

P O V O Negro



PAUL HARRO-
HARRING—
INSPEÇÃO DE
NEGRAS
RECENTEMENTE
CHEGADAS DA
ÁFRICA, 1840.
ACIMA, PAUL
HARRO-
HARRING—
BRASILEIRO
ACREDITANDO
HAVER
RECONHECIDO
ESCRAVO
FUGITIVO, 1840

CELIA MARIA MARINHO DE AZEVEDO

Irmão ou inimigo: o escravo no imaginário abolicionista dos Estados Unidos e do Brasil

A imagem do escravo acorrentado, inerte e sem vontade, ou de um trabalhador cativo totalmente submetido ao poder do senhor é recorrente entre abolicionistas do Brasil e dos Estados Unidos. De fato, a imagem do escravo-vítima moldou o que se pode propriamente chamar de dimensão internacional do abolicionismo. Foi essa dimensão que permitiu a construção de um discurso de liberdade e humanidade cujos termos alcançariam mais tarde o *status* de verdade universal em todo o mundo. Como bem lembrou David Brion Davis, a emergência de uma opinião internacional antiescravista representou uma transformação considerável da consciência moral, bem como uma virada decisiva na imagem do ser humano (1).

Este artigo foi escrito com base na tese de doutorado da autora *On Hell and Paradise: Abolitionism in the United States and Brazil, A Comparative Perspective* (Ph.D., Nova York, Universidade de Columbia, maio de 1993). Tese a ser publicada sob o título: *Abolitionism in the United States and Brazil: A Comparative Perspective* (Nova York, Garland Publishing, Inc., no prelo).

1 David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 165.

Contudo, conforme quero demonstrar ao longo deste artigo, a similaridade das representações sobre o escravo presente entre abolicionistas americanos e brasileiros termina assim que transcendemos a imagem central do escravo-vítima. A dimensão nacional do abolicionismo que pode ser captada nas fontes primárias americanas e brasileiras assinala que a experiência local, cotidiana, tem um modo especial de moldar a reflexão sobre aquilo que se apresenta como universal.

Imagens bem distintas do escravo surgiram da pena de abolicionistas americanos e brasileiros. Os primeiros imaginavam o escravo em geral como um irmão da família humana; já os segundos representavam-no como o inimigo doméstico do senhor e sua família. Quando analisamos e comparamos os aspectos ideológicos do abolicionismo nos dois países, é preciso, pois, ter em mente os distintos contextos históricos que engendraram tais ideologias. Quatro circunstâncias históricas parecem especialmente relevantes para a compreensão do problema das diferentes imagens do escravo presentes nos textos abolicionistas americanos e brasileiros.

Primeiramente, as diferentes trajetórias dos Estados Unidos e do Brasil para alcançar a independência política são muito reveladoras dos discursos abolicionistas em cada país. A experiência da revolução nos Estados Unidos e o acordo pacífico com a coroa portuguesa no Brasil - ou seja, a vitória do republicanismo no primeiro e a sua derrota no segundo - marcaram uma diferença no modo como os abolicionistas pensavam as questões da identidade nacional, da igualdade social e política e da cidadania.

Em segundo lugar, a dimensão da participação do país como um todo na escravidão repercutiu no modo como os abolicionistas consideravam a escravidão, o trabalho livre, a abolição e suas conseqüências, e também o relacionamento entre pessoas descendentes de europeus e africanos. A escravidão envolveu toda a sociedade brasileira ao longo do século XIX na medida em que uma classe diminuta de fazendeiros brancos ou embranquecidos governava uma população composta em sua maioria de escravos e de uma crescente camada de pessoas pobres, livres e de ascendência africana. Já nos Estados Unidos a escravidão não fazia parte de toda a sua extensão, concentrando-se nos

estados sulistas desde o final da era revolucionária em fins do século XVIII. Nos estados do sul a escravidão formava um mundo à parte, com uma sociedade e cultura muito peculiares em relação aos estados livres do norte. Quanto aos negros livres habitantes de diversas regiões do país, eles não passavam de um segmento insignificante da população em comparação com o que acontecia no Brasil.

Em terceiro lugar, as diferenças étnicas na composição populacional dos dois países contribuíram para marcar distinções no modo como os abolicionistas pensavam as questões da raça, trabalho, sociedade, hierarquia. Os africanos e os seus descendentes compunham a maioria da população no Brasil, enquanto nos Estados Unidos como um todo eles foram sempre minoria. Além disso, a experiência da imigração européia foi muito diferente nestes países. Os Estados Unidos podem ser considerados como um país de imigrantes, uma vez que desde o início da sua colonização desempenhou o papel de um refúgio de pobres, oprimidos e também de ambiciosos de várias partes da Europa. Por outro lado, o Brasil, enquanto colônia do império português ultramarino, recebeu um número relativamente pequeno de imigrantes portugueses, permanecendo fechado para os imigrantes de outros países. A imigração em massa só foi de fato debatida nas décadas de 1870 e 1880, inserindo-se em um debate maior sobre a abolição e a necessidade de substituir os escravos negros por imigrantes brancos.

Por último, é preciso enfatizar as diferenças de religião engendradas por processos distintos de povoamento. O protestantismo nos Estados Unidos e o catolicismo no Brasil, assim como as suas diferentes relações com as religiões africanas, imprimiram tons distintos na linguagem abolicionista de cada país. Além disso, combinações diferentes entre as religiões, o Iluminismo herdado do século XVIII e as teorias científicas raciais em franca expansão, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, contribuíram para formar uma linguagem própria do abolicionismo em cada país. Como veremos, os abolicionistas americanos falavam a linguagem da religião na qual é central a imagem de Deus impondo uma lei superior sobre toda a sociedade; já os abolicionistas brasileiros adotaram uma fala secular e utilitária na qual Deus representava um papel mera-

mente decorativo. São essas quatro circunstâncias históricas distintas que constituem o vasto pano de fundo, ou, mais precisamente, o quadro conceitual do discurso abolicionista de cada país.

A interpenetração desses quatro aspectos distintos de experiência histórica - independência política, escravidão, composição étnica da população e combinação de religiões, filosofia iluminista e ciência - pode começar a ser visualizada a partir da comparação de dois fragmentos de textos em que os abolicionistas apresentavam a figura do escravo para as suas audiências em cada país. Com a Declaração de Sentimentos da Sociedade Americana contra a Escravidão, tirada durante a sua primeira convenção, realizada na Filadélfia, em dezembro de 1833, o público aprendia que:

“Nós nos reunimos para concretizar um empreendimento sem o qual o de nossos pais ficará incompleto; e o qual, por sua magnitude, solenidade e prováveis resultados sobre o destino do mundo, transcende o (empreendimento) deles assim como a verdade moral (transcende) a força física.

....

Os seus males, grandes como eram, eram irrisórios em comparação com as injustiças e sofrimentos daqueles pelos quais imploramos. Nossos pais nunca foram escravos - nunca foram comprados e vendidos como gado...

Mas aqueles, por cuja emancipação lutamos - constituindo atualmente no mínimo uma sexta parte dos nossos conterrâneos -, são reconhecidos por lei, e tratados por seus semelhantes, como mercadorias, como bens e gado, como bestas brutas...

....

Nós defendemos ainda mais que nenhum homem tem o direito de escravizar ou embrutecer seu irmão...

O direito de gozar a liberdade é inalienável. Invadi-lo significa usurpar a prerrogativa de Jeová.

Todo homem tem o direito ao seu próprio corpo... Sem dúvida, é um pecado tão grave escravizar um americano quanto um africano” (2).

Agora veremos o que um brasileiro esta-

va aprendendo com o abolicionismo nos anos de 1870. Em um apelo às mães, o abolicionista Ruy Barbosa comparava o escravo ao mundo vasto, silencioso e isolado das plantas.

“Vêde a folhagem risonha do laranjal. De dia é toda oxigênio, que aviventa, e perfumes inofensivos; de noite sob essas exalações balsâmicas insinua-se o carbono, que asphyxia.

Assim o homem.

Banhado nas ondas luminosas da liberdade, fertilizará o globo.

Redusido, na oppressão, ás trevas,

encherá de morte em derredor a atmospha empobrecida.

Há nada mais innocente que o lyrio amavel dos valles?

Entretanto, povoae d’elles, á tardinha, a alcova, e... bem póde ser que não acordeis mais” (3).

Em outras palavras, tal como o Manifesto da Sociedade Brasileira contra a Escravidão declarava mais explicitamente em 1880:

“Nós Brasileiros não queremos fechar por mais tempo os olhos á essa monstruosa mutilação do homem, á essa supressão systematica da natureza humana em um milhão e meio dos nossos compatriotas de outra raça” (4).

Para começar podemos comparar estes discursos observando, por um lado, a presença da noção iluminista de direitos naturais em ambos os discursos, mas, por outro, a diferença de inspiração - religiosa-histórica de um lado, secular-científica de outro - que permeia os dois abolicionismos. O leitor da Declaração de Sentimentos da Sociedade Americana contra a Escravidão devia ser lembrado de seus deveres em relação ao escravo negro como cristão e como filho-herdeiro da Revolução Americana. Os pais haviam lutado contra a tirania britânica em cumprimento à lei divina de que todos os homens são criados igualmente e dotados de direitos inalienáveis à vida, à liberdade e à busca da felicidade. Os filhos deveriam portanto alargar a missão divina dos pais, atacando o pecado de se escravizar uma sexta parte dos “nossos conterrâneos” de ascendência africana. Esta era uma missão extremamente

2 Louis Ruchames (ed.), *The Abolitionists-A Collection of their writings*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1963, pp. 79-81; parêntesis meus. A Declaração foi escrita por William Lloyd Garrison, um dos mais importantes líderes abolicionistas. Esta citação do original em inglês, assim como todas as que se seguem, foi traduzida por mim. É preciso observar aqui que onde se lê a palavra “semelhante” nesta tradução, no original temos “*fellow-beings*”. Essa expressão significa literalmente seres-companheiros, mas não consegui encontrar outra palavra melhor para traduzi-la a não ser “semelhante”, termo muito empregado em sermões católicos. Esta dificuldade de tradução é muito reveladora de uma diferença de cultura religiosa-política presente nos dois idiomas. “*Fellow-being*”, ou ainda “*fellow-creature*”, expressão pronunciada repetidamente por abolicionistas de formação protestante, aponta para uma igualdade de fato entre seres humanos, o que me parece mais incisivo do que recorrer à idéia de semelhança entre eles. Sobre a circulação do termo “*fellow-creature*” entre as seitas radicais da Revolução Inglesa de meados do século XVII, ver Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radicals Ideas During the English Revolution*, London, Penguin Books, 1988, pp. 113, 206.

3 Ruy Barbosa, “Pelos Escravos ás Mães de Família”, in *Elogio do Poeta pelo Dr. Ruy Barbosa seguido de um escripto do mesmo Autor Pelos Escravos ás Mães de Família mandados imprimir pela Comissão do Decennario*, Bahia, Typographia do “Diario da Bahia”, 1881, pp. 13-4.

4 *Manifesto da Sociedade Brasileira contra a Escravidão*, Rio de Janeiro, Typ. de G. Leuzinger & Filhos, s. d., p. 9.

urgente, pois os pais nunca haviam sofrido uma tirania tão dura quanto aquela suportada por “nossos irmãos” de “feição escura”. O sentimento implícito era de que o pecado da escravidão era ainda pior do que o pecado uma vez cometido pelos britânicos contra os colonizadores americanos.

O abolicionismo brasileiro não contava com tais fundamentos religiosos. Criados em uma atmosfera intelectual cada vez mais secularizada e pontuada por um forte anticlericalismo, os abolicionistas brasileiros tendiam a recorrer a exemplos científicos para demonstrar o erro da escravidão. Além disso, o abolicionismo brasileiro não dispunha da memória de uma revolução republicana vitoriosa para tecer seus argumentos antiescravistas. Ao invés do ideal igualitário que os abolicionistas americanos buscavam incessantemente na memória da Revolução de 1776, sempre rejuvenescida pela leitura do preâmbulo da Declaração de Independência, os abolicionistas brasileiros inspiravam-se em exemplos científicos ou em noções liberais herdadas dos filósofos iluministas para projetar uma sociedade harmoniosa, porém tão hierárquica e desigual quanto a cultura monárquica que eles respiravam a cada dia.

Segundo os termos empregados por Barbosa, a liberdade para os homens era como o dia para as plantas. Combinadas com o sol, as plantas produzem oxigênio, o qual permite a expansão da vida. Em termos semelhantes, os homens combinados com a liberdade produzem todas as coisas boas da terra, as quais permitem a expansão da civilização. Mas caso a liberdade lhes fosse negada, tal como acontecia com os escravos, eles se tornavam incapazes de produzir qualquer coisa a não ser a morte ao seu redor, assim como as plantas na escuridão exalavam gases carbônicos perigosos a quaisquer seres que respirassem próximos a elas. O Manifesto da Sociedade Brasileira contra a Escravidão recorreu em sua conclusão a uma idéia central herdada do Iluminismo: os homens sem liberdade são privados da própria natureza humana. Mais implicitamente - e veremos o quanto era recorrente esta idéia no abolicionismo brasileiro - os escravos assemelhavam-se a bestas, pois a negação da liberdade significava a supressão da razão, a qual os abolicionistas consideravam como o fulcro da natureza humana.

O secularismo prevalecente no discurso abolicionista brasileiro não significava que Deus estivesse sempre fora de cena. O papel que cabia a Deus era o de emoldurar argumentos seculares, ou seja, de trazer a eles um tom de compaixão, o qual serviria bem às pessoas criadas de acordo com os preceitos católicos, sobretudo quando mencionavam aqueles situados em posição inferior na hierarquia social.

O texto citado de Ruy Barbosa é um dos raros documentos deixados por abolicionistas brasileiros onde Deus tem um papel proeminente ao lado de uma argumentação de teor secular. É possível que Barbosa tenha também recorrido a uma argumentação de teor religioso pelo fato de estar se dirigindo às mulheres, isto é, “mães de família”. Esta era uma expressão brasileira comum usada em referência às mulheres de elite. Barbosa empregou esta imagem provavelmente para que suas palavras pudessem soar mais incisivas ao lembrar a estas leitoras de elite o papel específico reservado às mulheres em sociedade católica - o papel de distribuidoras de caridade.

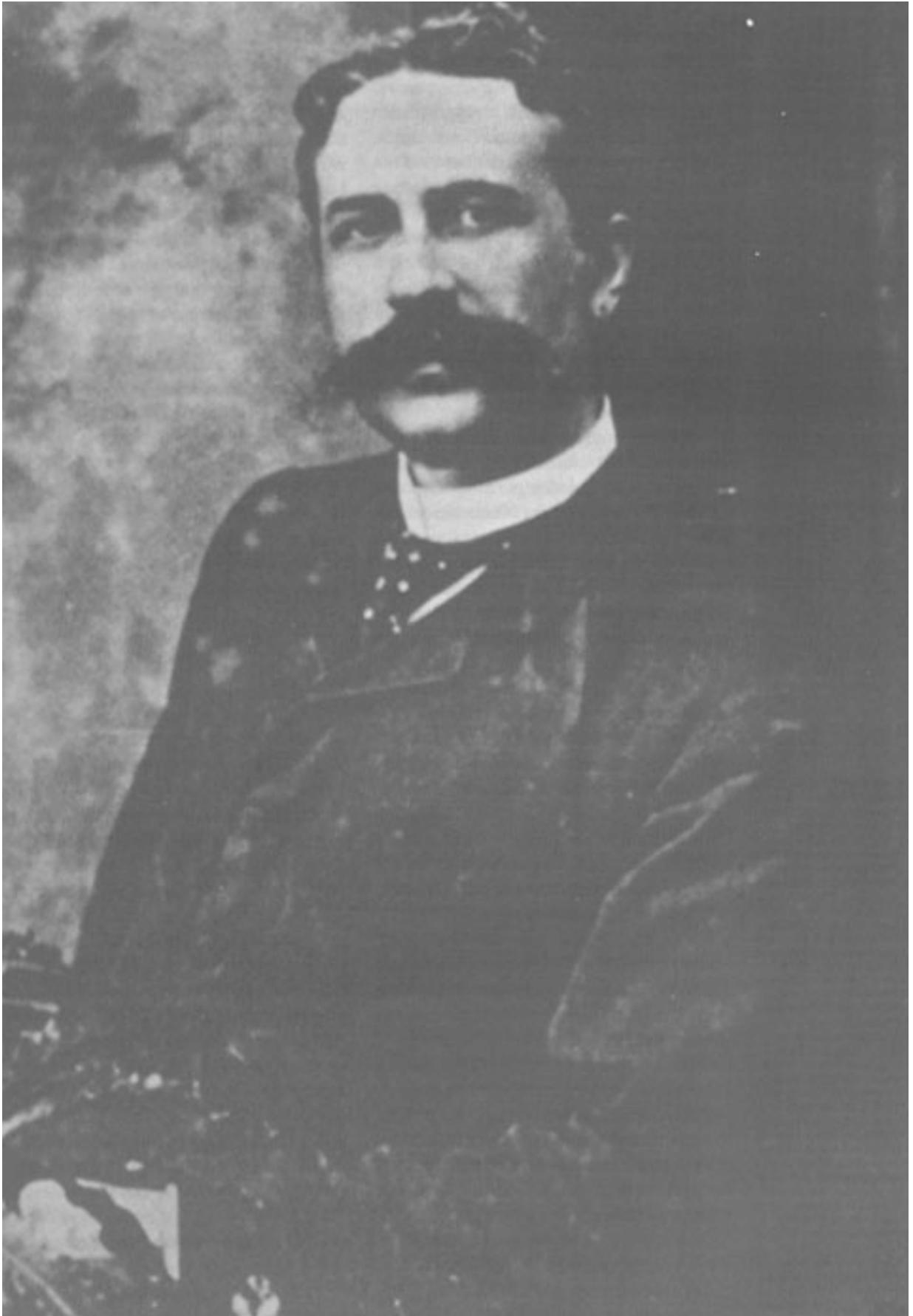
“Sabeis a narrativa evangelica de Lazaro e Jesus.

Pela caridade, pela origem commum, pelo commum destino, sois, como Maria, irmãs dos que em vida ahi jazem na sepultura da escravidão” (5).

Esta é a moldura religiosa que Barbosa, em sua perspicácia, construiu para captar a atenção das mulheres de elite da Bahia, seu estado natal e um dos mais importantes estados escravistas na década de 1870. De um modo implícito, ele mostrou aos leitores que as mulheres poderiam atuar como irmãs dos escravos (tal como Maria e Marta preocupavam-se com Lázaro, seu irmão sofredor), pois as mulheres e os escravos se irmanavam no sofrimento, uma vez que ambos ocupavam uma posição hierárquica inferior em vida.

Entretanto, Barbosa não convidou seu público feminino a concluir que as mulheres estariam cometendo um pecado extremamente grave por escravizar seus irmãos e irmãs, os escravos. Em contraste com os abolicionistas americanos que reconheciam o pecado da escravidão à luz da verdade divina da igualdade de todos os seres humanos -

5 Ruy Barbosa, “Pelos Escravos às Mães de Família, op. cit., pp. 10-1.



verdade esta confirmada pelas promessas igualitárias da Revolução Americana -, este artigo, permeado de inspiração católica, recorre à imagem da relação fraterna entre mulheres de elite e escravos apenas para reafirmar a hierarquia social, porém revestida de novas bases humanitárias. Como vimos, Barbosa sugere às mulheres de elite que a sua posição hierárquica inferior na sociedade deveria torná-las mais sensíveis e caridosas em relação àqueles que se encontram no “infimo grão da escala creada”, os escravos. O ideal de uma sociedade patriarcal, hierárquica, desigual, porém humanitária e protetora dos direitos dos humildes, alimentava os argumentos de abolicionistas de elite que se dirigiam às elites escravistas, como era o caso de Ruy Barbosa.

E aqui nós nos aproximamos de mais uma razão a explicar esta diferença nas imagens do escravo formuladas por abolicionistas americanos e brasileiros. O abolicionismo americano era como uma voz de fora da escravidão, enquanto o abolicionismo brasileiro era uma voz vinda do coração mesmo da hierarquia escravista. “Lembrem-se do escravo” era um tema predileto do abolicionismo americano.

“Irmãos e irmãs! que com alegria
Encontram-se ao redor da lareira amiga,
E conversam sobre o lar e os dias felizes,
E riem em prazeres tranquilos;

Lembrem-se do escravo jovem e pobre
Que nunca sentiu a sua alegria;
Que envelhecido cedo, nunca conheceu
A felicidade de ser um menino” (6).

Nos estados livres do norte, os abolicionistas nunca deixaram de chamar a atenção para o fato de que longe de casa, nos estados sulistas, os escravos passavam a vida servindo aos senhores. Com o apoio de leis escravistas, os senhores privavam-lhes de qualquer direito humano, além de infligir-lhes castigos insuportáveis. Portanto, “o inimigo do escravo” era o senhor. Conforme o reverendo George Bourne denunciava, o senhor “declarou guerra contra ele e a trava todos os dias com esforços impiedosos” (7).

Contudo, ao lembrar os cidadãos nortistas da existência do escravo, os abolicionistas convidavam-nos simultaneamente a tomar

partido. A abolicionista britânica e *quaker* Elizabeth Heyrick enfatizava, em um panfleto de grande repercussão, que “os verdadeiros amigos da justiça” não podiam postergar o seu apoio à luta pela emancipação imediata dos “nossos irmãos africanos” nas distantes colônias das Índias Ocidentais. A escravidão era uma questão na qual “nós todos estamos implicados; somos todos culpados... de apoiar e perpetuar a escravidão” (8). Por volta de 1837, ano de publicação deste panfleto pela Sociedade Americana contra a Escravidão da Filadélfia, e apenas alguns anos depois que a Grã-Bretanha decretara a abolição nas Índias Ocidentais, os abolicionistas americanos já haviam incorporado o apelo imediatista de Heyrick, substituindo a imagem do irmão escravizado nas remotas Índias Ocidentais pela imagem do irmão escravizado no remoto sul americano.

No Brasil não havia uma tal distância a separar o abolicionismo da escravidão. Como Joaquim Nabuco enfatizava ao definir as difíceis tarefas que o abolicionismo teria de enfrentar no Brasil,

“O nosso character, o nosso temperamento, a nossa organização toda, physica, intellectual e moral, acha-se terrivelmente affectada pelas influencias com que a escravidão passou trezentos annos a permear a sociedade Brasileira...” (9).

Os historiadores têm chamado a atenção para o abolicionismo brasileiro como um movimento essencialmente urbano que surgiu com as transformações econômicas das décadas de 1870 e 1880. Essas transformações possibilitaram novas atividades e novos grupos sociais cujos interesses eram distintos, e mesmo conflitantes, em relação aos dos grandes proprietários rurais. Contudo, é preciso não esquecer que a escravidão fazia parte tanto do meio rural quanto do meio urbano. Além disso, muitos daqueles que pertenciam a estes novos grupos sociais - profissionais, comerciantes, pequenos lojistas, empreendedores - e que eventualmente apoiavam o abolicionismo, haviam nascido e se formado em grandes fazendas de escravos, mantendo laços familiares e de negócios com a classe dos grandes proprietários rurais.

O Brasil, em meados da década de 1870, era uma vasta senzala de escravos, de acordo

6 Lydia Maria Child (ed.), *The Oasis*, Boston, Allen and Ticknor, 1834, pp. 19-20.

7 John W. Christie e Dwight L. Dumond, *George Bourne and The Book and Slavery Irreconcilable*, Baltimore, Maryland, The Historical Society of Delaware, Wilmington, Delaware; Philadelphia, Penn., The Presbyterian Historical Society, 1969, pp. 169-70. *The Book and Slavery Irreconcilable with Animadversions upon Dr. Smith's Philosophy* foi publicado na Filadélfia em 1816.

8 Elizabeth Heyrick, *Immediate, not Gradual Abolition*, Philadelphia, Philadelphia A. S. Society, 1837, p. 4, pp. 11-2. Betty L. Fladeland chamou a atenção para o impacto deste panfleto no norte dos Estados Unidos em: *Men and Brothers: Anglo-American Anti-Slavery Cooperation*, Urbana, University of Illinois Press, 1972.

9 Joaquim Nabuco, *O Abolicionismo*, Londres, Typographia de Abraham Kingdon E. Ca., 1883, pp. 6-7.

com a definição de Vindex, pseudônimo de um abolicionista da Bahia (10). A escravidão, porém, não significava meramente a relação entre senhor e escravo. Para Nabuco ela representava muito mais:

“... a somma do poderio, influencia, capital, e clientela dos senhores todos; o feudalismo estabelecido no interior; a dependencia em que o commercio, a religião, a pobreza, a industria, o Parlamento, a Corôa, o Estado enfim, se acham perante o poder aggregado da minoria aristocratica em cujas senzalas centenas de milhar de entes humanos vivem embrutecidos e moralmente mutilados pelo proprio regimen a que estão sujeitos; e por ultimo, o espirito, o principio vital que anima a instituicao toda... espirito que ha sido em toda a historia dos paizes de escravos a causa do seu atrazo e da sua ruina” (11).

Esta descrição vívida do poder escravista a partir de seu interior permite-nos compreender que, quando os abolicionistas brasileiros tratavam do problema da escravidão, eles se dirigiam a pessoas formadas por aquela mesma cultura escravista que envolvia a todos, a eles inclusive.

Na década de 1840, os abolicionistas americanos passaram a denunciar a ascensão do poder escravista a partir de uma sociedade praticamente estrangeira - o sul - bem como a sua tentativa de expandir-se por todo o país e de destruir as instituições livres do norte. Mas enquanto os abolicionistas americanos escreviam *sobre* o poder escravista, os abolicionistas brasileiros escreviam sobre, mas também *sob* o poder escravista, sendo eles mesmos formados por sua atmosfera cultural. A compreensão do abolicionista brasileiro como alguém que se opunha ao poder escravista de seu próprio interior poderá nos ajudar a entender melhor por que a imagem do escravo-irmão aparece tão raramente no abolicionismo deste país (12).

Os abolicionistas brasileiros dificilmente definiriam o senhor como o inimigo do escravo, tal como o reverendo Bourne e tantos outros abolicionistas americanos o fizeram depois dele. Ao contrário, eles tendiam a enfatizar a idéia oposta, isto é, de que o escravo era o inimigo do senhor. Se eles quisessem

ser entendidos pelos próprios senhores e seus familiares, os abolicionistas brasileiros tinham de pintar um quadro que fizesse sentido no cotidiano do fazendeiro ou do senhor de escravo urbano.

Por certo os leitores de Barbosa compreenderiam rapidamente a metáfora dos lírios inocentes exalando gases venenosos no quarto escuro e ameaçando a vida de qualquer um que adormecesse entre eles. Além da memória das insurreições escravas que agitaram a Bahia desde o início do século XIX até 1845, os leitores de jornais paulistas e fluminenses já estariam se inteirando dos movimentos de rebeldia escrava mais recentes. Pesquisas têm mostrado que os escravos estavam se rebelando cada vez mais nos anos de 1870 e até mesmo matando seus proprietários. Alguns mataram de fato os seus senhores durante o sono, como foi o caso dos quatro escravos que estrangularam uma senhora em sua cama em uma fazenda de São Paulo em 1873 (13).

A imagem do escravo como inimigo doméstico, e não como irmão, não deve ser vista como um mero recurso tático de abolicionistas em sua ânsia de persuadir senhores e senhoras sobre o erro da escravidão. A representação do escravo como inimigo doméstico está imbricada nas próprias origens do antiescravismo no Brasil, podendo ser encontrada em muitos tratados emancipacionistas publicados desde o início do século XIX. Por exemplo, ao escrever sobre os problemas de criação de uma nova nação em 1823, apenas um ano depois que o Brasil se tornou independente de Portugal, José Bonifácio de Andrada e Silva alertava os representantes da Assembléia Constituinte para a impossibilidade de se ter uma Constituição liberal e duradoura em um país “continuamente habitado por uma multidão imensa de escravos brutos e inimigos” (14).

Nessa afirmação e em muitas outras do mesmo teor, constantes de tratados antiescravistas, fica claro que a imagem do escravo africano como inimigo doméstico - recorrente no abolicionismo brasileiro - era um produto direto das antigas e conflituosas relações entre senhores e escravos. No caso do abolicionismo brasileiro, a crítica à escravidão não significava uma ruptura completa com a ideologia escravista. Isso porque essa crítica estava imbuída das imagens do escravo produzidas pelos próprios senhores ao

10 *Propaganda Abolicionista, Cartas de Vindex ao Dr. Luiz Alvares dos Santos publicadas no "Diário da Bahia"*, Bahia, Typographia do Diário, 1875, p. 28.

11 Joaquim Nabuco, *O Abolicionismo*, op. cit., pp. 6-7.

12 A respeito da percepção do poder escravista pelos abolicionistas americanos, ver Larry Gara, "Slavery and the Slave Power: A Crucial Distinction", in *Civil War History* (vol. 15, n.º 1, março de 1969), pp. 5-18.

13 A respeito da crescente criminalidade escrava durante a década de 1870 ver, de minha autoria: *Onda Negra, Medo Branco. O Negro no Imaginário das Elites, século XIX*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, capítulo 3. Para o caso citado, ver página 186. E também: Maria Helena P. T. Machado, *Crime e Escravidão: Trabalho, Luta e Resistências nas Lavouras Paulistas, 1830-1888*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

14 José Bonifácio de Andrada e Silva, *Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura. Deputado à dita Assembléia pela Província de S. Paulo*, Rio de Janeiro, Typographia de J. E. S. Cabral, 1840, p. 2.

longo de séculos de escravização de africanos.

Além disso, a idéia do escravo como inimigo doméstico combina bem com as idéias liberais herdadas do Iluminismo. Embora possa parecer paradoxal, a ênfase iluminista na liberdade como um requisito da razão e da natureza humana terminou por engendrar a imagem do escravo como um ser privado de razão e, portanto, situado abaixo da natureza humana, uma espécie de besta humana em fim. Em carta pessoal a Joaquim Nabuco, o escritor francês Victor-Hugo - personalidade muito estimada pelos abolicionistas brasileiros - sintetizou a opinião herdada do Iluminismo e retrabalhada pelo Romantismo:

“A escravidão é o homem transformado em besta dentro do próprio homem. Tudo quanto sobrevive de inteligência humana nessa vida animal, é propriedade do capricho e da vontade do senhor. D’ahi, scenas abominaveis” (15).

É interessante observar que a imagem recorrente do escravo bestial podia apontar tanto para o escravo passivo - aquele que vivia tão resignado quanto um vegetal - quanto para o escravo violento - aquele a quem ninguém conseguiria impedir de cometer os mais bárbaros crimes. Escravos passivos ou violentos podem surgir alternadamente das páginas de um mesmo autor, como se pode constatar nas poesias românticas de Castro Alves e Fagundes Varela, os primeiros poetas a escrever contra a escravidão.

Os abolicionistas brasileiros estavam sempre a lembrar fatos da escravidão que cimentavam a sua suposição de que o escravo era uma espécie de besta, ou seja, um ser inferior à natureza humana. É claro que estas memórias da escravidão não faziam parte apenas do passado. Elas eram muito vivas, uma vez que estavam sempre sendo reproduzidas - ou ameaçando de se reproduzir - no presente daqueles que viveram no Brasil até o último dia de escravidão. Os abolicionistas, assim como os senhores de escravos, muito provavelmente concordariam com Nabuco que, caso a propaganda abolicionista alcançasse os ouvidos dos escravos, a classe mais influente e poderosa ficaria exposta à “vindicta barbara e selvagem de uma população mantida até hoje ao

nível dos animaes e cujas paixões, quebrado o freio do medo, não conheceriam limites no modo de satisfazer-se” (16).

É possível agora compreender por que os historiadores americanos, tão familiarizados com o abolicionismo americano e sua ênfase no escravo-irmão, estranham o fato de um abolicionismo poder engendrar imagens de escravos diabólicos, como é o caso do abolicionismo brasileiro (17). É verdade que os abolicionistas americanos algumas vezes também empregaram a imagem do escravo bestial. Ao atacar a Sociedade de Colonização Americana, William Lloyd Garrison - um dos principais porta-vozes do abolicionismo americano em sua tendência mais puramente religiosa - afirmou que os escravos eram “a parte mais viciosa, degradada e perigosa” da população americana e, por isso mesmo, não poderiam ter papel algum na civilização e evangelização da África (18).

Entretanto havia de fato uma diferença de enfoque entre as imagens do escravo produzidas por abolicionistas americanos e brasileiros. Os abolicionistas americanos pareciam ter escolhido o senhor de escravos como a principal figura a ser posta em julgamento. Isso porque, a seu ver, o senhor era o pior dos pecadores, o vilão que negava a verdade de Deus a cada segundo de sua vida. Quanto ao escravo, o leitor da imprensa abolicionista americana não conseguirá ir muito além da imagem de um irmão esquecido e vitimado. Quando acontecia de os abolicionistas americanos mencionarem vícios e aspectos degradantes dos escravos, eles nunca desciam aos detalhes, ao contrário do que normalmente faziam ao descrever minuciosamente crimes e vícios de senhores (19). Além disso, durante as décadas de 1840 e 1850, as narrativas de escravos fugitivos enfatizaram a imagem do escravo-irmão ao destacar homens e mulheres dotados de moral e que lutavam por justiça, chegando ao ponto mesmo de arriscar suas vidas em fugas e confrontos perigosos.

Em contraste, os abolicionistas brasileiros inclinavam-se mais a pôr o escravo em julgamento. O escravo, justamente por ser escravo - ou seja, um homem privado de razão, e portanto reduzido à condição de besta - e também por ser descendente de uma raça radicalmente distinta da raça do senhor, não podia ser nada mais do que um inimigo da classe dos poderosos.

15 Osório Duque-Estrada, *A Abolição (Esboço Histórico) 1831-1888*, Rio de Janeiro, Livraria E. Leite Ribeiro & Maurillo, 1918, p. 122. Sobre o iluminismo e a produção de noções de raça, ver: Leon Poliakov, “A Antropologia das Luzes”, in *O Mito Ariano - Ensaio sobre as Fontes do Racismo e dos Nacionalismos*, São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1974, pp. 131-59.

16 Joaquim Nabuco, *O Abolicionismo*, op. cit., p. 25.

17 Para David T. Haberly a natureza da campanha abolicionista no Brasil era “singular e peculiarmente brasileira”, uma vez que se empregavam “estereótipos raciais que eram simultaneamente antiescravidão e antiescravo”. Haberly sugere que os abolicionistas brasileiros consideravam a escravidão ruim porque ela forçava os brancos a viver em contato estreito com negros violentos e maus. A sua conclusão é que se o Brasil quiser algum dia concretizar uma justiça em termos raciais, “o primeiro passo básico (a ser dado) é sem dúvida a abolição do abolicionismo”. Ver seu “Abolitionism in Brazil: Anti-Slavery and Anti-Slave”, in *Luso-Brazilian Review*, vol. 9, nº2, dezembro de 1972, pp. 30,33, 46; parêntesis meu.

18 Wm. L. Garrison, *Thoughts on African Colonization or An Impartial Exhibition of the Doctrines, Principles and Purposes of the American Colonization Society. Together with the Resolutions, Addresses, and Remonstrances of the Free People of Color*, Boston, Garrison and Knapp, 1832, pp. 33-4.

19 Comparei as imagens sobre o senhor de escravo produzidas por abolicionistas americanos e brasileiros em minha tese “*On Hell and Paradise: Abolitionism in the United States and Brazil, a Comparative Perspective*”, op. cit., capítulo 2.

sos. Em outras palavras, enquanto para o abolicionistas americanos o senhor personificava o mal, para os abolicionistas brasileiros, o mal era o escravo.

Sugeri até agora que as imagens distintas do escravo podem ser compreendidas à luz de: diferenças de inspiração da linguagem - um abolicionismo mais religioso nos Estados Unidos e um abolicionismo mais secular no Brasil; diferenças de cultura política - um abolicionismo americano construído com base na memória de uma revolução vitoriosa e nutrido por uma cultura republicana-igualitária, e um abolicionismo brasileiro permeado de uma cultura monárquica-hierárquica; diferenças em termos de posição social - os abolicionistas americanos falando de fora da escravidão, e os abolicionistas brasileiros de dentro da sociedade escravista.

É tempo agora de introduzir uma última diferença de crucial importância. A relação que se estabeleceu entre o abolicionismo e a comunidade negra em cada país pode também esclarecer por que os abolicionistas americanos inclinavam-se mais a representar o escravo como irmão, enquanto os abolicionistas brasileiros tendiam a representá-lo como inimigo.

Os historiadores americanos têm destacado a cooperação e o conflito subjacentes às relações entre abolicionistas brancos e negros, a começar pela formação das primeiras organizações abolicionistas nos anos que se seguiram à Revolução Americana. Embora alguns enfatizem mais a cooperação, enquanto outros, mais o conflito, todos concordam que, quando os abolicionistas brancos se encontravam com abolicionistas negros, eles se deparavam com pessoas firmemente enraizadas na comunidade afro-americana, ou seja, uma pequena comunidade nortista com suas próprias instituições e em franca expansão.

A partir das primeiras décadas do século XIX, uma política de repressão abateu-se sobre os afro-americanos dos estados do norte, recém-saídos da escravidão. Essa política abriu caminho para o racismo, acarretando a crescente segregação dos negros em termos de moradia, transporte, trabalho, escolas, igrejas, bem como a sua exclusão do direito de voto. Houve contudo um desdobramento imprevisto: o fortalecimento da coesão social

dos afro-americanos e da consciência dos seus direitos como cidadãos americanos.

O fato de já existir uma comunidade negra segregada no norte nos anos de 1830, na mesma época em que o abolicionismo emergiu como um movimento em defesa da abolição imediata, não implicou numa falta de comunicação entre os abolicionistas negros e brancos. Se é certo que havia “dois abolicionismos” - de acordo com expressão de Jane H. Pease e William H. Pease para marcar bem os conflitos existentes entre eles - é preciso sempre ter em mente que ambos se formaram e se desenvolveram intimamente interconectados por heranças políticas e religiosas (20).

Para começar, os habitantes negros do norte foram incorporados à cultura euro-americana emergente desde muito cedo, durante os séculos XVII e XVIII. Segundo Ira Berlin, uma pequena população de escravos, vivendo em proximidade íntima com uma maioria de habitantes brancos, aprendeu rapidamente o inglês, a religião cristã e “os hábitos do homem branco”. Ao assimilarem “os hábitos do homem branco”, os africanos tornaram-se afro-americanos sem deixar de lado porém o legado africano, sempre reavivado a cada novo desembarque de escravos africanos (21).

Portanto, ao tempo da Revolução Americana os afro-americanos já haviam forjado instrumentos intelectuais suficientes para lutar em defesa dos seus direitos como cidadãos, e nos termos dos euro-americanos: pela emancipação da América em relação à tirania britânica, assim como pela emancipação de outra tirania que então se praticava no território americano - a escravidão. Como Leon F. Litwack enfatizou, os afro-americanos tomaram ao pé da letra a afirmação de liberdade e de igualdade de todos os homens, constante da Declaração de Independência (22). Após a emancipação da escravidão nos estados nortistas, os afro-americanos do norte continuaram a lutar pela abolição no resto do país. Lutaram também contra o crescente racismo que oprimia a comunidade negra nortista.

A emergência da igreja negra independente em 1794 - “a instituição social mais dinâmica da comunidade negra”, nas palavras de Litwack - possibilitou aos afro-americanos solidificar o seu legado cultural, tirar as suas próprias interpretações da Bíblia e criticar a inconsistência dos herdeiros bran-

20 J. H. Pease and W. H. Pease, *They who would be free-Black's Search for Freedom, 1830-1861*, Urbana, University of Illinois Press, 1990.

21 Ira Berlin, “Time, Space and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America”, in *The American Historical Review*, vol. 85, nº 1, fevereiro de 1980, pp. 45-8, 53.

22 L. F. Litwack, *North of Slavery-The Negro in the Free States 1790-1860*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961, pp. 10-2.

cos da Revolução Americana em relação aos seus irmãos negros (23).

Em suma, quero enfatizar aqui a comunidade nortista afro-americana - pequena como era, e cada vez mais atacada e segregada nos anos de 1820 - foi não obstante capaz de se fazer ouvir e compreender por um pequeno número de euro-americanos de inspiração religiosa, os quais traziam igualmente o sentimento incômodo de que a Revolução Americana havia fracassado nas suas promessas mais humanitárias. É muito ilustrativo das pontes intelectuais a ligar reformadores negros e brancos que em 1832 doze homens brancos - entre eles William Lloyd Garrison - fundaram a Sociedade contra a Escravidão da Nova Inglaterra em uma sala de aula situada embaixo da Igreja Batista Africana de Boston. Este evento exemplifica tanto a separação física entre negros e brancos como a convergência intelectual dos reformadores negros e brancos. Ou seja, de um lado, os reformadores negros permitiram uma reunião de abolicionistas brancos em suas dependências; e de outro, os reformadores brancos selaram a promessa de lutar por um duplo objetivo - a abolição imediata da escravidão no sul do país e a melhoria das condições econômicas e políticas dos afro-americanos do norte (24).

Se nós nos limitarmos tão-somente às palavras dos abolicionistas brasileiros, concluiremos que as pessoas descendentes de africanos eram demasiado ignorantes para conseguir compreender os objetivos iluministas do abolicionismo ou, então, estavam ansiosas demais para cooperar com as autoridades na manutenção do *status quo* escravista. Os escravos e seus filhos livres, porém escravizados - ou seja, aqueles que nasceram após a decretação da Lei do Ventre Livre em 1871 - eram vistos como incapazes de lutar por seus direitos. Ao destacar o papel dos abolicionistas como os protetores da "Raça Negra", Nabuco argumentava que os escravos não tinham nem meios de se defender racionalmente e nem consciência dos seus direitos como seres humanos (25).

Há um aspecto em comum que pode ser deduzido das sucessivas declarações abolicionistas sobre a incapacidade dos escravos e também dos negros livres de lutar racionalmente por seus direitos: a falta de uma

comunicação intelectual entre os abolicionistas brancos e os habitantes negros do Brasil. Além disso, fica claro que os abolicionistas não reconheciam nenhuma possibilidade de uma interação intelectual com pessoas oriundas das senzalas. Deixando de lado o preconceito subjacente às opiniões dos abolicionistas em relação à população negra do Brasil, é duvidoso que os abolicionistas pudessem ter pensado de um modo distinto. Embora o Brasil não contasse com um sistema de segregação institucional dos negros livres na época da emergência do abolicionismo em meados dos anos de 1860, é preciso reconhecer que a elite branca e a população negra - livre e escrava - viviam em dois mundos à parte.

Podemos perceber melhor o mundo em que os abolicionistas brancos de elite viviam se levarmos em consideração a predominância numérica de africanos e seus descendentes, fortalecida a cada desembarque de navios negreiros vindos do outro lado do Atlântico, ininterruptamente, até a década de 1850. Era um pequeno mundo europeu em terras brasílicas, cujo significado Nabuco sintetizou em uma sentença: "O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação européia" (26). Quanto ao resto - como se essa pudesse ser a palavra apropriada para denotar o massivo mundo afro-brasileiro circundante -, tudo parecia estrangeiro, em termos culturais, aos abolicionistas (27).

A força do mundo africano, em termos culturais, no Brasil do século XIX, pode ser visualizada através do catolicismo muito peculiar que brotou das ações dos negros a despeito do controle exercido pelo clero. Segundo Roger Bastide, o catolicismo negro era o relicário precioso que a Igreja branca ofereceu impensadamente aos africanos trazidos para o Brasil. Neste relicário, os africanos e seus descendentes em fazendas e em unidades domésticas urbanas guardavam os valores mais fundamentais de suas religiões-pátrias. Contudo, eles não guardavam estes valores religiosos como relíquias, mas sim como "realidades vivas" (28).

Embora o catolicismo fosse capaz de manter a unidade de seu dogma, a influência marcante das culturas africanas sobre a religião da classe dominante engendrou outro catolicismo com uma perspectiva cultural distinta. As irmandades religiosas negras com

23 Idem, *ibidem*, pp. 191-6.

24 Idem, *ibidem*, p. 214.

25 Joaquim Nabuco, *O Abolicionismo*, op. cit., pp. 17, 25.

26 Idem, *Minha Formação*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1963, p. 40.

27 Segundo Robert W. Slenes os viajantes europeus descobriam a África, em parte, ao visitar o Brasil, enquanto a África permanecia encoberta para a elite brasileira em seu desprezo, ignorância e medo em relação a tudo que se relacionasse com culturas africanas. Ver a respeito: "Malungu, Ngoma Vem!": África Coberta e Descoberta no Brasil", in *Revista USP*, nº 12, dez.-jan.-fev./1991-2, p. 49, 67.

28 Roger Bastide, *Les Religions Africaines au Brésil - Vers une Sociologie des Interpenetrations de Civilisations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 174.



JEAN-BAPTISTE
DEBRET - NEGROS
VENDEDORES
DE AVES

suas distinções étnicas africanas, os santos negros e suas festas especiais, e sobretudo o ritual anual das Congadas - com as igrejas paroquiais patrocinando a coroação de um par eleito de soberanos negros - tudo isso é um testemunho do poder das religiões africanas em criar um novo tipo de catolicismo no Brasil (29).

Bastide chama a atenção ainda para um ponto essencial que pode nos ajudar a compreender as diferenças nas relações vigentes entre abolicionistas e pessoas de ascendência africana em cada país, e também como tal

diferenças nas relações contribuiu para a emergência de imagens distintas sobre o escravo. Nos Estados Unidos a separação do protestantismo branco do protestantismo negro completou-se com o surgimento de uma liderança religiosa negra independente. No Brasil, ao contrário, a igreja branca acomodou gradativamente o catolicismo negro. Ao impedir a separação completa dos dois catolicismos, a igreja branca conseguiu manter o controle sobre seus seguidores negros. Para Bastide, a separação incompleta dos dois catolicismos impediu que os negros alcan-

29 Idem, *ibidem*, pp. 165-72, 197.

çassem, através da experiência mística, uma consciência de raça. Mas ele também reconhece que se o catolicismo branco foi capaz de manter o controle sobre o catolicismo negro, o mesmo não pode ser dito em relação ao enorme campo das religiões africanas, as quais sobreviveram em cultos secretos - os candomblés - e sob o controle de chefes negros (30).

Em minha opinião, o fato de que a leitura da Bíblia não tem grande relevância no cotidiano do catolicismo talvez seja ainda mais esclarecedor das relações entre abolicionistas e população negra do que a ausência de uma liderança católica independente negra no Brasil. No Brasil do século XIX, a leitura da Bíblia era restrita ao clero que, durante os sermões dominicais, traduzia certos trechos do latim para o português, certamente aqueles do seu interesse e de acordo com a interpretação estrita da Igreja. Em contraste, na virada do século XVIII a Bíblia, em sua versão inglesa, já estava se tornando uma arma crucial nas mãos de pastores negros americanos e seus seguidores, tanto no norte como no sul, para reivindicar os direitos humanos que lhes eram devidos. Além disso, a Revolução Americana, com a sua Declaração de Independência de inspiração cristã e iluminista, e em menor grau, a Constituição de 1787, proporcionavam aos afro-americanos importantes instrumentos culturais de defesa de seus direitos de cidadania. Havia enfim uma memória religiosa-histórica compartilhada pelos abolicionistas negros e brancos do norte dos Estados Unidos, não obstante eles vivessem em comunidades segregadas. Esta memória nutria-se incessantemente de releituras e debates em torno de três textos básicos: a Bíblia, a Declaração de Independência e a Constituição.

Em suma, após examinarmos as relações existentes entre abolicionistas e a comunidade negra abrangente no Brasil, dificilmente encontraremos qualquer tipo de ponte que tornasse possível uma comunicação intelectual entre eles. Não havia textos religiosos ou políticos cimentando um solo comum entre ambos e moldando suas imagens a respeito do escravo. Os abolicionistas de um lado, e a massa de africanos e seus descendentes de outro, embora sempre interagindo no cotidiano de um país escravista por inteiro, viviam em dois mundos à parte em termos de posição social e de diferenças cultu-

rais profundas. Quanto aos poucos abolicionistas brasileiros de ascendência africana que conseguiram ingressar no mundo da elite branca, eles encaravam o mundo afro-brasileiro circundante com olhos tão estrangeiros quanto os dos seus companheiros brancos.

Os abolicionistas brasileiros de ascendência africana viviam no mundo branco das elites urbanas, eram imbuídos de cultura europeia, e, tal como seus amigos brancos, não podiam sentir muita empatia cultural pelo mundo afro-brasileiro ao seu redor. Por isso seria inútil nos surpreendermos com os personagens repugnantes negros que povoam o romance *Motta Coqueiro* de José do Patrocínio. Ao descrever a fisionomia repulsiva do algoz negro, Patrocínio avisa aos seus leitores que “os brancos” haviam feito dele uma besta, impedindo que ele formasse sentimentos de família, religião e cidadania (31).

Em contraste, as pontes intelectuais existentes entre abolicionistas brancos e abolicionistas negros, vivendo estes em comunidade segregada no norte dos Estados Unidos, são muito perceptíveis nos esforços de abolicionistas em provar que o negro era um ser humano com direitos iguais aos dos cidadãos brancos americanos. Através do duplo objetivo de abolir a escravidão e abolir o racismo - objetivo combinado que distinguiu o abolicionismo americano - percebe-se de fato uma constante busca de empatia com o escravo assim como com os negros livres do norte.

Antes de concluir este artigo gostaria de chamar a atenção para este tema da busca de empatia com o escravo tão perceptível no abolicionismo americano. A busca de empatia com o escravo e o negro em termos mais gerais começa com a busca do passado glorioso da África. Os abolicionistas negros e brancos concordavam que a África do presente não tinha nada a oferecer como contribuição ao progresso e à civilização. Mas no passado, ou seja, antes que os europeus começassem a afundar os africanos na miséria, a África havia sido uma terra de luzes. Como o abolicionista afro-americano David Walker explicava, as artes e ciências tiveram origem entre “os filhos da África ou de Cam”, e “foram levadas depois para a Grécia, onde foram desenvolvidas e refinadas”, aconte-

30 Idem, *ibidem*, pp. 152-4, 186-93. Os seguidores do catolicismo negro podiam ser igualmente seguidores de religiões africanas. Ver a respeito: Maria Inês Cortes de Oliveira, *O Libertado: o seu Mundo e os Outros, Salvador, 1790/1890*, São Paulo, Corrupio: Brasília, D. F., CNPq, 1988, pp. 48-51, 77, 82.

31 José do Patrocínio, *Motta Coqueiro ou a Pena de Morte*, Rio de Janeiro, Francisco Alves E., 1977, p. 36. Luís Gama tentou em vão construir as pontes intelectuais entre os abolicionistas em seu pequeno mundo voltado para Europa e o vasto mundo afro-brasileiro; ver a respeito minha tese *On Hell and Paradise*, op. cit., pp. 171-3.

cendo o mesmo mais tarde entre os romanos. A certeza de Walker de que as artes e ciências haviam sido iniciadas pelos africanos amparava-se na crença de que eles foram os primeiros habitantes do Egito, o qual os historiadores reconheciam em geral como o berço da civilização mundial (32).

O tema do passado glorioso da África, recorrente em escritos de abolicionistas negros, foi também incorporado pelos abolicionistas brancos; outra vez chamo a atenção aqui para as pontes intelectuais que uniam abolicionistas negros e brancos americanos. Em *The Oasis*, publicado em 1834, Lydia Maria Child incluiu um poema especial sobre o assunto:

“O pobre negro desprezado pode alçar a vista,
Esorrir, ao ouvir que a Grécia, aquela Grécia clássica,
Não se recusou a partilhar a taça sedutora que
O escuro Egito ofertava com as artes da paz:

Que o homem branco orgulhoso buscou em épocas passadas,
O fogo intelectual que ilumina a sua frente,
E encontrou-o também, entre uma raça tão negra
Quanto o pobre escravo que ele agora vitimiza!” (33).

E o que dizer do abolicionismo brasileiro? É possível discernir uma busca semelhante de empatia com o escravo? Em minha opinião, é difícil encontrar qualquer sentimento de empatia em relação ao escravo e ao negro em geral, pelo menos neste sentido de valorização étnica. O tema do passado glorioso da África, que com o passar do tempo moldou uma espécie de senso comum abolicionista nos Estados Unidos, esteve totalmente ausente do abolicionismo brasileiro. Se a África, vez ou outra, vinha à mente, era sempre devido à sua miséria, ignorância e feiúra. A África era, irremediavelmente, a terra das trevas.

O problema a que os abolicionistas em geral se referiam era que a África havia exportado os seus vícios para o Brasil, juntamente com milhares de escravos. Como Nabuco explicava,

“Quando os primeiros Africanos foram importados no Brazil, nao pensáram os principaes habitantes - é verdade que se pensassem, isso não os impediria de fazelo, porque não tinham o patriotismo Brasileiro - que preparavam para o futuro um povo composto na sua maioria de descendentes de escravos... O principal effeito da escravidão sobre a nossa população foi assim africanizal-a, satural-a de sangue preto...

Chamada para a escuridão, a raça negra, só pelo facto de viver e propagar-se, foi-se tornando um elemento cada vez mais consideravel da população...

Foi essa a primeira vingança das victimas. Cada ventre escravo dava ao senhor tres e quatro crias que ele reduzia a dinheiro; essas por sua vez multiplicavam-se, e assim os vicios do sangue Africano acabavam por entrar na circulação geral do paiz” (34).

Além de combinar os temas da África como uma terra de vícios, e do escravo como o principal veículo de transmissão de tais vícios africanos, Nabuco deixa claro que o seu raciocínio fundava-se na idéia de raça. Nabuco, porém, apenas expressava uma tendência racista geral de seu tempo. Nas décadas de 1870 e 1880, as elites intelectuais brasileiras - e entre elas muitos eram abolicionistas - incorporavam cada vez mais as teorias científicas de raça às suas opiniões sobre o escravo.

Em conclusão, estas diferenças históricas - em inspiração religiosa, ou secular, distanciamento ou não da sociedade escravista, cultura política e tipo de contato intelectual entre abolicionistas brancos e negros - suscitaram imagens muito distintas com relação ao escravo entre abolicionistas americanos e brasileiros. Os abolicionistas americanos representavam os escravos como os seus irmãos esquecidos, ou seja, seres humanos igualmente criados por Deus. Por essa razão, os escravos e seus descendentes eram vistos como herdeiros das promessas igualitárias da Revolução Americana. Já os abolicionistas brasileiros consideravam o escravo uma vítima, sem dúvida, mas apesar disso viam-no como um elemento mau e perturbador da sociedade, tanto devido à sua condição inferior de cativo, como por pertencer a uma raça inferior.

32 Walker's Appeal, in Four Articles: Together with a preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in particular, and very expressly, to those of the Unites States of America, written in Boston, State of Massachusetts, September 28, 1829, terceira e última edição, com notas adicionais, correções, etc.; Boston, Revista e Publicada por David Walker, 1830, p. 22.

33 L. M. Child, "Ruins of Egyptian Thebes", in *The Oasis*, pp. 212-3.

34 Joaquim Nabuco, *O Abolicionismo*, op. cit., pp. 136-7, 140.