonistas “negros” que, porém, praticamente não podiam ser identificados como tais. Tanto sua pele, como sua cultura eram brancas. “Branqueando-os”, os escritores distanciavam seus heróis da massa africana e os aproximavam da elite branca. O “branqueamento” dos personagens parecia ser uma constante em todas as obras abolicionistas e estava presente nas quatro obras que analisaremos nos próximos capítulos. O paradoxo ocorria, de fato, porque o autor estava preso ao meio social no qual cresceu e não conseguia se distanciar das ideias que lhe foram inculcadas pela sociedade. Por isso, ele transferiu atributos da moral branca e valores da civilização ocidental a seus personagens negros e mulatos. Quando lemos um romance abolicionista, portanto, descobrimos mais sobre a mentalidade do autor do que sobre a psicologia real dos afrodescendentes:

²⁴ Para Rivas (1990, p. 127), por exemplo, essa narrativa não pode ser denominada abolicionista, pois em sua opinião, mesmo os mais avançados politicamente reconheceriam que a abolição seria uma meta ilusória, impossível de ser alcançada. Por isso, a estudiosa opta pelo termo “literatura antiescravagista”.

El narrador de la ficción abolicionista, a pesar de ser el emisor de un discurso que pretende ordenar las diferencias raciales, no puede evitar ser objeto de la representación. Por ello que se le descubre inmerso en contradicciones y ambivalencias como sujeto producido y productor de la arbitrariedad misma con que traza espacios de pertenencia racial (CASANOVA-MARENGO, 2002, p. 14).

Observamos que não há intenção, por parte dos escritores abolicionistas, de incentivar uma troca de valores e de experiências entre os brancos e negros. A identificação, a qual se buscou por meio da empatia, era, de fato, assimilação ou absorção das características brancas pela população negra. Isso significa que não existiu uma mudança de perspectiva em si, o escritor não abandonou sua posição para descobrir e conhecer esse sujeito “estranho” e “ameaçador”. Em outras palavras: “there is no movement to the other side: there is only a contemplation of it from the authors own ego” (BARREDA, 1979, p. 57). O autor abolicionista permaneceu estático.

Apesar de suas deficiências formais e contradições de conteúdo, não há dúvidas de que a literatura abolicionista foi de grande importância para o desenvolvimento das letras cubanas. Bueno (1988, p. 174) a considera inclusive “la vertiente más valiosa en la narrativa cubana del siglo XIX”. Ainda que carregada de estereótipos e silêncios, essas obras podem ser consideradas verdadeiramente revolucionárias, não somente porque buscavam uma mudança imediata na estrutura social, mas também porque representam um contradiscurso: a sociedade cubana no início do século XIX era, em sua maioria, a favor da escravidão e posicionar-se contra o sistema escravista era, pelo menos, um ato de grande ousadia (BERMÚDEZ, 2007, p. 54).

2.4 *El negro Francisco* e a tentativa de introspecção do Outro

2.4.1 Antonio Zambrana: dados biográficos e ideário estético

A obra *El negro Francisco* foi um romance publicado em 1875, pelo jurista e escritor cubano Antonio Zambrana y Vázquez. O autor nasceu em 1846 em Havana e recebeu o nome de seu tio, Antonio Zambrana Valdés, então presidente da *Sociedad Económica de Amigos del País* e reitor da *Universidad de la Habana*. Inserido desde jovem em um ambiente altamente intelectual, Zambrana desenvolveu desde cedo o interesse pelas letras e pelos estudos em

geral. O autor frequentou o colégio *El Salvador* onde teve a oportunidade de conhecer José de Luz y Caballero, naquela época, um dos mais destacados e influentes pensadores cubanos. No mesmo colégio formaram-se vários intelectuais que participariam, anos mais tarde, da revolução de 1868. Segundo Lores (1966, p. 176), o colégio *El Salvador* exerceu uma forte influência na formação dos jovens estudantes, pois “allí se imbuían de los principios democráticos contenidos en el Acta de Filadelfia y proclamados por la Revolución Francesa”. Não surpreende, portanto, que Zambrana tenha se tornado um importante pensador cubano e tenha desejado tratar de temas cruciais para o futuro da nação, como era o tema da escravidão.

Aos 21 anos, Zambrana formou-se em direito pela *Universidad de La Habana* e obteve o título de Licenciado em Direito Civil e Canônico. Quando começou a Guerra dos Dez Anos em 1868, o escritor viajou com alguns companheiros a Nassau para participar da nascente revolução. O jovem jurista apresentava um intelectualismo notável e um indiscutível comprometimento com os ideais da revolução. Por isso, rapidamente foi nomeado membro da *Asamblea de representantes del Centro* que, naquela época, governava a província. Junto com o amigo Ignacio Agramonte, chefe da revolução na região, escreveu a primeira constituição política de Cuba que foi proclamada no dia 10 de abril de 1869. A constituição era de caráter liberal e previa a divisão dos poderes entre o presidente, o chefe do exército e a câmara dos representantes (LORES, 1966, p. 176).

Durante o período revolucionário, Zambrana viajou como diplomata por vários países do mundo. Em Nova Iorque, pronunciou vários discursos e participou de diversas conferências apresentando a situação cubana, e buscando um maior respaldo para a revolução. Nos Estados Unidos, dirigiu os jornais *La Revolución* e *La Independencia* e publicou a obra *La República de Cuba*, onde narrava a história da revolução. Logo se mudou para o Chile onde escreveu *El negro Francisco*, seu único romance. Zambrana seguiu para a França e teve a oportunidade conhecer o célebre romancista Vitor Hugo. Embora o escritor francês apreciasse a amizade do cubano, não lhe ofereceu qualquer ajuda em sua causa revolucionária (LORES, 1966, p. 176).

A revolução de 68 não alcançou êxito e Zambrana viu seu período diplomático transformar-se em um longo exílio. Não podendo retornar à casa, o intelectual mudou-se para a Costa Rica. Nos anos seguintes, ele seria uma figura importante na vida pública daquele país. Fundou em San José a *Academia de Ciencias Sociales* e, como conselheiro econômico, atuou na implantação de novos sistemas financeiros. A ele atribui-se, por exemplo, a fundação

do Registro Civil na Costa Rica. Contudo, sua posição liberal estava sempre em conflito com as ideias conservadoras do presidente costarricense, o que terminou conduzindo à sua expulsão do país. Nos anos seguintes, Zambrana ocuparia cargos políticos e diplomáticos na Nicarágua, no México e, principalmente, na Costa Rica. Os últimos dez anos de sua vida passou em Cuba, onde morreu em 1922 (LORES, 1966, p. 177-178).

Antonio Zambrana escreveu durante sua vida vários ensaios e artigos que foram publicados nos jornais da época. Suas obras mais extensas foram *La república de Cuba* (Nova Iorque, 1873), *Ideas de estética, literatura y elocuencia* (San José, 1897), *La administración* (San José, 1897), *La poesía de la Historia* (San José, 1900) e *Estudios jurídicos* (San José, 1907) (LORES, 1966, p. 177). De fato, o romance *El negro Francisco* não conta como uma de suas principais obras. Zambrana não foi propriamente um romancista. Em primeiro lugar, foi um militante de posição liberal-republicana que lutou pela independência de seu país. Durante toda a sua vida o que caracterizou seu pensamento e seus discursos não foram seus dotes literários, mas a dedicação a seus ideais humanos e políticos (LORES, 1966, p. 178). O parco exercício literário e o tímido reconhecimento de seu romance poderiam, talvez, explicar a falta de estudos literários sobre esse autor. No entanto, o romance de Zambrana é, ainda que não de um ponto de vista estritamente estético, de grande valor histórico-documental. Segundo Vega (1997, p. 32),

La huella de sus luchas se expresa en su novela *El negro Francisco*, se evidencia el sentido romántico en el tratamiento temático de la naturaleza, de la esclavitud, de la libertad, del amor, del dolor y de la muerte.

El negro Francisco é um romance que serve como testemunho das injustiças praticadas pelos escravocratas em Cuba. Ao mesmo tempo, ele expressa a crítica e o repúdio do autor para com sistema escravista, podendo ser considerado um instrumento no combate à essa instituição. No decorrer da trama, Zambrana aborda vários aspectos do debate em torno da abolição e traça um quadro dos engenhos e da situação do escravo na segunda metade do século XIX. Contudo, a particularidade da obra *El negro Francisco*, como veremos adiante, consiste na tentativa por parte do autor de captar e expressar a psicologia do afrodescendente. Mostrar como Zambrana imagina e ficcionaliza o sujeito negro e o mulato será o foco da nossa análise.

O conteúdo temático do romance remete a uma obra chamada *Francisco*²⁵, escrita quase 40 anos antes pelo escritor Suárez y Romero. Embora alguns críticos literários²⁶ considerem *El negro Francisco* apenas uma nova versão da obra de Suárez y Romero, o romance de Zambrana diferencia-se da anteriormente escrita em vários aspectos: na posição ideológica, na atitude estética e, sobretudo, na formação estilística. Publicado em 1875, *El negro Francisco* inaugurou a segunda fase da narrativa abolicionista em Cuba. Tal fase, como mencionamos em capítulo anterior, destacou-se pela tendência dos autores em delinear seus personagens de forma mais realista, afastando-se do romantismo do início do século XIX. A busca por uma descrição mais profunda da personalidade do afrodescendente foi um diferencial desse romance.

Vega (1997, p. 34), em seu trabalho sobre o ideário literário de Zambrana, notou que para o autor, “el trabajo artístico consiste en reproducir con fidelidad un aspecto de la naturaleza”. No entanto, a arte não foi entendida por Zambrana como uma cópia, e sim uma interpretação ideal do real. De acordo com Vega (1997, p. 34), o artista maduro, na visão de Zambrana, deve:

abocarse al estudio filosófico de lo humano, además del estudio histórico y de las costumbres de la nación en que elige sus asuntos, teniendo en cuenta que una obra tratada con profundidad puede producir un interés verdaderamente humano.

O escritor engajado deve, desse modo, conhecer e abordar os temas intrínsecos da própria nação, isto é, sua história, cultura e costumes. A partir dessa premissa, concluímos que, quando Zambrana apropriou-se da sorte do afro-cubano para transformá-la em ficção, em obra poética, ele o fez não no mero intuito de chocar o leitor escravocrata com as cenas de castigos sangrentos. Sua intenção foi a de apresentar, de forma realista, uma imagem mais abrangente da sociedade escravista cubana e da natureza humana. Daí seu interesse em “entender” o afrodescendente e não somente instrumentalizá-lo na luta contra a escravidão.

²⁵ Cf. SUÁREZ Y ROMERO, 2003.

²⁶ Cf. BERMÚDEZ, 2007, p. 41; BUENO, 1979, p. 9.

2.4.2 *El negro Francisco* e o afinco abolicionista de Zambrana

A obra de Zambrana narra a desventurada história de amor de dois escravos, Camila e Francisco. A bela mulata, Camila, é objeto de desejo de seu senhor, Carlos Orellana, que, diante da contínua rejeição da mulata, decide se vingar do pobre escravo de forma sádica, castigando-o quase até a morte. Camila, inicialmente, não cede aos desejos carnis de seu senhor. Ela percebe, contudo, que, se ela não se mostrar mais inclinada a satisfazer as petições de Carlos, Francisco sucumbirá sob a fúria do escravocrata. Entrega-se então a Carlos em troca da vida do amado. A revelação de Camila consome o coração do africano que encontra cessação para a dor somente no suicídio. Como consequência dessa tragédia, Camila enlouquece e morre.

Zambrana divide o romance em duas partes. A trama desenvolve-se primeiro na cidade e logo é transferida, na segunda parte, ao campo. Enquanto os capítulos da primeira parte permitem-nos conhecer melhor os personagens da trama, a segunda parte põe em manifesto as atrocidades de um engenho cubano. Partindo da premissa de que a sociedade e o sistema escravista são os aspectos determinantes das ações da trama, a força motriz que conduz a relação amorosa à tragédia, consideramos essencial analisar as imagens projetadas pelo autor sobre a vida do escravo. Cremos, assim, poder melhor entender os pensamentos e atitudes tanto das figuras afrodescendentes como a conduta dos personagens brancos.

As imagens da escravidão presentes no romance bifurcam-se entre as falas antiescravagistas do narrador e as escravagistas dos personagens dona Josefa e don Eulogio. Embora as intervenções contínuas do narrador no texto possam ser consideradas uma diminuição da qualidade artística da obra, elas revelam os discursos que circularam em torno da escravidão e da abolição no final do século XIX (BUENO, 1979, p. 16).

Dona Josefa Ramírez de Orellana, a mãe de Carlos, é descrita como uma das damas mais distintas da alta sociedade havanesa. Embora dona Josefa seja uma personagem tendencialmente negativa, visto que é apresentada como injusta e preconceituosa, Zambrana não a construiu propriamente como vilã. Foi uma característica do nosso autor a busca por fugir de uma descrição maniqueísta dos personagens. Eles não são reduzidos a bons e maus, heróis e vilões. Antes, a personalidade e as atitudes de dona Josefa parecem ser atribuídas ao meio em que vive. A aristocrata é um produto de seu meio social: rica, de nobre estirpe, boa educação, dona Josefa pertence à classe escravocrata como todo seu círculo social. E como

tal, desdenha o negro no qual vê unicamente uma fonte de riqueza, desprezável, porém imprescindível. Apesar de proclamar abertamente seu repúdio para com a massa cativa, dona Josefa não julga prudente emancipá-la. e insiste em continuar importando escravos, pois acredita serem os únicos capazes de suportar o labor do campo. Representante, portanto, da antiga ordem e partidária do *status quo*, dona Josefa não podia deixar de expressar sua inexorável crítica ao movimento abolicionista:

*El Siglo*²⁷ ha echado a perder el país. Ahora todos son abolicionistas y es muy comprometido eso de introducir bozales ¿Habrás visto mayor insensatez? Yo lo que quisiera es que a los que escriben contra la esclavitud los mandaran a trabajar a un ingenio para que se convencieran de que sólo los negros son capaces de resistir esa fatiga. Cuba sin esclavos, se arruinaría completamente (ZAMBRANA, 1979, p. 83).

A fala da escravocrata aborda alguns dos argumentos mais tocados pelos defensores do sistema escravista no século XIX, tanto em Cuba como no Brasil: a questão econômica. Os defensores da instituição julgavam a escravidão indispensável para o crescimento financeiro do país. A impossibilidade de introduzir *bozales* em Cuba desde o início do século²⁸ deixava os donos de escravos e terras, acostumados com as facilidades de um sistema servil, em uma situação delicada: quem se deixaria explorar como os negros? Não havia brancos que se dispusessem a assumir o trabalho no campo em condições escravas ou semiescravas. Para dona Josefa, portanto, o movimento abolicionista condenava a ilha à irremediável ruína financeira.

O sistema servil é aceito e executado com naturalidade pela personagem que acredita, inclusive, estar “fazendo um favor” aos negros trazidos da África, pois assim, poderiam se redimir de seus pecados e encontrar a salvação na religião católica:

¿como si los negros perdieran mucho con la esclavitud ¿Qué hacen en sus tierras ? Viven como animales irracionales, matándose los unos a los otros, y en la ignorancia de nuestra santa religión. De modo que, [...], más bien se les hace un favor con esclavizarlos, porque se rescata su alma del enemigo (ZAMBRANA, 1979, p. 83).

²⁷ Periódico político de Habana dirigido por *criollos*. A sua marcha liberal influenciou de forma determinante a revolução de 1868.

²⁸ A trama se desenvolve em 1861 e o tráfico negreiro em Cuba havia sido oficialmente proibido na segunda década do século XIX, embora prosseguisse ilegalmente.

Observamos, assim, que aos olhos de dona Josefa o negro não é mais que um animal, privado de qualquer cultura, civilização ou religião. É notório o tom de desprezo pelo grupo étnico que, apesar da convivência, pouco conhece. A aristocrata, de fato, nada sabe sobre a vida ulterior de seus escravos, e essa distância é essencial para a manutenção do sistema escravista, para a hierarquização das classes. Para que a instituição da escravidão funcione e seja legítima é indispensável que o negro seja animalizado, sua cultura simplificada e demonizada, sua cor desprezada. O regime colonial vive da construção e da perpetuação do Outro como diferente e inferior. É exatamente isso que vemos Josefa fazer aqui. Ela reafirma – talvez no intuito de diminuir dissonâncias internas causadas pelas próprias crenças religiosas cristãs sobre amor ao próximo – o estereótipo sobre a inferioridade da raça e da cultura africana diante de uma suposta superioridade da raça branca. Desumanizando o negro torna-se mais fácil legitimar e aceitar sua escravização como natural. Faz-se, nesse excerto, evidente a visão discriminatória e a posição paternalista da classe alta havanesa. A escravidão transforma-se, repentinamente, em um ato benevolente e civilizador.

A mesma visão animalizada do negro é compartilhada pelo capataz do engenho da família Orellana, don Eulogio. O maioral é descrito como um homem simples, porém não carente de certa inteligência, e se destaca pela severidade com a qual trata os negros escravos. A energia e a impiedade no tratamento dos escravos haviam conferido a ele uma sólida reputação no campo e “todos los amos de finca envidiaban a los Orellana un hombre tan precioso” (ZAMBRANA, 1979, p. 86). Enquanto observamos nas palavras de dona Josefa uma clara desqualificação e um desdém pela cultura africana, na fala de don Eulogio vemos o negro transformar-se em mercadoria, em máquina de produção. Não há um sentimento de paternalismo por parte de don Eulogio, pois ele não vê no negro potencial de melhora. Não acredita que os escravos possam apreciar ou aprender a cultura branca, porque os considera desprovido de qualquer sentimento ou característica humana. Visto que não acredita serem capazes de amar, os casava de acordo com as necessidades do engenho. Não acreditava nunca que se adoentassem. Quando morriam, não era por falta de atendimento médico, falta de cuidado ou maltrato, morriam “de puro malo” (ZAMBRANA, 1979, p. 86). A impossibilidade de ver no negro um ser diferente, porém, como o branco, um indivíduo possuidor de necessidades físicas e psicológicas, de desejos e sentimentos, facilita o exercício da crueldade. No entanto, ainda que cultivasse um profundo desprezo pelos escravos e pela

raça negra como um todo, também don Eulogio considerava seu trabalho nos campos indispensável. O negro era visto, portanto, como “um mal necessário”.

Zambrana, por meio do narrador, não procura contraditar essa afirmação. O autor não impugna as vantagens do trabalho escravo. O que busca é questionar e criticar as bases ideológicas da introdução de *bozales* em Cuba. Segundo ele, é condenável incentivar e celebrar uma indústria que tem seu fundamento no derramamento de sangue escravo. O progresso imbuído de dor e injustiça é tirania:

La industria que veis con tanto orgullo venciendo el letargo de la naturaleza, es una industria infame en el industrial que dirige, y miserable en el que obedece y ejecuta. Tiene dos nombres: se llama *tiranía* y se llama *envilecimiento* (ZAMBRANA, 1979, p. 106, grifo do autor).

Na segunda parte do romance, Zambrana revelou todo o seu repúdio para com a instituição que considera criminosa. O autor reconhece a importância da indústria para o crescimento do país, mas condena a forma como ela foi realizada na ilha. Zambrana, no entanto, não ofereceu nenhuma solução para o problema escravocrata: a substituição da mão de obra negra. Por isso, seu discurso, ainda que inflamado e autêntico, soou um tanto forçado e pouco pragmático. Seus apelos não alcançaram o leitor escravocrata pelo fato de sua argumentação basear-se tão exclusivamente na odiosidade do sistema escravista, sem oferecer alguma proposta real e revolucionária de mudança. É verdade, por outro lado, que a função do literato não é a de oferecer soluções para um determinado problema político, econômico ou social. No entanto, foi possível ler nas entrelinhas de vários romances abolicionistas, os quais se engajaram por mudanças, sugestões de como essas modificações poderiam ser alcançadas. Esse foi, como veremos adiante, claramente o caso de Bernardo Guimarães. Contudo, embora a crítica de Zambrana tenha sido mais ideológica do que prática, não sobraram dúvidas sobre o caráter abolicionista da obra. A posição antiescravagista do autor é evidente, sua condenação do sistema é nítida.

Poderíamos, portanto, considerar que Zambrana não foi muito feliz em sua argumentação e crítica direta contra o sistema escravista. Contudo, apresentando a vida do escravo com mais realismo e nitidez do que obras anteriores, o autor conseguiu captar melhor toda a repugnância do regime escravo. Diferente de seu antecessor, Suárez y Romero, Zambrana não quis chocar o leitor com longas imagens sangrentas dos castigos executados

nos escravos. Ele preferiu se concentrar em descrever as opressões psicológicas vividas pelos escravos, os abusos de poder exercidos pelos amos brancos, os conflitos internos que assombravam aqueles que viviam em cativeiro. Quando descreveu a vida do escravo no engenho, buscou o realismo. Mais que romantizar a dor do escravo, ele desvelou o despotismo do senhor:

Antro sin salida, tumba pavorosa, para reposarse de la faena, que consiste en una fatiga enorme, ningún amparo sino el reposo de la sepultura, la obediencia a lo inanimado, es decir, a la campana que le dice al sueño: basta; al látigo que le dice al cansancio: no te creo; a la máquina que grita: más; la piel desnuda bajo los rayos del sol y bajo el hielo de los vientos, el amor convertido en instinto sexual, tener hambre muchas veces, sentir siempre deseos de dormir, alguien que codicia nuestra mujer y la toma, alguien que codicia nuestra hija y se la lleva, levantar la mano para recoger el sudor de la frente y ser azotado, quejarse y ser azotado, bostezar y ser azotado, tener el látigo sobre la espalda, una cadena en los pies, un guardián despiadado junto a sí, un perro de presa a los talones, ninguna apelación posible abajo, y el hábito de perder la costumbre en la apelación de arriba: eso es un Ingenio (ZAMBRANA, 1979, p. 109).

Zambrana buscou mostrar, nesse excerto, que o sofrimento do escravo vai muito além da dor física. O negro escravo é privado de dignidade. Não lhe é concedido o direito de se sentir cansado, de amar sua esposa, de proteger sua filha. Tudo lhe é tirado. O negro se encontra em um beco sem saída, não pode olhar nem para um lado nem para o outro. Não há apelação nem para cima nem para baixo. Só na tumba pode aspirar por descanso. A frase é longa como é a vida do escravo. O leitor pouco tempo tem para respirar enquanto lê a enumeração dos maus-tratos executados no cativo. Paralelamente, no mundo real, o escravo não tem tempo nem mesmo para limpar o suor da testa. A velocidade da narração tem aqui, portanto, a função de acentuar a aflição do escravo que sucumbe lentamente sob a tirania do sistema escravista.

Apresentando o branco como déspota e cruel e o afrodescendente como humano, Zambrana inverteu as relações pré-existentes e apresentou o senhor como bárbaro e o escravo como “civilizado”. O escravocrata, no entanto, não foi apresentado como cruel por natureza, mas sim como produto do sistema escravista que “mutila [...] al alma” (ZAMBRANA, 1979, p. 29). No fundo, também ele era inocente e vítima de um sistema medonho e imoral. Por que cometiam tais atrocidades? Porque foram acostumados desde pequenos à disciplina da escravidão. Enquanto a lei não fosse modificada, enquanto a escravidão e os decorrentes maus-tratos tivessem base jurídica, seguiriam sucedendo barbaridades e abusos de poder por

parte dos donos de escravos. O autor apelou, portanto, para a necessidade de uma mudança das leis cubanas a respeito da escravidão. Essa levaria, assim acreditava, a uma mudança de postura por parte da aristocracia branca diante do negro.

Essa é uma transformação que vemos suceder no personagem Carlos Orellana. Escravocrata e déspota, termina por se tornar um defensor da causa abolicionista. Nesse aspecto, ele é único entre os romances abolicionistas cubanos. De fato, Carlos não apresenta em toda obra o desprezo pelos negros que tem sua mãe ou don Eulogio para com os escravos. Ele, ao contrário, considera Francisco inteligente e aprecia seus serviços. O narrador nos revela que Carlos “era um mozo cumprido” (ZAMBRANA, 1979, p. 50). Isto é, não era bom nem mau, não se opunha a novas ideias liberais, tampouco tinha alguma posição política. Frequentava a alta sociedade e era agradável a todos. Não sobressaía. É possível que esta seja uma descrição bastante precisa da juventude escravocrata havanesa por volta dos anos setenta do século XIX. Os jovens herdeiros diferenciavam-se de seus pais porque as ideias em torno da instituição da escravidão mudavam. A nova geração reivindicava mudanças na estrutura social e política do país. Não convinha aos escravocratas lutar pelo fim da escravidão, mas também não se empenhavam por sua manutenção porque, ricos de nascimento, talvez não vissem seu império ameaçado pela abolição.

Carlos, no fundo, não foi apresentado como uma pessoa sádica. No entanto, ele é o vilão do romance e o malfeitor dos jovens apaixonados. Como isso ocorre? Carlos está frustrado porque seu amor por uma americana não fora correspondido. Além disso, ele é obrigado a se casar com uma mulher pela qual não se sente minimamente atraído. Seu único consolo é ter Camila, escrava com quem cresceu, como sua concubina. Não que a amasse, mas a ideia de ter a mulata como seu objeto de desejo, de luxo, tranquilizava seu coração. Quando Camila rejeita suas carícias, sua proposta indecorosa, a sensação de impotência apodera-se do jovem rapaz que faz tudo ao seu alcance para conseguir o desejado. Não podendo obrigar Lucy, o verdadeiro desejo de seu coração, a amá-lo, decide se fazer amar por Camila, ainda que à força. Notamos, assim, que é o excesso de poder que transforma Carlos, um “bom moço”, em um monstro. O jovem arrepende-se, mais tarde, amargamente de seu feito e se envergonha de suas atitudes. No epílogo, em uma carta ao amigo Enrique Delmonte, que sem dúvida remete ao real Domingo Delmonte, Carlos desabafa e faz um último apelo aos cubanos:

Que no se ocupen tanto de combatir la dominación española, de obtener esta o aquella forma de gobierno, esta o aquella libertad, esta o aquella garantía. Que se ocupen sobre todo de los negros. No de no ser explotados, que se preocupen de no explotar. Terrible es la esclavitud que se sufre; pero más tremenda todavía la que se impone. Ustedes dicen: ¡ah si los cubanos no fueran esclavos! — ¡ah si no los tuvieran! digo yo (ZAMBRANA, 1979, p. 145).

A mensagem de Zambrana para o público cubano foi notável porque atribuiu mais importância à questão da abolição da escravidão do que à da independência de Cuba. O autor convocou os leitores a serem exemplos, a serem íntegros, a serem emancipadores. Não diminui a importância de lutar pela liberdade, e sim aumenta a de ser uma nação não opressora, não escravagista. Zambrana pôs, assim, em manifesto a incongruência dos discursos independentistas que lutavam pela liberdade e se silenciaram sobre a coerção da instituição da escravidão em solo cubano. A crítica abolicionista de Zambrana foi mais aguda e penetrante do que a de seu antecessor, Suárez y Romero, porque ela evidenciou com mais nitidez como a escravidão desmoraliza o homem e envergonha a nação. O poder de dispor da vida de Francisco corrompera o caráter de Carlos. Por isso, acabar com o regime escravista deve ser a principal ocupação e o mais inflamado desejo do intelectual cubano.

O excerto acima alude, além disso, a uma preocupação do autor com a população negra em Cuba. De fato, Zambrana buscou, em seu romance, apresentar o afrodescendente de forma positiva e acentuar suas qualidades oferecendo certa resistência às ideias sobre sua inferioridade que circulavam na sociedade cubana no século XIX. Como homem de sua época, contudo, não conseguiu dispor plenamente do preconceito racial e construiu personagens negros e mulatos estereotipados. Nos próximos capítulos, nos dedicaremos ao estudo dos personagens afrodescendentes e buscaremos analisar a imagem que Zambrana projetou dos mesmos em seu romance. Começaremos pela tentativa do autor em apreender a psicologia do sujeito negro.

2.4.3 Os conflitos identitários do afrodescendente

A qualidade que distingue os personagens negros e mulatos no romance zambraniano de figuras apresentadas em outras obras escritas até então é a capacidade reflexiva e a lucidez introspectiva que o autor projetou nos protagonistas afrodescendentes, Camila e Francisco. O personagem afro-cubano, exemplo aqui é a mulata Camila, foi apresentado não somente como

um indivíduo possuidor de inteligência e sentimentos nobres, mas também como um ser dividido entre duas identidades, a branca e a negra, entre duas culturas, a de origem e a imposta pelo colonizador, e entre a submissão e a revolta contra seu senhor. Zambrana, como nenhum escritor abolicionista anteriormente, proporcionou ao leitor o acesso ao conflito identitário que ele acreditava existir no afrodescendente. Por isso, é consenso²⁹ entre os estudiosos que “it is only in Zambrana’s Francisco that a serious attempt is made to give the Negro a distinctive personality” (COULTHARD, 1962, p. 21).

Camila foi descrita como uma jovem mulata que, apesar de nascer escrava, não tinha plena consciência da própria condição social a ponto de negar até mesmo sua identidade étnica, esquecendo-se, por vezes, de que era afrodescendente. Sua mãe havia amamentado Carlos e dona Josefa adquirira um carinho especial pela mulata que recebia um tratamento diferente do concedido às outras escravas. Apesar de dona Josefa não a tratar propriamente como uma filha, Camila sentia-se integrada na família de sua senhora, vendo em Carlos sempre a figura do irmão. A falta de uma consciência sobre a própria origem e sobre a ascendência negra foi um traço comum nas obras abolicionistas cubanas e brasileiras. Geralmente, os personagens mulatos eram órfãos ou desconheciam a identidade dos próprios pais. A ausência da figura materna e paterna, no caso de Camila, a levou a se identificar com a família que a mantinha cativa. A personagem era apreciada por todos na casa, no entanto, pouco lhe foi revelado sobre sua ascendência. Sabemos que, como ela, sua mãe havia servido na casa dos Orellana. Não tinha conhecimento sobre a identidade do pai e a única informação que obtivera, era que havia sido branco. A partir dessa informação, o narrador lança uma hipótese:

¿quién sabe? Acaso era hermana de Carlos, ni lo aseguramos ni lo suponemos tampoco. Esta indicación sólo va encaminada a señalar todo lo que puede haber de monstruoso en esa paternidad anónima, tan frecuente en el seno de la esclavitud (ZAMBRANA, 1979, p. 29).

Embora o narrador prefira dar o benefício da dúvida em relação à obscura paternidade de Camila, essa passagem permite a leitura de importantes dados: o primeiro é que a paternidade anônima era aparentemente algo periódico na sociedade escravista cubana, o segundo é que essa prática não era considerada natural ou moralmente aceitável. Ao contrário,

²⁹ Cf. também BARREDA, 1979, p. 93; BERMÚDEZ, 2007, p. 43; BUENO, 1979, p. 9-10.

ela foi qualificada por Zambrana como monstruosa. No entanto, era comum. Poderíamos nos questionar por que o autor julgou a paternidade anônima tão repudiável. É possível que tenham sido dois aspectos os que levaram o autor a julgar tal situação imoral. Por um lado, a paternidade anônima revelava o abuso sexual sofrido pelas escravas afrodescendentes que eram obrigadas a se tornarem as concubinas de seus senhores. Por outro lado, criticava-se o que desconhecimento da origem permitia: o incesto entre irmãos. O incesto é um tópico recorrente na literatura abolicionista cubana. Ele está implícito na obra *El negro Francisco*, ele foi mencionado também por Avellaneda em *Sab* e problematizado por Cirilo Villaverde em *Cecilia Valdés*. Segundo Wogatzke (2002, p. 435, tradução nossa),

Os autores abolicionistas apontam de forma crítica que, em parte, é a própria sociedade crioula que propicia a imagem negativa diante dos espanhóis. O incesto é usado como um parâmetro para estado de civilização de uma sociedade. Se ele é a regra, então se trata de uma sociedade primitiva ou decadente³⁰.

Órfã, Camila havia se tornado a pupila de dona Josefa, a qual lhe proporciona algum estudo. Apesar de cativa, a mulata sabia ler e escrever, o que era pouco comum para um escravo no século XIX, mesmo para o escravo doméstico que, por vezes, tinha algum acesso à educação e à cultura, ao contrário do escravo do campo. A jovem, portanto, não representa a escrava comum, analfabeta e inculta. Camila, não diferente de outras personagens afrodescendentes na literatura abolicionista cubana e brasileira, é uma idealização e sua criação não remete à situação real da maioria dos cativos no regime escravagista. Diferente de outras heroínas “branqueadas”, entretanto, Camila rejeitará a cultura branca para se apossar da negra.

Embora o autor tenha se empenhado em apresentar o negro e o mulato positivamente, o vemos prisioneiro da visão preconceituosa sobre a natureza sexual do afrodescendente. Se Camila parece atípica no quesito educação, ela não o é no referente à sensualidade natural e involuntária que todo o seu ser exprimia:

Había en ella no lo que causa la suave embriaguez de su alma, sino lo que enciende la delirante embriaguez de los sentidos. La morbidez de sus formas, la felina gracia de sus movimientos, su palpitante seno, sus labios, hechos para el beso más que para

³⁰ O texto em língua estrangeira é: Die abolitionistischen Autoren zeigen damit selbstkritisch auf, dass es z.T. die kreolische Gesellschaft selbst ist, die ihrem negativen Image in den Mutterländern Vorschub leistet. Der Inzest wird als Messlatte für den Zivilisationszustand einer Gesellschaft bewertet. Ist er der Regelfall, so handelt es sich entweder um eine primitive oder um eine dekadente Gesellschaft.

la palabra, su voz, en cuyos tonos se adivinaba esa dulce flexibilidad que hace tan ardientes las caricias del lenguaje, su profusa y ondulante cabellera, su talle, que tenía el imprevisto repliegue de la serpiente, y sobre todo sus ojos, sus negros, húmedos y lánguidos ojos, que parecían contener apasionadas y misteriosas promesas: todo hacía de ella la Venus radiante y espléndida de quien se enamora la materia y no la psiquis, entrevista más bien que contemplada, de quien se enamora el espíritu; (ZAMBRANA, 1979, p. 52).

Ao apresentar Camila como um objeto de desejo, Zambrana não ofereceu resistência aos estereótipos sobre a suposta inerente sensualidade do afrodescendente, ao contrário, ele terminou por reafirmar os mesmos, já propagados no século XIX. Apesar de aparentemente positiva, a descrição de Camila foi profundamente negativa, pois a privou de ser apresentada como uma mulher digna de ser reconhecida por seu caráter ou inteligência. A protagonista foi apresentada como matéria e reduzida a uma boca, uns olhos lânguidos e umas curvas mórbidas. O admirador não se apaixona por seu intelecto, mas pela carne. A mulher afrodescendente foi apresentada quase como um ser celestial sem possuir, no entanto, a pureza dos anjos. Ela é Vênus e, como tal exótica deusa do amor e da beleza, pertence a uma esfera proibida, não católica, mas pagã. A mulata é também mistura perfeita de ser humano e animal, sua graça é felina e o movimento de sua cintura é imprevisível como o de uma serpente. Camila é, no fundo, a personificação do pecado. Por meio da apresentação estereotipada da mulata como objeto de desejo, o escritor oitocentista marginalizou e hostilizou a mulher afrodescendente que foi definida com base em parâmetros racistas e preconceituosos da negra/mulata como personificação do imaginário masculino da mulher sensual.

Quase no sentido de compensar um físico tão voluptuoso e erótico, o autor atribuiu-lhe uma alma branda, um caráter suave e inocente. A descrição de Camila é, portanto, ambivalente e revela a ambiguidade do sentimento do escritor diante do indivíduo negro/mulato, isto é, a contradição entre seu desejo de entender o Outro e sua dificuldade em aceitar ou reconhecer a alteridade. Assim, os dois lados da personagem feminina, sensualidade e ingenuidade, aparecem em eterno conflito. Enquanto a jovem, desesperadamente, busca ser e parecer a mais imaculada das mulheres, todo o seu corpo diz o contrário. Ao mesmo tempo que Zambrana (1979, p. 30) apresentou a mulata fisicamente como “una maravilla que trae la memoria las sirenas de la leyenda”, ele revelou o martírio da mulher afrodescendente e escrava, sempre cobiçada pelo homem branco, presa indefesa e vítima sem perdão:

Pero para Camila el tormento era más duro. Hubiera querido ser el ángel de las inspiraciones immaculadas y era el demonio de los ensueños culpables; hubiera querido ser la imagen de la castidad, y era la estatua de la tentación. Lo era a su pesar, y sin poder evitarlo, y cuando quería imprimir a su rostro la expresión de la pureza y a su cuerpo la actitud de la inocencia, había tal resplandor en la dulzura de su mirada y tal lujo de formas, tal vigor escultural en los contornos, que en vez de ser una ninfa, era una bacante; y su gesto, pensado para no producir sino piadosa ternura, se convertía en una emboscada, hecha para sorprender a las almas en torno suyo y precipitarlas en la convulsión del apetito (ZAMBRANA, 1979, p. 53).

É a infindável sensação de estar sendo devorada com os olhos que a aproxima de Francisco. Ele, ao contrário dos outros homens, a apreciou por sua beleza interior, soube reconhecer suas virtudes, apaixonou-se por sua alma. O amor de Camila por Francisco, no entanto, não foi apresentado como um sentimento motivado unicamente pela emoção. Antes, o narrador revelou que a harmonia entre os personagens havia tardado em se estabelecer. Camila era um “producto de la civilización” e Francisco uma “extraña creación de la selva”. Eram dois mundos opostos e não surpreende que a mulata não se identificasse de imediato com a figura de Francisco “que era la negación de todo lo que a ella le encantaba y de todo lo que a ella la constituía” (ZAMBRANA, 1979, p. 31-32). Como mencionamos anteriormente, Camila nem mesmo lembrava-se que era mulata. Sua cultura, sua religião, seus costumes eram brancos. Era natural que se identificasse com a família de seus senhores e rejeitasse o negro e suas tradições.

No entanto, um episódio específico faz desmoronar toda a ilusão que ela havia construído em torno de sua condição e, repentinamente, Camila reconhece sua situação de marginalização e subalternidade na sociedade cubana colonial do século XIX. Escutara um dia dona Josefa e três amigas manifestarem seu mais profundo desprezo por uma mulata rica que havia “comprado” um marido branco. As quatro mulheres argumentavam que a diferença das raças era um obstáculo definitivo para o amor e a amizade. O narrador nos revela que naquele momento,

Después de una larga lucha consigo misma, después de esa hora de amarga indecisión que procede a las grandes resoluciones y a los grandes sacrificios, deshizo la trama de sus bellas fantasías y de sus ensueños quiméricos" (ZAMBRANA, 1979, p. 35).

O autor descreveu aqui como, em sua opinião, o sujeito afrodescendente conscientizou-se de própria alteridade. Camila reconhece que nunca pertenceu à classe

branca, como nunca pertenceria. Não casaria com um branco, seus filhos não seriam brancos, seriam sempre negros. Embora seja uma personagem híbrida, ela percebe que, no fundo, nunca teve a opção de escolher entre um grupo étnico ou outro, pois o grupo ao que almejava pertencer nunca a aceitaria como igual. Por isso, Camila toma uma posição e conclui que se:

De las dos razas a que pertenecía, la una la rechazaba sin compasión, iría a pedir un asilo a la otra. De allí en adelante estaba decidida a aceptar por entero las consecuencias de su oscuro nacimiento. Se sumergió sollozando y con los ojos cerrados, para no contemplarlo, en el abismo abierto ante su paso (ZAMBRANA, 1979, p. 35-36).

Notamos que para Zambrana, o reconhecimento e a aceitação pelo afrodescendente de sua própria ascendência negra eram vistos como um processo doloroso, porém libertador. De fato, Camila torna-se uma personagem mais interessante após sua ruptura identitária. Ela amadurece e se torna mais forte, deixando de ser apresentada como a menina frágil e se transforma em uma personagem capaz de suportar as dores do despotismo escravocrata. O momento de revelação a leva a, de fato, ver as virtudes de Francisco e admirá-lo, não apesar, mas por causa de sua diferença. A lembrança de sua falecida mãe passa a inspirar-lhe compaixão pela raça desventurada à qual pertencia. E o narrador nos conta que é esse sentimento, amargo ao começo, mas logo confortador, que será guia de todas as suas ações a partir de então.

Em vez de enfatizar os castigos sofridos por Francisco, o autor prefere desvelar e salientar a dor e as angústias sentidas por aqueles que sofrem sob a tirania do escravocrata. E foi em Camila que o escritor introduziu verdadeira psicologia. A mulata é um sujeito pensante que age, reflete e reage às situações que lhe são impostas. São vários os momentos em que vemos a personagem afligir-se, em conflito interno, sem saber o que fazer, que decisão tomar. Desse modo, Zambrana apresenta em seu romance uma personagem complexa, em constante luta com a própria identidade. Aceitar a origem negra significa para Camila aceitar sua inferioridade como raça. Por conseguinte, a luta interna da protagonista revela, no fundo, o embate entre o desejo de negar a própria condição e a necessidade de anuir à realidade dos fatos.

O processo de aceitação da ascendência negra faz-se mediante a constante visualização e interiorização das vantagens de estar com um homem da mesma raça, ainda que a custo de “deteriorar” a própria prole. Também aqui a figura materna assume um papel

essencial, pois é a experiência da mãe que leva Camila a se inclinar à raça negra. A mulata almejava um amor puro e uma relação da qual não se envergonhasse, diferente da experiência amorosa que havia tido sua mãe. Ela reconhece, assim, que o amor inter-racial era uma ilusão. Portanto, é a sensação de ser verdadeiramente amada e não somente desejada que a leva a aceitar o amor do escravo africano. A protagonista determina, assim, que seus filhos sendo “inferiores a ella en cuanto a la raza, en lugar de avergonzarse del lazo que los unía, tendrían orgullo en ser hijos suyos” (ZAMBRANA, 1979, p. 67). A posição de Camila é audaz e única entre as obras abolicionistas, tanto em Cuba como no Brasil. Todas as personagens de cor construídas pelos autores abolicionistas do século XIX buscaram um companheiro mais claro do que elas mesmas. Fazendo de Camila uma personagem que valoriza mais o amor e o respeito familiar do que um suposto aprimoramento da raça, Zambrana construiu uma personagem inédita em toda a literatura abolicionista cubana do século XIX. Contudo, é também notório que Zambrana, como seus conterrâneos, considerava a raça negra inferior à branca. O preconceito do autor o levou a qualificar a descendência de Francisco e Camila como uma degeneração em comparação à composição étnica da mulata. A idealização da personagem afrodescendente encontra, portanto, seus limites no romance abolicionista ao comparar a raça e a cultura negra com a branca.

2.4.4 A idealização do negro como “o bom selvagem”

O orgulho de ser negro é uma característica particular de *El negro Francisco*. A valorização da ascendência negra por parte dos personagens afrodescendentes, contudo, não é algo constante, mas sim um aspecto que oscila. De fato, Camila e Francisco reconhecem suas origens e poderíamos dizer inclusive, até certo ponto, que admiram algumas características consideradas “tipicamente” negras, como o físico bem formado de Francisco. Contudo, notamos que o autor os fez conscientes de sua “própria inferioridade” como raça o que, naturalmente, distorceu a imagem dos afrodescendentes como personagens que se orgulham da própria linhagem. A contradição reflete as limitações do autor que quis criar personagens afrodescendentes autênticos e positivos, mas não conseguiu se livrar dos próprios preconceitos sobre raça e cor. Essa dissonância o levou a construir um tipo distinto de afrodescendente. Diferentemente de outros autores da época, Zambrana não quis apresentar o

negro partindo de seu potencial civilizatório, de sua capacidade de se transformar em cidadão culturalmente branco. Ele, ao contrário, realçou e idealizou a natureza selvagem do afrodescendente.

Francisco havia sido prisioneiro de guerra em seu país e havia sido vendido como escravo aos doze anos de idade. Embora o narrador declare que pouco se sabia sobre a vida do escravo antes de sua chegada em Cuba, ele considera importante notar que Francisco obtinha o máximo respeito de seus compatriotas porque descendia de grandes guerreiros. Observamos, assim, que também Francisco foi idealizado, no entanto, não como potencial receptor da cultura branca, mas como arquétipo de uma natureza selvagem. Ele não era um escravo qualquer, mas descendente de um grupo particular, admirável por sua valentia e força. A idealização e romantização do passado na terra de origem não é algo incomum na literatura abolicionista, o vemos também no romance *Sab*, onde se sugere que o protagonista é descendente de uma princesa³¹. A idealização, entretanto, só é eficaz caso se estenda a todos os elementos característicos do personagem. Um físico franzino, um semblante malfeito e uma postura apática não combinariam com um descendente de valentes guerreiros. Por conseguinte, Francisco foi apresentado pelo narrador da seguinte maneira:

Era un Apolo de ébano; tenía la cabeza soberbiamente colocada sobre los hombros, la espalda ancha, el pecho poderoso, estaba erguido sobre el suelo como sobre un pedestal y se leía en su mirada que por dentro no era menos robusto que por fuera. Músculos de acero y corazón de granito (ZAMBRANA, 1979, p. 32).

Observamos que Zambrana recorreu novamente à imagem de uma figura mítica para descrever o personagem negro. Comparando-o com uma divindade, o autor elevou a beleza do protagonista a uma esfera superior. Sua postura, a forma como mantinha erguida a cabeça, punha em manifesto a insubordinação de seu interior, a consciência da própria humanidade e dos próprios valores, apesar de sua condição de escravo. Sua figura impunha respeito e seu olhar indicava que a força e a integridade de Francisco não se restringiam apenas ao físico, mas se estendiam a seu caráter e a seu espírito.

Francisco foi descrito como um personagem que se orgulhava de suas raízes. O narrador revela que o protagonista ocultava em seu coração um “patriotismo amargo” (ZAMBRANA, 1979, p. 31). Ele mantinha presente na memória a lembrança de seu país e

³¹ Cf. AVELLANEDA, 2003, p. 7.

recordava o passado com melancolia. Ademais, acreditava ser seu escravismo uma consequência da guerra, o qual aceitava como um “guerrero estoico” (ZAMBRANA, 1979, p. 31). Diferentemente de Camila, Francisco nasceu em liberdade, conheceu seu povo e sua pátria. Identificou-se com a cultura e a religião africana e desenvolveu uma identidade que tinha como fundamento a experiência na infância. O herói nunca oscilava entre duas raças ou duas culturas, porque sabia pertencer a uma única: a negra. São precisamente esses fatores, a memória de um passado feliz e a identificação com a cultura negra, que levam Francisco a abominar as frustradas tentativas iniciais de Camila de ser aceita pelos brancos:

En cuanto a Francisco, miraba a Camila como una mujer que se proponía salir de su raza, que renegaba de su sangre, que sentía vergüenza por lo que había en ella de común con él, crimen imperdonable a sus ojos; todos los encantos de esa deliciosa jovencita no eran capaces de producir el menor efecto en su convicción de mármol. Era el representante imperturbable, orgulloso e intransigente de la raza negra, y aquella mulata confundida con los blancos le inspiraba una aversión profunda (ZAMBRANA, 1979, p. 32).

A denúncia de Francisco foi notória. Causava-lhe repugnância o desejo e o empenho de Camila de “sair da sua raça”. A necessidade de assumir a ascendência negra surge nesse excerto como um dever, como forma de rechaço do desprezo branco. Não que Francisco não entendesse Camila, ele tinha conhecimento das ideias que circulavam sobre a suposta inferioridade do homem negro. Era impossível para o escravo no sistema colonial não percebê-las. Ele sabia o quanto mais fácil era ser branco nessa sociedade, no entanto, orgulhando-se de sua genealogia e rejeitando a imagem negativa criada e imposta pela sociedade escravista, ele ofereceu resistência ao discurso discriminatório propagado pela classe branca no século XIX.

O discurso de Francisco, no entanto, nem sempre é coerente. Enquanto na passagem acima citada o africano declara toda a sua indignação para com o comportamento de Camila, em outras, ele parece almejar o mesmo que a mulata. Em seus momentos de insegurança e de ciúmes, Francisco deseja até mesmo ser branco:

El Hércules tenía envidia al Adonis, y hubiera hecho un pacto infernal para obtener, en trueque de su espíritu hermoso y viril y de su imponente y soberbia organización física, la piel blanca y sedosa de Carlos, sus cabellos perfumados y las palabras de miel que debía deslizar en los oídos de Camila (ZAMBRANA, 1979, p. 77).

O desejo de se tornar branco surge de um sentimento de impotência causado pela condição de marginalizado na sociedade. Se o branco, sua cor e sua cultura são impostos e aceitos como normativa identitária ou como ideal a ser seguido, o negro só pode ocupar na sociedade uma posição subordinada de beleza e intelecto. Francisco é consciente disso. Embora admirasse sua cultura e fosse orgulhoso de suas origens, o protagonista percebe que, na sociedade patriarcal e segregacionista em que vivia, o negro só poderia ser aceito na condição de sub-humano. Ele reconhece, assim, que é seu corpo que, apesar de toda a sua virilidade e virtudes, o impede de assumir um espaço no meio social em que vive. Como observou Williams (1994, p. 124), são “the characteristics that serve to authenticate his African identity also become signs of his radical otherness”. Construído e perpetuado como o Outro, diferente e inferior, como poderia Francisco competir com Carlos, representante absoluto de todas as qualidades físicas e portador de todas as vantagens sociais pertinentes à classe branca? Por isso, é por estar convicto de que Camila dará preferência a seu adversário, branco e rico, que Francisco tanto sofre. Apesar de aparentemente muito seguro e orgulhoso de sua origem, vemos, por vezes, o protagonista pôr em dúvida a própria igualdade diante do branco. Ainda quando não sabia se seu amor seria correspondido, considera natural que Camila escolha o homem branco como parceiro amoroso:

Después de todo yo soy un negro y un negro no puede gustarte para marido. Tú eres casi blanca, puedes tenerme lástima; pero no puedes quererme. Eso es muy natural, lo malo es – añadió, y su voz era un sollozo articulado –, lo malo es que yo me figuré que tú me querías, y tendré que sufrir un poco ahora para abandonar esa idea (ZAMBRANA, 1979, p. 41).

Nesse excerto, faz-se evidente o real ou imaginado sentimento de inferioridade experimentado pelo sujeito afrodescendente. Observamos, desse modo, que o orgulho de Francisco não foi instrumentalizado pelo autor para apresentar um personagem negro capaz de colocar em dúvida as ideias preconceituosas sobre a suposta irrevogável subalternidade da raça negra. Esse excerto expõe, ao contrário, a imagem de um personagem afrodescendente inseguro da própria identidade, incapaz de reconhecer suas qualidades, pequeno, tímido, o oposto do guerreiro apresentado anteriormente. De fato, a intenção de Zambrana parece não ter sido a de comparar as duas raças e provar algum tipo de semelhança ou igualdade evolutiva entre elas. Ao contrário, ele inclusive acreditava que o negro era um bárbaro. No

entanto, diferente de outros escritores abolicionistas cubanos, Zambrana não desprezou a natureza selvagem do africano.

Francisco é o único personagem afrodescendente, entre as obras abolicionistas aqui analisadas, que não é mulato. Ele é também o único que nasceu livre e foi posteriormente escravizado. Esses fatores são determinantes porque remetem à intenção do autor de não apresentar um personagem física e culturalmente “branqueado”. Em todos os outros personagens afrodescendentes das obras abolicionistas, e em especial nas mulatas, notamos que os atrativos físicos remetem à ascendência branca. A mulata apresenta, no fundo, a beleza da mulher branca com a sensualidade da afrodescendente. Sua cor continua sendo clara – em alguns casos é inclusive difícil ver em sua aparência a ascendência negra –, mas suas curvas, seu olhar, seus lábios, seu andar, enfim, tudo nela remete à suposta volúpia inerente na raça negra. Em geral, os negros não são apresentados nas obras do século XIX como personagens propriamente belos. É evidente que os autores desses romances encontraram dificuldade em ver traços negroides como belos. Francisco, entretanto, é apresentado como um homem atraente. Podemos concluir desse modo, concordando com Barreda (1979, p. 95), que “Zambrana could appreciate black beauty”. De fato, a apresentação física de Francisco não é muito precisa, o autor aludiu principalmente a seu corpo atlético e forte. Isso ocorreu porque Zambrana (1979, p. 27) o quis apresentar como “um rey de la selva, um prisionero de la civilización” e para isso, pouco importava a descrição exata de seus traços faciais. A imagem que o autor quis transmitir foi a de um *bom selvagem*.

O denominado “mito do bom selvagem” pode ser considerado um *tópos* que, desde a descoberta do Novo Mundo pelos colonizadores, tem percorrido a literatura e a cultura do Ocidente. O termo *bom selvagem* em si apareceu pela primeira vez nos trabalhos de Rousseau. O filósofo buscou defender o estilo de vida que levavam os denominados selvagens. Segundo ele, o estado de natureza correspondia uma fase da existência humana em que o homem experimentava mais tranquilidade e paz. Desse modo, criticou teóricos que viram na comunidade não europeia unicamente o atraso e o grau mais baixo de desenvolvimento humano, sem reconhecer os benefícios para o espírito de uma vida sem preocupações. É importante, contudo, realçar que Rousseau não se interessou de fato pelo colonizado, apenas o instrumentalizou para apontar os defeitos da própria sociedade. Leopoldi (2002, p. 116) notou, assim, que o selvagem em Rousseau “tem uma função nitidamente

contestatória. Louvando a bondade do primitivo, Rousseau constrói, por contraste, contundente crítica à civilização iluminista”.

Na literatura o *bom selvagem* não costuma aparecer sozinho, mas sempre em oposição a um ser branco, tido como civilizado. Como observou Toller (2007, p. 114), esses encontros são intrigantes principalmente para o civilizado, pois é este que “detém a faculdade de ter dúvidas, de interrogar a si, ao outro, ao mundo”. O *bom selvagem* não é um elemento versátil. Ele vive em paz no ambiente em que nasceu sem pôr em dúvida as verdades nas quais fundamenta sua vida. É o homem branco que abala a existência pacífica do selvagem (TOLLER, 2007, p. 114). É verdade que a expressão “bom selvagem”, geralmente, aparece na literatura especializada vinculada à imagem do índio e à do encontro entre o colonizador e o nativo nas Américas. Entretanto, segundo Toller (2007, p. 117), o mito e as fantasias sobre o selvagem foram se intensificando à medida que os contatos intercontinentais entre os diferentes povos foram se tornando mais frequentes. A estudiosa ressalta, além disso, que:

As construções fantasiosas sobre os indígenas (não europeus, não brancos, não herdeiros diretos, porém bastardos do legado cultural judaico-cristão e definidos, portanto, pelo sinal negativo) serviram à ideologia da superioridade racial e cultural europeia, atendendo estrategicamente à difusão e à consolidação de políticas colonialistas nas Américas. Mais tarde, construções equivalentes funcionariam como parte do suporte ideológico do imperialismo europeu durante a acirrada partilha do continente africano, que teve o seu apogeu entre 1880-1914. E, assim como serviram à legitimação de práticas políticas e sociais da Europa, desde as grandes viagens marítimas renascentistas às políticas imperiais/colonialistas do século XIX, serviram também de justificativa aos regimes autoritários da primeira metade do século XX e à extrema direita, em suas diferentes formas de racismo e xenofobia, neste início de século XXI

Podemos observar que a construção do Outro como diferente, como selvagem – bom ou mau – serviu durante os séculos para que o homem branco e ocidental impusesse sua cor, sua cultura e sua religião como padrões a serem seguidos, e mantivesse o domínio imperialista sobre os outros grupos étnicos. A simbologia do “selvagem”, portanto, é multifacetada. Como notou Ellingson (2012, s.p.), “myths are by nature timeless; and the myth of the Noble Savage will inevitably generate more or less noble and ignoble savages”. Por isso, consideramos legítimo e acertado o uso do termo *bom selvagem* para caracterizar a figura do índio e a do afrodescendente nos textos literários do século XIX. De fato, alguns estudiosos³² já se

³² Cf. MIANPIKA, 2003, p. 89; FERREIRA/HAMLIN, 2010, p. 288.

apropriam do termo ao abordar a figura do negro na literatura. Para Ana Calvo (1996, p. 100), o primeiro escritor a construir um personagem afrodescendente com as características do *bom selvagem* foi a autora Aphra Behn em sua obra *Oroonoko* (1688), criando, assim, a tradição do *negro nobre* (*'Noble Negro'*).

De fato, existem vários paralelos entre as características do *bom selvagem* indígena e as qualidades do nosso protagonista em *El negro Francisco*. No romance zambraniano, vemos como o herói é arrancado de sua terra natal e obrigado a se adaptar à sociedade ocidental. Assim como o índio americano, ele entra em contato com uma cultura diferente da sua a qual é, ao contrário das tradições negras e indígenas, apresentada ao leitor como superior e civilizada. Francisco é descrito, em conformidade com o estereótipo do *bom selvagem*, como um homem da natureza e não da civilização. Como o índio americano, ele é apresentado como um indivíduo nobre, ingênuo e de bom coração que, no entanto, pertence à vida selvagem. Embora tenha aprendido o idioma do colonizador, Francisco não esquece suas origens e tradições. A experiência da colonização e o processo de “civilização” por meio da escravidão são vivenciados como um martírio pelo qual é obrigado a passar.

Enquanto outros escritores da época buscaram evidenciar em suas obras que o afrodescendente poderia ser integrado na sociedade, e construíram figuras negras física e culturalmente “branqueadas”, Zambrana (1979, p. 135) acentuou a natureza “bárbara” do africano e fez um canto à vida selvagem:

Pero el negro ama eso que vosotros menospreciáis, su bosque inculto, su música grosera, sus costumbres primitivas. Probadle que es feliz, sed elocuentes y razonadores; su corazón le dice otra cosa muy distinta.

Zambrana reconheceu e apreciou a diversidade cultural do sujeito negro, ainda que não tenha conseguido considerá-la de igual valor à branca. Não diferente dos escritores abolicionistas da época, o autor apresentou a cultura negra como inferior, qualificando a música africana como grosseira, e seus costumes como primitivos. No entanto, ele foi o único, entre os autores apresentados neste trabalho, que não apoiou a bandeira civilizatória levantada pelos brancos. Zambrana contestou, por um lado, o discurso escravocrata que apresenta a escravidão como um ato beneficente que estaria “salvando” o negro da barbárie. Ao mesmo tempo, rechaçou a posição paternalista dos abolicionistas que quiseram apresentar o negro e o

mulato como uma versão amorenada do branco que, sob a tutela dos mesmos, seriam capazes de se civilizar.

Existe em *El negro Francisco* uma admiração real de alguns aspectos da vida selvagem e uma sincera tentativa por parte do autor de entender o afrodescendente. Zambrana convidou o leitor a compreender os valores que o africano atribui à vida em liberdade e sua preferência por uma comunidade aparentemente sem regras ou qualquer tipo de organização que se assemelhe à sociedade ocidental. O autor não só contestou a ideia de que os brancos fariam um favor aos negros escravizando-os, como afirmou que Francisco teria tido uma vida melhor e mais feliz se tivesse permanecido no que os brancos consideram estado de atraso e incivilidade. Dessa forma, desestabilizou as bases do discurso civilizatório praticado pelos escravocratas e pôs em dúvida a suposta civilidade do homem branco que impunha violentamente sua visão de progresso e modernidade. Essa foi uma posição bastante audaz, porque ao mesmo tempo que o autor valorizou a vida agreste, ele expressou uma forte crítica à organização ocidental. Francisco detestava a civilização, porque em seu seio fazia-se possível que um homem com sua inteligência e seu caráter tivesse que ser subjugado à vilania do escravocrata.

Zambrana não construiu um personagem manso como o havia feito anos antes Suárez y Romero. Francisco é um sujeito consciente de suas origens, orgulhoso de sua ascendência, praticante da cultura e da religião africana. O protagonista não é passivo diante de sua situação. Ele condena o sistema escravista e as leis que o subordinam à tirania branca e, ainda que não coloque seus pensamentos em prática, por mais de uma vez, expressa o desejo de se vingar de seu algoz. Seu suicídio não é símbolo de fraqueza, ele é, talvez, a única forma que o escravo tem para expressar sua indignação, rebelar-se contra o sistema e não se subjugar a uma situação de exploração. No posicionamento de Francisco evidencia-se a tentativa de Zambrana criar um personagem mais real, menos europeizado e “branqueado”. Se o idealizou, foi no desejo de apresentar o protagonista como modelo do homem selvagem, e entender sua forma de ser e pensar. No entanto, é importante ressaltar que também essa apresentação de como seria, de fato, o homem negro, é uma projeção que expressa mais sobre o contexto cultural e pessoal do autor do que algo absolutamente verdadeiro sobre o homem de cor.

Notamos que o protagonista foi apresentado, por vezes, como Adônis, outras como Apolo de ébano, como Romeu. Qual é, no entanto, a intenção de Zambrana por trás dessa caracterização positiva do elemento negro? O autor não temia a heterogeneidade étnica como

seus conterrâneos? Acreditamos que não no mesmo grau ou da mesma forma. É por isso que não cria um personagem mestiço, “branqueado”. É possível que para o autor, mais importante do que diluir o sangue negro em sangue branco e suprimir sua cultura, fosse necessário aceitar o afrodescendente em sua diversidade. Integrá-lo na sociedade? Sim, insistindo e sendo conscientes, porém, de sua inferioridade genética e cultural. Zambrana não pleiteou a igualdade étnica, ele quis abrir espaços para a integração do negro como negro na sociedade cubana oitocentista. O sujeito negro no romance zambraniano é, no fundo, uma variação do *escravo nobre*. Enquanto, no entanto, o *escravo nobre* na literatura abolicionista foi apresentado frequentemente como um sujeito que assimilou a cultura branca, Francisco pode ser visto como uma figura rebelde que se opôs a ela. Além disso, possui uma particularidade, ele não tem uma alma submissa como é comum na descrição do *escravo nobre*. O protagonista não é fiel a seu senhor por devoção, mas por falta de alternativas, por manter viva a esperança de estar um dia junto à amada. Quando essa esperança desaparece, Francisco suicida-se, não mais disposto a se submeter à condição de escravo. Desse modo, Zambrana, criou um personagem subversivo dentro de suas limitações e chamou a atenção do público leitor para as injustiças do sistema escravista. Francisco é um homem honesto, trabalhador e inteligente que, no entanto, nenhuma chance tem de ser feliz. Por isso, repudia a vida civilizada. Questiona-se, assim, a legitimação e a plausibilidade do sistema escravista. Se, e essa é a posição do nosso autor, os brancos buscassem compreender a natureza negra, como o fez Zambrana, os afrodescendentes poderiam ser de valor para a sociedade futura.

Embora o autor tenha se empenhado em mostrar uma imagem mais humana do afrodescendente, nossa análise mostra, contudo, que a descrição do negro e do mulato em *El negro Francisco* não escapou do tratamento discriminatório que caracterizou todas as obras cubanas do século XIX nas quais o afrodescendente atuou. O negro, ainda que belo e inteligente, foi caracterizado como grosseiro e selvagem. No fundo, o afrodescendente foi apresentado como um ser que seria branco se pudesse. O culto à vida selvagem não impede que o negro apareça estereotipado e seja apresentado como um ser inferior. Não se contesta aqui a superioridade da cultura branca, antes se admira o exotismo que a natureza selvagem do negro exprime. Zambrana, no fundo, não conhecia os pensamentos do negro e, em sua tentativa de compreendê-lo e defendê-lo, fantasia sobre os desejos de seu coração. O autor não propôs medidas concretas de integração do afrodescendente na sociedade. Não existiu, de fato, uma aproximação do branco ao negro. Permaneceu, no fundo, a negrofobia e a

inferiorização da raça negra. O que de fato foi projetado nesse romance foram os desejos e as ansiedades do escritor branco que desejou ver mudanças sociais em sua comunidade.

2.5 Imaginando uma nação em *Cecilia Valdés*

Cirilo Villaverde, o autor de *Cecilia Valdés o la loma del Ángel*, nasceu no dia 28 de outubro de 1812 em um engenho no distrito de San Diego Nuñez (Pinar del Rio). Seu pai trabalhava como médico nesse engenho, onde viviam mais de trezentos escravos. Já durante sua infância, portanto, Villaverde entrou em contato com o sistema escravista e compreendeu as injustiças dessa instituição. Ele foi testemunha do tratamento desumano e dos violentos castigos executados no corpo escravo. Essa experiência o marcou significativamente (LUIS, 1990, p. 101). Ao compor a versão definitiva de *Cecilia Valdés*, ele recorreu às suas lembranças da plantação de cana-de-açúcar para criar um cenário realista de um engenho cubano no século XIX. Seu propósito foi mostrar a necessidade de abolir uma instituição a qual apresenta como bárbara e cruel.

Cirilo Villaverde permaneceu no engenho até os onze anos de idade, logo, se mudou para Havana e cursou os estudos de pintura, filosofia e direito. O autor concluiu os estudos de direito e se tornou advogado, mas não atuou na área jurídica, preferindo se dedicar ao magistério e ao jornalismo. No final dos anos trinta, começam a surgir suas primeiras obras fictícias que foram publicadas em forma de folhetins, como *El ave muerta*, *La pena blanca* e *El perjúrio* e *La cueva de taganana*. Em 1839, foi publicada na revista *La Siempreviva* a primeira versão de *Cecilia Valdés* (GREIF/MONÉ, 2009, p. 2).

Durante toda a sua vida, Villaverde foi impetuoso defensor dos ideais independentistas. Em 1848, participou ativamente como propagandista da conspiração *La Mina de la Rosa Cubana*, pela qual foi julgado e condenado à morte. Sem muitas alternativas, Villaverde decidiu deixar Cuba em 1849 e fugir para os Estados Unidos. No país anglo-americano, o jovem autor continuou lutando pela independência do país. A experiência no exílio foi muito significativa para o escritor, como podemos notar na própria observação que Villaverde (1996, p. 6) fez, em 1879, no prólogo de *Cecilia Valdés*:

Fuera de Cuba, reformé mi género de vida: troqué mis gustos literarios por más altos pensamientos; pasé del mundo de las ilusiones, al mundo de las realidades;

abandoné, en fin, las frívolas ocupaciones del esclavo en tierra esclava, para tomar parte en las empresas del hombre libre en tierra libre.

A experiência de Villaverde em solo norte-americano foi de amadurecimento e libertação. Foi em um país distante, na condição de observador externo, que o nosso autor concluiu o romance *Cecilia Valdés*, obra considerada “the most important novel written in nineteenth century Cuba and perhaps one of the most significant works published in Latin America during the same period” (LUIS, 1990, p. 100). Villaverde, ao escrever sua obra-prima, afastou-se das tendências românticas que caracterizaram sua obra juvenil para se debruçar num projeto ambicioso e audaz que foi narrar a sociedade escravocrata do século XIX em Cuba.

Embora tenha recebido em 1858 a anistia por sua participação na conspiração *La Mina de la Rosa Cubana*, residiu pouco tempo em Cuba, decidindo regressar aos Estados Unidos. Ali continuou sua luta pela independência de Cuba, como vários conterrâneos residentes no país ou em exílio. O autor faleceu fora de sua terra natal, em Nova Iorque, no dia 20 de outubro de 1894. Ao morrer, sua figura já contava com a admiração dos intelectuais cubanos da época, os quais reconheciam seu empenho político e seu valor como homem das letras (GREIF/MONÉ, 2009, p. 3).

Cecilia Valdés, concluída definitivamente apenas em 1879, foi, portanto, desenvolvida e cuidadosamente construída durante um longo período de quatro décadas. Nenhuma das obras antes publicadas pelo autor havia sido tão aplaudida pela crítica ou puderam ser comparadas a esse romance no referente à sua qualidade literária. A primeira versão de *Cecilia Valdés* foi um conto breve, de aproximadamente vinte e seis páginas, e diferia da obra final. Como observou Luis (1990, p. 100), “the short story and the first volume of Cecilia Valdés describe aspects of the nineteenth century Cuban society, but the definitive version of Cecilia Valdés offers a complete picture of Cuban slave society”.

O tema central do romance publicado em 1882 é a história de amor entre a mulata Cecilia Valdés e o jovem branco, Leonardo Gamboa. Sem conhecimento de seus laços familiares, os irmãos por parte de pai envolvem-se em um relacionamento incestuoso. No entanto, como já observaram outros críticos da obra, o aspecto fundamental desse romance não é a história de amor *per se*, mas sim todo o ambiente colonial que motiva as ações dos personagens. Villaverde buscou, com a paciência e experiência do bom narrador, expor a sociedade cubana com:

sus clases poderosas y sus clases oprimidas, con sus funcionarios venales y su burguesía indolente, con sus mulatos discriminados y sus negros esclavos, con sus familias enriquecidas por el régimen esclavista y sus aristócratas de blasones comprados a la decrepita monarquía española (GREIF/MONÉ, 2009, p. 3).

Segundo Artalejo (1991, p. 51), Villaverde empregou o conflito amoroso como estratégia para “pintar y criticar, disimuladamente, los males políticos, económicos, sociales y sobretudo, morales que fundamentan el comienzo de la nación”. De fato, a obra de Villaverde pode ser interpretada como uma projeção do nascimento da nação, alicerçada na mestiçagem. O surgimento de dita nacionalidade, ou *cubanidade*, está marcado no romance, por um lado, pelos relacionamentos inter-raciais e, por outro, pelas tensões entre peninsulares e *criollos* (AZOUGARH, 2012, p. 14).

2.5.1 Contrastes espaciais e sociais em *Cecilia Valdés*

Diferente de outros escritores abolicionistas do século XIX, como Suárez y Romero ou Gómes de Avellaneda, que optaram por retratar de forma romântica a vida do escravo, Villaverde decidiu, em *Cecilia Valdés*, tratar de forma realista a complexa relação social e interétnica da Cuba oitocentista. Sua intenção foi, como expõe no prólogo de *Cecilia Valdés*, apresentar os personagens “con todos sus pelos y señales”:

Lejos de inventar o de fingir caracteres y escenas fantasiosas e inverosímiles, he llevado el realismo, según entiendo, hasta el punto de presentar los principales personajes de la novela con todos sus pelos y señales, como vulgarmente se dice, vestidos con el traje que llevaron en vida, la mayor parte bajo su nombre y apellido verdaderos, hablando el mismo lenguaje que usaron en las escenas históricas en que figuraron, copiando en lo que cabía, *d'après nature*, su fisonomía física y moral, a fin de que aquéllos que los conocieron de vista o por tradición, los reconozcan sin dificultad y digan cuando menos: el parecido es innegable (VILLAVERDE, 1996, p. 9).

Esse excerto axiomatiza o desejo do autor em apresentar sua obra fictícia como retrato verídico e fiel da realidade cubana nas primeiras décadas do século XIX. Villaverde não quis expor, em *Cecilia Valdés*, somente os infortúnios e as angústias sofridas pelo pobre escravo. Ele desejou ir mais além de denunciar a ação dos proprietários de escravos e colocou em evidência a decadência de toda a sociedade escravista cubana. No romance, a imoralidade e a

deterioração de valores estendem-se a todas as áreas do relacionamento humano: a degradação social é perceptível no tratamento entre senhores e escravos, entre pais e filhos, entre esposa e esposo.

O narrador, que no fundo é o próprio Villaverde, é uma instância que se faz presente durante toda a obra. Por meio dele, situamos o período histórico no qual se desenvolveu a trama. Embora o relato tenha início em 1812, com a descrição da protagonista ainda na infância, grande parte dos acontecimentos que levam ao desenvolvimento da trama ocorre por volta dos anos vinte e trinta, período em que Cuba é governada pelo General Francisco Vives (1823-1832). Este foi um período em que Cuba e seus intelectuais sofreram com a forte repressão e censura do governo. A narrativa de Villaverde, portanto, pode ser lida como um testemunho histórico de um dos mais repressivos momentos da era colonial cubana. Além disso, ela representa uma clara denúncia à administração colonial. O autor acusou o General Vives de fundamentar seu governo em uma dialética a qual definiu como “corromper para dominar” (VILLAVARDE, 1996, p. 38). A corrupção consistiria em dividir os ânimos do povo de forma que ele tornar-se-ia incapaz de enxergar a própria miséria e degradação. O momento histórico é apresentado pelo narrador da seguinte maneira:

[...] el desorden de la administración de la colonia, la penuria del erario, la venalidad y la corrupción de los jueces y de los empleados, la desmoralización de las costumbres y el atraso general, se combinaban para amenazar de muerte aquella sociedad que ya venía trabajada por toda suerte de males de muchos años de desgobierno (VILLAVARDE, 1996, p. 204).

O governo era, portanto, responsável direto pela ruína e degradação generalizada da sociedade cubana, a qual Villaverde apresentou com olhar crítico. Como veremos mais adiante, o sistema escravista, tolerado e praticado pelo governo na época, foi apontado como o principal causador dessa desmoralização de costumes e do atraso de um ponto de vista geral. Embora a escravidão tenha sido um tema abordado durante toda a obra, Villaverde a expressou de forma mais precisa e crítica ao dar voz aos personagens dona Rosa e don Cándido Gamboa, e ao deslocar a narração do ambiente urbano para o ambiente rural.

Constituída de cinco integrantes, a família Gamboa representa o protótipo da “família cubana” no século XIX (SCHULMAN, 1979, p. XXV). O patriarca, Cándido Gamboa, foi apresentado como um homem antes de negócios do que de sociedade, de escassa cultura, robusto, de paixões fortes e firmeza de caráter. É espanhol, porém mudara-se para Cuba ainda

jovem. No decorrer dos muitos anos no país, acumulou uma grande fortuna por meio do tráfico negreiro (VILLAVÉRDE, 1996, p. 65, 103). Sua esposa, dona Rosa, é uma personagem mais complexa e melhor delineada do que seu marido. *Criolla*, casara-se com Cândido e tivera quatro filhos: Antonia, Leonardo, Carmen e Adela. Em especial, protegia e mimava Leonardo. Ele, por sua vez, manipulava-a constantemente para conseguir dinheiro e satisfazer seus caprichos. Dona Rosa é uma personagem ambígua, pois, ao mesmo tempo que é vítima, é carrasca. A personagem é, como a dona Josefa de *El negro Francisco*, produto do meio e vítima das circunstâncias. Ela é o melhor exemplo de como a escravidão corrompe corações por natureza bons. A matriarca não recebe o amor e o respeito devidos nem do filho nem do esposo, vive às escuras sobre o passado adúltero do marido, sempre na ansiedade frustrada de receber o amor dos dois homens de sua vida. Ao mesmo tempo, é incapaz de sentir qualquer sentimento de piedade ou misericórdia para com a população escrava. O narrador a descreve da seguinte maneira:

Doña Rosa, mujer cristiana y amable con sus iguales, que se confesaba a menudo, que daba limosna a los pobres, que adoraba en sus hijos, que en abstracto al menos estaba dispuesta a perdonar las faltas ajenas para que Dios, que está en el cielo, la perdonara las suyas; doña Rosa, sentimos decirlo, al ver las contorsiones de aquéllos a quienes la punta del látigo de cuero trenzado del mayoral abría surcos en sus espaldas o brazos, se sonreía, tal vez por creer grotesco el espectáculo, o exclamaba, exclamación en que la hacían coro las personas de que se hallaba rodeadas:—¡Hase visto gente más bruta! (VILLAVÉRDE, 1996, p. 346).

Esse excerto põe em evidência a contradição da conduta da personagem e, apresentando-a como “típica criolla”, o autor expressa uma dura crítica a toda a classe escravocrata. A imagem da mulher caridosa, religiosa, boa mãe, boa esposa, sempre preocupada em fazer a vontade divina opõe-se à imagem da escravocrata que despreza o afrodescendente e ri do sofrimento deste. É evidente a hipocrisia dos atos da nobre dama. O negro é sempre um elemento negativo, desviante, perturbador da ordem. Ele peca sempre “por torpe, por malícia o por descuido” (VILLAVÉRDE, 1996, p. 181), nunca por humano. Para o senhor e a senhora Gamboa, os negros e pardos não eram seres humanos, eram mercadorias. Por isso, criticavam veementemente a proibição do tráfico negreiro. Eles expressam, assim, a preocupação geral dos escravocratas cubanos depois da proibição do tráfico de que, sem poder introduzir *bozales* no país, arruinar-se-iam os engenhos e cafezais. Por meio da fala

destes dois personagens, Villaverde expôs as reivindicações da classe escravagista para a qual a meta era enriquecer, ainda que mediante o derramamento de sangue inocente.

Como observamos já na obra *El negro Francisco*, a classe escravocrata desumaniza o negro, transformando-o em objeto, em animal, em demônio, no intuito de, assim, diminuir a dissonância entre o ato de escravizar e o pregar do amor cristão. Essa dialética da objetificação do escravo é evidente na fala de don Cândido:

Y dale con creer que los fardos de África tienen alma y que son ángeles. Esas son blasfemias, Rosa; la interrumpió el marido con brusquedad. Pues de ahí nace el error de ciertas gentes... Cuando el mundo se persuade que los negros son animales y no hombres, entonces acabará uno de los motivos que alegan los ingleses para perseguir la trata de África. Cosa semejante ocurre en España con el tabaco: prohíben su tráfico, y los que viven de eso, cuando se ven apurados por los carabineros, sueltan la carga y escapan con el pellejo y el caballo. ¿Crees tú que el tabaco tiene alma? Hazte cuenta que no hay diferencia entre un tercio y un negro, al menos en cuanto a sentir (VILLAVERDE, 1996, p. 189-190).

Durante toda a obra, o narrador onisciente concede amplo espaço aos escravocratas para exprimirem sua indignação com a proibição do tráfico e manifestarem seu desprezo pelo negro. Poucas vezes ele intervém. Villaverde não contestou diretamente os argumentos da classe dominante, antes ele expressou seu repúdio fazendo desses personagens figuras cruéis, imorais e cínicas. Os personagens brancos, proprietários de escravos não foram, contudo, apresentados como imorais ou maus por natureza, também eles eram vítimas do sistema escravista que perverte os valores e degenera a sociedade como um todo:

Que la esclavitud tiene fuerza de trastornar la noción de lo justo y de lo injusto en el espíritu del amo; que embota la sensibilidad humana; que afloja los lazos sociales más estrechos; que debilita el sentimiento de la propia dignidad y aun oscurece las ideas del honor, se comprende (VILLAVERDE, 1996, p. 214).

Para o narrador, no entanto, não somente os brancos são atingidos pelas consequências morais de um sistema acusado de perverso e desumano, mas também os próprios escravos. Se os atos e o comportamento dos brancos podem ser explicados sob essa ótica, nada mais lógico que a ação dos negros, que vivem diretamente sob o látigo do carrasco, tenha sido vista pelo autor da mesma forma. Os negros foram, assim, retratados como bárbaros e selvagens. Essa barbárie, entretanto, é resultado do tratamento concedido aos cativos. Para Villaverde (1996, p. 365), o negro não é “malvado por negro” ele, no entanto, o é “por escravo”, não sendo

surpreendente que, tratado “como bestia [...] se portara a veces como fiera”. Apresentando-o como “fera” e “malvado”, ainda que não genuinamente, Villaverde reiterou o suposto comportamento selvagem do negro e construiu, ou melhor, reafirmou o estereótipo sobre a barbárie negra. Destarte, observamos que, embora reconhecesse certa humanidade no homem negro, o autor não conseguiu se livrar da visão estereotipada e preconceituosa do afrodescendente como um elemento selvagem. O que ele fez foi mostrar que o negro poderia ser “diferente”, talvez até mesmo civilizado, se não vivesse em um ambiente escravo.

A maioria das cenas sobre a escravidão ocorre no engenho da família Gamboa, La Tinaja. Como observou Sancholuz (2010, p. 5), a descrição minuciosa do moderno engenho, cujo processo de refinamento de açúcar a vapor acentua sua tecnologização, opõe-se às práticas consideradas antiquadas e retrógradas do sistema escravista, como os castigos no cepo. É ao engenho La Tinaja que é confinada a escrava Maria de la Regla, cujo testemunho e relato pode ser considerado a mais autêntica crítica contra o sistema escravista dentro desse romance e, certamente, um dos mais sinceros monólogos de escravos entre as narrativas abolicionistas cubana e brasileira. Para Hollingsworth (1976, p. 41), foi narrando a história de Maria de la Regla que Cirilo Villaverde conseguiu ir além da apresentação pitoresca dos abusos da escravidão, tornando seu realismo mais impiedoso, às vezes até mesmo brutal.

O monólogo da escrava estende-se por várias páginas do romance e retrata uma série de maus-tratos sofridos pelo afrodescendente, em especial, pela negra cativa. A tragédia de Maria de la Regla começa quando é descoberta amamentando a própria filha, Dolores. Dona Josefa havia ordenado que a cativa amamentasse exclusivamente sua filha Adela, proibindo o contato entre a escrava e a filha. Por desobedecer as ordens de sua senhora, Maria de la Regla é confinada por tempo indeterminado no engenho La Tinaja, onde é proibida de se relacionar com a filha e o marido que permanecem servindo na cidade.

Observamos que na cidade, a exploração da mulher negra ocorre por meio da apropriação do corpo, como no caso da lactação forçada, e mediante o terror psicológico, praticado por meio do impedimento da aproximação entre mãe e filha. No campo, a situação do negro não é diferente, ela só se intensifica. Maria de la Regla relata detalhadamente o que significa ser negro e mulher em um engenho cubano do século XIX:

¿Qué vale la vida en medio de tantas penas? Y esto no es vivir, esto es morir todos los días y a cada hora. Su merced no comprende la causa de mi llanto. Su merced es muy joven, es blanca, es libre, es la niña bonita de la casa. Si su merced se casa y

tiene hijos, ¿quién se atreverá a quebrar su gusto ni a separarla de su marido, ni de sus hijos? Su merced no sabe, ni Dios quiera que sepa nunca lo que pasa por una esclava. Si es soltera porque es soltera; si es casada porque es casada; si madre porque es madre, no tiene voluntad propia. No le dejan hacer su gusto en ningún caso. Parta su merced del principio que no le permiten casarse con el hombre que le gusta o que quiere. Los amos le dan y le quitan el marido. Tampoco está segura de que podrá vivir siempre a su lado, ni de que criará a los hijos. Cuando menos lo espera, los amos la divorcian, le venden el marido, y a los hijos también, y separan la familia para no volver a juntarse en este mundo. Luego, si la mujer es joven y busca a otro hombre y no se muere de dolor por la pérdida de los hijos, entonces dicen los amos que la mujer no siente, ni padece, ni le tiene cariño a nadie (VILLAVERDE, 1996, p. 390).

Para Maria de la Regla, o verdadeiro martírio do escravo consiste em não ter o poder de decisão sobre a própria vida. Toda a sua existência é determinada pela vontade de seus senhores. O indivíduo afrodescendente sempre é suspeito de culpa e sua sorte depende da piedade e da misericórdia de seus proprietários. Maria de la Regla não se queixa do trabalho nem dos castigos, lamenta profundamente a separação, já há doze anos, do esposo e dos filhos. Confinada no engenho, lhe é negado qualquer direito à dignidade. A descrição da vida da escrava no engenho testemunha e acentua, sobretudo a violência psíquica e psicológica vivida pelo indivíduo afrodescendente. O tempo de reclusão e isolamento é apresentado como o grande carrasco.

Mas a exploração da mulher negra não para por aí. Além dos castigos físicos, da separação dos familiares, da constante humilhação dos senhores, a mulher, na condição de escrava, deve também suportar as perseguições do homem branco que se acha no direito de abusar sexualmente da mulher de cor. Ela é, portanto, duplamente oprimida, por ser escrava e por ser mulher. Narrando, assim, a violência praticada no engenho, no corpo e na psique escrava, Maria de la Regla traz à luz a visão do negro sobre a experiência da escravidão e oferece uma nova interpretação dos fatos que contradiz aquela apresentada pelo senhor branco. Enquanto dona Rosa fala de Maria de la Regla como uma mulher sexualizada e sedutora que levava todos os homens do engenho a se apaixonar por ela, o monólogo da escrava injustiçada nos prova o contrário e inverte a situação. A escrava foi apresentada como uma mulher que tem constantemente que se esquivar dos assédios masculinos. Se antes o leitor a via como culpada, agora a vê como vítima. Villaverde conferiu um longo espaço narrativo ao testemunho de Maria de la Regla, dando voz ao negro, concedendo a ele o direito de se defender e de contestar a imagem imposta. Esse recurso do nosso autor conferiu um tom de autenticidade ao padecer escravo e aproximou o sofrimento da personagem ao leitor

imaginado que pode visualizar e compreender o desespero de uma mãe que é violentamente separada de seus entes mais queridos.

No entanto, apesar de o monólogo representar uma clara recusa das estruturas escravistas e do pensamento patriarcal, a postura da escrava é sempre passiva e nunca revolucionária. A negra não se rebela contra as injustiças, esta não é sua função. A história de Maria de la Regla atua como elemento revelador da crueldade do sistema escravista cubano. O tom do relato, no entanto, corrobora para a construção da imagem do negro como obediente, fiel e submisso. Embora, esta seja uma postura comum às personagens femininas no romance villaverdiano, mostraremos no próximo capítulo que Villaverde também criou personagens negros e mulatos verdadeiramente revolucionários. Antes, porém, gostaríamos de fazer algumas observações relativas ao espaço urbano.

Enquanto no campo a segregação entre brancos e negros é clara, a situação racial apresenta-se de forma muito diferente no ambiente urbano. Os espaços que ocupam ambos os grupos na cidade são bem definidos, a convivência entre brancos, negros e mestiços, no entanto, é complexa (SANCHOLUZ, 2010, p. 4). Estes entram em contato e cultivam relações afetivas, apesar das limitações espaciais e/ou simbólicas e da hierarquia social preestabelecidas na sociedade colonial. A união sexual de grupos étnicos e sociais opostos conduz no romance a uma série de conflitos, como vemos no caso da própria protagonista, Cecilia Valdés. A complexidade dos relacionamentos surge da tensão entre o desejo, em especial do afrodescendente, de superar as barreiras raciais e sociais e a impossibilidade de ignorar as regras impostas e perpetuadas no sistema colonial. O espaço tem, portanto, uma importante função dentro dessa narrativa, ele é “la ubicación y la expresión física de la guerra interna que escinde a la sociedade” (BARREDA, 1976, p. 145). Ele revela, assim, as tensões de uma sociedade marcada por fronteiras invisíveis, mas tangíveis, de segregação social e racial. As fronteiras do território negro e do branco são fixadas pelo narrador, com uma importante diferença: os brancos têm acesso ilimitado à “zona negra”, enquanto os negros e os mulatos têm acesso restrito à “zona branca”.

Centro por excelência da sociedade branca é o baile da *Sociedad Filarmónica*, ambiente exclusivo da oligarquia cubana. Todos os integrantes desse baile são brancos, abastados, politicamente influentes e muito preocupados com a moda e com a aparência. Nesse capítulo, onde desenhou detalhadamente a elite cubana, Villaverde citou o nome de vários personagens históricos, como Domingo Delmonte, Bernardo Echeverría, Ramón

Montalvo, entre outros, e conferiu ao relato um tom de veracidade. Apesar de aparentemente homogênea, a classe social dirigente dividia-se, todavia, em duas categorias opostas e rivais: *criollos* e peninsulares. Leonardo Gamboa, apesar de ser filho de espanhol, representa a classe *criolla*, patriota e viciada, e manifesta seu desprezo e ódio para com os peninsulares. Em particular, acusava os militares, sempre espanhóis, de manterem um sistema opressor em Cuba (VILLAYERDE, 1996, p. 171). O patriotismo de Leonardo é, entretanto, de “carácter platónico” já que não está fundamentado nem no sentimento de dever nem no conhecimento de seus direitos como cidadão e homem livre (VILLAYERDE, 1996, p. 98). Embora o sentimento de Leonardo possa ser classificado como confuso, pois em nenhum momento consegue articular de forma coerente seu ódio pelos peninsulares, sua posição evidencia o nascimento de uma *cubanidade*, de um sentimento de pertinência e de diferenciação, algo que antes não existia em Cuba. Como expusemos em capítulo anterior, até o início do século XIX, os *criollos* consideravam-se *españoles de ultramar*. Testificamos, assim, no desconforto de Leonardo, o surgimento de uma identidade nacional.

De um modo geral, a elite havanesa foi apresentada pelo autor como superficial e leviana. A crítica expressada por Villaverde (1996, p. 134) à classe dirigente fez-se evidente já mesmo na epígrafe que introduz o capítulo. Nesta, ele afirmou que “no es caballero el que nasce, sino el que lo sabe ser”. Dessa forma, assim entendemos, o narrador indica que não são todos cavalheiros aqueles que provêm de famílias ricas, ainda que o pareçam ser. Villaverde dedicou dois capítulos à narração do baile que se caracterizou pela farta e requintada comida, pelas influentes e belas pessoas, pelos suntuosos trajes. Todo o luxo foi, no entanto, apresentado como uma ilusão:

Y a la luz deslumbrante de las arañas de cristal, en olas de una música tan plañidera como voluptuosa, pues que procede del corazón de un pueblo esclavizado, al través de la nube sutil de polvo que levantaban los bailarines con los pies, las mujeres parecían más hermosas, los hombres más bizarros. ¿Podía, pues, entregarse el ánimo de la juventud a otros pensamientos que los que le sugerían los halagadores objetos que tenía delante? (VILLAYERDE, 1996, p. 151)

As luzes “deslumbrantes” e a música “voluptuosa” levam o coração “escravo” do jovem, isto é, cego, iludido, preso a convenções coloniais, a não perceber a realidade da condição cubana. Os objetos agradáveis turvam o olhar dos jovens *criollos* que não conseguem ver uns aos outros como realmente são. Diante dessa distorção da realidade, todos

parecem ser mais belos e mais valentes. Daí a pergunta do narrador se seria possível conduzir essa classe social, ofuscada pelas luzes do ouro, a um pensamento crítico que pudesse levar o país a uma melhora real. Esse excerto, assim, expõe o ceticismo do autor, já na maturidade, de que Cuba pudesse alcançar sua liberdade por meio da conscientização da classe dirigente havanesa.

O espaço representativo da população negra no ambiente urbano é a casa da mulata Mercedes Ayala, onde são celebrados os bailes, dos quais participam brancos, negros e mulatos. O baile de “gente de color” também é descrito minuciosamente pelo narrador, embora o característico desse baile não seja sua suntuosidade, mas a participação de pessoas pertencentes a todas as classes sociais e grupos étnicos:

Bastante era el número de negras y mulatas que habían entrado, en su mayor parte vestidas estrafalariamente. Los hombres de la misma clase, cuya concurrencia superaba a la de las mujeres, no vestían con mejor gusto, aunque casi todos llevaban casaca de paño y chaleco de piqué, los menos chupa de lienzo, dril o Arabia, que entonces se usaban generalmente, y sombrero de paño. No escaseaban tampoco los jóvenes criollos de familias decentes y acomodadas, los cuales sin empacho se rozaban con la gente de color y tomaban parte en su diversión más característica, unos por mera afición y otros movidos por motivos de menos puro origen (VILLAVERDE, 1996, p. 41).

Como notou Sancholuz (2010, p. 4), a casa da mulata é de central importância para o desenvolvimento da trama, pois é nela que o afrodescendente e o branco entram em contato, e onde são fomentadas as relações sexuais interétnicas. No baile de Mercedes, as estruturas hierárquicas não desaparecem, os convidados são cientes de sua posição na sociedade, no entanto, existe nesse espaço certa ilusão de igualdade racial. As mulheres mestiças são cobiçadas e enganadas pelos homens brancos, os quais fora desse espaço talvez não lhes dirigissem a palavra. Dentro desse âmbito, descrito negativamente pelo narrador, os brancos lhes prometem casamento e as mulatas alimentam o desejo de ascender socialmente – se não elas, pelo menos seus descendentes – por meio da união com o *criollo*. O que caracteriza, portanto, os personagens que frequentam o baile é, por um lado, a voluptuosidade do povo afrodescendente e, por outro, a cobiça do homem branco. Notamos, assim, que é nesse ambiente, no espaço urbano e multiétnico, que Villaverde trouxe à luz o desejo nocivo e desenfreado do homem branco pela mulata e a ansiedade do mulato em ascender na escala social. Como veremos, o afro-cubano foi apresentado de forma ambivalente no romance de Villaverde, sendo por vezes caracterizado como um indivíduo passivo, por outras,

inconformado e revoltado. Elemento essencial, no entanto, de todos os personagens negros e mulatos na obra analisada é sua condição de vítima do sistema.

2.5.2 A imagem e o papel do afrodescendente

Embora o romance leve como título o nome da protagonista, o adjunto *novela de costumbres cubanas* inserido em algumas edições da obra³³, indica-nos que a intenção do autor não foi somente a de contar a história exclusiva de Cecilia, e sim apresentar todo o ambiente social e cultural que conduz aos acontecimentos narrados. Trata-se, destarte, de uma obra que quer apresentar um coletivo social, enfocando nas conflituosas relações interpessoais e, em especial, interétnicas. Com esse intuito, Villaverde buscou entender e expor o que ele considerava que fosse a psicologia do homem de cor.

2.5.2.1 A reivindicação do negro e do mulato

Embora vários personagens negros e mulatos, inclusive livres, adotem um comportamento submisso diante de sua posição marginalizada dentro da sociedade colonial, alguns expõem outra realidade: a do homem inconformado e revoltado que busca justiça e não se submete à opressão branca. Três exemplos de reivindicação do homem negro são-nos apresentados durante toda a obra: o do negro e escravo Dionísio, o do negro quilombola Pedro Carabali e, finalmente, o do mulato livre José Dolores Pimienta.

Dionísio é cozinheiro na casa Gamboa e é apresentado como um homem de aproximadamente quarenta anos, toda uma vida na escravidão. Casado com Maria de la Regla havia tido bons patrões antes de ser comprado pelos Gamboa. Em Havana, havia sido separado da esposa e levava, como os demais escravos, uma vida de humilhações e limitações. Inicialmente, contudo, é apresentado como um escravo obediente. Por isso, surpreende quando aparece em um baile de brancos e mulatos livres, e se aproxima da jovem mais cobiçada da festa, Cecilia Valdés. Um erro, pois a protagonista não tratava a todos de forma igual:

³³ Cf. VILLAVERDE, C. 2009.

Cualquiera mediano observador pudo advertir que, a vueltas de la amabilidad empleada por Cecilia con todos los que se le acercaban, había marcada diferencia entre los negros y los mulatos. Con éstos, por ejemplo, bailó dos contradanzas, con los primeros sólo minués ceremoniosos (VILLAVÉRDE, 1996, p. 282).

Dionísio tem seu pedido de dança negado pela mulata que argumenta estar cansada. Cecilia, no entanto, concede a dança a outro cavalheiro logo após Dionísio ter-lhe feito o mesmo pedido. O que Cecilia não esperava ao desprezar o negro é que ele a fosse confrontar sua atitude e fazê-la facejar a própria condição racial. Dionísio não aceita ser desprezado por sua cor ou classe social, muito menos por uma mulher da mesma origem que ele, por isso, a afronta com a pergunta: “Conque no me ha creído la niña digno de ser su compañero esta noche?” (VILLAVÉRDE, 1996, p. 283). Ainda que Cecilia tentasse se defender, o orgulho do negro estava ferido, ele lhe diz na cara o que boa parte dos presentes no baile sabe, mas nenhum deles teria coragem de dizer: “que la niña [...] desprecia porque se figura que como tiene el pellejo blanco es blanca. La niña no lo es” (VILLAVÉRDE, 1996, p. 284). Esse é um momento de ruptura e grande tensão narrativa, pois todo o mistério no qual está embasada a trama – isto é, na origem “desconhecida” da mulata que possibilita o relacionamento incestuoso – vê-se repentinamente ameaçado.

A postura de Dionísio põe em evidência o ódio que os negros cultivavam pelos mulatos que, por serem mais claros, sentiam-se superiores aos negros. O personagem demanda, assim, respeito, ainda que somente entre os membros de sua classe étnica. É questionável se o escravo comportar-se-ia da mesma forma se Cecilia fosse realmente uma jovem branca e não mulata. Fato é que, oferecendo resistência ao rechaço de Cecilia, Dionísio expressa seu repúdio contra a discriminação por ela praticada. Como observou Nelsen (2011, p. 65), o personagem sabe que, no fundo, a pureza *criolla* é um mito. Dionísio representa a negritude, uma negritude provida de poder por um segredo que uniria *criollos* e mulatos, revelando que esses dividem o mesmo sangue. O personagem teria, portanto, poder para desestabilizar a premissa da hegemonia branca, embasada na suposta pureza de sangue, revelando que Cecilia, símbolo da nacionalidade cubana, é filha de Cândido Gamboa. No entanto, a cena é interrompida abruptamente, impedindo que Dionísio transmita seu conhecimento.

De fato, o cozinheiro ganha mais espaço dentro do romance depois desse acontecimento. Ferido por José Dolores Pimienta, não regressa à casa Gamboa, onde certamente seria severamente punido, mas decide fugir e a não se entregar vivo. Com a fuga de Dionísio, Villaverde desconstruiu a imagem do escravo submisso para apresentá-lo como homem agente e responsável pelo próprio destino. Um personagem na obra de Villaverde que personifica ainda mais a resistência à escravidão é a figura do quilombola Pedro Carabali.

Pedro Carabali não chega a se desenvolver propriamente como personagem dentro da trama. O espaço narrativo dedicado à sua história é breve, porém, significativo. O escravo é apresentado como um homem rebelde, robusto e selvagem que, para a surpresa de seus donos, decide fugir. Ao ser capturado, é ferido e levado inicialmente à enfermaria. Durante os dias em que recebe o tratamento médico, ouve seu carrasco prometer castigá-lo severamente pela desobediência e vê seus companheiros de fuga serem chicoteados e levados entre a vida e a morte à enfermaria. Nesse momento, Pedro Carabali decide cometer suicídio engolindo a própria língua (VILLAVERDE, 1996, p. 369). A forma que o quilombola escolhe para morrer não é somente a mais gráfica e chocante entre todos os suicídios e mortes de escravos na literatura abolicionista cubana, ela é também a mais simbólica. O fato de Pedro Carabali engolir literalmente a língua e nunca ter aprendido a falar o idioma imposto – o espanhol –, expressa a resistência do homem negro diante da postura opressora do colonizador branco. O proprietário apossa-se de seu corpo e o escraviza, mas Pedro não renuncia à sua linguagem, à sua cultura, à sua identidade. Essa resistência, ao mesmo tempo, evidencia a problemática do projeto nacional de homogeneização por meio do “branqueamento” físico e cultural. Em outras palavras,

Si la novela antiesclavista, desde el *Francisco* de Suarez y Romero, proyectaba la incorporación del esclavo silencioso al espacio racionalizado, administrado, de la lengua nacional, entonces podemos leer la escena del suicidio de Pedro Carabali como la representación, en la novela misma, de las aporías confrontadas por la agenda alegórica, es decir, como una figuración de las tensiones irreductibles confrontadas por el proyecto novelístico "fundacional". Carabali [...] decide tragarse la lengua, su lengua materna, antes de entrar a las negociaciones y a las alianzas del intercambio testimonial. Carabali, en esa escena, marca el límite del género; es la figuración del anti-testimonio. Su silencio fractura irreparablemente la alegoría nacional (RAMOS, 1993, p. 234).

O suicídio e o silêncio de Pedro Carabali são, portanto, um claro grito de revolta contra a opressão branca e de rejeição da imposição de regras ocidentais. Ele representa,

metaforicamente, a tentativa de preservar a própria dignidade e identidade em uma sociedade extremamente hierarquizada e preconceituosa, onde o direito à humanidade lhe foi negado.

Um terceiro exemplo de resistência observamos na postura do personagem José Dolores Pimienta. O mulato é um jovem músico que, como notou Scarabelli (2004, p. 416, tradução nossa), pode ser considerado a representação “[...] na sua fase embrionária, de um novo corpo social que vai se delineando na ilha: uma classe formada por músicos, artesãos, merceeiros”³⁴. José Dolores, como outros homens da cidade, estava encantado com a jovem Cecilia. A amada, no entanto, interessava-se somente por Leonardo. O mulato sentia-se profundamente ferido por vê-la apaixonada pelo homem branco. No fundo, Pimienta reconhece suas limitações, como homem afrodescendente, de competir com o rival. É essa sensação de frustração que o faz nutrir um sentimento de ódio para com toda a classe branca. Em conversa com o alfaiate Uribe, protesta:

Lo que yo sostengo es, que ni a Vd., ni a mí, ni... a nuestros hijos, según van las cosas, nos tocará ser martillo³⁵. Y es muy duro, durísimo, insufrible, señor Uribe, agregó José Dolores, y se le nubló la vista y le temblaron los labios, que *ellos* nos arrebaten las de color, y nosotros no podamos ni mirar para las mujeres blancas.
—¿Y quién tiene la culpa de eso? continuó Uribe hablando otra vez al oído del oficial, como para que no le oyera su mujer: la culpa la tienen *ellas*, no *ellos*. No te quepa género de duda, porque es claro, José Dolores, que si a las pardas no les gustaran los blancos, a buen seguro que los blancos no miraban para las pardas.
—Puede ser, señor Uribe; pero, digo yo: ¿no tienen los blancos bastante con las suyas? ¿Por qué han de venir a quitarnos las nuestras? ¿Con qué derecho hacen ellos eso? ¿Con el derecho de blancos? ¿Quién les ha dado semejante derecho? Nadie. Desengañese, señor Uribe, si los blancos se contentaran con las blancas, las pardas no mirarían para los blancos (VILLAVARDE, 1996, p. 132, grifo do autor).

Nesse excerto, o mulato questiona a legitimação dos supostos direitos da classe branca, em especial, de cobiçar as mulheres de cor. Ele evidencia o drama do homem afrodescendente no século XIX cubano que, ainda que livre, era tratado como um cidadão de segunda classe, sempre em desvantagem em comparação com o branco. José Dolores Pimienta representa uma nova classe social que ia surgindo no decorrer do século XIX, com o aumento de mestiços livres. Segundo Scarabelli (2004, p. 416, tradução nossa), essa classe de

³⁴ O texto em língua estrangeira è: “[...] in embrione di un nuovo corpo sociale che va delineandosi nell’Isola: una classe fatta di musicisti, artigiani, bottegai”.

³⁵ O alfaiate Uribe havia feito anteriormente a seguinte observação: ¿No ves que ellos son el martillo y nosotros el yunque? Los blancos vinieron primero y se comen las mejores tajadas; nosotros los de color vinimos después y gracias que roemos los huesos (VILLAVARDE, 1996, p. 131).

homens livres representa um grupo social que ainda não havia encontrado seu espaço dentro de uma sociedade dominada pela lógica colonial, mas que se recusava a aceitar a própria mestiçagem como culpa, ao contrário, essa classe reconhece seu valor como “elemento de fundação de uma identidade que possa se dizer nacional”³⁶

José Dolores Pimienta rechaça a ideia de que os brancos teriam privilégios por direito e se rebela contra a supremacia branca. Não se pode dizer que há nele, propriamente, uma consciência da ascendência negra ou que ele nutre um orgulho da origem africana. No entanto, é evidente que o mulato recusa-se a aceitar o rótulo de inferior por ser afro-cubano. Rejeitando a subalternidade imposta pelo ambiente colonial, José Dolores reivindica um espaço de igualdade entre indivíduos: se os afrodescendentes não podem se relacionar com mulheres brancas, o mesmo deveria servir para os brancos a respeito das negras e mulatas! Assim fazendo, o mulato não busca negar as diferenças étnicas entre ambos, o que ele reivindica é que valham os mesmos direitos ou as mesmas limitações para ambos e que os brancos não sejam sempre “martelos” e os negros e mulatos “bigornas”.

A revolta de José Dolores Pimienta é, talvez, até mesmo mais significativa do que a dos personagens afrodescendentes já citados, porque o mulato transforma suas reivindicações em atos. Quando Cecilia o pede para assassinar Isabel, sua rival, no dia de seu casamento com Leonardo, José Dolores não pensa duas vezes e apunhala o jovem branco. O narrador não nos informa se Pimienta é preso ou não. Fato é que esse jovem afrodescendente é o único personagem, entre todas as obras aqui analisadas, que faz justiça com as próprias mãos. Em outros romances, vemos o jovem negro ou mulato sonhar com a revolta, com a morte de seu carrasco, esse desejo, porém, sempre permanece sem resultados concretos. José Dolores Pimienta representa, assim, um novo tipo de personagem afrodescendente na literatura abolicionista cubana. Ele não é algoz por natureza, assim como também não pode ser visto como o homem submisso. Sua descrição foge, portanto, da rígida classificação do negro nobre *versus* negro demônio. O personagem é mais complexo e traz à luz o drama e a luta interna do homem afrodescendente que é afrontado com as limitações sociais as quais não julga justas e às quais não quer se submeter.

O alfaiate Uribe, por outro lado, adota um comportamento diferente do de José Pimienta, ele decide dissimular seus sentimentos e se conformar com a situação. Não é que

³⁶ O texto em língua estrangeira é: “[...] elemento di fondazione di un’identità che possa dirsi nazionale”.

não lhe parecesse injusta a condição do negro e do mulato na sociedade, mas considerava a luta em vão, pois as forças ainda seriam muito desiguais. O momento certo ainda estaria por chegar, no ínterim, aconselha: “deja correr chinito, que alguna vez nos ha de tocar a nosotros” (VILLAVERDE, 1996, p. 131). O homem afrodescendente foi, portanto, apresentado como um elemento capaz de desestabilizar a ordem vigente. Uma bomba-relógio que ameaçava explodir a qualquer momento.

2.5.2.2 A função da mulher afro-cubana

As mulheres, em especial as mulatas, ocupam um papel central no romance de Villaverde. Fisicamente, as mulatas foram descritas como exemplos de beleza e sensualidade, sendo Cecilia a mais bela representante do gênero. O narrador a descreveu da seguinte maneira:

Era su tipo el de las vírgenes de los más célebres pintores. Porque a una frente alta, coronada de cabellos negros y copiosos, naturalmente ondeados, unía facciones muy regulares, nariz recta que arrancaba desde el entrecejo, y por quedarse algo corta alzaba un si es no es el labio superior, como para dejar ver dos sartas de dientes menudos y blancos. Sus cejas describían un arco y daban mayor sombra a los ojos negros y rasgados, los cuales eran todo movilidad y fuego. La boca tenía chica y los labios llenos, indicando más voluptuosidad que firmeza de carácter. Las mejillas llenas y redondas y un hoyuelo en medio de la barba, formaban un conjunto bello, que para ser perfecto sólo faltaba que la expresión fuese menos maliciosa, si no maligna (VILLAVERDE, 1996, p. 22).

Observamos, assim, que Cecilia parece representar a perfeita justaposição de elementos caucásicos e negroides: suas feições finas e regulares harmonizam com os cabelos ondulados e os olhos negros. No entanto, outras passagens da obra revelam que Villaverde valorizou os elementos brancos em detrimento das características negras. A origem africana foi vista como uma mácula, como um defeito insuperável que turva a imagem da protagonista. É a expressão maliciosa dos olhos que a impede de alcançar a perfeição. Ao mesmo tempo são, como observou Barreda (1979, p. 66), precisamente essa voluptuosidade e essa malícia no olhar que fazem de Cecilia um “archetyp of mulato beauty”. Ou seja, o que a caracteriza como ser e como gênero é também o que a marginaliza e a aparta do imaginário nacional. Parece-nos, assim, evidente que Villaverde foi influenciado pelas ideias preconceituosas sobre a inferioridade e a sensualidade da mulher negra ao criar o quadro de sua personagem.

Para o narrador, Cecilia pertence à “raza híbrida e inferior” (VILLAVERDE, 1996, p. 51) e como tal, apresenta todas as qualidades do “pueblo sensual y desmoralizado” do qual fazia parte. Parte-se, portanto, da premissa, de que a origem étnica influencia o caráter. Villaverde serviu-se, assim, da homogeneização, típica estratégia da redução do Outro, para construir sua personagem. Como consequência, por ser negra e mulher, Cecilia não pode deixar de ser orgulhosa, vaidosa e de caráter imperioso. Essa não é uma característica que serve somente para a protagonista. Também Nemesia, sua companheira, é apresentada como uma jovem vaidosa, invejosa e intrigante. O mesmo serve para Maria de la Regla, cujos valores morais são colocados em dúvida quando se deixa levar pelas palavras românticas do carpinteiro e é infiel ao esposo. Em *Cecilia Valdés*, a mulher afrodescendente é apresentada, em geral, como um ser volátil e indigno de confiança, pois “como de raza híbrida, no hay que fiar mucho en su virtude” (VILLAVERDE, 1996, p. 464). Ela é incapaz de controlar seus desejos, é toda paixão, fogo e luxúria. Por isso, a mulher exemplar, na obra de Villaverde, não é a bela Cecilia, mas a branca Isabel, a representante da razão, da misericórdia, da benevolência e da mansidão. Ainda que não tenha sido apresentada propriamente como bela, ela representa um ideal educativo e serve como modelo para gerações futuras. A diferença entre as duas jovens faz-se evidente no discurso de Leonardo para quem Isabel serve de esposa e Cecilia de amante:

La de allá me trae siempre loco, me ha hecho cometer más de una locura y todavía me hará cometer muchas más. Con todo, no la amo, ni la amaré nunca como amo a la de acá... Aquella es toda pasión y fuego, es mi tentadora, un diablito en figura de mujer, la Venus de las mula... ¿Quién es bastante fuerte para resistírsele? ¿Quién puede acercársele sin quemarse? ¿Quién al verla no más no siente hervirle la sangre en las venas? ¿Quién la oye decir: te quiero, y no se le trastorna el cerebro cual si bebiera vino? Ninguna de esas sensaciones es fácil experimentar al lado de Isabel. Bella, elegante, amable, instruida, severa, posee la virtud del erizo, que punza con sus espinas al que osa tocarla. Estatua, en fin, de mármol por lo rígida y por lo fría, inspira respeto, admiración, cariño tal vez, no amor loco, no una pasión volcánica.[...]. Precisamente así es como debe buscarse la mujer para esposa. El que se casa con Isabel está seguro de que no padecerá de... quebraderos de cabeza, aunque sea más celoso que un turco. Con las mujeres como C... el peligro es constante, es fuerza andar siempre cual vendedor de yesca (VILLAVERDE, 1996, p. 309).

Esse excerto remete à função da mulata como eterno objeto sexual, como materialização das fantasias do homem branco que encontra no sistema colonial facilidades para manter o relacionamento opressor tanto com a mulher branca quanto com a negra.

Enquanto a branca serve para desfilar no âmbito social e perpetuar o sobrenome, a mulher afrodescendente tem como função satisfazer seus desejos carnavais. Essa hierarquização da mulher também foi apontada por Gilberto Freyre em *Casa-Grande e Senzala*. O autor observou que na sociedade colonial brasileira, a mulher branca servia para esposa, a negra, para empregada, e a mulata, para concubina (FREYRE, 1933, p. 48). Em *Cecilia Valdés*, tanto as “rivais” dona Rosa e Charo, como Isabel e Cecilia são vítimas de uma sociedade dominada pela lógica masculina. Enquanto as mulheres brancas são destinadas a aceitarem o adultério como elemento integrante de sua vida conjugal, a mulher negra deve aceitar sua posição de anonimato e negação.

Notamos, portanto, que as mulatas na obra villaverdiana são eternas perdedoras, potenciais mães solteiras e principais vítimas do sistema. Elas não são agentes, e sim reagentes das circunstâncias, sempre se acomodando à nova situação de abandono e desprezo. Esse aspecto pode ser observado na descrição, praticamente sem exceções, de todas as personagens femininas de ascendência africana. No entanto, exemplo por excelência da tragédia feminina é a própria família de Cecilia. O autor mostrou-se, por meio dos personagens Chepilla, Charo e Cecilia, como o abandono das amantes mulatas e dos filhos bastardos perpetuava-se em um círculo vicioso na sociedade. A fatalidade de Cecilia estava predestinada e se evidenciava, como observou Barreda (1979, p. 65), na trajetória da própria mãe da heroína, cuja insanidade torna-se “the most pathetic and acute concretization of what might be called the tragic destiny of the mulatto woman”. Segundo o estudioso, a raiz da enfermidade mental de Charo encontra-se nos valores étnicos da sociedade cubana. A mulata é consciente da própria marginalização racial e teme que sua única filha, mais clara, lhe seja tomada pelo grupo étnico e social dominante (BARREDA, 1979, p. 65). A loucura de Charo é sintomática e revela as tensões existentes no íntimo da mulher negra que, se por um lado anseia por ver os filhos mais claros, por outro, teme, com o desaparecimento da cor, a dissolução do vínculo maternal. O temor de Charo não é infundado, como vemos no exemplo de Maria de la Regla que amava mais o filho Tirso, que tivera com o branco, que Dolores “la cual perpetuaba el odioso color”. Ao mesmo tempo, Tirso rejeitava e se envergonhava da mãe por ser negra (VILLAVERDE, 1996, p. 216).

Concluimos, desse modo, que em uma sociedade profundamente marcada pela pertinência racial, o mulato torna-se um alienado, porque não consegue se identificar nem com um grupo étnico nem com o outro. Ele nega suas origens negras e exalta as brancas, sem

nunca, no entanto, ser aceito pelos brancos como igual. O afrodescendente submete-se à estética branca-ocidental e aceita a condição de inferior na esperança de alcançar algum reconhecimento social. Não surpreende, portanto, que a principal característica da psicologia de Cecilia seja a insegurança, a qual pode ser considerada o sentimento desencadeador de todos seus ataques de ciúmes e suas cenas de amor descontrolado.

A protagonista, por ser *quase* branca, é uma personagem que deambula entre dois mundos sem, no entanto, pertencer a nenhum deles. Embora para todos ao seu redor seja evidente que Leonardo não se casará com uma jovem social e etnicamente inferior a ele, Cecilia alimenta a esperança de que dito sonho se concretize. O conflito interno da heroína resulta, portanto, do desejo insaciável de ascender socialmente por meio do casamento com um branco e da incerteza de sua concretização. Ainda que Cecilia passasse por branca, a tez amulatada da avó a confrontava, todos os dias, com a realidade: também ela pertencia à raça desafortunada que parecia estar destinada a ser eternamente escrava. Apesar de todos os esforços, Cecilia seria sempre “la virgencita de bronce”. No entanto, o fato de ansiar por clarear a própria prole, por ultrapassar as fronteiras impostas pela sociedade escravista, a fazia descartar todos os pretendentes negros e mulatos, e favorecer os brancos. Cecilia não é uma personagem revolucionária, não questiona o sistema, a mulata busca somente uma brecha para sair do local de marginalização que a ascendência impunha a ela. Por isso, rechaçava os pardos, pois considerava um “saltoatrás” ter um filho mais escuro do que ela própria (VILLAYERDE, 1996, p. 277). O casamento com Leonardo parecia ser o único meio para desviar do fúnebre destino.

Na figura da mulher afrodescendente, em especial mulata, vemos evidenciada a ansiedade, real ou imaginada, da população afro-cubana para “branquear” a própria descendência, no intuito de “melhorar a sua raça” e possibilitar o acesso ao grupo dominante. É no corpo feminino que vemos o projeto de “branqueamento”, propagado por parte dos intelectuais cubanos, criar formas concretas. A mulher negra desempenha um papel crucial na projeção da sociedade cubana futura: ela é agente etnicamente homogeneizador da população afrodescendente. É por meio dela que ocorrerá o tão ansiado “branqueamento” da população cubana, nunca por meio dos negros e mulatos. Isso ocorre, por um lado, porque as mulheres afrodescendentes foram apresentadas como objetos sexuais, a cujos encantos e sedução o homem branco não consegue resistir. Por outro, porque a mulher negra/mulata vê na relação com o branco uma oportunidade única de abandonar a posição de marginalização que ocupa

na sociedade. De fato, essa prática parecia corrente na sociedade cubana colonial, se tomamos o romance villaverdiano como reflexo da realidade. O triângulo amoroso esposa branca/esposo branco/amante mulata não chocava ninguém, nem nunca havia sido “causa original de desgraça para uma família” (VILLAVÉRDE, 1996, p. 468). Enquanto o relacionamento entre a mulher branca e o homem negro é repudiado, o caso inverso é aceito na sociedade como natural, como se as mulheres negras e mulatas estivessem predestinadas ao concubinato. Como nota Silva (2012, p. 153) em seu artigo sobre a obra *Pele negra, máscaras brancas* do escritor Frantz Fanon,

O casamento com o branco abre as portas para uma igualdade no mundo da civilização. Por isso, o negro não se satisfaz no seu mundo negro, neste mundo ele não é reconhecido. Para deixar de ser visto aos olhos dos brancos como selvagem e subalterno é importante que entre em seu mundo branco, assuma e interiorize os valores culturais do homem verdadeiro.

Assim, o relacionar-se com o branco pode ser concebido como um meio adotado pela mulher afro-cubana para escapar de um processo de negação que desumanizou o sujeito de cor durante o sistema colonial. Silva (2012, p. 153) observou, ainda nesse sentido, que a busca do “branqueamento” por meio do casamento com homem branco reflete as características neuróticas e psicóticas do comportamento da mulher afrodescendente, “pois, não conseguindo afirmar sua humanidade para o mundo, não podendo se afirmar enquanto sujeito-negro-humano no mundo, a alternativa é fazer-se branca através do seu corpo e do seu pensamento”. A importância de dar preferência ao homem branco diante do negro ou mulato é algo que é transmitido, no romance villaverdiano, entre as mulheres afrodescendentes de geração para geração, como vemos na afirmação de Chepilla ao comparar Cecilia com a amiga, também mulata, Nemesia:

Tu padre es un caballero blanco, y algún día has de ser rica y andar en carruaje. ¿Quién sabe? Pero Nemesia no será nunca más de lo que es. Se casará, si se casa, con un mulato como ella, porque su padre tiene más de negro que de otra cosa. Tú, al contrario, eres casi blanca y puedes aspirar a casarte con un blanco. ¿Por qué no? De menos nos hizo Dios. Y has de saber que blanco, aunque pobre, sirve para marido; negro o mulato ni el buey de oro (VILLAVÉRDE, 1996, p. 34).

O “branqueamento” de Cecilia, portanto, é físico, cultural e psicológico. Chepilla a convence de que ela, por causa da sua cor clara, é capaz de superar as barreiras sociais e se casar com um branco. O desejo e a ambição da protagonista, portanto, em cruzar as fronteiras

sociais é fruto do meio em que vive e dos ensinamentos que recebe. O narrador não revela muito sobre a trajetória de dona Josefa, no entanto, indica que também ela havia se relacionado com um branco e como fruto desse relacionamento nascera Charo. Apesar do trágico fim de Charo, que seguiu os passos da mãe, Chepilla não se abstém de aconselhar a neta a se envolver com os brancos. A postura de dona Josefa mostra a importância que o “branqueamento” racial tinha para as mulatas cubanas do século XIX.

Concluimos, desse modo, que as mulheres negras no romance de Villaverde têm uma função de central importância para a construção da nacionalidade cubana. Como observou Guevara (2005, p. 114), “branqueando” a população negra em Cuba, elas contribuem “to a process of national formation by ‘mothering’ the nation”. A personagem que simboliza a mãe do povo cubano no romance é a escrava Maria de la Regla. A mucama amamenta tanto a criança rica e branca (Adela), como a mulata pobre (Cecilia) e a negra escrava (Dolores). A formação de uma nacionalidade, a qual poderíamos chamar de cubana depende, portanto, da apropriação do corpo negro, do controle de sua sexualidade e da regulação da maternidade.

2.5.3 A questão da miscigenação e da identidade nacional

O romance de Villaverde é uma obra fundadora que aborda a temática da construção de uma identidade nacional e projeta o futuro miscigenado de Cuba. Como observaram alguns estudiosos³⁷, a própria figura da protagonista pode ser interpretada como a representação novelesca da nacionalidade cubana. De acordo com essa interpretação, Cecilia simbolizaria toda a beleza da pátria, sofrida, roubada, escravizada que luta para conseguir sua liberdade e ultrapassar as fronteiras da marginalidade. No entanto, como observa Barreda (1976, p. 148), a apresentação de Cecilia como vítima não tem como função somente expor a nação ingênua e violentada, mas sim despertar um sentimento de revolta e desejo de mudança no leitor para transformar a realidade histórica.

Ainda que Villaverde, já no prólogo, tenha nos querido fazer acreditar que a trama do romance era verídica³⁸, notamos que *Cecilia Valdés* é uma construção carregada de

³⁷ Cf. BARREDA, 1976, p.150; ARTALEJO, 1991, p. 76; SCARABELLI, 2004, p. 412.

³⁸ Além disso, no próprio corpo do texto, Villaverde afirma diversas vezes que a história narrada é baseada em fatos reais. (Cf. VILLAVARDE, 1996, p. 51, 57, 94, 124, 262).

significações. O narrador intervém no relato para expressar a opinião do autor e conduz a narrativa com o intuito de influenciar, educar e conscientizar o leitor. Para Iliá Casanova-Marengo (2002, p. 82-89) não foi à toa que Villaverde foi tão atencioso ao caracterizar e diferenciar racialmente seus personagens. O estudioso acreditava que, ao polarizar o branco e o negro, o autor de *Cecilia Valdés* deixou transparecer seu horror e sua fobia diante da mestiçagem. Segundo ele, Villaverde via a pureza racial ameaçada pela hibridez e, por isso, desenhou uma linha divisória entre os grupos étnicos com o propósito de criar uma identidade racial ordenada e estável. De fato, em *Cecilia Valdés*, todos os relacionamentos amorosos interétnicos são frustrados, o que poderia sugerir que a intenção de Villaverde ao descrever os relacionamentos entre brancos e negras foi a de alertar para o perigo da miscigenação e desencorajar o leitor branco a estabelecer relações com a mulher negra e mulata.

Gema Guevara (2005, p. 124-126), por outro lado, opinou que Villaverde quis encorajar o “branqueamento” racial por meio de sua narrativa. Segundo esse viés interpretativo, o romance pode ser analisado como propaganda do “branqueamento” físico e cultural dos afrodescendentes. O romance revelaria que esse processo já estava em curso. No entanto, era necessário que a sociedade aceitasse relacionamentos interétnicos para que os mulatos, “branqueados”, pudessem ser plenamente integrados na nação em formação. Cecilia é o exemplo de que a “mancha” negra podia ser eliminada com a contínua miscigenação. Sua função, como a de todas as mulatas no romance, é a de reproduzir a futura geração de cubanos, todos “branqueados” e inseridos na cultura ocidental. Deslocar o negro da zona de marginalização e incorporá-lo à racionalidade branca significava eliminar seu natural instinto selvagem e transformá-lo em cidadão moderno. Em outras palavras, para o elemento negro fazer parte da nação que estava sendo construída pelos brancos, ele deveria abrir mão de suas raízes africanas, negar o passado e adotar uma nova identidade.

A divergência dos estudiosos mostra que a conjuntura histórica é complexa. Por isso, interpretar a posição do autor em relação à miscigenação não é tarefa fácil. A análise dos personagens negros e mulatos coloca em evidência o preconceito racial do autor o que nos leva a concluir que Villaverde, como seus compatriotas, desprezava e temia o crescimento da população mestiça e a conquista de espaço na sociedade cubana por eles. No entanto, ele reconhecia que ela era um fato consumado. O que Villaverde constatou, portanto, foi que os mulatos já faziam parte da nacionalidade. Eles estavam presentes em todos os âmbitos da vida social e sua influência crescia. O próprio deambular de Cecilia entre uma esfera social e outra

já mostra como a estrutura colonial, baseada em uma estrita segregação racial, havia se tornado frágil e flexível. Como observou Ramos (1993, p. 225),

[...] la mulata que pasa, como Cecilia, y al pasar disimula y deshace los bordes y la integridad de las categorías diferenciales duras postuladas por un proyecto de fundación nacional articulado en torno de una compleja topología de contaminación y pureza.

O tão ansiado desejo por constituir-se como nação branca é diariamente conturbado pela presença do negro e do mulato na cozinha, nos bailes, nos ateliês de roupas, nas praças, nas ruas. Até mesmo Leonardo, representante da mais alta classe cubana, não pode garantir pureza absoluta de sangue (VILLAVERDE, 1996, p. 74). O narrador expõe a ironia da distinção de raças em uma sociedade, onde condes, advogados e médicos “se avergonzariam de que su madre o su padre se les sentara al lado en el quitrín” (VILLAVERDE, 1996, p. 132). Imaginar uma nação homogênea no final do século XIX significava negar a realidade cubana. Por isso, Benítez-Rojo acreditou que *Cecilia Valdés* foi um projeto que propaga a integração do mestiço na construção da nacionalidade cubana. Segundo o estudioso, era necessário reconhecer os afrodescendentes como componentes socioculturais da nação, caso contrário, estes vingar-se-iam dos brancos (BENÍTEZ-ROJO, 1990, p. 773). Essa ótica interpretativa é coerente com o desfecho do romance. Pimienta, que nunca aceitou a subordinação racial, torna-se um perigo para o homem branco.

O romance de Villaverde não incentiva explicitamente a mestiçagem, entretanto, ele a reconhece como realidade com a qual o povo cubano deve lidar ao projetar o futuro da nação. Diante dessa situação, o “branqueamento” da nação por meio da mulher afrodescendente surge como uma possibilidade para superar o problema racial. O futuro da hegemonia branca dependeria da possível criação de uma aliança inter-racial. Não existe, assim, por parte do autor, um interesse real pela situação do afro-cubano. Antes, ficcionalizar o mestiço significa exercer poder sobre ele, desconstruindo uma imagem, como a do escravo algoz por natureza, e criando uma nova, como a do mulato ambicioso, porém, controlável, como é a do mulato Pimienta. Desse modo, Villaverde, ao introduzir o negro e o mulato em sua narrativa, refirmou o estereótipo sobre a inferioridade do afrodescendente e, ao mesmo tempo, apontou para a necessidade de ratificar o lugar do negro, do mulato e do branco dentro do projeto de construção de uma nacionalidade cubana.

3. O BRASIL ENTRE A CIVILIZAÇÃO E A BARBÁRIE, OU A LITERATURA COMO MEIO DE TEMATIZAÇÃO DO “CONFLITO ÉTNICO”

3.1 O contexto histórico da abolição no Brasil

O debate em torno da abolição do sistema escravista no Brasil foi assíduo. Deste participaram políticos, literatos e intelectuais de todo tipo. Grande influência exerceram movimentos internacionais contra a escravidão, aos quais o Brasil filiou-se. Os países europeus suprimiam o sistema escravista em seus domínios e a instituição da escravidão transformava-se, paulatinamente, em um símbolo do atraso. Diante dessa situação, os brasileiros teriam que refletir sobre qual seria o melhor para o futuro da nação: manter ou não o sistema escravista. Iniciou-se, assim, um longo debate entre escravocratas e abolicionistas que marcou o discurso intelectual do século XIX. Mesmo se tornando evidente que a escravidão era nociva para o desenvolvimento do país, os proprietários de terra impuseram-se a favor dela. O Brasil ainda dependia do braço escravo para manter a produção agrária e, por isso, demonstrou grande dificuldade em lançar mão da instituição que a havia sustentado até então. A abolição da escravidão no Brasil não poderia, portanto, ser decretada de forma imediata. O fim da escravidão representou uma mudança drástica nas bases da sociedade brasileira e teria, por isso, que ser conquistada em etapas, em um processo de adaptação a uma nova estrutura social, onde os bens materiais seriam redistribuídos, já que os escravos tornar-se-iam donos de si mesmos.

3.1.1 Primeiros passos rumo à abolição

Como em Cuba, os africanos e afrodescendentes no Brasil representaram, desde o início da colonização, um grupo étnico de número considerável. Calcula-se hoje que tenham entrado no Brasil, no decorrer de quase quatro séculos, cerca de 40 por cento do total de escravos trazidos da África ao Novo Mundo, o que significa em números exatos mais de quatro milhões de pessoas. Inicialmente, os cativos foram empregados na produção açucareira no Nordeste que foi responsável pela absorção de aproximadamente 550.000 escravos. Durante o século XVIII, foram importados africanos para trabalhar nas minas de ouro e de diamantes em Minas Gerais. Naquele período, o número de cativos no Brasil chegou a quase

dois milhões. Contudo, calcula-se que a maior parte dos escravos tenha sido trazida ao país no início do século XIX até a proibição do tráfico negreiro em 1853. Estes foram utilizados na cultura cafeeira no Vale da Paraíba e no Oeste Paulista (COWLING, 2010, p. 285; VENTURA, 1987, p. 30).

Embora, decerto, houvesse numerosos conflitos entre senhores e escravos, as primeiras ideias abolicionistas não partiram da massa cativa nem nasceram propriamente no país. Antes, o Brasil associou-se a um movimento global contra a escravidão, aderindo a ideias liberais que brotavam na Europa no início do século XIX. A Inglaterra abolira em 1807 o tráfico negreiro nas colônias britânicas e a França tomara a decisão, quase para a mesma época, de abolir a escravidão em seus territórios. Também foi no ano de 1807 que a coroa portuguesa transferiu-se de Portugal para o Brasil. Como consequência, os brasileiros mostram-se mais abertos para tratar a questão da abolição do tráfico negreiro, ainda que não necessariamente da libertação dos escravos. Com a separação definitiva de Portugal em 1822 e a consequente necessidade de formar uma constituição independente, tornou-se imprescindível para a elite brasileira, tomar uma posição a respeito do sistema escravista no Brasil. A questão abolicionista no país esteve marcada, portanto, por pressões internas e externas. Principalmente a Grã-Bretanha não economizou esforços para ver o tráfico negreiro no Brasil abolido. A coerção inglesa levou o governo brasileiro, em 1826, a assinar um tratado decretando a abolição do tráfico em todo o seu território (MÖRNER, 1971, p. 24; RABASSA, 1965, p. 84; SAYERS, 1956, p. 16; BROOKSHAW, 1983, p. 24).

O tratado assinado pela Inglaterra e pelo Brasil estipulava o término do tráfico negreiro para o ano de 1831. Entretanto, assim como em Cuba, as autoridades brasileiras mostraram-se sobejamente corruptas na hora de cumprir a lei decretada. Assim, em vez de cessar a entrada de escravos no país, a lei estabelecida causou o efeito contrário. Naqueles anos, a importação negreira aumentou exponencialmente a fim de suprir a falta de mão de obra na lavoura cafeeira. Como observou Ventura (1987, p. 72), criou-se uma situação dissonante entre o Brasil legal que abolira o tráfico negreiro frente ao estrangeiro e o Brasil real que continuava a importar e revender abertamente os escravos dentro do país. Essa situação mudou apenas em 1850 quando foi decretada a Lei Eusébio de Queiróz que previa sanções mais duras para os traficantes e um maior controle do tráfico clandestino. A Inglaterra havia aprovado poucos anos antes uma lei que autorizava a busca e a captura, pelos navios ingleses, de embarcações suspeitas de transportar escravos. Isso conduziu a uma série de

complicações políticas e diplomáticas entre a Inglaterra e o Brasil, que não teve outra opção que reforçar a lei de proibição do tráfico, já promulgada vinte anos antes. Em 1853, após uma série de medidas, pôs-se um fim definitivo no tráfico de escravos no Brasil (BOSI, 1992, p. 196; MOURA, 1997, p. 10; VENTURA, 1987, p. 73; MARTINS, 1977-78, p. 425). A abolição do tráfico negreiro, entretanto, pode ser considerada apenas o primeiro de vários decretos que culminaram com a libertação definitiva dos escravos em solo brasileiro. A partir dessa iniciativa, contudo, os abolicionistas puderam concentrar suas forças na luta contra a escravidão que esteve no centro dos mais polêmicos debates da época.

3.1.2 O movimento abolicionista

O debate em torno da questão abolicionista crescia, quando desatou a Guerra do Paraguai (1865-1870) que o fez, temporariamente, esmorecer. A elite brasileira temia um motim por parte da massa escrava e receava que o governo brasileiro não a pudesse conter enquanto mantivesse suas tropas militares no Paraguai. Em vista disso, silenciou. Contudo, a guerra no país vizinho pode ser considerada significativa para a questão antiescravagista porque pôs em evidência a postura contraditória do governo em relação aos escravos, principalmente nos últimos anos antes da abolição. O exército brasileiro não havia encontrado voluntários em condições aceitáveis para participar da guerra e se viu, assim, na necessidade de recrutar escravos, os quais revelaram ser bons soldados. Em troca de sua participação, o governo lhes concedeu a liberdade, e estes passaram a atuar como soldados regulares. A grande anomalia desse fato foi que entre 1887-1888, seria o exército responsável pela captura dos escravos fugidos. Ou seja, ex-escravos deveriam capturar atuais escravos. Esse paradoxo, assim como o crescimento da insatisfação geral para com o governo e a política escravagista, levou alguns oficiais do exército a aderir à causa abolicionista e às ideias liberais (COWLING, 2010, p. 285; SKIDMORE, 1974, p. 8; MOURA, 1997, p. 11).

Após o fim da Guerra do Paraguai, foi retomada a luta contra a escravidão. Em 1870, foi fundado o Partido Republicano que teve como meta a substituição do trabalho escravo pela mão de obra livre e assalariada. Deu-se início a uma política de imigração na qual o europeu ingressado no país deveria ocupar o espaço deixado pelo escravo na lavoura e na indústria. Visava-se também, por meio do trabalho livre, estimular a economia por meio de

um sistema laboral adotado entrementes por todos os países considerados “civilizados” e “modernos”. A política imigracionista foi rapidamente colocada em prática e, como observa Bosi (2006, p. 106), “às ideias respondiam os fatos: no decênio de 70, entram no país quase 200.000 imigrantes, no de 80 quase meio milhão”.

Nos últimos anos do século, tornava-se evidente que o sistema escravista trazia para o Brasil mais desvantagens do que vantagens. Intensificaram-se, portanto, os debates nos centros urbanos em torno da Lei do Ventre Livre, aos quais se associaram profissionais liberais de todo tipo, como médicos, advogados e engenheiros, assim como militares, comerciantes e funcionários públicos. A questão abolicionista alcançou quase todos os campos da sociedade brasileira oitocentista onde encontrou adeptos e opositores. Ela abandonou o âmbito individual e passou a ser de interesse nacional, tornando-se uma questão política. A partir de então, o sistema escravista seria associado pelos intelectuais liberais à “velha” e ultrapassada Monarquia, a qual buscavam substituir por uma nova forma de governo, a República (MOURA, 1997, p. 12). Foi, portanto, nos anos setenta que observamos um início real da campanha abolicionista no Brasil. Para Bosi (1992, p. 234-241), contudo, é equívoco falar de *um* abolicionismo. O estudioso frisou o fato de haver existido uma pluralidade de conceitos, ideias e interesses em relação à forma por meio da qual deveria ser conquistada a abolição, pelo qual julgou mais correto falar de *abolicionismos*. Segundo o crítico, poderíamos diferenciar, essencialmente, dois perfis antiescravagistas: os que desejavam libertar o escravo e os cafeicultores que precisavam substituir o negro.

Os primeiros caracterizariam-se por defender a abolição partindo de uma argumentação fundamentalmente social e ética. O desafio do Brasil seria “redimir um passado de abjeção, fazer justiça aos negros, dar-lhes liberdade em curto prazo e integrá-los em uma democracia moderna” (BOSI, 1992, p. 234). Os principais representantes dessa forma, poderíamos dizer, mais radical de abolicionismo foram Joaquim Nabuco, Tavares Bastos, Rui Barbosa, José do Patrocínio e André Rebouças. Como observou Ventura (1987, p. 129), a proposta de abolicionismo feita por esses intelectuais apresentava um modelo de exclusão, já que condenavam a participação ativa dos escravos no movimento antiescravagista. A abolição deveria ser alcançada mediante a luta organizada e pacífica da classe dominante. Condenava-se, assim, a participação dos cativos na luta pela própria liberdade. Ao mesmo tempo, Nabuco e seus seguidores criticaram a ação de grupos dissidentes que faziam exatamente o contrário: incluíam o negro na luta, promovendo levantes e agitações, apoiando fugitivos e, enfim,

levando a questão abolicionista às senzalas do Império. Na obra principal de Nabuco, *O abolicionismo* (1880), vemos axiomatizada sua desaprovação:

A emancipação há de ser feita, entre nós, por uma lei que tenha os requisitos, externos e internos, de todas as outras. É assim, no Parlamento e não em fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se há de ganhar, ou perder, a causa da liberdade. Em semelhante luta, a violência, o crime, o desencadeamento de ódios acalentados, só pode ser prejudicial ao lado que tem por si o direito, a justiça, a procuração dos oprimidos e os votos da humanidade toda (NABUCO, 2000, p. 12).

Essa posição foi compartilhada também por José do Patrocínio (1996, p. 46), o qual reiterou em uma publicação na *Gazeta da Tarde* em 1882, que o intuito dos abolicionistas foi “conseguir *pacificamente* a grande reforma de que depende a moralidade política e civil do país – a abolição da escravidão” (grifo nosso). A posição cautelosa e excludente desses intelectuais, contudo, não surpreende. Apesar de geograficamente distantes, os acontecimentos no Haiti estavam, certamente, presentes no imaginário da elite brasileira do século XIX. Vários eram os paralelos entre os dois países e a revolução em Santo Domingo devia representar para Nabuco e seus companheiros abolicionistas uma lembrança histórica traumática da população branca e não um modelo político de abolicionismo a ser seguido (LÜSEBRINK, 1994, p. 151).

O segundo perfil antiescravagista apontado por Bosi (1992, p. 241-244) fez referência a um grupo específico da sociedade brasileira: alguns fazendeiros e proprietários de terras que reconheciam as vantagens da mão de obra livre que, porém, não queriam emancipar os escravos antes de o governo encontrar uma solução para o problema da falta de trabalhadores livres. Esses “abolicionistas”, portanto, defendiam a libertação dos escravos sempre e quando os proprietários destes não fossem prejudicados com a reforma. Eles retardaram, assim, o quanto puderam a ação do Estado, pois lhes interessava somente manter sua riqueza monetária. Sua adesão à causa abolicionista estava condicionada a uma política de imigração que suprisse suas necessidades por mão de obra. Por isso, até a década de oitenta, pouco interessava aos fazendeiros de São Paulo uma abolição radical da escravidão. Já para as províncias do Norte e do Nordeste, menos dependentes do trabalho escravo, assim como para os profissionais urbanos, a libertação dos escravos foi aceita com mais facilidade.

3.1.3 Entre opositores e defensores, o debate continua

O sistema escravista no Brasil foi, inicialmente, legitimado por meio de um discurso “humanitário”. A escravidão foi apresentada pela elite brasileira como um ato de caridade frente ao negro. Os africanos, sob a tutela dos brancos, escapariam de uma escravidão muito mais cruel ou até mesmo de uma morte brutal em seus territórios de origem. Bárbaros por natureza, os negros teriam a oportunidade de salvar suas almas por meio do contato com o Evangelho, pregado pelos sacerdotes brancos (COSTA, 1997, p. 410). Essa argumentação, contudo, vigorou apenas até a cessação do tráfico. Abolido o comércio negreiro, os ex-defensores do tráfico teriam que concentrar suas forças em manter a escravidão em vida o quanto pudessem. A estratégia argumentativa tinha que mudar. Ela tornar-se-ia, então, mais “palpável”, ligada diretamente a um aspecto que afetava toda a população: a economia do país. Os escravocratas afirmaram, assim, que o braço escravo era insubstituível na lavoura e a escravidão, um mal necessário. Eles alegavam que acabar com o sistema, significaria o fim da prosperidade agrícola, o principal pilar da economia do Brasil oitocentista. De fato, a falta de uma estrutura que regulamentasse a passagem da mão de obra escrava para a livre constituía um problema a ser resolvido pelo governo. Tinham os cafeicultores, portanto, razão, quando afirmavam que a luta abolicionista não oferecia respostas para os problemas que a falta de braços acarretaria para a agricultura. No seu ponto de vista, a abolição traria somente prejuízos, por isso, os escravocratas tacharam o movimento abolicionista de “romântico, demagógico, agitação inútil e desorganizadora da ordem vigente, prejudicial aos interesses da nação” (COSTA, 1997, p. 435).

Essa argumentação de cunho econômico foi reforçada por outra de caráter ideológico: os negros seriam racialmente inferiores e necessitariam da tutela do senhor branco que os guiaria rumo à civilização. Essa concepção encontrava aceitação até mesmo entre as figuras mais ilustres da sociedade, como Sílvio Romero, Nina Rodrigues, José de Alencar e José Bonifácio. Adotando uma posição paternalista, afirmavam que a abolição não deveria dar-se de forma abrupta, e sim gradual e espontânea, conforme o desenvolvimento da sociedade. Somente assim, os negros poderiam ser “preparados” para a liberdade e “integrados” no seio da sociedade. Em vista disso, Alencar combateu na Câmara a Lei do Ventre Livre apresentada em 1871, pois considerava que o decreto apressaria a abolição, pondo em perigo o

desenvolvimento da indústria no país. Antes de lhes conceder a liberdade, seria necessário que a inteligência dos negros viesse a ser “esclarecida”:

Não basta para vós, dizer a criatura, tolhida em sua inteligência, abatida em sua consciência – Tu és livre; vai, percorre os campos como uma besta fera! Não senhores, é preciso esclarecer a inteligência embotada, elevar a consciência humilhada, para que um dia, no momento de conceder-lhe a liberdade, possamos dizer – vós sois homens, sois cidadãos. Nós vos redimimos, não só do cativeiro como da ignorância, da miséria, da animalidade em que jazeis (ALENCAR (1871), APUD VENTURA, 1987, p. 55).

A posição, poderíamos considerar, evolutiva de Alencar, colidia com as intenções de Joaquim Nabuco de abolir a escravidão de forma imediata e radical. As diferentes opiniões levaram a uma polêmica entre os intelectuais, a qual Ventura (1987, p. 56) considerou indicativa para a mudança de padrão cultural ocorrida na década de 1870. Foi naquele período, que observamos uma tentativa por parte da elite branca de incorporar o elemento negro como objeto e tema no discurso cultural e nacional. Era de suma importância para um determinado grupo da classe dominante que a transição do negro da escravidão para a liberdade fosse feita de forma cautelosa, de modo que os “prejuízos” pudessem ser minimizados. Nesse sentido, observamos na declaração de Bonifácio a ânsia de primeiro fazer dos escravos entes “dignos” de liberdade, antes de finalmente libertá-los³⁹:

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 (ANDRADA E SILVA, 1998, p. 62).

É evidente que a intenção de Bonifácio não foi propriamente melhorar a situação dos escravos, mas sim garantir a estabilidade econômica da elite brasileira que havia enriquecido à custa do trabalho escravo. Era, portanto, de central importância que os cativos passassem a ser homens livres, mas também que fossem “ativos”, ou seja, que uma vez libertos, contribuíssem para o crescimento da economia brasileira. Apelou Bonifácio, assim, para a razão dos ouvintes. O objetivo era que estes não se precipitassem abolindo a escravidão de forma repentina e sem suficiente preparação, pois isso poderia trazer consigo “grandes males”. Dolhnihoff observou que, procurando garantir um maior desenvolvimento econômico

³⁹ Representação à assembleia geral constituinte e legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura (1823).

para o Brasil por meio da abolição gradual, Bonifácio buscou conferir ao país competitividade no plano internacional. Com esse intuito, ele elevou o Brasil ao mesmo patamar de países mais “avançados” ao mesmo tempo que preservou a ordem social interna (DOLHNIKOFF, 1998, p. 30).

A argumentação em torno das vantagens ou desvantagens financeiras do sistema escravista foi um tema central no debate abolicionista. Ela, entretanto, era ambivalente. Enquanto para os proprietários de terras, conservadores e defensores do *status quo*, o fim da escravidão representava a morte financeira do país, para os liberais e abolicionistas, era justamente o sistema escravista que impedia que o Brasil crescesse economicamente e alcançasse o mesmo desenvolvimento dos países “modernos”. A escravidão nas últimas décadas do século XIX começava a ser vista por grande parte da elite como um atraso financeiro.

A proibição do tráfico gerou grande insegurança entre os proprietários de terras que não sabiam como manter a produção, caso o número de escravos viesse a diminuir. Os comerciantes de escravos souberam aproveitar dessa situação e elevaram ao extremo o preço dos cativos. Esse aumento do valor monetário do escravo, contudo, levou, alguns integrantes da elite brasileira a investir mais no trabalho assalariado. Para muitos, a escravidão tornava-se sinônimo de desacumulação de capital, de mau investimento. Essa posição foi defendida, entre outros, pelo abolicionista Joaquim Nabuco (2000, p. 49), para quem 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.

Também para José do Patrocínio, a escravidão representava uma grande ameaça ao desenvolvimento econômico do país, e isso não somente porque o escravo havia se transformado em um acessório quase de luxo. Segundo o estadista, a relação entre senhores e escravos havia mudado de forma irremediável. Entre eles existiria uma “suspeição” que haveria de crescer a cada dia, conduzindo ao detrimento mútuo que colocaria em risco os envolvidos, assim como toda a sociedade:

Aí se verificaria como a escravatura, longe de ser uma garantia da produção, é hoje uma grande ameaça ao seu desenvolvimento.

Hoje ninguém mais pode impedir que haja entre o senhor e o escravo uma suspeição, que se há de aumentar dia a dia. O senhor pelo temor da abolição, o escravo pela convicção de que a sua posição não tem base nem na lei, nem na natureza; tratarão ambos de se prejudicar o mais possível. O senhor buscará extrair da mina negra todo o ouro possível, sem pensar no prejuízo, que resultará de exauri-la. O escravo buscará por todos os meios produzir o menos que lhe for possível. O prejuízo de tal luta não será, porém sofrido unicamente pelos dois lutadores, mas pela sociedade inteira. O resultado será em definitivo o fenômeno que querem conjurar pela inércia – a diminuição da produção. A este fenômeno deve-se acrescentar que a diminuição não traz nenhum proveito para o país, porque não é a iniciação de uma época nova, mas o gasto imprevidente do sistema de trabalho. (PATROCÍNIO, 1996, p. 26; Gazeta de Notícias, 6. Set. 1880)

A declaração de José do Patrocínio pôs em evidência outro aspecto que fez parte da argumentação abolicionista nas últimas décadas do século XIX. O sistema escravista não tinha se transformado somente em um atraso financeiro, mas também em um anacronismo *per se*. Visto que Cuba ainda não tinha conquistado sua independência da Espanha, o Brasil é efetivamente, nas últimas décadas do século XIX, a única nação livre a manter a instituição da escravidão no hemisfério ocidental (VENTURA, 1987, p. 31-32). Independente havia poucas décadas, o Brasil buscava se firmar no contexto econômico internacional e construir uma imagem, para dentro e para fora, de uma nação evoluída e moderna. A escravidão transformava-se, portanto, em um paradoxo para a jovem nação: “o país se candidatava à modernidade, mas convivía com um regime de trabalho completamente retrógrado e antieconômico” (NOGUEIRA, 2000, p. 13). A instituição da escravidão manchava a imagem do Brasil que, buscando atrair o imigrante, “vendia-se” como desenvolvido e agradável de se viver. O Brasil mantinha-se, por meio do sistema escravista, fora da “comunhão civilizada” e a culpa era, segundo Nabuco (2000, p. 48), do Estado:

Nenhum Estado deve ter a liberdade de pôr-se assim fora da comunhão civilizada do mundo, e não tarda, com efeito, o dia em que a escravidão seja considerada legalmente como já o é moralmente, um atentado contra a humanidade toda. [...] De fato, a escravidão pertence ao número das instituições fósseis, e só existe em nosso período social numa porção retardatária do globo, que escaba por infelicidade sua à coesão geral.

Observamos, portanto, que a escravidão também era criticada desde um ponto de vista ético e moral. Essa instituição, que outrora havia sido considerada civilizadora e benevolente, passou a ser apresentada pelos defensores da abolição como cruel, inconveniente e injusta. Os efeitos morais da escravidão teriam sido vários. Em especial, acreditavam que a escravidão pervertia os costumes e os hábitos das famílias brasileiras, ameaçando também os

fundamentos da civilização no Brasil. Desse modo, acreditava-se que a escravidão estaria colocando em risco o legado europeu nos trópicos e com isso o futuro do país (VENTURA, 1987, p. 54, 71). Por isso, para vários intelectuais da época, o único meio de cortar o mal pela raiz e salvar o Brasil de um destino de decadência encontrava-se na abolição. Para Nabuco (2000, p. 13), a má conduta dos afro-brasileiros seria produto do meio e da condição de cativo em que viviam. Uma vez abolida a escravidão, os negros seriam integrados na sociedade e não representariam um perigo para o branco. O abolicionismo estaria protegendo, assim, não somente os escravos, como também os escravocratas das maldades e imoralidades praticadas pelos cativos.

Para José Bonifácio, abolir a escravidão não era suficiente para garantir o bem-estar da nação. O país somente poderia crescer se da mistura dos diferentes povos, brancos, negros e índios, fosse constituído o povo brasileiro. A ideia de “amalgamar” a nação é propagada por Bonifácio já no início do século. Ele acredita que:

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 desde já tantos elementos discordes e contrários, e em *amalgamar* tantos metais diversos, para que saia um *todo* homogêneo e compacto, que se não esfarele ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política (ANDRADA E SILVA, 1998, p. 48-49, grifo do autor).

Bonifácio considerava, portanto, necessário acabar *gradualmente* com a escravidão, pois somente assim poderíamos constituir uma nação “homogênea”. Ficava evidente que além de abolir a escravidão, era também necessário repensar a condição étnica do país, a fim de que “em poucas gerações” a verdadeira “liberdade” pudesse ser alcançada, ou seja, a libertação em todos os sentidos para mais além da independência. Era preciso construir uma nação forte a partir de sua unificação étnica. A “africanização” do Brasil por meio da escravidão era vista por Nabuco (2000, p. 59-60) como uma nódoa sobre a população e a amalgamação propalada por Bonifácio deveria ocorrer, preferencialmente, por meio da injeção de elementos tidos como “eugênicos” no cadinho tropical brasileiro (VENTURA, 1987, p. 76). Como veremos mais adiante, a amalgamação da qual tanto se falou principalmente no final do século, seria imaginada antes como uma absorção do elemento negro pelo branco. Grande influência exerceram ideologias raciais, ou melhor, racistas, importadas da Europa. Antes, porém,

veremos como foram vencidas as últimas batalhas dos abolicionistas, e como os escravos no Brasil, finalmente, alcançaram sua liberdade legal, ainda que não o reconhecimento como cidadãos iguais.

3.1.4 As últimas batalhas

Nas últimas décadas do século XIX, grande parte da elite já reconhecia que o sistema escravista não era mais sustentável, fosse do ponto de vista político, econômico ou moral. Entretanto, tardariam ainda quase duas décadas, desde que se intensificara a luta abolicionista em 1870, para que finalmente fosse decretada abolida a escravidão. Embora a proibição do tráfico tenha sido uma significativa vitória para os abolicionistas, ela não previa um fim real da escravidão. Este “materializou-se”, apenas quando foi decretada a Lei do Ventre Livre.

Após um longo debate, foi aprovada em 1871, sob o Gabinete de Visconde do Rio Branco, a Lei do Ventre Livre que concedia liberdade a todos os cativos nascidos daquela data em diante. A liberdade, porém, não seria imediata. Até completarem os 21 anos, os nascidos de mães escravas permaneciam sob a tutela de seus senhores que garantiriam para si o direito de continuar usufruindo de seus serviços. Após os 21 anos, seriam libertos ou teriam o direito de exigir sua libertação diante da corte. O fato de ser-lhes concedida a liberdade não significou, porém, que tenha existido alguma medida, ou mesmo esforço por parte do Estado para integrar o negro à sociedade. Sem muita opção, fadados a morrer na miséria das ruas, terminavam muitas vezes permanecendo nas senzalas de seus antigos senhores (RABASSA, 1965, p. 86; FERREIRA, 2010, p. 18; BROOKSHAW, 1983, p. 26-27). Como podemos observar, o abolicionismo no Brasil foi, no fundo, primeiramente “uma revolução social dos brancos para os brancos” (FERNANDEZ, 1976, p. 19), onde o negro e sua situação foram secundários. Importava sim, garantir o progresso e o bem-estar da elite predominantemente caucásica.

O sistema escravista havia sobrevivido até ali graças ao grande empenho por parte dos cafeicultores em o manter. Contudo, no início dos anos 80 já não vigoravam os argumentos antiabolicionistas e o sistema começava a colapsar. Uma das principais mudanças foi a postura dos próprios escravos. Os cativos tomavam consciência das mudanças que ocorriam na sociedade, e decidiam participar ativamente desse processo. Observou-se naquele período,

um aumento considerável de fugas que começam a ter o apoio de alguns integrantes da elite. Em 1883, foi fundada no Rio de Janeiro a Confederação Abolicionista que organizaria levantes e ofereceria abrigo para os escravos fugitivos. No mesmo ano, foi fundada em Recife uma Comissão Central Emancipadora que teve como meta libertar os escravos de município em município. Era a hora de repensar a nação e construir uma nova imagem e realidade. A discussão não se restringia mais à Câmara, às decisões políticas. Juizes começavam a interpretar as leis de acordo com seu sentido individual de justiça, decretando sentenças a favor do escravo, e militares aderiram à causa abolicionista, fundando uma associação na Escola Militar do Rio de Janeiro. Os escravocratas ainda tentavam reagir formando uma organização paramilitar, porém os dias da escravidão no Brasil estavam contados (MOURA, 1997, p. 14-15; COWLING, 2010, p. 286).

Os partidários da escravidão fizeram todo o possível para retardar a abolição e, mesmo nos últimos anos quando tudo indicava que o fim do sistema escravista estava próximo, os escravocratas continuavam a influenciar e interferir no processo abolicionista. Uma prova disso foi a Lei dos Sexagenários, aprovada em 1885, que decretou a liberdade dos escravos que completassem 60 anos. Estes, porém, teriam que trabalhar até os 65 anos como forma de indenização a seu senhor. Essa lei foi, no fundo, mais uma manobra dos proprietários de terras que simulavam conceder e aprovar a libertação dos escravos quando, na verdade, visavam mantê-los em cativeiro. A Lei dos Sexagenários não afetou a massa produtiva e mesmo assim, demorou um ano para ser aprovada, e deveria entrar em vigor somente um ano após seu decreto, depois de feitas as matrículas de todos os escravos do Estado (FERREIRA, 2010, p. 18; MOURA, 1997, p. 15).

Durante os últimos anos, os debates e as controvérsias foram essenciais como preparação para uma ruptura mental com o sistema escravocrata, assim como com as instituições políticas que o sustentaram durante os últimos séculos (BOSI, 1992, p. 163, 199). O Brasil tinha mudado, as lutas abolicionistas, as fugas em massa e a consciência de que o sistema escravista havia se transformado em um anacronismo levaram à aprovação, no dia 13 de maio de 1888, da Lei Áurea que estabeleceu, de forma definitiva, o fim da escravidão no Brasil. Bosi (1992, p. 272) acentuou, entretanto, que:

O Treze de Maio não é uma data apenas entre outras, número neutro, notação cronológica. É o momento crucial de um processo que avança em duas direções. Para fora: o homem negro é expulso de um Brasil *moderno*, cosmético, europeizado.

Para dentro: o mesmo homem negro é tangido para os porões do capitalismo nacional, sórdido, brutesco (grifo do autor).

Determinante no processo da abolição da escravatura foi também a imigração europeia em massa que adveio com os projetos de incentivo imigracionista no final do século. Com a entrada dos estrangeiros no país, supria-se a falta de mão de obra na lavoura. O principal argumento dos escravocratas perdia, portanto, validade (MOURA, 1997, p. 16). Uma importante questão que se impunha nos últimos anos do escravismo era: uma vez abolida a instituição, qual será o papel do afrodescendente na sociedade e na construção da nação?

3.2 Sobre o futuro, o negro e a mestiçagem

Os termos raça e mestiçagem nunca foram neutros no Brasil. Principalmente no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, os conceitos raciais foram de central importância para o desenvolvimento da imagem do país. Como mostraremos adiante, as noções de raça estiveram intimamente ligadas à discussão sobre a construção de uma identidade nacional e ao conceito de nação. Foi com base nelas que se buscou definir quem, ou melhor, quais grupos étnicos deveriam fazer parte do Brasil e quais não. O preconceito que existiu (e existe) contra afrodescendentes está refletido na literatura abolicionista, assim como na literatura contemporânea⁴⁰. Para a fixação de estereótipos discriminatórios, muito contribuiu a propagação de teorias de cunho racista que pregavam a superioridade da raça branca sobre as demais (SCHWARZ, 2010, p. 1; MÉRIAN, 2008, p. 52).

3.2.1 O Brasil segundo os teóricos raciais

A figura central do racismo no século XIX pode ser considerado, indubitavelmente, o Conde Arthur Joseph de Gobineau (1816-1882). Ele escreveu o *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1854) em quatro volumes e, com base em pesquisas que tinham como fundamento

⁴⁰ Regina Dalcastagnè (2008, p. 87-110) observa que mais de 80% dos personagens dos romances contemporâneos publicados nas principais editoras do país são brancos. Esse número é ainda maior se isolamos protagonistas e narradores. Quando aparecem, os negros são apresentados, geralmente, em situação subalterna (ladrão, doméstica, prostituta). A observação da pesquisadora é sintomática para o racismo dissimulado ou mesmo inconsciente dos autores e da sociedade brasileira.

a árvore genealógica de sua família, postulou sua ideia de superioridade racial. No fundo, Gobineau queria criticar a centralização monárquica, concebida como sinônimo de igualdade entre os homens, e “provar” a superioridade da raça branca que teria como os mais puros representantes os teutos, grupo étnico do qual fazia parte. Além disso, Gobineau, que visitou o Brasil em 1869, correlacionava a “pureza” da raça ao desenvolvimento dos povos e das respectivas nações. Segundo sua teoria sobre a desigualdade das raças, a mistura das diferentes etnias levaria à decadência dos povos mestiços. Compartindo da mesma ideia, alguns teóricos, como Lapouge, acreditavam que a mestiçagem dos brancos com as raças “inferiores” no Brasil condenaria este à barbárie. Segundo ele, dentro de um século o país estaria integralmente corrompido pelo sangue negro (LEITE, 1992, p. 30; SCHWARCZ, 1987, p. 23; GAHYVA, p. 15; KLINEBERG, p. 5; SILVA, s. d., p. 2).

Gobineau e Lapouge não foram os únicos. Vários foram os cientistas que se interessaram pelo fenômeno da mestiçagem no Brasil. Agassiz, que também esteve visitando o país, elaborou uma teoria da mestiçagem que vai além da crença na degeneração. Segundo ele, os indivíduos resultantes do cruzamento racial transformar-se-iam, após algumas gerações, em seres estéreis. Daí também o termo *mulato*⁴¹. Essas teorias, portanto, colocavam a elite brasileira em um dilema. Os intelectuais no Brasil, influenciados pelos ideais do liberalismo, propagavam a igualdade formal entre indivíduos e, ao mesmo tempo, tinham que reconhecer, já que “comprovada cientificamente”, a diferença inata entre os homens (VENTURA, 1987, p. 164). O Brasil apresentava o melhor exemplo de que a teoria de Agassiz não tinha fundamento, pois a população mulata aumentava obstinadamente. Entretanto, Agassiz parecia estar convencido de que a mistura de raças levaria à deterioração qualquer país. Em *A Journey in Brazil*, que escreveu junto com sua esposa após ter viajado por todo o país, afirmava:

Let anyone who doubts the evil of this mixture of races, and is inclined, from a mistaken philanthropy, to break down all barriers between them, come to Brazil. He cannot deny the deterioration consequent upon an amalgamation of races, more widespread here than in any other country in the world, and which is rapidly effacing the best qualities of the white man, the negro, and the Indian, leaving a mongrel nondescript type, deficient in physical and mental energy (AGASSIZ, 1895, p. 293).

⁴¹ O termo *mulato* seria uma analogia à *mula*, animal que resulta do cruzamento entre a égua e o jumento. Durante algum tempo, discutiu-se na literatura médica se os mulatos, assim como as mulas, não seriam estéreis (Cf. CORRÊA, 1996, p. 44).

Observamos na declaração de Agassiz a categorização dos seres humanos em três classes: branca, negra e índia. Embora nesse excerto não esteja explícita a hierarquia racial que encontramos em Gobineau, apuramos a necessidade de Agassiz de classificar racialmente um grupo, a fim de explicar seu potencial de civilização ou barbárie. Mestiços, seriam, por natureza, “deficientes” mentais e físicos, e o Brasil seria o melhor exemplo disso. Notamos, portanto, também em Agassiz uma idealização de sujeitos puros. Teorias raciais como a de Agassiz teriam grande aceitação e seriam amplamente divulgadas em meio à elite brasileira. Elas seriam tema de artigos médicos, obras literárias e discursos políticos. À vista disso, apresentaremos brevemente as principais teorias que ocuparam intelectuais brasileiros por todo o território nacional.

3.2.2 As diferenças das raças: positivismo, determinismo e darwinismo social

Uma tendência que marcou o Brasil oitocentista foi a crença no progresso por meio de uma orientação positivista. Desenvolvida por August Comte, a doutrina positivista destacou-se por seu caráter laico, racional e cientificista, e abrangeu diversas áreas do saber. Defendia-se uma ciência livre, concebida como condição imprescindível para garantir a igualdade, a justiça e a fraternidade, valores tão caros à Revolução Francesa. Positivistas alegavam que o progresso – principal meta a se conquistar – fazia-se viável somente por meio da ciência e do saber. A corrente positivista, portanto, ao mesmo tempo que estabeleceu um novo ideal de organização social, embasado em fatores científicos, foi marcada também por uma grande fonte de otimismo e de esperança no futuro. No Brasil, ela exerceu grande influência justamente porque apareceu em um momento histórico, no qual os valores tradicionais encontravam-se em declínio. Os jovens intelectuais rejeitavam o catolicismo e o romantismo categoricamente, porque os consideravam instituições diretamente ligadas ao governo monárquico (SILVA, 2004, p. 13; SILVA, 2010, p. 14; SKIDMORE, 1974, p. 12).

Os positivistas não ficaram fora do movimento intelectual que tentou expor “cientificamente” a inferioridade do negro. Segundo o positivismo, todos os grupos étnicos apresentavam características específicas de sua natureza racial e, com base nessa premissa, buscou-se explicar o “subdesenvolvimento” da raça africana: sua inaptidão para o raciocínio

lógico seria típica para aquela determinada raça. Os negros, no entanto, não teriam somente defeitos. Todos os grupos étnicos teriam suas virtudes. Enquanto a raça negra era considerada afetiva, a ameríndia caracterizava-se por ser ativa. Característico dessa teoria foi, entretanto, a crença na capacidade das diferentes etnias de aprimorar suas qualidades. Essa ideologia não encontrou adeptos somente em meio à classe branca. Ela também foi abraçada por uma parte dos escritores negros e mulatos, entre eles Lima Barreto e Manoel Querino, que buscaram exaltar as habilidades dos negros em seus romances (CASTILHO, 2004, p. 107).

Outro movimento ideológico que retomou “cientificamente” os valores do Iluminismo foi a escola determinista, a partir da qual se desenvolveram duas vertentes, uma de caráter geográfico e outra de cunho racial. Os principais representantes do determinismo geográfico foram Ratzel e Buckle. Esses teóricos sustentavam a tese de que o potencial civilizatório de um país estaria correlacionado com suas condições físicas. O desenvolvimento cultural de uma nação seria, assim, condicionado unicamente pelo meio. Para Buckle, as civilizações podiam ser distinguidas em primitivas e modernas. Nas que considerava modernas, predominou o homem sobre a ação das leis naturais, ou seja, sobre o meio ambiente. Nas consideradas primitivas o quadro inverte-se. Toda civilização, portanto, poderia se dividir em dois grupos: a Europa, onde predominava, supostamente, o vigor do homem sobre a natureza, e o resto, onde o meio governava as ações humanas. Segundo o filósofo britânico, o Brasil estaria predestinado à barbárie, pois seus ventos alísios e suas chuvas torrenciais fariam o homem submeter-se à autoridade da natureza (SCHWARCZ, 1993, p. 58; ROMERO, 1888, p. 18-38).

O determinismo racial, por outro lado, procurou explicar o “barbarismo” de algumas civilizações por meio de parâmetros baseados em conceitos raciais. Denominado também “darwinismo social” ou “teoria das raças”, remetia ao célebre trabalho de Charles Darwin *A Origem das Espécies* (1859). Spencer, considerado o “pai” do darwinismo social, procurou estender as leis da evolução, expostas por Darwin, a todos os âmbitos da atividade humana. O determinismo social, não diferente das outras teorias racistas da época, alegou existirem diferentes variedades humanas, umas mais fortes e outras mais fracas. Por meio de uma seleção natural, sobreviveriam os mais aptos enquanto os menos capazes sucumbiriam na competição. Essa ideologia apresentava uma explicação “plausível” e “científica” para a inferioridade do negro: sua natureza era débil e seu destino era desaparecer paulatinamente, pois, incapaz de avançar intelectualmente, o negro pereceria na concorrência com o branco.

Para “provar” a inferioridade natural do negro eram feitos exames médicos que, por meio de medidas cranianas, buscavam comprovar seu atraso mental: a massa cerebral do negro era menor e, assim alegavam, menor seria seu desempenho intelectual (SCHWARCZ, 1993, p. 58; SILVA, 2010, p. 11-12).

Os darwinistas sociais também tinham uma opinião formada a respeito da mestiçagem: ela era considerada um equívoco. Eles acreditavam que as raças constituíam fenômenos finais e, por conseguinte, todo cruzamento deveria ser desencorajado. Por meio dele, somente a raça inferior poderia melhorar sua estirpe. As consequências desse pensamento eram duas. Enquanto tipos “puros” eram exaltados e serviam como modelo para a nova sociedade, os mestiços eram considerados degenerados. A ideia de que a mestiçagem era prejudicial teve vários adeptos no Brasil, entre eles Euclides da Cunha que tematizou sobre esse aspecto em sua obra-prima *Os sertões* (SCHWARCZ, 1993, p. 58; BROOKSHAW, 1983, p. 51-52).

3.2.3 O que fazer com os negros? Em busca de uma solução brasileira

As ideologias raciais pareciam não ser contestadas por nenhum intelectual da época. Salvo poucas exceções, a premissa básica do pensamento racista, ou seja, a superioridade da raça branca, não foi criticada por ninguém. Por muito tempo, especulou-se qual teoria racista seria a mais “certa”, como vemos na declaração de Nina Rodrigues⁴² (1932, p. 388), um dos primeiros intelectuais a se dedicar ao estudo das culturas africanas no Brasil:

De facto não é a realidade da inferioridade social dos negros que está em discussão. Ninguém se lembrou ainda de contesta-la. E tanto importaria contestar a própria evidencia. Contendem, os que a reputam inherente á constituição orgânica da raça, e por isso, definitiva e irreparável, com aquelles que a consideram transitória e remediável.

Essas teorias, entretanto, colocavam o Brasil em um dilema: como seria possível construir uma nação civilizada e moderna se grande parte da população pertencia às “raças inferiores”? Como observou Ventura (1987, p. 165-166), surge dessa dissonância uma “saída

⁴² Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906): foi um médico legista brasileiro, considerado o fundador da etnologia afro-brasileira. Ele é o autor de obras como *Os mestiços brasileiros* (1890), *O animismo fetichista dos negros baianos* (1896) e *Os africanos no Brasil* (1932). Embora mulato, Nina Rodrigues pode ser considerado um dos pensadores mais racistas do seu tempo.

brasileira” para o problema étnico no Brasil: a solução seria dissolver os genes das raças inferiores em sangue superior. A geração de Nabuco buscava, assim, ajustar as ideologias europeias à realidade do país. A ideia da mestiçagem foi propagada por ideólogos brasileiros que acreditavam que o sangue branco, sendo superior, diluiria o sangue negro. A população brasileira tornar-se-ia, assim, cada vez mais clara. A suposta “natural preferência” dos negros por parceiros sexuais mais claros, o menor crescimento vegetativo da população afro-brasileira (causada pela baixa natalidade e maior incidência de doenças) levou alguns intelectuais a predizer o fim definitivo do negro no Brasil. Os mais “otimistas” acreditavam que dentro de apenas um século a sociedade brasileira seria constituída unicamente por cidadãos brancos (MÉRIAN, 2008, p. 54). É importante enfatizar que a elite imaginava-se como uma sociedade mestiça, porém não mulata:

Não quer dizer que constituiremos uma nação de mulatos; pois que a forma branca vae prevalecendo e prevalecerá; quer dizer apenas que o europeu alliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuino brasileiro, aquelle que não se confunde mais com o portuguez e sobre quem repousa o nosso futuro (ROMERO, 1888, p. 91).

Já em 1888, como observamos na declaração de Romero, os intelectuais brasileiros viam seu futuro na mestiçagem, por meio da qual surgiria o “genuíno brasileiro”. Esse futuro, contudo, fazia-se dependente do “branqueamento”, do desaparecimento paulatino das etnias inferiores, ou seja, dos negros e índios. A fim de viabilizar e acelerar esse processo, o governo brasileiro decidiu incentivar a entrada de imigrantes europeus no país. Estes teriam, assim, não somente a função de substituir o escravo na lavoura, como também de garantir o “saudável” desenvolvimento da nação. Com a fundação da Sociedade Promotora de Imigração (1886-1926), o “problema étnico” abandonava o plano ideológico para se tornar uma questão política. A preocupação da elite brasileira com o desenvolvimento racial do país faz-se evidente quando vemos rechaçado pelo Parlamento o programa de imigração chinesa proposto pelo Visconde de Sinimbu na década de 1870 (VENTURA, 1987, p. 133, 166). Uma das vozes que se levantam foi a de Joaquim Nabuco, para quem o sangue chinês somente corromperia a raça brasileira:

[...] que a imigração europeia traga, sem cessar, para os trópicos, uma corrente de sangue caucásico 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 (NABUCO, 2000, p. 101-102).

Esse excerto axiomatiza a preocupação da elite brasileira em “purificar” em vez de “corromper” o sangue brasileiro. O ideal de “branqueamento” contido no programa de imigração é óbvio: deveria ser incentivada, exclusivamente, a entrada de imigrantes europeus que, misturando-se com os negros e índios brasileiros, viessem a contribuir “positivamente” no processo de civilização e “aperfeiçoamento” étnico da população.

É importante ressaltar que todas essas teorias, ainda que tidas como verdades absolutas, não estavam fundamentadas em resultados empíricos. Não se valorizava tanto o avanço científico, entendido como realização de pesquisas originais, quanto uma ética científica. Schwarcz (1993, p. 30) observou que naquele período foram consumidos mais manuais de livros de divulgação científica do que relatórios originais. A ciência era antes um modismo do que real prática e produção. A elite brasileira preocupava-se, nas últimas décadas do século XIX até o início do século XX, não somente em mudar a realidade étnica do país, como também em construir uma imagem moderna, civilizada e científica da nação. Esse projeto foi incentivado, principalmente, pelo imperador que promoveu a participação do Brasil em “exposições universais”, onde o país era apresentado como uma nação “nova” (SCHWARCZ, 1993, p. 31).

O debate em torno do “problema étnico” e do futuro da nação foi uma constante durante esse período e o conceito de civilização transformava-se, aos poucos, em um dos valores mais caros da modernidade. Esse conceito assumia uma nova importância nos últimos anos de escravidão, porque revelava uma linha divisória que ramificava a sociedade em dois grupos: brancos e negros/pardos. Enquanto aos primeiros era atribuída a cidadania por nascença, aos afrodescendentes, ainda que libertos, era negado qualquer direito civil. Essa diferenciação fez-se evidente nos anúncios em periódicos da época. Schwarcz (1987, p. 110, 249) constatou, após minuciosa análise dos jornais, que os termos usados posicionavam brancos e negros em categorias opostas: “nós e eles”, o “nomeado e o desconhecido”, “a vítima e o vilão”, “a bela e a fera”, “o são e o degenerado”. O negro nunca era sujeito, mas sempre objeto do discurso. Opondo o “nós” ao “outro” a elite branca distinguia-se e se posicionava como civilizada diante do bárbaro. Ela marginalizava o afrodescendente, negando-lhe a integridade e a cidadania, e o silenciava fazendo dele um elemento subjugado na sociedade.

Antes mesmo de poder figurar como sujeito, o negro era no interior das crônicas e anúncios periodistas a representação do branco, ou melhor, a exteriorização do preconceito deste. Seja na representação do negro como “preto tutelado”, do “negro algoz” ou do cidadão de “segunda categoria”, como costumavam ser retratados nos jornais, os negros eram objeto de sua situação social e motivacional. Ainda que o debate sobre a identidade nacional o envolvesse, o mesmo não se dirigia a ele. A questão da definição dos brasileiros como povo, assim como o acesso da população à cidadania, emergia como um problema e uma tarefa a ser resolvida pelos brancos. Se considerarmos, no entanto, que identidades são construídas sempre em relação, ou melhor, por meio do contraste entre o “eu” e o “ele”, não podemos falar, nesse contexto, propriamente de uma exclusão do negro. O escravo africano e o afro-brasileiro foram essenciais para a construção do que deveria ser imaginado como identidade branca, civilizada e moderna. Como observou Schwarcz (1987, p. 252), brancos e negros:

[...] se encontraram antes de tudo emaranhados no próprio discurso que constituem. Assim, por exemplo, caracterizar o negro degenerado como ‘não cidadão’, significava também delimitar a si próprio como o modelo e ideal último de cidadania.

O conceito de cidadania, assim como o de identidade nacional, precisava ser repensado e construído pela elite brasileira. Esse processo, como se pôde observar, foi influenciado fortemente pelas teorias racistas propagadas durante o século XIX, em especial em seus últimos anos. A inferioridade da raça negra foi reafirmada “cientificamente” por homens de grande reconhecimento internacional, fazendo com que o preconceito e a discriminação racial fossem legitimados e a superioridade do branco vista como “natural”. Muito contribuíram para a divulgação dessas ideologias raciais as crônicas, romances e contos escritos pelos mais renomados escritores da época. De fato, observamos que o modismo científico não entrou no Brasil por meio de obras científicas, mas sim por meio da literatura que tem no século XIX uma função pedagógica e moralizadora. Foi por meio dos romances que a ideologia sobre inferioridade negra foi apregoada e terminou consolidada na sociedade brasileira oitocentista, deixando traços na literatura e (porque não dizer?) na sociedade atual (SCHWARCZ, 1993, p. 32; MÉRIAN, 2008, p. 51; FRANÇA, 1998, p. 71).

3.3 O negro na literatura brasileira do século XIX

Após a independência, observamos entre os intelectuais brasileiros uma preocupação e um empenho em produzir uma literatura que refletisse o que estes consideravam a identidade nacional (GOMES, 1994, p. 131; ROSELL, 1997, p. 103). Como vimos anteriormente, o processo de construção do que se projetou como a essência do “genuíno brasileiro” foi fortemente influenciado por ideologias raciais que propagaram a superioridade da raça branca em oposição à negra e à ameríndia. Estereótipos são, assim, construídos e transformados em verdades incontestáveis e a literatura assume uma função central nesse processo. O negro, elemento marginalizado na sociedade, surge na literatura para contrastar com o branco e legitimar a autoimagem por ele projetada. A sociedade brasileira reestruturava-se no final do século XIX e era necessário designar o lugar do ex-escravo dentro dela. Uma vez revogada a instituição da escravidão, a elite brasileira teria que recorrer a outros meios para justificar a própria hegemonia sobre o afrodescendente. O discurso ideológico sobre a diferença das raças surgiu como um terreno fértil para legitimar e consolidar o domínio branco.

A literatura brasileira do século XIX refletiu as tensões políticas em voga na sociedade, e o negro foi nela inserido para contribuir na campanha abolicionista. Surgiram naquele período, assim, diversos retratos do negro escravo e do mulato liberto na poesia, no teatro e na prosa. O personagem afrodescendente não apareceu nesses textos por acaso. Coube aos autores do século XIX lidar com as problemáticas de seu tempo, ou seja, tematizar a escravidão e o “problema étnico” e projetar seu ideal de futuro da nação. É, destarte, somente no século XIX, ao se intensificar o debate em torno da abolição, que a comunidade letrada no Brasil começou a ficcionalizar a condição do negro na sociedade. Isso impressiona se considerarmos o importante papel que ele desempenhou na economia brasileira, não surpreende, porém, se tomarmos consciência de que o negro, para a elite em sua maioria, foi até a abolição da escravidão um objeto e não um sujeito.

A ausência do negro e do mulato na literatura anterior ao século XIX fez, segundo Ventura (1987, p. 79), parte de uma exclusão sistemática da elite de todo elemento capaz de perturbar a autoimagem dos brancos, os quais se projetavam como “paternais” e “benevolentes”. Quando os negros apareciam, sempre em papéis secundários, eram cumprindo ordens, incapazes de agir de forma autônoma. O escravo era um acessório, um bem material de seu proprietário e foi assim que ele foi retratado na ficção. O negro como

sujeito foi diminuto até mesmo nas obras antiescravagistas que procuraram defender ou atribuir alguma dignidade ao escravo, narrando sua miséria. Contudo, mesmo não conseguindo se libertar do preconceito, a campanha abolicionista foi a principal responsável pelo aumento de personagens negros e mulatos na literatura brasileira. Foi por meio da luta contra a escravidão que o afrodescendente deslocou-se para o centro do debate sobre a cidadania e se transformou, paulatinamente, de posse material em fonte inspiradora de poemas românticos e romances realistas/naturalistas. Como observou Sayers (1956, p. 85),

by 1870 there was hardly a poet who has not writing at least a few pieces about the life of the slave [...]. During this period almost all the important poets dealt at some time or other with the theme of the slave, nearly every novelist and dramatist described some Negro characters.

Antes, porém, de figurar como protagonista da poesia e da narrativa oitocentista, o escravo passou primeiro a ter um lugar destacado nos chamados gêneros públicos. Ele seria tema das crônicas jornalísticas e das conferências jurídicas, como observamos no início do século nos escritos de José Bonifácio de Andrada e Silva, Evaristo da Veiga, Hipólito José da Costa e, mais tarde, de Joaquim Nabuco, José Carlos do Patrocínio, André Rebouças e Coelho Neto. Foi nessa época que vimos surgir, pela primeira vez na história do Brasil, jornais dedicados unicamente à situação do negro e do pardo na sociedade (SÜSSEKIND, 1982, p. 19; SAYERS, 1956, p. 69, 73; CARVALHO, 2006, p. 56).

A proibição definitiva do tráfico negreiro por volta de 1850 levou os intelectuais brasileiros a voltarem sua atenção para a condição do cativo. Durante aquela época, observamos uma ampliação da representação do afrodescendente em textos de quase todo tipo. Foi, conseqüentemente, naquele período também que vimos o negro e o mulato tornarem-se figuras importantes no meio literário. Além das mudanças políticas, muito influenciou a literatura abolicionista brasileira a publicação nos Estados Unidos do romance *Uncle Tom's Cabin*⁴³ (1852) que foi traduzido para o português em 1853. A importância dessa obra encontra-se, segundo Sayers (1956, p. 167), no fato de ela ter encorajado os abolicionistas no Brasil a lutar mais audazmente contra a escravidão. A maioria dos personagens descritos no romance de Harriet Beecher Stowe poderia ter sido retirada das

⁴³ *Uncle Tom's Cabin* (1852) é considerado um romance de central importância para o desenvolvimento do abolicionismo nos Estados Unidos. A obra narra os sofrimentos do escravo *Uncle Tom*, vendido por seu proprietário a um inescrupuloso traficante. Após encontrar no sul uma família que o trata de forma benevolente, o cativo é novamente vendido, encontrando a morte sob o chicote do novo senhor.

senzalas e casas-grandes brasileiras. Visto que a produção literária no país crescia, era inevitável que os intelectuais no Brasil viessem a abordar o tema da escravidão em suas obras. Ainda que nunca tenha existido um tio Tomás no Brasil, havia muitos como ele. Notamos, assim, que após o aparecimento desse romance, a figura do escravo maltratado e do cruel capataz começou a abundar na literatura brasileira. Em particular, os escritores abolicionistas começaram a retratar as dificuldades enfrentadas pelo escravo e as mazelas vividas por ele. Surge, em todos os gêneros literários, a figura do *escravo nobre* que, sempre fiel a seu senhor, sofre com a crueldade praticada por ele. Em uma descrição que oscila entre desgosto e piedade, a representação literária do afrodescendente mais o desumaniza do que o valoriza (BROOKSHAW, 1983, p. 28). Principalmente na poesia do início do século, ainda sob a influência do Romantismo, o afrodescendente aparece como o escravo melancólico cujo destino é sofrer. Assim como *Sab* de Avellaneda, o escravo nobre da poesia brasileira é uma construção romantizada do negro. Trata-se de uma idealização do escravo que atua como herói natural do enredo (SAYERS, 1956, p. 75).

A imagem do escravo sofredor apareceu no início do século XIX nos poemas de Gonçalves Guimarães⁴⁴, encontrando seu ápice anos mais tarde nos poemas do escritor Castro Alves que, segundo Rabassa (1965, p. 87), foi o poeta que “expressou os temas negros com mais fervor e arte”. Suas poesias, em especial *Vozes d’África* (1868) e *O navio negreiro* (1869), exerceram grande influência sobre a campanha abolicionista, porque transferiam parte dos argumentos antiescravistas ao plano simbólico da ficção, viabilizando uma identificação do leitor com o sofrimento do escravo. Esses poemas destacavam a desumanidade do sistema escravista e foram considerados responsáveis pelo arranque da primeira campanha abolicionista no Brasil (BOSI, 1992, p. 265). Para Sayers (1956, p. 112), Castro Alves tornou-se, portanto, “the voice, the conscience, the spirit of the abolitionist movement”. Contudo, a imagem do negro que observamos em seus poemas não é a do indivíduo agente, e sim a do escravo resignado que lamenta sua sorte e se conforma com o infeliz destino. Por outro lado, se o poeta não conseguiu escapar do estereótipo e silenciou o escravo, é verdade também que impôs-se como advogado de defesa da causa abolicionista e abriu espaços para a problemática

⁴⁴ A figura do escravo melancólico aparece já em 1836 na obra de Domingos Gonçalves Magalhães *Suspiros poéticos e saudades*. Segundo Sayers (1956, p. 75), o poema *A saudade* é uma expressão do típico tema romântico sobre o melancólico viajante que aqui é representado através da figura do escravo nostálgico que viaja pelo mundo pleno de liberdades, ele, porém, permanece cativo.

do negro em uma sociedade ainda governada por escravocratas (PROENÇA FILHO, 2004, p. 163-165).

Principalmente nas obras poéticas, a figura do negro atuou como metáfora para a opressão e a falta de liberdade experimentada pela população brasileira no século XIX. O Brasil, embora independente de Portugal, mantinha uma postura de relativa subordinação diante de países europeus, como por exemplo, diante das imposições do governo britânico. O cativo africano foi utilizado, desse modo, para abordar as relações de domínio entre o Brasil e as nações que o exploravam. O desejo de liberdade do *escravo nobre* seria o mesmo experimentado pelo eu-lírico. A escravidão serviu como simbologia para o colonialismo também nas obras dramáticas históricas, como em *Calabar* (1858) de Agrário de Meneses e em *Gonzaga ou A revolução de Minas* (1867) de Castro Alves. De forma patriótica, essas obras tematizaram a exploração da terra brasileira por estrangeiros. A pátria era apresentada aqui como “escrava”, os lusitanos como “senhores” e os brasileiros como “servos”. Foi por meio do nacionalismo político e de relacionamentos amorosos que se fez possível tratar o tema negro sem chocar o leitor com a narração das condições de cativo dos escravos africanos e seus descendentes afro-brasileiros (VENTURA, 1987, p. 80; SÜSSEKIND, 1982, p. 33).

A representação do negro e do mulato como *escravo nobre* não está restrita à poesia, mas se encontra em todos os gêneros literários do século XIX. Na narrativa, o vemos tomar vida no papel da escrava Isaura do romance epônimo de Bernardo Guimarães, escrito em 1875. A heroína da obra é mais um exemplo do escravo vítima que sofre sob a tirania de seu senhor, ignorante, cruel e inculto. Isaura não foge à regra. Também ela é uma personagem passiva, sempre dependente do auxílio de outros personagens. Seu destino, sua liberdade estão nas mãos do bondoso Álvaro, senhor branco e culto que se apaixona pela pobre escrava. Outro protagonista que personifica a ideia do escravo nobre é Raimundo, figura central do romance *O mulato* (1881) de Aluísio Azevedo. Raimundo, mais que sofrer com o despotismo de um senhor, o mulato alforriado à pia é vítima de toda uma sociedade retrógrada e preconceituosa. Em ambos os casos, trata-se de personagens excessivamente “branqueados” que, sem o conhecimento de sua origem, poderiam passar por indivíduos brancos. Proença Filho (2004, p. 175) observou que é precisamente por meio dessa “brancura” que os personagens Isaura e Raimundo podem figurar como heróis dos romances, pois é somente como protagonistas “brancos” que estes podem ser “encaixados nos padrões da sensibilidade

branca”. A “nobreza” desses personagens está intimamente vinculada a uma ideia de comportamento projetada pela elite brasileira. O escravo nobre era manso e submisso, reconhecedor de sua situação subalterna. Assim empregada, a figura estereotipada do negro e do mulato atuou como instrumento em defesa da causa abolicionista. O escravo nobre não representou nenhum perigo para a elite branca. Ele conheceu seu lugar e, ainda que liberto, não ousaria se rebelar contra o branco (PROENÇA FILHO, 2004, p. 162).

Foi também com o surgimento do *escravo nobre* que apareceu o *negro infantilizado* na literatura brasileira. Este, assim como o escravo fiel, caracteriza-se por sua postura submissa. Dentro do contexto literário, destaca-se, também, pelo trabalho exclusivamente serviçal e subalterno que exerce. Principalmente nessa representação do afrodescendente, buscou-se “provar” a dependência do escravo da tutela de seu senhor. De natureza inferior e débil, os negros e mulatos foram animalizados, como vemos no papel da Bertoleza em *O cortiço* (1890) de Aluísio Azevedo. O escravo pueril aparece também em peças de teatro como em *O demônio familiar* (1857) de José de Alencar e em *O cego* (1845) de Joaquim Manuel de Macedo (PROENÇA FILHO, 2004, p. 165). As imagens do afrodescendente no teatro não diferem daquelas no romance. As principais representações que se têm do escravo estão vinculadas às mucamas, ao preto velho, ao criado, à dama de companhia e ao capoeirista. Um aspecto pode ser considerado comum a todos esses personagens: o natural declínio do sujeito negro para a vadiagem, as bebedeiras, as fofocas, a bruxaria, o vício e o pecado sexual (CARVALHO, 2006, p. 57-58).

Outra representação do negro e do pardo que começou a surgir nas obras literárias do século XIX foi a do escravo, ou melhor, da escrava, como símbolo sexual. O negro erotizado foi, geralmente, apresentado como mulato. Índícios dessa sensualidade negra encontramos no protagonista do romance *O mulato* e, mais claramente, na personagem Rita Baiana em *O cortiço*. Anos mais tarde, a mulata sensual ainda encontrou espaço nos poemas de Jorge Lima, como na representação da “Nega Fulô” em *Novos poemas* (1929) ou nos *Poemas da Negra* (1929) de Mário de Andrade (LUIS, 2004, p. 166). Ela ganhou especial destaque nos romances de Jorge Amado a partir da segunda metade do século XX e, com “Gabriela”, ingressou nas telas dos cinemas e nas televisões brasileiras. Hoje, ainda não podemos dizer que o estereótipo da mulata sensual desocupou a literatura e os meios comunicativos contemporâneos. Clara evidência disso é a escolha periódica de uma nova “globeleza” – representação idealizada da “típica brasileira” – pelo maior canal televisivo do Brasil.

A partir da aprovação da Lei do Ventre Livre, observamos uma mudança drástica na representação literária do afrodescendente. A visão patética e sentimental do escravo fiel e sofredor diminuiu, embora não tenha desaparecido completamente, dando primazia para a criação fictícia do *escravo imoral*, *traíçoeiro* ou *vingativo*. Foi principalmente naquele período que a escravidão passou a constituir uma parte importante do romance brasileiro e surgiu a literatura abolicionista propriamente dita. Racista sobremaneira, as obras abolicionistas foram influenciadas pelas ideologias sobre a inferioridade negra e contribuíram para a divulgação e o enraizamento de estereótipos negativos sobre o afrodescendente. A mensagem de boa parte das obras abolicionistas era: a escravidão é nociva porque põe o senhor honesto e benevolente em direto contato com o escravo imoral e cruel que, se não apresenta essas características como parte de sua natureza, as possui porque o sistema escravista os transformou em tais indivíduos. O escravo era concebido como uma ameaça para a família dos senhores, assim como o era para a sociedade. A abolição seria o único meio que permitiria ao homem branco livrar-se das tragédias da escravidão (BROOKSHAW, 1983, p. 32; ROSELL, 1997, p. 128). O romance que melhor representa o *escravo imoral* é provavelmente o romance de Joaquim Manoel Macedo, *As vítimas algozes* (1869).

Antes da publicação de *As vítimas algozes*, outros autores já tinham se empenhado em escrever uma obra literária que retratasse de forma realista a vida do escravo. Entre outros, podemos citar o romance *O comendador* (1856) de Pinheiro Guimarães. Além disso, o negro e o mulato já haviam aparecido em algumas obras teatrais de José de Alencar. Macedo, porém, é considerado o primeiro escritor a fazer dos negros e mulatos rurais protagonistas de um romance (SAYERS, 1956, p. 178). *As vítimas algozes* retrata os infortúnios sofridos por uma família bondosa sob a iniquidade de um escravo cruel e ingrato que somente pensa na própria vantagem. Uma importante mensagem do romance, e o que lhe atribui o caráter abolicionista, é a correlação entre a imoralidade e a escravidão. Simeão, o protagonista, é ingrato e cruel não por ser negro, mas por ser escravo, pois “a condição de escravo [...] corrompe e perverte o homem” (MACEDO, s. d., p. 6). Assim como grande parte dos intelectuais brasileiros no século XIX, Macedo estudou as teorias raciais europeias e se ligou a ideais como o progresso econômico e tecnológico. Acreditava que as poucas qualidades que os negros e mulatos possuíam deviam ser atribuídas ao contato com a civilização branca, o cativo, porém, incitava o sentimento de rancor do escravo para com seu senhor. Todo negro ou mulato cativo, no fundo, representava uma ameaça. O sentimento de Macedo em relação

ao escravo era de repúdio e temor. Ao mesmo tempo que o afrodescendente e a escravidão pervertiam a sociedade, a cultura africana no Brasil impunha-se como “um impedimento à civilização e ao progresso e uma desgraça para um país que se esforça para ser branco” (BROOKSHAW, 1983, p. 34).

Da necessidade dos escritores brasileiros de entender e explicar a influência da hereditariedade racial e os efeitos do meio natural no comportamento humano, surge a corrente naturalista no país. O naturalismo buscou descrever clinicamente a interação de diferentes camadas sociais como sendo determinadas por forças naturais. O naturalismo representou a contraparte literária do republicanismo político que combateu a escravidão e foi fortemente influenciado pelas ideias positivistas e deterministas em voga (BROOKSHAW, 1983, p. 42-43). De fato, os naturalistas assumiram um papel importante na divulgação de ideias racistas, pois as ficcionalizaram empregando uma linguagem mais coloquial. A retórica positivista havia entrado com força nas diferentes áreas do saber, desde o discurso médico até o literário, e intelectuais de todos os campos recorreram à “ciência” para expor suas teorias e ideias. Aqueles que se desviassem da norma e não reconhecessem o cientificismo como a única resposta para as questões raciais, perderiam o apoio e o reconhecimento de seus pares em tudo que publicassem (DINIZ, 2008, p. 37).

Os naturalistas brasileiros tiveram como modelo as obras literárias publicadas na Europa no século XIX. Dentro do rol de cientificidade, alguns literatos europeus como Flaubert, Balzac e Zola incentivaram uma forma de literatura que valorizasse a objetividade, a razão e o real, em lugar do subjetivismo e da sentimentalidade do Romantismo. A literatura tinha uma função social antes que estética. Não deveria servir para descrever histórias de amor que causassem suspiros e divagações de espírito no leitor, ela deveria ser empregada como um instrumento didático e de mudança. O que interessava aos naturalistas era, portanto, trazer conhecimento por meio de seus escritos. Nesse contexto, principalmente o romance assumirá um importante papel, pois ele será considerado uma fonte de saber. Por meio do romance, os intelectuais divulgariam e debateriam suas ideias sobre o rumo a ser tomado (ou não) pela nação. É isso que vimos fazer, por exemplo, o escritor Aluísio Azevedo em sua obra *O mulato*, considerada a primeira obra naturalista brasileira. Azevedo expressou por meio do romance sua visão de modernidade e civilização. A nação somente poderia se desenvolver e progredir como um país republicano livre da marca da escravidão (DINIZ, 2008, p. 37, 55-56). É importante enfatizar que os naturalistas brasileiros lutavam em prol da abolição

justamente porque a consideravam uma instituição arcaica que já não se adequava com a forma de governo que queriam ver implementada no país. Produto de uma burguesia urbana em expansão, os escritores naturalistas não se importavam com os interesses dos proprietários de escravos, assim como também não se interessavam pela vida e pelas necessidades do afrodescendente (BROOKSHAW, 1983, p. 48-49).

Além de lutar contra o sistema escravista, os escritores de influência naturalista tematizaram e ofereceram em suas obras “soluções” para o “problema” racial no Brasil. É principalmente no romance naturalista que vemos o negro ceder seu lugar para o mulato. O surgimento dessa nova faceta da literatura oitocentista pode ser explicado por meio do fato de que, nas vésperas da abolição, o mestiço representava uma ameaça maior para a identidade étnica e para a supremacia da elite branca do que o escravo negro (BROOKSHAW, 1983, p. 44). Deslocando o mulato para o centro da narrativa, os naturalistas reafirmaram o caráter nacional da cultura branca e a necessidade de assimilação por parte dos grupos étnicos tidos como não brancos. O interesse dos escritores em escrever de forma naturalista sobre a situação do mulato pode ser considerado, portanto, resultado do preconceito imperante na sociedade brasileira nas últimas décadas do século XIX. O romance naturalista, enquanto projeta o futuro mulato, ou seja, “branqueado”, da nação, reafirma a superioridade e a hegemonia do branco, marginalizando o elemento e a cultura negra. A assimilação, portanto, mais que integrar, ela exclui. Para Darcy Ribeiro (2006, p. 208), o racismo assimilacionista é inclusive mais cruel do que o *apartheid*, porque dá a impressão de maior sociabilidade, quando, no fundo, “desarma o negro para lutar contra a pobreza que é imposta e dissimula as condições de terrível violência a que é submetido”. Deixar de registrar os feitos de uma comunidade é relegá-la ao esquecimento. Por meio da assimilação, o branco buscou, no fundo, silenciar e negar o afrodescendente (BERND, 1994, p. 24).

A preocupação com o futuro racial da nação roubava o sono da elite brasileira. Isso explica o aparecimento de diversas obras, mesmo depois da abolição, que buscaram tematizar o “problema” étnico no Brasil. Entre várias, duas destacam-se: *Canaã* (1902) de Graça Aranha e *Os sertões* (1902) de Euclides da Cunha. Ambas as obras tiveram ampla aceitação no meio intelectual brasileiro e procuraram abordar o “problema” com base nas ideologias positivistas e deterministas. Ainda que não fizessem do negro ou do mulato protagonista de suas obras, elas merecem ser mencionadas neste estudo, porque também nelas vemos refletida a ansiedade da elite brasileira em se constituir como nação branca, um desejo que surgiu já

antes da abolição, com a necessidade de redefinir o papel do negro e do mulato na construção da nação.

O afro-brasileiro, como indivíduo, não interessava a Graça Aranha. Importava a influência do afrodescendente somente em um contexto mais amplo, o elemento africano como parte de um todo. Suas ideias sobre o futuro da nação tinham como base as teorias de Gobineau e seus discípulos. O Brasil somente poderia se constituir como nação moderna se o ideal de imigração propagado pela elite fosse alcançado. Sua admiração pelos povos nórdicos, em especial germânicos, encontra expressão literária no romance *Canaã*, onde o autor narra a experiência de dois alemães que emigram para o Brasil. O protagonista da narrativa é o imigrante Milkau que, convencido da superioridade de sua raça, acredita ser a missão dos grupos étnicos superiores misturar-se com as etnias “inferiores”. Desse modo, seria possível “estabilizar” paulatinamente a composição humana. Na África encontrar-se-ia o futuro da nação. Da mestiçagem entre negros e brancos surgiria um produto híbrido, novo e vigoroso (RABASSA, 1965, p. 105-106). Aranha ficcionalizou em *Canaã* as teorias raciais da época e, transmitindo-as de forma simplificada, o escritor buscou levá-las ao conhecimento dos integrantes da elite. Sua obra foi elogiada pelos leitores compatriotas tanto por seu valor literário como pela atenciosa descrição do problema social que representava. Como observou Skidmore (1974, p. 112), porém, nenhum dos intelectuais da época percebeu ou teve coragem para contestar as ideias racistas do personagem Lentz, ao contrário, a elite “praised Aranha’s ‘honest’ portrayal, ignoring the fact, that his analysis was itself equivocal”.

Para Euclides da Cunha, a mestiçagem do negro com o branco não podia ser considerada vantajosa para o futuro do país. Ele acreditava, no entanto, que o sangue ameríndio poderia contribuir de forma positiva na formação demográfica da nação. Incentivou, por isso, a mistura do branco com o índio, e rechaçou a ideia de que os mulatos constituíssem o futuro étnico do Brasil. Nos primeiros capítulos de *Os sertões*, o escritor analisou dois fatores tidos pelos deterministas como as fraquezas do Brasil: o clima e a raça. Ele procurou retratar de forma realista o sofrimento dos sertanejos com a falta de recursos naturais, causada pela seca. O índio seria, ao contrário do negro, um forte, e por isso, apresentaria potencial para contribuir na formação do “genuíno” brasileiro. Cunha acreditava que a selvageria dos sertanejos poderia ser explicada das por suas origens indígenas, o equilíbrio entre a raça ameríndia e a branca, porém, seria alcançado em algum momento. A integração racial, ou seja, o equilíbrio entre as raças, far-se-ia real após um número não

específico de gerações. O futuro do Brasil era incerto. Embora Cunha considerasse a mestiçagem do branco com o índio mais viável do que com o negro, sua obra não pode ser compreendida como um claro incentivo à miscigenação. Ao contrário, o jornalista acreditava que a mestiçagem degenerava a raça pura, branca. A miscigenação em massa era, porém, real e incontestável. A proposta de Cunha revelou a comum preocupação da elite com o futuro do país. Não se podia negar a mestiçagem, cabia agora à elite tomar medidas para que fosse incentivada a mistura étnica controlada que fosse mais conveniente à nação (SKIDMORE, 1983, p. 106-109). Assim como em *Canaã*, em *Os sertões* o negro é objeto de estudo antes que membro legítimo da nação.

Observamos, portanto, que as ideologias racistas muito influenciaram a literatura concebida nos últimos anos da escravidão e até mesmo no início do século XX. O desejo por se constituir como nação “civilizada” e branca levou os intelectuais da época a tratar do tema racial, radicando o estereótipo sobre o negro. O que predominou em relação ao negro e ao pardo nas obras escritas a partir da metade do século XIX até o início do século XX foi a visão projetada pela elite branca sobre a inferioridade natural do afrodescendente. Não há nenhuma evidência nesses textos que os escritores considerassem o negro/mulato como um ser humano por direito nato, ao contrário, sua representação literária indica uma subumanidade inerente a todos negros. A presença do afrodescendente na literatura brasileira do século XIX pode ser explicada somente sob esses parâmetros: ele foi um instrumento na mão dos escritores abolicionistas que por meio de seus dramas, poemas e romances buscaram acarretar mudanças políticas e sociais no seio da sociedade. Ao mesmo tempo, serviu aos ideólogos para tratar de questões relacionadas ao futuro étnico do Brasil (BROOKSHAW, 1983, p. 41-48). A literatura que tem como protagonista o negro ou o pardo incorporou, assim, ideologias raciais eurocêntricas e ficcionalizou a comunidade imaginária que os intelectuais no século XIX almejavam construir (ROSELL, 1997, p. 179). A discriminação contra afrodescendentes, contudo, pode ser percebida em toda literatura oitocentista na qual o afrodescendente atuou. Nem mesmo os escritores mais preocupados com os problemas da abolição, como Castro Alves e Fagundes Varela conseguiram escapar dos preconceitos que rodeavam a questão da raça e da cor. Mais do que valorizar o negro e o pardo, a literatura abolicionista reafirmou o estereótipo sobre a condição de subalternidade e inferioridade do afrodescendente, fosse retratando-o como o escravo fiel ou como o negro imoral, marginalizando-o e justificando sua delimitação no exercício da cidadania. A oscilação entre a

negatividade e a positividade, entre a degeneração e a idealização do escravo no contexto literário evidenciou o caráter contraditório que a questão da abolição e do futuro racial assumiu durante aqueles anos (VENTURA, 1987, p. 98).

3.4 O negro, o mulato e o futuro étnico do Brasil em *A escrava Isaura*

3.4.1 A natureza abolicionista de *A escrava Isaura*

Bernardo Joaquim da Silva Guimarães é um dos principais escritores da história da literatura brasileira. Conhecido pela linguagem espontânea e convencional, o autor romântico é considerado o “criador do romance sertanejo e regional sob o seu puro aspecto brasileiro” (VERÍSSIMO, 1998, p. 279). Durante sua carreira como magistrado, romancista e poeta, Guimarães buscou em suas obras retratar, com uma boa dose de idealização, os “causos” e as “estórias” de Minas Gerais e de Goiás (BOSI, 1994, p. 142). Para alguns estudiosos, é a simplicidade do linguajar, o “descuido” da escritura e a proximidade do texto à reprodução oral que o fazem merecedor do epíteto de “contador de histórias” (VERÍSSIMO, 1998, p. 276; ALENCAR, 1967, p. 257; ZICA, 2008, p. 30). São essas características que marcam sua narrativa e a fazem parecer uma “boa prosa da roça” (CÂNDIDO, 1981, p. 236).

Bernardo Guimarães nasceu em Ouro Preto, Minas Gerais, no dia 15 de agosto de 1825. Aos quatro anos, foi trasladado a Uberaba onde recebeu os primeiros ensinamentos escolares. Em Uberaba e em Campo Belo, permaneceu até os 16 anos de idade e completou o curso secundário. A experiência nessas cidades pequenas foi significativa. Mais tarde, Guimarães resgataria as imagens das paisagens campestres para empregá-las em seus romances e poemas. Em 1847 mudou-se para São Paulo e ingressou na Faculdade de Direito. Durante aquela época, tornou-se amigo íntimo de Alvarez Azevedo e Aureliano Lessa com os quais planejou publicar uma obra que teria se chamado *Três liras*. Os três amigos fundaram a chamada “Sociedade Epicureia” que foi muito popular no círculo acadêmico paulistano. O autor concluiu os estudos em 1852 e naquele mesmo ano publicou sua primeira obra poética, *Cantos da solidão*. Ingressou na carreira jurídica e atuou como juiz no município de Catalão nos anos de 1852-54 e 1861-64. No ínterim, trabalhou como jornalista e crítico literário no Rio de Janeiro. Entre 1864-65 publicou o volume *Poesias* que contém obras como *Cantos da solidão*, *Inspirações da tarde*, *Poesias diversas*, *Evocações* e *A baía de Botafogo*. A partir de

1867, instalou-se definitivamente em Ouro Preto, casou-se e se dedicou ao magistério. O autor foi nomeado professor de retórica e poética no Liceu Mineiro e, mais tarde, também lecionou francês e latim. Nos anos seguintes, dedicou-se à literatura e publicou várias obras. Bernardo Guimarães faleceu no ano de 1884 em sua cidade natal, após haver deixado uma vasta produção literária que abarcou tanto obras poéticas como em prosa. A mais conhecida entre todas é, sem dúvida, o romance abolicionista *A escrava Isaura* (1875) que, anos mais tarde, recebeu adaptação para o cinema e para a televisão (MASSAUDE, 1977, p. 180, ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, s.d., s.p.).

O romance narra a história da jovem Isaura, uma escrava aparentemente branca, que sofre sob o domínio do perverso Leôncio, seu senhor. Leôncio experimenta por Isaura uma paixão desenfreada que não é correspondida. Disposto a conquistar o coração da cativa por bem ou por mal, a submete a ameaças e humilhações. Não conseguindo mais se desvencilhar das perseguições de seu senhor, Isaura foge com a ajuda do pai para o Recife, onde conhece Álvaro, por quem se apaixona. Após superar as dificuldades iniciais impostas pela condição de cativa da amada, o jovem consegue libertar Isaura de seu cativeiro e ambos estão livres para se casar e viver felizes. O enredo do romance, portanto, apresenta todas as características da narrativa romântica: dois jovens brancos e cultos que veem seu amor ameaçado por normas sociais, e um vilão que não mede esforços para impedir o relacionamento dos jovens apaixonados. A obra, contudo, apresenta um traço singular: o protagonismo de uma escrava branca. Como observa Sayers (1956, p. 180), embora Isaura não tenha sido a primeira escrava clara a aparecer em uma obra literária brasileira, ela é “the most completely portrayed of all the white slaves”. De fato, ínfimos são os sinais de sua ascendência negra. De acordo com o narrador, sua “tez é como o marfim, [...] alva que não deslumbra”, é “lisa como mármore polido” (GUIMARÃES, 1981, p. 11). Somente os cabelos “fortemente ondulados” (GUIMARÃES, 1981, p. 11) remetem a uma possível origem negra. Além disso, Isaura recebe uma educação excepcional, “como não tiveram muitas ricas e ilustres damas” (GUIMARÃES, 1981, p. 13). A cativa tem conhecimento da língua francesa e italiana, e teve aulas de música e desenho. Traja-se de forma simples, porém, elegante e leva ao corpo como único ornamento uma “pequena cruz de azeviche” (GUIMARÃES, 1981, p. 12, 17), objeto que faz referência à religião católica e à cultura branca. Isaura é, portanto, uma escrava atípica. “Branqueada” étnica e culturalmente, ela apresenta antes as características de uma dama da corte do que as de uma negra da senzala.

Para alguns estudiosos⁴⁵, o fato de Guimarães ter escolhido narrar os infortúnios vividos por uma escrava branca, em vez de generalizá-los a toda uma classe injustiçada, faz a obra decair em sua natureza abolicionista. O autor foi acusado de estar mais preocupado em exaltar a superioridade da escrava e narrar sua desgraça pessoal do que retratar as misérias da classe servil. O leitor tem a impressão de que Isaura, por sua beleza, educação e bondade não pertencia ao cativeiro. O mesmo não se reivindica para os demais personagens escravos, feios e iletrados (ALVES, 2012, p. 42). Essa postura taxativa e excludente é visível na fala dos diferentes personagens.

Basicamente todos os personagens da obra compartilham a ideia de que Isaura deveria ser livre porque era excepcional. Ninguém, porém, se lembra de pleitear a liberdade dos outros escravos, “ordinários”, da fazenda. Para Malvina, a esposa de Leôncio, uma criatura como Isaura não deveria pertencer ao cativeiro, porque era muito boa e interessante para levar uma vida escrava (GUIMARÃES, 1981, p. 18). Em outra ocasião, ela exalta a beleza da mulata e afirma que Isaura “é bonita demais para mucama” (GUIMARÃES, 1981, p. 33). Beleza e cativeiro, portanto, não combinavam. É evidente que a injustiça que se cometia para com a pobre escrava estava intimamente ligada à sua condição étnica e cultural. O discurso adotado pela matriarca está eivado da visão preconceituosa do branco, para quem beleza era antônimo de escravidão.

Também Álvaro sai em defesa da escrava e promete libertá-la da escravidão, dando-lhe na sociedade o lugar que “por sua beleza, virtudes e talentos, lhe competia” (GUIMARÃES, 1981, p. 127). Tem-se, assim, a sensação de que Isaura devia ser liberta por causa de seus dotes pessoais e não porque a instituição em si era condenável. A situação de Isaura é apresentada e interpretada por todos como um erro que devia ser corrigido. Ela, no fundo, não era uma cativa, era “uma fada, um anjo, uma deusa” (GUIMARÃES, 1981, p. 57). O narrador enfatiza que “nada havia nela que denunciasse a abjeção do escravo, ou que não revelasse a candura e a nobreza de sua alma” (GUIMARÃES, 1981, p. 90). O tom pejorativo e discriminatório é evidente. Para o narrador, todas as escravas são vis e imorais, Isaura é a exceção. Por meio desse processo de generalização, tão importante para a construção do estereótipo e da fixação do indivíduo diferente como Outro, o autor destacou a singularidade de Isaura. É no contraste com as demais escravas que a beleza e a nobreza da mulata são

⁴⁵ Cf. CARVALHO, 2006, p. 62; FIGUEIREDO, 1968, p. 316; ALVES, 2012, p. 42; SILVEIRA, 2013, p. 9; BOSI, 1994, p. 143; ABREU, 2013, p. 54, 111-116.

verdadeiramente realçadas. Insinua-se que tamanha beleza e virtude não eram comuns entre a massa cativa. A superioridade de Isaura, a escrava branca, sobre as escravas negras faz-se evidente até mesmo na fala do mulato André, que se compadece da pobre Isaura, “uma rapariga tão boa e tão mimosa, tratada como uma negra da cozinha!” (GUIMARÃES, 1981, p. 109). A ideia, portanto, de que Isaura, por ser boa e bela não pertence ao cativeiro é partilhada até mesmo por aqueles que compartilham da mesma sorte que a escrava. André consegue reconhecer que Isaura não pertence à escravidão, porém, não é capaz de reivindicar o mesmo para si. O mulato internaliza a visão do opressor sobre a superioridade branca e se sente, portanto, inferior a Isaura. A escravidão e os escravos tinham uma cara, uma constituição física e moral específica: feiura, vilania e imbecilidade. Como Isaura não apresentava nenhuma dessas características, encontrava-se, conseqüentemente, no lugar equivocado. O mesmo não podia ser dito dos demais personagens negros e mulatos.

Observamos, portanto, que é legítima a indagação dos estudiosos sobre o caráter abolicionista da obra. O romance não apresenta a militância dos textos de Nabuco ou Patrocínio, e seria um exagero, como apontou Bosi (1994, p. 143), compará-lo a uma obra como *Uncle Tom's Cabin*. No entanto, sobretudo, por meio da fala do jovem Álvaro, Guimarães desconstruiu alguns dos principais argumentos expostos pelos escravocratas para legitimar a escravidão e, ao mesmo tempo, defendeu e apresentou como viáveis as propostas apresentadas pelos abolicionistas do século XIX. França (1998, p. 71) observou que o romancista do século XIX, mais que entreter e divertir o leitor imaginado, buscava educá-lo. Por meio de suas obras o autor deveria “colaborar para a edificação de alguns mitos nacionais, divulgar a história e a geografia pátria, contribuir para a singularização da língua brasileira e, sobretudo, moralizar os leitores”. Partimos, portanto, da premissa de que, se por um lado, os escritores do século XIX escreviam dentro de um contexto histórico determinando e foram influenciados por ele, por outro, eles também deixavam transparecer as ideias em voga na sociedade em que viviam e sua posição em relação a elas. Como mostraremos adiante, Bernardo Guimarães, ainda que de forma limitada, posicionou-se em *A escrava Isaura* claramente a favor da abolição dos escravos e contribuiu para a divulgação dos argumentos abolicionistas.

Como expusemos no capítulo 2.1, a instituição da escravidão na América Latina foi durante séculos justificada por meio de um discurso religioso que declarava e reiterava a superioridade da raça e da cultura branca sobre as demais. Os negros teriam sido condenados

por Deus a padecer eternamente sob o trabalho escravo. Em *A escrava Isaura*, esse argumento é contestado pela escrava Joaquina. As escravas da fazenda de Leôncio debatem sobre qual trabalho seria “melhor”, o executado no campo ou o na senzala, quando a negra conclui:

Qual, minha gente! - ponderou a velha crioula - tudo é cativo. Quem teve a desgraça de nascer cativo de um mau senhor, dê por aqui, dê por acolá, há de penar sempre. Cativo é má sina; não foi Deus que botou no mundo semelhante coisa, não; foi invenção do diabo (GUIMARÃES, 1981, p. 39).

Observamos, nesse excerto, que para além de desmentir a exegese branca sobre descendência de Noé, Bernardo Guimarães inverteu, na fala da negra, a alegação sobre a origem do cativo. Não foi Deus que colocou no mundo a escravidão, como afirmavam os escravocratas, e sim o diabo. De acordo com essa lógica, o escravismo não podia ser interpretado como um “por em prática” a vontade divina. Ao contrário, quem assim o fazia, compactuava com uma instituição criada pelo demônio. Essa afirmação é relevante porque desconstrói um dos principais argumentos do discurso escravista: escravizar para evangelizar, para salvar. Ainda que o tráfico negreiro já tivesse sido abolido quando foi publicado o romance e, como consequência, essa dialética já tivesse perdido algo de vigor, era uma ideia que permanecera no imaginário popular.

Foram poucos os momentos em que o autor deu voz aos escravos e poucas foram as passagens em que retratou as mazelas vividas pela classe escrava. Aqui a fala de Joaquina é autêntica, como não seria na boca dos personagens Malvina ou Álvaro. É um desabafo. Uma instituição que arranca a liberdade de seres humanos e os obriga a trabalharem “de enxada, ou [...] pregada na roda, desde que amanhece até nove, dez horas da noite” (GUIMARÃES, 1981, p. 39), não podia provir de Deus. “Cativo é má sina”, é uma “desgraça” porque expõe os cativos aos desejos de ganância de seus senhores, que só querem “café, e mais café, que é o que dá dinheiro” (GUIMARÃES, 1981, p. 39). O desejo de maximização de lucros conduz a uma divisão injusta e cruel da sociedade que não é compatível com o pensamento cristão de amor ao próximo. Por meio da fala da escrava, Guimarães questionou as bases morais e religiosas do pensamento e da prática escravagista.

Álvaro – e com ele Bernardo Guimarães –, ao contrário da classe que representa no romance, parece recusar ou pelo menos questionar a necessidade de uma hierarquização de classes sociais e étnicas na forma em que ela é imposta e viabilizada dentro da sociedade

patriarcal. Quando Elvira, na verdade Isaura, é desmascarada no baile (ninguém suspeitou de sua origem africana), o herói afirma:

Parece que Deus de propósito tinha preparado aquela interessante cena, para mostrar de um modo palpitante quanto é vã e ridícula toda a distinção que provém do nascimento e da riqueza, e para humilhar até o pó da terra o orgulho e fatuidade dos grandes, e exaltar e enobrecer os humildes de nascimento, mostrando que uma escrava pode valer mais que uma duquesa (GUIMARÃES, 1981, p. 90).

Álvaro critica e despreza as distinções de classes, isto é, a dualidade advinda da segregação de indivíduos de acordo com sua posse material ou título nobiliário. Sua concepção é a de que o nascimento, humilde ou abastado, nada diz sobre o caráter do indivíduo. Este é um aspecto importante, pois indica o afastamento de Guimarães de uma caracterização simplista do indivíduo, embasada em suas coordenadas étnicas e sociais. Em uma sociedade que mantinha estruturas coloniais, a afirmação Álvaro pode ser considerada, pelo menos, ousada. Ela seria até mesmo revolucionária, se não se tratasse de uma escrava branca. Isaura, cativa e com ascendência negra, foi apresentada como superior, em todos os aspectos, aos demais personagens, inclusive aos brancos. Elevando Isaura a uma posição de destaque, Guimarães fez uma importante inversão: os descendentes de negros podem, e por vezes são, moral e intelectualmente superiores aos brancos, sempre e quando corra em suas veias suficiente sangue branco. O autor pareceu, portanto, negar e descartar a ideologia determinista, em voga no século XIX, sobre a suposta inevitável inferioridade dos descendentes negros. Em *A escrava Isaura*, Guimarães apresentou personagens brancos bons, como Álvaro e Malvina, e personagens brancos maus, como Leôncio e o comendador Almeida. O mesmo acontece entre personagens de ascendência negra. A mulata Rosa foi apresentada como má e invejosa (GUIMARÃES, 1981, p. 39-40), em contrapartida a “mulata” Isaura foi exaltada por sua “robusta inteligência” (GUIMARÃES, 1981, p. 17) e pela “bondade e candura do coração” (GUIMARÃES, 1981, p. 17). O autor pareceu rechaçar, assim, um pré-julgamento dos indivíduos, embasado em critérios como posição social ou ascendência racial. No próximo capítulo mostraremos, contudo, que a visão de Guimarães do afrodescendente era ambivalente. Antes, porém, retomemos as questões abolicionistas abordadas na trama.

Lembramos que em 1875, ano em que se publicou *A escrava Isaura*, a instituição da escravidão já havia sido abolida em basicamente todos os países do Ocidente, com exceção

somente de Cuba e do Brasil. Esse fato colocava o Brasil, já independente, em uma posição delicada, pois o afastava dos países considerados modernos. O sistema escravista era visto pelos abolicionistas como “uma verdadeira mancha de Caim que o Brasil traz[ia] na frente” (NABUCO, 2000, p. 23). Para crescer, o Brasil tinha que abandonar os costumes retrógrados e abraçar o futuro, a civilização. Esse argumento foi abordado por Guimarães por meio do herói Álvaro, para quem:

A escravidão em si mesma já é uma indignidade, uma úlcera hedionda na face da nação, que a tolera e protege. Por minha parte, nenhum motivo enxergo para levar a esse ponto o respeito por um preconceito absurdo, resultante de um abuso que nos desonra aos olhos do mundo civilizado (GUIMARÃES, 1981, p. 93).

É notório o desprezo de Álvaro pela instituição, a qual qualifica de “úlcera hedionda”. Ele abomina esse sistema que cultiva o preconceito e aparta a nação da civilização. A crítica é direcionada àqueles que a protegem, aos escravocratas. Para Álvaro nenhum motivo existe para manter uma instituição que cultiva o preconceito e desonra o povo brasileiro. A escravidão é uma vergonha e deve ser abolida. Essa é a posição de Álvaro e também a de Guimarães.

Pouco efeito, contudo, teria essa passagem se as palavras de Álvaro ficassem no plano teórico. Como expomos no capítulo anterior, inclusive os escravocratas já reconheciam que o trabalho escravo teria que ser substituído, mais cedo ou mais tarde, pelo trabalho livre, executado pelo imigrante. Segundo eles, no entanto, até então esse processo não teria maturado. Poucos ainda eram os imigrantes europeus no Brasil e a escravidão seria, portanto, um mal necessário. Em *A escrava Isaura*, Guimarães buscou dismantlar essa argumentação e mostrou que a emancipação dos escravos não só era viável como também vantajosa. Álvaro emancipa seus escravos e o narrador revela que:

Como, porém, Álvaro tinha um espírito nimamente filantrópico, conhecendo quanto é perigoso passar bruscamente do estado de absoluta submissão para o gozo da plena liberdade, organizou para os seus libertos em uma de suas fazendas uma espécie de colônia, cuja direção confiou a um probo e zeloso administrador. Desta medida podiam resultar grandes vantagens para os libertos, para a sociedade, e para o próprio Álvaro. A fazenda lhes era dada para cultivar, a título de arrendamento, e eles sujeitando-se a uma espécie de disciplina comum, não só preservavam-se de entregar-se à ociosidade, ao vício e ao crime, tinham segura a subsistência e podiam adquirir algum pecúlio, como também poderiam indenizar a Álvaro do sacrifício, que fizera com a sua emancipação (GUIMARÃES, 1981, p. 63).

Qual é o segredo de uma emancipação exitosa de escravos? Mantê-los vinculados ao antigo trabalho, não exonerá-los de suas atividades. Nesse excerto, Guimarães abordou e desconstruiu vários aspectos da argumentação escravocrata em defesa do *status quo*. Em primeiro lugar, ressaltou que a falta de mão de obra não era real. Os negros e mulatos já haviam demonstrado que eram aptos ao trabalho na lavoura e poderiam ser imediatamente inseridos no novo sistema. Guimarães rechaçou, desse modo, a proposta escravista de substituição do braço escravo pelo imigrante. Em segundo lugar, liberto, o ex-escravo não representaria um perigo para a sociedade, pois permaneceria sob a tutela do ex-proprietário. Como expusemos no capítulo 3.1.3, esta era, de fato, uma preocupação da elite brasileira oitocentista. Eivada de preconceito racial, ela julgava necessário preparar os escravos para liberdade, para que uma vez libertos, não se entregassem ao ócio e à criminalidade. Vemos, assim, nesse trecho, aflorar a visão paternalista de Guimarães da qual trataremos no próximo capítulo. Em terceiro lugar, emancipando e integrando os escravos à produção, os libertos poderiam indenizar seus senhores pelo investido em sua aquisição. Guimarães apresentou ao público leitor um modelo a ser seguido. A libertação dos escravos não representaria um prejuízo para o emancipador, ao contrário, ela seria conveniente ao senhor, ao escravo e a toda a nação.

As vantagens do trabalho assalariado tornam-se ainda mais evidentes se contrapomos os personagens Leôncio e Álvaro. O escravagista, proprietário e carrasco de Isaura, foi descrito como “turbulento e insubordinado”, senhor de um “cérebro vazio, alma corrompida, coração estragado por hábitos da devassidão e da libertinagem” (GUIMARÃES, 1981, p. 14). Ao longo da obra despande a fortuna herdada com caprichos e luxos, logo se arruína em busca da escrava fugida. Em contrapartida, nos foi apresentado Álvaro que, sendo dono de uma “alma original, cheia de grandes e generosas aspirações”, era “excêntrico como um lorde inglês” (GUIMARÃES, 1981, p. 63). Apesar de ter concluído os estudos de Direito, o jovem foi descrito como um indivíduo que valorizava e desfrutava mais debater sobre questões políticas e sociais, e sonhar utopias do que estudar e interpretar as leis que, em sua opinião, eram falhas e tinham como base os mais absurdos preconceitos (GUIMARÃES, 1981, p. 63). Álvaro é, finalmente, descrito pelo narrador como “liberal, republicano e quase socialista” (GUIMARÃES, 1981, p. 63). Leôncio é, portanto, seu antagonista por excelência. Em *A escrava Isaura* foram apresentados, assim, dois modelos de vida e de administração de capital. Enquanto Leôncio, escravagista, simboliza o atraso, a imoralidade e o fracasso,

Álvaro e seu modelo abolicionista representam o futuro, o progresso, o êxito. Sintomática é a morte de Leôncio no final do romance. Com ela encerra-se o ciclo escravagista no Brasil e se abre espaço para o início de uma nova era, moderna e civilizada.

A abolição, portanto, não deveria ser gradual, tese defendida por vários intelectuais da época, mas sim imediata. Era necessário cortar “o mal pela raiz” (GUIMARÃES, 1981, p. 92), pois enquanto houvesse escravidão, haveria abusos de poder. Álvaro repudia a lei “miserável e estúpida” a qual acusa de somente “ilaquear a boa fé, proteger a fraude, iludir a ignorância, defraudar o pobre e favorecer a usura e a rapacidade dos ricos” (GUIMARÃES, 1981, p. 93). O herói expressa uma forte crítica ao aparato judiciário e reivindica mais justiça para os pobres, incontestáveis vítimas da ganância e da cobiça do rico. Embora os escravos tenham sido descritos por Guimarães como a classe injustiçada, é importante ressaltar que o autor não incentivou um ato de revolta por parte da massa cativa. Isaura é liberta por meio das ações de Álvaro que adquire todos os bens materiais de Leôncio, entregues como garantia aos credores. Guimarães pareceu, portanto, compartilhar a ideia de Nabuco (2000, p. 14) para quem a propaganda política deveria ser dirigida “contra uma instituição e não contra pessoas”, pois era necessário atacar “o domínio que [elas] exercem e o estado de atraso em que a instituição que representam mantem o país todo”. Podemos observar, portanto, que, em *A escrava Isaura*, o autor buscou falar à classe escravagista. As leis eram injustas e precisavam ser reformuladas. A mudança, porém, podia começar imediatamente, por meio da ação de cada proprietário. Era somente necessário que estes reconhecessem as vantagens da emancipação dos escravos. Álvaro dá o exemplo e incentiva a imitação: “Seja eu embora o primeiro a dar esse nobre exemplo, que talvez será imitado. Sirva ele ao menos de um protesto enérgico e solene contra a bárbara e vergonhosa instituição” (GUIMARÃES, 1981, p. 93). É evidente o apelo do autor ao bom senso dos escravocratas. Sua intenção foi de motivá-los a serem atores das impreteríveis mudanças sociais. Não foi a toa que os protestos contra a escravidão não foram pronunciados pela classe cativa. O discurso abolicionista foi construído em função de alcançar os escravocratas e foi com este fim que o romancista deu voz ao herói, um personagem da mesma classe social do público ao qual se dirigiu o autor.

Observamos, portanto, que Guimarães abordou e desconstruiu em *A escrava Isaura*, vários aspectos da argumentação escravocrata, ao mesmo tempo que apresentou a causa abolicionista como viável e fecunda. O autor reivindicou mudanças na estrutura social vigente e direcionou seu discurso aos escravocratas no intuito convencê-los das vantagens, sobretudo

financeiras, da emancipação imediata dos escravos. Por isso, podemos classificar *A escrava Isaura* como abolicionista. Por outro lado, é fato também, que o autor absteve-se de apresentar os sofrimentos da massa cativa, e escolheu como protagonista uma escrava física e culturalmente “branqueada”. Será que se Isaura fosse negra, não mereceria a liberdade? A ação de Álvaro nos mostra que sim. O herói emancipou seus escravos antes de conhecer a amada. Ele tomou essa decisão porque tinha um coração altruísta, mas também porque a escravidão não lhe trazia nenhuma vantagem. Ao contrário, o trabalho livre havia se revelado promissor. A paixão por Isaura só maximizou o desprezo de Álvaro pela bárbara instituição.

Para Bosi (1994, p. 144), a cor branca de Isaura pode ser interpretada como resultado da influência de padrões estéticos europeus. É importante lembrar que os escritores brasileiros durante o Romantismo, ainda que buscassem expressar em suas obras os aspectos mais originais da nacionalidade, não conseguiram se libertar plenamente dos paradigmas literários europeus (CÂNDIDO, 2002, p. 96-99). Portanto, é legítimo atribuir a idealização de Isaura como musa branca à influência do Romantismo europeu no Brasil. Castilho (2004, p. 105), no entanto, opina que a atribuição de características brancas à mulata remete à dificuldade dos escritores do século XIX em verem positivamente personagens negros e mulatos. Armelino Guimarães (1985, p. 159) discordou. O biógrafo afirmou que a cor da protagonista foi um fator importante e desempenhou uma função essencial no romance. O público leitor estava acostumado a ler histórias sobre as mazelas sofridas pelos afrodescendentes. Essas crônicas faziam parte de seu cotidiano. Narrar as perseguições de uma escrava branca, contudo, era um ato quase revolucionário: “[...] é preciso que a sinhazinha se sinta no lugar da negra e que o *senhor* desalmado veja sua própria filha debaixo do azorrague do feitor, lá fora, amarrada ao tronco!” (grifo do autor). Somente assim Guimarães poderia alcançar o leitor e fazer germinar nele o desejo de mudança. Também Cândido (1981, p. 243) considerou a cor de Isaura um fator decisivo da narrativa, ela é uma “arma polêmica” porque mostra a extrema odiosidade a que havia chegado a instituição da escravidão, atingindo até mesmo pessoas “brancas” como Isaura. Para Armelino Guimarães, como para Cândido, apresentar a protagonista como uma escrava branca não fez a obra decair em sua natureza abolicionista. Como veremos no seguinte capítulo, contudo, a posição de Guimarães em relação aos negros e pardos não foi sempre coerente. Ao mesmo tempo que, por meio de Álvaro, Guimarães clamou por mais igualdade social, elevou a imagem dos escravos, e pleiteou sua liberdade, o autor deixou

transparecer os preconceitos sobre a inferioridade dos negros, em voga no século XIX, que deixaram seus traços na sociedade contemporânea.

3.4.2 Os (pre)conceitos sobre negros e brancos em Bernardo Guimarães

O romance *A escrava Isaura*, apesar de seu claro apelo à abolição, pode ser classificado como um romance de caráter híbrido no referente à defesa da população afrodescendente. Existe nele uma polarização de personagens bons e maus, brancos e negros/mulatos. Embora, como vimos anteriormente, o personagem Álvaro reivindique mais igualdade entre indivíduos e critique a diferença de classes, é notório que os negros e mulatos amiúde são apresentados pelo narrador como inferiores aos brancos. Como mostraremos adiante, o preconceito de cor transcende *A escrava Isaura* e pode ser encontrado também em outras obras do autor.

Para Abreu (2003, p. 58), os personagens brancos da obra são, em sua maioria, apresentados positivamente. De fato, de nove personagens brancos, somente Leôncio e o comendador Almeida são realmente perversos, enquanto Martinho e Jorge são caracterizados como gananciosos e preguiçosos, porém, inofensivos. Nota-se que os personagens brancos caracterizados negativamente são aqueles que mantêm ou apoiam a instituição da escravidão. A ideia de que o sistema escravista corrompia a moral certamente não era desconhecida por Guimarães. Poucos anos antes da publicação de *A escrava Isaura*, Joaquim Manuel Macedo abordara esse tópico no romance *As vítimas algozes* (1869). É possível, portanto, relacionar a degradação moral de Leôncio ao seu contato com a instituição da escravidão. Há, entretanto, outro aspecto que parece ter exercido uma influência determinante no desenvolvimento do personagem: a (má) criação dos pais. O narrador nos revela que Leôncio havia tido desde a infância, nas “larguezas e facilidades de seus pais, amplos meios de corromper o coração e extraviar a inteligência” (GUIMARÃES, 1981, p. 14). Desse modo, como consequência das condescendências dos pais, Leôncio perde “alguns bons e generosos instintos, de que o dotara a natureza” (GUIMARÃES, 1981, p. 15). É evidente que a malvadeza de Leôncio não é inata, e sim resultado da falta de limites paterna. Há uma explicação para seu comportamento. O comendador e sua esposa não ensinaram o filho a ser um homem de bem. Sua imoralidade é antes provocada pelo meio do que pela genética.

A maioria dos personagens brancos quer, no fundo, fazer o bem, mas não possui a impulsividade de Álvaro. Geraldo é um exemplo. Defensor do abolicionismo, ele reconhecia que as leis e as convenções sociais vigentes na sociedade eram deficientes, injustas e até mesmo cruéis. Essas leis permitiam o exercício da escravidão, sob o jugo da qual “o anjo padece [...], e o demônio exalça-se ao fastígio da fortuna e do poder” (GUIMARÃES, 1981, p. 92-93). Por meio da simbologia anjo/demônio, Geraldo exprime sua crítica e se posiciona contra a instrumentalização do escravo na busca de bens materiais. A dicotomia romantiza a figura do escravo nobre que padece e transforma o escravocrata em carrasco cruel. No entanto, apesar de sua clara posição contra o sistema escravista, o personagem tenta dissuadir o amigo de seu propósito de lutar pela liberdade de Isaura. Geraldo, jurista como Álvaro, representa o público leitor e simboliza a razão e o ceticismo. Ainda declarando quão injusta é a escravidão, ele reconhece o direito de posse do dono de Isaura. Seu desejo é que já não existisse escravidão, mas sua racionalidade o impede de ser um personagem-herói. Podemos observar que, de certa forma, também Geraldo é um antagonista de Álvaro. Ele simboliza a lógica, embasada, porém, em leis irracionais e injustas. Álvaro, em contrapartida, descrito como excêntrico e explosivo, é capaz de não só reconhecer as falhas no sistema, mas também de atuar como agente transformador da estrutura social, ainda que de forma limitada.

Os personagens brancos raramente foram descritos como néscios ou feios. Em *A escrava Isaura* o único personagem branco considerado malfeito é o jardineiro Belchior, figura secundária com a qual Leôncio quer obrigar Isaura a se casar. Malvina, no intuito mostrar-lhe as vantagens do casamento com o monstrengo, diz a Isaura: “sempre é alguma coisa sair do cativeiro e casar-se com um homem branco e livre” (GUIMARÃES, 1981, p. 119). Nota-se que a cor branca, assim como a liberdade, é vista como uma qualidade, como algo de valor. Isaura deveria sentir-se satisfeita com o marido escolhido. Não era qualquer escrava que conquistava a liberdade e tinha a oportunidade de se casar com um homem branco, ainda que feio e humilde. É questionável se essa era também a opinião de Guimarães, pois o efeito é o contrário. Nós, como leitores, sentimos pena e não felicidade pela pobre escrava que deve ser submetida ao casamento com um homem apresentado como disforme. No entanto, a afirmação de Malvina deixa transparecer as ideias que circularam na época em torno do conceito de raça e cor.

Enquanto a falta de caráter de Leôncio e a fealdade de Belchior não podem ser estendidas a toda uma classe, alguns aspectos negativos dos personagens negros e mulatos são

apresentados como característicos da população afrodescendente. Para Roger Bastide (1973, p. 121), Bernardo Guimarães foi um dos primeiros escritores da história literária brasileira a oferecer uma colheita de estereótipos sobre negros e pardos. De acordo com o pesquisador, os estereótipos sobre o sujeito afrodescendente presentes nas obras de Guimarães podem ser subdivididos nas seguintes categorias:

- 1) O negro é feio e a mulata é bela porque se aproxima da branca.

Esse é um aspecto que pode ser evidenciado em várias obras do autor. Em *A escrava Isaura* nos é apresentada uma série de personagens negros e mulatos e a mais bela é Isaura. A mulata, contudo, só serve como um exemplo de beleza porque em suas veias ninguém diria que corre uma só gota de sangue africano (GUIMARÃES, 1981, p. 13). A cor de Isaura é linda porque não remete à sua ascendência negra. O que predomina em sua formação física são as características brancas, enquanto sua origem africana é ocultada e negada. Como observou Figueiredo (1968, p. 316), forma-se aqui uma situação subjacente, na qual as qualidades da protagonista “são exaltadas em contraposição aos ‘defeitos’ de sua origem”. As características positivas da personagem remetem à cultura e à educação branca. Além da cor, recordamos, a protagonista possuía conhecimento de desenho, canto, idiomas, etc. Em *Isaura* absolutamente nada remete à cultura e à tradição africana. Ela é, no fundo, uma cópia da sinhazinha, porém, mais bela e cativa.

Enquanto as mulatas são apresentadas como mulheres de beleza singular, notamos que o mesmo não ocorre com as figuras negras. Os personagens na obra de Guimarães que não são de ascendência caucásica são descritos, predominantemente, como feios. É o que observamos, por exemplo, no conto *Uma história de quilombolas* (1871):

Era o Zambí um negro colossal e vigoroso, cuja figura sinistra e hedionda se reflectia ao clarão do fogo, com as faces retalhadas, beiços vermelhos, e dentes alvos e agudos como os da onça; mas o nariz accentuado e curvo, e a vasta testa inclinada para trás revelava um espirito dotado de muito tino e perspicácia, e de extraordinária energia e resolução (GUIMARÃES, 1900, p. 8).

Durante o século XIX, o negro era visto pelos brancos como um ser selvagem, sem cultura ou religião. A associação do negro à barbárie no conto de Guimarães, como podemos extrair do excerto citado, vai além da vinculação da raça negra a um barbarismo cultural. A definição do negro como um ser bárbaro e arisco estende-se à sua descrição física. A aparência do negro Zambí desperta medo. O leitor tem a impressão de estar diante de um

animal e não de um ser humano. O emprego da palavra “beijo” no lugar de “lábios”, a comparação dos dentes com os da onça, os adjetivos “colossal”, “sinistro” e “hediondo” transmitem uma imagem pejorativa do personagem. Ao mesmo tempo, reafirmam-se os estereótipos sobre a robustez e força física do afrodescendente, o que remete à ideia de que o negro e o mulato só serviriam para o trabalho braçal.

A mesma descrição depreciativa dos personagens negros podemos observar no romance *A escrava Isaura*. Também aqui o narrador parece associar a fealdade ao africano e, assim, a seus descendentes afro-brasileiros. Quando descreve as escravas da fazenda de Leôncio, o narrador parece classificá-las gradativamente da mais feia à mais bonita, da mais escura à mais clara:

Eram de vinte a trinta negras, crioulas e mulatas, com suas tenras crias ao colo ou pelo chão a brincarem em redor delas. Umas conversavam, outras cantarolavam para encurtarem as longas horas de seu fastidioso trabalho. Viam-se ali caras de todas as idades, cores e feitios, desde a velha africana, trombuda e macilenta, até à roliça e luzidia crioula, desde a negra brunida como azeviche até à mulata quase branca (GUIMARÃES, 1981, p. 38).

Como já havíamos assinalado, aos olhos de Guimarães, negritude e beleza pareciam não combinar. O que chama a atenção é, contudo, a interiorização desse estereótipo pelos próprios descendentes de negros. Enquanto o mulato André mostra-se indignado de ver Isaura misturada com o que ele chama de uma “corja de negras beiçudas e catingentas” (GUIMARÃES, 1981, p. 44), Isaura afirma ter preferido nascer “bruta e disforme, como a mais vil das negras [...]” (GUIMARÃES, 1981, p. 43), já que nascera cativa. É notável que em *A escrava Isaura* os próprios mulatos consideram os negros feios. Observamos, assim, que a visão estereotipada do branco sobre a fealdade do negro é internalizada e apropriada pelos próprios personagens afrodescendentes que parecem incapazes de reconhecer qualquer qualidade na origem africana. Essa postura evidencia a dimensão da autoridade e do poder com que os estereótipos raciais eram transmitidos e com qual profundidade estavam enraizados nas sociedades de estrutura colonial na América Latina.

Representante do ideal de beleza na obra de Guimarães é, sem dúvida, a mulata quase branca. Isaura põe esse aspecto em evidência e atua como personagem-símbolo do “branqueamento” entre as obras de Guimarães. Ela, porém, não é a única. As mulatas Rosaura e Adelaide, em *Rosaura: a enjeitada* (1883), e Florinda, em *Uma história de quilombolas*

(1871), também figuram como exemplos de beleza. Como Isaura, essas personagens mulatas caracterizam-se pela carência de características físicas que remetam à sua origem africana e pela acentuação dos elementos caucásicos. Podemos afirmar, inclusive, que é precisamente a supressão de elementos negros que possibilita a exaltação da mulata “branqueada” como símbolo de uma beleza que se buscou apresentar como genuinamente brasileira. Assim, em *Uma história de quilombolas*, as feições da personagem Florinda são descritas pelo narrador, excedendo seus “lábios carnosos e as narinas móveis”, como “quase de pureza caucasiana” (GUIMARÃES, 1900, p. 22). Sobre Adelaide, ele revela que a personagem possuía uma tez “morena, mas de uma matiz [sic] suave e transparente” (GUIMARÃES, 2005, p. 18). Desse modo, Guimarães construiu em seus romances uma imagem idealizada do mulato “branqueado” e fez dele o novo símbolo de beleza que deveria substituir a palidez da musa europeia.

2) Existem dois tipos de negros: o negro ruim e o negro bom.

O estereótipo do negro perverso abunda principalmente em *Uma história de quilombolas*. O negro, nesse conto, foi apresentado como “feiticeiro”, “bandido”, “assassino” e “selvagem” (GUIMARÃES, 1900, p. 47, 110, 132). Antagonista do branco e do mulato “branqueado”, ele é símbolo da barbárie. Os habitantes dos quilombos são animalizados pelo narrador e pelos personagens brancos da trama que os compara por vezes a “macacos”, outras vezes a “feras” (GUIMARÃES, 1900, p. 61, 110). Em *Uma história de quilombolas* a oposição “civilização” versus “barbárie” está geograficamente marcada por meio da delimitação do espaço narrativo como cidade e quilombo, respectivamente.

Uma limitação, ou divisão, espacial-simbólica também foi feita em *A escrava Isaura*. Como observou Figueiredo (1968, p. 321), Guimarães optou por situar a trama em um espaço rural em vez de urbano. Segundo ele, essa preferência pelo rural estava intrinsecamente ligada à intenção do autor de realçar as virtudes de Isaura por meio do acesso à casa-grande (espaço proibido ao escravo), distanciando-a da senzala (espaço destinado ao cativo). Isaura, devido às suas qualidades, tem livre acesso ao mundo dos brancos, ao qual de fato pertenceria se não fosse a existência de uma instituição arcaica que a mantém escrava. A mulata é, assim, uma personagem que transcende as limitações físicas estipuladas para os cativos, o que não sucede com os outros personagens da trama. No entanto, ao contrário dos afrodescendentes descritos em *Uma história de quilombolas*, os negros da senzala em *A escrava Isaura* não foram necessariamente apresentados como bárbaros ou perversos. Com exceção da mulata Rosa que

cultiva a mais profunda inveja por Isaura, temos aqui exposta a figura do escravo trabalhador e submisso como a mãe de Isaura que, apesar dos maus-tratos sofridos pelo Comendador, não se rebelou contra seu senhor. Um exemplo de submissão é a própria Isaura. Quando Malvina e Leôncio determinam o casamento da mulata com o hediondo Belchior, a heroína declara: “já que assim o quer, sujeito-me humildemente ao meu destino” (GUIMARÃES, 1981, p. 119). Esse é o estereótipo do escravo bom: ele é trabalhador e obediente, ainda que o senhor não o mereça. Ele não se rebela, não atenta contra seu senhor e é digno de piedade e compaixão. Note-se que o estereótipo do “escravo bom” apresenta o afrodescendente como submisso, resignado e eternamente servo. Ele, no entanto, tinha uma função específica no contexto abolicionista. Convinha aos defensores do abolicionismo apresentar os escravos como sutis e submissos para que o público leitor se compadecesse destes e de suas mazelas e, ao mesmo tempo, os escravocratas não temessem emancipá-los.

Apesar de o comportamento de Isaura caracterizar-se, predominantemente, por seu exagerado servilismo, uma análise atenta da obra deixa transparecer alguns momentos de valentia da cativa. Isaura consegue sempre, apesar de sua condição de subalternidade, desvencilhar-se dos assédios de seus admiradores. Quando Henrique, o irmão de Malvina, apresenta-se e lhe oferece a liberdade com a condição de que se entregasse a ele, a escrava corajosamente retruca: “guarde suas grandezas para quem melhor as merecer; eu, por ora estou contente com a minha sorte” (GUIMARÃES, 1981, p. 22). Isaura pode ser juridicamente comparável a uma propriedade, mas deixa claro que seu coração e sua dignidade não estão à venda. Esse aspecto faz-se ainda mais evidente na discussão entre Isaura e Leôncio:

Lembra-te, escrava ingrata e rebelde, que em corpo e alma me pertences, a mim só e a mais ninguém. És propriedade minha; um vaso, que tenho entre as minhas mãos e que posso usar dele ou despedaçá-lo a meu sabor.

- Pode despedaçá-lo, meu senhor; bem o sei; mas, por piedade, não queira usar dele para fins impuros e vergonhosos. A escrava também tem coração, e não é dado ao senhor querer governar os seus afetos.

- Afetos!... quem fala aqui em afetos?! Podes acaso dispor deles?...

- Não, por certo, meu senhor; o coração é livre; ninguém pode escravizá-lo, nem o próprio dono (GUIMARÃES, 1981, p. 52-53).

Leôncio, alegando seu poder e direito sobre a escrava-objeto, emprega uma argumentação de cunho materialista. Isaura é como “um vaso” do qual pode dispor quando e como quiser. A mulata, primeiro, clama pela misericórdia e pela piedade do dono, logo,

porém, limita o poder de Leôncio sobre ela. A heroína conscientiza-se de que o senhor poderia tomar posse de seu corpo, mas não de seu coração. Como observou Ventura (1987, p. 96), Isaura põe “seu ‘coração’ e ‘afetos’ como obstáculo à dominação senhorial, subvertendo as relações escravocratas através do discurso amoroso”. A situação inverte-se: o escravocrata passava a ser o escravo da escrava. A busca desenfreada por liberdade foi o grande lema do Romantismo (ALVES, 2012, p. 23) e é nessa passagem que vemos o grito de liberdade de Isaura concretizar-se: enganava-se Leôncio, seu corpo era cativo, mas sua alma era livre.

3) O afrodescendente é racialmente um animal sensual e sexual.

A sensualidade é um aspecto comum aos personagens negros e mulatos da obra de Guimarães. Em *Rosaura: a enfeitada*, o narrador ressaltou as características físicas da personagem Adelaide para acentuar sua beleza, mas também para lhe atribuir um caráter sensual:

[...] uma beleza plástica e mais provocadora. O seio túrgido, sempre arfando em mórbida ondulação, parecia o ninho da ternura e dos prazeres; o olhar, a um tempo cheio de meiguice e de fogo, como que derramava fulgores divinos sobre toda a sua figura; as faces róseas os lábios purpurinos eram como esses pomos vedados, que no paraíso seduziram os progenitores da humanidade e ocasionaram sua primeira culpa; e o porte dotado de elegância natural, com suas voluptuosas ondulações e meneios graciosos pareciam estar cantando eternamente o hino de amor e de volúpia; as feições, não muito corretas, eram animadas por uma fisionomia de tão encantadora expressão, que impunha a adoração, sem dar tempo à observação (GUIMARÃES, 2005, p. 96).

Apesar de aparentemente detalhada, a apresentação da personagem é vaga. De fato, não conhecemos com precisão seu aspecto físico: não sabemos o formato de seu rosto, o tamanho dos olhos, o feitio do nariz... As informações que nos são reveladas têm apenas a função de ressaltar a beleza sensual da personagem. Esse aspecto torna-se evidente, por exemplo, quando o narrador compara os lábios da personagem com a fruta que conduz Adão ao pecado original. Adelaide, contudo, é uma figura positiva, por isso, sua “beleza provocadora” tem que ser compensada por valores indiscutivelmente positivos, como a “meiguice”, a “ternura” e o “amor”. Observamos, assim, um jogo de oposições onde esses valores admiráveis são contrapostos a outros condenáveis como o “fogo”, o “prazer” e a “volúpia”. A mulata não seduz intencionalmente, a sensualidade faz parte de sua natureza. Todo o seu corpo, suas curvas e ondulações, conduzem à perdição. Adelaide é, antes de tudo, carne, elemento físico e palpável. A descrição do narrador aproxima-a, assim, mais de uma

femme fatale do que da heroína angelical, musa europeia da era romântica. A visão do narrador, quase um *voyeur*, põe, assim, em evidência os sentimentos ambíguos de desejo e recusa do homem branco diante do indivíduo afrodescendente.

As curvas, ondulações, e lábios provocadores são um aspecto que caracteriza praticamente todas as mulatas das obras do romancista. Não somente Adelaide apresenta essas características, como também sua filha Rosaura que possui “lábios carnudos do mais voluptuoso e encantador relevo” (GUIMARÃES, 2005, p. 3). Florinda, a heroína de *Uma história de quilombolas*, também possui “lábios carnosos” e o narrador afirma inclusive que no corpo, “tinha esse donaire voluptuoso; essas curvas moles e graciosas, que são *próprias das mulatas*” (grifo nosso) (GUIMARÃES, 1900, p. 22). É óbvia a generalização de determinados traços físicos a todo um grupo étnico. As mulatas são sensuais porque apresentam determinadas características físicas que, ao mesmo tempo, são qualificadas como típicas da raça negra. O estereótipo não só foi construído por Guimarães em uma determinada obra, ele também foi estendido e reiterado nas seguintes narrativas, conduzindo à reafirmação de um estereótipo já existente na sociedade oitocentista.

A sensualidade, quando atribuída a personagens-heróis, é compensada por meio de valores positivos, como vimos na descrição de Adelaide. No caso de personagens negativos, essa compensação não acontece, como observamos na apresentação da mulata Rosa, de *A escrava Isaura*:

Esbelta e flexível de corpo, tinha o rostinho mimoso, lábios um tanto grossos, mas bem modelados, voluptuosos, úmidos, e vermelhos como boninas que acabam de desabrochar em manhã de abril. Os olhos negros não eram muito grandes, mas tinham uma viveza e travessura encantadoras. Os cabelos negros e anelados podiam estar bem na cabeça da mais branca fidalga de além-mar. Ela porém os trazia curtos e mui bem frisados à maneira dos homens. Isto longe de tirar-lhe a graça, dava à sua fisionomia zombeteira e espevitada um chispe original e encantador. Se não fossem os brinquinhos de ouro, que lhe tremiam nas pequenas e bem molduradas orelhas, e os túrgidos e ofegantes seios que como dois trêfegos cabritinhos lhe pulavam por baixo de transparente camisa, tomá-la-íeis por um rapazote maroto e petulante (GUIMARÃES, 1981, p. 38).

Rosa, como as demais mulatas, possui lábios grossos e voluptuosos, mas seus olhos em vez de meiguice revelam uma “viveza”, um fogo. A personagem é de uma desenvoltura quase infantil. Ela não se preocupa com o recato, deixa os seios à mostra, e parece um “rapazote”. É de uma beleza e sensualidade natural e pouco parece interessar-lhe a aparência.

Rosa tem graça, tem leveza, tem encanto, mas lhe falta a perfeição das mulatas positivas, que para além de sensuais são descritas como de beleza inigualável.

Enquanto a mulata foi apresentada nas obras de Guimarães como um elemento híbrido, onde é possível a coexistência da sensualidade e da ternura, o negro foi apresentado como um prisioneiro de seus impulsos carnis. Este é o caso do negro Zambi, o líder do quilombo no conto *Uma história de quilombolas*. O escravo fugido mantém a jovem Florinda prisioneira porque é incapaz de libertá-la antes de ver saciados seus desejos sexuais. A respeito, o narrador revela que “a encantadora e voluptuosa figura de Florinda tinha-lhe feito viva impressão no coração, e lhe accendêra o sangue africano em apetites libidinosos” (GUIMARÃES, 1900, p. 34). O negro é imaginado e apresentado como um elemento dominado pela luxúria, aparentemente natural de sua condição étnica: o apetite sexual estava no sangue. Incapaz de atuar de forma racional, não lhe restava outra opção que perseguir sua “presa” e aprisioná-la, até conseguir satisfazer seus desejos carnis. Ao contrário do homem civilizado, o sujeito negro é apresentado com um ser entregue à sua natureza. Ele não tem cultura, não tem domínio e não tem a admiração do escritor ou do leitor.

Observamos, portanto, que o mulato e o negro na obra de Guimarães são sensualizados e sexualizados. Os personagens foram descritos como senhores de uma voluptuosidade involuntária e natural que desperta em seus admiradores a loucura e os pode levar à perdição. Isaura pode ser considerada uma exceção à regra. O narrador, ao descrever fisicamente a mulata, procura reprimir ao máximo a presença de elementos negroides na heroína. Isaura tinha que ser apresentada como uma escrava branca, com todas as características de uma dama da corte, para que as leitoras imaginadas identificassem-se com a protagonista. A sensualidade não encaixa no quadro. Por isso, Guimarães absteve-se de atribuir os lábios carnudos, as curvas e as ondulações à heroína. *Rosaura: a enjeitada* e *Uma história de quilombolas* são obras que apresentam personagens negros e mulatos, mas não são narrativas propriamente de caráter abolicionista. *A escrava Isaura*, no entanto, é um romance engajado na luta contra a escravidão, daí a preocupação do romancista em apresentar uma protagonista “mulata” de beleza e pureza inigualáveis, digna de admiração de homens e mulheres, livre de qualquer imperfeição. Apesar da falta de atributos físicos que poderiam ser considerados sensuais, contudo, a jovem mucama foi apresentada como alvo do desejo sexual de vários personagens como Leôncio, André e Henrique. O último, revela-nos o narrador, coloca-se diante dela “devorando-a com os olhos, [...] extático contemplando-lhe a

maravilhosa beleza [...] de angélica serenidade” (GUIMARÃES, 1981, p. 23). Esse paradoxo remete à dificuldade dos escritores abolicionistas em apresentarem personagens negros e mulatos de forma positiva e não estereotipada. Embora Guimarães tenha buscado explicar esse “devorar” com os olhos mediante a exaltação da beleza de Isaura, fato é que o emprego da palavra “devorar” remete à construção da mulata como carne e objeto da concupiscência masculina. Nota-se, portanto, a tentativa de Guimarães em criar uma mulata “perfeita”, sem “máculas genéticas”, e sua dificuldade de se desprender das ideias racistas sobre a mulher afrodescendente, em voga no século XIX.

4) O afrodescendente é um ser inferior e necessita da orientação do branco.

Esse aspecto não aparece na listagem de Bastide, mas como mostraremos, é um tópico presente na obra de Guimarães. Em *Uma história de quilombolas* os negros são constantemente animalizados e se tem a impressão de que somente por meio do contato com o branco, como no caso dos mulatos Anselmo e Florinda, serão capazes de alcançar a civilização. Longe dela, perdem-se no submundo da criminalidade. A necessidade de manter o ex-escravo sob a tutela do branco foi um tema abordado pelo autor também em *A escrava Isaura*, como mencionamos no capítulo anterior. Ao emancipar seus escravos, Álvaro os mantém sob os cuidados de um administrador porque conhece “quanto é perigoso passar bruscamente do estado de absoluta submissão para o gozo da plena liberdade” (GUIMARÃES, 1981, p. 42). Nessa declaração, torna-se evidente o pensamento que circulava no século XIX sobre a suposta incapacidade do afrodescendente de tomar posse da própria liberdade. Sem a tutoria e o amparo do branco, o negro e o mulato representavam um perigo para sociedade. Evidencia-se aqui, por um lado, a posição paternalista e patriarcal do narrador e, por outro, a infantilização do negro tutelado por parte do escritor. Ventura (1987, p. 97-98) nota que foi a descrença no negro que motivou o imigrantismo no Brasil. Não acreditando que os ex-escravos seriam capazes de se adaptar ao trabalho livre, o governo subsidiou a vinda de europeus e mais tarde de asiáticos a fim de que estes ocupassem o lugar do negro no sistema produtivo.

Para Abreu (2013, p. 58) é revelador da moralidade patriarcal o fato de a mãe de Leôncio não ter concedido liberdade a Isaura, sua protegida. Ao ser indagada por Malvina sobre o motivo de manter uma tão excepcional criatura como Isaura em cativeiro, a mãe de Leôncio responde:

[...] não tenho ânimo de soltar este passarinho que o céu me deu para me consolar e tornar mais suportáveis as pesadas e compridas horas da velhice.

-E também libertá-la para quê? Ela aqui é livre, mais livre do que eu mesma, coitada de mim, que já não tenho gostos na vida nem forças para gozar da liberdade. Quer que eu solte a minha patativa? E se ela transviar-se por aí, e nunca mais acertar com a porta da gaiola?... Não, não, minha filha; enquanto eu for viva, quero tê-la sempre bem pertinho de mim, quero que seja minha, e minha só (GUIMARÃES, 1981, p. 18-19).

Notamos que a decisão da matriarca parte, por um lado, do desejo egoísta de manter sua “patativa” sempre junto de si, como um instrumento contra a solidão. Por outro lado, faz-se evidente o medo de que, uma vez livre, a mulata perca-se. Fica, portanto, também nesse excerto, implícita a visão negativa do negro e do pardo que foram apresentados como incapazes de lidar com a nova situação, ainda que se tratasse de uma figura tão única como Isaura.

Em conformidade com o pensamento patriarcal, Leôncio, por sua vez, argumenta que não era prudente “entregar Isaura a si mesma” (GUIMARÃES, 1981, p. 47), enquanto não fosse possível lhe assegurar uma posição decente na sociedade por meio de um bom matrimônio. É possível interpretar a declaração de Leôncio como uma falta de credibilidade no sexo feminino e não necessariamente na raça em si. Isaura não deveria ser liberta, não porque não estaria sob a tutela de um branco, mas porque não estaria sob o auxílio de homem nenhum. É provável que, neste caso, tratem-se de ambas as coisas. Isaura, descendente de negros e mulher, é duplamente inferior. Embora seja descrita como um ser excepcional, seu gênero e sua etnia exigem cautela. Nota-se que Isaura alcança a liberdade e casa-se logo em seguida com Álvaro que será de aí em diante seu tutor e protetor.

Os estereótipos construídos nos romances de Guimarães sobre os brancos, como podemos concluir, são predominantemente positivos, enquanto as imagens projetadas dos afrodescendentes são, em sua maioria, negativas. Ainda que pleiteando a emancipação dos escravos e o fim da escravidão no Brasil, Guimarães deixou transparecer os preconceitos vigentes sobre o afrodescendente na sociedade oitocentista. O que predomina em suas obras é uma posição paternalista em relação ao afrodescendente. Os escravos deveriam ser libertos, o poder, contudo, permaneceria na mão dos brancos. A igualdade entre indivíduos, reclamada por Álvaro, é, assim, mais simbólica do que pragmática. O negro e o mulato foram apresentados como dignos da liberdade, essa, porém, deveria ser concedida pelo branco, filantrópico, que reconhece a necessidade de continuar guiando e orientando o escravo liberto.

As imagens que obtemos do afrodescendente são unilaterais, fornecidas geralmente pelo narrador. Poucas vezes nos é revelado o pensamento do escravo e ainda assim, quando exposto, está imbuído da visão preconceituosa da sociedade oitocentista sobre raça e cor. O afrodescendente em *A escrava Isaura*, no fundo, não tem espaço, não tem voz.

Apesar de notoriamente ambivalente, o romance *A escrava Isaura* tange dois dos temas mais debatidos na sociedade da época: a escravidão e o desenvolvimento étnico do Brasil. Por meio de sua narrativa, Bernardo Guimarães traçou o futuro racial brasileiro e apresentou sua solução para suprimir a influência negra no país: a mestiçagem.

3.4.3 Isaura: “uma perfeita brasileira”

Durante o século XIX, um dos principais objetivos dos intelectuais brasileiros foi criar uma cultura e uma literatura nacional. O Brasil buscava se posicionar como nação independente no panorama internacional e a formação de uma cultura própria, que se diferenciasse da portuguesa, foi interpretada como imprescindível nesse processo de construção da identidade nacional (ABREU, 2013, p. 52). Por isso, vários intelectuais, sendo José de Alencar com sua narrativa indianista o mais proeminente, buscaram retratar em suas obras os costumes e as tradições populares. Por meio de uma linguagem e de tópicos que remetessem às origens de nossa história, buscaram construir e edificar uma cultura que pudesse ser vista como genuinamente brasileira. Bernardo Guimarães, consciente do papel pedagógico do escritor e da função didática da literatura, não ficou fora desse movimento. Como observou Abreu (2013, p. 52), o autor buscou em suas obras – *O ermitão de Muquém* (1864), *Lendas e romances* (1871), *O garimpeiro* (1872), *O seminarista* (1872) – “rememorar e vivificar, num esboço de ambientes e costumes, uma cultura popular de índole sertanista, como base sustentadora e simultaneamente, empreendedora de uma cultura mais abrangente, nacional”. Bernardo Guimarães, como escritor, entendeu que seu papel na sociedade brasileira era interventivo e era seu dever contribuir para a construção da cultura nacional. Sua posição em relação à função do romancista na sociedade fazia-se evidente no prefácio do romance *O índio Afonso* (1871):

[...] entendo que a pintura exata, viva e bem tratada dos lugares deve constituir um dos mais importantes empenhos do romancista brasileiro, que assim prestará um importante serviço tornando mais conhecida a tão ignorada topografia deste vasto e belo país (GUIMARÃES, 2005b, p. 5-6).

Bernardo Guimarães fez do sertão, do ambiente rural, seu principal cenário narrativo porque acreditava, assim, estar prestando um serviço à construção de uma cultura nacional. Para ele, era na “tão ignorada topografia”, na linguagem popular, nos contos e lendas do sertão, que poderíamos encontrar nossas raízes e construir uma identidade nacional, legitimamente brasileira.

O autor buscou, portanto, constantemente divulgar em sua narrativa o que considerava intrinsecamente brasileiro. Com esse intuito, pintou as florestas e os rios do interior do país, desenhou a vida selvagem e fez do mestiço o protagonista de sua narrativa. Bezerra Júnior (2011, p. 145-146) observou que o mestiço não começa a atuar nas narrativas abolicionistas, como em *A escrava Isaura*, mas na resistência ao indianismo de Alencar. Ele lembrou que já em 1872, Guimarães fazia uma paródia da musa alencardiana *Iracema* (1865) com o conto *Jupira*. A protagonista do conto é uma jovem mameluca, voluptuosa, já não mais virgem, com cabelos da cor do anu e lábios de mel. Segundo Bezerra Júnior, também *O índio Afonso* (1873) pode ser visto como um protesto contra a idealização de Peri. O protagonista do romance de Guimarães é um mestiço sertanejo menos honrado e menos idealizado do que o personagem de *O guarani* (1857). Para o estudioso, o fato de Guimarães ter escolhido primeiro o mestiço indígena, logo o mulato para atuar em seus romances, expõe “o elo temático entre as fases anti-indianista e abolicionista, ou um *continuum* entre a produção de 1871 e a de 1883, no que tange a tentativa de apresentar o mestiço como elemento nacional” (grifo do autor).

Percebemos, no entanto, que os personagens indígenas da obra de Guimarães não são heróis ou resultados do modelo de miscigenação. Tanto na personagem Jupira, como no índio Afonso, predomina a natureza selvagem do indígena⁴⁶, o que não sucede no cruzamento imaginado do branco com o negro. O mestiço indígena é imprevisível, dominado por seus instintos bárbaros. Apesar de possuir atributos positivos como a beleza e a valentia, ele foi descrito como incapaz de se adaptar à civilização. O mestiço sertanejo foi, portanto, apresentado como um elemento nacional, porém, não ideal. Foi apenas com a publicação de *A*

⁴⁶ Cf. GUIMARÃES, 2005b; GUIMARÃES, s.d.

escrava Isaura, com a apresentação do mulato “branqueado”, que Guimarães idealizou o futuro étnico do Brasil. O “branqueamento” do negro por meio da miscigenação era uma das teorias mais defendidas pelos intelectuais oitocentistas brasileiros. *Isaura* é o resultado exemplar da mistura das raças, o futuro almejado pela elite brasileira. Em *Rosaura: a enjeitada*, o personagem Frederico traça o desenvolvimento da nação: “com a continuação do cruzamento, a raça africana se depura e se aperfeiçoa” (GUIMARÃES, 2005, p. 224). Note-se que o personagem fala de “aperfeiçoamento” da raça africana. Por meio de Frederico, Guimarães remeteu às teorias raciais sobre a superioridade da raça branca sobre a negra. O futuro étnico da nação consistiria no contínuo “branqueamento” dos ex-escravos até que estes tivessem absorvido, plenamente, a cor e a cultura branca. Isso é o que vemos ocorrer com a heroína em *A escrava Isaura*. A protagonista não apresenta nenhuma característica que revele sua ascendência negra e por isso, foi descrita como uma “perfeita brasileira” (GUIMARÃES, 1981, p. 20). E, de fato, aos olhos do autor, o era. *Isaura* era o resultado da união entre o português e o negro, os dois elementos que, ao lado do indígena, constituíam a base da formação étnica do povo brasileiro. O processo de miscigenação já havia começado no Brasil e não era mais controlável. Para Guimarães a cor era “um acidente” (GUIMARÃES, 2005, p. 68), pois como conclui o personagem Conrado em *Rosaura: a enjeitada*:

O nascimento nobre ou obscuro é coisa que nada significa em nosso país. Se formos apurar a geração de muita gente graúda que por aí anda blasonando fidalguia, há de se ver que os troncos, de que descendem, não são em nada melhores do que o da patroa. Em nossa terra é uma sandice querer a gente gloriar-se de ser descendente de ilustres avós; é como dizia um velho tio meu: - no Brasil ninguém pode gabar-se de que entre seus avós não haja algum que não tenha puxado flecha ou tocado marimba. (GUIMARÃES, 2005, p. 89)

Neste excerto o autor, como em *A escrava Isaura*, rejeitou a distinção de indivíduos, embasada no nascimento. Embora a miscigenação já houvesse alcançado um alto grau na sociedade brasileira no final do século XIX, a declaração de Guimarães pode ser considerada bastante audaz. Afirmar que inclusive as mais imponentes figuras da sociedade já teriam o sangue “corrompido” foi um ato de grande ousadia. A miscigenação ainda não era aceita por todos os integrantes da elite que temiam desnaturar a própria prole.

De forma talvez ainda mais explícita do que em *A escrava Isaura*, Bernardo Guimarães buscou em *Rosaura: a enjeitada* combater o preconceito contra o mulato vigente na sociedade, e apresentá-lo como um elemento positivo e determinante na construção da

nação. O personagem Belmiro que, segundo Armelino Guimarães (1985, p. 36), personificou Bernardo Guimarães, não vê a levemente dourada pele de Adelaide como um defeito, mas sim como uma qualidade. Em contrapartida, o major, sujeito preconceituoso, cabeça-dura e impertinente foi criticado por sua postura discriminante e por ter passado seus “fumos de branquidade” (GUIMARÃES, 2005, p. 35) para sua filha. Como em *A escrava Isaura*, o antagonista do herói é um representante da antiga ordem, um personagem apegado a conceitos e virtudes ultrapassados que termina por impedir a felicidade da filha, condenando a própria neta à escravidão.

O futuro étnico do Brasil, projetado por Guimarães, consistia na contínua miscigenação das raças. Somente, assim, os negros poderiam ir gradualmente aprimorando seu sangue. Para que essa mensagem fosse aceita pela elite brasileira era necessário apresentar a mestiçagem como um processo natural e benéfico. O mulato tinha que ser retratado como uma figura positiva. Por isso, Isaura foi apresentada como “uma andaluza de Cádiz”, como uma “napolitana” (GUIMARÃES, 1981, p. 12). Desse modo, suprimiam-se as características negras na personagem e ressaltavam-se os elementos caucásicos. Isaura parecia uma europeia. A teoria do “branqueamento” pode ser entendida nesse contexto, portanto, como o reconhecimento da inferioridade do negro e a ênfase na superioridade do branco ou como a aceitação do conhecimento científico e o desejo de elevar a imagem nacional diante do estrangeiro. Em outras palavras,

[...] branquear a raça significa imprimir um selo de qualidade que garante o crescimento intelectual e cultural da nação. E, assim, advogar a imagem do crioulo é o mesmo que sonhar com a formação de uma identidade nacional, respeitada no exterior, que propicie a instauração de uma nova cultura híbrida, multicultural, que represente o Brasil em nível mundial (BEZERRA JÚNIOR, 2011, p. 194).

Isaura representa a ficcionalização das ideias assimilacionistas propagadas e ansiadas pela elite. Como observa Rosell (1997, p. 159), a mulata “sirve como un puente entre la esclavitud y la integración del esclavo”. O “branqueamento” por meio da mestiçagem fazia parte do processo de emancipação do escravo, de sua inclusão na sociedade. “Branquear” significava, assim, perpetuar o poder nas mãos dos brancos. É notório, portanto, que a miscigenação em Bernardo Guimarães não é entendida como um processo de transculturação, onde ambas as culturas contribuem igualmente na formação de uma cultura híbrida. Antes, nega-se a contribuição do elemento negro no projeto de nação aqui traçado. O negro atua

como um receptor da cultura branca. Adelaide, Rosaura, Florinda e, em especial Isaura, são exemplos de “perfeitas brasileiras” e representam um modelo a ser seguido. Essas personagens, contudo, para figurarem como símbolos do futuro do Brasil, tiveram que deixar pra trás qualquer traço da cultura africana: a cor, a religião, as tradições. Elas tiveram que, de fato, tornar-se brancas.

3.5 *O mulato* ou a crônica de uma sociedade racista

Aluísio Tancredo Gonçalves de Azevedo nasce no dia 14 de abril de 1857 na capital São Luís do Maranhão. Além de romancista, foi caricaturista, jornalista e diplomata. Desde jovem apresentou grande interesse pela ciência e pela arte. Em especial, revelou inclinação para as artes plásticas, como o desenho e a pintura. Embora não proviesse de uma família rica, o que mais tarde dificultaria seu acesso ao estudo acadêmico, teve o privilégio de crescer em uma das famílias mais cultas de São Luís. Fortemente influenciado por Eça de Queiroz e Émile Zola, é considerado o fundador da corrente naturalista no Brasil.

Aos vinte anos, Azevedo decidiu deixar sua cidade natal e partir para o Rio de Janeiro a fim de se matricular no Instituto de Belas Artes. A matrícula não se realizou, o jovem, porém, teve a oportunidade de trabalhar como caricaturista para os jornais *O Mequetrefe*, *Fígaro* e *Zig-Zag*. Naquele período, publicou inúmeras *charges* nas quais deixou transparecer sua filiação à causa abolicionista, republicana e anticlerical. Em 1879, seu pai faleceu e Azevedo decidiu deixar o Rio e voltar para o Maranhão. Na cidade natal, o caricaturista deu início a uma profícua carreira de escritor. Naquele mesmo ano, publicou sua primeira obra romântica, *Uma lágrima de mulher*, que muito se distinguiria em conteúdo, forma e estética do romance *O mulato*, publicado apenas dois anos depois.

No período entre 1882 e 1895, Azevedo escreveu diversos romances, crônicas, contos e obras de teatro. As obras do autor começaram a chegar ao público leitor por meio dos folhetins, uma forma literária muito popular na época. Seus textos, contudo, muito diferem entre si no referente ao valor estético e literário, por isso, os críticos costumam caracterizar a obra de Azevedo como irregular. Eles a dividem em dois grupos: no primeiro estão incluídas as obras-primas, de cunho naturalista, como *O mulato* (1881), *Casa de pensão* (1884) e, principalmente, *O cortiço* (1890). No segundo constam as obras consideradas inferiores, de

caráter predominantemente romântico, escritas para agradar ao grande público e garantir a sobrevivência. Apesar de escrever inúmeras obras românticas não era fácil viver do retorno financeiro das obras escritas. Por isso, Azevedo decidiu abandonar, em 1895, definitivamente a literatura e ingressar na carreira diplomática. Ele atuou como diplomata na Espanha, no Japão, na Inglaterra e na Argentina. Aos 56 anos faleceu em Buenos Aires (SILVA, 2010, p. 3-5; PRECIOSO, 2011, p. 3-6; MÉRIAN, 2013, p. 46; ALMEIDA, 2010, p. 27).

Como muitos intelectuais de seu tempo, Aluísio Azevedo aderiu à corrente positivista e ficcionalizou em suas obras as ideias deterministas em voga. Segundo Diniz (2008, p. 37), “quem não estivesse embasado cientificamente, quer seja para criar fórmulas de remédios, justificar crimes ou criar literatura, perderia o respaldo dos seus pares por aquilo que escrevia”. Nesse contexto, o naturalismo surgiu como um fecundo meio de divulgação de modelos científicos. O naturalismo tinha uma função claramente didática. Buscava-se transmitir um conhecimento científico e projetar uma sociedade embasada nessas teorias. Os literatos viam-se como vetores de mudanças e no intuito de combater as normas sociais vigentes, instrumentalizaram a escritura (DINIZ, 2008, p. 37-38). Esta é uma postura que vemos Azevedo adotar. Em seus principais romances – *O mulato*, *Casa de pensão* e *O cortiço* – o autor abordou temas polêmicos, como o sistema escravista e a decadência do clero, e postulou a necessidade de mudanças na estrutura social vigente, a qual considerava arcaica e deteriorada. O autor buscou, assim, expor em seus romances suas teses sobre a sociedade ideal do futuro: “uma república positivista e liberal, que favoreça a integração racial e cultural com a finalidade de atingir uma civilização europeia tropical” (MÉRIAN, 2013, p. 294).

Azevedo foi, portanto, observador e crítico ferrenho da sociedade brasileira do século XIX. Condenou a escravidão e contribuiu à causa abolicionista com o romance *O mulato*. Segundo Mérian (2013, p. 148),

Seu romance *o mulato* fez muito mais que qualquer um de seus artigos e crônicas. Provocou [...] um escândalo que desencadeou uma polêmica que ultrapassava a questão da abolição em si. Colocava problemas que se evitavam abordar e que, entretanto, eram fundamentais: o racismo, os preconceitos contra os negros e os mulatos, a hipocrisia da sociedade dominada pelos comerciantes de origem portuguesa e a oligarquia fundiária nativa.

De fato, o romance que analisaremos neste capítulo, abrange diversas áreas da vida social maranhense. Azevedo pintou em *O mulato* um quadro minucioso da sociedade de São

Luís, e expressou uma dura crítica contra a burguesia escravocrata e o clero. A maioria de seus personagens foi apresentada de forma caricaturada, mas provida de autenticidade. Segundo Mérian (2012, p. 208), os personagens na obra são apenas sínteses de personagens reais, contemporâneos do romancista. Era óbvio que a crítica de Azevedo à sociedade maranhense não seria aceita numa comunidade fechada como a de São Luís no século XIX. O romance desencadeou uma reação tão forte que o escritor foi até mesmo obrigado a fugir da pacata cidade diante das acusações e ameaças que lhe foram feitas (MAROTTI, 1982, p. 67). *O mulato* expunha todos os vícios da sociedade maranhense e ninguém foi poupado da sagaz censura do jovem autor.

3.5.1 São Luís do Maranhão: uma sociedade no banco de acusação

Embora *O mulato* abarque temas como o adultério, o anticlericalismo e a escravidão, consideramos, em conformidade com Almeida (2010, p. 33), que “é a questão da raça, da cor da pele, que é central e que carrega consigo as outras temáticas, produzindo uma polifonia sobre a desigualdade social”. Basicamente todos os personagens da trama, de forma mais ou menos intensa, deixam transparecer seu latente preconceito contra o indivíduo negro ou mulato. Por meio dessa multiplicidade de vozes podemos reconstruir as ideias que circulavam a respeito do homem de cor na sociedade maranhense do século XIX. Antes, porém, de nos dedicarmos à análise dos personagens e das imagens do negro e do mulato por elas projetadas, resumiremos o conteúdo da trama em algumas palavras.

Raimundo é um jovem mulato que desconhece suas origens. Fruto do relacionamento do pai português com sua escrava, ele é enviado a Portugal onde é educado com todo esmero. Após concluir seus estudos de direito e viajar por toda a Europa, decide ir ao Maranhão para tratar de sua herança e, logo, se instalar no Rio de Janeiro. Raimundo é recebido pelo tio Manuel Pescada que vive com a sogra Maria Bárbara e a filha Ana Rosa. Além disso, frequenta a casa de Manuel Pescada o cônego Diogo. O jovem mulato logo percebe que os habitantes da província tratam-no com hostilidade, sem, no entanto, saber o porquê. Raimundo é o único que não é ciente de suas origens negroides. Com o passar do tempo, o protagonista e a prima apaixonam-se. Esse amor é, entretanto, proibido pelo pai da moça que, como toda a sociedade, não aprova a união de uma branca com um mulato. Um dos principais

personagens a se oporem ao relacionamento é o cônego Diogo que tem motivos pessoais para querer ver o mulato longe do Maranhão. O clérigo havia sido o autor do assassinato do pai de Raimundo e temia que este descobrisse seu crime. Ana Rosa e o primo lutam por seu amor, enfrentam os adversários e planejam uma fuga. Todos os esforços, porém, são frustrados. Raimundo é assassinado pelo pretendente de Ana Rosa com quem ela termina se casando.

Os personagens da trama, de um modo geral, são apresentados como racistas, fúteis, supersticiosos, cruéis e atrasados. Dona Bárbara, a avó materna de Ana Rosa, é apresentada como o “verdadeiro tipo das velhas criadas na fazenda” (AZEVEDO, 2004, p. 11). Sobre ela o narrador nos revela que

Tratava muito dos avós, quase todos portugueses; muito orgulhosa; muito cheia de escrúpulos de sangue. Quando falava nos pretos dizia “Os sujos” e quando se referia a um mulato dizia “O cabra”. Sempre fora assim e como devota, não havia outra: Em Alcântara tivera uma capela de Santa Bárbara e obrigava a sua escravatura a rezar ai todas as noites em coro de braços abertos, às vezes algemados. Lembrava-se com grandes suspiros do marido “do seu João Hipólito” um português fino, de olhos azuis e cabelos louros (AZEVEDO, 2004 p. 11).

Maria Bárbara é a personificação do preconceito racial. Acredita firmemente na superioridade da raça branca, em especial, dos portugueses. Quando Manuel Pescada pede sua filha em casamento, afirma: “Bem! Ao menos tenho a certeza de que é branco!” (AZEVEDO, 2004, p. 11). Seu maior medo é ver a neta casada com um descendente da raça africana, pela qual expressa, sem nenhuma reserva, seu desprezo. Quando toma conhecimento da paixão de Ana Rosa pelo primo, teme que esta venha a ser a primeira a “sujar o sangue” da família e clama: “só peço a Deus que me leve, quanto antes, se tenho algum dia de ver, com estes que a terra há de comer, descendente meu coçando a orelha com o pé!” (AZEVEDO, 2004, p. 189). A devoção à fé, embora aparentemente contraditório, parece estar intimamente ligada ao preconceito de cor. No romance, são precisamente as pessoas mais devotas à religião católica as que apresentam o maior desprezo pelo protagonista. É possível concluir, portanto, que, para Azevedo, a Igreja e os religiosos adotavam um papel central na germinação e perpetuação do preconceito e da discriminação racial na sociedade maranhense. Ao mesmo tempo, a vinculação dos personagens religiosos ao preconceito criticado expressa de forma clara o anticlericalismo do autor.

Enquanto a violência de dona Bárbara contra os negros permanece geralmente no plano verbal, o mesmo não ocorre no caso de dona Quitéria, a esposa do irmão de Manuel

Pescada. Também ela é descrita como uma provinciana extremamente dedicada a seus deveres religiosos e cheia de superstições. Muito orgulhosa de sua ascendência branca, repudiava os negros os quais maltratava, deixando-os sucumbirem “ao relho, ao tronco, à fome, à sede e ao ferro em brasa” (AZEVEDO, 2004, p. 38). A passagem mais chocante que temos no romance sobre a violência contra o escravo provém da ação da respeitada e devota dona Quitéria. Ela havia percebido que seu marido tratava com alguma ternura o filho da escrava Domingas e decidiu se vingar da negra. Quando seu marido volta à fazenda, depara-se com a seguinte cena:

Estendida por terra, com os pés no tronco, cabeça raspada e mãos amarradas para trás, permanecia Domingas, completamente nua e com as partes genitais queimadas a ferro em brasa. Ao lado, o filhinho de três anos, gritava como um possesso, tentando abraçá-la, e, de cada vez que ele se aproximava da mãe, dois negros, a ordem de Quitéria, desviavam o relho das costas da escrava para dardejá-lo contra a criança. A megera, de pé, horrível, bêbada de cólera, ria-se, praguejava obscenidades, uivando nos espasmos flagrantes da cólera. Domingas, quase morta, gemia, estorcendo-se no chão. O desarranjo de suas palavras e dos seus gestos denunciava já sintomas de loucura (AZEVEDO, 2004, p. 38).

Nessa cena, Azevedo denunciava as agressões e horrores que o sistema escravista permitia. Segundo Mérian (2013, p. 53), os castigos corporais em praça pública haviam sido proibidos no final do século XIX, mas dentro de sua propriedade, o senhor de escravos conservava para si o direito de (mal)tratar o escravo como bem quisesse. Isso possibilitava abusos, como o exposto na cena narrada, fizessem parte do cotidiano maranhense.

É nítido o tom de acusação de Azevedo na descrição de duas personagens que em muito se assemelham. Enquanto Maria Bárbara foi descrita como “uma fúria”, “uma víbora” (AZEVEDO, 2004, p. 10), que agredia os escravos por gosto, Quitéria é uma “fera” (AZEVEDO, 2004, p. 38), capaz de crueldades sem medidas. Ambas representam o estado de decadência moral no qual se encontrava o estado do Maranhão. A religião, as estruturas arcaicas e escravagistas haviam pervertido os costumes dos habitantes de São Luís. Segundo Brayner (1979, p. 29), uma característica do romancista naturalista é a tendência a reduzir seus personagens a criaturas dominadas pelo meio, raça e momento. Azevedo não fugiu à regra. O autor apresentou em *O mulato* uma série de personagens que agem de forma muito similar. Todos estão preocupados com a aparência e com a manutenção do *status quo* e rejeitam o protagonista por ele ser mulato, mas também por ele ser um representante da modernidade. Raimundo surge no romance como uma ameaça que poderia abalar a ordem

estabelecida. A principal defensora das antigas tradições será dona Amância Sousellas que declara abertamente sua aversão ao progresso.

Dona Amância é menos agressiva que as outras personagens, porém não menos preconceituosa. Mexeriqueira, vive a comentar e a divulgar a vida alheia. Ela própria não tem vida. Além disso, o que a caracteriza é sua posição em relação à modernidade. A personagem declara-se fervorosamente contra as facilidades que esta trazia consigo porque, segundo ela, as novas descobertas facilitariam o trabalho escravo. Como consequência, os cativos estariam se transformando em sujeitos preguiçosos e descarados. Contra esse problema só haveria, a seu ver, uma solução: “Chicote! Chicote, até dizer basta! [...]” (AZEVEDO, 2004, p. 56). Assim, nas palavras e ações dessas três personagens, o autor evidencia toda a odiosidade da burguesia maranhense para com o escravo. A única função do afrodescendente era a de servir e a de servir calado.

Embora as personagens acima apresentadas sejam repudiadas e criticadas pelo narrador, elas revelam a mentalidade escravagista maranhense do século XIX e colocam em evidência a existência de toda uma gama de estereótipos negativos sobre o negro e o mulato. Mérian (2013, p. 28-29) afirmou que a revolta e o ressentimento contra o negro e o pardo eram muito presentes no Maranhão naquele período. A revolução do Haiti e a sublevação dos *malés* da Bahia em 1835 não haviam sido esquecidas pela população. Durante o conflito, muitos homens abandonaram suas mulheres que, por vezes, se tornaram amantes de seus escravos. Desses relacionamentos resultaram filhos mulatos. A fim de ocultar o ocorrido, essas crianças foram abandonadas ou assassinadas, e os escravos foram severamente punidos por sua desobediência. Os homens brancos, no entanto, continuaram mantendo relações sexuais com suas escravas. Ao mesmo tempo, todos concordavam em impedir a ascensão social dos mulatos, seu casamento com mulheres brancas e qualquer tentativa de fuga por parte dos escravos. Temia-se profundamente que os negros e mulatos pudessem ascender socialmente. Azevedo abordou este sentimento de medo em sua narrativa e o ficcionalizou na conversa entre dona Amância e Maria do Carmo. Ambas condenam veementemente o comportamento das mulatas que procuram imitar os costumes brancos:

— Estas escravas de hoje tem luxos!... — observou Amância em voz baixa a Maria do Carmo, apontando com o olhar para o vulto empantufado de Brígida.
E entraram a conversar sobre o escândalo das mulatas se prepararem tão bem como as senhoras. “Já se não contentavam com a sua saia curta e cabeção de renda; queriam vestido de cauda; em vez das chinelas, queriam botinas! Uma patifaria!”

Depois falaram nos caixeiros, que roubavam do patrão para enfeitar as suas pininchas; e, por uma transição natural, estenderam a crítica até aos passeios a carro, às festas de largo e aos bailes dos pretos.

— Os chinfrins, como lhes chamava o meu defunto Espigão, acudiu Maria do Carmo, Conheço! Ora se conheço!... Bastante quizília tivemos nós por amor deles!...

— É uma sem-vergonheira! Ver as escravas todas de cambraia, laços de fita, água de cheiro no lenço, a requebrarem as chandangas na dança!...

— Ah, um bom chicote!... disseram as duas velhas ao mesmo tempo

— E elas dançam direito?... perguntou a do Carmo,

— Se dançam!... O serviço é que não sabem fazer a tempo e a horas! Lá para dançar estão sempre prontas! Nem o João Enxova! A indignação secava-lhe a voz.

— Até parecem senhoras, Deus me perdoe! Todas a se fazerem de gente! Os negros a darem-lhe excelência “E porque minha senhora pra cá! Vossa Senhoria pra lá!” E uma pouca vergonha, a senhora não imagina!... Uma vez, em que fui espiar um chinfrim, porque me disseram que o meu defunto estava lá metido, fiquei pasma! E o melhor é que os descarados não se tratam pelo nome deles, tratam-se pelo nome dos seus senhores!... Não sabe Filomeno?... aquele mulato do presidente?... Pois a esse só davam “Sr. Presidente!” Outros são “Srs. Desembargadores, Doutores, Majores e Coronéis!” Um desaforo que deveria acabar na palmatória da polícia. (AZEVEDO, 2004, p. 61).

São Luís havia passado por fortes crises econômicas, no entanto, os integrantes da burguesia buscavam manter a imagem da “Atenas brasileira” a qualquer custo. Por isso, agarravam-se a um passado mais inventado do que propriamente real, mascarando a verdadeira situação de decadência em que se encontrava a capital. Defendiam com unhas e dentes um *status* social que na maioria das vezes nem sequer possuíam. Na ânsia de aparentar antes de ser, a sociedade substituía a moral pela boa aparência (MÉRIAN, 2013, p. 22; DINIZ, 2008, p. 30).

No romance de Azevedo não há um personagem, com exceção do protagonista e de Ana Rosa, que não se preocupe em manter e reafirmar seu *status* social e racial. As mulheres, sempre orgulhosas de sua ascendência europeia, veneravam sua cor clara. Essa adoração da cor branca é ironizada mais de uma vez pelo narrador. As jovens que tanto prezam por ser ou parecer brancas são apresentadas de forma negativa. Etelvinha, a sobrinha de dona Maria do Carmo, é considerada detestável, tão feia que os jovens do comércio a chamavam de “lagartixa”. O que Etelvinha mais estima é sua cor clara, o que contrasta com a descrição do narrador que a julga “horripelmente pálida” (AZEVEDO, 2004, p. 55). Em Eufrazinha, uma jovem viúva, o narrador ridiculariza sua tentativa de esconder seu natural matiz amorenado. Tentando imitar uma francesa, a personagem exagera no pó de arroz e desenha um sinal de nitrato ao lado esquerdo da boca que, em vez de tomar a forma e o tamanho de uma pulga, sai “do tamanho e do feitio de um feijão-preto” (AZEVEDO, 2004, p. 56). O narrador assevera, no entanto, que apesar da superabundância da maquiagem, Eufrazinha não consegue esconder

a tez morena. O mesmo servia para o contexto brasileiro. Não se podia negar, a população do Brasil era mestiça e simplesmente mascarar ou negar a realidade não mudaria a situação do país. Fingir “ser branco” e moderno não levaria o Brasil adiante. Era necessário que os escravos passassem por um verdadeiro processo de “branqueamento” genético e que todos, brancos, negros e mulatos, se modernizassem por meio da educação. Somente assim, as metas de progresso do positivismo poderiam ser alcançadas.

Para a maioria dos personagens da trama, qualquer insulto parece ser menos desagradável do que ser comparado com um negro ou com um mulato. Um único motivo existia para que os habitantes do Maranhão permitissem a existência dos negros em sua fechada sociedade: acostumados a serem servidos constantemente, os maranhenses não imaginavam uma vida sem a serventia desses seres considerados inferiores. De fato, até os últimos anos da escravidão no Brasil, a escravatura era veementemente defendida no Maranhão. Todos aqueles que abordavam o tema da abolição, ainda que apoiando a indenização dos senhores, eram excluídos da sociedade e tachados como traidores (MÉRIAN, 2013, p. 41). Era comum no século XIX a ideia de que a escravidão era repudiável, porém, necessária. No Maranhão não se pensava diferente, como observamos na fala do personagem Freitas:

Reconheço que nos são necessários, reconheço!... mas não podem ser mais imorais do que são!... As negras, principalmente as negras!... São umas muruxabas, que um pai de família tem em casa, e que dormem debaixo da rede das filhas e que lhes contam histórias indecentes! É uma imoralidade! Ainda outro dia, em certa casa, uma menina, coitada apareceu coberta de piolhos indecorosos, que pegara da negra! Sei de outro caso de uma escrava que contagiou a uma família inteira de impigens e dardos de caráter feio! E note doutor que isto é o menos, o pior é que elas contam às suas sinhazinhas tudo o que praticam aí por essas ruas! Ficam as pobres moças sujas de corpo e alma na companhia de semelhante corja! Afianço-lhe meu caro senhor doutor, que, se conservo pretos ao meu serviço, é porque não tenho outro remédio! Contudo... (AZEVEDO, 2004, p. 60).

Nesse excerto, Azevedo abordou dois estereótipos sobre a natureza negra, muito propagados no século XIX: a natural imoralidade das mulatas e a ideia dos negros como veículos de enfermidades. As negras foram apresentadas como perigo constante no seio da família burguesa. Genuinamente imorais, as negras pervertem as moças brancas, castas e puras, com suas supostas experiências carnais e indecorosas. A mulher afrodescendente, como em outros romances e obras do mesmo período, foi apresentada como um ser dominado por seus impulsos carnais, incapaz de conter seu desejo voraz. Ela é antes animal do que gente.

Quase como consequência de seu suposto comportamento animal são as doenças que ela apresenta. Os piolhos e as enfermidades não são apresentados como o evidente resultado da condição de miséria em que viviam, mas sim de seu caráter e comportamento estritamente imoral.

Aqueles que, por algum momento, procuram defender os mulatos são subitamente censurados. Quando Manuel Pescada afirma que gostaria que Raimundo tivesse se tornado padre, como era desejo de seu irmão, o cônego Diogo reage com repulsão:

— Ora o quê, homem de Deus! É só “ser padre”! é só “ser padre”! E no fim de contas estão se vendo, as duas por três superiores mais negros que as nossas cozinheiras! Então isto tem jeito?... O governo — E o cônego inchava as palavras — o governo devia até tomar uma medida séria a este respeito! Devia proibir aos cabras certos misteres!

— Mas, compadre...

— Que conheçam seu lugar!

E o cônego transformava-se ao calor daquela indignação.

[...] Deviam ser burros! burros! que só prestassem mesmo para nos servir! Malditos!

— Mas, compadre, você desta vez não tem razão...

— Ora o quê homem de Deus. Não diga asneiras! Pois você queria ver sua filha confessada, casada por um negro? Você queria, seu Manuel, que a Dona Anica beijasse a mão de um filho da Domingas? Se você viesse a ter netos, queria que eles apanhassem palmatoadas de um professor mais negro que esta batina? Ora, seu compadre, você às vezes até me parece tolo!

Manuel abaixou a cabeça, derrotado (AZEVEDO, 2004, p. 23).

Ainda aqui vemos explícita a preocupação dos maranhenses com a possível ascensão dos negros e dos pardos na sociedade. Mérian (2013, p. 143) apontou que a Igreja possuía os mesmos interesses econômicos que os proprietários de escravos. Por isso, tratava os cativos com o mesmo rigor e tinha a mesma visão discriminatória que os escravocratas. Além disso, ela exercia uma função essencial na manutenção do sistema escravista em São Luís. Quando se decretou a Lei do Ventre Livre, os padres começaram a registrar os filhos de escravas nascidos após a data da lei como nascidos anteriormente à lei. Dessa forma, condenaram vários filhos de escravas ao cativeiro que, por lei, deveriam ser livres. Os padres eram conscientes dos maus tratos, mas fechavam os olhos para as injustiças cometidas contra os cativos para os quais pregavam a resignação e a obediência. O clero maranhense era uma instituição profundamente corrompida, sem nenhuma autoridade para julgar os fazendeiros. Muitas vezes os próprios padres viviam em concubinato, assim sendo, não podiam condenar os proprietários de terras que traíam suas esposas com as escravas (MÉRIAN, 2013, p. 149). Não surpreende, portanto, que Azevedo tenha feito do cônego Diogo o personagem mais

odioso e repudiável de toda a trama. O religioso é capaz de todas as barbaridades: desde o adultério até o assassinato. Preconceituoso e cruel, o que o caracteriza, contudo, é sua índole dissimuladora e manipuladora. Existe uma grande discrepância entre a imagem que os habitantes de São Luís têm do respeitado cônego e a revelada ao leitor pela voz do narrador. Poderíamos afirmar, assim, que existe uma dualidade na figura do cônego: sua visibilidade expõe uma bondade que é contestada na invisibilidade. Diante de seus compatriotas o eclesiástico é um, por trás, é outro. Este aspecto é evidenciado nas diversas vezes em que o cônego deixa a casa de Manuel Pescada. Apenas vira as costas e se vê só, resmunga e pragueja contra tudo e todos, porém, logo reveste “seu pachorrento e estudado ar de santarrão” (AZEVEDO, 2004, p. 25).

O padre tem na sociedade patriarcal uma função primordial na educação dos jovens. Para que estes não se percam e não se desviem do “caminho certo”, a Igreja buscava inculcar nos jovens a importância da religião e da submissão. A posição de confessor possibilitava que os padres ficassem ao corrente dos desejos e ambições dos jovens, podendo assim manipulá-los facilmente para que estes fizessem a vontade da Igreja, que, geralmente, condizia com a vontade dos pais. Desta forma, a Igreja manipulava a escolha das moças em função dos interesses da família, da casa comercial ou da fazenda (MÉRIAN, 2013, p. 149). Deste modo, o clero assumia um papel central na manutenção do *status quo* social. Não de outra forma a Igreja foi apresentada em *O mulato*. O cônego Diogo é o agente de basicamente todas as ações na trama. Ele mantém relações sexuais com a esposa de José da Silva, o pai de Raimundo, e mais tarde o assassina. Esta, no entanto, não seria sua única barbaridade. Com o decorrer da trama ele incentivará Ana Rosa a abortar o filho de Raimundo e entregará uma arma ao Dias a fim de que este leve ao fim a vida do rival. O poder que exerce sobre os jovens é evidenciado, sobretudo, nestes dois momentos. Primeiro quando convence a insegura Ana Rosa a se confessar com ele:

— Então!... Vamos... disse o padre com brandura. Não tenha medo!... Isto é apenas uma conversa que a senhora tem com a sua própria consciência, ou com Deus, que vem a dar na mesma... Conte-me tudo!... Abra-me seu coração!... Fale minha afilhada!... Aqui, eu represento mais do que seu pai; se fosse casada, mais do que seu marido! Sou o juiz, compreende, represento Cristo! Represento o tribunal do céu! Vamos, pois, conte-me tudo com franqueza; conte-me tudo, e eu lhe conseguirei a absolvição!... Eu pedirei ao Senhor Misericordioso o perdão dos seus pecados!... (AZEVEDO, 2004, p. 229).

Diante de tal argumentação, a ingênua Ana Rosa não vê outra saída a não ser confessar seu crime, confessar que leva no ventre o filho de Raimundo. Para tomar conhecimento dos pensamentos e planos de Ana Rosa, o cônego, apresentado como a própria personificação do diabo, faz uso de todos os instrumentos retóricos em seu poder. Nota-se como a declaração do eclesiástico vai aumentando em intensidade, na intenção de convencer a jovem de uma vez por todas a revelar seu segredo. O poder manipulativo é exercido pelo cônego, por um lado, por meio da posição que ocupa na sociedade, por outro, pelas palavras bem empregadas no jogo de persuasão. A declaração do clérigo começa de forma “branda”, desse modo, o padre busca conquistar a confiança da jovem assustada e preparar o caminho para sua argumentação. Logo declara que não é necessário temer, pois se trataria apenas de uma conversa, sem consequências. O cônego quer que Ana Rosa o veja como um amigo aconselhador e não como um repreensor. A “brandura” não surte o efeito almejado e o clérigo opta por uma argumentação mais dura. Em tom de acusação, seu discurso alcança o clímax quando Diogo afirma “eu represento Cristo” e faz de sua posição social um instrumento no processo de persuasão. Como mentir para o representante de Deus na terra? Finalmente, o clérigo, já certo da vitória, recupera um pouco da sutileza inicial. O padre apresenta-se como indispensável para a absolvição dos pecados de Ana Rosa. Os imperativos, as palavras de autoridade faziam efeito: Ana Rosa chorava, vencida, confessaria.

A natureza malévola e manipuladora do padre evidencia-se também no momento em que este usa do jovem Dias para assassinar Raimundo. O mulato começava a desconfiar de que o cônego pudesse estar envolvido na morte de seu pai e, se assim fosse, Raimundo tornar-se-ia um perigo iminente para o padre. Era, portanto, necessário que o mulato fosse silenciado. A Dias convinha o desaparecimento de Raimundo. O pai de Ana Rosa havia lhe prometido a mão da filha quando o mulato apareceu para atrapalhar seus planos. No entanto, Dias, ainda que desprezível, não é caracterizado como um personagem propriamente mau. O cônego terá, mais uma vez, que empregar todo o seu repertório linguístico para dissuadir o caixeiro de Manuel Pescada a cometer o assassinato:

— Mas, apesar de tudo, se os partidos fossem iguais, ainda vá! Assim, porém, não acontece; você conquistou a sua posição naquela casa com uma longa dedicação, com um esforço de todos os dias e de todos os instantes; você enterrou ali a sua mocidade e empenhou o seu futuro; você deu tudo, tudo do que dispunha, para receber agora o capital e os juros acumulados! E o outro? O outro é simplesmente um intruso que lhe surge pela frente, e um especulador de ocasião, é um aventureiro

que quer apoderar-se daquilo que você ganhou! O que pois lhe compete fazer? Repeli-lo! Fizeram-lhe todas as admoestações; ele insiste. Mate-o! Qual é o direito dele? Nenhum! Um negro forro à pia não pode aspirar à mão de uma senhora branca e rica! E um crime! É um crime, que o facínora quer, a todo transe, perpetrar contra a nossa sociedade e especialmente contra a família, do homem a quem você se dedicou, uma família, que, por bem dizer, já é sua, porque o Manuel Pedro tem sido para você um verdadeiro pai, um amigo sincero, um protetor que devia merecer-lhe, ao menos, o sacrifício que você agora duvida fazer por ele! E uma ingratidão! Nada mais, nada menos! Mas a justiça divina, seu Dias, nunca dorme! Deus tentou fazer de você um instrumento dos seus sagrados desígnios, e você se recusa. Muito bem! Eu com isso nada mais tenho! É lá com a sua consciência!... Lavo as mãos! Como sacerdote, e como amigo do seu benfeitor, já fiz e já disse o que me cumpria; o resto não me pertence! Faça o que entender! (AZEVEDO, 2004, p. 249).

Semelhante ao monólogo exposto acima, observamos aqui como o cônego constrói um discurso estruturado e suasório, onde não há brechas para dúvidas: matar Raimundo é um dever! As indagações feitas são respondidas pelo próprio padre, como se fossem retóricas: era óbvio o que devia ser feito. Raimundo era o único culpado, ele havia sido prevenido, mas não aceitara as normas da família, da sociedade, de Deus! Merecia o castigo. Dias devia o favor a quem tanto o havia tratado bem. Se não o fizesse estaria atuando não só contra Manuel Pescada e colocando todo o almejado futuro de riqueza em jogo, como também estaria atuando contra a vontade divina, decidindo não fazer parte dos “sagrados desígnios” de Deus. Entre todos, o argumento religioso era certamente o que mais pesava na sociedade patriarcal. O medo de ser castigado por Deus, de não receber a absolvição de seus pecados, devia apavorar Dias como seguramente apavorara Ana Rosa. Por isso, esse argumento foi guardado para o final do discurso, como uma última carta na manga. Se a “razão” não surtisse efeito, se o medo de perder a fortuna não convencesse, o medo da fúria celestial haveria de persuadir.

A conversa que o cônego mantém primeiro com Ana Rosa, logo com o caixeiro não pode ser reproduzida integralmente devido à sua extensão. É, no entanto, notório, que os jovens apenas balbuciam algumas frases entre os monólogos do clérigo. Não se tem, em nenhum momento, a impressão de que o cônego possa perder a batalha. Esses monólogos são inseridos pelo autor para evidenciar o caráter perverso do padre e apresentá-lo como o verdadeiro agente da trama. Os longos monólogos contrastam com as demais aparições do padre na narrativa. No geral, o clérigo não é apresentado como um homem de muitas palavras. Quando se encontra em sociedade, ele agrega algo à conversa dos presentes, com frequência em latim – o que o ridiculariza, já que ninguém o entende – monólogos, porém,

são raros. É, portanto, justamente no oculto, quando poucos o vêem, que se revela sua verdadeira natura.

De fato, vemos na figura do cônego Diogo a concentração de todos os pecados do Maranhão, ele está envolvido no adultério de Quitéria, no assassinato de José da Silva e de Raimundo e indiretamente no aborto de Ana Rosa. Ele é mentiroso, preconceituoso e vive da aparência, como aparentemente toda a cidade de São Luís. Em *O mulato*, como buscamos mostrar, Azevedo colocou toda a sociedade no banco de acusação. Ele expõe os vícios e os crimes dos personagens que podem, sem muita dificuldade, ser reconhecidos pelo público leitor. Todas as figuras fictícias parecem estar presas em um círculo vicioso, em uma cadeia de perversidades, incapazes de ver as pessoas como realmente são. Por meio da representação negativa da sociedade, o romancista buscou criticar as estruturas arcaicas que conduziram a uma mentalidade e a um comportamento preconceituoso e repudiável. Assim, em oposição aos personagens brancos e em contraste com o que os mesmos afirmavam sobre a natureza negra, Azevedo construiu o personagem Raimundo que seria, em todos os aspectos, superior a seus conterrâneos.

3.5.2 É Raimundo quase “um tipo acabado de brasileiro”?

Raimundo, o protagonista do nosso romance, representa o Brasil moderno. Desprovido de qualquer defeito, “exceto” sua cor, o personagem foi apresentado como um homem belo, inteligente, civilizado e dotado dos melhores valores civis e morais, um verdadeiro cavalheiro. Sobre seu aspecto físico o narrador nos revela que

Raimundo tinha vinte e seis anos e seria um tipo acabado de brasileiro se não foram os grandes olhos azuis, que puxara do pai. Cabelos muito pretos lustrosos e crespos; tez morena e amulatada, mas fina; dentes claros que reluziam sob a negrura do bigode; estatura alta e elegante; pescoço largo, nariz direito e fronte espaçosa. A parte mais característica da sua fisionomia era os olhos grandes, ramalhudos, cheios de sombras azuis; pestanas eriçadas e negras, pálpebras de um roxo vaporoso e úmido as sobrancelhas, muito desenhadas no rosto, como a nanquim faziam sobressair a frescura da epiderme, que, no lugar da barba raspada lembrava os tons suaves e transparentes de uma aquarela sobre papel de arroz (AZEVEDO, 2004, p. 35).

Notamos, assim, que a figura de Raimundo caracteriza-se pelo hibridismo, embora os aspectos da ascendência branca sejam os mais marcantes. Tem-se a impressão de que o autor,

na descrição do personagem, buscou realçar que o protagonista é belo *apesar* de mulato. Sua tez é amulatada, *mas* fina. Há um jogo de tonalidades, onde os aspectos da ascendência branca são realçados em detrimento dos elementos da ascendência negra. O que sobressai em Raimundo são os olhos claros, os dentes alvos, a pele de um tom suave e transparente. Não se acentuam os aspectos negroides. A opção por apresentar um mulato clareado de olhos azuis, tão distante da realidade, traz a superfície o latente preconceito racial do autor. Não obstante, o narrador diz que o personagem seria um “tipo acabado de brasileiro”, se não fossem os olhos. Esse trecho nos revela que no Maranhão do final do século XIX, o brasileiro genuíno era, aparentemente, o mulato.

Azevedo, contudo, não nos quis apresentar Raimundo como um mulato qualquer. De fato, o protagonista não representa o protótipo de mulato brasileiro, sua função não é ser real, é ser modelo, é apresentar o que poderia ser real. Raimundo é a construção literária do brasileiro ideal. Agora, que características deveria apresentar o futuro brasileiro? A primeira já mencionamos: ele deveria ser híbrido, descendente de branco e negro. Azevedo, como outros intelectuais da época, tinha pleno conhecimento dos prognósticos pessimistas feitos por estudiosos estrangeiros sobre o futuro racial no Brasil. Por isso, também ele fez aqui uma apologia à mestiçagem como caminho viável para desviar o país da perdição aparentemente iminente.

Além de mestiço, o brasileiro ideal devia ser culto, viajado e nobre, pois como asseverou Fanon (2008, p. 34), “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será”. E assim, como reflexo do europeu culto, foi descrito o nosso protagonista:

O passeio à Europa não só lhe beneficiara o espírito, como o corpo. Estava muito mais forte bem exercitado e com uma saúde invejável. Gabava-se de ter adquirido grande experiência do mundo; conversava à vontade sobre qualquer assunto tão bem sabia entrar numa sala de primeira ordem como dar uma palestra entre rapazes numa redação de jornal ou na caixa de um teatro. E em pontos de honra e lealdade, não admitia, com todo o direito, que houvesse alguém mais escrupuloso do que ele (AZEVEDO, 2004, p. 53).

Diferente de seus compatriotas, Raimundo havia viajado o mundo e isso havia sido benéfico tanto para sua saúde mental quanto física. O que faz do protagonista um ser superior a todos os personagens apresentados na obra não é, portanto, sua predisposição étnica, as características da raça propriamente, mas o meio em que cresceu e formou sua personalidade.

Constatamos, assim, que para Azevedo, os homens eram determinados menos pela etnia do que pelo meio e o momento histórico. Raimundo cresce longe do degradado e vicioso meio maranhense e, por isso, pode olhar por cima de toda a classe que o condena. Conseqüentemente, podemos constatar que todos os personagens previamente citados são ao mesmo tempo réis e vítimas da sociedade. Todos são preconceituosos, em maior ou menor grau, porque a discriminação racial é o que conheciam. Raimundo, em contrapartida, não crescera em um ambiente escravagista e era, portanto, impossível que não se destacasse entre os maranhenses. Seu comportamento, sua forma de pensar em tudo divergia da conduta dos habitantes de São Luís.

Como representante da modernidade, Raimundo não podia deixar de ser abolicionista. Para ele a distinção de raças era uma “futilidade” (AZEVEDO, 2004, p. 179). A escravidão, uma instituição horrenda que permitia injustiças como a que então acontecia com ele: era correspondido pela amada, no entanto, não podia possuí-la devido à sua ascendência negra. Como já mencionamos, a obra de Azevedo empenhou-se, mais que em combater o sistema escravista, em acabar com a discriminação racial no país. O Maranhão era o melhor exemplo de que a mentalidade e a conduta preconceituosa eram nocivas para a sociedade brasileira. Não obstante, o autor deu voz ao personagem a fim de criticar a escravidão, uma instituição que no ano da publicação do romance já era considerada arcaica no consenso de grande parte dos intelectuais. Quando Raimundo descobre o motivo pelo qual não lhe seria concedida a mão de Ana Rosa, o jovem indignado denuncia:

Ah! Amaldiçoada fosse aquela maldita raça de contrabandistas que introduziu o africano no Brasil! Maldita! Mil vezes maldita! Com ele quantos desgraçados não sofriam o mesmo desespero e a mesma humilhação sem remédio? E quantos outros não gemiam no tronco, debaixo do relho? E lembrar-se que ainda havia surras e assassínios irresponsáveis tanto nas fazendas como nas capitais!... Lembrar-se de que ainda nasciam cativos porque muitos fazendeiros, apalavrados com o vigário da freguesia batizavam ingênuos como nascidos antes da lei do ventre livre!... (AZEVEDO, 2004, p. 196).

Nesse excerto é evidente o tom de acusação do personagem. A escravidão era uma instituição injusta, maldita, que permitia os crimes mais hediondos e condenáveis. O grito de frustração do negro/pardo era algo ainda muito raro na literatura brasileira oitocentista. Nesse trecho, no entanto, o personagem mulato expressa seu sentimento de desgosto por uma

instituição abominável sobre a qual nenhum poder possui. Na obra azevediana, portanto, ainda que sem poder para mudar a própria sorte, o sujeito afrodescendente tem voz.

Implícita na declaração de Raimundo, podemos entrever também a crítica ao clero, com o apoio do qual os fazendeiros continuariam mantendo os ingênuos, livres por direito, em cativeiro permanente. Embora desaprove a posição e a atuação da Igreja em relação à escravidão, o protagonista reconhece a importância da instituição como “elemento regulador da sociedade” (AZEVEDO, 2004, p. 155). O que considera realmente nocivo é o poder exacerbado que a Igreja exerce sobre a comunidade. Raimundo dá mais importância ao conhecimento da ciência e da natureza. Mais que se apegar a superstições e a tradições vazias, parece-lhe importante “ser útil aos seus semelhantes, tendo sempre por base a honestidade dos próprios atos” (AZEVEDO, 2004, p. 155). É possível que esta tenha sido também a posição de Azevedo. Não acabar com a religião, mas diminuir seu poder e favorecer a influência dos estudos científicos no ambiente social.

Raimundo distinguia-se dos brancos, da elite burguesa maranhense, mas também dos negros e mulatos apresentados no romance. De fato, estes pouco aparecem. Quando surgem na trama são, quase sempre, apresentados exercendo funções servis. Como observa Diniz (2008, p. 67), as representações do afrodescendente em *O mulato* são, por vezes, antagônicas, pois agem no sentido de complementar ou acentuar seu iminente perigo para a sociedade. Algumas vezes, o negro e o mulato são apresentados como o escravo vítima, que sofre sob o abuso e a ganância do homem branco. Ele é, por exemplo, examinado em plena luz do dia, como se fosse um animal, antes de finalmente ser vendido ao seu futuro senhor. Outras vezes, o afrodescendente é apresentado como um elemento que ameaça a saúde física e moral da pacata São Luís.

As negras são, geralmente, corpulentas. Assim também são apresentadas Brígida e Mônica, escravas pertencentes à criadagem de Manuel Pescada. Mônica havia amamentado Ana Rosa quando nascera e, por isso, lhe tinha grande estima. O que Mônica já não tinha era vida própria, pois seus próprios filhos haviam sido arrancados de seus braços para serem vendidos para fazendeiros do Sul. Sem perspectiva de uma vida melhor, Mônica, quando alforriada, decide permanecer servindo a seus senhores, pois Ana Rosa era a única coisa que lhe restara. A figura de Mônica é ambígua, porque ainda que sua história tenha servido a Azevedo como crítica ao sistema escravista, também transmite a ideia de que os negros e mulatos, de fato, encontrar-se-iam desamparados uma vez que já não estivessem em cativeiro.

Seguindo essa linha de entendimento, Mônica não teria abandonado sua senhora, porque não saberia viver se não em função dela. Também ela, portanto, pode ser encaixada na categoria do *negro infantilizado*. A bondade da escrava é comparada com a docilidade de um cão (AZEVEDO, 2004, p. 219). A animalização da personagem evidencia essa postura ambivalente do narrador na descrição da figura negra. Os afrodescendentes são submissos e todas as suas ações estão relacionadas às de seus senhores. Não houve por parte do autor um interesse real em retratar a cultura e os costumes dos negros. Se foi narrada a sorte de Mônica foi no intuito de instrumentalizá-la na campanha, na luta contra a abolição e o preconceito. Os negros e mulatos, com exceção de Raimundo, não têm voz. Há, em *O mulato*, uma polifonia em relação às imagens projetadas dos brancos sobre os afrodescendentes. No entanto, nada sabemos sobre a opinião dos negros e mulatos a respeito dos brancos ou deles mesmos. Como acentuou Abreu (2013, p. 166), o silenciamento do afrodescendente, como no caso de Mônica e, em especial, no caso de Domingas, faz com que a denúncia do cativo perca algo de vigor. Sem conhecer seus pensamentos e sentimentos, sem entender realmente sua dor, a crítica à escravidão é mais superficial e plástica. Mérian (2013, p. 279) resumiu, nesse sentido, que:

O romance não se interessa realmente pela verdadeira situação dos negros, nem estuda a condição do negro ou a contribuição do sincretismo na coexistência entre as sociedades de origem europeia e as sociedades de origem africana.(....) O abolicionismo não supõe o abandono da visão etnocêntrica e racista que os intelectuais "progressistas" tinham da comunidade afro-brasileira. Os personagens de cor se individualizam, assumem uma densidade psicológica e sociológica apenas quando desempenham um papel na intriga romanesca.

Se o homem branco deveria continuar sendo o “centro”, como essa afirmação pode ser compatível com a ideia de Raimundo representar o futuro da nação? A resposta é simples. O protagonista somente serve como modelo porque, no fundo, tudo nele remete à raça branca: a cultura, a educação, o comportamento, o trajar e, inclusive, os traços físicos mais marcantes. É um desatino não reconhecer que Raimundo é, de fato, branco! Tanto é que nem mesmo ele percebera que era mulato. Quando desvenda o mistério sobre seu passado, Raimundo para diante de um espelho e se examina com muita atenção “procurando descobrir no seu rosto *descorado* alguma coisa, algum sinal, que denunciasse a raça negra” (grifo nosso) (AZEVEDO, 2004, p. 181). O mulato, mesmo após haver minuciosamente sondado cada canto de seu rosto, esticando a pele, revistando os dentes e analisando o cabelo, não encontra

nada que pudesse confirmar a acusação feita por Manuel Pescada. Raimundo crescera entre brancos, via-se branco, atuava como branco, e, portanto, era branco. Que alguém contestasse essa verdade tão certa era algo que o feria no mais íntimo da alma e, eivado de frustração, Raimundo “atira com o espelho sobre a cômoda, possuído de um tédio imenso e profundo” (AZEVEDO, 2004, p. 181-182). O que podia fazer para convencer toda essa sociedade do contrário?

Quando descobre porque Manuel Pescada não lhe concedia a filha, tudo parece subitamente mais claro. Entende, então, porque as famílias maranhenses tratavam-no com tanto desprezo, porque trocavam de assunto quando se aproximava e evitavam temas relacionados à raça. As palavras sobre sua origem, durante tanto tempo ansiadas, revelavam também a origem de todo o ódio. A palavra “mulato”, ao mesmo tempo que o libertava da dúvida e iluminava seu passado, o condenava e o escravizava a uma vida de acordo com as normas impostas pela sociedade. Uma voz interna o martirizava: “[...] só poderás amar uma negra da tua laia! Tua mãe, lembra-te bem, foi escrava! E tu também o foste!” (AZEVEDO, 2004, p. 176).

Ainda que Raimundo, no seu íntimo, reconhecesse que toda a instituição da escravidão era um crime abominável, faltavam-lhe as forças para criticá-la, para levantar-se contra o povo que o condenava. Apenas uma voz no interior lhe soprava que “a natureza não criou cativos” (AZEVEDO, 2004, p. 176-177). O mulato, no entanto, já não falava com o mesmo dinamismo e firmeza que quando acusara o sistema em uma conversa com Manuel Pescada. Subitamente, o protagonista vê-se consumido por um sentimento de impotência. Raimundo, de fato, não foi apresentado por Azevedo como um Zumbi dos Palmares. Apesar de condená-lo, o protagonista não é um agente na luta contra o sistema escravista. Decide permanecer no Maranhão, não para assumir a luta da raça negra. Sua permanência está condicionada unicamente pelo amor que conserva por Ana Rosa. Mais de uma vez considera deixar São Luís e, não fora a prima que, em última hora, o impedira de embarcar para o Rio, provavelmente o teria feito. Ainda que criticasse a classe dirigente e zombasse de seus vícios e tradições, no fundo, tudo daria para dela pertencer. Raimundo, na ânsia de ser aceito e poder se casar com a amada, confessa que qualquer coisa faria:

Se me dissessem: “É porque é pobre!”, que diabo! Eu trabalharia! Se me dissessem: “É porque não tem uma posição social!” Juro-te que a conquistaria, fosse como fosse! “É porque é um infame! Um ladrão! um miserável!” Eu me comprometeria a

fazer de mim o melhor modelo dos homens de bem! Mas um ex-escravo, um filho de negra, um mulato! E, como hei de transformar todo meu sangue, gota por gota? Como hei de apagar a minha história da lembrança de toda esta gente que me detesta?... (AZEVEDO, 2004, p. 214).

Mas não está nas mãos do protagonista mudar seu passado, porque se nelas estivesse, deixa claro, o faria! Observamos, portanto, que o protagonista não apresenta nenhum orgulho ou consciência de sua origem africana. Antes a negaria, a ocultaria, a esqueceria se assim fosse possível. Como notou Abreu (2013, p. 213), no romance *O mulato*, Aluísio Azevedo não se empenha propriamente em defender o afrodescendente, e sim em o negar. O autor não criticou o preconceito no intuito de contestar uma natural inferioridade da raça negra.⁴⁷ Azevedo buscou sim, por meio de seu personagem, provar que os negros eram fecundos receptores das qualidades brancas e que, uma vez mestiços e educados segundo as normas brancas, estariam perfeitamente aptos a serem integrados à sociedade. O que se propaga, portanto, não é a aceitação do negro no seio da sociedade. Antes, Azevedo buscou expor a viabilidade da transformação do negro em branco, como é o caso de Raimundo. O protagonista vivera perfeitamente na Europa e na Corte, porque ninguém desconfiara de seu passado. Aos olhos de todos, Raimundo era branco. Por isso, podemos entender a obra de Azevedo como um romance engajado na luta contra o preconceito, mas não no sentido contemporâneo da palavra. O que se condenava era a discriminação de um sujeito que, no fundo, era branco. Se nascera escravo, já não o era. Se sua mãe fora negra, ele não o era, e se a sociedade tivesse permitido, seu filho com Ana Rosa teria sido ainda mais claro. Por meio do contínuo “branqueamento” da população negra deixar-se-ia para trás qualquer traço da infâmia da escravidão. Todos seriam brancos. A discriminação racial era vista como um obstáculo e devia ser combatida, porque impedia que negros e brancos misturassem-se e conduzissem o Brasil a um futuro melhor, sem a presença de negros.

Apesar de apresentar algumas cenas horrendas sobre a escravidão, o narrador não apresenta nenhum dos outros personagens negros como aptos a ocupar uma posição social mais elevada na sociedade. Todos parecem presos à sua subalternidade, indefesos, quase

⁴⁷ De forma ainda mais explícita, Azevedo expõe o seu preconceito contra os negros no romance *O cortiço* (1890), narrativa considerada a sua obra-prima. Nesse romance, o autor não só usa de estereótipos negativos para desenhar os personagens afrodescendentes, como deixa transparecer a sua posição em relação às teorias raciais propagadas no século XIX. Para o autor, os negros pertencem a uma escala inferior na evolução e buscam apurar a própria raça através do relacionamento com o branco. Esse aspecto se faz evidente, sobretudo, na apresentação das personagens mulatas Bertoleza e Rita Baiana. Ambas rejeitam parceiros da mesma etnia e dão preferência à descendentes portugueses, pois os consideravam “de raça superior” (cf. AZEVEDO, 1997, p. 1, p. 85).

infantis. Raimundo é o único sujeito de origem africana, apresentado como potencialmente capacitado para assumir uma posição de destaque. Constrói-se, portanto, a imagem de um Outro, que, no entanto, só pode figurar como protagonista, como agente, se abandona sua alteridade para se revestir da identidade do grupo dominante. Quando o branco impõe as normas de como o negro deve ser, exerce sobre este seu poder simbólico do qual, no entanto, suscitam consequências reais. O mulato, em seu hibridismo, tem que fazer uma escolha, assumir sua natureza bárbara ou optar pela civilidade. Por isso, a imagem do protagonista em *O mulato* é ambígua. Em Raimundo harmonizam a fidalguia e a selvageria. Ainda que não propositalmente, é sensual e atrai para si os olhares de todas as jovens da cidade. Não se nega, portanto, a herança da raça, mas se postula a possibilidade da supressão dos “defeitos” herdados. Embora se visse provocado por “várias damas, solteiras, casadas e viúvas” (AZEVEDO, 2004, p. 84), Raimundo sabe se comportar como cavalheiro e não se deixa dominar por impulsos carnis. A ideia, comum na sociedade oitocentista, de que os afrodescendentes eram animais sexuais não encontra fundamento no personagem, ao contrário, ele é a prova de que a miscigenação é profícua ao futuro da nação que se via ameaçado pela raça negra. Uma última questão merece consideração: se Raimundo é o modelo a ser seguido, é o futuro almejado, porque seu fim é trágico? Sua morte poderia ter sido evitada?

Segundo Mérian (2013, p. 252), o mulato morre porque representa um perigo para a sociedade maranhense:

Raimundo representa vários perigos para esta sociedade. Perigo para o *status quo* racial fundado na dominação de brancos, principalmente, numa época em que os fazendeiros sentem que estão perdendo o poder econômico em benefício dos cafeicultores do Sul. O Mulato desmente de maneira fulgurante as justificações da segregação racial por suas qualidades humanas e suas possibilidades de ascensão social. Perigo no campo ideológico e político: nessa sociedade escravocrata, monarquista e católica, Raimundo – que possui uma sólida formação positivista – professa ideias republicanas e defende veementemente a abolição da escravatura. No campo espiritual, Aluísio Azevedo faz dele o protótipo do brasileiro culto, aberto para novas ideias. Perigo no âmbito da família, na medida em que ele corresponde ao modelo pregado por revistas e romances europeus. É a tentação das mulheres e rival dos homens, mesmo sem querer: por suas qualidades pode atrair o olhar das moças e colocar em perigo o edifício social e econômico cuja continuidade repousa sobre a “virtude” das mulheres e sua obediência ao pai e a Igreja.

O protagonista é o elemento conturbador e desestabilizante da ordem vigente. Sendo-lhe as relações de forças notoriamente desfavoráveis – todos eram contra o mulato –, sua

morte aparece como irremediável. Segundo Mérian (2013, p. 256), na eliminação do protagonista podemos observar explícitas as teorias de Darwin sobre a adaptação ao meio, a rejeição do elemento subversivo e a natural expulsão daquele que se encontra em posição desfavorável. Seguindo essa linha de entendimento, Raimundo nunca poderia ter sobrevivido na sociedade maranhense, pois o fraco sempre sucumbe ao forte. Sendo-lhe negada a possibilidade de se adaptar ao meio e se integrar à comunidade, não lhe restava opção senão fugir ou morrer. Essa ideia também foi compartilhada por Cruz (2006, p. 241), para quem a morte do protagonista não deve ser interpretada “como uma morte romântica, mas naturalista, guiada não pela fatalidade do romantismo [...], mas pelo determinismo e fatalismo do naturalismo e pelas leis sociais”.

Para Flora Süssekind (1982, p. 69), a morte de Raimundo tem um valor, sobretudo, simbólico. Segundo ela, a eliminação do personagem é “a própria interpretação racial do destino das populações de cor”. No século XIX, pregava-se o paulatino desaparecimento da raça negra por meio da mestiçagem. A morte de Raimundo, assim como o aborto de seu filho, seriam, portanto, consequências lógicas do processo de eliminação gradual da população negra em território brasileiro. Assim como o mulato é eliminado no final do romance, também seriam os demais sobre solo pátrio. Todos seriam diluídos em sangue branco até que a raça negra alcançasse seu pleno desaparecimento. Segundo Süssekind (1982, p. 69), representam-se, assim, na figura do mulato, as teses mais difundidas sobre “branqueamento” propagadas no meio intelectual brasileiro durante o período em questão.

Abordando de forma diferente, tanto Mérian como Süssekind, apontaram para a inevitabilidade da morte de Raimundo. Enquanto Mérian enfatizou sua eliminação como consequência de determinismos sociais, Süssekind partiu da morte do elemento negro como um símbolo para o futuro de toda uma comunidade racial. De fato, Raimundo não parece ter sido construído para ser um herói romântico, superar todos os obstáculos e alcançar a felicidade, como vemos ocorrer no romance de Guimarães. Lembramos que *O mulato* é considerada a primeira obra naturalista do Brasil e o romantismo começava a ser superado na América Latina dando espaço para correntes realistas e naturalistas. O final trágico de Raimundo refletiu o desejo do autor por escrever uma obra mais realista, mas não só isso. Para entender porque Raimundo não pode se salvar, é necessário lembrar qual foi a intenção de Azevedo com esse romance: ele quis denunciar o preconceito racial para que a sociedade brasileira viesse aceitar o mulato “branqueado” como futuro protótipo de brasileiro. Por isso,

era necessário que os leitores se indignassem com o final trágico de Raimundo. A obra deveria causar um efeito catártico em seus leitores, deveria ocupar seu pensamento, deveria causar polêmica e discussão. Era necessário que a elite brasileira abordasse o tema do futuro racial do país e um romance com um final feliz, talvez, teria sido esquecido mais facilmente. Com esse romance Azevedo chamava a atenção para a necessidade de aceitar a miscigenação não somente como um processo inevitável que já começara no país havia anos, mas como algo proveitoso para a nação. A morte de um indivíduo como Raimundo deveria chocar e levar o leitor a refletir sobre seu próprio comportamento. A eliminação do mulato é uma crítica que deveria conduzir a uma abertura a respeito da abolição da escravidão e à futura integração do negro “branqueado” nos projetos nacionais. Numa sociedade fechada, atrasada, supérflua e preconceituosa como a maranhense a morte de Raimundo só pode ser interpretada como inevitável. Inclusive um ser superior como Raimundo termina por sucumbir sob as normas e tradições arcaicas e nocivas ao progresso. O narrador, contudo, nos dá a entender que se a trama tivesse ocorrido em uma sociedade mais moderna, como a do Rio de Janeiro, o destino do protagonista poderia ter sido outro. No Rio, pensava o mulato:

Abriria, ao chegar lá, o seu escritório, e, ao lado da mulher com quem casasse e dos filhos que viesse a ter, nem sequer havia de lembrar-se do passado!
 Sim, que mais poderia desejar melhor?... Concluía os estudos viajara muito, tinha saúde, possuía alguns bens de fortuna. Era caminhar pra frente e deixar em paz o tal passado! O passado, passado! Ora adeus! (AZEVEDO, 2004, p. 36).

No Rio de Janeiro, seu passado nada importa, porque, de fato, nenhuma importância tem. Raimundo era um homem exemplar em todos os sentidos. Pouco interessava seu passado. Aqui se expõe de forma explícita a posição de Azevedo. Soltemo-nos das correntes da escravidão que nos aprisionam em um passado vergonhoso. Olhemos para o futuro da nação que se encontra na mestiçagem. Raimundo é a ficcionalização do que poderia dar certo no Brasil. No Maranhão o personagem era filho de escrava forro à pia. Mas longe dali era o “Doutor Raimundo José da Silva, estimado, querido e respeitado!” (AZEVEDO, 2004, p. 180). Em determinada ocasião, Raimundo questiona-se: “pois então de nada lhe valia ter sido bem educado e instruído; de nada lhe valia ser bom e honesto?” (AZEVEDO, 2004, p. 177). A resposta de Azevedo foi: vale a pena sim. O erro não se encontra no personagem, mas na sociedade que não vê nele mais do que sua história e, tendo sempre diante dos olhos seu passado, é incapaz de ver seu presente e seu futuro. A Azevedo a não aceitação da

mestiçagem e o escrúpulo de sangue pareciam absurdos. São Luís foi apresentada como uma cidade de pessoas más, injustas, onde o preconceito racial estava tão profundamente infiltrado nas relações da vida social que os próprios personagens não eram capazes de reconhecer a insensatez e a contrariedade de seus atos e palavras. Inclusive os próprios mulatos pareciam incapazes de perceber a própria origem mestiça. Quando Raimundo deixa a casa do tio, um “mulato pálido, de carapinha rente” vocifera: “É muito bem feito, para não consentirem que estes negros se metam conosco” (AZEVEDO, 2004, p. 190). Negar a miscigenação era como negar a própria evidência. Lutar contra a mestiçagem era ir contra o futuro da nação.

Podemos concluir, assim, que quando Azevedo referiu-se à miscigenação e a incentivou não foi na intenção de propagar uma sociedade mais igualitária, onde a cultura negra seria reconhecida pelos dirigentes brancos. A hegemonia da raça e da cultura branca não se colocava em debate. Para Azevedo, como para a maioria dos intelectuais da época, pouco importava defender o direito do afrodescendente à diferença cultural. De fato, pouco lhe interessava conhecer as tradições africanas. Não há nenhuma passagem em *O mulato* que reconheça a influência da cultura negra na sociedade brasileira. Se o autor apresentou, pontualmente, as mazelas sofridas pelos escravos, foi para expressar indignação para com um sistema que insistia em atar o Brasil ao atraso. O afrodescendente, como indivíduo possuidor de uma identidade racial e cultural própria, não era aceito no seio da sociedade “moderna” e não era elemento constituinte da nação brasileira. No entanto, Azevedo reconheceu a necessidade de integrar essa comunidade étnica, que tanto parecia ameaçar o futuro do país, ao projeto de construção da nação. Essa integração dar-se-ia por meio da plena abdicação da identidade negra por parte do homem de cor. Era por meio, primeiramente, da miscigenação, e logo da negação das origens africanas que o afrodescendente encontraria um lugar na sociedade. O preconceito racial, portanto, impediu Azevedo, como tantos escritores do século XIX, de ver a transculturação como um processo favorável à nação. Antes, optou pelo detrimento dos elementos culturais africanos em favor de uma cultura branca e europeizada. Ainda que indesejada, a população negra era uma realidade e branqueá-la surgiu como uma solução eficaz para superar o “problema negro” no Brasil. Aos olhos de Azevedo, “branquear” significou, portanto, apagar o passado e olhar para o futuro.

4. O PAPEL DO NEGRO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL NO ROMANCE ABOLICIONISTA CUBANO E BRASILEIRO – COMPARAÇÕES E REFLEXÕES

O século XIX, em Cuba e no Brasil, foi marcado por importantes mudanças políticas e sociais. A independência da metrópole, assim como a abolição da escravidão, foram acontecimentos que tiveram grande impacto na estrutura desses países. Esses dois acontecimentos históricos mudaram para sempre a forma com que os integrantes da elite cubana e brasileira imaginaram suas sociedades. Nesse período, os intelectuais utilizaram o romance como meio de propaganda de suas ideias. A literatura atuou, assim, no século XIX, como um importante instrumento na divulgação e fixação de conceitos que se revelaram essenciais no processo de formação das identidades nacionais no Brasil e em Cuba. Nesse processo de formação do Estado-nação, uma questão tornava-se central: quem faria parte da nação emergente? Quem podia ser nomeado cubano/brasileiro? Constatou-se, assim, que a construção da identidade nacional nesses países foi pautada pela dicotomia “nós”/”eles” e se caracterizou por seu caráter excludente. Brancos eram bem-vindos, negros e mulatos não.

4.1 A questão racial na literatura abolicionista

A questão da identidade nacional em Cuba e no Brasil esteve intimamente ligada à do desenvolvimento étnico da população. As elites cubana e brasileira temiam profundamente o crescimento e a influência dos negros e mulatos no país. Dois eram os cenários que apavoravam essas sociedades: primeiro, e esse é um temor principalmente cubano, que o crescimento da população negra culminasse em um levante de escravos; segundo, que o contingente de negros e pardos levasse o país a se tornar uma nação negra, condenando-o à inferioridade genética e à incivilidade. Para a elite cubana e brasileira, portanto, abordar e ficcionalizar o desenvolvimento étnico do país era considerado uma questão de patriotismo. O romance foi o meio comunicativo escolhido pelos intelectuais para alertar o público leitor diante do “perigo negro” e conscientizar a população, visando o futuro da nação, para a necessidade de adotar medidas políticas e ideológicas que suprimissem a influência do elemento negro nas respectivas sociedades.

O discurso racial foi, no fundo, uma forma camuflada de expressar os próprios medos e ansiedades diante da possibilidade de o afrodescendente desestabilizar a ordem vigente de poder e domínio branco. A sociedade reestruturava-se e os intelectuais consideravam necessário designar o lugar do ex-escravo – ou do futuro ex-escravo – dentro de uma nova sociedade, “moderna e civilizada”. O sistema escravista havia se tornado um sinônimo de anacronismo e barbárie, e sua manutenção começava a deslocar Cuba e o Brasil para um lugar de crescente marginalização dentro do contexto internacional. O abolicionismo surgiu, assim, como uma necessidade, uma urgência.

A instituição da escravidão significou durante séculos a legitimação jurídica da hegemonia branca nesses países. No Brasil, uma preocupação que se fazia notar em determinados círculos da intelectualidade era a de que a abolição da escravidão pudesse abalar a hierarquia estabelecida. O discurso ideológico sobre a superioridade genética da população branca surgiu, assim, como um mecanismo ideal para a manutenção e a consolidação do domínio branco após a abolição. Era necessário (re)afirmar a suposta primazia da raça branca por meio de uma argumentação científica, já que a jurídica perdia vigor, e, ao mesmo tempo, construir a ideia de que a mestiçagem poderia ser a solução para o “problema negro” no país. A teoria do “branqueamento” refletiu, no fundo, o desejo intrínseco da elite brasileira de transformar o Brasil em uma nação homogênea, civilizada, branca. É, portanto, o medo de não conseguir figurar como nação civilizada diante das nações europeias, que levou a elite e a classe letrada brasileira a tratar da questão da abolição e do lugar do negro e do mulato na sociedade.

Foi também o medo do negro e de sua possível influência no desenvolvimento da sociedade que motivou os escritores cubanos a escrever sobre os infortúnios vividos pelo escravo ou pelo negro liberto. O que, no entanto, diferenciou os escritores cubanos dos brasileiros, foi o constante temor de que em Cuba ocorresse um levante como o que havia sucedido no país vizinho. Acreditavam, assim, que o sistema escravista e, em especial o tráfico negreiro, deveriam ser combatidos, porque o crescimento contínuo de africanos e afro-cubanos na ilha aumentava o risco de uma revolta. O elevado número de negros e mulatos nas ruas e nos engenhos lembrava a elite cubana da fragilidade da própria condição de senhores. Além disso, o combate à escravidão foi em Cuba um símbolo de resistência. Antes que iniciasse o debate em torno do abolicionismo, vários intelectuais cubanos já se expressavam a favor da independência que só foi alcançada em 1898. Lutar contra a instituição da escravidão

significava, assim, resistir a um sistema opressor imposto pela metrópole. A escravidão em Cuba devia ser combatida porque era um sistema que havia sido instituído pela metrópole e não compatibilizava com o ideário que os cubanos tinham de uma sociedade livre e moderna. Ao contrário, a escravidão simbolizava a própria condição dos *criollos* de colonizados, dependentes, escravos.

O temor do homem branco diante da incógnita negra era evidente na representação do elemento negro nas obras abolicionistas cubanas e brasileiras. Todos os romances aqui analisados abordaram a questão da escravidão, o que mudou foi o local e a experiência pessoal e, assim, a ótica, a partir da qual o escritor abolicionista criaria seu romance. A condição de colonizados levou os escritores cubanos a instrumentalizar a figura do afrodescendente e a romantizar a vida do escravo. Principalmente nos romances da primeira fase, o tema da liberdade foi central. Esse tópico é evidente, por exemplo, no romance *Sab* de Gomes de Avellaneda – embora aqui tenha havido um claro paralelo entre o sentimento escravo e a falta de liberdade feminina –, em *Francisco* de Suárez y Romero, mas também em *El negro Francisco*. Nesses romances, construiu-se a imagem do negro e do mulato como vítima de seu senhor e do sistema injusto e cruel que condena toda uma comunidade étnica ao sofrimento. Existiu, portanto, nesses romances uma maior tendência a apresentar a sociedade de forma maniqueísta, dividida entre bons e maus, entre correto e errado, como se o único fator determinante para transformar a sociedade cubana em uma comunidade mais justa, fosse o decreto do fim da escravidão e, com ele também, do vínculo com a metrópole. Não se abordaram aqui, pelo menos não de forma explícita e consistente, os problemas derivados das relações hierárquicas embasadas na discriminação racial. O problema não era o racismo, era a escravidão que permite abusos de poder. A postura do escritor caracterizou-se, assim, pelo paternalismo. Os autores cubanos compadeceram-se do destino dos escravos que, acreditavam assemelhar-se ao seu próprio. A aproximação, no entanto, do homem branco ao negro é mais simbólica do que real. Em todos os romances analisados no presente trabalho atestou-se e se reafirmou o imenso abismo intelectual e cultural que os escritores acreditavam existir entre os dois grupos étnicos. O que se evidencia, assim, é uma postura ambivalente dos autores abolicionistas que pareciam estar divididos entre um sentimento de piedade/admiração e rechaço/medo diante desse ser estranho, cuja comunidade crescia incontrolavelmente em Cuba. Como ressaltamos no capítulo teórico do presente trabalho, era comum o sentimento dual, a oscilação entre emoções contrárias em todas as relações de ordem imaginária. O

sujeito colonial era um sujeito fragmentado, que não sabia como lidar com esse Outro diferente e “ameaçador”. A apresentação do indivíduo afrodescendente como uma ameaça iminente foi ainda mais explícita no romance villaverdiano, *Cecilia Valdés*.

Os abolicionistas brasileiros, por outro lado, já independentes de Portugal, preocuparam-se principalmente em fazer desaparecer as marcas da escravidão, de preferência diluindo o sangue negro no branco. Ainda que a revolução haitiana estivesse presente no imaginário nacional e apavorasse aqueles que se empenhavam em manter a superioridade branca no Brasil, aquele acontecimento parece não ter sido tão crucial no desenvolvimento da campanha abolicionista brasileira, como foi no caso cubano. Por outro lado, as teorias deterministas sobre a inferioridade da raça negra tiveram mais repercussão no Brasil do que em Cuba. A intelectualidade brasileira foi influenciada por estudiosos, como o Conde de Gobineau e Agassiz, que condenaram o país à barbárie, caso a influência negra não fosse interrompida. Consequentemente, os escritores brasileiros não se preocuparam tanto com uma possível revolta por parte dos escravos, mas sim com a possibilidade de “clarear” essa população que ameaçava afastar para sempre a nação brasileira dos países civilizados. Por isso, a imagem do afrodescendente retratada pelos protagonistas mulatos foi mais positiva (ou menos negativa) do que a dos romances cubanos. No Brasil expressou-se a necessidade e a urgência de adotar um “projeto branqueador” da população negra. Como consequência, Raimundo e Isaura tiveram de ser apresentados como exemplares, em todos os aspectos, desde o ponto de vista físico ao intelectual e moral.

Não somente o ponto geográfico, também o período histórico foi determinante na interpretação do “problema negro” pelos intelectuais cubanos e brasileiros. Nas primeiras obras houve uma preocupação maior em desconstruir a argumentação escravista, como observamos particularmente no romance de Guimarães *A escrava Isaura* (1875), ou apresentar a instituição como cruel e desumana, como apontado no romance zambraniano *El negro Francisco* (1875). Os romances mais tardios como *O mulato* (1881) e *Cecilia Valdés* (1882), também desconstruíram o discurso escravocrata, porém deram enfoque à questão do preconceito racial e tematizaram a questão da escravidão de forma realista e menos romantizada. Certamente essa essencial diferença remete aos movimentos artísticos em voga nos respectivos períodos, isto é, ao Romantismo e ao Realismo/Naturalismo, mas também ao período histórico vivenciado. Nos anos 70, a campanha abolicionista ainda estava no auge. Em Cuba, os escritores apenas voltavam a versar sobre o tema após a forte repressão dos anos

quarenta. Também no Brasil, a questão da abolição da escravidão ainda era vastamente discutida e seu fim não era certo. Por essa razão surgiram naquele período, em especial no Brasil, obras que atacaram o sistema e o apresentaram como antieconômico e nocivo tanto ao escravocrata como ao país. Esta foi a mensagem que buscaram transmitir Bernardo Guimarães em *A escrava Isaura* e Joaquim Manuel Macedo em *As vítimas algozes* (1869). Outras obras buscaram chocar o leitor retratando de forma romântica o sofrimento do escravo, como podemos observar em vários poemas de Castro Alves. No contexto cubano, poderíamos citar também as já mencionadas *Autobiografía de un esclavo*, *Sab*, *Petrona y Rosalía*, *Francisco* e *El negro Francisco*.

Nos anos oitenta, entretanto, tudo indicava que a instituição da escravidão chegava ao fim. No Brasil e em Cuba já haviam sido adotadas importantes medidas que garantiam a abolição da escravidão, se não imediata, ao menos gradual. O negro e o mulato conquistavam uma posição nova, ainda incerta, dentro dessas sociedades. O que foi tematizado em *O mulato* e em *Cecilia Valdés* foi a construção da nação futura que se fazia dependente da integração – isto é, da supressão – do elemento negro, que deixava de ser um acessório para se transformar em cidadão, ainda que de segunda classe. Essas obras trataram mais a fundo a questão da mestiçagem e do preconceito racial. É justamente porque a abolição já era quase um fato consumado que os protagonistas aqui são mulatos libertos, e não escravos como nas obras dos anos setenta.

Desse modo, podemos constatar que tanto os romancistas abolicionistas cubanos como os brasileiros escreveram seus romances a partir do ponto de vista de um autor branco. Eles não conseguiram se colocar no papel de um negro. O que os motivou a fazer do negro e do mulato protagonistas de suas obras foi a preocupação com o futuro das gerações brancas que se viam ameaçadas pela influência, física ou genética, da população afrodescendente. De um modo geral, podemos observar que os personagens negros e pardos nas obras abolicionistas não têm voz. Existem algumas exceções, como por exemplo, o desabafo de Raimundo e de Maria de la Regla ou a revolta de Jose Dolores Pimienta. Contudo, pode-se observar que nos casos em que foi concedido espaço na narrativa para a expressão do personagem negro, sua fala foi geralmente marcada pelo discurso branco. Ela foi instrumentalizada por estes no intuito de educar e moralizar o leitor. Poucas foram as falas dos negros e dos mulatos que puderam ser qualificadas de autênticas. Destarte, é evidente que mesmo levantando a bandeira abolicionista e aparentemente defendendo o direito do afrodescendente à liberdade, esses

intelectuais desprezaram a comunidade étnica que defendiam. Essa contradição faz-se evidente ao analisar as obras abolicionistas onde o preconceito racial dos autores é notável. Ao pleitear a abolição e tematizar o futuro de seus países, os intelectuais cubanos e brasileiros construíram uma imagem estereotipada do negro e do mulato que contrastava com a do branco.

4.2 Preto no branco: Auto e heteroimagens nos romances abolicionistas

Pela primeira vez na história literária brasileira e cubana, o discurso abolicionista deslocou o negro e o mulato de sua posição marginalizada, na sociedade e na literatura, para fazer dele o protagonista de obras de teatro, poemas e romances. Ainda que eivada de preconceitos raciais, a análise dos romances abolicionistas é importante porque nos permite estudar como os sujeitos afrodescendentes e os brancos eram imaginados pelas elites cubana e brasileira. Desse modo, é possível também, revelar o processo de construção e perpetuação de estereótipos raciais.

4.2.1 A ficcionalização do branco como modelo

Os personagens brancos foram, de um ponto de vista geral, apresentados de forma positiva. Com exceção de *O mulato*, em todas as demais obras estudadas existe um personagem branco que é tomado como modelo. Em *El negro Francisco* desempenha esse papel o personagem Enrique Delmonte. O espaço literário dedicado a esse personagem é bastante restrito, no entanto, sua função é importante. Enrique Delmonte – que remete ao histórico Domingo Delmonte – é um amigo de Carlos que fala à sua consciência e o aconselha. Ele é apresentado como nobre de coração e de caráter íntegro. Enrique é, assim, o único que desconfia de Lucy e se indigna ao saber dos planos de Carlos a respeito de Camila. E em ambos os casos, sua intuição estava certa: Lucy foge com um amigo de Carlos e a obsessão do escravocrata por Camila tem um final trágico. Para que Zambrana pudesse, no entanto, apresentar a escravidão como uma instituição bárbara que pervertia até os mais sensíveis corações, era necessário que a influência de Enrique sobre Carlos fosse restrita. Desse modo, Carlos pôde ser transformando no anti-herói e dar continuidade a seu plano

maquiavélico de exploração e manipulação dos afrodescendentes, personificados nas figuras de Francisco e Camila. Era significativo para a caracterização de Enrique como modelo, que Carlos endereçasse a ele sua carta de arrependimento, e não a seus outros amigos, ao perceber o mal que havia causado a seus escravos. Enrique representa o correto, o exemplar, ou nas palavras de Carlos: é nele que “la virtud y la inteligencia no son dos luces distintas, sino una misma luz esplendorosa, inefable” (ZAMBRANA, 1979, p. 146).

Em *Cecilia Valdés* a personagem que é digna de admiração e de imitação é a jovem Isabel Ilincheta. Ela foi apresentada pelo narrador como uma mulher de coração sensível, que sofria com os castigos dos escravos e com a crueldade do sistema escravista. Ao mesmo tempo, ela era um exemplo de educação e moralidade. O narrador a descreve da seguinte maneira:

Era alta, bien formada, esbelta, y vestía elegantemente, conque siendo muy discreta y amable, está dicho que debía llamar la atención de la gente culta. Hasta la suave palidez de su rostro, la expresión lánguida de sus claros ojos y finos labios, contribuía a hacer atractiva a una joven que, por otra parte, no tenía nada de hermosa. Su encanto consistía en su palabra y en sus modos. Entraba en la pubertad cuando perdió a su madre, y para educarla, lo mismo que para libertarla de los peligros del mundo, su padre la puso al cuidado de las religiosas Ursulinas, venidas de Nueva Orleans y establecidas en su convento de puerta de Tierra desde principios de este siglo (VILLAVERDE, 1996. p. 154).

Não é, portanto, a mulata Cecilia a protagonista ideal no romance villaverdiano, mas sim uma mulher branca. Isabel não apresenta as características genéticas da mulher negra, tais como certa instabilidade psicológica e identitária, além de uma “natural” tendência à sensualidade e à imoralidade. Isabel, ao contrário de Cecilia, não é temperamental e ciumenta. Não é escandalosa, mas mansa. Por isso, ela pode se destacar como antagonista da mulher afrodescendente. O que sobressai na personagem, ao contrário da mulata, é precisamente seu caráter e não sua beleza. Enquanto Cecilia foi construída a partir da ideia da mulata como representante por excelência da corporalidade, Isabel representa o intelecto. A caracterização de Isabel, uma mulher, como única personagem de conduta exemplar no romance é, no entanto, algo bastante atípico dentro da ficção oitocentista e merece a nossa atenção. Os personagens femininos nas obras do século XIX não costumam desempenhar uma função de modelo. Como observou Maria Costa (2008, p. 155) a respeito da literatura romântica,

[...] a figura feminina tinha seu papel definido em duas dimensões paralelas: ou eram deusas e musas, atuando na dimensão mítica, ou eram mulheres mortais, atuando na dimensão real. Em ambas as dimensões, sua função era contribuir para o heroísmo do homem, quer por influência positiva, quer por influência negativa, ou seja, tanto através do amor, quanto através do ódio, as figuras femininas, ainda que sob certas circunstâncias atuassem como verdadeiras guerreiras serviam de instrumento para a formação do herói.

A análise das obras abolicionistas do século XIX evidencia esse aspecto apontado por Costa e mostra que, de fato, existe uma tendência a apresentar o personagem masculino como agente da trama e merecedor do mérito. As mulheres, de forma geral, são submissas e dependentes. Essa é uma característica tanto das obras românticas como naturalistas ou realistas aqui analisadas. Em *A escrava Isaura*, a personagem feminina vai perdendo espaço e significância ao surgir a figura do abolicionista Álvaro, que aparece como seu grande redentor. Em *El negro Francisco*, a mulata Camila, embora seja uma personagem de suma importância para o desenvolvimento da trama, é débil e não alcança o protagonismo de Francisco, o verdadeiro herói do romance. No romance *O mulato*, os promotores das ações, para o bem ou para o mal, também são em sua maioria personagens masculinos. Em *Cecilia Valdés*, a personagem Cecilia recorre constantemente ao auxílio do mulato Pimienta, que termina sendo, não o herói, mas um significativo agente no romance. Por isso, surpreende a escolha de Villaverde de apresentar Isabel como exemplo. No entanto, ela só pode desempenhar a função de modelo, porque se enquadra dentro dos padrões de conduta estipulados pelo homem para a mulher no século XIX. A mulher nesse período era educada para ser esposa e sua principal função consistia em educar os filhos e em servir o marido (VALLEJO, 1993, p. 364). Isabel representa o estereótipo do feminino conforme os moldes do século XIX: virgem, religiosa, filha obediente e submissa, e tudo indica que seria igualmente boa esposa e mãe, se o casamento com Leonardo tivesse se concretizado.

Em *A escrava Isaura* a figura modelo é, sem sombra de dúvidas, Álvaro, um personagem revolucionário, moderno, capaz de mudar o destino da jovem Isaura e servir de exemplo para outros escravocratas. Também Geraldo, Miguel e Malvina são personagens marcados pela positividade. Entretanto, permanecem presos às convenções da sociedade. Miguel, movido pelo sentimento paterno, até mesmo se atreve a tomar o destino nas próprias mãos ao fugir com a filha, mas ele não é propriamente apresentado pelo narrador como um exemplo a ser seguido. Antes, ele é a representação romântica do pai desesperado que quer ver o bem da filha. Miguel não representa nenhum tipo de ameaça ao sistema escravista. A

fuga de uma escrava (branca!) não abalaria as bases do sistema. Álvaro, no entanto, era uma ameaça concreta porque seu exemplo e seu sucesso ao emancipar os escravos colocavam a questão da escravidão e da abolição em pauta e esvaziavam o discurso escravocrata.

O romance *O mulato* é o único que não apresenta um personagem branco que possa ser tomado como um genuíno modelo. Essa característica deve-se ao fato de que Azevedo, mais que os demais autores, empenhou-se em apresentar a sociedade escravista de forma naturalista, revelando todos os seus vícios e imoralidades. Embora também essa obra apresente vários aspectos do Romantismo, como a açucarada história de amor entre Raimundo e sua prima, observamos que foi desejo do escritor naturalista descrever os personagens como um coletivo, todos eivados do mesmo preconceito racial. Ana Rosa é a única figura branca que se aproxima do personagem-modelo, porque, ao contrário dos outros personagens, consegue ver além da cor, apaixonando-se verdadeiramente por Raimundo. No entanto, Azevedo decidiu não apresentá-la como uma personagem revolucionária, capaz de desestabilizar a ordem estabelecida. Ana Rosa é, sobretudo, uma menina frágil, às vezes histérica, incapaz de exercer influência sobre o próprio destino. Segundo Silvana Lopes (2011, p. 133-135) é comum a representação de personagens femininas na literatura do século XIX como coléricas. Ela ressaltou que a histeria, que havia começado a ser estudada no Brasil no final do século XIX, foi concebida no âmbito intelectual oitocentista como uma doença, da qual a mulher frequentemente padecia. Essa doença mental manifestar-se-ia por meio de crises nervosas, sobretudo, em mulheres que estariam “em idade de casar”. Também Elisa Verona (2008, s.p.) notou que a histeria é uma característica comum de personagens oitocentistas. Segundo ela, no entanto, as descrições dos ataques de nervosismo seriam mais presentes nas obras dos escritores naturalistas, por causa da “crescente medicalização da linguagem e dos personagens atribuída a essa escola literária”. De fato, a caracterização da jovem Ana Rosa no romance azevediano enquadra-se perfeitamente na representação discriminatória da mulher como um ser inconstante e desequilibrado. O romance naturalista transmite a ideia de que a mulher encontraria a cura para seu padecimento somente no casamento e no exercício da maternidade. Esse aspecto torna-se evidente nas palavras do médico da cidade que faz uma visita a Ana Rosa, após esta sofrer o terceiro ataque de nervos sem motivos aparentes. Ele dá o seguinte conselho ao pai da moça:

— Se quiser dar saúde à sua filha, trate de casá-la...

— Mas o que tem ela, doutor?...

— Ora o que tem! Tem vinte anos! Está na idade de fazer o ninho! mas, enquanto não chega o casamento, ela que vá dando os seus passeios a pé. Banhos frios exercícios, bom passadio e distrações! Percebe? (AZEVEDO, 2004, p. 32)

Ana Rosa, portanto, ainda que conquiste certa simpatia do leitor, não pode ser definida propriamente como uma personagem-exemplo. Como figura feminina, ela carrega todos os estereótipos negativos da mulher no século XIX, a qual é associada à natureza e à emoção, ao contrário do homem que representa a cultura e a razão (SCHMIDT, 2012, s.p.). Observamos, assim, que Aluísio Azevedo foi o único escritor abolicionista, entre os aqui analisados, que se absteve de criar um personagem modelo. Raimundo, um mulato, é a figura que mais se aproxima desse papel. No entanto, também ele é apresentado como um homem limitado, às vezes débil, apesar de sua exemplar educação e formação individual. Assim como Ana Rosa, também Raimundo não consegue mudar a própria sorte.

Por outro lado, o romance de Azevedo é o único que apresenta um personagem branco genuinamente mau: o cônego Diogo. Ele é caracterizado como um homem capaz das piores atrocidades. Contudo, o cônego não simboliza propriamente o homem branco, mas a Igreja católica. Por meio desse personagem, Azevedo criticou a influência da Igreja no meio social e político. Os outros personagens da obra são apresentados como fofoqueiros, preconceituosos e vaidosos, mas no fundo, todos parecem ser vítimas do sistema que perverte a moral dos habitantes. Assim, personagens como dona Amância, dona Bárbara, Eufrasinha, Etelvinha, etc. são apresentadas como caricaturas que não conseguem sair do círculo vicioso que perpetua a ignorância. De fato, os personagens brancos, mesmo aqueles apresentados como vilões, são todos ou vítimas do sistema que perverte a alma, ou são vítimas da malcriação dos pais. É uma constante nas obras abolicionistas cubanas e brasileiras a apresentação do vilão como um homem que não recebeu a educação adequada dos próprios pais. Esse é o caso de Carlos, em *El negro Francisco*, de Leonardo em *Cecilia Valdés* e de Leôncio em *A escrava Isaura*. No caso de Carlos, vemos inclusive que o personagem transforma-se de vilão em herói. A construção do anti-herói, portanto, não é plenamente negativa. Há uma explicação para seu comportamento. É de suma importância que os brancos não sejam apresentados como maus por natureza, porque isso dificultaria a identificação do leitor com o personagem. É necessário que o escravocrata possa se projetar no texto e reconhecer sua imagem refletida nas páginas do livro. Por isso, o escravocrata e vilão do romance abolicionista tem que ser

apresentado como um homem/mulher vítima das concepções e ideias distorcidas que circulam em uma sociedade doente, ou ser um indivíduo imaturo (jovem) que não recebeu a educação correta. Ele tem que ser um personagem no qual seja perceptível o potencial de transformação. Embora essa mudança de caráter raramente ocorra (é importante também que o leitor escravocrata perceba que a permanência no erro tem consequências), é notório que grande parte dos personagens brancos seja retratada como dotada em seu íntimo de bom coração. Dessa forma, o estereótipo do branco como bom e superior não é verdadeiramente abalado. A crítica à atuação do escravocrata branco, isto é, a construção de uma autoimagem negativa, é expressa pelo abolicionista apenas em função de corrigir algo que ele considera reprovável dentro do grupo ao que pertence. Em nenhum momento coloca-se em dúvida a superioridade da raça branca como um todo.

4.2.2 “Para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”⁴⁸

A construção da autoimagem como positiva e superior depende da projeção do heteroestereótipo como negativa e inferior. É importante, no entanto, ressaltar que a imagem projetada do Outro, assim como a própria autoimagem, não são imagens reais, e sim construções. Os estudos de Homi Bhabha e de Stuart Hall, como apontados na parte teórica do presente trabalho, partiram inclusive da premissa de que a construção do negro como Outro, exótico e ameaçador, expressou muito mais sobre os desejos e ansiedades do branco do que, de fato, algo sobre essência do afrodescendente. Essa ideia foi compartilhada também por Maria Bento (2007, p. 31), para quem:

Esses dois processos – ter a si próprio como modelo e projetar sobre o outro as mazelas que não se é capaz de assumir, pois maculam o modelo – são processos que, sob certos aspectos podem ser tidos como absolutamente normais no desenvolvimento das pessoas. O primeiro está associado ao narcisismo e, o segundo, à projeção. No entanto, no contexto das relações raciais eles revelam uma faceta mais complexa porque visam justificar, legitimar a ideia de superioridade de um grupo e sobre o outro e, conseqüentemente, as desigualdades, a apropriação indébita de bens concretos e simbólicos, e a manutenção de privilégios.

⁴⁸ Citação retirada do livro *Pele negra, máscaras brancas* do escritor Frantz Fanon (Cf. FANON, 2008, p. 27).

Bento, portanto, apontou para dois aspectos cruciais na construção do indivíduo como o Outro. Por um lado, Bento afirmou que o processo de formação de auto e heteroimagens, e conseqüentemente a valorização da autoimagem diante da heteroimagem, pode ser considerado natural e humano. Por outro, contudo, ela advertiu para instrumentalização do estereótipo no intuito de manter relações de subordinação racial. Essa diversificação é importante para entendermos o processo de naturalização da inferiorização do negro e do mulato nas sociedades cubana e brasileira do século XIX. O processo de construção de auto e heteroimagens raciais parte, portanto, de uma projeção sobre um Outro, considerado exótico e diferente, e do desejo de manter os privilégios do próprio grupo. No contexto cubano e brasileiro, foi a elite branca, que historicamente reteve o poder, aquela que construiu a imagem do negro como inferior e afirmou por meio dessa construção a própria hegemonia.

Bento (2007, p. 31-32) argumentou ainda que essa forma de construção do Outro, que parte de si mesmo, tem como gênese o medo do diferente e, até certo ponto, do semelhante. Tal forma que a autora definiu como “patológica” ou “falsa projeção” pode ser vista como uma forma de paranoia, e tem como característica a transferência dos impulsos socialmente condenáveis do sujeito para o objeto. Essa ideia explicaria algumas projeções ambivalentes dos negros e mulatos nos romances abolicionistas. Os personagens afrodescendentes são, algumas vezes, retratados como fiéis e submissos, e outras, como cruéis e algozes. Às vezes, o mesmo personagem apresenta ambas as características. Esse é o caso do mulato José Dolores Pimienta que é submisso e fiel no amor a Cecilia, mas se torna o carrasco de Leonardo no desenlace do romance. Também a apresentação de Francisco é ambígua. Embora o escravo nunca coloque suas fantasias em prática, seu desejo de se vingar de seu senhor representa uma ameaça para sociedade branca. O homem negro foi apresentado, frequentemente, como fera, um perigo constante e, por isso, a importância de saber domá-lo. Observamos, portanto, nas entrelinhas dos romances abolicionistas o profundo medo que o branco tinha de que esse homem negro, exótico, selvagem, pudesse se apossar do poder e inverter as relações sociais.

A apresentação do personagem afrodescendente nas obras abolicionistas cubanas e brasileiras como uma figura positiva é, assim, somente aparente. No fundo, todos os personagens foram estereotipados e idealizados pelos escritores brancos que, no máximo, sentiram alguma empatia pelo escravo, nunca um desejo real de igualdade. O homem negro foi, geralmente, apresentado como bárbaro, selvagem, sem cultura. Ele foi animalizado. Desse tratamento discriminador não escapou nem mesmo o protagonista do romance *El negro*

Francisco, embora o autor tenha atribuído certo valor às tradições africanas, ainda que não pudessem ser comparadas às brancas no quesito civilidade. De um modo geral, os negros e as negras foram retratados como feios, ao contrário dos personagens brancos ou dos mulatos “branqueados”. Esse é, por exemplo, o caso dos personagens negros do romance de Guimarães *Uma história de quilombolas* e de outras figuras secundárias nas obras *O mulato* e *A escrava Isaura*. Francisco pode ser considerado uma exceção à regra. Recordamos, ele é descrito pelo narrador como um “Apolo de ébano”, como um “Hércules”, enfim, como uma divindade grega. Não há dúvida, portanto, de que o narrador atribui beleza à sua descrição física. No entanto, não se trata de uma beleza ocidental, mas sim uma beleza erótica e exótica que contribui para enquadrá-lo dentro de um padrão estético específico. Sendo Francisco a personificação do exótico e do selvagem, seu físico só poderia ser descrito como o de um deus das selvas. A descrição quase animalizada de Francisco estende-se à descrição de sua psique. Ele foi apresentado como passional e ciumento, e representa a maximização dos sentidos e a minimização da razão. O personagem é, no fundo, a ficcionalização romântica do imaginário ocidental sobre a raça africana antes do contato com a civilização branca. Observamos, assim, que Francisco, como grande parte dos personagens negros e mulatos na literatura abolicionista, foi caracterizado a partir do corpo. É porque Francisco é negro – e esse também é o caso de Pedro Carabali e, até certo ponto, o de Dionísio – que ele é bárbaro, e é porque ele é bárbaro que não é um sujeito racional, e sim instintivo. Essa construção, em especial, do homem negro como selvagem, é corrente na literatura oitocentista cubana e brasileira. Apresentando a imagem do negro como símbolo da emoção e do estado natural, o branco pôde figurar como representante da razão e da civilidade.

Mas não é o negro que desempenha um papel crucial nas obras abolicionistas do século XIX, mas sim o mulato. O mulato foi apresentado como um sujeito híbrido, física e culturalmente. Ele é um personagem que se adaptara à sociedade branca, porém, ainda não pudera suprimir todas as suas “debilidades” genéticas. Três personagens mulatos destacam-se nas obras aqui analisadas: Raimundo, José Dolores Pimiento e Francisco de Paula Uribe. Enquanto os dois últimos ocupam uma posição social simples no âmbito social a que pertencem – o primeiro é um músico e o segundo é um alfaiate – Raimundo é um advogado, profissão exercida, geralmente, por brancos. O protagonista da obra azevediana foi retratado como um homem da ciência e do saber, por isso, sua profissão não é técnica ou braçal como a dos personagens cubanos, e sim de caráter intelectual. Essa diferenciação remete, como

apontamos acima, ao profundo desejo da elite brasileira em projetar o Brasil como avançado e seu futuro como promissor. Ordem e progresso é o lema da bandeira brasileira (adotada em 1889) e também da corrente positivista que muito influenciou os intelectuais da época, entre eles, Azevedo. Raimundo é, entre todos os personagens mulatos nas obras aqui analisadas, o personagem que mais se aproxima da imagem positiva do branco. Isso ocorre porque Azevedo buscou apresentar como benéfica a integração do mulato no seio da sociedade brasileira. Não é coincidência, portanto, que Raimundo seja retratado como um personagem quase branco, no qual inclusive os olhos são azuis. Raimundo representa o futuro almejado pela elite brasileira. É evidente, assim, o desejo de Azevedo de apresentar um personagem mulato que pudesse servir de exemplo para o futuro do país. O mulato, no entanto, não foi apresentado como um representante da comunidade negra ou como um perfeito mestiço, mas sim como uma nova versão do branco. O protagonista é “branqueado” física e culturalmente ao ponto de nem mesmo ele perceber que é negro. Pimienta e Uribe, ao contrário, são mulatos que, apesar de estarem integrados à cultura ocidental, não passam por esse processo de “branqueamento” que poderíamos classificar como absoluto. Muito mais que Raimundo, Pimienta e Uribe são conscientes de suas origens e de suas limitações no meio social. Eles são personagens sensíveis às exclusões e abusos de poder praticados pelo grupo dominante e que podem, a qualquer instante, se rebelar contra o branco, como de fato ocorre no desfecho do romance. Villaverde reconheceu a necessidade de integrar o negro e o mulato no projeto nacional porque percebeu que, no final do século XIX, já não havia como suprimir sua presença em Cuba. O afrodescendente encontrava-se nas ruas, nos comércios, nas cozinhas e havia se tornado uma ameaça real. O autor, que levou toda uma vida exilado, conseguiu desenhar as complexas relações sociais e raciais em Cuba com mais realismo porque as observou à distância. De fato, o negro e o mulato em Cuba já eram parte constituinte da nação, o que se torna evidente quando lutam ao lado dos brancos na guerra pela independência em 1868. Sua cidadania, no entanto, só seria reconhecida – pelo menos ideologicamente – anos mais tarde pelo revolucionário José Martí, que tentou desconstruir a ideia de raça e substituir os termos “branco”, “negro” e “mulato” por “ser humano” (ANIMAN, 2007, p. 297; COULTHARD, 1962, p. 22).

Notamos, destarte, que tanto na literatura cubana como na brasileira, a apresentação do mulato é central. Enquanto no contexto brasileiro buscou-se apresentá-lo como resultado bem-sucedido do processo de “branqueamento” propagado pela elite, no contexto cubano

buscou-se alertar para a importância de se designar o lugar do afrodescendente na sociedade, antes que este pudesse se levantar contra os brancos. Um dos meios de “integração” do negro propagado pela elite cubana também foi o “branqueamento”. Entretanto, quem desempenha nos romances cubanos uma função central nesse processo é a mulher afro-americana, em especial a mulata.

A questão do “branqueamento” está presente em todas as obras analisadas no presente trabalho. Nas obras brasileiras fala-se menos abertamente desse processo, embora os protagonistas sejam apresentados como afrodescendentes excessivamente “branqueados”, como é o caso de Isaura e Raimundo. Ainda que ambos os personagens possam ser vistos como resultado e exemplo do processo de “branqueamento” propagado pela elite, a ideia do mesmo não é tocada nem pelos personagens afrodescendentes nem pelos brancos. Isso ocorre porque os escritores brasileiros queriam apresentar esse processo como natural. Embora os narradores mencionem que tanto Raimundo como Isaura nasceram de relacionamentos conflituosos ou ilegítimos, isso não parece influenciar na mensagem que buscam transmitir.

Nas obras cubanas o tema foi abordado de forma mais explícita, falou-se abertamente de “adelantar la raza” e de “saltatrás”. Em *El negro Francisco* a mulata Camila admite que os filhos que poderia chegar a ter com Francisco seriam “inferiores” a ela, já que possuiriam uma tez mais escura que a mulata. Também Camila é fruto de uma relação inter-racial, da mais comum nos romances abolicionistas cubanos: homem branco e mulher negra/mulata. No entanto, o relacionamento inter-racial não foi apresentado como uma relação embasada no respeito mútuo. Os relacionamentos entre brancos e negras são sempre condicionados pelo poder, pelo desejo, ou pela ambição, raramente se trata de genuíno amor⁴⁹. Não é inusitado que o poder e o desejo estejam vinculados quando o homem branco busca o relacionamento com a mulher afrodescendente. Esse é o caso do personagem Carlos que alimenta um desejo de posse pela mulata Camila e usa de seu poder para manipulá-la e sabotar sua relação com Francisco. Esse também é o caso de Leôncio que usa de sua posição social para ameaçar e influenciar Isaura. É o caso de Juliana, a mãe de Isaura que é cobiçada e violentada pelo Comendador. e é o caso de Maria de la Regla que é perseguida pelos homens brancos no engenho. Nesses casos, o relacionamento é sempre expressão de violência verbal e sexual do homem branco. Ao mesmo tempo, essas histórias retratam a mulher negra e mulata, em

⁴⁹ Exceção é o amor romântico e platônico de Sab por sua senhora Carlota no romance de Maria Gomes de Avellaneda.

especial a mucama, como a principal vítima do olhar malicioso do escravocrata e do abuso de poder. No entanto, em alguns romances, e entre os aqui analisados destaca-se *Cecilia Valdés*, a mulher afrodescendente foi descrita de forma ambivalente, porque ao mesmo tempo que foi apresentada como alvo do *voyeur*, ela é foi descrita também como tendo uma natureza sensual e provocadora. Dessa forma, o escritor abolicionista inverteu as posições de vítima e vilão, e fez da mulata o elemento que desencadeou o desejo do branco. O autor transformou a mulata, assim, em culpada pelo próprio assédio que sofreu. O homem branco foi apresentado como vítima dos encantos da mulher negra/mulata. A imagem negativa da mulata como sedutora faz-se evidente na seguinte afirmação do delegado em conversa com Cândido Gamboa:

Especialmente no se cree, ni se espera tampoco, que las de la raza mezclada sean capaces de guardar recato, de ser honestas o esposas legítimas de nadie. En concepto del vulgo, nacen predestinadas para concubinas de los hombres de raza superior. Tal, en efecto, parece que es su destino (VILLAVERDE, 1996, p. 468).

A imagem da mulher afrodescendente como sedutora desconstrói, ou pelo menos ameniza, a imagem do branco como violentador. Em especial no romance villaverdiano, são as mulheres de cor que, geralmente, buscam o relacionamento com o homem branco. Este é o caso de Cecilia, é o caso de Nemesia e podemos assumir que também foram os de Chepilla e Charo pois, embora o narrador não revele muito sobre sua história, sabemos que ambas relacionaram-se com homens brancos. Ademais, é a própria Chepilla que incentiva Cecilia a não se relacionar com negros e mulatos, pois ela, sendo quase branca, poderia sonhar em se casar com um homem branco e “adelantar la raza”. O relacionamento inter-racial, portanto, quando marcado pela iniciativa da mulher negra no romance abolicionista cubano, caracteriza-se pela ambição de subir na escala social e pelo profundo desejo de “aprimorar” a própria prole por meio da união com o homem branco. Com esse propósito, ela emprega toda a sua sensualidade.

De fato, a sensualidade é uma característica comum a todos os personagens mulatos nas obras em que o afrodescendente figurou, tanto nos romances brasileiros como cubanos. Até mesmo a heroína Isaura, exemplo máximo de perfeição e “branqueamento”, não escapa plenamente da caracterização da mulata como objeto de projeção do desejo sexual masculino. Apesar de a protagonista do romance de Guimarães ter sido construída para figurar como o futuro racial brasileiro e por isso serem-lhe suprimidos todos os “defeitos” geralmente

atribuídos pelos escritores brancos ao personagem de cor, observamos que também Isaura é cobiçada por grande parte dos personagens masculinos da obra. A análise de outras figuras e obras de Bernardo Guimarães revela que Isaura não é a única personagem de ascendência negra a ser apresentada como portadora de uma sensualidade natural e involuntária. Esse é o caso de Adelaide e Rosaura em *Rosaura: a enjeitada* e de Florinda em *Uma história de quilombolas*. Também é o caso de Rosa em *A escrava Isaura*. As obras de Azevedo também retratam o mulato, e em especial a mulata, a partir de sua caracterização como carne. Mais do que na apresentação de Raimundo, embora também ele seja cobiçado pelas mulheres no romance, a postura discriminatória do autor fez-se evidente na caracterização da personagem Rita Baiana em *O cortiço*. Nas obras cubanas destacam-se Camila, Cecília, Chepilla, Charo, Nemesia, entre outras. Todas são personagens femininas sensualizadas. Viotti da Costa (1963, p. 38-39) observou que na literatura romântica do século XIX, as mulheres eram retratadas como angelicais – como é predominantemente o caso de Isaura – ou como demoníacas. A pesquisadora notou que a representação feminina como mulher-demônio tem “o sabor de uma profanação, o gosto de todos os vícios, atingindo, em certos romances, os paroxismos de uma fúria orgiástica que envolve os personagens num clima de frenesi e loucura”. E não é esse o sentimento que vemos despertar nos personagens masculinos? Carlos, Leonardo, Leôncio, todos vislumbrados e cegos de “amor”. Enquanto a mulher branca foi apresentada na literatura do século XIX como angelical *ou* fatal, percebemos que o mesmo não acontece com a mulher negra ou mulata. Esta, como portadora de caracteres físicos específicos de sua “raça”, foi reduzida à sua representação como corpo e, normalmente – a exceção foi Isaura, – só pôde ser descrita como a “mulher fatal/sensual”. Observamos, portanto, que a imagem do afrodescendente, em especial da mulata, construída pelos escritores abolicionistas cubanos e brasileiros está embasada na visão preconceituosa do afrodescendente como ser sensual e sexual. Assim, a sensualidade foi apresentada como parte inextricável do ser negro.

Outra característica comum aos personagens mulatos das obras abolicionistas cubanas e brasileiras é a falta de uma consciência da própria ascendência negra. Geralmente, os personagens afrodescendentes, são órfãos e/ou desconhecem os próprios pais. Raimundo, Isaura, Camila e Cecília são todos personagens que cresceram sem a figura materna, paterna ou ambas. É possível perceber que a falta de conhecimento sobre a figura materna ou paterna, sobretudo no desenvolvimento de Raimundo e de Camila, causa um profundo transtorno na psicologia desses personagens. Camila é uma jovem mulata que deve primeiro passar por um

processo de conscientização de suas raízes a fim de poder aceitar o negro Francisco como digno de ser amado. Na obra de Azevedo, Raimundo retorna ao Maranhão para liquidar seus bens e para desvelar os mistérios de sua ascendência. Em ambos os casos, contudo, a descoberta ou a aceitação da ascendência negra foi apresentada como um processo doloroso, pelo qual o herói deve passar. Embora os personagens mulatos tenham sido apresentados, de uma forma geral e superficial, positivamente nas obras abolicionistas cubanas e brasileiras, o ser negro não o é. Camila e Raimundo somente lidam com fato de pertencerem à “raça inferior”, quando são confrontados. No fundo, prevalece, em todos os personagens, o desejo de pertencerem à comunidade branca e de serem brancos. Nenhum desses personagens desenvolve ou apresenta uma identidade que poderíamos classificar como embasada em uma consciência da própria origem. Não há orgulho em ser negro. A falta de uma consciência negra remete, assim, à força da atribuição de estereótipos no ambiente colonial que dividiu a população brasileira e cubana em dois grupos antagônicos: normal *versus* desviante. Entre a opção de ser “aceito” como branco e “negado/desprezado” como negro, qual seria a escolha lógica do indivíduo mulato? Podemos concordar com o estudioso Frantz Fanon (1980, p. 43), portanto, que o indivíduo afrodescendente é um alienado, pois:

Tendo julgado, condenado, abandonado, as suas formas culturais, a sua linguagem, a sua alimentação, os seus procedimentos sexuais, a sua maneira de sentar-se, de repousar-se, de rir, de divertir-se, o oprimido, com a energia e a tenacidade do náufrago, *arremessa-se* sobre a cultura imposta (Grifo do autor)

“Branquear-se” e apoderar-se da cultura ocidental parece ser a única forma de existir em uma sociedade dominada por brancos. Observamos, assim, que o processo de “branqueamento” propagado pelas elites cubana e brasileira no século XIX adquirem tons concretos na caracterização dos protagonistas dos romances abolicionistas. Quase todos os personagens – à exceção é Francisco – passam por um processo de “branqueamento” físico, cultural e até mesmo psicológico. Nesse contexto, desempenha um papel central a mulata a quem é atribuída a função de promover uma geração clareada de cubanos e brasileiros. Este é um aspecto que se faz evidente, sobretudo, no romance *Cecilia Valdés*, onde a história familiar da protagonista simboliza o contínuo clareamento da população cubana. Mas também nas obras brasileiras o processo de “branqueamento” parece ser promovido pelas mulatas,

como vemos no caso de Isaura e de Raimundo que são frutos de relacionamentos inter-raciais do homem branco com a mulher afrodescendente.

Para os escritores abolicionistas em Cuba e no Brasil, que buscavam “integrar” o negro e o mulato em suas respectivas sociedades, era de suma importância apresentar o afrodescendente como capaz de se “civilizar”, de se “ocidentalizar”, de se “branquear”. Não houve por parte dos escritores abolicionistas um interesse real em conhecer a cultura e as tradições negras. De fato, exemplos a serem seguidos eram os mulatos “branqueados”, não os negros. Estes, quando apareceram, foram retratados em sua maioria como seres passivos, feios e serviçais. Para o indivíduo afrodescendente, adotar a cultura branca era o único caminho para ser tolerado no seio de uma sociedade classista que por séculos praticara o escravismo. Para que o mulato pudesse fazer parte da nação que estava sendo construída pelos brancos era indispensável que ele abandonasse todos os seus costumes e tradições africanas, negasse o passado e se apossasse de uma nova identidade, embasada em conceitos europeus.

4.3 O negro na construção da identidade nacional e a importância da tematização do racismo de ontem e hoje

Historiadores concordam que o racismo está vinculado à modernidade, assim como ao colonialismo, à escravização de africanos e ao imperialismo. Também parece ser consenso entre os mesmos que o racismo na América Latina está intimamente ligado ao surgimento histórico dos Estados-nações. Como a análise dos próprios romances abolicionistas aponta, o racismo desempenhou um papel fundamental durante a construção das nações modernas, porque possibilitou a formação social de uma aparente homogeneidade por meio de mecanismos de exclusão. Desse modo, o racismo foi empregado, em especial no decorrer do século XIX e início do século XX, para consolidar o poder nas mãos dos brancos por meio da legitimação da desigualdade (MULLINGS, 2003, p. 337). As consequências da instrumentalização de ideologias raciais com fins políticos e econômicos podem ser facilmente identificadas nas sociedades cubana e brasileira de hoje.

Em uma enquete feita em Havana no ano de 2003 foi constatado que 90,9 por cento dos entrevistados, pertencentes a todos os grupos raciais, percebem a existência do racismo. O que surpreende é que alguns tendem a negar sua existência, mas não a do preconceito racial

ou da discriminação. Os que negam a existência do racismo baseiam-se na comparação da situação racial em Cuba e nos Estados Unidos, e concluem que na sociedade cubana não há racismo porque a consideram menos violenta do que no país vizinho. Outros entendem com o termo somente o racismo estatal ou total e esse não seria o quadro cubano. Por último, alguns acreditam que a Revolução Cubana colocou um fim definitivo no racismo. O que hoje persistiria seriam resíduos da época anterior (PRIETO/RUIZ, 2006, p. 50).

Embora algumas pessoas não reconheçam a existência do racismo na sociedade cubana atual, estudos demonstram que ele perdura de forma latente na comunidade. Ainda nos dias de hoje, pesquisas apontam que, de uma forma geral, os indivíduos brancos continuam sendo caracterizados positivamente pela população, enquanto atributos pejorativos e estigmatizantes são utilizados para caracterizar os indivíduos negros (PRIETO/RUIZ, 2006, p. 51). Teóricos e integrantes da luta contra o racismo em Cuba alegam que essa negação da existência do racismo ocorre porque houve no passado, em especial após a Revolução Cubana em 1959, um real empenho por parte do governo em diminuir as desigualdades sociais e combater o preconceito racial. Consequência inevitável dessa medida, no entanto, foi a disseminação da crença de que o racismo havia sido extinto. Embora o combate ao racismo nos primeiros anos após a Revolução tenha resultado em uma melhora real das condições de vida da população negra, as décadas seguintes evidenciaram que a igualdade entre brancos e negros ainda não havia sido alcançada. Hoje, os negros em Cuba são os que vivem nas piores casas e ocupam os trabalhos com os salários mais baixos. Eles estão sub-representados nas universidades e nos espaços de poder e sobre-representados na economia subterrânea e na esfera criminal (MARTÍNEZ, 2010, s.p.; ZURBANO, 2013, s.p.).

A marginalização e a exclusão do negro da distribuição de riquezas e de poder não é uma característica da sociedade cubana, como podemos observar em pesquisas feitas no Brasil. Segundo um levantamento feito pelo IBGE em 2011, 43,07% da população autodeclara-se parda e 8,21% descreve-se como negra. Esse resultado posiciona o Brasil entre as nações com o maior número de afrodescendentes no mundo. No entanto, mesmo com variações regionais, a população negra continua sendo a mais pobre. Entre os 16,3⁵⁰ milhões de miseráveis existentes no Brasil, 70% são negros. Além disso, os negros representam a

⁵⁰ Segundo o censo de 2010.

maioria entre os analfabetos, são as maiores vítimas de assassinatos e são os mais afetados pelo desemprego. É um fato também que os negros continuam representando apenas uma pequena parcela no governo. Nas últimas eleições para governador, pôde-se observar que menos de um terço dos candidatos era afrodescendente. Além disso, é emblemático para o racismo institucional que um país com uma população de quase 50% de afrodescendentes só tenha tido um presidente afrodescendente durante toda a sua história, Nilo Procópio Peçanha, e o Supremo Tribunal Federal só tenha tido até agora um presidente negro, Joaquim Barbosa (AMPUDIA, 2011, s.p.; SOUZA, 2014, s.p.; ZAMORA, 2012, p. 568-569).

A sociedade brasileira atual é consciente de que o racismo existe, no entanto, poucos se autodeclaram racistas. É o que uma pesquisa feita no ano 2003 aponta. Enquanto 87% dos entrevistados admite a existência do racismo no Brasil, somente 4% reconhecem-se como racistas. Segundo Ciconello (2008, p. 1), duas conclusões podem ser tomadas a partir desses dados: a primeira é que o racismo existe independente da consciência de quem o exerce. A segunda é que no Brasil acredita-se que o racismo está sempre no Outro e nunca nas práticas cotidianas de cada indivíduo. O reconhecimento de que o racismo existe é algo positivo, mas a negação da própria atitude ou postura racista dificulta a superação do racismo.

Ainda hoje, predomina no imaginário brasileiro a ideia de que o Brasil, por ser um país mestiço, é menos racista ou preconceituoso. Essa ideia remete ao mito da democracia racial que, nos anos 1930, foi um avanço sociológico porque desestabilizou o discurso racista sobre a suposta “pureza” racial dos indivíduos brancos que se declaravam racialmente superiores. No entanto, esse mito tem um efeito negativo, pois:

[...] ao mesmo tempo em que incorpora a presença da contribuição negra na formação nacional, naturaliza os espaços subordinados que negros e negras ocupam na sociedade e invisibiliza as relações de poder entre as populações negra e branca (CICONELLO, 2008, p. 2).

O resultado é a ilusão de uma igualdade ideológica entre brancos e negros e o conseqüente desinteresse por parte da classe dominante em debater a questão. Criando-se a ideia de que a sociedade brasileira caracteriza-se pela mestiçagem – e por uma mestiçagem resultante não de abusos de poder, mas da convivência pacífica entre as etnias – o racismo é amenizado e se transforma, assim, em preconceito de classe. Acredita-se que o problema não é o racismo, é a pobreza e a discriminação de classe (CICONELLO, 2008, p. 2). A

hegemonia, no entanto, nunca deixou de ser branca. Observamos, assim, que, como a teoria do “branqueamento”, também o mito sobre a democracia racial serviu para naturalizar e consolidar o domínio branco na sociedade brasileira.

Embora o “branqueamento” tenha sido um discurso criado pelo branco para enfrentar o medo diante da crescente população negra e da inevitável abolição da escravidão, ele é hoje apresentado como um comportamento do afrodescendente que, por inveja ou insegurança identitária, busca se aproximar da imagem do branco (CARONE, 2007, p. 17). Isso ocorre porque, pouco se debate ainda sobre a influência que os discursos racistas, propagados no século XIX e início do século XX, tiveram sobre a construção do imaginário nacional e sobre a psicologia do negro e do mulato. Esquece-se que a identidade que nos é atribuída pode exercer uma forte influência sobre a própria imagem. Como notaram Cornel e Hartmann (1998, p. 20), “to say that ethnicity is subjective is not to say that it is unaffected by what others say or do. Indeed, ‘outsiders’ conceptions of us may be a major influence leading to our own self-consciousness as an ethnic population”. Desse modo, podemos concluir que “é o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 90). Os afro-americanos experimentam a segregação racial e social de forma intensa durante – e depois – do período colonial. É evidente que tantos anos de discriminação racial têm consequências materiais, mas também psicológicas.

O que se busca evidenciar por meio da análise dos romances abolicionistas é precisamente o papel do escritor branco na criação de mecanismos de exclusão, isto é, sua função na determinação de quem deveria ser parte constituinte da nação. Os intelectuais abolicionistas desejavam, e isso se faz evidente tanto nas obras brasileiras como nas cubanas, minimizar a influência da cultura negra na construção da nação. Sendo os brancos aqueles que possuíam o poder para *representar*, marginalizaram, assim, o negro no projeto de construção da identidade nacional. Essa exclusão do afrodescendente foi possível por meio da construção ideológica do negro como ser inferior que deveria, de preferência, desaparecer do cenário nacional. Assim, ao mesmo tempo que o branco formou e fixou a imagem do indivíduo negro como o Outro, ele perpetuou a própria imagem como modelo a ser seguido e como padrão a ser adotado no projeto de formação da nação.

Destarte, o medo do negro fez com que a elite branca cubana e brasileira adotasse um discurso racista que deixou marcas profundas nas sociedades. Os traços dessa postura discriminadora são perceptíveis até nos dias de hoje. Contudo, para que o racismo possa ser

enfrentado, é importante lembrar que o conceito de raça é uma ideologia que desempenha uma função discursiva. “Raça” não é uma característica biológica, ela não existe por si própria, mas depende de um contexto de valores e ideais (MUNANGA, 2003, s.p.; HOFBAUER, 2003, p. 57). Conceitos raciais, portanto, não são resultado de forças naturais, ao contrário, eles devem ser interpretados como um produto da percepção e da classificação humana. Os processos de seleção que definem quais características devem ser consideradas “marcas raciais” são produtos históricos sensíveis às mudanças no tempo (CORNEL/HARTMANN, 1998, p. 23-24).

O estudo comparativo das imagens dos afrodescendentes e dos brancos na literatura abolicionista contribui, assim, para revelar as origens de alguns preconceitos raciais e possibilita a desconstrução de estereótipos sobre a raça negra e a branca. É possível reconhecer que os estereótipos formados pelas elites brancas no século XIX são, por um lado, reflexos do medo e da instabilidade sentida pelos integrantes da elite e, por outro, devem ser concebidos como representações que foram de grande utilidade para os brancos ao estabelecer sua hegemonia. A ideia que se propagou, em Cuba e no Brasil, quando as ex-colônias transformavam-se em nações, foi a de que esses países deveriam se constituir de uma raça e uma cultura, isto é, a branca. Essa ideia, contudo, construída no passado, não pode continuar vigorando nos dias de hoje. As nações cubana e brasileira são multiétnicas e multiculturais, e é preciso desvelar e combater os estereótipos discriminatórios latentes nessas sociedades para que se possa almejar um futuro onde, de fato, haja igualdade entre brancos, negros e mulatos.

A literatura do século XIX contribuiu para a fundamentação de estereótipos raciais em Cuba e no Brasil. Esses influenciaram as estruturas sociais e o imaginário da nação nas respectivas sociedades. Considera-se, assim, o estudo da literatura do século XIX essencial, porque ela nos transplanta para um momento histórico em que a nossa imagem e identidade como nação estava sendo construída. Por meio do resgate dos retratos sociais presentes nos romances oitocentistas, podemos revelar os desdobramentos e contradições desse processo, e entender os nossos atuais conceitos e preconceitos como cidadãos latino-americanos. Nesse sentido, o presente estudo pode ser um importante aliado no processo de desconstrução de conceitos raciais e na ampliação do pensamento crítico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XIX na América Latina foi um período de significativas mudanças políticas e sociais. Os países latino-americanos conquistavam a própria independência em relação à metrópole e se viam diante da importante tarefa de definir uma identidade e cultura que pudesse ser identificada como nacional. Ideias liberais e republicanas brotavam impetuosamente durante esse período e o negro, que até então havia permanecido marginalizado do contexto social, político e literário, foi deslocado para o centro do debate. Ele surgiu primeiro nos discursos de importantes estadistas como José António Saco em Cuba e Joaquim Nabuco no Brasil, até alcançar as páginas da poesia, do drama e do romance.

O objetivo principal do presente trabalho foi analisar as imagens projetadas do negro e do mulato pelo escritor branco nas obras abolicionistas cubanas e brasileiras do século XIX. Nossa intenção ao estudar essas imagens foi responder à seguinte questão: qual função atribuíram os escritores brancos aos afrodescendentes no projeto de construção da identidade nacional cubana e brasileira? Partindo da premissa de que o romance abolicionista deixou transparecer os conceitos ideológicos e o conjunto de ideias que circulavam nestes dois cenários em um momento histórico determinado, nos debruçamos sobre quatro romances do século XIX onde a figura do afrodescendente é central. Os mesmos serviram, dentro do nosso projeto de pesquisa, como exemplares para todo um subgênero literário – ou metagênero, como observou acertadamente Jácome (2000, s.p.) – que foi a literatura abolicionista em Cuba e no Brasil.

O *corpus* deste trabalho constituiu-se das obras cubanas *El negro Francisco* e *Cecilia Valdés*, e das obras brasileiras *A escrava Isaura* e *O mulato*. Para responder à pergunta acima mencionada, foram identificadas e estudadas as imagens produzidas dos personagens afrodescendentes, assim como as das figuras brancas. Dessa maneira, opondo a construção literária do “eu” à do “eles”, buscou-se evidenciar como o sujeito afrodescendente foi imaginado pela comunidade letrada cubana e brasileira. Além disso, considerou-se importante apontar o papel da literatura no século XIX, em Cuba e no Brasil, como um significativo veículo de ideias e ideais e, portanto, como um instrumento dotado de poder para construir e consolidar imagens do Outro.

A fim de entender como essas imagens surgiram e se assentaram no imaginário de uma determinada comunidade, foram expostas no primeiro capítulo do presente trabalho as

teorias de Walter Lippmann, Stuart Hall e Homi K. Bhabha sobre a formação e utilização de estereótipos. Por meio das teses postuladas por esses e outros estudiosos, foi possível revelar os mecanismos de inclusão e exclusão que marginalizam o sujeito estereotipado. Visto que na literatura abolicionista estão muito presentes os estereótipos raciais, o estudo teórico sobre a formação de estereótipos serviu como fundamento para a análise das auto e heteroimagens projetadas nas obras cubanas e brasileiras.

Antes de iniciar o estudo dos textos literários, apresentamos o contexto socio-histórico e cultural, e esboçamos a trajetória do negro na literatura do século XIX em Cuba e no Brasil. Nosso objetivo foi o de expor as ideias que circularam em torno do tema e que influenciaram a formação e o pensar de nossos escritores. O estudo dos contextos históricos cubano e brasileiro evidenciou que o século XIX foi marcado pelo debate em torno da escravidão. O discurso abolicionista esteve também vinculado a outras questões consideradas essenciais para o desenvolvimento da nação, como a forma de governo a ser adotada, a constituição étnica a ser alcançada, bem como a imagem e a identidade a ser construída. O sujeito afrodescendente era visto como uma ameaça à modernidade e à civilização e, por isso, os intelectuais consideraram de suma importância debater sobre sua integração no projeto de nação.

Por meio da análise comparativa das obras chegou-se à conclusão de que o conceito de identidade nacional esteve profundamente marcado pelo conceito de raça nas sociedades cubana e brasileira. Intelectuais de ambas as nações temiam o crescimento e a influência da população negra em seus países e, motivados pelo medo, ficcionalizaram a vida do escravo e do mulato liberto. Desse modo, ainda que pleiteando a abolição e a “inclusão” do afrodescendente nos projetos nacionais, os romances abolicionistas evidenciaram-se eivados de preconceitos raciais. Foi possível, assim, demonstrar que as obras analisadas são testemunhos (e atores!) do processo de construção do sujeito afrodescendente como Outro, cuja consequência foi a marginalização do negro e do mulato das esferas de poder e a conseguinte manutenção do domínio branco nas sociedades cubana e brasileira.

A análise comparativa das auto e heteroimagens no romance abolicionista cubano e brasileiro revelou, assim, que os escritores oitocentistas, tanto em Cuba como no Brasil, contribuíram de forma significativa para a propagação e a consolidação de estereótipos raciais. Como pesquisas recentes demonstraram, esses estereótipos continuam presentes no

imaginário nacional cubano e brasileiro, o que levou e leva a uma exclusão do afrodescendente das áreas do poder e da distribuição de capital.

Concluimos, desse modo, que a imagem da nação que foi projetada pelos representantes do poder no século XIX, caracterizou-se pela exclusão de grupos raciais considerados dissidentes. Foi assim que o afrodescendente foi marginalizado na construção do ideário nacional, e que o branco, em oposição a ele, foi projetado como ideal. A destinação do afrodescendente atribuída pela comunidade letrada branca foi, assim, desaparecer. A construção do estereótipo do Outro, destarte, serviu no contexto brasileiro e cubano para garantir privilégios para a classe branca que usufrui os mesmos até os dias de hoje. Por meio do estudo comparado das auto e heteroimagens no romance abolicionista foi, portanto, possível revelar a origem de alguns estereótipos raciais e, o que é mais importante, demonstrar que conceitos raciais são construções e não verdades. Esperamos com o presente trabalho contribuir para o debate em torno dos estereótipos raciais e para a desconstrução dos preconceitos sobre raça e cor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, J. A. C. D. de. **Os abolicionismos na prosa brasileira**: de Maria Firmina dos Reis a Machado de Assis. 2013. 472f. Tese (doutorado) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013. Disponível em:

<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/23777/1/Os%20Abolicionismos%20na%20Prosa%20Brasileira.pdf> . Acesso em 21/10/2014.

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS (ABL). **Acadêmicos: Bernardo Guimarães**.

ABL: Rio de Janeiro, s.d. Disponível em:

<http://www.academia.org.br/?infoid=813&sid=110#>. Acesso em: 23/04/2015.

ADRIANSEN, B. Postcolonialismo postmoderno en América Latina: la posibilidad de una crítica radicalmente heterogénea. **Romanesque**, p. 56-63, 2. sem., 1999.

AGASSIZ, E. C. C. **A Journey in Brazil**. Boston/New York: Houghton Mifflin, 1895.

ALBUQUERQUE, W. R. de / FRAGA FILHO, W. **Uma história do negro no Brasil**.

Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALENCAR, H. de. Alencar e a ficção romântica. In: COUTINHO, A. **A Literatura no Brasil**. vol. II: O Romantismo. Rio de Janeiro: Ed. Sul Americana, 1967, p. 217-300.

ALLPORT, G. W. **Die Natur des Vorurteils**. Köln: Kiepenheuer & Wirsch, 1971.

ALMEIDA, R. E. de. **A realidade da ficção**: ambiguidades literárias e sociais em *O mulato* de Aluísio Azevedo. 2010. 111f. Tese (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/8/TDE-2010-12-16T08:43:13Z-10466/Publico/Rodrigo%20Estramanho%20de%20Almeida.pdf .

Acesso em: 10/12/2014.

ALONSO, A. M. Cecilia Valdés cruza los límites de la novela. **El mito "Cecilia Valdés"**: de la literatura a la realidad. Facultad de Filología. Universidad Complutense, p. 1-12, abr. 2013. Disponível em:

http://eprints.ucm.es/21653/1/Cecilia_Vald%C3%A9s_cruza_los_l%C3%ADmites_de_la_novela.pdf. Acesso em: 22/05/2014.

ALVES, M. F. **Os romancistas da Abolição**: representação do escravo e discurso abolicionista nas obras de Bernardo Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo. 2012. 165f. Tese (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiania, 2012. Disponível em:

<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/2333#preview-link0>. Acesso em: 21/10/2014.

AMPUDIA, R. Abolição, sim. Igualdade, ainda não. **Revista Nova Escola**. Fundação Victor Civita, 2011. Disponível em: <http://revistaescola.abril.com.br/historia/pratica-pedagogica/abolicao-sim-igualdade-ainda-nao-627161.shtml>. Acesso em: 25/07/2015.

ANDERSON, B. **Imagined Communities**: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London/New York: Verso, revised Edition, 1991.

ANDRADA E SILVA, J. B. de A (1763-1838): **Projetos para o Brasil**. Organização Miriam Dolhnhoff. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ANIMAN, C. El problema negro y la identidad nacional en las ciencias sociales cubanas y su expresión en la poesía de Nicolás Guillén y de Gastón Banquero. **EHSEA**, n°15, p. 291-308, Jul.-dez. 1997.

ARANGO Y PARREÑO, F. de A. y. **Obras**. Tomo II. La Habana: Imagen contemporánea, 2005.

ARTALEJO, L. **La Máscara y el Marañón**: la identidad nacional cubana. Miami: Ediciones Universales, 1991.

AVELLANEDA, G. G. de. **Sab**. [s.l]: Editorial del cardo, 2003. Texto proveniente de: Biblioteca virtual universal. Disponível em: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/70100.pdf>. Acesso em: 7/01/2014.

AZEVEDO, A. **O mulato**. 1ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004. (Série Clássicos da nossa língua).

_____. **O cortiço**. 30ª ed., São Paulo: Ática, 1997. (Bom Livro). Texto proveniente de: A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro. Disponível em <http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/bv000015.pdf>. Acesso em: 15/12/2014.

AZOUGARH, A. Afrodescendientes y literatura en cuba: acerca del centenario de la masacre de los independientes de color en Cuba, 1912-2012 = On the centennial of cuba's independent party of color, 1912-2012. **Memorias de un simposio**, Boletín nr. 74, 2012. p. 11-18. Disponível em: http://afrocubaweb.com/history/memorias/SSA-afro-web_entier.pdf. Acesso em: 12/03/15.

BARBARENA, R. O Cânone pós-colonial. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Patrimônio cultural e latinidade, n° 35, p. 137-157, 2008.

BARREDA, P. **The Black Protagonist in the Cuban Novel**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1979.

BARTHES, R. **Mitologias**. 6ª. ed., Trad. De Rita buongermino e Pedro de Souza, São Paulo: Difel, 1985.

BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora perspectiva, 1973.

BENÍTEZ-ROJO, A. Azúcar/Poder/Texto. **Encuentro de la cultura cubana**, [s.l], n. 37/38, p. 94-109, verão-outono 2005.

_____. Cirilo Villaverde, Fundador. **Revista Iberoamericana**, v. LXI, n° 152-153, p. 769-776, jul-dez. 1990. Disponível em:
<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/4784>. Acesso em: 06/04/2015.

_____. Azúcar/Poder/Literatura. **Cuadernos Hispanoamericanos**: Revista Mensual de Cultura Hispanica, [s.l.], vol. 451-452, p. 195-215, 1988.

BERMÚDEZ, M. E. **Marta Rojas y la literatura femenina de combate**: discurso antiesclavista, mestizo y poscolonial en la (re)construcción de la historia de la cubanidad. 2007. 159f. Tese (Doutorado) – Graduate Faculty, University of Georgia, Atenas, 2007. Disponível em: https://getd.libs.uga.edu/pdfs/bermudez_maria_e_200708_phd.pdf. Acesso em: 22/05/2014.

BERND, Z. **Racismo e anti-racismo**. São Paulo: Moderna, 1994. (Coleção polêmica)

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I./BENTO, M. A. S. (orgs.): **Psicologia social do racismo**: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil : 3ª ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 25-55.

BEZERRA JÚNIOR, H. Á. B. **Multiculturalismo e legado literário**: a identidade de mestiças em Rhys, Windle e Bernardo Guimarães. 2011. 225f. (Doutorado) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://oatd.org/oatd/record?record=oai%5C:www.bdttd.uerj.br%5C:1875>. Acesso em: 06/11/2014.

BHABHA, H. K. Interrogando a identidade. Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. In: _____. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. Trad. *The Location of Culture*. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, p. 70-104.

_____. A outra questão. O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: _____. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. Trad. *The Location of Culture*. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, p. 104-128.

BÍBLIA, A.T. **Gênesis**. Português. Bíblia sagrada. Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000, cap. 9, vers. 25.

BOSI, A. **História concisa da literatura brasileira**. 47ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **História concisa da literatura brasileira**. 37ª ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

_____. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Entre a opinião e o estereótipo. **Novos Estudos**, CEBRAP, n° 32, p. 111-118, mar. 1992.

BRAYNER, S. Naturalismo: uma ficção em crise. In: _____.: **Labirinto do espaço romanesco: tradição e renovação da literatura 1880-1920**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, Brasília: INL, 1979, p. 23-50.

BROOKSHAW, D. **Raça e cor na literatura brasileira**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983. (Série novas perspectivas).

BUENO, S. La narrativa antiesclavista en Cuba de 1835 a 1839. **Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica**, [s.l.], v. 451-452, p. 169-186, jan.-feb. 1988.

_____. Prólogo. In: _____. (org.): **Costumbristas cubanos del siglo XIX**. La Habana: Biblioteca Ayacucho, p. iX-XXIX, 1983.

_____. **Figuras cubanas del siglo XIX**. La Habana: Ediciones Unión, 1980.

_____. **La crítica literaria cubana del siglo XIX**. La Habana: Letras Cubanas, 1979.

_____. Prólogo. In: Zambrana, A. **El negro Francisco**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1979, p. 7-17.

_____. **Historia de la literatura cubana**. 2ª ed. La Habana: Pueblo y educación, 1972.

_____. **Temas y personajes de la literatura cubana**. La Habana: Unión/Ensayo, 1964.

CABRERA, O. Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos. **Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad**, v. XIV, n° 41, p. 207-219, jan.-abr. 2008.

CALVO, A. M. M. Ideological Tensions in Aphra Behn's *Oroonoko*. **SEDERI VI**, Salamanca: U de Castilla-La Mancha, p. 99-106, 1996.

CÂNDIDO, A. **O romantismo no Brasil**. São Paulo: Humanitas /FFLCH, 2002.

_____. **Formação da literatura brasileira**. Momentos decisivos. v.2 (1836-1880). 6ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

CARONE, I. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, I./BENTO, M. A. S. (orgs.): **Psicologia social do racismo: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil**. 3ª ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 13-23.

CARVALHO, C. A. Imagens do negro na literatura brasileira do século XIX: uma análise do romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. **Ciências Humanas em Revista**. v. 4, n. 2, p. 53-69, dez. 2006.

CASANOVA-MARENGO, I. **El intersticio de la colonia**. Ruptura y mediación en la narrativa antiesclavista cubana. Madrid, Frankfurt a. M: Iberoamericana, Vervuert, 2002.

CASTILHO, S. D. de. A representação do negro na literatura brasileira: novas perspectivas. **Olhar do professor**, Ponta Grossa, v. 7, n° 001, p. 103-113, 2004.

CICONELLO, A. O desafio de eliminar o racismo no Brasil: a nova institucionalidade no combate à desigualdade racial. In: OXFAM. **From Poverty to Power** - Oxfam International, jun. 2008, p. 1-14.

CORNEL, S./HARTMANN, D. **Etnicity and race**. Making Identities in a changing world. Thousand Oaks, London, New Delhi: Pine Forge Press, 1998.

CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos pagu**, Campinas, n° 6-7, p. 35-50, 1996.

COSTA, E. V. da: **Da Senzala à Colônia**. 4ª ed., São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

COSTA, E. V. da. Concepção do amor e idealização da mulher no romantismo, **Alfa**. v. 4, p. 29-57, 1963. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3216>. Acesso em: 18/09/2015.

COSTA, M. E. da. Lindoia, moema... carolina, iracema: mitos românticos da literatura brasileira. **Interdisciplinar**. Ano 3, v. 7, n° 7, edição especial, p. 147-168, Jul/Dez de 2008. Disponível em: http://200.17.141.110/periodicos/interdisciplinar/revistas/ARQ_INTER_7/INTER7_Pg_147_168.pdf. Acesso em: 17/09/2015.

COULTHARD, G.R. **Race and colour in Caribbean literature**. London, NY, Toronto: Oxford University Press, 1962.

COWLING, C. Debating Womanhood, Defining Freedom: The Abolition of Slavery in 1880s Rio de Janeiro. **Gender & History**, [s.l], v. 22, n° 2, p. 284-301, aug 2010.

CRUZ, L. C. dos S. O Fazer Naturalista em *O mulato*, de Aluísio Azevedo. **Manuscrita**, Vitória, ES, n°14, p. 237-243, dez. 2006.

DALCASTAGNÈ, R. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n° 31, p. 87-110, jan.-jun. 2008.

DELMONTE, D. **Centón Epistolario**. Volume I. La Habana: Imagen Contemporânea, 2002.

DINIZ, L. M. V. **Nas linhas da literatura**: um estudo sobre as Representações da escravidão no romance *O mulato*, de Aluísio Azevedo. 2008. 146f. Tese (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, 2008.

DOLHNIKOFF, M. Introdução. In: _____. (org.): **Projetos para o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ELLINGSON, T. The Myth of the Noble Savage. **University Press Scholarship Online**, maio 2012. Disponível em: http://www.universitypressscholarship.com/oso/search/downloadsearchresultspdf;jsessionid=51396E5710D85976711DF6F9A42C6D69?f_0=keywords&q_0=Noble+Savage. Acesso em: 20/08/2015.

EVARISTO, C. Questão de pele para além da pele. In: RUFFATO, L.(org.): **Questão de pele**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009, p. 19-37.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Em defesa da revolução africana**. Tradução de Isabel Pascoal, 1ª ed., Lisboa: Sá da Costa, 1980.

FERNANDEZ, F. **A revolução burguesa no Brasil**. Ensaio de interpretação sociológica. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar editores, 1976.

FERREIRA, C. L. **A questão social no Brasil, 1888-1950**. 2010. 46f. Monografia apresentada ao ISE – Instituto Superior de Educação da Faculdade Alfredo Nasser, Aparecida de Goiânia, 2010.

FERREIRA, J. / HAMLIN, C. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 811-836, set.-dez. 2010.

FIETZ, L. Gulliver's Travel: Die kritische Geschichte von der Vorurteilsbildung und vom stereotypen Sehen und Denken. In: BLAICHER, G. (ed.): **Erstarrtes Denken**. Studien zu Klischee, Stereotyp und Vorurteil in Englischsprachiger Literatur. Tübingen: Gunter Narr, 1987, p. 72-83.

FIGUEIREDO, L. A. de. Considerações a respeito da escrava Isaura. **Alfa. Revista de linguística**. v. 13/14, FFCL: Marília, p. 315-323, 1968.

FISCHER, M. S. Literarische Imagologie am Scheideweg. Die Erforschung des ‚Bildes vom anderen Land‘ in der Literatur-Komparatistik. In: BLAICHER, G. (ed.): **Erstarrtes Denken**. Studien zu Klischee, Stereotyp und Vorurteil in Englischsprachiger Literatur. Tübingen: Gunter Narr, 1987, p. 55-71.

FIVEL-DÉMORET, S. R. The Production and Consumption of Propaganda Literature: The Cuban Anti-Slavery Novel. **Bulletin of Hispanic Studies**, [s.l], v. 66, n°1, p. 1-12, jan. 1989.

FLORACK, R. **Bekannte Fremde**. Zu Herkunft und Funktion nationaler Stereotype in der Literatur. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007.

_____. **Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen**. Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2001.

FREIRE FILHO, J. F. Mídia, estereótipo e representação das minorias. **ECO-PÓS**, v. 7, nº2, p. 45-71, ago-dez. 2004.

FREUD, S. Fetichism. In: EVANS, J./HALL, S.(eds.): **Visual Culture**. The Reader. London et. al.: SAGE, 2010, p. 324-326.

FOUCAULT, M.: **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 2ª ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999. Do original em francês: *Surveiller et punir*.

FRANÇA, J. M. C. **Imagens do negro na literatura brasileira (1584-1890)**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

FREYRE, G. **Casa-grande e senzala**. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Círculo do livro, 1933.

GAHYVA, H. da C. **O inimigo do século**: um estudo sobre Arthur de Gobineau (1816 - 1882). Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2012.

GARCIA-MAYER, E. Narrating Nation Aloud: Oratory, Embodied Reading Practices, and the Cuban Imaginary In Villaverde And Mariño's *El Independiente*. **Loisiana Folklore Miscellany**, 2013.

Disponível em: http://www.louisianafolklife.org/LT/Articles_Essays/lfmnarrating.html. Acesso em: 07/04/15.

GEWECKE, F. **Wie die neue Welt in die alte kam**. 1ª ed., Stuttgart: Klett/Cotta, 1986.

GILMAN, S. L. **Difference and Pathology**. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1985.

GOMARIZ, J. Francisco de Arango y Parreno: El discurso esclavista de la ilustración cubana. **Cuban Studies**, v. 35, published by University of Pittsburgh Press, p. 45-61, 2004.

GOMES, H. T. **As marcas da escravidão**. O negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/EDUERJ, 1994.

GOTTBERG, L. D. **Solventando las diferencias**. La ideología del mestizaje en Cuba. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert, 2003.

GRANJO, P. Identidade, Conhecimento e Racismo. **Dossier Anti-racista 2**, Lisboa, FAR, p. 37-40, 1998.

GREIF, C./MONÉ, V. Introducción. In: Villaverde, C: **Cecilia Valdés o la loma del Ángel**. Novela de costumbres cubanas. Project Gutenberg, 2009. Disponível em: http://www.gutenberg.org/ebooks/28281?msg=welcome_stranger#INTRODUCCION. Acesso em: 13/03/15.

GRÖTSCH, K. **Der Kampf um die Integration.** Afrokubaner als Protagonisten und Autoren in der Literatur Kubas des 19. und 20. Jahrhunderts. Vervuert: Frankfurt am Main, 1989.

GUERRA, R. **Manual de historia de Cuba.** Desde su descubrimiento hasta 1868. Madrid: Ediciones ERRE, 1975.

GUEVARA, G. R. Inexacting Whiteness: Blanqueamiento as a Gender-Specific Trope in the Nineteenth Century. **Cuban Studies**, v. 36, p. 105-128, 2005.

GUIMARÃES, B. J. da S. **A escrava Isaura.** 10ª ed. São Paulo: Ática, 1981. (Série Bom livro).

_____. **Rosaura: a enjeitada.** [s.l]: Associação de acervos literários biblioteca virtual, 2005a. Disponível em: <https://sites.google.com/site/sitedobg/Home/downloads>. Acesso em: 22/10/2014.

_____. **O Índio Afonso.** Organização, apresentação e notas por Leopoldo Comitti. [s.l]: Associação acervos literários biblioteca virtual, 2005b. Disponível em: <http://cabana-on.com/Ler/wp-content/uploads/2013/06/Bernardo-Guimar%C3%A3es-O-%C3%8Dndio-Afonso.pdf>. Acesso em: 07/11/2014.

_____. Uma história de quilombolas. In: _____.: **Lendas e romances.** Uma historia de quilombolas. A garganta do inferno. A dança dos ossos. Nova edição. Rio de Janeiro, Paris: H. Garnier, Livreiro editor, 1900. Disponível em: <https://archive.org/details/lendasromances00guimuoft>. Acesso em: 30/10/2014.

_____. Jupira. In: _____.: **Histórias e tradições da Província de Minas Gerais.** Bernardo Guimarães. [s.l]: Portal domínio público, s.d. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2142. Acesso em: 07/11/2014.

GUIMARÃES, J. A. B. **E assim nasceu A escrava Isaura.** A vida boêmia de Bernardo Guimarães. Brasília: Senado Federal. Centro Gráfico, 1985.

GUIZELIN, G. da S. A abolição do tráfico de escravos no Atlântico Sul: Portugal, o Brasil e a questão do contrabando de africanos. **Almanack.** Guarulhos, n.05, p.123-144, 1º sem. de 2013.

HAHN, H. H. Stereotypen in der Geschichte und Geschichte im Stereotyp. In: _____. (ed.): **Historische Stereotypenforschung.** Methodische Überlegungen und empirische Befunde. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Univ. Oldenburg, 1995, p. 190-204.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 10ª ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. Introduction. In: _____. (ed.): **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.** London (et. al.): SAGE Publications, 1996a, p.1-12.

_____. The Work of Representation. In: _____. (ed.): **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. London (et. al.): SAGE Publications, 1996b, p.13-74.

_____. The Spectacle of the 'Other'. In: _____. (ed.): **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. London (et. al.): SAGE Publications, 1996c, p. 223-291.

_____. Introduction: Who needs 'Identity'? In: _____. (ed.): **Questions of Cultural Identity**. London (et. al.): SAGE Publications, 1996d, p.1-17.

_____. **Rassismus und kulturelle Identität**. Ausgewählte Schriften, Hamburg: Argument Verlag, 1994.

HENTSCHER, G. Stereotyp und Prototyp: Überlegungen zur begrifflichen Abgrenzung vom linguistischen Standpunkt. In: HAHN, H. H. (ed.): **Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde**. Bibliotheks- und Informationssystem der Univ. Oldenburg: Oldenburg, 1995, p. 14-41.

HOFBAUER, A. Raça, cultura e identidade e o 'racismo à brasileira'. In: BARBOSA, L.M. A. et. al. (orgs.). **De preto a afro-descendente**. Trajetos de pesquisa sobre o Negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. Sao Carlos: Edufscar, 2003, p. 51-68.

HOFSTÄTTER, P. R. **Das Denken in Stereotypen**. Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

HOLLINGSWORTH, C. Cirilo Villaverde and Realism: The Theme of Slavery in Cecilia Valdés. **Caribbean Studies**, v. 15, n°4, p. 29-41, jan. 1976.

HORATSCHEK, A. **Alterität und Stereotyp**. Die Funktion des Fremden in den, 'International Novels' von E. M. Forster und D.H. Lawrence. Tübingen: Narr, 1992.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTADÍSTICA (IBGE): Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio. Disponível em:

<http://serieestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=PD336&t=populacao-residente-cor-raca>. Acesso em: 06/10/2015.

JACKSON, R. L. **The Black Image in Latin American Literature**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

JÁCOME, B. V. Evolución de la novela hispanoamericana en el siglo XIX. **Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes**, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/evolucion-de-la-novela--hispanoamericana-en-el-siglo-xix-0/>. Acesso em: 21/09/2015.

KLINBERG, O. **As diferenças raciais**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1966.

KLEINSTEUBER, H. J. Stereotype, Images und Vorurteile – Die Bilder in den Köpfen der Menschen. In: TRAUTMANN, G. (ed.): **Die Hässlichen Deutschen**. Deutschland im Spiegel der westlichen und östlichen Nachbarn. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1991, p.60-68.

KNIGHT, F. W. Blacks and the Forging of National Identity in the Caribbean, 1840-1900. In: NARO, N. P. (ed.): **Blacks, Coloureds and National Identity in Nineteenth-Century Latin America**. London: Institute of Latin American Studies, p. 81-94, 2003.

LEITE, D. M. **O caráter nacional brasileiro**. História de uma ideologia. 5ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

LEOPOLDI, J. S. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. **ALCEU**, v. 2, n. 4, p. 158 – 172, jan.-jun. 2002. Disponível em: http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf. Acesso em: 13/02/2015.

LIPPMANN, Walter. **Public Opinion**. New York: Harcourt, Brace and Company, 1922. Disponível em: <http://www.collier.sts.vt.edu/5314/lippmannpublicop.pdf>. Acesso em: 24/10/215

LORES, J.R. El positivismo idealista de Antonio Zambrana Vazquez. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**. Costa Rica, San José: Universidad de Costa Rica, v. V, n° 18, p. 177-182, jan.-jun. 1966. Disponível em: <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20V/No.18/El%20Positivismo%20Idealista%20de%20Antonio%20Zambrana%20Vazquez.pdf>. Acesso em: 04/02/2015.

LOPES, S.F. “Retratos” de mulheres na literatura brasileira do século XIX. **Revista Plures Humanidades**, Ribeirão Preto, ano 12, n. 15, p. 117-140, jan.-jun. 2011.

LUIS, W. **Literary Bondage**. Slavery in Cuban Narrative. Austin: University of Texas Press, 1990.

_____. W. History and Fiction: Black Narrative in Latin America and the Caribbean. In: _____. (ed.): **Voices from Under**. Black narrative in Latin America and the Caribbean. Westport, London: Greenwood Press, p. 3-35, 1984.

_____. W. La novela antiesclavista: texto, contexto y escritura. **Cuadernos Americanos**. La revista del nuevo mundo. México, DF: Univ. Nacional Autónoma de México, v. 236, p. 103-116, 1981.

_____. W. The antislavery novel and the concept of modernity. **Cuban Studies**, [s.l], p. 33-47. jan. 1981.

LÜSEBRINK, H. J. Von der Geschichte zur Fiktion – die Haitianische Revolution als gesamtamerikanisches Ereignis. In: ZOLLER, R. (ed.): **Amerikaner wider Willen**. Beiträge

zur Sklaverei in Lateinamerika und ihren Folgen. Frankfurt am Main [et.al.]: Vervuert Verlag, 1994, p.145-160.

LYE, J. **Some Issues in Postcolonial Theory**. Departament of English Language & Literature, 1998. Disponível em: <http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/postcol.php>. Acesso em: 06/08/2014.

MACEDO, J. M. **As vítimas algozes** [s.l.: s.n.], s. d. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetailObraForm.do?select_action=&co_obra=2134. Acesso em: 22/10/2014.

MANZANO, J. M. A. **La formación de la identidad cubana** (El debate Sacro - La Sagra). Sevilla: CSIC, 2005.

MAROTTI, G. **Il negro nel romanzo brasiliano**. Roma: Bulzoni editore, 1982.

MARTÍNEZ, Y. Persiste Racismo em Cuba. **Vlex**, Guadalajara, 2010. Disponível em: <http://mural-guadalajara.vlex.com.mx/vid/persiste-racismo-cuba-197904755>. Acesso em: 25/07/2015.

MARTINS, W. **História da inteligência brasileira**. Volume II (1794-1855). São Paulo: Cultrix, Edição da universidade de São Paulo, 1977-78.

MASSAUDE, M. **A literatura brasileira através dos textos**. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, 1977.

M'BOKOLO, E. Quiénes son los responsables? In: **El correo de la Unesco** (ed.). 200 años después de su primera abolición. La esclavitud. Un crimen sin castigo. Unesco: Paris., p. 11-14, out. 1994.

MÉRIAN, J. Y. **Aluísio Azevedo**. Vida e obra (1857-1930). Trad. Claudia Poncioni. 2ª ed. Rio Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Garamond, 2013.

_____. O negro na literatura brasileira *versus* uma literatura afro-brasileira: mito e literatura. **Navegações**. Porto Alegre, v. 1, nº 1, p. 50-60, mar. 2008.

MESA, M. I. R. **Centón Epistolario de Domingo del Monte (1823–1843)**. Partida bautismal de Félix Manuel Tanco y Bosmeniel. La Habana: El Siglo XX, 1957.

MIAMPIKA, L.W. De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales. In: José Sánchez y José Gómez (coords.), **Práctica artística y políticas culturales: algunas propuestas desde la universidad**, Murcia: Universidad de Murcia, 2003, p. 81-102.

MÖRNER, M. Der historische Hintergrund der sozialen Situation des Afroamerikaners in Lateinamerika. In: GRÄBNER, J. (ed.): **Klassengesellschaft und Rassismus**. Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag, 1971, p. 17-36.

MOURA, M. de S. **A dupla marginalidade de Cruz e Souza**. Frente à sociedade branca e à racionalidade positivista. 1997. 127f. Tese (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

MULLINGS, L. Interrogando el racismo. Hacia una Antropología antirracista. **CS**. Cali, Colombia, No. 12, p. 325–375, jul.– dez. 2013.

MUNANGA, K. **Uma abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação. PENESB-RJ, 05 nov. 2003. Disponível em: <http://pt.slideshare.net/Geraaufms/uma-abordagem-conceitual-das-noes-de-raca-racismo>. Acesso em: 25/07/2015.

NABUCO, J. **O abolicionismo**. São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro da Folha de São Paulo). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000127.pdf> . Acesso em: 18/04/2014.

NELSEN, V. Narrative Intervention and the Black Asthetic in Cirilo Villaverde's Cecilia Valdés and Martín Morúa Delgado's Sofia. **Décimonónica**, v. 8, nº1, p. 57-75, 2011. Disponível em: http://www.decimononica.org/wp-content/uploads/2013/01/Nelsen_8.1.pdf. Acesso em: 07/04/2015.

NOGUEIRA, M. A. Introdução. In: NABUCO, J. (1849-1910): **O Abolicionismo**. 6ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

OROVIO, C. N. Cuba, 1898: Reflexiones en torno a los imaginarios nacionales y a la continuidad. **Cuadernos de Historia Contemporánea**, Madrid, n. 20, p. 221-234, 1998.

ORTIZ, E. Narrar la tradición nacional: La novia del hereje de Vicente F. López. In: FOLGER, R./LEOPOLD, S. (eds.). **Escribiendo la Independencia**. Perspectivas postcoloniales sobre la literatura hispanoamericana del siglo XIX. Frankfurt am Main, Madrid: Iberoamericana, Vervuert, 2010, p. 287-299.

ORTIZ, F. **Hampa afro-cubana**. Los negros esclavos. Habana: La universal, 1916.

O'SULLIVAN, E. **Das ästhetische Potential nationaler Stereotypen in literarischen Texten**. Auf der Grundlage einer Untersuchung des Englandbildes in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur nach 1960, Tübingen: Stauffenburg-Verl., 1989.

PATTERSON, E. Cuba: discursos sobre identidad. **Encuentro**, Madri: [s.n], p. 49-67, outono 1996.

PATROCÍNIO, J. do (1854-1905). **Campanha Abolicionista**. Coletânea de artigos. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 1996.

PÉREZ-CISNEROS, E. **La abolición de la esclavitud en Cuba**. Tibás, Costa Rica: Litografía e Imprenta LIL, 1987.

PIRES, A. F. C. Tráfico ilegal de escravos, 1830-1860: o redirecionamento dos embarques na costa Centro-Occidental africana. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 23., 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, p. 1-8, 2005. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/?p=18523>. Acesso em: 13/09/2015.

PLESSNER, H. **Zwischen Philosophie und Gesellschaft**. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Bern: Francke, 1953.

PRECIOSO, D. História e ficção no romance *O mulato* de Aluísio de Azevedo: aspectos das relações “raciais” em São Luís do Maranhão na segunda metade do século XIX. **Revista História em Reflexão**, Dourados: UFGD, vol. 5, n.10, pág. 1-16, jul/dez 2011.

PRIETO, R. Espina / RUIZ, P. R. Raza y desigualdad en la Cuba actual. **Temas**, no. 45: p. 44-54, enero-marzo de 2006.

PROENÇA FILHO, D. P. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, v. 18, n°50, p. 161-193, 2004.

RABASSA, G. **O negro na ficção brasileira**. Tradução Ana Maria Martins. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

RAMA, A. **Transculturación narrativa en América Latina**. 1ª ed. México [u.a]: Siglo veintiuno, 1982.

RAMOS, J. Cuerpo, lengua, subjetividad. **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, año XIX, n°. 38. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP, p. 225-237, 2. semestre de 1993. Disponível em: https://www.academia.edu/5843156/Cuerpo_lengua_subjetividad_de_Julio_Ramos_Manzano Acesso em: 19/03/2015.

RAMÍREZ, I. S. Los negros en la Cuba colonial: un grupo forzado a la marginalidad social que sufren desprecio, prejuicio y discriminación. **Anales del Museo de América XVII**, p. 112-129, 2009.

RIBEIRO, A. S. Pensamento Pós-Colonial. **Janus**. Anuário de Relações Exteriores, p. 114-115, 2010.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil, São Paulo: Companhia das letras, 2006.

RIVAS, M. **Literatura y esclavitud en la novela cubana del siglo XIX**. Sevilla: escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1990.

RODRIGUES, R. N. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1932.

ROMERO, S. **História da literatura brasileira**. Tomo primeiro (1500-1830), Rio de Janeiro: L.B. Garnier, 1888.

ROSELL, S. **La novela antiesclavista en Cuba y Brasil**, Siglo XIX. Madrid: Editorial Pliegos, 1997.

ROSENTHAL, D. J. **Race Mixture in Nineteenth-Century U.S. & Spanish American Fictions**. Gender, Culture & Nation Building. Chapel Hill/London: The University of North Carolina Press, 2004.

SACO, J. A. **Obras de Don Jose Antonio Saco**. Tomo II, Nueva York: Libreria americana y estrangera de R. Lockwood e hijo, 1853.

SAID, E. W. **Orientalismo**. O oriente como invenção do ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SÁNCHEZ, R. G. **Sugar and Society in the Caribbean**. An Economic History of Cuban Agriculture. New Haven/London: Yale University Press, 1964.

SANCHOLUZ, C. Espacios y cuerpos en pugna: Sobre Cecilia Valdés de Cirilo Villaverde. **IX Congreso Argentino de Hispanistas**, 27 al 30 de abril de 2010, La Plata. El hispanismo ante el bicentenario, p. 1-7. Disponível em: Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1162/ev.1162.pdf . Acesso em: 17/03/2015.

SANTIAGO, S. **Nas malhas da letra**: ensaios. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

_____. **Uma literatura nos trópicos**. Ensaios sobre dependência cultural. 2ª ed., Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, (coleção Literatura e Teoria literária).

SAYERS, R. **The Negro in Brazilian Literature**. Denver: The Bell Press, 1956.

SCARABELLI, L. Figure archetipiche del conflitto: analisi del triangolo amoroso in Cecilia Valdés di Cirilo Villaverde. **AISPI**. Actas XXII, p. 403-421, 2004. Disponível em: http://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf/19/I_30.pdf . Acesso em: 19/03/2015.

SCHMIDT, R.T. Para além do dualismo natureza/cultura: ficções do corpo feminino. **Revista Organon**. v. 27, n. 52, 2012. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/organon/issue/view/1816/showToc> ; Acesso em: 17/09/2015.

SCHÜLER, K. Sklavenaufstand-Revolution-Unabhängigkeit: Haiti, der erste unabhängige Staat Lateinamerikas. In: ZOLLER, R. (ed.): **Amerikaner wider Willen**. Beiträge zur Sklaverei in Lateinamerika und ihren Folgen. Frankfurt am Main [et.al]: Vervuert Verlag, 1994, p. 125-144.

SCHULMAN, I. Prólogo y Cronología. In: VILLAVERDE, C. **Cecilia Valdés**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981, p. ix-xxix.

SCHWARCZ, L. M. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em *Novo Mundo nos trópicos*. **Mal-estar na Cultura**, [s.l.], p. 1-32, abr.-nov. 2010.

_____. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

_____. **Retrato em branco e negro**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCOTT, R. J. Explaining Abolition: Contradiction, Adaptation, and Challenge in Cuban Slave Society, 1860-1886. In: FRAGINAL, M./PONS, F. M./ENGERMAN, S. L. (eds.): **Between Slavery and Free Labor**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1985, p. 25-53.

SEVCENKO, N. **Literatura como missão**. Tensões sociais e criação cultural na primeira república. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SILVA, A. da C. e. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. **Estudos avançados**, v. 8, nr. 21, p. 21-42, 1994.

SILVA, F. A. F. da. Uma análise sobre a relevância do espaço como personagem na obra “o cortiço” de Aluísio Azevedo. **Revela, Periódico de Divulgação Científica da FALS**, [s.l.], Ano IV, nº VIII, p. 1-30, Jun. 2010.

SILVA, F. C. da. Descolonização e desalienação do homem de cor. **Realis**. Revista de estudos antiutilitaristas e pós-coloniais, v.2, nr. 1, p. 150-155, jan-jun. 2012.

SILVA, J. C. da. Utopia positivista e instrução pública no Brasil. **Revista HISTEDBR Online**, Campinas, nº16, p. 10-16, dez. 2004.

SILVA, L. F. da: **O mestiço na construção da identidade cultural latino-americana**. As diferenças entre o Brasil e a Argentina, 2013, p. 1-14. Disponível em: <http://www.lamericas.org/arquivo/corpoecultura.pdf>. Acesso em: 22/04/2014.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (org.), HALL, S./WOODWARD, K.: **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos Culturais. 4ª ed., Petrópolis: Editora vozes, 2005, p. 73-102.

SILVEIRA, D. M. da. Gênero e escravidão em Bernardo Guimarães. **6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Santa Catarina: UFSC, p. 1-13, 15-18 Maio de 2013.

SILVERMAN, K. The Subject. In: EVANS, J./HALL, S.(ed.): **Visual Culture**. The Reader. London et. al.: SAGE, 2010, p. 340-355.

SIX, B. Stereotype und Vorurteile im Kontext sozialpsychologischer Forschung. In: BLAICHER, G. (ed.): **Erstarrtes Denken**. Studien zu Klischee, Stereotyp und Vorurteil in Englischsprachiger Literatur. Tübingen: Gunter Narr, 1987, p. 41-54.

SKIDMORE, T. E. **Black into White**. Race and Nationality in Brazilian Thought. New York: Oxford University Press, 1974.

SOUZA, B. 8 dados que mostram o abismo social entre negros e brancos. **Revista Exame**. Editora Abril, Brasil, 2014. Disponível em: <http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/8-dados-que-mostram-o-abismo-social-entre-negros-e-brancos>. Acesso em: 25/07/2015.

SUÁREZ Y ROMERO, A. **Francisco**. El ingenio o las delicias del campo. Biblioteca virtual universal, 2003. Disponível em: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/71039.pdf>. Acesso em: 23/02/2015.

SÜSSEKIND, F. **O Negro Como Arlequim**. Teatro & Discriminação, Rio de Janeiro: Achiamé, 1982.

TODOROV, T. **A conquista da América**. A questão do outro. Tradução Beatriz Perrone Moisés, São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TOLLER, H. Bons e Maus Selvagens: a indispensável visão mítica no Colonialismo/Imperialismo Europeu. **Ipotesi**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1, p. 113 - 124, jan. – jun. 2007. Disponível em: <http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/11-Bons-e-Maus.pdf> . Acesso em: 13/02/2014.

TORRES-CUEVAS, E. **Historia del pensamiento cubano**. Vol. I, Tomo 2, La Habana: Ed. Ciencias sociales, 2006.

UNZUETA, F. Scenes of Reading: Imagining Nations/ Romancing History in Spanish America. In: CASTRO-KLARÉN, S./CHASTEEN, J. C. (eds.): **Beyond Imagined Communities**. Reading and writing the nation in nineteenth-Century Latin-America. Baltimore, Washington: John Hopkins University Press, Woodrow Wilson Center Press, 2003, p. 115-160.

UREÑA, M. H. **Panorama histórico de la literatura cubana**. Tomo 1. New York: Las Américas Publishing Co., 1963.

VALLEJO, C. de. La imagen de lo femenino en la lírica de los poetas del romanticismo hispanoamericano: inscripción de una hegemonía. **Thesaurus**, tomo XLVIII, nr. 2, p. 336-373, 1993.

VARELA, M. do M. C./DHAWAN, N. **Postkoloniale Theorie**. Eine kritische Einführung. Bielefeld: Transcript, 2005.

VEGA, A. R. El ideário estético de *Antonio Zambrana*. **Revista Umbral**, San José, Costa Rica, v. 2, nr.7, p. 32-36, out. 1997.

VENTURA, R. **Escritores e mestiços em um País Tropical**. Literatura, historiografia e ensaísmo no Brasil. Nürnberg: Wilhelm Fink Verlag, 1987.

VERÍSSIMO, J. **História da literatura brasileira**: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908). 7ª ed., Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

VERONA, E. M. O romance, a mulher e o histerismo no século XIX brasileiro. **Histórica** – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, n.32, 2008. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao32/materia06/> . Acesso em: 17/09/2015.

VIGNAUX, H. Marginación de negros y mulatos en el Nuevo Reino de Granada (siglo XVII). In: CARBONETTI, A. et. al. (eds.): **De sujetos, definiciones y fronteras**. Ensayos sobre disciplinamiento, marginación y exclusión en América. De la colonia al siglo XX. San Salvador de Jujuy: Ferreyra Editor, 2002, p. 17-52.

VILLAVERDE, C. **Cecilia Valdés o la Loma del Ángel**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1996.

_____. **Cecilia Valdés o la loma del Ángel**. Novela de costumbres cubanas. Project Gutenberg, 2009. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/28281/28281-h/28281-h.htm>. Acesso em: 13/03/15.

WILLIAMS, L. V. **The Representation of Slavery in Cuban Fiction**. Columbia [et al.]: Univ. of Missouri Press, 1994.

WOGATZKE, G. **Identitätsentwürfe**. Selbst-und Fremdbilder in der spanisch- und französischsprachigen Prosa der Antillen im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Vervuert, 2006.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.)/HALL, S./ _____.: **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos Culturais. 4ª Ed., Petrópolis: Editora vozes, 2005, p. 7-72.

ZAMBRANA, A. **El negro Francisco**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1979.

ZAMORA, M. H. R. N. Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. **Fractal**, Rev. Psicol., v. 24, n. 3, p. 563-578, set.-dez. 2012.

ZICA, M. da C. e: **Educação e masculinidade na produção jornalística e literária de Bernardo Guimarães (1852-1883)**. 2008. 106f. (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

ZIJDERVELD, A. C. On the Nature Functions of Clichés. In: BLAICHER, G. (ed.): **Erstarrtes Denken**. Studien zu Klischee, Stereotyp und Vorurteil in Englischsprachiger Literatur. Tübingen: Gunter Narr, 1987, p. 26-40.

ZOLLER, R. Prefácio. In: _____. (ed.): **Amerikaner wider Willen**. Beiträge zur Sklaverei in Lateinamerika und ihren Folgen. Frankfurt am Main [et.al.]: Vervuert Verlag, 1994, p. 7-10.

ZURBANO, R. For Blacks in Cuba, Revolution Hasn't begun. **The New York Times**. Havana, 2013. Disponível em: http://www.nytimes.com/2013/03/24/opinion/sunday/for-blacks-in-cuba-the-revolution-hasnt-begun.html?hp&_r=1. Acesso em: 25/07/2015.