



**Reinaldo Silva Cintra**

**Nós, brasileiros, nós, bárbaros:  
Os juristas-políticos e a constituição política do  
povo no Brasil (c. 1850-1900)**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Direito da PUC-Rio como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Pilatti

Rio de Janeiro  
Dezembro de 2022



**Reinaldo Silva Cintra**

**Nós, brasileiros, nós, bárbaros:  
Os juristas-políticos e a constituição política do  
povo no Brasil (c. 1850-1900)**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Direito da PUC-Rio como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor em Direito.

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo  
assinada.

**Prof. Dr. Adriano Pillati**

Orientador  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Dr. Renato Lessa**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Dr. Frederico Normanha Ribeiro de Almeida**

Departamento de Ciência Política – IFCH-Unicamp

**Prof. Dr. Bruno Rodrigues de Lima**

Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte und  
Rechtstheorie

**Prof. Dr. Rafael Barros Vieira**

Escola de Serviço Social – UFRJ

Rio de Janeiro, 02 de dezembro de 2022

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

## **Reinaldo Silva Cintra**

Formado pelo Colégio Pedro II, Unidade Centro, em 2007. Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2013. Especialista lato sensu em Direito Constitucional pela Universidade Cândido Mendes em 2015. Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio em 2018. Advogado e pesquisador.

### Ficha Catalográfica

Cintra, Reinaldo Silva

Nós, brasileiros, nós, bárbaros: os juristas-políticos e a constituição política do povo no Brasil (c. 1850-1900) / Reinaldo Silva Cintra ; orientador: Adriano Pilatti. – 2022.

397 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2022.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Escravidão. 3. Filosofia política. 4. Império do Brasil. 5. Identidade política. 6. Povo. I. Pilatti, Adriano. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

## Agradecimentos

Ao meu orientador. Prof. Adriano Pilatti, pela generosidade e bom humor com que aturou este teimoso orientando ao longo do mestrado e do doutorado. Sua confiança e apoio permanentes foram fundamentais para tornar menos penoso o já difícil trabalho de escrita de uma tese – em especial no Brasil de tempos pandêmicos.

Ao professor José Maria Gomez, cujas instigantes indagações e sugestões de leitura em sala de aula foram decisivas para consolidar os pontos de vista e perspectivas adotados nesta tese.

Ao professor Renato Lessa, cujas reflexões em sala de aula foram, igualmente, fundamentais para esta pesquisa. Naturalmente, ambos os mestres não são responsáveis pelos desenvolvimentos aqui propostos de seus conceitos e reflexões particulares.

Ao professor Frederico de Almeida, pelos generosos e fundamentais comentários feitos durante a qualificação e também na defesa da tese – sem contar os diálogos nas redes sociais.

Ao professor Bruno Rodrigues de Lima, caso raro de amizade ao primeiro encontro, pela presença na banca de defesa, pelos diálogos de sempre e pelo bom humor.

Ao professor e velho amigo Rafael Vieira, pela prontidão e disponibilidade em participar emergencialmente da banca, mesmo com pouquíssimos dias para leitura. Seus comentários incisivos e rigorosos se tornam ainda mais valiosos quando sabemos das condições difíceis de leitura a que, involuntariamente, o submetemos. Meu (eterno) muito obrigado.

Aos professores do Departamento de Direito da PUC-Rio que passaram pela minha vida desde 2008, quando ingressei como graduando. Não cito nomes, pois são muitos e os esquecimentos seriam inevitáveis e imperdoáveis. Este trabalho é, em larga medida, fruto de minha vivência nesta universidade, dos debates e interpelações produzidos em suas salas de aula. Não tenho dúvidas de que se trata de um dos departamentos acadêmicos mais plurais e progressistas deste país, e torço para que continue assim.

Aos meus colegas de Doutorado, símbolos maiores dessa pluralidade e capacidade crítica que compõem a imagem do Direito na PUC-Rio atual. Meus companheiros e amigos Andreu, Isabela, Marcelo, Daniela, Bruna, Cissa, Glenda, Katiuscia, Leonardo, Maíra, Hamilton, Luciana e Luiz Carlos. Passamos por tempos extremamente difíceis: ameaças pandêmicas, tragédias familiares, incompreensões administrativas. Torço para que todos concluam suas jornadas em bons termos.

Aos funcionários da Divisão de Bibliotecas da PUC-Rio, cujo acervo monumental é uma benção para todo pesquisador.

A Anderson e Carmen, sem os quais tudo seria mais difícil.

À PUC-Rio e à CAPES, pelos auxílios e bolsas concedidos, que permitiram a elaboração desta pesquisa.

Aos muitos amigos que, de alguma forma, me ajudaram a passar por esses anos pesados. Os veteranos de Colégio Pedro II: Daniel Paiva, Pedro Dupim, Thiago, Deborah, Amanda Damasceno, Erica, Irina, Ísis, Rozena, Rafael Silva, Pedro Anízio, Allan, André, Dalila, Mariana, Rickson, Leandro, e tantos outros. Os legados da PUC: João Pessoa, Luiz Felipe Waitz, Igor Bernardo, Patrick Mafressi, Daniel Carneiro Leão, Marianno Cunha, Francisco Mussnich. Agradecimento especial a Amanda Félix, que revisou a tradução em inglês do resumo.

A João Vitor Miranda, que leu uma versão antiga do primeiro capítulo desta tese e deu dicas valiosas. A Marcos Vinicius Queiroz, um dos maiores juristas da atualidade, pelas conversas e lições.

Aos amigos e colegas de trabalho, sem os quais teria sido ainda mais difícil me dedicar a esta pesquisa da forma como ela exigia: Gabriela, Jefferson, Raiony, Ezequiel, e os Gabriéis. Gratidão eterna.

Por fim, mas não por último, à minha mãe, Josidete, melhor amiga e primeira apoiadora. Se olharmos e chegamos mais longe, é por estarmos nos ombros de gigantes; e nada é maior do que o apoio e a proteção de uma mãe. Este trabalho é por você e para você.

Ao meu pai, *in memoriam*.

A maior frustração de um pesquisador é não ser lido. A todos que lerem, parcial ou integralmente, este trabalho, meu muito obrigado.

## Resumo

Cintra, Reinaldo Silva; Pilatti, Adriano. **Nós, brasileiros, nós, bárbaros:** os juristas-políticas e a constituição política do povo no Brasil (c. 1850-1900). Rio de Janeiro, 2022. 397 p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo tem como objetivo analisar diferentes representações da comunidade política no Brasil da segunda metade do século XIX, a partir de uma reflexão filosófica acerca da formação das identidades políticas, em especial o “povo”. A hipótese a ser testada é de que a constituição dos sujeitos políticos exige o manejo de um tipo especial de representação política, que nos propomos chamar “originária”, a qual confere aos agregados demográficos sentidos e valores que não derivam de sua mera existência natural. Na ausência de um fundamento invariante que sirva de essência imutável a tais identidades, a constituição política do “povo” passa a nomear um processo permanente, contingente e precário de devir político, no qual diferentes representações do social disputam a hegemonia, numa permanente tensão entre a comunidade enquanto identificação e a agência coletiva enquanto subjetivação. Com base nesse referencial teórico, inicia-se uma investigação histórica acerca de três diferentes representações originárias de um “povo” brasileiro, desenvolvidas entre o apogeu do Império e a crise da escravidão: a saquarema, representada por José de Alencar; a abolicionista liberal, de Joaquim Nabuco; e a do republicanismo negro, de Luiz Gama. Em comum entre elas, o papel central dos juristas na reflexão sobre a existência ou refundação de uma comunidade política brasileira, e um diálogo permanente do direito com a política, a filosofia e a literatura, que podem contribuir para uma visão mais ampla do que entendemos por “história constitucional” do Brasil.

## Palavras-Chave

Abolicionismo, escravidão, filosofia política, Império do Brasil, identidade política, povo

## Abstract

Cintra, Reinaldo Silva; Pillatti, Adriano (advisor). **We Brazilians, We Barbarians: Political Lawyers and the Political Constitution of the People in Brazil (c. 1850-1900)**. Brazil. Rio de Janeiro, 2022. 397 p. Doctoral Thesis – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present study aims to analyze different representations of the political community in Brazil in the second half of the 19th century, based on a philosophical reflection on the formation of political identities, especially the "people". The hypothesis to be tested is that the constitution of political subjects requires the handling of a special type of political representation, which we propose to call "original". That gives the demographic aggregates meanings and values that do not derive from their mere natural existence. In the absence of an invariant foundation that serves as an immutable essence to such identities, the political constitution of the "people" starts to name a permanent, contingent and precarious process of political becoming, in which different representations of the social dispute hegemony, in a permanent tension between community as identification and collective agency as subjectivation. Based on this theoretical framework, a historical investigation begins about three different representations originating from a Brazilian "people", developed between the apogee of the Empire and the crisis of slavery: the Saquarema, represented by José de Alencar; the Liberal Abolitionist, by Joaquim Nabuco; and the Black Republicanism, by Luiz Gama. In common among them, the central role of jurists in the reflection on the existence or re-foundation of a Brazilian political community, and a permanent dialogue between law, politics, philosophy and literature, which can contribute to a broader vision of what we understand for the "constitutional history" of Brazil.

## Keywords

Abolitionism, slavery, political philosophy, Empire of Brazil, political identity, people

## Sumário

1.	Introdução	11
1.1	Apresentação do tema	11
1.2	Justificativa e relevância	16
1.3	Premissas teóricas e metodológicas	22
1.4	Plano de trabalho	24
2.	O pacto da ata: a constituição do “povo” como problema político	27
2.1	O desafio ontológico de Rousseau	27
2.2	O desafio e a fortuna crítica	33
2.3	O “povo” e suas “alternativas”	54
2.3.1	Povo e Nação	55
2.3.2	Povo e Multidão	67
2.3.3	Povo e Raça	71
3.	Entre a identificação e a subjetivação: a representação originária e seus elementos	85
3.1	A discrepância: a (re)constituição da ordem social	86
3.2	O pertencimento: corpos de extração e corpos que falam	106
3.3	A temporalidade, a utopia e a história: por um novo cosmos	123
3.4	O “círculo político” e suas <i>personas</i> : legisladores, charlatães, peregrinos	136
4.	O fardo dos bacharéis: os juristas-políticos e a constituição do “povo” brasileiro	141
4.1	Espectros do “povo”	141
4.2	Primeiras peregrinações	147
4.3	A vocação demiúrgica: os juristas-políticos	158
5.	Demônios familiares: a aristocracia escravista de José de Alencar	170
5.1	A herança e as fundações	170
5.2	Uma história de demônios	183
5.2.1	Ambiguidades da epopeia (1857-1860)	185
5.2.2	O apóstolo vacilante (1865-1867)	208
5.2.3	A pedra que rola ao abismo (1867-1871)	214
6.	Um estadista na torrente: Joaquim Nabuco e o Partido Abolicionista	230
6.1	Crise de direção	230
6.2	A articulação abolicionista	234
6.3	O mandato e a demanda	253
6.4	O retorno à catedral gótica	273



7.	Orfeu na encruzilhada: Luiz Gama, o direito da liberdade e a política da igualdade	290
7.1	Os sentidos da liberdade	290
7.2	Poética da obscuridade	298
7.3	O estandarte da emancipação	317
7.3.1	Cenografias da liberdade	323
7.3.2	Democracia, até as últimas consequências	334
7.4	O tempo de Luiza	346
8.	Conclusão	364
9.	Referências bibliográficas	377

*O que será, que será?  
Que vive nas ideias desses amantes  
Que cantam os poetas mais delirantes  
Que juram os profetas embriagados  
Que está na romaria dos mutilados  
Que está na fantasia dos infelizes  
Que está no dia a dia das meretrizes  
No plano dos bandidos, dos desvalidos  
Em todos os sentidos*

*Será, que será?  
O que não tem decência nem nunca terá  
O que não tem censura nem nunca terá  
O que não faz sentido*

*O que será, que será?  
Que todos os avisos não vão evitar  
Por que todos os risos vão desafiar  
Por que todos os sinos irão repicar  
Por que todos os hinos irão consagrar  
E todos os meninos vão desembestar  
E todos os destinos irão se encontrar  
E mesmo o Padre Eterno que nunca foi lá  
Olhando aquele inferno vai abençoar  
O que não tem governo nem nunca terá  
O que não tem vergonha nem nunca terá  
O que não tem juízo*

Chico Buarque e Milton Nascimento, *O Que Será (À Flor da Terra)*

# 1

## Introdução

— *Uma hora a Constituição serve, outra hora...*  
— *Decerto. Quando a Constituição não colide com os nossos princípios republicanos é boa, quando colide não presta.*  
— *Gosto dessas explicações francas...*  
— *... e de grande política. Nós havemos de fazer o país feliz; mas para isso precisamos despovoá-lo pela miséria. Urge que substituamos a população; é programa que vamos cumprindo.*  
Lima Barreto, *O programa* (1915)<sup>1</sup>

### 1.1

#### Apresentação do tema

Quando pensamos em política, geralmente a primeira coisa que nos vem à mente é a questão das instituições, dos órgãos e dos agentes de Estado. Analogamente, quando pensamos em constituição, imediatamente a associamos ao ordenamento jurídico, à supremacia hierárquica, aos direitos e obrigações contidos nessa lei suprema. Evidentemente, são enquadramentos válidos e indispensáveis. Mas pensar em política ou em constituição não precisa ser necessariamente reduzido a uma reflexão sobre o aparato estatal. Afinal, política deriva de *polis*, termo grego que não designava um “Estado”, mas uma “comunidade política”. Da *polis*, derivou-se *politeia*, que podia significar tanto o laço de participação das pessoas com a *polis* quanto a “forma de governo”, a organização da *polis*, sendo, nesse último caso, geralmente traduzida para “constituição”. Quando optamos por pensar a política pela ótica da comunidade política, e a constituição pela organização dessa comunidade, destacamos um tipo diferente de questão: quais sujeitos compõem, participam e/ou se submetem a esse processo? E até que ponto essas identidades não são, elas mesmas, constituídas através desse processo “constituente”?<sup>2</sup>

Focando a análise na questão dos sujeitos coletivos que compõem a comunidade, um deles se destaca na história do pensamento político: o “povo”. Este conceito guarda uma impressionante longevidade. Partindo do *demos* ateniense, passando pelos *populus* romano e medieval, o “povo” ressurgiu, com a Renascença, no centro do debate sobre o poder político na Europa moderna. Segundo o

<sup>1</sup> BARRETO, L.; CORRÊA, F. B. (Org.). *Sátiras e outras subversões*, p. 106

<sup>2</sup> Sobre os conceitos de *polis* e *politeia*, cf. BOBBIO, N.: “Política”, in BOBBIO, N., MATEUCCI, N., PASQUINO, G. (Orgs.) *Dicionário de Política*, vol. 2, pp. 954-962; e WOLFF, F.: “*Polis/Politeia*”, in CASSIN, Barbara (ed): *Dictionnary of Untranslatables: a philosophical lexicon*. pp. 3420-3428

historiador britânico Quentin Skinner, foram justamente contra as insurgentes ideologias da soberania popular que se ergueram as grandes teorias do Estado absolutista; e foram contra estas últimas que novas elaborações da primeira ganharam forma, a partir do Iluminismo<sup>3</sup>. Seja na Declaração de Independência das Treze Colônias, ou nas Declarações de Direitos francesas; nas Constituições do Haiti ou nas Jornadas de 1848; nos discursos de Lincoln ou nos nacionalismos europeus; nas lutas anticoloniais do século XX ou nos Estados de Bem-Estar Social; nos nomes de países socialistas ou no credo alucinado de movimentos fascistas – a presença do “povo” está por toda parte, extraordinariamente persistente em comparação com outros sujeitos coletivos, mas também portadora de uma pluralidade desconcertante de significados e valorações. Ora surge como vanguarda da liberdade, ora como bastião da ordem. Para alguns, é o mais legítimo de todos os sujeitos; para outros, é a encarnação do caos. De um lado, o “povo” aparece como a unidade soberana, tal qual a famosa capa do “Leviatã” de Hobbes, de Abraham Bosse; do outro, surge como a reunião dos excluídos, o “Pátio dos Milagres” de Victor Hugo<sup>4</sup>. Tudo isso demonstra como a análise desse conceito, à primeira vista tão evidente, se torna extremamente desafiadora quando abandonamos o campo do senso comum. Afinal, o que é um “povo”?

Da mesma forma, não há como se compreender o constitucionalismo moderno sem fazer referência à centralidade desse operador. Não há “Constituição” sem “povo”: “*We, the People*” (“Nós, o Povo”) é a frase que, literalmente, inicia a Constituição dos Estados Unidos. “Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente” é a fórmula inscrita no parágrafo único do art. 1º da Constituição Federal de 1988. Desde 1934, todas as Constituições brasileiras adotaram cláusulas iguais ou semelhantes. Nem sempre, porém, foi assim. O preâmbulo da Carta Imperial de 1824 anuncia: “Tendo-Nos requeridos os Povos deste Império, juntos em Câmaras (...), Nós Jurámos o sobredito Projeto para o observarmos e fazermos observar, como Constituição”. No art. 1º, a Constituição afirma que o Império do Brasil “é a associação Política de todos os Cidadãos Brasileiros. Eles formam uma Nação livre, e independente”.

<sup>3</sup> SKINNER, Q. “*From the states of princes to the person of State*”. In: *Visions of Politics*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 369-413, em especial o capítulo VII.

<sup>4</sup> “Ou seja, um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política.” AGAMBEN, G. “O que é um povo?”, in *Meios sem fim: notas sobre a política*, p. 25.

Todos os Quatro Poderes são delegados pela “Nação” (art. 12), a qual possui dois Representantes: o Imperador e a Assembleia Geral (art. 11). Ao final do texto, logo antes das assinaturas, reitera-se que o Imperador jurava a nova Constituição “anuindo às representações dos Povos”, no plural<sup>5</sup>.

O Império do Brasil se apresentava enquanto “associação política de todos os cidadãos brasileiros” – numa aparente contradição: afinal, a cidadania é anterior ou posterior à Constituição? De qualquer forma, tais “cidadãos” só podiam ser aqueles componentes dos “povos” plurais mencionados no preâmbulo e no fecho da Carta. Propunha-se, assim, uma metamorfose ontológica do tecido social da ex-colônia portuguesa: converter os múltiplos “povos deste Império” numa única “Nação de cidadãos brasileiros”.

Esse experimento foi exitoso? Do ponto de vista da instituição de um Estado brasileiro, não parece haver dúvidas. Já no tocante à constituição de uma identidade política brasileira, os contemporâneos não pareciam muito seguros. Vejamos, a título ilustrativo, o ponto de vista de três estrangeiros que visitaram o Brasil em diferentes momentos do século XIX, deixando registradas suas impressões acerca do que era o “povo brasileiro” de então.

Em 1833, o naturalista Auguste de Saint-Hilaire publicou o relato de suas andanças por Minas Gerais e Rio de Janeiro, as *Viagens pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*. Ao final da obra, ele incluiu um ensaio histórico sobre o nosso processo de emancipação. A visão do francês não foi das mais otimistas. Desunidas e fracas, as capitanias da América portuguesa tinham seu centro em Lisboa, o qual foi apenas trasladado para o Rio de Janeiro, sem que isso tenha mudado muito sua estrutura dispersiva. A “união protonacional” se deu como reação aos propósitos recolonizadores das Cortes do Porto de 1820, mas ainda assim de forma débil: a “população heterogênea apresenta[va] diferenças mais sensíveis que as que se notam entre a França e a Inglaterra”. O brasileiro era pacífico e bom, porém ignorante. Para piorar, “a admissão da escravatura familiarizara-os com exemplos dos mais abjetos vícios”. D. Pedro I, por seu turno, desconhecia por completo o país que liderava, isolado no Rio de Janeiro, “um amálgama bizarro de americanos e portugueses, brancos e homens de cor, homens livres, negros forros e escravos (...) colônia, porto de mar, capital, residência de uma corte corrompida”. Saint-Hilaire

<sup>5</sup> Constituição Política do Império do Brasil, disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm). Acesso em 15 set. 2022.

era incisivo: “Havia um país chamado Brasil, mas absolutamente não havia brasileiros (...). Neste país não existia absolutamente a sociedade e apenas podia-se notar alguns elementos de sociabilidade”<sup>6</sup>.

Avançamos para 1868. O zoólogo suíço Louis Agassiz, em coautoria com a mulher Elizabeth, publicava seu relato sobre a expedição científica que realizaram pelo Brasil em 1865-66. A descrição dos tipos sociais que encontraram no caminho foi fortemente influenciada pelas teorias racialistas europeias, das quais Agassiz era pródigo divulgador nos EUA pós-Guerra de Secessão<sup>7</sup>. “Num país em que as três raças distintas estão em contínua promiscuidade”, o povo brasileiro é identificado como majoritariamente “híbrido”, composto de mulatos, mamelucos, cafuzos. Visto que o “hibridismo” criava raças desprovidas da integralidade das características de seus pais, o povo oriundo dessa mistura – por mais bondoso e generoso que fosse – só podia ser descrito, “cientificamente”, como “degenerado”:

O resultado de ininterruptas alianças entre pessoas de sangue misturado é uma classe de indivíduos em que o tipo puro desapareceu, e com ele todas as boas qualidades físicas e morais das raças primitivas, deixando cruzados, que causam horror aos animais de sua própria espécie, entre os quais não se descobre um único que haja conservado a inteligência, a nobreza, a afetividade natural que fazem do cão de raça pura o companheiro e o animal predileto do homem civilizado.<sup>8</sup>

Por fim, chegamos em 1881. O francês Louis Couty, professor de Biologia Industrial da Escola Politécnica do Rio de Janeiro, estava em Paris quando tomou conhecimento de violento discurso do senador abolicionista Victor Schoelcher contra a lentidão com que o governo brasileiro tratava a questão da escravidão. Couty resolveu, então, escrever um opúsculo em defesa dos interesses brasileiros e da abolição lenta e gradual, *L'Esclavage au Brésil (A escravidão no Brasil)*.

Apesar da descrição idílica da estratificação social brasileira (“no Brasil, o

<sup>6</sup> SAINT-HILAIRE, A. *Viagens pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*, pp. 431-445

<sup>7</sup> “Julgo estar demonstrado que, a não ser que se prove que as diferenças existentes entre as raças índia, negra e branca são instáveis e passageiras, não se pode, sem se estar em desacordo com os fatos, afirmar a comunidade de origem para todas as variedades da família humana.” AGASSIZ, L., AGASSIZ, E. C. *Viagem ao Brasil 1865-1866*, p. 286. Para o papel central de Louis Agassiz e sua expedição brasileira na divulgação e consolidação do racismo científico nos EUA dos anos 1860, cf. BETHENCOURT, F. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*, pp. 485-488: “Agassiz serviu-se da sua experiência no Brasil para promover a segregação e a discriminação contra os negros nos Estados Unidos após a abolição da escravatura. (...) O livro de Agassiz [*A Journey in Brazil*, que teve 6 edições num único ano] condensa a verdadeira essência do racismo científico nos Estados Unidos: um desenvolvimento ativamente político da teoria das raças a favor das políticas sulistas de exclusão, segregação e discriminação que duraram até a década de 1960, sob o olhar impávido dos pragmáticos brancos nortistas que partilhavam os mesmos preconceitos raciais básicos.”

<sup>8</sup> AGASSIZ, L. *op. cit.*, pp. 287-288

liberto entra plenamente em uma sociedade na qual ele é imediatamente tratado como um igual [...] inexistente preconceito racial [...] esses negros libertos e esses mestiços misturam-se inteiramente à população branca”), Couty não consegue extrair disso uma sociedade política funcional. O negro, uma vez liberto, podia até ter todas essas “oportunidades”, mas do ponto de vista da “economia nacional” era fundamentalmente “inútil”: não queria mais saber do trabalho agrícola<sup>9</sup>, e era “pouco passível de aperfeiçoamento” com relação à “vida civilizada”<sup>10</sup>. Isso exigia do governo imperial uma ação política cautelosa sobre a “questão servil”, de modo a não arruinar o país<sup>11</sup>. Daí o famoso diagnóstico de Couty: “*le Brésil n’a pas de peuple*”, “o Brasil não tem povo”:

O espaço entre a classe dirigente e os escravos que ela utiliza não é suficientemente preenchido. Seis milhões de habitantes, no mínimo, nascem, vegetam e morrem sem ter servido ao País. No campo, serão agregados de fazenda, caboclos, caipiras; nas cidades, capangas, capoeiras ou simplesmente preguiçosos e bebedores. (...) Não veremos, em lugar nenhum, contudo, massas fortemente organizadas de produtores agrícolas ou industriais livres que, para nossos povos civilizados, constituem a base de toda a riqueza. Tampouco veremos massas de eleitores sabendo pensar e votar, capazes de impor ao governo uma direção definida. Por conseguinte, o poder pessoal, o poder moderador resumido a um só homem continua a se impor ainda hoje no Brasil.<sup>12</sup>

Dos relatos acima transcritos, conseguimos extrair dois problemas e um desejo comuns. O primeiro problema compartilhado entre esses autores é a ausência de povo no Brasil: a incapacidade dos habitantes deste imenso território assumirem a mesma forma moderna e o mesmo aparato civilizacional de seus equivalentes no Atlântico Norte, seja no aspecto político (Saint-Hilaire), biológico-racial (Agassiz) ou socioeconômico (Couty). Durante cinco décadas, atravessando Regência e Segundo Reinado, um mesmo diagnóstico pessimista se manteve, e até se aprofundou. Sintomaticamente, o viés racista acerca desse “não-povo” brasileiro acompanhou, num crescendo, cada novo julgamento.

A esse problema, os três viajantes nos apresentam um desejo comum: o de que o “povo” seja construído – política, econômica e cientificamente – a partir de

<sup>9</sup> COUTY, L. *A escravidão no Brasil*, pp. 50-52

<sup>10</sup> Ibid., pp. 100-102

<sup>11</sup> Apesar disso, Couty corre para afirmar ao desconfiado Schoelcher que “o próprio escravo não é jamais visto como gado, como um ser inferior a ser utilizado: é um trabalhador preso ao solo, em condições frequentemente mais amenas do que aquelas em que se encontram muitos de nossos assalariados da Europa.” Ibid., p. 52-53. Essa tese foi recorrente no pensamento conservador brasileiro até o século XX.

<sup>12</sup> Ibid., p. 102. O vaticínio foi reiterado três anos depois: “o Brasil não tem povo, ou melhor, o povo que lhe foi dado pelas misturas de raças e pelas alforrias não desempenham um papel ativo e útil”. Id., *O Brasil em 1884*, p. 200.

cima, pelo imperador brasileiro e seu Poder Moderador. Contra o povo enquanto componente natural, mas também em oposição ao conceito de auto-organização de indivíduos livres e iguais, surge o “povo” enquanto construção demiúrgica do Estado, o que nos leva de volta à relação entre política e constituição. Anuncia-se, aqui, a necessidade de um experimento alucinatório que não se encontra disponível na natureza ou na demografia, capaz de organizar politicamente nossa vida em comum. Necessidade, como vimos, inscrita na Carta de 1824, que atribuía ao Moderador a “chave de toda a organização política” em seu art. 98.

Contudo, o terceiro ponto em comum entre esses três observadores é justamente o problema do problema. A reiteração desse desejo, no intervalo de cinco décadas, revela uma dimensão algo constrangedora dessa acalentada demiurgia. Sua persistência – e, talvez, o crescendo do determinismo e pessimismo raciais nas avaliações também se relacione a esse fato – aponta para o reiterado fracasso dessa ação demiúrgica. A comunidade política brasileira parece escapar, teimosamente, do poder ordenador de seus dirigentes, comprometendo o advento da “vida civilizacional” e mantendo a “anarquia” e a “animalidade” à espreita. Por mais que a necessidade seja afirmada, a contingência se interpõe no caminho rumo a sua satisfação definitiva, produzindo frustrações e diagnósticos sombrios.

Esta tese envereda justamente pelo caminho aberto por esses problemas e por este desejo. Partindo da reflexão sobre o conceito de “povo”, enquanto identidade e subjetivação políticas, discutimos diferentes representações dessa fugidia comunidade política brasileira. Focaremos a pesquisa na segunda metade do século XIX, quando o desmoronar da escravidão recolocou a constituição do “povo” brasileiro no centro dos debates e das lutas políticas, em especial daqueles que foram os intelectuais por excelência do século: os juristas.

## 1.2

### Justificativa e relevância

A persistência dessas questões não se encerrou com Couty, mero elo de uma longa cadeia de “diagnósticos” e “tratamentos” fracassados que retornariam, de uma forma ou de outra, nas gerações seguintes de pensadores sociais e políticos brasileiros. Esse mesmo enigma também perturba o nosso constitucionalismo,



tributário direto desse pensamento social<sup>13</sup>. O drama da falta de legitimidade/efetividade das Constituições brasileiras corre de mãos dadas com o diagnóstico de ausência do poder constituinte do “povo”, sempre traído pelas oligarquias e donos do poder. Mas o importante a se destacar aqui é que essa questão nunca foi singular, se desdobrando numa duplicidade que o pensamento constitucional, em especial, evita encarar: o problema do problema, a obsessão demiúrgica como uma espécie de “síndrome de Simão Bacamarte”, numa referência ao impagável personagem de Machado de Assis em *O Alienista*, cuja busca pela delimitação exata dos limites entre a loucura e a sanidade o leva a diagnosticar e prender toda a população de Itaguaí como louca.

A sátira de Machado ao cientificismo do final do século XIX pode ser estendida ao problema político da constituição dos “povos”. Ao focarmos não tanto na falta do “povo”, mas no problema do problema de sua reiterada ausência, jogamos luz aos processos políticos nos quais novos candidatos a demiurgos são obrigados a encarar não somente o objeto que não está lá, mas a ausência do seu próprio poder demiúrgico. É necessário indagar se o persistente fracasso em encontrar a última resposta, a teoria social definitiva que finalmente colocará o Brasil na Modernidade e retirará o “povo” da ficção, é fruto de alguma sucessão de falhas ou traições, ou um traço constitutivo da própria política, da formação de comunidades e sujeitos coletivos políticos. Trata-se – e esta é a primeira justificativa deste trabalho – de deslocar o eixo do enigma da constituição do “povo” do segundo para o primeiro substantivo, da substância para o processo.

Por História Constitucional, convencionou-se chamar a “atividade acadêmica que se dedica à história da constituição política dos Estados contemporâneos”, ou “a pesquisas em que as manifestações históricas da constituição política são tomadas como material ou instrumento de análise”<sup>14</sup>. As limitações dessa definição, do ponto de vista teórico aqui adotado, são evidentes. O sentido prevalecente é o da constituição enquanto regra do jogo, e do “povo” enquanto cidadania codificada – este último, fundamentalmente igual aos significados desenvolvidos nas teorias do Estado de autores como Georg Jellinek e Hans Kelsen<sup>15</sup>. A história que se extrai desse sentido é, em larga medida, positivista

<sup>13</sup> CATTONI DE OLIVEIRA, M. A. *Constitucionalismo e História do Direito*, capítulo 1, passim.

<sup>14</sup> KOERNER, A. *Sobre a história constitucional*, p. 527

<sup>15</sup> Para o “povo” enquanto elemento constitutivo do Estado, cf. JELLINEK, G. *Teoria General del*

e normativa, no máximo recaindo na historiografia das assembleias e convenções constituintes. Ignora, em larga medida, tanto a existência de normatividades sociais alternativas àquelas consolidadas nos textos constitucionais, como os distintos usos políticos que conceitos analíticos centrais à essa gramática adquirem nos conflitos reais. Passam ao largo, assim, dos processos que conformam uma história constitucional mais vasta, que não se esgota no trâmite da norma jurídica ou nas atas de uma convenção extraordinária.

Para uma História Constitucional que não se prenda ao texto normativo, nem ao ato fundador de uma Constituinte, é necessária uma teoria crítica que a reconheça como parte de uma permanente disputa pela representação política hegemônica de uma dada sociedade – e que envolve as diferentes formas relacionais como esta última se estruturará enquanto comunidade política, no duplo sentido de identidade e subjetivação. Acompanhamos, aqui, a proposição de Marcelo Andrade Cattoni de Oliviera, para o qual é necessário “contribuir para [uma] *nova história e teoria do processo de constitucionalização brasileiro*” (grifos dele).

A constitucionalização brasileira pode ser reconstruída criticamente como processo não linear e descontínuo, de lutas por reconhecimento e de aprendizagem social com o Direito, que se realiza ao longo da história, todavia sujeito a interrupções e a tropeços, mas que também é capaz de se autocorrigir.<sup>16</sup>

Tal alternativa epistemológica, a nosso ver, abre novas possibilidades para a teoria constitucional, nas quais as lutas da “multidão” rompem a maldição amnésica da “falta de povo” e reivindicam para si uma agência política performativa própria, capaz de construir seus próprios sentidos acerca da constituição de uma comunidade política. Isso permite reavaliar o peso do que Cattoni de Oliveira chama, citando Marramao, de “teologia política”: a demiurgia, aqui, não é mais aquela pretensamente infalível dos grandes vultos, nem a da Revolução Redentora que nunca veio, mas “uma obra de reconstrução do navio em mar aberto”<sup>17</sup> que, na

*Estado*, pp. 378-400. Para o “povo” enquanto elemento da norma jurídica, cf. Kelsen, H. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 334-346. Para a definição política kelseniana do “povo” enquanto conjunto de titulares de direitos políticos que ativamente participam do processo de criação da ordem estatal, cf. *Ibid.* *A Democracia*, pp. 35-43

<sup>16</sup> CATTONI DE OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 66. Em sentido similar, cf.; BERCOVICI, G. *Soberania e constituição*, p. 14-15: “A constituição é a declaração da vontade política de um povo, é um ato de soberania, um ato constituinte. (...) O direito constitucional não é meramente técnico, mas é político, pois deve tratar da difícil relação da constituição com a política. A constituição não pode ser compreendida de forma isolada da realidade, pois é direito político, isto é, a constituição está situada no processo político. A normatização unilateral da constituição gerou sua dessubstancialização, ignorando este seu caráter político.”

<sup>17</sup> Apud CATTONI DE OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 44

concretude dos corpos em movimento, assumindo a precariedade de sua força e a contingência da história, decreta novas conformações do comum, sem pretender resolver o problema da constituição do social de uma vez por todas.

Mesmo de um ponto de vista menos ambicioso, essa perspectiva se justifica por pluralizar aquilo que antes era singular. Nem todas as disputas políticas acerca da conformação política de um “povo” guardam sentidos emancipatórios ou democratizantes – e mesmo as lutas da multidão têm suas próprias contradições e limitações históricas. Ainda assim, investigar a História Constitucional do ponto de vista desses processos mais amplos de constitucionalização nos permite ver as alternativas jurídico-políticas que acabaram derrotadas, esquecidas ou desconstruídas – e, eventualmente, extrair desses processos elementos que ainda perpassam as experiências da contemporaneidade, pluralizando o tempo histórico do constitucionalismo para além da norma dos vencedores.

A emergência da soberania popular surgiu das reivindicações políticas de homens e mulheres desprovidos de direitos que se autoproclamaram componentes de um “povo soberano”, a exigir uma nova forma de autoridade jurídica e política. Nas palavras de frei Caneca, grande pensador político brasileiro dos anos 1820, “uma *constituição* não é outra coisa, que a ata do pacto social”<sup>18</sup>. A proposta desta pesquisa é tratar da constituição enquanto **pacto da ata**, experiência social de conformação de uma comunidade política, que passa – mas não se resume – ao componente jurídico-estatal do fenômeno. Por esse ângulo, o fracasso da demiurgia, ao invés de levar à melancolia e paralisia crônicas, abre novas possibilidades de experimentos alucinatórios, de novos pactos para novas atas, especialmente por aqueles sujeitos humanos considerados sem títulos, reduzidos a “objetos de ciência”<sup>19</sup> a serem estudados pelos grandes reformadores sociais. Despidos da infalibilidade que a demiurgia ideal carrega em si, os demiurgos da realidade correm o risco permanente de serem ninguém, enquanto os sem títulos mantêm a possibilidade de se tornarem sujeitos da própria história.

A relevância desse tema nos parece notória nos tempos atuais. A queda do Muro de Berlim levou à famosa proclamação do “fim da história” (Francis

---

<sup>18</sup> CANECA, F. *Ensaios políticos*, p. 97, grifo do autor.

<sup>19</sup> “O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência.” Sílvia Romero, apud CARNEIRO, A. S. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*, p. 58.

Fukuyama). A vitória final da democracia liberal e capitalista encerrava a própria história dos conflitos emancipatórios, os quais seriam reduzidos à política de realização normativa de direitos fundamentais já inscritos nas cartas constitucionais, devidamente adequados aos imperativos da razão econômica. Esse “fim da política” (Jacques Rancière) e “dos direitos humanos” (Costas Douzinas) rapidamente mostrou suas insuficiências: ao invés de desaparecer, o problema das subjetividades explodiu violentamente, seja das formas mais democráticas – as lutas por reconhecimento das chamadas “minorias”, hoje pejorativamente chamadas de “identitárias” – até as mais autoritárias. Após as grandes revoltas multitudinárias das décadas de 2000 e 2010, seus impasses intrínsecos e a reação da ordem neoliberal desaguaram no neofascismo da segunda metade dos anos 2010, no qual estamos imersos. Em todos estes processos, a questão das identidades coletivas esteve no olho do furacão.

Não é coincidência que o neconstitucionalismo brasileiro tenha experimentado evolução semelhante. Originalmente ligado às lutas pela redemocratização da década de 1980, a partir da virada do século este modelo se voltou para o fortalecimento do Poder Judiciário e da judicialização da política. Aqui também, a história conflituosa da emancipação foi substituída pela realização judicial de direitos; há algo de fim da história na expressão usada por famoso prócer dessa corrente, “chega de ação, queremos promessas”<sup>20</sup>. Apostava-se na estabilização de uma identidade democrática comprometida com os compromissos civilizatórios e procedimentos institucionais da Constituição de 1988.

Este experimento produziu grandes avanços na conquista de direitos, no amadurecimento e expansão da democracia. Não se trata, de maneira alguma, de negá-los; mas de reconhecer a mudança da quadra histórica. A trágica ruína desse consenso democrático, a partir de 2018, exige mudanças no pensamento constitucional. Acreditamos que uma das formas de se compreender, e reagir, ao processo de desconstitucionalização e desdemocratização ora em curso é recuperar os processos constituintes que ficaram pelo caminho, historicizando-os e pluralizando-os, de modo a demonstrar que a luta pelos significados e alcances de um “povo” brasileiro não é, nem pode ser, monopólio da extrema direita. No final de *O Alienista*, Simão Bacamarte se tranca no hospício da Casa Verde, convencido

---

<sup>20</sup> É a epígrafe do artigo de BARROSO, L. R. *Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito*, p. 2, retirada, segundo ele, justamente de um grafite no Muro de Berlim.

de que ele, na verdade, era o único doido de Itaguaí. A indiscernibilidade machadiana entre o sábio e o louco, entre o legislador onipotente e o falso profeta, nos revela uma trinca no monopólio da imaginação política, abrindo potentes perspectivas críticas do ponto de vista do político e da democracia, da invenção e da agência política, da relação entre elite e multidão, que permanecem mesmo quando os sintomas mórbidos se alastram pelo plano da imanência.

Uma última justificativa, desta vez no tocante ao período escolhido. A presente tese focará no período entre as décadas de 1850 e 1890. Tal período foi de uma riqueza ímpar com relação à temática da constituição do povo brasileiro. Nos anos 1850, testemunhamos o “apogeu do Império”, com a consolidação do romantismo conservador e de uma nova fase da sociedade escravista brasileira, com o fim do tráfico atlântico.

A década de 1860, por sua vez, marca o início dos debates em torno do futuro da escravidão. Além das mudanças internas, o progressivo isolamento internacional do Brasil na “questão servil”, e a Guerra do Paraguai, levaram a monarquia a iniciar um lento e gradual processo emancipacionista, que culminou na libertação do ventre escravo em 1871.

As duas décadas seguintes seriam marcadas por uma grande efervescência intelectual, política e cultural, que romperia os consensos construídos em torno do Estado imperial desde os anos 1840. A Geração 1870 transformaria o diminuto espaço público brasileiro, trazendo à luz uma grande quantidade de novas teorias prontas para serem aplicadas ao cenário social brasileiro. Para além das transformações socioeconômicas, a entrada em cena do movimento de massas abolicionista terminaria por romper (ainda que parcialmente) com a pasmaceira da sociedade agrária oligárquica, colocando no centro do debate público uma questão que parecia se impor a olhos vistos: “a refundação da Nação brasileira”.

A década de 1890 aparece apenas episodicamente neste trabalho, já que, dos três autores privilegiados na pesquisa, apenas um viveu nesse período. O enfoque, assim, se restringe à construção da memória oficial do período anterior, bem como a alguns breves aspectos da situação social do pós-abolição.

### 1.3

#### **Premissas teóricas e metodológicas**

Inserir-se no campo de uma história constitucional das identidades políticas

envolve uma perspectiva necessariamente interdisciplinar. Além do necessário diálogo com a história e o pensamento sociais brasileiros, esta perspectiva toma a filosofia política como ponto de partida. A esse respeito, Renato Lessa propõe uma reflexão sobre a constituição enquanto “experimento de filosofia pública”. Se a prosódia de um texto constitucional é objeto do Direito Constitucional, sua semântica é objeto da Filosofia Política; é a partir dela que são criadas “as orientações normativas que informam o bom ordenamento da vida pública e social (...) o Direito Constitucional traz para dentro do texto da Constituição orientações valorativas e normativas fundadas naquele campo originário”<sup>21</sup>. Lessa a conceitua enquanto “atividade de elaboração simbólica e de invenção de formas de vida social”, sendo esta última definida como a cristalização de crenças que dizem respeito a eventos passados transformados em tradições a serem preservadas; e a introdução do futuro como horizonte do presente. A partir do pensamento do filósofo americano Nelson Goodman, Lessa propõe pensar o fenômeno constitucional como um processo de “fabricação de mundos” (*worldmaking*) através da ação simbólica.<sup>22</sup>

O construtivismo de Goodman pode ser complementado pelo conceito de performatividade, desenvolvido pelo britânico J. L. Austin<sup>23</sup>. Segundo ele, a linguagem não é um mero instrumento de descrição, mas de intervenção e criação na realidade. Todo “ato de fala” possui a chamada “força ilocucionária”, baseada nas convenções vigentes (sociais, institucionais, pragmáticas etc.), que permite que um proferimento produza um determinado efeito concreto: “Eu prometo que vou te ajudar” não é a descrição do ato de prometer, é a própria promessa enquanto ação. “Declarar” algo também possui uma força ilocucionária própria, pois toda declaração é um ato tão performativo quanto o de “prometer” ou “ordenar”. O uso que Goodman faz da elaboração simbólica ganha um novo contorno com Austin: não estamos tratando apenas de “construções ideológicas” (no sentido pejorativo de “imaginárias”), mas sim de projetos de mundo bastante concretos, que incidem diretamente sobre a realidade, buscando mudá-la. E, como desenvolvido

---

<sup>21</sup> LESSA, R. *A constituição brasileira de 1988 como experimento de filosofia pública: um ensaio*, p. 372

<sup>22</sup> “Mundos são construídos pela ação humana, por meio de símbolos. (...) Mundos são deslocados por outros mundos. Os símbolos e as palavras são os operadores por excelência desses deslocamentos: podemos ter palavras sem mundos, mas nenhum mundo prescinde de palavras ou de outros símbolos.” Ibid., pp. 376-377

<sup>23</sup> AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*, em especial capítulos VIII e XI.

posteriormente por Judith Butler<sup>24</sup>, a força ilocucionária da linguagem atinge e envolve os próprios corpos dos indivíduos que dela participam. Bem sabem os excluídos do mundo que reivindicar-se como portador de uma agência própria, inserindo suas necessidades de sobrevivência enquanto agenda política coletiva, significa colocar sua integridade física em risco. Para parte considerável da humanidade, ouvir que “não faz parte daquela nação” é uma legítima ameaça à própria existência.

“Nós, o povo”, portanto, deixa de ser uma mera figura retórica, e passa a ser uma ação performática, uma declaração que visa modificar o mundo em que é proferida – ainda que, supostamente, reiterando algo que seria autoevidente. Saber quem profere esse ato de fala, quais seus objetivos e efeitos, e quais outros atos de fala semelhantes se insurgem contra tal declaração, são perguntas que justificam a centralidade da filosofia política nesta pesquisa.

Ainda que compartilhemos uma mesma perspectiva de pesquisa, sigo aqui referenciais teóricos distintos daqueles de Cattoni de Oliveira. Enquanto este constitucionalista parte, em boa medida, dos pensamentos de Habermas, Honneth e Marramao, eles não serão adotados aqui. Optamos por trabalhar com autores vinculados à chamada constelação pós-fundacionalista, os quais substituem os fundamentos transcendentais da comunidade política sem, contudo, negar a necessidade de atos fundacionais que preencham, precariamente, esse lugar ontológico. O leitor observará que, dentre eles, Ernesto Laclau e Jacques Rancière irão se sobressair. Além deles, este trabalho usa fortemente as formulações teóricas de autores como Judith Butler, Achille Mbembe e Sueli Carneiro, dialogando com os campos mais amplos da teoria crítica, de modo a construir um referencial teórico que nos permita avançar na investigação a que nos propusemos.

Maiores considerações sobre nossas premissas teóricas serão desenvolvidas nos capítulos 2 e 3 desta tese.

A metodologia empregada foi eminentemente de pesquisa bibliográfica, envolvendo tanto as distintas perspectivas filosóficas acerca do conceito de “povo” e seus correlatos, como o contexto histórico brasileiro da segunda metade do século XIX, com foco na trajetória dos três autores que protagonizam esta investigação.

---

<sup>24</sup> BUTLER, J. *Discurso de ódio: uma política do performativo*, em especial os capítulos 1 e 2.

## 1.4

### Plano de trabalho

A presente tese é composta de seis capítulos, que podem ser divididos em duas partes: uma de filosofia política (caps. 2 e 3) e outra de análise histórico-literária (caps. 4 a 7).

O segundo capítulo é dedicado à delimitação do tema central da tese. Procuraremos demonstrar como o “povo” não designa apenas uma identidade política, mas um problema fundamental do pensamento político e democrático, já chamado alhures de “paradoxo da política”<sup>25</sup>. A primeira seção é dedicada ao autor que, ao nosso ver, melhor compreendeu essa precedência ontológica do problema do problema: Jean-Jacques Rousseau e o “ato pelo qual um povo é povo” de seu *Contrato social*. Nosso foco recai sobre os primeiros capítulos desta obra, onde Rousseau trabalha justamente a questão da fundação da comunidade política e de seu sujeito, até a introdução do “legislador” como o agente demiúrgico que parece resolver as contradições inerentes ao ato de fundação. A seguir, com o auxílio de alguns intérpretes do *Contrato social*, destacamos os elementos que consideramos centrais para a construção de um referencial teórico sobre a criação de identidades políticas (que, a partir daqui, passamos a nomear de representação originária), e que nos propomos a chamar de discrepância, pertencimento e temporalidade. A segunda seção do capítulo versa sobre as grandes alternativas teóricas ao “povo” no pensamento político: a nação, a multidão e a raça. Tal seção procura demonstrar que, apesar de tais termos guardarem suas próprias especificidades, há transversalidades que os atravessam e aproximam, remontando ao fenômeno mais amplo da identidade política e sua tensão constitutiva entre unidade e movimento, sedimentação e desidentificação. Ao final, fazemos uma última consideração metodológica sobre o porquê de nosso estudo não se limitar a uma história dos conceitos.

O terceiro capítulo amplia e desenvolve os marcadores de nosso referencial teórico. Assim, o elemento da discrepância aponta para os fundamentos precários e contingentes da representação do social, bem como para a distinção pós-fundacionalista entre política e político, governo representativo e representação originária da sociedade política. O elemento do pertencimento realça as relações

---

<sup>25</sup> HONIG, B. *Between decision and deliberation: political paradox and democratic theory*, pp. 1-18



estabelecidas entre os diferentes corpos que compõem as identidades, entre seus reconhecíveis e irreconhecíveis. Por fim, a dupla face do elemento da temporalidade – a história e a utopia – aponta para as reconstruções históricas e horizontes de futuro que toda identificação política carrega consigo. Ao final, desdobramos a figura iluminista do legislador, defendendo a existência de variadas *personas*, a trabalharem de distintas formas com o problema da fundação política.

O quarto capítulo pode ser lido como um ponto de transição entre as duas partes da tese. Nele, começamos a inserir o debate antes filosófico no pensamento e na história social brasileira. Apontamos, inicialmente, para a reincidência da percepção de “ausência de povo” na teoria brasileira para criticar sua natureza fundamentalmente espectral. Em seguida, destacamos duas das primeiras tentativas de se dotar a heterogeneidade nascida da colonização de uma única identidade, nas obras de José Bonifácio e Von Martius. Tal viagem foge à cronologia principal da tese, mas é relevante porque a contribuição dos dois fixa as balizas teóricas de praticamente todo o pensamento político imperial. Ao final, apresentamos o principal agente da demiurgia política no século XIX brasileiro: o jurista-político.

Na segunda parte da tese, passamos a tratar de três correntes político-ideológicas específicas do Brasil da segunda metade do século XIX, cada uma delas com uma concepção distinta acerca do que era e do que deveria ser o “povo” brasileiro. O quinto capítulo é dedicado à representação originária saquarema, aqui representada por José de Alencar. Na primeira parte, tratamos das origens dessa representação, oriundas do projeto imperial de 1824, do Regresso e da política da escravidão dos anos 1830 e 40, sistematizadas por Ilmar Rohloff de Mattos, em *O tempo saquarema*, na imagem dos Três Mundos, que usaremos em toda a tese. Defendemos que Alencar, na fase madura do predomínio conservador, foi um dos principais articuladores dessa representação do Brasil, tanto como romancista e dramaturgo, quanto como jurista e político. Se *O Guarani* e suas peças teatrais protagonizadas por negros escravizados desenhavam uma alegoria política da ordem saquarema, os escritos de seu pseudônimo *Erasmio* e seus discursos parlamentares deixam claro o papel de Alencar na defesa não apenas de uma política, mas de um direito da escravidão, que davam sustentação àquela representação do social, e eram ameaçados pelo emancipacionismo nascente.

O sexto capítulo é focado no abolicionismo liberal, tendo Joaquim Nabuco como seu principal autor. Aplicamos o instrumental analítico de Ernesto Laclau,

sobre a construção de identidades políticas a partir da articulação de demandas democráticas, para apresentar o movimento abolicionista como significativo vazão de uma nova identificação “popular”, alternativa à escravista. Debateremos os limites dessa articulação política, em especial no tocante à participação dos negros escravos e livres no movimento, e ao tipo de sociedade pós-abolicionista que se imaginava. Por fim, discutimos as diferentes histórias do Brasil e do movimento desenvolvidas por Nabuco, tanto na sua fase “radical” como na velhice “conservadora”, e o retorno do problema da demiurgia no pós-1889, num contexto de ostracismo pessoal e fim das utopias reformistas da Geração 1870.

Por fim, Luiz Gama é o protagonista do último capítulo, dedicado ao abolicionismo e republicanismo negros. Defendemos, com base em sua obra literária e nas suas intervenções jurídico-políticas, que Gama apresentou uma interpretação nova e ousada do papel do negro na formação e na própria refundação do Brasil, rompendo não apenas com a identidade saquarema dominante, mas também com a liberal em formação. Nesse sentido, Gama articulou uma representação do “negro” como nome e corpo de um sujeito coletivo dotado de um direito natural de reconfigurar todas as relações racistas e racializadas de exclusão e dominação, com vistas à fundação de uma República de iguais. Processo no qual os próprios conceitos de demiurgia e do jurista-político foram transformados por uma práxis radicalmente democrática, na qual os negros, escravizados ou livres, ressignificavam seus lugares e funções previamente delimitados, afirmando sua humanidade na incessante luta pelos sentidos da liberdade, igualdade e dignidade.

## 2

## O “pacto da ata”: a constituição do “povo” como problema político

*A identidade política é moldada pelas formas que uma sociedade escolhe para gerar poder e exercê-lo. As sociedades devem gerar poder para sobreviver no mundo e devem ser constituídas para poder gerá-lo continuamente. As formas particulares nas quais uma sociedade é constituída para gerar poder são sua constituição política.*

Sheldon Wolin<sup>26</sup>

### 2.1

#### O desafio ontológico de Rousseau

A França da segunda metade do século XVIII foi um misto de “laboratório político” e “teatro fantástico”, onde as ideias iluministas se desenvolveram e disseminaram em meio à erosão acelerada da legitimidade e capacidade política da monarquia dos Bourbon<sup>27</sup>. Tempo de destruição e criação de instituições, ideologias e símbolos, foi também o período em que as identidades coletivas, em especial o “povo”, ganharam proeminência na reflexão política, não como um apêndice da crítica às instituições de Estado, mas por direito próprio<sup>28</sup>.

Um dos principais autores a reconhecerem essa centralidade foi o filósofo Jean-Jacques Rousseau. Logo no início de sua obra *Do contrato social* (1762), anuncia que pretende investigar a possibilidade de existir uma ordem social “legítima e segura que considere os homens tais como são e as leis tais como devem ser”<sup>29</sup>. Partindo da realidade tal como é (“o homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado”<sup>30</sup>), ele explicita os tipos de autoridade que justificaram tal ordem, apresentando um modelo alternativo efetivamente legítimo, que coloque a liberdade como fundamento e fim último.

A primeira parte do Livro I do *Contrato Social* (capítulos I a IV) é uma crítica implacável das formas tradicionais de autoridade que legitimam e naturalizam a desigualdade. A família, único tipo de sociedade natural, não serve como modelo legítimo para a política, pois o poder do pai se encerra quando os

<sup>26</sup> WOLIN, S. *The People's Two Bodies*, in *Fugitive Democracy*, p. 380.

<sup>27</sup> OLSON, K. *Imagined Sovereignities: the power of the people and other myths of the Modern Age*, p. 54.

<sup>28</sup> Kevin Olson demonstra, estatisticamente, o aumento vertiginoso das menções ao “povo” e outras identificações coletivas nas publicações francesas entre 1760 e 1800 em *Ibid.*, p. 55.

<sup>29</sup> ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*, p. 53

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 55

filhos se tornam capazes de buscar livremente a própria conservação. Se a família se mantém após essa emancipação, não é por imposição natural, mas pela livre vontade. Colocando-se contra Aristóteles, Hobbes e Grotius, Rousseau nega a possibilidade da autoridade política se basear numa subordinação inata de uns perante outros, numa “escravidão natural” que dividiria a espécie humana em “rebanhos de gado, cada um com seu chefe, que o preserva para devorá-lo”. Trata-se de um equívoco lógico da tradição filosófica: a escravização é um efeito da desigualdade, não sua causa. O escravo não é um elemento natural, mas sim naturalizado pela força<sup>31</sup>.

A “lei do mais forte” é o principal tipo de autoridade política em um mundo constituído pela desigualdade. Mas essa expressão, lembra Rousseau, é intrinsecamente contraditória. A potência física não produz moralidade: ceder a ela é um ato de necessidade (com o fim de conservar sua vida, em última instância), e não voluntário. Apenas a vontade livre gera uma obrigação moral e jurídica verdadeira. Ao invés de legitimar o poder, o direito do mais forte é apenas um reflexo da própria relação de força, e, portanto, um conceito supérfluo. “A palavra *direito* não acrescenta nada à força. Ela não significa absolutamente nada neste caso.”<sup>32</sup>

“A ordem social”, continua o autor, “é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. No entanto, esse direito não vem da natureza, ele se fundamenta portanto em convenções. Trata-se de saber quais são essas convenções.”<sup>33</sup> A da tradição absolutista era bem conhecida: o povo aliena sua liberdade ao soberano, em troca da subsistência. Trata-se de mais uma operação ilógica, segundo Rousseau. Admita-se que a alienação de um indivíduo em troca do sustento seja possível; “mas um povo, por que se venderia?”<sup>34</sup> O soberano, supostamente provedor universal, tira sua farta subsistência inteiramente do próprio povo; o rei que, em tese, garante a tranquilidade universal, lança seus súditos para a guerra e a morte ao seu bel-prazer. O que resta para conservar do povo nesse processo? Nada, e por isso “tal ato é ilegítimo e nulo, pelo simples fato de que aquele que o comete não está em sua sã consciência. Dizer a mesma coisa de todo um povo é supor um

---

<sup>31</sup> Ibid., pp. 55-57

<sup>32</sup> Ibid., pp. 58-59

<sup>33</sup> Ibid., p. 55

<sup>34</sup> Ibid., p. 59-63

povo de loucos: a loucura não funda o direito.”<sup>35</sup> A liberdade é irrenunciável, qualquer convenção que determine sua entrega a outrem é vazia e inútil: se um lado tem o direito de tudo exigir, que tipo de troca existe de fato<sup>36</sup>? Desse pacto, não emerge uma sociedade política, mas a escravidão: "O direito do escravo é nulo, não só porque é ilegítimo, mas porque é absurdo e não significa nada. As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente.”<sup>37</sup>

A afirmação da liberdade como propriedade natural do homem levou à condenação das autoridades baseadas na natureza e na força. Também afastou as convenções baseadas na obliteração dessa liberdade. Para Rousseau, é chegada a hora de sermos mais exigentes na nomeação do que estudamos. Se a autoridade é ilegítima, não convém chamar de “povo” a massa de súditos sob seu controle, como ele afirma no capítulo V do Livro I:

Sempre haverá uma grande diferença entre subjugar uma multidão e governar uma sociedade. Que homens esparsos sejam sucessivamente submetidos a um só, qualquer que seja a sua quantidade, não vejo nisso mais que um amo e escravos, não vejo um povo e seu chefe. Se quiserem, é uma agregação, mas não uma associação; não temos aí nem bem público nem corpo político. Esse homem, mesmo que houvesse subjugado a metade do mundo, não passa de um particular; seu interesse, separado do dos outros, não passa de um interesse privado. Se esse mesmo homem vier a perecer, seu império depois dele permanece esparsos e sem coesão, como um carvalho que se desmancha e cai num monte de cinzas, depois de o fogo consumi-lo.

Um povo, diz Grotius, pode se entregar a um rei. Para Grotius, um povo é portanto um povo antes de se entregar a um rei. Essa entrega mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Antes portanto de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade.<sup>38</sup>

Esses dois curtos parágrafos mal conseguem esconder a potência da provocação rousseauiana, um verdadeiro desafio ontológico. Uma sociedade não é composta de uma multidão de escravos submetidos a um amo; é um “povo e seu chefe”, uma associação sólida baseada no interesse público, não uma reunião precária de interesses privados. Esse jogo de oposições, “sociedade – povo – interesse geral” *versus* “multidão – escravo – interesses particulares”, desemboca na identificação daquilo que, efetivamente, caracteriza um povo no seu sentido

<sup>35</sup> Ibid., p. 60

<sup>36</sup> “Pois que direito meu escravo teria contra mim se tudo o que ele tem me pertence e se, sendo meu o seu direito, esse direito meu contra mim é algo totalmente privado de sentido?” Ibid., p. 60.

<sup>37</sup> Ibid., p. 63

<sup>38</sup> Ibid., p. 65

legítimo, “o ato pelo qual um povo é um povo”, necessariamente anterior a qualquer ato de submissão.

Esse “ato” é o contrato social apresentado no célebre capítulo VI. Quando os obstáculos à autoconservação no estado de natureza se tornam insuperáveis, a única solução é a agregação das forças individuais. Como conjugar a necessidade da associação com o corolário da liberdade, o qual exige que sempre obedeçamos a nós mesmos para sermos livres? A solução de Rousseau é um pacto cuja cláusula fundamental consista na alienação total de cada associado a toda a comunidade: “cada um de nós dispõe em comum da sua pessoa e de todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebe, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”. Se todos alienam por inteiro seus direitos, sem reservas, tal união será a mais perfeita possível, dando igualmente a todos os associados “o equivalente de tudo o que perde e mais força para conservar o que tem”. Desse pacto, surge um novo corpo moral e coletivo: o Povo-República<sup>39</sup>.

Convém, entretanto, voltarmos ao capítulo V e seu desafio. Como destacou o filósofo belga Bruno Bosteels, “o ato pelo qual um povo é um povo” é uma oração aparentemente simples e redundante que esconde uma “verdadeira metamorfose”<sup>40</sup>: a passagem de um corpo quase vazio e genérico (o “povo” enquanto população submetida a uma ordem política qualquer) para uma encarnação normativamente forte (o “Povo” enquanto sujeito político de uma ordem social e política legítima). O verbo “é” acaba encapsulando um processo ontologicamente revolucionário, de transformação completa da natureza humana, a qual, segundo novamente Rousseau, “produz no homem uma mudança notável”. O dever e o direito substituem o impulso físico e o apetite. O homem, antes um “animal estúpido e obtuso”, adquire moralidade e senso de justiça. A liberdade natural, ilimitada mas precária, é substituída por um novo tipo de liberdade civil, mais estável e garantida pela vontade geral. A desigualdade arbitrária oriunda da natureza e da força dá lugar à igualdade moral da convenção jurídica<sup>41</sup>. Rousseau deixa esse caráter disruptivo do contrato social ainda mais explícito em outra importante passagem:

Quem ousa empreender a tarefa de dotar um povo de instituições deve se sentir capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo,

<sup>39</sup> Ibid., p. 65-67. Rousseau chama a “pessoa pública” de República, a qual se desdobra em Estado (quando é passiva) e Soberano (quando é ativa). Já os associados assumem o nome de “Povo”, que se desdobra em Cidadãos (quando ativo) e Súditos (quando passivo).

<sup>40</sup> BOSTEELS, B. “*The people which is not one*”. In BADIOU, A. *et al: What is a People?*, pp. 4-6

<sup>41</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 70-71

que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, de que esse indivíduo recebe, de certo modo, sua vida e seu ser; de trocar por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da natureza. Numa palavra, é necessário que ele tire do homem as forças próprias deste para lhe dar forças que lhe sejam alheias e que ele não possa empregar sem o socorro de outrem.<sup>42</sup>

No entanto, esse processo disruptivo de fundação do “povo” guarda suas próprias contradições. Cabe à lei dar movimento e vontade ao corpo político. Seu objeto é sempre geral, considerando os sujeitos coletivamente e as ações abstratamente: “a lei reúne a universalidade da vontade e a universalidade do objeto”<sup>43</sup>. Assim, sua legitimidade exige que seja produzida pelos seus destinatários, ou seja, o povo. Mas é justamente aqui que Rousseau se vê diante de um dilema:

Cabe exclusivamente aos que se associam regular as condições da sociedade; mas como regularão? Será de comum acordo, por uma inspiração súbita? O corpo político tem um órgão para enunciar essas vontades? Quem lhe dará a clarividência necessária para formular os atos e proclamá-los antecipadamente, ou como os pronunciará em caso de necessidade? Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que quer, porque raramente sabe o que é bom para ela, levaria a cabo por si mesma uma empreitada tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo sempre quer por si mesmo o bem, mas nem sempre por si mesmo o vê. A vontade geral é sempre reta, mas o juízo que a conduz nem sempre é esclarecido. É preciso lhe fazer ver os objetos tais como são, (...) Todos têm igualmente necessidade de guias: é preciso obrigar uns a conformar suas vontades à sua razão; é preciso ensinar outros a conhecer o que querem. Então, das luzes públicas resultará a união do entendimento e da vontade no corpo social, desta a exata cooperação das partes e, enfim, a maior força do todo. É daí que nasce a necessidade de um legislador.<sup>44</sup>

Nesse momento, o sujeito que “ousa empreender a tarefa de dotar um povo de instituições” já não é exatamente o “povo” do Livro I. O agente executor da vontade geral passa a ser o legislador. O “engenheiro que inventa a máquina”, uma figura explicitamente demiúrgica, excepcional tanto do ponto de vista temporal como racional e até espacial<sup>45</sup>, cuja força deriva da “grandeza da alma”. Não é magistrado, nem soberano; sua função constitui a República, mas não faz parte de sua constituição. Ele ergue o edifício legislativo do Estado, e depois desaparece no horizonte da história<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Ibid., p. 92

<sup>43</sup> Ibid., p. 90

<sup>44</sup> Ibid., p. 90-91

<sup>45</sup> Sobre o “estrangeirismo” dos legisladores de Rousseau e outros autores, e a importância dessa figura na teoria democrática, cf. HONIG, B. *Democracy and the Foreigner*, pp. 18-25

<sup>46</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, pp. 91-95

Para a filósofa política Marta Nunes da Costa, aquilo que se apresentara, no Livro I, como “uma promessa de política da imanência”, baseada na auto-organização dos homens, se transforma na busca de um elemento transcendental que organize a sociedade. A natureza dos homens, trespassada pela desigualdade, desinformação e facciosismo, impede o tipo de “otimismo ontológico” que embasaria uma imanência todo-poderosa: esta ainda é uma “multidão cega”, que precisará ser transformada no “Povo” enquanto unidade moral<sup>47</sup>. A solução rousseauiana, porém, parece ser um apelo ao demiurgo, um esquivo não-soberano que acumula todas as funções típicas da soberania. O legislador de Rousseau não seria o amo dos regimes ilegítimos, apenas um “tutor”<sup>48</sup> que saberia interpretar corretamente a vontade geral no lugar do povo, tal como Licurgo o foi na antiga Atenas<sup>49</sup>. Isso explicaria por que os capítulos do Livro II dedicados especificamente ao povo parecem tão pálidos perto dos anteriores<sup>50</sup>. Neles, Rousseau se ocupa em discutir quais as melhores condições históricas para a ação do legislador. O “povo”, aqui, aparece como matéria a ser moldada, obstáculo a ser superado.

Parece que encontramos uma aporia fundamental para a compreensão do conceito de “povo” rousseauiano, um conflito entre a política da imanência e uma organização transcendente. No entanto, talvez seja possível interpretar a vontade geral e o próprio legislador como reiterações, e não soluções frágeis, do desafio ontológico desencadeado com o ato pelo qual um povo é um povo. Diferentes maneiras de se reapresentar um mesmo paradoxo, que Rousseau, talvez, estivesse menos interessado em resolver do que em constatar como sendo o *locus*, intrinsecamente tenso e ambíguo, da própria democracia. Para comprovar essa

<sup>47</sup> COSTA, M. N. *Os dilemas de Rousseau: uma leitura crítica d'O Contrato Social*, pp. 62-63.

<sup>48</sup> “A medida da confiança que Rousseau tem nos homens fica clara no *Emílio*. Bem no fim desse volumoso livro, quando o herói está crescido e sua educação exemplar produziu seu paradigma, o jovem homem, que está casado e a ponto de ter filhos, pede a seu tutor que fique com ele: ‘Aconselhe-nos e governe-nos’, implora ao tutor, ‘enquanto eu viver, precisarei do senhor. Preciso do senhor mais do que nunca, agora que minhas funções de homem começam’. Assim como o tutor é a figura dominante do *Emílio*, o legislador é a figura dominante de *Do contrato social*. De fato, o legislador repete no Estado o papel que o tutor desempenha para o indivíduo. Ele é necessário pela mesma razão: os homens entregues a si próprios serão governados por suas paixões e loucuras rumo ao desastre; precisam de alguém para salvá-los de si mesmos.” CRANSTON, Maurice. “Introdução” a ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 40.

<sup>49</sup> E como Robespierre e os jacobinos pretenderiam ser dali a 30 anos. Nanette Le Coat demonstrou, contudo, que a figura do “legislador” também foi apropriada pelos liberais de direita na Revolução, em especial os chamados *Idéologues*, enquanto portadora de um amplo programa de reforma gradual e racional da nação. Cf. LE COAT, N. *Ironies of representation: the legislator in Rousseau, Robespierre and Volney*, pp. 358-372.

<sup>50</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, pp. 96-103.



hipótese, trabalharemos a seguir com parte da imensa fortuna crítica de Rousseau, selecionando alguns dos comentadores que, ao nosso ver, melhor discutiram aspectos essenciais do problema que estamos discutindo.

### 2.1.1

#### O desafio e a fortuna crítica

Louis Althusser, em seu monumental curso sobre Rousseau<sup>51</sup>, afirma que este, ao introduzir o problema da criação da sociedade política, rejeita qualquer solução que exija a atuação de algo externo ao elemento humano. “A única solução possível dentro do campo teórico constituído pelos homens e pelas relações alienadas de que são autores e vítimas é que eles mudem sua ‘maneira de ser’.”<sup>52</sup> Tomando-se a imanência como inescapável ponto de partida, somente uma reconfiguração das relações de forças existentes no estado de natureza permitirá a construção de uma associação estável que supere o conflito fratricida. Este é o contrato social.

Juridicamente, o contrato é uma convenção firmada entre duas partes distintas (que Althusser chama de “Partes Contratantes”, ou PC), cujo objeto é uma troca. Na filosofia política clássica, o Povo dava sua obediência ao Príncipe, em troca da garantia de seu bem-estar. Rousseau, contudo, concebeu um contrato paradoxal. De início, porque sua cláusula central – a alienação total do direito de cada associado em prol da comunidade – vai contra a conclusão fundamental do

<sup>51</sup> Existem duas versões desse curso. A primeira é a transcrição das aulas dadas por Althusser na École Normale Supérieure entre 1965 e 66, conforme anotadas pelo aluno André Tosel, conjugada a um texto datilografado do próprio autor. Essa versão foi publicada na coletânea *Politique et histoire*, de 2006, traduzida para o português, em 2007, como *Política e história: de Maquiavel a Marx*. Mas há uma outra versão, originalmente publicada pelo próprio Althusser, na revista *Cahiers pour l'analyse*, em 1967, e posteriormente incluída em outra coletânea, *Solitude de Machiavel* (1998), sem tradução para o português. Essa segunda versão foi traduzida para o inglês em 1972 no livro *Politics and history* – o qual, apesar do nome idêntico, não corresponde à edição francesa de *Politique et histoire* de 2006. A primeira versão é uma transcrição minuciosa das aulas; a segunda é um texto organizado e condensado, efetivamente planejado para publicação. No geral, são complementares. Neste trabalho, usamos como fonte primária a tradução em inglês da versão de 1967, e, posteriormente, utilizamos a tradução em português da primeira versão para adequações nos termos usados e para termos acesso a partes do curso que ficaram de fora do artigo. Uma diferença relevante entre as duas versões aparece no tocante à adaptação de *décalage*, termo importante no vocabulário althusseriano. A tradução inglesa optou por *discrepancy*, “discrepância”. A versão em português preferiu “dissintonia”. Decidimos seguir as traduções da versão brasileira, para facilitar a vida do leitor que for acompanhar o texto original; e para reivindicarmos o termo “discrepância” de outra forma, mais a frente. Sempre que possível, indicaremos, nas notas de rodapé, a localização das citações equivalentes usadas nas duas versões. No mais, a análise aqui apresentada segue os comentários de Bruno Bosteels em BOSTEELS, *op. cit.*

<sup>52</sup> ALTHUSSER, L. *Politics and history: Montesquieu, Rousseau, Marx*. p. 123; *Política e história: de Maquiavel a Marx*. p. 374.

capítulo IV do Livro I, de que toda alienação total da liberdade é ilegítima e incompatível com a natureza humana. Trata-se de uma solução, porém, que deriva sua razão da política da imanência: não havendo alternativas transcendentais ao humano, e estando ele com suas forças já alienadas, a única resposta imanente possível é alterar seu “modo de existência”, de um mundo de alienação forçada para uma alienação total voluntária<sup>53</sup>. Tal resposta, porém, acaba gerando outra pergunta: como, então, essa operação pode ser considerada livre?

É na tentativa de resolver esse novo enigma que surge, para Althusser, a chamada Dissintonia (*Décalage*)<sup>54</sup>. Rousseau busca garantir a legitimidade dessa operação pelas partes do seu contato social: os indivíduos (PC 1) e a comunidade (PC 2). A segunda é composta pelos mesmos indivíduos que compõem a primeira parte, só que sob outra “forma”, o que cria, de pronto, uma confusão de identificação entre os sujeitos<sup>55</sup>. Mas o principal paradoxo aqui é de que a “comunidade” aparece, ao mesmo tempo, como parte contratante e objeto do pacto. A PC 2 não existe fora do contrato, e sequer pode existir antes dele – ao contrário de PC 1, que cumpre os requisitos jurídicos da exterioridade e anterioridade face ao instrumento contratual<sup>56</sup>.

Para Althusser, Rousseau tinha pleno conhecimento dessa transformação do objeto do pacto em seu sujeito, como atestaria, dentre outras, a famosa passagem “é preciso que o efeito [do contrato social] possa se tornar causa”<sup>57</sup>. Mas tenta ocultar essa disparidade com jogos de linguagem, como em outro trecho: “o ato de associação encerra um compromisso recíproco do público com os particulares (...) cada indivíduo, contratante, por assim dizer, consigo mesmo, se encontra comprometido sob um duplo aspecto”<sup>58</sup>. Nas palavras do filósofo marxista francês, “a Dissintonia é admitida e ao mesmo tempo negada neste ‘por assim dizer’”<sup>59</sup>. Incapaz de superá-la, visto que é a solução de sua teoria, Rousseau busca ocultá-la, misturando PC 1 e PC 2 num mesmo operador nebuloso. Isso explicaria as diferentes recepções de sua tese, a variarem conforme o peso maior dado a uma

<sup>53</sup> Id., *Politics and history*, p. 128; *Política e história*, p. 377. Althusser destaca que “alienação voluntária/livre” não necessariamente significa “consciente” em Rousseau.

<sup>54</sup> Id., *Politics and history*, pp. 125-134; *Política e história*, pp. 378-384

<sup>55</sup> “Confusão”, inclusive, é o nome do instituto de Direito das Obrigações e Contratos que designa a reunião, em uma única pessoa, das posições de credor e devedor de certa obrigação jurídica.

<sup>56</sup> ALTHUSSER, *Politics and history*, pp. 128-129; *Política e história*, pp. 378-379

<sup>57</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 94

<sup>58</sup> Ibid., pp. 67-68.

<sup>59</sup> ALTHUSSER, *Politics and history*, p. 131

parte contratante ou outra<sup>60</sup>. No final, o contrato social rousseauiano surge como o próprio ato de constituição da comunidade política, a PC 2, operação fundante que antecede a razão “comercial” da troca dos contratos comuns.

A Dissintonia I garante que a alienação total, antes impossível, se torne plausível<sup>61</sup>. A natureza da Segunda Parte Contratante permite isso; afinal, se PC 2 é composta pelos mesmos indivíduos de PC 1, a alienação, mesmo sendo total e impossível de ser colocada numa relação de troca ou doação, será interna, para si mesmo. Rousseau propõe, assim, uma alternativa teórica ao problema colocado pelo outro filósofo da modernidade que adotou uma concepção *sui generis* do contrato: Thomas Hobbes. O pacto hobbesiano também previa a alienação total dos direitos dos indivíduos, mas em favor de um Terceiro, que não era parte do acordo, nem (totalmente) constituído por ele, e sim um ator externo a quem eram atribuídos poderes absolutos, sem qualquer contrapartida<sup>62</sup>.

Contra Hobbes, Rousseau transforma a alienação total externa/transcendental em interna/imanente: o Terceiro de Hobbes é absorvido pelo Segundo Contratante de Rousseau (que é apenas um novo modo de existência do Primeiro Contratante), nascendo daí a soberania popular como “transcendência sobre fundo de imanência”<sup>63</sup>. Ao mesmo tempo, as características do Soberano de Hobbes – seu caráter absoluto, sua inalienabilidade, sua indivisibilidade etc. – permanecem no rousseauiano. Para Althusser, Rousseau acabou sendo mais hobbesiano do que o próprio Hobbes, pois eliminou o velho problema do árbitro das disputas que surgem entre as partes contratantes. Enquanto o inglês simplesmente ignorou esse problema, Rousseau o tornou supérfluo ao reduzir todos os atores a um só.

Rousseau pode ter se livrado do árbitro, mas não conseguiu se livrar do

<sup>60</sup> Assim, a Moral kantiana privilegia o indivíduo que celebra um contrato consigo mesmo, enquanto a Nação hegeliana extrai de Rousseau a ideia do povo que somente celebra pactos consigo mesmo. Althusser critica essas interpretações, porque elas tomam a dissintonia como solução final do problema, quando o próprio Rousseau via em cada uma delas a abertura de uma nova dissintonia. Cf. *Ibid.*, pp.132-133; *Id.*, *Política e história*, pp. 370-371 e 381.

<sup>61</sup> *Id.*, *Politics and history*, pp. 135-139; *Política e história*, pp. 381-382

<sup>62</sup> “Este Terceiro Destinatário também é constituído pelo Contrato, mas como um efeito externo a este e suas Partes Contratantes (todos os indivíduos que contratam entre si para dar tudo ao Príncipe: isso tem sido chamado de contrato de doação, pensando nos contratos de seguro de vida modernos, i.e., para usar um termo que tem especial relevância para Hobbes, contratos de seguro contra a morte).” *Id.*, *Politics and history*, p. 136.

<sup>63</sup> *Id.*, *Política e história*, p. 383

legislador. Para Althusser<sup>64</sup>, a figura de uma pessoa miraculosa que fixa o conteúdo das leis fundamentais para o soberano é uma invenção necessária diante do “problema aporético de um círculo que deve ser rompido.”<sup>65</sup> É o dilema da irrupção na história, da criação de uma realidade nova no momento certo. Em outras palavras: do fato do “povo” dever se constituir (para superar o estado de guerra) não decorre a certeza de que conseguirá fundar uma sociedade política viável. O legislador que se atrever a conferir leis a um povo incapaz de suportá-las, ou no momento errado, fracassará e produzirá um desastre. A única solução que Rousseau encontra para essa aporia é o apelo à autoridade divina, capaz de romper esse círculo com segurança: “o legislador é uma espécie de Deus e deve invocar Deus para ser entendido pelos homens.”<sup>66</sup>

Louis Althusser ainda identifica outras 3 Dissintonias na teoria de Rousseau, derivadas logicamente dos problemas gerados pela primeira. Destacamos, aqui, apenas a Dissintonia III, que se refere à ambiguidade entre interesse/vontade particular e geral<sup>67</sup>. A obra de Rousseau opõe ambos, mas, paradoxalmente, também reconhece que o interesse geral, ou seja, o desejo de se constituir e manter uma comunidade, não deixa de ser, ele mesmo, particular: “O que forma o vínculo social é o que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto no qual todos os interesses se põem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir”<sup>68</sup>. Trata-se de um problema não apenas teórico, mas prático, pois os indivíduos podem perseguir, em comum, interesses que não sejam os da República, mas de facções dentro dela. A resposta de Rousseau é suprimir esses grupos, atribuindo aos seus interesses a qualificação de “particulares”, despidos, contudo, da capacidade de carregarem em si aquele “ponto no qual todos os interesses se põem de acordo” (benefício que somente o indivíduo isolado retém). Em suma, o grupo possui uma “vontade particular má”; o indivíduo, uma “boa”, que levará à vontade geral<sup>69</sup>.

Ocorre que tal denegação esbarra numa contradição final: grupos de interesses variados existem, e os conceitos de vontade particular e geral não

<sup>64</sup> Ibid., pp. 389-393. Esta parte do curso não foi incluída na segunda versão.

<sup>65</sup> Ibid., p. 390

<sup>66</sup> Ibid., p. 393

<sup>67</sup> Id., *Politics and history*, pp. 146-154; *Política e história*, pp. 396-405

<sup>68</sup> ROUSSEAU, *op. Cit.*, p. 77

<sup>69</sup> “Existem um bom interesse particular e um mau interesse particular. É bom o interesse particular que na alienação dá o interesse geral, e esse bom interesse particular é o amor por si mesmo, oposto ao mau interesse particular, o amor-próprio.” ALTHUSSER, *Política e história*, pp. 398-399.

conseguem dar conta desse dado concreto. Isso leva Rousseau a um duplo movimento final<sup>70</sup>. De um lado, a “antecipação (*fuite en avant*) ideológica”, com a construção incessante de projetos de educação e reforma moral da sociedade (intervenção nos efeitos da existência dos grupos, cujos principais agentes são o legislador e os censores)<sup>71</sup>. Do outro, a “regressão (*fuite en arrière*) econômica”, com a defesa de modelos baseados no retorno à autonomia artesanal e na supressão da divisão do trabalho (intervenção nas causas de existência dos grupos). Ambas são formas de extinção dos grupos intermediários que se retroalimentam indefinidamente, pois a partir daqui não se trata mais de superar impasses teóricos, mas de mudar a realidade: apenas a pregação ideológico-moral dos censores pode empreender a regressão econômica, que justifica e move a primeira ao denunciar o facciosismo das classes sociais. É a dissintonia final e insolúvel, diante da qual só resta um caminho bem pouco convidativo para um marxista estrutural como Althusser: o refúgio na literatura, em obras como *Emílio* e *A Nova Heloísa*<sup>72</sup>.

Apesar do desfecho crítico, podemos extrair diversas considerações interessantes da análise althusseriana. Em primeiro lugar, a constituição do “povo”, em Rousseau, se apresenta desde o início como um ato radicalmente político. O “povo” não é uma totalidade sociológica já pré-constituída na realidade, tampouco algum tipo de substância meramente reconhecida pela autoridade política. A mera agregação demográfica de indivíduos não produz, necessária e logicamente, uma subjetivação coletiva que mereça o nome de “povo”; esta é a constatação de Rousseau no capítulo V do Livro I. É preciso uma operação fundante em todos os sentidos, um “ato pelo qual um povo é um povo” que inicie uma metamorfose completa da natureza humana. Daí o denominarmos “desafio ontológico”, por ser um processo de constituição de um ser totalmente novo.

Althusser reconhece esse dado logo no início do seu curso, ao introduzir, como elemento de interpretação do *Contrato Social*, a “teoria do abismo”: “o fundamento da ordem é aquilo sobre o que ela se constitui, mas é também seu abismo originário, final e atual”<sup>73</sup>. O autor aponta para a “necessidade originária do

<sup>70</sup> Id., *Politics and history*, pp. 155-160; *Política e história*, pp. 406-408

<sup>71</sup> Id., *Politics and history*, pp. 156-157; *Política e história*, p. 406

<sup>72</sup> “A dissintonia é realmente, em poucas palavras, aquela da teoria em relação ao real em seus efeitos: uma dissintonia entre duas práticas igualmente impossíveis. Como estamos agora na realidade, e nela só podemos dar voltas e voltas (ideologia-economia-ideologia etc.), não há mais fuga possível na própria realidade. Fim da Dissintonia.” Id., *Politics and history*, p. 159.

<sup>73</sup> Id., *Política e história*, p. 368. Essa teoria não aparece no artigo de 1967.

contrato”, da qual, contudo, não se deduzia diretamente nenhuma possibilidade certa: nem todos os grupos humanos estavam preparados para a liberdade. Essa parte do texto dialoga diretamente com aquela na qual Althusser fala da função do legislador como “necessidade impossível”<sup>74</sup>. Ambas apontam para o problema da fundação da comunidade política enquanto advento de uma ruptura que não deriva de nenhum mecanismo lógico ou necessário de constituição da subjetivação coletiva, o que a torna radicalmente contingente. Enquanto ato político de fundação da própria Política, a constituição do “povo” é vista como “necessária” para a própria sobrevivência humana. Mas isso não muda o fato de que nenhum ato fundacional terá qualquer “base” previamente dada onde se apoiar; ele mesmo terá que construí-la, esse “povo” que será, ao mesmo tempo, efeito e causa do ato fundacional. Seu ponto de partida será sempre um “abismo originário”.

Mas e os abismos “final” e “atual”? Althusser afirma que a instituição de um firmamento social não se reveste de eternidade<sup>75</sup>. O “vazio” permanece à espreita enquanto o corpo político correr o risco de se degenerar e morrer. A “necessidade” também é “impossível” porque nunca será plenamente satisfeita. Isso se traduz na tese da revocabilidade permanente do contrato social em Rousseau, presente em diversas passagens<sup>76</sup>. A contingência e a precariedade são, portanto, partes indissociáveis da constituição de comunidades políticas.

Bruno Bosteels resume o que está em jogo aqui:

Se um ato está envolvido, para começo de conversa, então claramente não estamos lidando com a evidência de uma identidade já dada. Em vez de nos remeter à mesmice de um ser essencial, o povo é apenas o resultado de um processo de devir político. Mais do que um único ato pontual, situado na origem mítica de um povo, tal processo político envolve um ato prolongado ou uma série de atos em que uma transformação substancial, porém imanente, toma conta de um corpo coletivo. Essa é a estranha magia pela qual o todo se torna mais do que a soma de suas partes.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Ibid., p. 390.

<sup>75</sup> “A falta de bases não significa a impossibilidade de quaisquer fundamentos sociais, e sim a ausência de fundamentos definitivos e totalmente estáveis”. INSTON, K. *Representing the unrepresentable: Rousseau's legislator and the impossible object of the people*, p. 394.

<sup>76</sup> “É contra a natureza do corpo político o soberano se impor uma lei que não possa infringir. Não podendo considerar-se senão sob uma só e mesma relação, ele se encontra então no caso de um indivíduo contratando consigo mesmo, com o que se vê que não há nem pode haver nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social.” ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 68. E ainda, no Livro III: “Acrescentemos que não há governo tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas quanto o democrático ou popular, porque não há nenhum governo que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que requeira mais vigilância e coragem para manter a sua. É sobretudo nessa constituição que o cidadão deve se armar de força e de constância, e dizer cada dia da sua vida, no fundo do seu coração, o que dizia um virtuoso palatino na Dieta da Polônia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*. [Mais vale a liberdade com perigos do que a servidão tranquila]”. Ibid., p. 123.

<sup>77</sup> BOSTEELS, *op. cit.*, p. 5

O ato pelo qual um povo é um povo instaura uma discrepância, que reside no próprio coração do “povo” enquanto categoria política: “o todo se torna mais do que a soma de suas partes”. Estamos diante daquilo que Renato Lessa, em curso dado nesta universidade no primeiro semestre de 2017, denominou “representação originária”<sup>78</sup>. É sabido que Rousseau desconfiava da representação política ordinária, mas o processo por ele descrito nos capítulos V e VI do *Contrato Social* é decididamente um processo de representação muito especial. Sua peculiaridade face, por exemplo, a Hobbes reside no fato de que, neste caso, representante e representado são as mesmas pessoas, no “sentido material” do termo, mas não no “sentido simbólico”. Althusser nos ajudou a visualizar melhor essa representação com sua Dissintonia I, a passagem entre PC 1 (os indivíduos) e PC 2 (o “Povo”). Mas, como ponderou o comentador, a potência liberada pelo desafio não se deixou reduzir facilmente à forma jurídica do contrato. Por mais jogos de linguagem que tenha empregado para enquadrar essa metamorfose, Rousseau não conseguiu dar conta do profundo desequilíbrio ontológico que aflora entre as duas partes contratantes. PC 2, o “Povo”, não é meramente um duplo de PC 1, a “multidão cega”. Ele é PC 1, mas sob uma nova “forma-de-vida”, após um investimento político radical de suplementação simbólica (no sentido mais forte do termo possível, o que incluiria, por exemplo, a pretensão de força normativa do “povo” que subjaz à categoria do poder constituinte). Esse investimento muda por completo o sujeito investido, transformando o “todo” em algo além da soma das partes. PC 1 e PC 2, indivíduos e povo, vontade particular e vontade geral, são, ao mesmo tempo, partes fundamentalmente iguais, porém irreduzivelmente diferentes.

A Dissintonia I também revela outra face dessa discrepância: a legitimidade do contrato social repousa na vontade livre do “povo” que o estabelece. Mas o “povo” é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do contrato; ele não tem existência prévia ao instrumento cuja fonte é ele mesmo. O “povo” de Rousseau acaba nomeando o lugar de uma falta, de uma tensão que, ainda assim, é constitutiva de

---

<sup>78</sup> “O problema rousseauiano, com efeito, diz respeito ao tema da *representação originária*, o experimento alucinatório que faz com que um conjunto de seres humanos represente a si próprio como comunidade fundada em valores substantivos e requisitos formais. A comunidade política é o sobrepasse do agregado demográfico. Exige o acréscimo imaginário de elementos não postos pela experiência natural.” LESSA, R. Programa da disciplina “Da representação originária: filosofia política e suplementação simbólica da experiência II”. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2017

uma identificação política. Em última instância, a “necessidade impossível” de Althusser nos remete à “irrepresentabilidade” do “povo”. Ao repousar a representação originária num plano de imanência onde impera a contingência e a precariedade, e onde a liberdade se mantém como direito comum inalienável de legitimar e deslegitimar uma autoridade política, o “povo” jamais será uma unidade imutável e dotada de uma completude perpétua. Se o todo não é mais a soma das partes, isso significa que a discrepância entre um e outro é, em si mesma, irreduzível. O “Povo” está em processo de permanente e necessária reconfiguração, e é nesse intervalo entre o agregado demográfico e o sujeito coletivo dotado de uma suplementação simbólica que, acreditamos, a política surge na sua manifestação mais radical. A representação originária é necessária porque o “Povo” é irrepresentável de uma vez por todas.

A partir desse elemento da discrepância, podemos reler a questão da vontade geral e do legislador rousseauiano de modo distinto daquele adotado por autores como o próprio Althusser e, mais recentemente, Seyla Benhabib. Para o marxista, as contradições de Rousseau serão superadas pelo materialismo histórico, que romperá com o dualismo denunciado por Marx entre os “direitos do homem” e “do cidadão”, permitindo a reunificação da política com o social<sup>79</sup>. Já para a cientista política turca, tanto a vontade geral como o legislador foram soluções insuficientes do ponto de vista da construção de parâmetros normativos e morais válidos sobre os quais a democracia enquanto racionalidade deliberativa pode se estabelecer. O legislador, para Benhabib, é uma solução racional, porém arbitrária e antidemocrática, que compromete a legitimidade ao invés de fortalecê-la<sup>80</sup>.

Para a cientista política americana Bonnie Honig, os termos do debate estão mal colocados. Grosso modo, estamos diante do velho problema das relações entre imanência e transcendência, que se desdobra em outros pares como autonomia e heteronomia, deliberação e decisionismo. Para Honig, a questão fundamental não reside na escolha do vencedor de cada um desses duelos, mas sim por qual razão

<sup>79</sup> Para a crítica marxista à discrepância entre Homem e Cidadão no pensamento liberal revolucionário, que reduz e iguala a “emancipação humana” à “emancipação política”, cf. MARX, K. *A Questão Judaica*. Convém ressaltar que nossa leitura de Althusser incorpora suas importantes reflexões sobre as “dissintonias”, mas não suas conclusões, que enxergam no materialismo científico uma alternativa que eliminará o espaço da discrepância, interpretado como um espaço de alienação. Para nós, é justamente esse intervalo, essa tensão revelada pela dissintonia que é constitutiva do político, como pretendemos demonstrar no capítulo 3.

<sup>80</sup> HONIG, *Between decision and deliberation*, pp. 3-10.



sempre voltamos a este mesmo problema. Para ela, esse eterno retorno se dá porque estamos diante do próprio paradoxo da política, definido por ela da seguinte forma:

Para que haja um povo suficientemente bem formado para legislar bem, deve haver uma boa lei, de que outra forma o povo será bem formado? O problema é: de onde viria essa boa lei na ausência de um povo já bem formado e virtuoso?<sup>81</sup>

Para Honig, Rousseau não só tinha plena consciência desse paradoxo, como entendeu que não era possível resolvê-lo em definitivo:

Na verdade, o legislador de Rousseau não é a solução, fracassada ou bem-sucedida, que a maioria dos leitores do *Contrato Social* supõe. Ele simplesmente não fornece a certeza ou a força que Benhabib e outros comentaristas associam a ele, para o bem ou para o mal. O legislador pode se oferecer para fundar um povo, pode até tentar moldá-lo, mas no final cabe ao próprio povo aceitar ou rejeitar seus avanços. Eles podem depender de seus bons ofícios, mas ele não é menos dependente de sua boa opinião. (...) O legislador não transcende a luta política; ele (ou realmente a própria lei) está no centro dela.<sup>82</sup>

Moisés, um dos personagens favoritos de Rousseau, teve que lidar com o fato de que o povo hebreu lhe virava reiteradamente as costas para procurar outros líderes e deuses – o que mostra como a transcendência divina do legislador era tão louvada quanto precária. O final do capítulo VII do Livro II do *Contrato Social* traz um alerta de Rousseau sobre os charlatões capazes de “gravar placas de pedra, ou comprar um oráculo (...) ou encontrar outros meios grosseiros para se impor ao povo”<sup>83</sup>. Assim como a vontade particular de um grupo podia ser erroneamente tomada como sendo a vontade geral, o charlatão podia ser tomado como um legislador, se a multidão assim desejasse e entendesse. A preocupação de Rousseau com as vontades parciais dos grupos e com as condições de sucesso de um legislador ganham, aqui, um novo significado: não são “fugas para a frente” ou “para trás”, e sim marcos indicativos da permanência de um problema sem resolução. Ao invés de resolver o paradoxo, os elementos “transcendentais” ou “heterônomos” inseridos no contrato social reencenam, em outros registros, o tipo de articulação tensa e irreduzível para com a “imanência” ou a “autonomia” que já víamos no ato pelo qual um povo é um povo. A indecidibilidade acerca do que é a vontade geral (uma vontade particular “boa” que precisa ser distinguida de uma “má”) e do que é o legislador (a figura demiúrgica que, porém, precisa apelar para o afeto e a crença dos seus representados para existir) reitera, ao invés de eliminar,

<sup>81</sup> Ibid., p. 3. O termo “paradoxo da política” foi originalmente criado por Paul Ricoeur em um artigo de 1958.

<sup>82</sup> Ibid., p. 6

<sup>83</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 95

a contingência e precariedade da subjetivação política. O que distinguiria Rousseau de seus contemporâneos seria a persistência do abismo em sua filosofia política, que explicaria o eterno retorno do paradoxo da política e dos dilemas de justificação, contestação e refundação dos “povos” da democracia.

Essas refundações respondem ao paradoxo da política. Mas também podem lançar-nos mais uma vez naquele paradoxo, deixando-nos sem critérios ou base firmes para distinguir com confiança a vontade de todos e a vontade geral, a multidão e as pessoas, porque a perspectiva a partir da qual fazê-lo e as identidades em jogo estão elas próprias em questão ou em (re)formação.<sup>84</sup>

A perspectiva introduzida acima abre um novo conjunto de questões teóricas a serem trabalhadas do ponto de vista das identidades políticas. Se o ato pelo qual um povo é um povo passa a nomear um processo de devir político, as relações de pertencimento a uma dada comunidade política entram, necessariamente, numa nova dinâmica. Se o “povo” é uma categoria irrepresentável de uma vez por todas, se o abismo está sempre à espreita, isso significa que essa suplementação simbólica da realidade que denominamos representação originária também envolve um processo de inclusão e de exclusão, de delimitação entre aqueles que pertencerão e os que não pertencerão à comunidade política, e as múltiplas formas de dominação que permeiam esse intervalo relacional. Ao focarmos no elemento do pertencimento, reintroduzimos a materialidade do corpo, seja excluído ou precarizado, na construção do “povo”. Seus lugares dentro da comunidade revelam, das formas mais dramáticas possíveis, tanto a fronteira contenciosa intrínseca ao sujeito coletivo como a corporeidade que subjazem a ele<sup>85</sup>.

Quem participa do contrato social? Se a organização política da existência é o traço que diferencia os humanos do resto da natureza, a humanidade do indivíduo é um pressuposto dessa operação. Os termos genéricos da tradição iluminista e sua defesa dos “direitos do homem” permitiram que ela fosse recepcionada pelas gerações posteriores como a origem última de todos os movimentos emancipatórios dos 200 anos seguintes. Para comentadores como Louis Sala-Molins, essa interpretação generosa faz pouco caso da completa ausência de críticas à maciça escravização dos negros africanos, contemporânea ao Século das Luzes. No caso de Rousseau, o silêncio chama mais atenção, diante das fortes críticas que *Do Contrato Social* faz à escravidão. “Peremptório e

<sup>84</sup> HONIG, *op. cit.*, p. 8. Cf. tb. INSTON, *op. cit.*

<sup>85</sup> BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 12 e 16.

grandiloquente, solene e definitivo, Rousseau contrasta o espectro da servidão absoluta com a força invencível da dignidade humana”<sup>86</sup>. Contra a tradição filosófica, ele desconstruiu as três principais formas de legitimação da escravidão: a “autoalienação” (qualquer pessoa pode se vender a outrem), o “direito de guerra” (o vencedor pode dispor do vencido), e o “direito de conquista”, derivado do anterior (o conquistador pode dispor do conquistado). Sala-Molins pondera, contudo, que a escravização negra não se encaixava em nenhuma dessas hipóteses<sup>87</sup>. O cativo africano não se alienara a ninguém, tampouco a relação escravista podia ser considerada uma transação comercial. A guerra, segundo o próprio Rousseau, só ocorria entre Estados, e nenhum texto jurídico ou filosófico da época reconhecia a existência de qualquer entidade do tipo em solo africano. O empreendimento escravista tampouco era uma conquista, pois o tipo de operação militar-comercial que a França e as demais potências europeias exerciam na África do século XVIII ainda não era do tipo da ocupação imperialista de um século depois, tampouco se assemelhava aos modelos classicistas dos iluministas, em especial Roma.

A denúncia iluminista da escravidão não tinha o negro colocado a ferros como figura central, muito menos indireta. A falta de quaisquer considerações dos *philosophes* sobre o *Code Noir* - decreto promulgado por Luís XIV em 1685 que regulamentava a prática da escravidão na França e suas colônias, que, com uma breve exceção entre 1794 e 1802, vigorou até a Revolução de 1848<sup>88</sup> - revela que tais reflexões, apesar da linguagem universalista, não cuidavam da sorte dos escravos realmente existentes da era moderna. A escravidão denunciada era aquela derivada da desigualdade social, oriunda da disparidade entre ricos e pobres e da ausência de direitos de cidadania à grande maioria dos franceses; seu modelo de comparação não era o tráfico africano, mas os próprios brancos europeus de eras antigas. Sala-Molins reconhece a força da invectiva de Rousseau, mas pondera que é preciso entender seus limites emancipatórios: os “homens” a terem seus ferros quebrados eram apenas aqueles cuja humanidade não estava em dúvida.

<sup>86</sup> SALA-MOLINS, L. *Le Code Noir ou le calvaire de Cannan*, p. 1101-1102 (ed. Ebook)

<sup>87</sup> Ibid., p. 1106-1115

<sup>88</sup> Victor Schoeleher, o senador francês cujas críticas motivaram a resposta de Louis Couty que vimos na introdução, foi o autor da lei de 1848 que revogou em definitivo o *Code Noir*, abolindo a escravidão no Império francês.

Sala-Molins destaca<sup>89</sup> que Rousseau, assim como Montesquieu, Diderot e outros, lia e reproduzia os comentários de viajantes como Kolben e du Tertre, através dos quais extraía conclusões peremptórias sobre a humanidade dos hotentotes e dos indígenas das Antilhas. Também se baseava nesse tipo de literatura para dissertar sobre os chineses, os groenlandeses, e até sobre os orangotangos. Os africanos, contudo, não entraram no seu “catálogo de humanidades” em nenhum momento. Nas palavras do genebrino, “toda a África e seus muitos habitantes, tão singulares em caráter quanto em cor, ainda estão para ser examinados.”<sup>90</sup> Com a suspensão do juízo sobre o caráter humano dos negros africanos, seu cativo não poderia entrar no conjunto das escravidões a serem denunciadas como atentatórias da liberdade enquanto direito natural; o contrato social não se aplicava a corpos considerados, unanimemente, como coisas.

A crítica ácida de Sala-Molins pode errar a mão em alguns momentos, mas parte de uma provocação interessante do ponto de vista de uma reflexão sobre a representação originária. Do mesmo modo que a agregação demográfica não implica numa comunidade política, a capacidade inclusiva do operador “povo” não decorrerá logicamente da variedade humana, nem da universalidade do conceito. Também aqui, será necessária uma representação que construa essa integração – e ela não necessariamente partirá de uma visão emancipatória abrangente. Bruno Bosteels destaca que responder à pergunta “O que é um povo?” implica tanto numa resposta positiva, “um povo é X, Y e Z”, como numa negativa, “um povo não é X, Y e Z”. Delimita, assim, um campo do representável e do irrepresentável:

Tão logo o termo é escolhido, o povo passa a funcionar também como categoria excludente em si mesma, sempre precisando ser demarcada internamente daquilo que ainda não faz ou deixou de fazer parte dele e que, por essa mesma razão, tende a ser relegada mais ou menos violentamente ao âmbito pré-político ou não-político indicado pelo uso pejorativo de termos como plebe, populacho, turba ou ralé.<sup>91</sup>

Os signos da raça<sup>92</sup> e do gênero<sup>93</sup> podem ser considerados os principais

<sup>89</sup> SALA-MOLINS, *Op. Cit.*, pp. 1135-1145

<sup>90</sup> Apud Ibid., p. 1144

<sup>91</sup> BOSTEELS, *op. cit.*, p. 2

<sup>92</sup> “Todos compreendemos a ideia de um ‘contrato’, um acordo entre duas ou mais pessoas para fazer alguma coisa. O ‘contrato social’ apenas prolonga esta ideia. (...) Mas o contrato peculiar a que me refiro, embora baseado na tradição do contrato social que tem sido central na teoria política ocidental, não é um contrato entre todos (‘nós o povo’), mas apenas entre as pessoas que contam, as pessoas que são realmente pessoas (‘nós o povo branco’). Portanto, é um Contrato Racial.” MILLS, C. W. *The Racial Contract*, p. 3.

<sup>93</sup> “O contrato original é um pacto sexual-social, mas a história do contrato sexual tem sido sufocada. As versões tradicionais da teoria do contrato social não examinam toda a história e os teóricos

dispositivos de inclusão e de exclusão dos contratos sociais da Modernidade. Como consequência, as teorias antirracistas e feministas têm se afastado de interpretações teleológicas, vinculadas à ideia de que o Iluminismo europeu teria sido o código-fonte de todas as lutas emancipatórias posteriores de negros/as, povos originários, mulheres, LGBTQIAP+ e outros. Todos relegados ao ponto final de uma marcha inexorável da evolução humana, que teria começado com os brancos e agora, naturalmente, chegaria às “minorias”<sup>94</sup>. Ocorre que nunca houve progresso garantido, nem uma ordem pré-determinada que tenha atribuído, sabe-se lá por qual programação ou motivo, aos homens brancos europeus o primeiro lugar na locomotiva da emancipação. Houve momentos de escolha e de vitória de um determinado modo de existência, de constituição de um “povo” no qual esses grupos não-brancos ou não-masculinos foram efetiva e explicitamente excluídos da Humanidade, não por acidente, mas por método.

As críticas de Sala-Molins (e de outros autores, como Charles W. Mills, David Brion Davis e Susan Buck-Morss) têm o mérito de romper com as interpretações que fazem desaparecer o “fato incômodo”<sup>95</sup> desses dispositivos originários de exclusão. Permite, ainda, rever a história e reconsiderar determinadas narrativas triunfantes. O *Code Noir* passou incólume pela fúria legislativa dos primeiros anos da Revolução, e o direito de propriedade dos senhores de escravos foi elevado à categoria de direito natural junto com a liberdade. Não foi em decorrência dos textos iluministas ou de alguma derivação lógica interna deles, e sim da grande revolução negra de São Domingos, que a Convenção Nacional jacobina decretou a abolição da escravidão, em janeiro de 1794<sup>96</sup>; e seria em meio à tentativa de recolonização da ilha por Napoleão que o código e o cativo seriam reinstalados, em 1802. A metamorfose ontológica das representações originárias

---

contemporâneos do contrato não dão nenhuma indicação de que metade do acordo está faltando. A história do contrato sexual também trata da gênese do direito político e explica por que o exercício desse direito é legitimado; porém, essa história trata o direito político enquanto *direito patriarcal* ou instância do sexual – o poder que os homens exercem sobre as mulheres. A metade perdida da história conta como uma forma caracteristicamente moderna de patriarcado se estabelece. A nova sociedade civil criada através do contrato original é uma ordem social patriarcal.” PATEMAN, C. *O contrato sexual*, pp.15-16.

<sup>94</sup> A teoria geracional dos direitos humanos e fundamentais é tributária dessa ideologia, bem como a teoria progressista dos direitos humanos, popularizada por autores como Lynn Hunt, que partem do pressuposto de uma lógica expansiva inerente aos direitos humanos – que, na prática, acabam por apagar a agência dos subalternos, tornando-os meros concretizadores de um ideal pré-fabricado.

<sup>95</sup> BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*, p. 53.

<sup>96</sup> Cf. JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros*, caps. III a V.

também é uma luta pelo reconhecimento daqueles corpos e sujeitos que sequer entram na contagem hegemônica da humanidade.

Se assim é, por que ainda falar de “contrato social”? Esse era o questionamento de Marx e Engels na *Ideologia alemã*: do ponto de vista da luta de classes moderna, esse conceito, fundamentalmente individualista e voluntarista, era ultrapassado, mais condizente com a situação dos antigos servos, que fugiam um por um dos feudos em direção aos burgos. Já para a pensadora francesa Monique Wittig, esta condição, pelo contrário, tornava a teoria rousseauiana útil para tratar das lutas feministas e LGBT por reconhecimento, na atualidade:

Sempre pensei que as mulheres fossem uma classe estruturada do mesmo modo que a classe dos servos. Agora vejo que elas só podem se desvencilhar da ordem heterossexual fugindo uma a uma. Isso explica meu interesse pela noção pré-industrial do contrato social.<sup>97</sup>

A autora não compartilha do desprezo de Marx e da ciência política atual pelo contratualismo. “A questão geral do contrato social, na medida em que ele engloba todas as atividades, o pensamento e as relações humanas, é uma questão filosófica que estará sempre presente”<sup>98</sup>. Sua promessa de transformação social ainda pode ser objeto de análise, enquanto dimensão utópica não realizada do ponto de vista dos movimentos emancipatórios da virada do milênio.

Se voltarmos aos primórdios da filosofia, veremos que, embora a sociedade política se apresentasse enquanto “associação”, disso não se depreendia o adjetivo “voluntária”<sup>99</sup>. Para Aristóteles, “a sociedade jamais poderia ser estabelecida com a concordância de todos os seus membros (...) mas sim como resultado de um *coup de force*, uma imposição dos mais inteligentes sobre os fisicamente mais fortes porém de mente fraca.”<sup>100</sup> Essa relação hierárquica assumia, assim, um caráter natural. Senhores e escravos, governantes e governados, eram unidos por um interesse comum, sempre ditado pelos primeiros.

Rousseau se diferenciou ao explicitar o contrato social enquanto conjunto de convenções fundamentais implícitas no modo de vida de uma sociedade:

<sup>97</sup> WITTIG, M. “Do Contrato Social”, in *O pensamento hétero e outros ensaios*, p. 208. Também consultamos a versão em inglês do artigo, “On the Social Contract”. In: LANGE, L. (ed). *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, p. 384

<sup>98</sup> Id., “Do Contrato Social”, p. 212

<sup>99</sup> Por lamentável erro na tradução, a edição brasileira trocou “voluntária” por “involuntária”. Ibid., p. 224. O erro é visível pelo argumento, e pode ser comprovado na comparação com a versão em inglês: “it was not in terms of a *voluntary* association”. Id., “On the Social Contract”, p. 386.

<sup>100</sup> Id., “Do Contrato Social”, p. 225

“embora nunca tenham sido formalmente enunciadas, elas [as convenções] são em toda parte as mesmas, em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas”<sup>101</sup>. Para Wittig, isso retira o contrato social do local mítico que costuma ocupar, inserindo-o na dinâmica real da vida em comum: “seja qual for sua origem, ele existe aqui e agora, e por esse fato é possível entendê-lo e sofrer sua influência. Para que o contrato exista, é preciso que cada parte o reafirme em novos termos”<sup>102</sup>.

Para Wittig, a situação que Rousseau apresenta é mais complexa do que aquela do consentimento individual e voluntário que a tradição marxista considerou ultrapassada. Afinal, nós já nascemos inseridos numa sociedade; aderimos ao contrato social quando assumimos, no nosso dia a dia, as suas regras e convenções, tanto as explícitas quanto, principalmente, as implícitas. São os padrões de “normalidade” que se exigem de nós o tempo todo, sob pena de sermos estigmatizados e excluídos. Do ponto de vista das mulheres e dos LGBTs, na história concreta de suas lutas, esse contrato social nunca foi uma figura etérea: assumiu a forma histórica de um “contrato heterossexual”<sup>103</sup>.

A heterossexualidade, assim como a própria formação da sociedade, sempre apareceu como “um objeto não existente, um fetiche, uma forma ideológica que não pode ser alcançada na realidade a não ser por meio de seus efeitos, cuja existência está na cabeça das pessoas, mas de uma forma tal que afeta toda a vida delas”<sup>104</sup>. Esse pressuposto naturalista que divide os homens em “seres sociais” e as mulheres em “seres naturais” impregna a filosofia política, a antropologia e a sociologia há milênios, desde a primazia dada à relação heterossexual por Aristóteles em sua *Política* até Lèvi-Strauss e seus estudos sobre a “troca de mulheres” enquanto “objetos de valor” em diversas culturas. Segundo tal tradição, a subjugação da mulher é pura e simplesmente uma questão “científica”, de análise do mundo que está aí, e que continuará aí. Para Wittig, Rousseau foi o primeiro filósofo a negar a naturalidade da subjugação como inevitabilidade derivada do “poder do mais forte”. Invocar seu conceito de contrato social ajuda, portanto, a mudar os termos do

<sup>101</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 65

<sup>102</sup> WITTIG, *Do contrato social*, p. 228

<sup>103</sup> Ibid., p. 228-238. A reflexão de Wittig sobre a inserção do indivíduo numa estrutura social já formada e os conflitos gerados com aquelas formas-de-vida que não se enquadram no padrão de normalidade vigente guardam certo diálogo com a crítica comunitarista contemporânea de Michael Walzer ao individualismo exacerbado do liberalismo clássico. Cf. WALZER, M. *The communitarian critique of liberalism*.

<sup>104</sup> WITTIG, *Do contrato social*, p. 240

problema. Essa inferioridade, aceita e teorizada como parte do status quo, é na realidade um conjunto de instituições, saberes e razões elaborados e reiterados por gerações, que não apenas exclui a metade feminina da humanidade como a transforma em objeto de apropriação dos seus senhores, num paralelismo óbvio e decisivo com a escravidão: “a perenidade dos sexos e a perenidade dos escravos e senhores provêm da mesma crença, e, assim como não existe escravo sem senhor, não existe mulher sem homem”<sup>105</sup>. Mas, como ensinou Rousseau, os contratos sociais não pertencem ao mundo imutável da natureza; tampouco se confundem com o direito do mais forte ou qualquer outro princípio de hierarquização. São categorias políticas, que podem ser modificadas pela ação daqueles que sofrem suas consequências, ainda que nunca tenham sido consultados ou reconhecidos como partes contratantes integrais: “A sociedade não foi feita de forma definitiva. O contrato social se submeterá às nossas ações e palavras. (...) Não é porque permanecemos em silêncio que estamos consentindo”<sup>106</sup> Poder “destituinte” que deriva, em última instância, da reivindicação de uma agência que não estava pressuposta nas regras vigentes do contrato social, e que o próprio Rousseau reivindicara para escrever sua teoria: “Perguntarão se sou príncipe ou legislador para escrever sobre política. Respondo que não, e que é por isso que escrevo sobre política.”<sup>107</sup>

Ao recuperar o potencial emancipatório da teoria rousseauiana, Monique Wittig vislumbra um caminho que passa pela deslegitimação do contrato heterossexual, pela desidentificação com o “povo” por ele construído e suas relações de dominação e coisificação, com vistas à constituição de uma nova subjetividade, instauradora de tipos alternativos de relações interpessoais:

Digo que fugir da sua classe é a única maneira de as mulheres consumarem o contrato social (isto é, um novo contrato), mesmo que tenham de fazê-lo como servos fugidos, uma a uma. (...). Romper o contrato social heterossexual é uma necessidade para quem não consente com ele. Pois, se há algo de verdadeiro nas ideias de Rousseau, é que podemos formar “associações voluntárias” aqui e agora, e aqui e agora reformular o contrato social e criar um novo, embora não sejamos príncipes ou legisladores. Será isso uma mera utopia? Fico então com a opinião de Sócrates e Glauco: se ao fim e ao cabo nos for vedada uma nova ordem social, que por isso só poderia existir em palavras, eu a encontrarei em mim.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Ibid., p. 255

<sup>106</sup> Ibid., p. 229 e 257

<sup>107</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 53

<sup>108</sup> WITTIG, *Do contrato social*, pp. 258-260



A leitura de Wittig nos abre um terceiro e último aspecto da representação originária. Repensar as relações de pertencimento subjacentes a esses processos fundacionais implica na abertura de temporalidades novas. Monique Wittig cita uma delas: a utopia. Uma das principais comentadoras a falar do papel desse conceito no pensamento rousseauiano foi a filósofa americana Judith Shklar. Para ela, “Rousseau foi o último dos utopistas clássicos”, afirmação que depende de um esclarecimento prévio acerca do que a autora entende com isso:

A utopia é um ataque tanto à doutrina do pecado natural, que impõe limites rígidos às potencialidades sociais dos homens, quanto a todas as sociedades reais, que estão sempre tão aquém das capacidades reais dos homens. O objetivo de todos esses modelos, entretanto, nunca foi estabelecer *[set up]* uma comunidade perfeita, mas simplesmente apresentar um julgamento moral sobre a miséria social a que os homens se reduziram desnecessariamente. Pois a falha não está em Deus, no destino ou na natureza, mas em nós mesmos - onde permanecerá. Reconhecer isso, aceitá-lo, contemplar e julgar: essa era a função da utopia clássica. A utopia não estava no espaço nem no tempo. Ela era projetada exclusivamente para induzir o reconhecimento moral no leitor<sup>109</sup>.

“No caso de Rousseau”, continua Shklar, “a utopia era uma maneira perfeita de expressar ideias que foram ditadas pela imaginação pessoal e por uma profunda necessidade de autorrevelação e autojustificação.”<sup>110</sup> Afinal, ele sabia muito pouco de metafísica, e sua curiosidade sobre a história e os assuntos de seu tempo era marginal. Seu único interesse repousava nele mesmo; e esse ensimesmamento, para a comentadora, se refletiu numa escrita utopista, extremamente atenta e sensível à distância existente entre o Eu e o mundo hostil, entre o que é e o que deveria ser. Sua missão era apresentar mundos possíveis, mesmo não tendo nenhuma expectativa de que os homens fossem alcançá-los algum dia. “Não há lugar de descanso para os homens” em Rousseau, defende Shklar. “Não há um momento sequer em suas vidas em que possam dizer: 'Eu gostaria que este instante durasse para sempre'. O fluxo é nossa única experiência constante”<sup>111</sup>.

A obra rousseauiana propõe dois modelos utópicos, opostos entre si mas igualmente válidos. De um lado, Esparta, o mundo do cidadão, a *polis* enquanto comunidade de homens heroicos, submetidos a uma educação cívica fortemente militarizada e masculinizada. Do outro, o lar familiar da chamada “Era de Ouro”, isolado da civilização e autossuficiente (e, por isso, imune à desigualdade), onde

<sup>109</sup> SHKLAR, J. *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*. p. 2

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid., p. 10.

floresciam a felicidade e a racionalidade simples<sup>112</sup>. Enquanto o *Emílio* e *A Nova Heloísa* seriam os principais exemplos desse último cenário, o *Contrato Social* seria, em sua maior parte, uma utopia “espartana”.

Pois o *Contrato Social* não foi feito para ser um plano para qualquer sociedade futura, mas um padrão para julgar instituições. Era um parâmetro, não um programa. 'Princípios de lei política' deve ser 'uma escala' à qual as leis de cada sistema político são comparadas por Emílio e seu mestre quando eles aplicam as doutrinas do *Contrato Social* ao estudo e julgamento dos governos. Mesmo como escala, o *Contrato Social* não apresenta a imagem de um modelo de ordem política perfeita, mas um modelo para o qual os homens *podem* aspirar.<sup>113</sup>

Embora servissem de parâmetro para julgar as inconveniências e insuficiências da sociedade real, essas utopias não tinham o condão de resolver as agonias da condição humana, por causa de seus defeitos e insuficiências inerentes. Para ser um “espartano”, era necessário renunciar a todo e qualquer afeto humano em nome da formação militar. E os homens são muito inquietos e voláteis para se manterem na paz rústica da “Era de Ouro”. “Em suma, não há perfeição, porque não existe uma morada adequada para os homens.”, afirma nossa comentadora. “A utopia é, portanto, um protesto contra a história e um desafio à sua loucura, não em nome da eternidade, mas em resposta ao espetáculo incessante do sofrimento humano.”<sup>114</sup>

Para Judith Shklar, Jean-Jacques Rousseau é um autor que se rebela contra qualquer tentativa de catalogação<sup>115</sup>. Feroz defensor da integridade do indivíduo e da busca pela igualdade, ao mesmo tempo via a mudança e a complexificação social como eventos traumáticos e perturbadores.<sup>116</sup> A utopia, nesse contexto, servia para combinar uma crítica radical da desigualdade com seus temores face as transformações sociais: menos um projeto para um futuro perfeito, e mais uma reflexão sobre a própria possibilidade de se pensar em um mundo alternativo. Um ato de provocação, um pensamento sobre a escolha, que já era, por si mesmo, uma poderosa ruptura:

Reconhecer a escolha, no mínimo, é escapar da miséria impensada da realidade. Mesmo que nada seja ganho com isso em paz interior ou unidade social, a pessoa foi forçada a um ato de consciência que nunca pode ser desfeito. O objetivo de

<sup>112</sup> Ibid., pp. 12-32

<sup>113</sup> Ibid., p. 17

<sup>114</sup> Ibid., pp. 11-12

<sup>115</sup> Ibid., pp. 30-31

<sup>116</sup> “A divisão do trabalho, o veículo do progresso, evidentemente nada mais era do que uma máquina infernal aos olhos de Rousseau. É parte do processo pelo qual os homens se tornaram vítimas de um sistema que eles próprios criaram”. Ibid., p. 29.

Rousseau era perturbar os despreocupados, e ele conseguiu isso ao simplesmente desenhar um mapa dos mundos que poderiam existir, mas que nunca existiram ou seriam. "Ele se sentiu obrigado a falar a verdade sem disfarce", escreveu, "ele viu o mal e tentou descobrir suas causas." Outros, mais corajosos ou mais insanos, podem escolher fazer algo a respeito, mas ele não. Ele estava em uma viagem de descoberta; não em uma expedição militar.<sup>117</sup>

Se a constituição do “povo” se apresenta enquanto investimento radical de atribuição de um novo sentido ao que, por si só, é um dado da natureza, então há um irreduzível elemento de utopia nesse desafio ontológico. Judith Shklar foi bastante incisiva ao separar esse conceito de um programa político de transformação total: tratava-se de um modelo de julgamento crítico da realidade, que não necessariamente derivava num projeto de sociedade. Do mesmo modo que a constituição do “povo” não pode se traduzir numa representação definitiva, a utopia, enquanto “mapa dos mundos que poderiam existir, mas que nunca existiram ou seriam”, também não traz em si nenhum projeto substancial de futuro, capaz de escapar e superar a contingência e precariedade históricas.

Ao mesmo tempo, é difícil visualizar qualquer possibilidade de mudança das formas-de-vida sem uma utopia que inicie um novo horizonte de expectativas. Se o pensamento utópico, ainda segundo Shklar, é o reconhecimento da possibilidade de “escolha” de novos mundos, ele ainda é o ponto de partida, explícito ou implícito, de qualquer projeto de transformação social – desde os verdadeiramente emancipadores até os mais sombrios. Monique Wittig, por exemplo, não enxerga no processo de desidentificação uma fuga em direção a uma sociedade perfeitamente ordenada; sua utopia aparece enquanto práxis de emancipação e de construção de uma nova ordem social, cujo resultado não está dado ou garantido de antemão. Se seguirmos Ernst Bloch e reconhecermos que a esperança é o afeto que move a humanidade incessantemente em busca da vida melhor, poderemos chegar a uma nova “necessidade impossível”, na qual a utopia é apropriada “para variar as percepções do mundo, fazer outro aparecer, constituir a cena de uma oposição entre dois mundos”<sup>118</sup>. Novos mundos que não estão garantidos por qualquer força transcendental (seja Deus, ou a História<sup>119</sup>), mas que

<sup>117</sup> Ibid., p. 32

<sup>118</sup> RANCIÈRE, J. *The senses and uses of utopia*, in CRHOSTOWSKA, S. D. (ed.). *Political uses of utopia: new Marxist, Anarchist and Radical Democratic Perspectives*, p. 231

<sup>119</sup> Bloch se afasta da teleologia histórico-determinista das esquerdas social-democratas e marxistas, sem abandonar por completo o otimismo ontológico das ideologias iluministas. Sua filosofia pode ser descrita como de “antecipação”, “que transformava numa visão filosófica do futuro o sonho de

ainda se apresentam como absolutamente necessários, pois homens e mulheres jamais se conformam totalmente com as carências impostas pelo mundo em que vivem.

O que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada. O afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las (...) O ato contra a angústia diante da vida e as maquinações do medo é a atividade contra os seres criadores, em grande parte identificáveis, e ele procura no próprio mundo aquilo que ajuda o mundo – isto é encontrável. Quanto já não se sonhou com isso ao longo dos tempos, sonhos de uma vida melhor que seria possível?<sup>120</sup>

Mas o elemento da temporalidade não se esgota no porvir. Ao atribuir ao legislador a difícil função de transformar o efeito do contrato social em causa, Rousseau aponta para o fato de que a representação originária se vale de uma visão muito particular não só do futuro e da utopia, mas também da história, como, mais uma vez, Louis Althusser constatou de forma exemplar:

É difícil instituir um povo, pois a reunião das condições beira o milagre; milagres também o legislador e a manutenção do povo. Precariedade fundamental do contrato social e da constituição, da qual Rousseau teve consciência. A concepção política de Rousseau é temperada por seu conceito de história, no qual ele depositou sua maior consciência. A precariedade da história, idêntica a seu conceito, nada mais seria que a consciência aguda da história dessa precariedade.<sup>121</sup>

Nesse sentido, os estudos do historiador alemão Reinhart Koselleck nos são de grande ajuda. Ele defendeu que aquilo que chamamos de “tempo histórico” não se confunde com a ciência auxiliar da datação, a cronologia dos fatos, nem é a tradução direta de um tempo mensurável e natural:

O tempo histórico, caso o conceito tenha mesmo um sentido próprio, está associado à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as consequências de ações, a suas instituições e organizações. Todos eles, homens e instituições, têm formas próprias de ação e consecução que lhes são imanentes e que possuem um ritmo temporal próprio.<sup>122</sup>

Em Koselleck, as categorias formais da experiência e da expectativa servem para deduzir as condições das histórias possíveis, e não as histórias mesmas. “Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma

---

emancipação sempre presente nas sociedades humanas desde a Antiguidade. (...) Mais do que uma ‘utopia fria’ – o socialismo como um futuro fixado nas leis da história –, o marxismo era, aos olhos de Bloch, um projeto social enraizado num otimismo antropológico herdado do Iluminismo.” Cf. TRAVERSO, E. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*, p. 162.

<sup>120</sup> BLOCH, E. *O princípio esperança*, vol. 1, pp. 13-14

<sup>121</sup> ALTHUSSER, *Política e história*, pp. 407-408

<sup>122</sup> KOSELLECK, R. *Futuro passado*, p. 13

história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou sofrem”<sup>123</sup>. Essa propriedade, para Koselleck, é compartilhada por outras categorias, dentre elas “as unidades de ação social ou política” – o que nos parece ser uma brecha para inserirmos o “povo” e demais identificações coletivas nessa coleção. Os mapas dos mundos possíveis se voltavam para frente, mas também para trás<sup>124</sup>.

Assim, o tempo histórico nomeia os múltiplos processos de articulação entre determinados conjuntos de experiências do passado e de expectativas para o futuro, cujo local é o presente<sup>125</sup>. Não há experiência sem expectativa, e vice-versa, o que não quer dizer que sejam categorias simétricas. Enquanto as experiências constituem um espaço de fatos já ocorridos, as expectativas são horizontes mutáveis. Não há expectativa que se deduza diretamente da experiência. Mas também não há uma experiência estática: correções e novas perspectivas podem reelaborar esse conjunto de recordações. “As experiências se superpõem, se impregnam umas das outras. E mais: novas esperanças ou decepções retroagem, novas expectativas abrem brechas e repercutem nelas.”<sup>126</sup>

Koselleck conclui que “é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico”<sup>127</sup>. Assim, a representação originária sempre abrirá novos horizontes de expectativas, os quais não apenas construirão experiências novas, como impactarão a forma como as antigas experiências podem ser rearticuladas, em processos de entrelaçamento variados e em disputa. A temporalidade, portanto, se desdobra entre os mundos possíveis das utopias e as reconfigurações da história.

Pensamos que uma reflexão sobre a constituição do “povo”, enquanto problema político, possa ser bem conduzida por meio desses elementos constitutivos. Deixaremos seu desenvolvimento teórico para o capítulo 3. Mas antes, gostaríamos de passar por uma questão analítica e metodologicamente importante: a relação do “povo” com outras identificações coletivas.

<sup>123</sup> Ibid., p. 306

<sup>124</sup> Ibid., p. 307: “Sempre se trata de categorias que nada dizem ainda sobre uma determinada fronteira, uma determinada constituição etc. Mas o fato de se poder questionar e expor essa fronteira, essa constituição ou essa experiência já pressupõe o uso categorial das expressões.”

<sup>125</sup> Ibid., pp. 13-18 e 305-327.

<sup>126</sup> Ibid., p. 313.

<sup>126</sup> Ibid., pp. 13-18 e 305-327.

<sup>127</sup> Ibid.

## 2.3

### O “povo” e suas “alternativas”

Muitas categorias analíticas disputam espaço com o “povo” nas reflexões jurídico-políticas acerca dos sujeitos coletivos. Algumas delas são apresentadas como coletividades alternativas de direito, como a “nação” e a “multidão”. Já outras são tratadas com mais desconfiança e receio, diante da posição simultaneamente problemática e incontornável que elas ocupam, como a “raça”. Mas é notório que a própria definição de “povo” é universalmente elusiva, de limites conceptuais esquivos, o que inevitavelmente afeta todos os demais elementos desse campo epistêmico. Tendo em vista essas colocações, gostaríamos de propor uma hipótese de trabalho: a de que estas outras subjetividades, ao invés de resolverem, acabam por reencontrar e reencenar o mesmo desafio ontológico rousseauiano. Demonstrar essa hipótese nos parece metodologicamente importante para avaliarmos de que forma podemos integrar ao estudo do “povo” questões e perspectivas de análise formalmente ligadas a outras formas de subjetivações coletivas<sup>128</sup>, identificando os problemas teóricos transversais realçados por essas interpelações. Trata-se de esboçar, ainda que de forma assumidamente esquemática, um modelo topográfico do campo epistêmico das identidades coletivas, com implicações na forma como o problema será analisado no restante da tese.

#### 2.3.1

##### Povo e Nação

O conceito de “nação” costuma ser utilizado por muitos constitucionalistas em oposição ao “povo”, ao ponto dessa polarização ter seus dois arquétipos franceses: Rousseau e Emmanuel Sieyès. Contra a soberania popular direta do primeiro, o abade teria desenvolvido uma soberania nacional abstrata, homogênea e amparada em mecanismos políticos excludentes<sup>129</sup>. Essa simplificação produz

<sup>128</sup> Optamos por um recorte seletivo, focando apenas em 3 personagens desse campo epistêmico, a “nação”, a “multidão” e a “raça”. É evidente que existem muitas outras subjetividades; sua análise, entretanto, tornaria nosso trabalho inviável. Não obstante, o leitor verificará que várias outras “identidades” irromperão no cenário em diversos momentos, como a “cidadania”, a “classe” e o “gênero”. Como esperamos demonstrar, a perspectiva relacional aqui adotada não visualiza estas “personagens” como unidades categoriais estanques e mutuamente excludentes, mas sim como elos de uma rede em mútua e constante interpelação e ressignificação.

<sup>129</sup> Cf., p. ex., FERREIRA FILHO, M. G. *O Poder Constituinte*, pp. 37-44; SILVA, J. A. *Poder Constituinte e Poder Popular: estudos sobre a Constituição*, pp. 82-86; SOUZA NETO, C. P. e SARMENTO, D., *Direito Constitucional*, pp. 248-250

duas reduções analíticas: uma mais específica, sobre o contexto francês do século XVIII; e outra mais ampla, na longa duração, sobre as ambiguidades inerentes ao conceito de “nação”.

Os motivos da primeira redução parecem ser dois: um desinteresse generalizado pelo debate político-ideológico francês em que Sieyès se inseria, e a sombra da Revolução de 1789, que ditou os termos de sua recepção<sup>130</sup>. Isso acaba produzindo leituras enviesadas, quase anacrônicas, do seu conceito de “nação”. Visto que este não é um trabalho dedicado ao abade de Chartres e à França pré-revolucionária, destaquemos apenas o que nos parece importante para nosso argumento<sup>131</sup>. Logo no primeiro capítulo de *O que é o Terceiro Estado?*, Sieyès equipara a Nação ao referido estamento, mas tal correlação não se baseia na abstração de uma comunidade permanente no tempo, tal como aparece em constitucionalistas brasileiros<sup>132</sup>. Seu fundamento é o trabalho. O Terceiro Estado tem a Nação em si porque é o estamento que produz todos os trabalhos particulares e quase todas as funções públicas que sustentam a sociedade. Contra ele, erguem-se os privilegiados dos demais Estados, que não contribuem para a prosperidade comum, ocupando de forma parasitária as funções públicas, e possuindo uma representação política à parte. A nação de Sieyès, sustentada na ordem social do trabalho, se opõe à casta da nobreza, eivada de privilégios inadmissíveis:

O que é uma nação? Um corpo de associados que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura. Será certo que a ordem nobre tenha privilégios, que ela ousa chamar de seus direitos, separados dos direitos do grande corpo dos cidadãos? Ela sai, assim, da ordem comum, da lei comum. Desse modo, seus direitos civis fazem dela um povo à parte na grande nação. É realmente *imperium in imperio*.<sup>133</sup>

Gilberto Bercovici comenta que “não há contrato social na teoria de Sieyès, mas o *établissement public* que serve a uma sociedade civil já capaz de se auto-

<sup>130</sup> Pouquíssimos constitucionalistas brasileiros se preocupam em inserir Sieyès nas controvérsias intelectuais francesas do século XVIII. Honrosa exceção para os estudos introdutórios e notas da edição brasileira de *O que é o Terceiro Estado?* (renomeada para *A Constituinte Burguesa*), de Aurélio Wander Bastos e José Ribas Vieira. Uma exceção parcial é Gilberto Bercovici, em seu *Soberania e Constituição*, que recupera o Sieyès pós-Termidor, mantendo-o, porém, desconectado dos debates anteriores à Revolução.

<sup>131</sup> Sobre tais temas, remetemos o leitor aos trabalhos de SEWELL JR., W., *A rhetoric of Bourgeois Revolution: the Abbé Sieyes and What is the Third Estate?* e OLSON, *Imagined Sovereignties*, cap. 4.

<sup>132</sup> FERREIRA FILHO, *op. cit.*, p. 39.

<sup>133</sup> SIEYES. *A Constituinte Burguesa*, p. 54

organizar por si mesma, embora de forma precária e imperfeita.”<sup>134</sup> Afirma-se, assim, a precedência total da identidade política sobre o direito, o que se traduz na imanência absoluta do poder constituinte. Uma vez constituída a vontade comum, esta é inalienável, mas parcialmente delegável, diante da impossibilidade prática da nação se reunir e executá-la diretamente. Como projeção da divisão social do trabalho, a constituição política precisará ser determinada pelos representantes extraordinários da comunidade, reunidos em um corpo eleito para tal. *O que é o Terceiro Estado?* debate justamente as condições de legitimidade que a futura Assembleia dos Estados Gerais precisaria ter para efetivamente ser esse representante extraordinário, uma verdadeira Assembleia Nacional.

O constitucionalismo contemporâneo tende a ver essa soberania indireta da Nação como uma “usurpação” do poder constituinte do povo, que passaria a ser “filtrado” por representantes eleitos por voto censitário sem mandato imperativo<sup>135</sup>. Tal interpretação se baseia fundamentalmente nos eventos revolucionários posteriores, na oposição entre a monarquia constitucional (vista como o regime político da soberania nacional) e a república jacobina (epítome radical da soberania popular<sup>136</sup>), e desta com a reação termidoriana. Essa leitura, entretanto, acaba por menosprezar o fato de que a “nação” era tudo, menos um operador estável na gramática política da época, tanto antes como durante a Revolução.

Na tradição francesa, “nação” era “uma palavra coletiva usada para expressar um número considerável de pessoas, que habitam uma determinada área do país, encerradas dentro de certos limites, e que obedecem ao mesmo governo”<sup>137</sup>. A “glória da nação”, assim, nada mais era do que o poder incontestável do monarca sobre seus súditos<sup>138</sup>. Foi de Henri de Boulainvilliers, conde de Saint-Saire (1658-1722), a primeira releitura antiabsolutista da “nação”, através, dentre outros livros,

<sup>134</sup> BERCOVICI, *Soberania e Constituição*, p. 136

<sup>135</sup> Ibid., p. 141-143. Em termos semelhantes, Antonio Negri afirma que a “constituição do trabalho” de Sieyès produziu “uma tortuosa combinação de representação e governo [que] santificaria o poder de uma assembleia de notáveis e excluiria a participação popular de massa”. NEGRI, A. *O Poder Constituinte*, p. 232

<sup>136</sup> BERCOVICI, *op. cit.*, pp. 144-150. Há controvérsias quanto a essa radicalidade. Para Negri, o “povo” jacobino não era tão diferente assim da “nação” girondina – posição teórica que, de certa forma, compartilhamos, mas sob outro ponto de vista. NEGRI, *op. cit.*, pp. 225-226

<sup>137</sup> ANÓNIMO, *Nation*, in DIDEROT, Denis (org). *Encyclopédie*, vol. XI, p. 36b, disponível em <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v11-186-0/>, acesso em 23 set. 2022. Kevin Olson considera a sucinta definição enciclopédista exemplarmente “Westfaliana”, ou seja, fortemente vinculada à existência de um Estado territorial. Cf. OLSON, *op. cit.*, p. 67

<sup>138</sup> CRÉPON, M; CASSIN, B, MOATTI, C. *People/Race/Nation* in CASSIN (ed): *Dictionnaire of Untranslatables: a philosophical lexicon*. pp. 3228-3230.



dos *Essais sur la noblesse de France* (1732, póstumo)<sup>139</sup>. Nesta obra, o autor afirma que a França nasceu da conjunção de duas “nações”: a dos nobres de origem germânica que dominaram a região no século V; e aquela dos conquistados romano-gauleses. A aristocracia, descendente dos francos conquistadores da Gália, tinha mais legitimidade para encarnar a autoridade política do que o povo, descendente dos conquistados, e o rei, que, na sua origem, era apenas um *primus inter pares* – o que tornava o absolutismo real usurpador da verdadeira soberania nacional. Contra a centralização política de Luís XIV, Boulainvilliers defendia uma “nação” fundamentalmente “de classe”, que não apenas se dissociava da população em geral como era “cosmopolita”, baseada numa comunidade de nascimento de vínculos internacionais, a nobreza, e cuja autoridade derivava do privilégio da força<sup>140</sup>.

A obra de Boulainvilliers se inseriu numa longa disputa político-historiográfica entre aristocratas, adeptos do “germanismo”, e as leituras “romanistas” da burguesia, as quais, embora remontem ao século XVI, cresceram em importância com a crise do Antigo Regime<sup>141</sup>. Diante desse outro contexto, pode-se ler a nação de Sieyès menos como uma resposta ao “povo” de Rousseau, e mais como um desafio ao conceito homônimo de Boulainvilliers. Contra uma “nação” feita de nobres parasitários, sustentados por privilégios ilegítimos, baseados numa conquista violenta, Sieyès apresentou uma nacionalidade fundada na ordem social do trabalho, adepta de uma lei comum, unida pela via da associação. A nobreza do conde de Saint-Saire formava, efetivamente, um “povo à parte”, mas era justamente por estar fora da lei comum que esse “povo” não tinha autoridade legítima sobre a nação.

É explicitamente contra Boullainvilliers que Emmanuel Sieyès se levanta

<sup>139</sup> Todas as análises que vêm a seguir foram extraídas do excepcional artigo de BURANELLI, V., *The Historical and Political Thought of Boulainvilliers*.

<sup>140</sup> BURANELLI, *op. cit.*, pp. 482-485; CRÉPON *et al.*, *op. cit.*, p. 3229. Esse caráter de classe presente nas origens do nacionalismo não passou despercebido dos marxistas, como Eric Hobsbawm: “O ‘nacionalismo da nobreza’ pode ser considerado protonacional na medida em que ‘os três elementos *natio*, *fidelitas* política e *communitas*, ou seja, as categorias ‘nacionalidade’, ‘lealdade’ política e ‘comunidade política’ estão... já unidos na consciência sociopolítica e nas emoções de um grupo dentro da sociedade”. HOBBSAWM, E. *Nações e nacionalismo desde 1780*, p. 87. Mas, nas palavras da historiadora croata Mirjana Gross, era uma “Nação sem nacionalidade... isto é, sem consciência nacional... porque a nobreza não poderia se identificar com outros membros da comunidade étnica [...], os camponeses e os urbanitas.” Apud *Ibid.*, p. 224

<sup>141</sup> BURANELLI, *op. cit.*, p. 483-484. Um dos primeiros críticos do “germanismo” aristocrático foi Montesquieu, que o cita no capítulo 10 do Livro XXX do *Espírito das Leis*: “O conde de Boulainvilliers errou o ponto capital de seu sistema; não provou que os francos tivessem criado um regulamento geral que impusesse aos romanos uma espécie de servidão.” MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, p. 624

no (pouco comentado) início do capítulo II de *O que é o Terceiro Estado?*:

Se os aristocratas tentam, inclusive ao preço desta liberdade de que se mostram indignos, manter o povo na opressão, este povo vai ousar perguntar: *Em nome de quê?* Se lhes responderem que é em nome da conquista, de vitórias outrora obtidas seria ir longe demais. Mas o Terceiro Estado não deve temer a volta a tempos passados. (...) A conquista desordenou todas as relações e a nobreza de nascimento passou para o lado dos conquistadores. Pois é preciso repassá-la ao outro lado. O Terceiro Estado voltará a ser nobre, tornando-se por sua vez conquistador.<sup>142</sup>

O conteúdo político-semântico de “nação”, portanto, estava em disputa na França pré-revolucionária. O colapso da representação política tradicional, com a proclamação da Assembleia Nacional Constituinte e a queda da Bastilha, transformou a questão das identidades coletivas em problema central da Revolução, como extensamente demonstrado por Kevin Olson. “Não há palavras mais abusadas do que *nação* e *povo*”<sup>143</sup>, vaticinava *L’Ami des Patriotes*, um dos principais panfletos da época, crítica compartilhada pelos políticos e intelectuais contemporâneos. É verdade que a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão estatuiu, em seu artigo 3º, “o princípio de [que] toda a soberania reside, essencialmente, na nação”. Mas quando os jacobinos elaboraram sua própria Constituição, em 1793, as relações entre “povo” e “nação” continuaram confusas. O “povo” se tornou titular da soberania<sup>144</sup>, mas a “nação” continuou a aparecer no texto, literal<sup>145</sup> e figurativamente, pois a uniformidade popular jacobina era basicamente igual à soberania nacional da Declaração de 1789<sup>146</sup>. A importância central desses conceitos fica ainda mais clara quando vemos que a Constituição de 1795 – a Carta da reação ultraconservadora – previa que “a soberania reside essencialmente na universalidade dos cidadãos”. Nem “nação”, nem “povo”: para “terminar a Revolução”, toda a explosiva questão das identidades coletivas fora suprimida em favor de uma normatividade abstrata apolítica, a “cidadania”<sup>147</sup>.

Essa instabilidade conceitual que verificamos na história intelectual

<sup>142</sup> SIEYÈS, *op. cit.*, pp. 56-57. Destaque-se que, na edição brasileira, Aurélio Wander Bastos e José Ribas Vieira identificam corretamente, em uma nota de rodapé, tal passagem como sendo a resposta do autor a Boulainvilliers.

<sup>143</sup> Apud OLSON, *op. cit.*, p. 71

<sup>144</sup> Art. 25 da Constituição francesa de 1793: “A soberania reside no povo; ela é una e indivisível, imprescritível e inalienável”

<sup>145</sup> Art. 23 da Constituição francesa de 1793: “A garantia social consiste na ação de todos para assegurar a cada um o desfrute e a preservação de seus direitos; esta garantia reside na soberania nacional.”

<sup>146</sup> Art. 26: “Nenhuma parte do povo pode exercer o poder de todo o povo; mas cada seção reunida do soberano tem o direito de exprimir sua vontade com total liberdade.

<sup>147</sup> Por tudo, OLSON, *op. cit.*, pp. 86-90

francesa do século XVIII se relaciona diretamente à segunda redução de que falamos no início, sobre os significados da “nação” na longa duração. Aqui, outra sombra se projeta sobre o debate: a do nacionalismo de corte fundamentalmente racial e linguístico da virada dos séculos XIX e XX. Não é por acaso. A fase do “nacionalismo étnico” é justamente aquela onde tal ideologia se transforma em movimento de massas internacional; consolida seus principais operadores internos – a “raça” e a “língua nacional” –, se articula com o imperialismo, o colonialismo e o fascismo; e, levada ao limite, desemboca nos genocídios nazista e colonialista. É essa “nação étnica”, enquanto unidade orgânica e comunidade homogênea, que assombra, justificadamente, o imaginário político e filosófico.

Mas a história política demonstra que a “nação” continuou em disputa mesmo depois do Termidor. Eric Hobsbawm, logo no início de seu *Nações e nacionalismo desde 1780*, demonstra, através da análise de dicionários, como a concepção moderna do termo, correlacionada a uma unidade política e cultural, só se consolidou nas línguas europeias no final do século XIX. “Na verdade, como a filologia poderia sugerir, o primeiro significado da palavra ‘nação’ indica origem e descendência”, remetendo não ao Estado, mas ao “lugar, o município ou a terra onde se nascia”<sup>148</sup>. Entre as revoluções americana e francesa e meados do século XIX, preponderou um nacionalismo “cívico-liberal”, cuja ênfase recaía na associação em torno de uma lei comum e na participação política (direta ou representativa), que colocava em segundo plano critérios étnicos e linguísticos na definição da nacionalidade<sup>149</sup>. Mesmo quando esses últimos ganharam preeminência, houve dissenso. A famosa conferência de Ernest Renan de 1882, *Qu’est-ce qu’une nation? (O que é uma nação?)*, na qual o francês apresentou sua definição voluntarista e culturalista do conceito, era uma resposta pública ao alemão Heinrich von Treitschke, ideólogo do nacionalismo étnico-linguístico e defensor da anexação, pelo Império Alemão, de terras e povos “objetivamente” alemães<sup>150</sup>. No

<sup>148</sup> HOBBSAWM, *Op. cit.*, pp. 24-28.

<sup>149</sup> Um exemplo foi John Stuart Mill, que tratou brevemente da “nacionalidade” no capítulo XVI de suas *Considerações sobre o governo representativo*. Anthony D. Smith pondera que os “nacionalismos cívicos”, apesar dessa ênfase na participação política, passavam longe de serem sistemas de acomodação igualitária entre diferentes culturas e etnias. Na verdade, como o próprio Hobsbawm já analisara, tais movimentos atribuíam a culturas específicas uma primazia fundamental sobre as outras, cuja assimilação à cultura dominante era vista como uma inevitabilidade da marcha histórica. SMITH, A. D. *Nationalism*, pp. 42-46; HOBBSAWM, *op. cit.*, pp. 43-53

<sup>150</sup> “Uma nação é uma alma, um princípio espiritual (...) uma grande solidariedade, constituída pelo sentimento de sacrifícios que se fizeram e ainda se fariam (...) um plebiscito de todos os dias.” RENAN, *Que é uma nação?*, pp. 173-174. Para um panorama das posições em disputa, cf. SMITH,

período entreguerras, o sociólogo Marcel Mauss buscava desenvolver um conceito em oposição tanto ao chauvinismo militarista quanto ao “princípio da nacionalidade” wilsoniano: a “nação” como conjunto de indivíduos com consciência de sua interdependência econômica e social, realidade complexa e em contínuo movimento, cujo “endurecimento” em torno de determinados caracteres “naturais” só poderia ser um “fetichismo”. Para salvar a “nação” do nacionalismo, Mauss defendia uma concepção socialista, na qual o princípio democrático de integração da sociedade se estenderia ao campo econômico<sup>151</sup>. Por fim, é impossível não esquecer do papel emancipatório reivindicado pelos movimentos socialistas e comunistas de libertação “nacional” durante a descolonização do pós-guerra, nem das derivas autoritárias ocorridas em muitos desses novos Estados nos anos seguintes<sup>152</sup>.

---

*op. cit.*, pp. 39-42. Vale ponderar que Renan falava do contexto europeu. Em 1871, na obra *La réforme intellectuelle et morale*, ele defendeu visceralmente a colonização das “raças inferiores” pela “raça europeia”. Cf. RÉ, Henrique Antonio. *Progresso e utopia no pensamento antiescravista de Joaquim Nabuco*, pp. 356-358

<sup>151</sup> MAUSS, M. *A nação*. O “princípio da nacionalidade” foi uma ideia desenvolvida a partir dos anos 1830. Defendia a máxima de que cada nação tem direito de se constituir em Estado autônomo. Durante boa parte do século XIX, esse princípio foi interpretado de forma restritiva: apenas certas nações tinham capacidade (principalmente econômica) de efetivamente conseguirem se tornar Estados, como Alemanha e Itália. Com a transformação dos nacionalismos em movimentos de massa, a queda dos grandes impérios multiétnicos ao final da Primeira Guerra, e a necessidade de deter o avanço do bolchevismo, o “princípio da nacionalidade” se transformou no pilar central da política internacional do entreguerras – com sua inclusão nos Quatorze Pontos para a Paz do presidente americano Woodrow Wilson e na criação da Liga das Nações pelo Tratado de Versalhes. O resultado concreto foi radicalmente ambíguo. Por um lado, as fronteiras dos Estados europeus fixadas no pós-Primeira Guerra se mantêm praticamente iguais até hoje. Por outro, como aponta Hobsbawm, “a implicação lógica de tentar criar um continente corretamente dividido em Estados territoriais coerentes, cada um habitado por uma população homogênea, separada étnica e linguisticamente, era a expulsão maciça ou a exterminação das minorias.” A década de 1920, como demonstrado por Hannah Arendt, foi marcada pela desterritorialização forçada de centenas de milhares de pessoas na Europa e arredores, levando grupos étnicos inteiros a se tornarem apátridas sem direito algum. O genocídio nazista levou esse processo ao paroxismo. De forma irônica, Hobsbawm afirma que Hitler “nesse aspecto era um nacionalista wilsoniano lógico”. HOBBSAWM, *op. cit.*, pp. 148-153. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, pp. 303-324

<sup>152</sup> As articulações históricas entre o nacionalismo e os movimentos emancipacionistas de esquerda do Sul global deram continuidade a uma longa controvérsia no seio do marxismo: qual o *locus* e a função da “nação” na luta de classes? Na obra de Marx e Engels, as reflexões sobre o assunto foram basicamente conjunturais e associadas ao seu papel concreto a favor ou contra o desenvolvimento capitalista homogêneo e progressivo, pressuposto da revolução socialista. Coube à Segunda Internacional, confrontada com o nacionalismo de massa de extrema direita e o imperialismo, colocar em primeiro plano as chamadas “questão nacional” e “questão colonial”. Duas correntes se destacaram no movimento. De um lado, o austro-marxista Otto Bauer defendia que a transição para o socialismo era a autonomização completa de uma nação, que deixava de ser concebida como uma “comunidade de origem” e passava a ser uma “comunidade de destino”, uma experiência comum de fortuna compartilhada. A reflexão de Marcel Mauss claramente se filiava a essa corrente. Contra ela, Rosa Luxemburgo, Lênin e especialmente Stálin vão acusar Bauer de “idealista”, e criticar o nacionalismo como artifício antimaterialista para dividir a organização do proletariado. Eles defenderiam o direito a “autodeterminação dos povos”, onde cada um decidiria seu destino, desde que de forma instrumental à revolução proletária. Na prática, o marxismo clássico (apesar de

A complexidade das relações entre “nação” e “povo” ainda pode ser ilustrada pela obra de um dos autores mais controversos do pensamento jurídico: Carl Schmitt. Em sua *Teoria da Constituição*, o jurista alemão rejeita uma leitura dicotômica da obra de Sieyès: para ele, o poder constituinte era mesmo do “povo”, tendo sido usada a palavra “nação” apenas por ser mais expressiva e menos equívoca<sup>153</sup>. Ao mesmo tempo, Schmitt deixa claro que também não se trata de uma pura sinonímia.

[A “nação”] designa o povo como unidade política com capacidade de agir e com a consciência de sua singularidade política e da vontade de existência política, enquanto que o povo que não existe como nação é uma associação de homens unidos de alguma forma por coincidência étnica ou cultural, mas não necessariamente *política*.<sup>154</sup>

Entre “povo” e “nação”, portanto, não há dicotomia, mas uma certa linha evolutiva, da cultura para a política. Aqui, Schmitt até concebe uma pluralidade de “povos”, mas busca reduzir o conceito político ao *continuum* “povo-nação-Estado”. Como Schmitt faria questão de destacar em outra oportunidade, “uma definição do conceito do político só pode ser obtida pela identificação e verificação das categorias especificamente políticas”. Assim como a moral tem a dicotomia básica “bem” e “mal”, a política se baseia na diferenciação fundamental entre “amigos” e inimigos”, que caracteriza “o extremo grau de intensidade de uma união ou separação, de uma associação ou desassociação”. O inimigo político “é precisamente o outro, o desconhecido (...) existencialmente algo diferente e desconhecido”<sup>155</sup>. É este princípio que subjaz sua teoria da democracia, e por conseguinte sua definição do “povo-nação”. A igualdade que fundamenta a democracia não pode ser aquela universal das Declarações de Direitos, pois esta não admite divisões entre a Humanidade. A igualdade democrática, em sendo política, se traduz num princípio de identidade substancial: a indistinção deve se dar apenas entre aqueles pertencentes a um “povo determinado”, um corpo

---

Gramsci e seus estudos sobre o *Risorgimento* e o “nacional-popular”) não conseguiu desenvolver uma “teoria da nação” coesa e satisfatória, o que se tornou visivelmente evidente quando os marxismos asiáticos, africanos e latino-americanos retomaram a “questão nacional” a partir das especificidades das formações sociais do capitalismo periférico. A partir dos anos 1980, historiadores marxistas do centro, como Tom Nairn, Eric Hobsbawm e Benedict Anderson trariam inovações importantes ao debate, já levando em conta esses desdobramentos na periferia. Para um panorama geral, cf. CRUZ, A. K. V. *Entre a nação e a revolução: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928-1964)*, pp. 124-184

<sup>153</sup> SCHMITT, C. *Teoria de la Constitucion*, pp. 95-97

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 96

<sup>155</sup> *Id.*, *O conceito do político*, pp. 26-27

homogêneo que se coloca em oposição aos outros que não fazem parte dele. A forma como essa substância se constituirá varia conforme a época: a “homogeneidade nacional” é apenas uma das formas de constituição de “povos” politicamente conscientes.

A igualdade democrática é, em essência, homogeneidade, e, decerto, homogeneidade do povo. O conceito central da democracia é *povo*, e não *Humanidade*. Se a democracia há de ser uma forma política, será apenas como Democracia do Povo e não Democracia da Humanidade.<sup>156</sup>

Enquanto sujeito do poder constituinte, o “povo” não desaparece por completo na “nação”, muito menos na figura do eleitor. O sufrágio, para Schmitt, é a mera emissão da opinião privada de um indivíduo isolado. O “povo” só se manifesta em público; mais do que isso, ele produz o público pela sua própria presença. É nesse sentido que Schmitt recupera a irrepresentabilidade do povo de Rousseau: “não pode ser representado, porque necessita *estar presente*, e só um ausente pode ser representado”. Há uma certa imanência na democracia schmittiana: “somente o povo verdadeiramente reunido é povo, e só o povo verdadeiramente reunido pode fazer o que corresponde especificamente à atividade desse povo: pode *aclamar*, ou seja, expressar por simples gritos seu assentimento ou recusa, gritar ‘viva’ ou ‘morra’”<sup>157</sup>. A aclamação, e não a eleição, é a agência fundamental de um povo.

Essa imagem da multidão em ação não deixa de ser sedutora, especialmente porque Schmitt se permite determinadas aberturas. De um lado, sua ênfase na “homogeneidade nacional” recai mais sobre aspectos culturais e tradições históricas do que na etnicidade<sup>158</sup>. Do outro, ele reconhece a contingência absoluta da assembleia pública (e, por extensão, da própria “unidade política”): “muitas vezes tem sido possível experimentar que toda assembleia popular, inclusive uma manifestamente apolítica, contém em si possibilidades políticas inesperadas”<sup>159</sup>. Porém, há um empecilho fundamental: “apesar da ideia de imanência, ainda há dominação”<sup>160</sup>. O “povo” reunido só pode ser “povo” se seu ato de reunião e de aclamação vier a confirmar a decisão política fundamental: a constituição já dada do “povo-nação-Estado”. A multidão em ação de Schmitt é facilmente visualizável

<sup>156</sup> Id., *Teoria de la Constitucion*, p. 230

<sup>157</sup> Ibid., p. 238

<sup>158</sup> Cf. Ibid., pp. 228-230.

<sup>159</sup> Ibid., p. 238

<sup>160</sup> GHETTI, P. B., *Direito e democracia sob os espectros de Schmitt*, p. 38

retrospectivamente; no presente, essa figura se torna dúbia. A ojeriza do autor ao partidarismo e ao sufrágio enquanto “ato privado” mutilaram algumas das principais articulações que sustentam e produzem assembleias públicas. Ao mesmo tempo, se lembrarmos que comunistas e socialistas tinham a revolução social como fim último de sua luta política, a legitimidade de suas assembleias tornava-se igualmente problemática nessa teoria. A própria aclamação é tão evidentemente irreal que Schmitt, logo em seguida, defende que sua forma moderna é a “opinião pública”. Mas ele também é forçado a admitir que essa opinião pública é inorgânica, incontrolável e facilmente manipulável – problema cuja solução remete novamente à reafirmação da “homogeneidade democrática da substância” e da “consciência política do ‘povo’”<sup>161</sup>. Para sair desse círculo vicioso, Schmitt é obrigado a reinserir a representação que tinha eliminado antes: “nenhum Estado pode estar formado de acordo com o princípio da identidade e sem nenhum resto de representação.”<sup>162</sup> Essa representação mínima, porém, já não compete à assembleia pública. Schmitt vai buscá-la numa autoridade superior, um “monarca republicanizado”, o “guardião da Constituição”. A “identidade” homogênea entre dominantes e dominados, que estava na base do seu conceito de “povo”, encontra aqui uma cisão decisiva entre a “nação” e o “guardião”<sup>163</sup>. Ao final, como apontou Negri, a imanência schmittiana se traduz não numa teoria da “potência” do “povo” reunido, mas do “poder” enquanto dominação vitoriosa, que, necessariamente, buscará sua autopreservação e unidade<sup>164</sup>.

Mas podemos ir além. Tanto a assembleia como a opinião pública que aclamam são representações necessariamente parciais que tentam constituir um povo “universal” através delas mesmas, num processo que, como Schmitt notou, pode produzir “possibilidades inesperadas”. A subjetivação tensiona permanentemente a identificação, o que, nos termos schmittianos, tornaria a distinção básica entre “amigos” e “inimigos” perigosamente instável, seja quanto

<sup>161</sup> Ibid., p. 241

<sup>162</sup> Ibid., p. 268

<sup>163</sup> Pablo Ghetti ressalta como o presidente do Reich, o ator político a quem Schmitt buscou atribuir poderes excepcionais durante toda a República de Weimar, era eleito pelo voto secreto (procedimento que Schmitt não aceitava como substancialmente democrático); mas derivava sua legitimidade não apenas desse sufrágio popular, mas da representatividade herdada do antigo *Kaiser* e até da aura de herói de guerra do homem que exerceu o cargo durante a maior parte do período – o general Hindenburg. Tais atributos davam à figura desse representante distinções qualitativas com relação ao “povo” que conflitavam com a identidade democrática defendida anteriormente pelo próprio Schmitt. GHETTI, *op. cit.*, pp. 40-41

<sup>164</sup> NEGRI, *op. cit.*, pp. 8-9

ao conteúdo de seus termos, seja quanto à congruência do próprio “princípio identitário” e o significado da “política”. Schmitt tinha consciência disso. Mas a conjugação de seus conceitos do político, da identidade como decisão fundamental e da representação mínima por um líder ora transcendente, ora imanente, transformaram essa abertura que não se esgota, essa tensão que teima em persistir, em uma ameaça existencial. Aquilo que em Rousseau se traduziu num temor pela ausência das condições de constituição de um “povo”, em Schmitt se converteu numa figura de puro terror, uma unidade política sob permanente ameaça de aniquilação pelos “inimigos”, tanto externos como (principalmente) internos. “O conflito, a ameaça real à existência concreta de cada um é que constitui uma unidade política e ao mesmo tempo a faz sobreviver e permanecer incansável na luta”.<sup>165</sup> O grande dilema de Schmitt é que, realmente, o “povo” designa o irrepresentável, e é justamente por isso que, para salvaguardar sua “homogeneidade substancial”, só lhe restou transformar a representação originária em polícia política e guerra total permanentes<sup>166</sup>.

Este brevíssimo panorama atesta, a nosso ver, não apenas a persistência dos problemas fundamentais relacionados ao desafio ontológico no seio da problemática da “nação”, como a insuficiência de sua oposição dicotômica para com o “povo”. Ambos compartilham tensões similares entre unidade e multiplicidade, homogeneidade e heterogeneidade, imanência e transcendência. Mais sintomático, no entanto, é o fato de que, mesmo no pensamento nacionalista, a questão da representação originária também se apresenta como central. Por mais que as ideologias nacionalistas invoquem um passado imemorial, sedimentado nas tradições, culturas, línguas e etnias, persiste a perturbadora e problemática

<sup>165</sup> SCHMITT, *Teoria de la Constitucion*, p. 77

<sup>166</sup> Por tudo, cf. GHETTI, *op. cit.*, pp. 75-85. Quando Schmitt retomar o conceito de “povo”, em 1933, em seu panfleto nacional-socialista *Estado, Movimento, Povo*, será nesses termos. A lei que deu plenos poderes a Adolf Hitler e suspendeu a Constituição de Weimar foi um ato constituinte, pois fruto da “aclamação” popular, demonstrada pela eleição de uma maioria nazista no Reichstag. As separações estabelecidas anteriormente entre o sufrágio “privado” e a assembleia “pública”, entre o partido político parcial e a vontade universal do “povo” reunido, desaparecem. A “potência” é apenas o “poder” vitorioso. No novo Estado pós-liberal e antissocialista, a ordenação da unidade política é dada pelo Movimento, o Partido Nazista como organização única e rigidamente hierarquizada. Ele é o elemento dinâmico que confere sentido ao Estado. O “povo”, aqui, é uma caricatura daquele discernido na *Teoria da Constituição*. Elemento “apolítico” da nova ordem, é capaz apenas de exercer uma autoadministração econômica e social conforme os moldes corporativistas impostos pelo Movimento. Ademais, a unidade política é agora, explicitamente, uma “substância étnica” entre o líder supremo e seus seguidores: “sem o princípio da identidade étnica, o Estado Alemão Nazista não pode existir, e sua vida legal seria inimaginável”. SCHMITT, *State, Movement, People*, p. 17.



constatação de que esse passado comum é constituído fundamentalmente no presente, projetando seus efeitos retroativamente, através da escolha de determinados símbolos, do estabelecimento de padrões comuns de linguagem e sociabilidade etc. Desde a década de 1980, a historiografia passou a debater intensamente os processos de “construção das nações”. Para o liberal Ernest Gellner, por exemplo, a nação foi fundamentalmente um processo de constituição de uma nacionalidade a partir do Estado, com vistas a consolidar sua autoridade e legitimidade<sup>167</sup>. Já o marxista Eric Hobsbawm ponderou que essa “ação demiúrgica” das elites políticas é insuficiente, se não forem levadas em conta as esperanças, necessidades, desejos e interesses das pessoas comuns – os quais não são necessariamente nacionais, tampouco nacionalistas, e, no entanto, guardam certas construções e ideias acerca de uma “vida em comum”<sup>168</sup>. Mas coube a outro marxista britânico, Benedict Anderson, a formulação de uma definição que nos interpela diretamente: a nação como “comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”<sup>169</sup>.

Segundo Anderson, as nações são “imaginadas” porque são comunidades cujos membros “jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros.” E, no entanto, tal imaginação não pode ser confundida com falsidade ideológica, até porque o que seria uma “comunidade verdadeira”, se não conhecemos nem mesmo nossos vizinhos de prédio? Trata-se, efetivamente, de um trabalho inventivo. As nações também são “limitadas”, porque nunca pretenderam abarcar toda a humanidade. São “soberanas” porque surgem em oposição ao modelo absolutista do direito divino. E, por fim, são “comunidades” “porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal.”<sup>170</sup>

A definição de “nação” como “comunidade imaginada” tem evidentes afinidades com o conceito de representação originária que estamos desenvolvendo. Trata-se, em ambos, de imaginarmos identidades coletivas que não estão dadas, e

<sup>167</sup> A obra central de Gellner sobre o tema é *Nations and nationalism* (1983).

<sup>168</sup> HOBBSAWM, *op. cit.*, em especial a Introdução e o capítulo II. Outro importante historiador marxista inglês a trabalhar com articulações extra-estatais de construção de histórias e valores em comum foi E. P. Thompson, em obras como *Costumes em comum* (1991).

<sup>169</sup> ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*, p. 32

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 34

que também não podem ser reduzidas a apreensões equivocadas do real. O trabalho de Anderson é particularmente interessante, ainda, porque a constituição dessa “comunidade imaginada” não nasce de um ato divino, ou de um decreto estatal. É fruto de um processo permanente no qual as práticas cotidianas e rotineiras têm um papel de destaque. O desenvolvimento do capitalismo teve papel determinante, em especial através da difusão sem precedentes da imprensa, que possibilitou a uniformização linguística através de livros e jornais. Mas as representações da nação derivam de muitas outras fontes: censos, mapas, museus... Em suma, o fato de uma “representação” ser “originária” não a torna algo “imaterial”, tampouco a restringe num momento perdido no tempo. Ela pode se apresentar nas práticas materiais mais cotidianas. Essa proximidade conceitual entre comunidade imaginada e representação originária permite abrir canais de diálogo entre as reflexões já produzidas acerca da nação e do nacionalismo com nossos estudos sobre a subjetivação do “povo”, afastando a frágil dicotomização adotada por tantos constitucionalistas.

### 2.3.2

#### Povo e Multidão

Outra dicotomia bastante influente na teoria política contemporânea opõe o “povo” a “multidão”. O filósofo italiano Paolo Virno a resumiu de maneira exemplar em seu *Gramática da Multidão*:

As formas de vida contemporâneas testemunham a dissolução do conceito de “povo” e da renovada pertinência do conceito de “multidão”. Estrelas fixas do grande debate do século XVII, e encontrando-se na origem de uma boa parte do nosso léxico ético-político, esses dois conceitos situam-se nas antípodas um do outro. O “povo” é de natureza centrípeta, converge numa vontade geral, é a interface ou o reflexo do Estado; a “multidão” é plural, foge da unidade política, não firma pactos com o soberano, não porque não lhe relegate direitos, mas porque é reativa à obediência, porque tem inclinação para certas formas de democracia não-representativa. (...) A existência política d@s múltipl@s, enquanto múltipl@s, foi afastada do horizonte da modernidade, não somente pelos teóricos do Estado absolutista, mas também por Rousseau, pela tradição liberal e pelo próprio movimento socialista. No entanto, hoje a multidão desforra-se, ao caracterizar todos os aspectos da vida social: os hábitos e a mentalidade do trabalho pós-fordista, os jogos de linguagem, as paixões e os afetos, as formas de conceber a ação coletiva.<sup>171</sup>

Partindo do paradigma estabelecido por Spinoza e com o auxílio de autores

<sup>171</sup> VIRNO, P. *Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporâneas*, p. 97. O uso de arrobas para substituir o uso da flexão masculina foi escolha da tradução brasileira.

como Michel Foucault, Gilbert Simondon, Deleuze e Guattari, os teóricos da multidão se propõem a repensar toda a categoria de sujeito coletivo, especialmente à luz das transformações do capitalismo na era do trabalho imaterial e da financeirização da economia. Para Antonio Negri, “a multidão é o nome de uma *imanência*. A multidão é um conjunto de singularidades”. Ontologicamente, seria uma “*realidade que permanece*”<sup>172</sup>. A singularidade, conceito de fundo deleuziano, não se confunde com o individualismo possessivo da tradição moderna. A subjetividade humana participa do todo sem ser seu produto direto; ela é sempre derivada das relações cooperativas que as singularidades estabelecem entre si, sem se anularem enquanto indivíduos<sup>173</sup>. Na verdade, conforme a lição de Simondon, recuperada por Paolo Virno, todo “processo de individuação” ocorre no seio de uma pluralidade de seres, e o contato com os outros não destrói a individualidade, pelo contrário: permite que floresça das formas mais diversas possíveis<sup>174</sup>. Logo, a produção da subjetividade é necessariamente coletiva, e se confunde com o fazer-se da própria multidão. Nas palavras de Negri, “a singularidade é feita do conjunto e faz o conjunto.”<sup>175</sup>

Em sendo a multidão sujeito e produto de uma práxis imanente, coletiva, aberta e permanente, ela é diametralmente oposta ao povo abstrato e transcendental da filosofia ocidental, cuja origem é uma causalidade externa: o poder soberano do Estado. Tampouco a multidão é a massa irracional e manipulada teorizada por autores como Gustave Le Bon, que viu no surgimento da sociedade de massas do final do século XIX o fantasma da degeneração social<sup>176</sup>. Enquanto “multiplicidade que age”, a multidão é plenamente capaz de auto-organização. Negri e Virno defendem, assim, a irrepresentabilidade da multidão, a incomensurabilidade dessas singularidades no exercício de sua potência para serem “medidas”, “representadas”,

<sup>172</sup> NEGRI, *Por uma definição ontológica de multidão*. In: *Cinco lições sobre Império*, p. 163

<sup>173</sup> TARIN, B. *Fazer-se multidão: multiplicidade, classe e comum*, pp. 189-190

<sup>174</sup> VIRNO, *op. cit.*, pp. 55-74 e 102-108. “O ser não possui uma unidade de identidade (...) o ser possui uma *unidade transdutiva*, isto é, ele pode defasar-se relativamente a si mesmo, transbordar a si mesmo de um lado e de outro de *seu centro* (...) O devir é uma dimensão do ser”. SIMONDON, G. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, p. 27. Para os dois autores, o sujeito é “anfíbio”, pois o processo de individuação nunca gerará uma singularidade perfeita e acabada: sempre haverá uma trama de aspectos “pré-individuados” (o “fundo biológico da espécie”) e individuados, cuja correlação será sempre tensionada, pois mediada pelos afetos.

<sup>175</sup> NEGRI, *Por uma definição ontológica de multidão*, p. 159. Nas palavras de Virno, “só no coletivo, não no indivíduo isolado, a percepção, a língua, as forças produtivas podem se configurar como uma experiência individuada.” VIRNO, *op. cit.*, p. 59

<sup>176</sup> Cf. LE BON, G. *Psicologia das multidões*.

por alguma transcendência uniformizadora. O Uno, o sentido do comum e do universal, deixa de ser o ponto de chegada do Estado, e passa a ser o pressuposto da multidão, enquanto conjunto de faculdades humanas genéricas cuja inserção num processo de individuação só pode ser produzida através do trabalho vivo de cooperação entre as singularidades<sup>177</sup>.

Há dois pontos fundamentais a serem discutidos aqui. O primeiro é que a dicotomia “povo” x “multidão” parece renovar a oposição “nação” x “povo” vista anteriormente. De um lado, um sujeito coletivo transcendente, uniforme, indivisível, diretamente vinculado a um aparato estatal; e, de outro, um sujeito imanente, múltiplo, em permanente mutação, cuja auto-organização se dá em grande medida ao largo e contra o poder soberano do Estado. Se antes o conflito era entre Rousseau e Sieyès, agora é entre Spinoza e Hobbes. Tanto no *De Cive* como no *Leviatã*, o teórico inglês identificou a multidão como o conjunto dos indivíduos em estado de natureza, que desejava uma força soberana que garantisse a conservação de suas vidas e bens. “A única maneira de instituir um tal poder comum (..) é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade.”<sup>178</sup> Através desse contrato de autorização, a multidão cede lugar ao Estado, a quem caberá, através da pessoa de seu próprio representante (o soberano), constituir a unidade de um “povo”: “porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*.”<sup>179</sup> Assim, a existência do “povo” por fora e antes da soberania estatal se torna, nesse esquema, absolutamente impossível<sup>180</sup> – uma subordinação que Spinoza e seus herdeiros rejeitam.

O problema é que essa concepção filosófica de “povo” pode até ser considerada hegemônica, mas nem de longe única. Daniel Bensaid, de maneira provocativa, lembra que pensadores tão díspares como Jules Michelet e Mao Zedong conceituaram o “povo” de maneira bem mais plural e heterogênea do que o monólito de Hobbes. Como vimos, o próprio Rousseau não afastou por completo os múltiplos do horizonte político: se o contrato social é revogável, é porque há

<sup>177</sup> VIRNO, *op. cit.*, p. 98

<sup>178</sup> HOBBS, T. *Leviatã*, p. 147. V. tb. Id., *Do Cidadão*, pp. 101-102 e 189-190.

<sup>179</sup> Ibid., p. 141.

<sup>180</sup> Em uma feliz passagem, a cientista política brasileira Eunice Ostrensky resumiu a tese hobbesiana parafraseando o poema *Quadrilha*, de Carlos Drummond de Andrade: “o soberano representa o Estado, que representa a multidão, que não representa ninguém, porque só pode ser representada.” OSTRENSKY, E. *Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers*, p. 170

brechas para outros “povos” existirem. Diante da concretude das lutas históricas, das permanentes disputas em torno do significado do “povo”, essa vigorosa rivalidade se reduz a uma “estéril querela de palavras”<sup>181</sup>.

Mais interessante é visualizar novamente, nessa sobreposição de oposições “multidão-povo” x “nação-povo”, o local de uma tensão persistente e aparentemente irresolúvel entre multiplicidade e singularidade, que impacta diretamente na própria ideia de se fazer política. Afinal, faz mais sentido se falar de uma identidade, pressuposto substancial, ou de uma subjetividade, produção contínua da agência política coletiva?<sup>182</sup> Ou, para usarmos de termos mais caros ao pensamento filosófico atual, marcado pela crise do Sujeito substancial: como pensar num “*comum* que carece de identidade *em comum*”<sup>183</sup>? E até que ponto esse “ser singular plural” (termo usado por Jean-Luc Nancy) não está condenado a sempre oscilar entre seus dois polos, indo de uma defesa potencialmente transcendental do comum ao informalismo potencialmente estéril do singular?<sup>184</sup> Uma resposta final para essa pergunta não existe, o que não nos impede, como defende Jordi Massó Castilla, de assumirmos o risco e caminharmos na beira do abismo. O pensamento da multidão, neste aspecto, traz uma contribuição fundamental para a compreensão mais geral das coletividades, pois nos convida a trocar a substância pelo processo. Mesmo a ideia da “nação” como comunidade imaginada de Anderson ainda está fundamentalmente presa à figura do Estado-nação e até ao capitalismo. A multidão ajuda a rearranjar os termos do problema. Com ela, passamos a ver a “identidade” coletiva menos como a unidade homogênea permanente de Schmitt ou Hobbes, e

<sup>181</sup> BENSAID, D. *Multitudes ventriloquas*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/bensaid/ano/mes/multitudes.htm>, acesso em 26 set 2022.

<sup>182</sup> Sobre este ponto, é interessante lembrar que dois autores caros às teorias da multidão, Gilles Deleuze e Félix Guattari, disputaram o conceito de “povo” em alguns escritos, atribuindo à filosofia, à arte e à clínica a função de constituírem um “povo que falta” (como em *Crítica e clínica*) e de um “devir-povo” (como em *O que é a filosofia?*). Nas palavras de Deleuze: “a saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta. Compete à função fabuladora inventar um povo. Não se escreve com as próprias lembranças, a menos que delas se faça a origem ou a destinação coletivas de um povo por vir ainda enterrado em suas traições e reneгаções. (...) Não é um povo chamado a dominar o mundo. É um povo menor, eternamente menor, tomado num devir-revolucionário. Talvez ele só exista nos átomos do escritor, povo bastardo, inferior, dominado, sempre em devir, sempre inacabado. Bastardo já não designa um estado de família, mas o processo ou a deriva das raças.” DELEUZE, G. *Crítica e clínica*, p. 14. Sobre o “devir-povo”, cf. DELEUZE, GUATTARI, F, “Geofilosofia”, in *O que é a filosofia?*, especialmente pp. 130-133. Convém esclarecer que a “menoridade” em Deleuze e Guattari não se refere ao quantitativo, sendo um contradiscurso da diferença e da multiplicidade face a norma e a identidade.

<sup>183</sup> A imagem é de Jordi Castilla, baseado no conceito de “comunidade dos que não têm comunidade” de Georges Bataille. CASTILLA, J. M. *Duas visões da política: a multidão perante a filosofia do comum*, pp. 264-265

<sup>184</sup> Ibid., pp. 264-5

mais como um “processo de subjetivação” intrinsecamente precário e em constante reafirmação, mas que nem por isso deixa de ser fundamental para o exercício da política e da democracia, em sua permanente tensão com a identificação.

O segundo destaque é sobre a “irrepresentabilidade” da multidão. Nas palavras de Negri, sendo a representação uma “*alienação* das potências dos cidadãos em favor do soberano moderno”, é necessário superá-la em prol de novas formas políticas de expressão da potência produtiva das singularidades<sup>185</sup>. No entanto, tal movimento ainda depende de uma “representação originária” inescapável: “o simples fato de que falemos *da* multidão sugere que esse rizoma se substancializou”<sup>186</sup>. A própria invocação desse novo “conjunto de singularidades” traz consigo a pergunta sobre “*quem* é esse conjunto” – e, como apontou o filósofo Rodrigo Nunes, simplesmente respondê-la com “é a potência auto-organizativa da multidão” não ajuda muito<sup>187</sup>. Virno, Negri e Michael Hardt apresentam um conceito de multidão que oscila entre as categorias de “sujeito coletivo” e “plano de imanência”, entre uma totalidade capaz de se colocar o problema da organização, e um horizonte dentro do qual sujeitos individuais e coletivos trabalham tal questão entre si. Como Nunes demonstrou de forma incisiva<sup>188</sup>, tal ambiguidade é deliberadamente explorada por tais autores. Assim, enquanto definição, a multidão aparece como “plano de imanência”; mas como operador da realidade, se apresenta como “sujeito coletivo”. Na falta, porém, de uma visão positiva da representação – associada ao transcendentalismo enquanto alienação –, essa elusiva reaparição da totalidade na teoria é facilmente denunciada pelos vários críticos como um retorno ao “grande sujeito mítico”, que troca a antagônica luta de classes por um “fetichismo populista de um povo fusionado”<sup>189</sup>. Entretanto, se interpretarmos a multidão enquanto um dos nomes possíveis para os processos políticos de subjetivação coletiva – sem imediatamente associar a representação originária, que subjaz a esse movimento do plano ao sujeito, à captura da potência pela soberania – sua teoria ainda pode dialogar com concepções de “povo” que não o resumem a

<sup>185</sup> NEGRI, *Sujeitos coletivos: entre multidão e poder constituinte*. In: *Cinco lições sobre Império*, p. 148-149

<sup>186</sup> CASTILLA, *op. cit.*, p. 259

<sup>187</sup> NUNES, R. *Multidão e organização: plano ou sujeito?* In: SANTIAGO, Homero (org) *Negri no Trópico*, pp. 123-124

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 123-138

<sup>189</sup> BENSaid, apud CASTILLA, *op. cit.*, pp. 259-260. O artigo de Castilla é um excelente resumo das críticas já feitas à multidão negriana, especificamente entre os comentadores franceses, como Bensaid, Jacques Rancière, Alain Badiou e Jean-Luc Nancy.

uma substância gêmea do Estado<sup>190</sup>.

### 2.3.3

#### Povo e Raça

O que dizer, então, da “raça/etnia”? Sua relação com outros sujeitos coletivos aparece de forma mais articulada do que dicotômica, em especial na história do nacionalismo<sup>191</sup>. No entanto, os estudiosos desse tema, de forma compreensível, tendem a tratá-la apenas como um dos possíveis critérios de caracterização das identidades nacionais, geralmente superestimado e definido *a posteriori*<sup>192</sup>.

Para Étienne Balibar, tais leituras ignoram o fato de que o racismo é, ao mesmo tempo, um produto histórico-cultural autônomo e uma tendência necessária de todo nacionalismo, ainda que tal articulação seja complexa e multifacetada.

*Nenhuma nação* (ou seja, nenhum Estado nacional) *possui de fato uma base étnica*, o que quer dizer que o nacionalismo não poderia ser definido como etnocentrismo, a não ser no sentido da produção de uma etnicidade *fictícia*. Pensar de outra forma seria esquecer que, do mesmo modo que as “raças”, os “povos” não existem naturalmente, em virtude de uma descendência, de uma comunidade de cultura ou de interesses preexistentes. Mas é preciso instituir no real (e, portanto, no tempo da história) sua unidade imaginária, *em comparação a* outras unidades possíveis.<sup>193</sup>

Enquanto relação social, o racismo tem um dinamismo singular. Seus diferentes tipos (teórico ou espontâneo, institucional ou sociológico etc.) possuem fronteiras flexíveis, que variam de acordo com suas potencialidades latentes, circunstâncias temporais e relações de forças. Conforme a experiência histórica é acumulada, essas tipologias são relativizadas e transformadas, mantendo a “raça”

<sup>190</sup> “Enquanto nome para os processos de subjetivação, o *povo* de Rancière não está longe da *multidão* de Negri e Hardt”. Ibid., p. 266

<sup>191</sup> “Na moderna historiografia, do século XVI ao XIX, o mito da raça aparece quase como uma busca do princípio, como nostalgia de uma origem pura, incontaminada e distante, cuja herança seria mister guardar com fidelidade, como vontade de remontar ao momento autoral, onde melhor se delineiam as verdadeiras características (políticas) de uma nação. (...) Não foi o ideal da nação, mas o nacionalismo, para o qual uma nação é superior às outras, e a seguir o imperialismo, obrigado a justificar o domínio colonial, que deram novo impulso à difusão das teorias racistas.” MATEUCCI, N. “Racismo”. In BOBBIO *et al.* *Dicionário de Política*, pp. 1060 e 1061

<sup>192</sup> Hobsbawm considera a “raça” um dos possíveis elementos “protonacionais”, ou seja, componentes que já estavam presentes antes da consolidação de um nacionalismo sedimentado, como a linguagem e a religião. Para Hobsbawm, o impacto desses critérios na formação das nações sempre foi exagerado pelas ideologias oficiais. O critério protonacional decisivo para o nacionalismo moderno foi “a consciência de pertencer ou ter pertencido a uma entidade política durável”. HOBBSAWM, *op. cit.*, pp. 75-86. Uma exceção é Benedict Anderson, que nega essa derivação e defende que “os sonhos do racismo, na verdade, têm a sua origem nas ideologias de *classe*, e não nas de nação”. O “pai” do racismo moderno, por exemplo, foi um nobre, o conde de Gobineau. ANDERSON, *op. cit.*, p. 209.

<sup>193</sup> BALIBAR e WALLERSTEIN. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*, pp. 369-370

como representação de uma memória histórica das sociedades modernas. Mas sua articulação com o nacionalismo não é mecanicista ou espiritualista: para Balibar, é uma “dialética da unidade de contrários”<sup>194</sup>. A construção das nações levou a uma “etnicização” de suas populações, daí que o racismo opere como um “suplemento interno ao nacionalismo, sempre em excesso em relação a ele, mas sempre indispensável a sua constituição”. Mas tal relação não é harmônica, pois o racismo tende a se desenvolver enquanto “supranacionalismo”, ao promover uma comunidade baseada em um “sujeito racial” que transcende as fronteiras políticas e a autoridade soberana dos Estados. Conforme a lógica “racial” se impõe sobre as lógicas nacionalistas “puras”, a sua demarcação face os “outros” se torna um problema cada vez mais persistente e obsessivo, colocando a estabilidade da própria nação em xeque: essa foi a particularidade do horror nazista<sup>195</sup>. As ambiguidades inerentes da “nação” e do “povo” são, assim, ampliadas pelos operadores raciais.

A articulação dialética de Balibar não apenas complexifica a questão da “raça”, como a localiza no campo ontológico que estamos mapeando aqui: da constituição de identidades/subjetivações coletivas. Sua leitura, porém, ainda é fundamentalmente focada na “forma nacional” e na experiência europeia. Convém agregar autores que centralizaram sua análise na “raça” enquanto produto histórico-cultural de um contexto mais amplo.

Partindo da obra de Foucault e conjugando-a com a tese sobre o “contrato racial” de Charles W. Mills, a filósofa Sueli Carneiro propôs importante e inovadora reflexão sobre a constituição do sujeito racial, individual e coletivo. Sendo o dispositivo foucaultiano uma articulação heterogênea, mas estrategicamente orientada, de saberes e práticas com modalidades de exercício do poder, é em sua trama que sujeitos são individualizados e distribuídos em categorias pretensamente científicas e objetivas, mas que não deixam de reproduzir as táticas de consolidação e hierarquização das relações de poder. Em outras palavras, constitui-se um campo de racionalidade dotado de poderosos efeitos ontológicos, através do qual instaura-se linhas demarcatórias entre o “normal” e o “patológico”. A construção de toda

<sup>194</sup> Ibid., p. 377

<sup>195</sup> Ibid., pp. 400-439. Cf. tb.: “A consequência disso é o paradoxo com que se depararam inúmeros analistas: de fato, existe um ‘internacionalismo’, um ‘supranacionalismo’ racista, que tende a idealizar comunidades atemporais, ou trans-históricas, tais como os ‘indo-europeus’, o ‘Ocidente’, a civilização judaico-cristã’ – portanto, comunidades ao mesmo tempo abertas e fechadas, sem fronteiras ou cujas únicas fronteiras são, como dizia Fichte, ‘internas’”. Ibid., p. 442



identidade necessita da demarcação de um sujeito-forma, de um “Outro”, cuja exterioridade e negatividade é essencial para a própria autoafirmação.

Essa é, portanto, um tipo de prática divisora que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade, composta de um núcleo interno em que se aloja a nova identidade padronizada e, fora dele, uma exterioridade que lhe é oposta mas essencial para a sua afirmação. Tem-se, então, o doente mental viabilizando o homem normal. Assim, para Foucault, se o homem normal tiver que vir a público para dizer o que ele é, ele só vai se afirmar pela negatividade “não sou doente mental”. Ele se define negativamente para demarcar a sua diferença em relação ao sujeito-forma, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do Ser. Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo apresenta-se de forma estática, que se opõe à variação que é assegurada ao Ser. Assim, a dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro.<sup>196</sup>

Enquanto Foucault, ao falar de raça, se concentrou no antissemitismo<sup>197</sup>, Sueli Carneiro avançou para a questão do racismo negro. “Podemos afirmar que o dispositivo de racialidade também será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação”, numa ontologia do ser que vem sempre acompanhada de uma ontologia da diferença<sup>198</sup>. Tal dispositivo é anterior à sociedade disciplinar foucaultiana: suas origens remontam ao expansionismo ultramarino dos séculos XV-XVI, quando a Europa se viu diante de uma nova e inquietante variedade de povos a serem submetidos por seus projetos coloniais. Foi a realidade dessa conquista que impulsionou a necessidade político-epistemológica de classificar esses povos dominados e inseri-los num sistema de dominação que, seguindo Mills, Sueli Carneiro chama de “supremacia branca”. Começou, assim, a construção de uma vasta e intrincada rede de saberes e práticas, ditos e não-ditos, destinada a construir o “Outro” racializado como não-humano, ser essencialmente bestial, face ao qual se afirmava o homem branco enquanto encarnação da racionalidade, normalidade e vitalidade<sup>199</sup>. Especificamente nas sociedades multirraciais, como a brasileira, o dispositivo de racialidade “opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais”, permitindo, por exemplo, o amálgama entre dominação racial e de classe, que atribui aos negros o estatuto de pobreza crônica<sup>200</sup>. Mas tal tecnologia de poder também possui outro atributo derivado da

<sup>196</sup> CARNEIRO, A. S. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*, pp. 39-40

<sup>197</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, pp. 304-315

<sup>198</sup> CARNEIRO, *op. cit.*, p. 42

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 48-51

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 70

teoria foucaultiana: o biopoder. Ele é fundamental para que a raça opere como instrumento disciplinar das relações sociais, enquanto controle dos corpos e estatização do biológico. Mas ele também é central quando o interesse em subordinar e controlar deixa de existir. Nestes casos, o dispositivo da racialidade se torna “estratégia de eliminação do Outro indesejável”; e o biopoder, determinação sobre quem deve viver e quem deve morrer. É assim que a negritude se converte em signo da morte<sup>201</sup>.

A construção do “negro” como o “Outro” por excelência da modernidade ocidental foi extensamente trabalhada por outro leitor de Foucault, o filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe, em sua *Crítica da Razão Negra*. A racionalidade do título, explica o autor, só pode ser compreendida se partirmos da constatação de que

O pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho. Em contrapartida, interessa compreender que, como consequência direta dessa lógica de autoficção, de autocontemplação e até mesmo de enclausuramento, o negro e a raça têm sido sinônimos, no imaginário das sociedades europeias.<sup>202</sup>

A raça é uma ficção útil: serviu para ocultar conflitos reais, como a luta de classes e de sexos; para justificar a superioridade do Ocidente sobre os povos do mundo, em especial os de origem africana; e ainda de subsídio para a acumulação primitiva permanente do capital. Tanto a raça como o racismo são representações primárias, no sentido de simplórias, baseadas em uma linguagem explicitamente dúbia e imperfeita – mas que nem por isso deixou de verbalizar um complexo perverso de terrores e neuroses fóbicas<sup>203</sup>. Isso se deve porque a relação histórica do europeu para com os “outros” sempre foi fundamentalmente imaginária. De forma algo paradoxal, a descoberta, através da expansão ultramarina, de uma quantidade exuberante de modos de vida diferentes não levou a um desenvolvimento teórico rico e variado, mas sim ao que Mbembe chama de “momento gregário do pensamento ocidental”. “Foi também a época em que os povos e as culturas começaram a ser considerados como individualidades contidas em si mesmas. Cada comunidade – e cada povo – era entendido como um corpo

<sup>201</sup> Ibid., pp. 72-76

<sup>202</sup> MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, pp. 11-12

<sup>203</sup> Ibid., pp. 27-28

coletivo único”. A expansão espacial, assim, foi acompanhada por um ensimesmamento intelectual e epistemológico, mais interessado em montar grandes catálogos naturalistas das “espécies” humanas, cuja função precípua era apenas realçar as diferenças do branco europeu para com esses “outros” – necessárias, se retomarmos Sueli Carneiro, para delimitar o próprio Ser do branco europeu ocidental e justificar sua superioridade e dominação<sup>204</sup>. Para tal ato duplo de subjetivação e sujeição, não era necessário um processo de conhecimento: bastavam os preconceitos mais chulos e os estereótipos mais ingênuos – como a ambiguidade de Rousseau com relação à humanidade dos negros e o racismo de Hegel com relação à “ausência de história” dos povos africanos demonstrou<sup>205</sup>.

Na prática, tanto o signo “negro” como o lugar “África” se tornaram *locus* de uma crise da própria teoria da nominação e da representação, de uma dissociação escandalosa entre a coisa e o nome que lhe é atribuído. Pois a nominação do “negro” enquanto signo da negatividade absoluta, da vida não-humana e, portanto, descartável, não se baseou em qualquer consideração racional sobre a adequação de tal nome à coisa descrita, e sim na imposição, violenta e primária, da representação. Diante desses objetos de estudo e de conhecimento, a razão “girou em falso”, e a linguagem se transformou em fábula, perdendo qualquer relação com as coisas descritas que vá além da força da própria errância e arbitrariedade. Somente assim é possível entender o espetacular poder da “lei da raça” no pensamento moderno<sup>206</sup>.

O que então se chamava “estado de raça” correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e a uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não-europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. (...) Falar delas era, antes de mais nada, assinalar uma ausência – a ausência do mesmo – ou ainda uma presença alheia, a de *monstros* e fósseis. (...). No grande quadro das espécies, gêneros, raças e classes, o negro, em sua magnífica obscuridade, representa a síntese dessas duas figuras. Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito a corveias de toda ordem, o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos social e racialmente segmentados.<sup>207</sup>

Por tudo que vimos, é possível correlacionar “povo” e “raça” numa

<sup>204</sup> “O sujeito racista reconhece em si mesmo a humanidade não naquilo que o torna igual aos outros, mas naquilo que o distingue deles.” Ibid., p. 76

<sup>205</sup> Ibid., pp. 40-41

<sup>206</sup> Ibid., pp. 31-32

<sup>207</sup> Ibid., pp. 41-42

complexa articulação, na qual a constituição do primeiro acabaria engendrando a demarcação de um “outro” excluído e inferiorizado, logo racializado. Este dispositivo, certamente, se correlaciona com o que denominamos elemento do pertencimento, com todas as implicações que essa exclusão originária acarreta aos indivíduos e grupos transformados em “corpos de extração”. Só por isso, a “raça” já se apresenta como central para a temática do “povo” e seus processos de subjetivação. Ao nosso ver, porém, a relação de sujeição – tal como concebida pelo “pensamento gregário” ocidental, pelas máquinas biopolíticas da supremacia branca ou pelo “supranacionalismo” – não é a única possibilidade aberta pela articulação “raça” e “povo”.

Retornemos a Mbembe. A “razão negra” seria a codificação, via discursos e práticas pretensamente eruditos, das condições de surgimento e manifestação do sujeito racial “negro”, bem como das justificações da dominação racial. Trata-se, segundo o autor, de um juízo de identidade: a atribuição às pessoas “de origem africana” de uma gama de atributos e qualidades, fundamentalmente negativos (o “negro” como “aquele que não pode olhar diretamente o outro nos olhos”, como “a cor da escuridão”, como pessoa submetida a um “senhor”<sup>208</sup>) que pouco ou nada se inferem de sua existência concreta enquanto indivíduos e grupos<sup>209</sup>. “‘Negro’ é portanto o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originalmente. Herdo esse nome por conta da posição que ocupo no espaço do mundo. Quem está marcado com o nome ‘Negro’ não se engana quanto a essa proveniência externa.”<sup>210</sup>

E, no entanto, contra esse juízo de identidade, se ergueu uma “consciência negra do negro”, “ao mesmo tempo gesto de autodeterminação, modo de presença perante si mesmo, olhar interior e utopia crítica”. Trata-se, aqui, de uma declaração de identidade do negro que se afirma como “aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado.”<sup>211</sup>. A cena racial, um espaço de estigmatização absoluta na origem, quando reivindicada pelos oprimidos se transforma num desejo paradoxal: desejo de comunidade, simultaneamente angústia e projeto, lamento e luto rebelde, lembrança de um corpo violado que é preciso salvar e reabilitar a todo

---

<sup>208</sup> Ibid., pp. 264-266

<sup>209</sup> Ibid., pp. 60-62

<sup>210</sup> Ibid., p. 263-264

<sup>211</sup> Ibid., p. 62

custo.

Podemos dizer, pois, que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda; da ideia segundo a qual a comunidade foi objeto de uma cisão, que está ameaçada de extermínio; e que é necessário a todo custo refunda-la, restituindo-lhe uma linha de continuidade para além do tempo, do espaço e do afastamento. Desse ponto de vista, o apelo à raça (que é diferente da designação racial) é uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, sepultado e apartado dos laços de sangue e de solo, das instituições, ritos e dos símbolos que o tornavam precisamente um corpo vivo. Em especial ao longo do século XIX e início do XX, foi esse o sentido assumido pelo apelo à raça no discurso negro. Esse apelo equivalia ora à demanda de uma pureza originária ou a um desejo de separação absoluta. Era, por exemplo, o caso de Marcus Garvey. E ora correspondia mais à vontade de escapar ao princípio da imolação e do sacrifício. Noutros casos, apresentava-se como resposta a um desejo de proteção face à ameaça de desaparecimento - o instinto de sobrevivência e de preservação. Era preciso imaginar e fazer surgir um outro lugar, onde fosse possível se isolar para se manter protegido. Manter-se protegido requer uma redistribuição do sensível e do afeto, da percepção e da palavra. Qualquer que seja o caso, porém, a comunidade racial é uma comunidade fundada na recordação de uma perda - a comunidade dos sem-parentes. É uma "comunidade da perda", no sentido em que, ao falar da comunidade em geral, Jean-Luc Nancy afirmava que esta é indissociável da morte, uma vez que é justamente pela morte que a comunidade se revela.<sup>212</sup>

Enquanto apelo pela autodeterminação, a “raça” parte da experiência fragmentada da diáspora, da afirmação de um “povo em pontilhado” que luta para reunir os vestígios de sua história, numa escrita que “se esforça, aliás, por fazer surgir uma comunidade que precisa ser forjada a partir de restos dispersos por todos os cantos do mundo.”<sup>213</sup>.

Os modos de constituição desse “povo negro” variam enormemente, como aponta Mbembe. O pan-africanismo e o nacionalismo de Marcus Garvey apostavam na transformação da África numa “nação” negra, requisito essencial para participar da luta de raças global enquanto singularidade soberana. Já para pensadores como Aimé Césaire, a reivindicação do negro não podia se confundir com uma “concepção carcerária da identidade”, e sim como afirmação da irreduzível pluralidade do mundo, com vistas “a uma outra imaginação da comunidade universal”. Contra a universalidade reduzida à europeidade, reivindica-se o fim da clausura ontológica herdada do “momento gregário” da filosofia ocidental. “Só existe universal enquanto comunidade das singularidades e das diferenças, repartição que é a um só tempo partilha e separação.”<sup>214</sup>

Evidentemente, não é um processo livre de ambiguidades. As armadilhas de

<sup>212</sup> Ibid., p. 72-73

<sup>213</sup> Ibid., pp. 63-64.

<sup>214</sup> Ibid., p. 270-277

um “tribalismo racial” ou de reducionismos étnicos perigosamente próximos do fascismo perturbam diversos pensadores da diáspora<sup>215</sup>. Ademais, a própria reivindicação da “razão negra” é conflituosa, pois acaba por reafirmar uma matriz de pensamento que promove o autoestranhamento do indivíduo. Mbembe recupera Césaire, mas também as reflexões de Frantz Fanon, tanto aquelas relacionadas às “máscaras” que transformam uma pessoa real noutra artificial, racialmente demarcada (o “negro”, e o próprio “branco”<sup>216</sup>), como sua constatação, no contexto da guerra de independência da Argélia, de que a “elevação em humanidade” requer uma luta permanente e irreversível, dentro da qual a violência emancipadora dos colonizados adquire seu real significado de instrumento de afirmação de uma subjetivação sistematicamente negada<sup>217</sup>.

Quando se fala, portanto, das lutas do “povo negro”, no sentido reivindicado por autores como Lélia González, Abdias Nascimento e tantos outros, já não estamos diante do “outro” racializado do “povo”, e sim de novas perspectivas que

<sup>215</sup> Essa crítica recai sobre posições radicalmente isolacionistas e potencialmente autoritárias do “povo negro”, que ultrapassam a necessária reafirmação e revalorização das culturas e histórias negras e se substancializam numa identidade pretensamente pura que busca um isolamento defensivo total. Tal posição já estava presente nas críticas de FANON, F., *Pele Negra, Máscaras Brancas*, ao que via como armadilhas culturalistas e objetificadoras em parte do movimento da Negritude (“de modo algum devo me aferrar em reavivar uma civilização negra injustamente preterida” [p. 168]); e ainda hoje é vocalizada por autores como Paul Gilroy e Achille Mbembe, que valorizam a cultura diaspórica como potencialmente voltada à abertura e aos encontros que produzirão novas formas-de-vida emancipatórias.

<sup>216</sup> “O negro não existe. Não mais que o branco. Ambos têm que se distanciar das vozes desumanas dos seus respectivos ancestrais, para que possa surgir uma autêntica comunicação;” FANON, *op. cit.*, p. 172. A provocação de Fanon (que também esteve presente na obra de autores como W.E.B. Du Bois e Guerreiro Ramos) vem gerando frutos interessantes, pois “a partir da década de 90 do século passado, os estudos sobre raça e racismo nos Estados Unidos começaram a mudar seu enfoque (...) se deslocaram dos ‘outros’ racializados para o centro sobre o qual foi construída a noção de raça, ou seja, para os brancos.” SCHUCMAN, L. V. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*, p. 49. Os chamados “estudos críticos da branquitude” (ou da “branquidade”) têm focado justamente no fato de que, sendo o racismo e a identidade relacionais, não faz sentido se transformar unicamente o “negro” em objeto de estudo. Também é necessário analisar criticamente o “centro” que produz esse “outro”, o “branco” enquanto identidade racial dotada de um conteúdo específico, porém raramente explicitado, por ser o local privilegiado das relações de poder. Exemplos de estudos sobre a branquidade/branquitude são o livro acima citado de Lia Vainer Schucman (2020) e a coletânea *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo* (2004), organizada pela inglesa Vron Ware.

<sup>217</sup> “A violência na obra de Fanon é um conceito tão político quanto *clínico*. É tanto a manifestação clínica de uma ‘doença’ de natureza política quanto uma prática de ressimbolização na qual está em jogo a possibilidade de reciprocidade e, portanto, de uma relativa igualdade diante do arbítrio supremo que é a morte.” Fanon tinha consciência, segundo Mbembe, do “vaivém do terror” que tal “contraviolência” ameaçava instaurar; mas considerava que, num contexto de guerra total da metrópole contra sua colônia (como a da França contra a Argélia entre 1954-62), “a única maneira de o colonizado voltar a vida é impor, pela violência, uma redefinição das modalidades de distribuição da morte.” *Ibid.*, pp. 281-282 e 289.

disputam o próprio conceito de “povo”<sup>218</sup>. A universalidade que esta categoria orgulhosamente ostenta face ao particularismo da “raça” desmorona assim que os “ausentes” da humanidade reivindicam a redistribuição do sensível que sustenta esse universal.

Essa nova abertura se reflete, ainda, no transnacionalismo da diáspora negra. Diante da fragmentação, de histórias e de corpos, produzida pela exploração e desterritorialização maciças do primeiro capitalismo, a constituição de uma “comunidade negra” não se resumiu à busca de uma identidade étnica nacionalizada, mas numa tradição de co-identificação e de preocupação mútua com os “outros de minha condição” espalhados pelo Ocidente. A constituição desse “povo em pontilhado” desafia abertamente a “santuarização” do território e o poder ontológico da “fronteira” na filosofia política ocidental. É essa perspectiva que parece estar no núcleo de diversas das inovadoras unidades de análise propostas pelo pensamento negro contemporâneo, como o “devir negro do mundo” de Mbembe, o “Atlântico Negro” de Paul Gilroy, e a “amefricanidade” de Lélia González<sup>219</sup>.

Esse brevíssimo panorama corrobora, ao nosso ver, a hipótese que sugerimos no início deste tópico: a de que essas coletividades “alternativas” ao “povo” ainda reproduzem, sob outros registros, as tensões e perplexidades que primeiro localizamos no contrato social rousseauiano. Essa transversalidade do desafio ontológico expõe, de forma clara, a insuficiência de perspectivas que trabalhem com o campo epistêmico das agências coletivas concebendo-as enquanto isoladas umas das outras. Tal ponto de vista tende a enxergar os sujeitos coletivos de forma estanque e a-histórica, contribuindo para a sua dogmatização.

Reinhart Koselleck vem, mais uma vez, em nosso auxílio ao destacar como as características dos conceitos políticos negam a pretensa estabilidade das identidades articuladas através deles:

Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social

<sup>218</sup> “Em termos de movimento negro e no movimento de mulheres se fala muito em ser o sujeito da própria história; nesse sentido eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso. O resto vem por acréscimo. Não é fácil, só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também é justamente de uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico”. GONZÁLEZ, L. “A democracia racial: uma militância”. In. *Primavera para as rosas negras*, p. 257.

<sup>219</sup> MBEMBE, *op. cit.*; GILROY, P. *O Atlântico Negro*; GONZÁLEZ, *A categoria político-cultural da amefricanidade*

e político. Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos. (...) Assim, uma identidade de grupo pode ser articulada ou produzida, do ponto de vista exclusivamente linguístico, por meio do uso enfático da palavra ‘nós’. Conceitualmente, esse procedimento pode ser apreendido apenas quando a palavra ‘nós’ for usada em associação com os coletivos ‘nação’, ‘classe’, ‘amizade’, ‘igreja’ etc. a generalização do uso de ‘nós’ é concretizada pelas expressões citadas, mas no nível de uma generalização conceitual.<sup>220</sup>

Os conceitos políticos são, sempre, “o concentrado de inúmeros significados substanciais”; por isso são, inerentemente, ambíguos, flexíveis e fluidos, reunindo em si a multiplicidade da realidade e da experiência histórica. Essa plurissignificação, ao nosso ver, é o que expõe conceitos formalmente distintos a um mesmo conjunto de problemáticas transversais a eles, tornando-os parte de um mesmo campo epistêmico de análise. “Povo”, “multidão”, “nação” ou “raça” atuam como aglutinadores de significados fundamentais da vida social e política, compartilhando entre si um mesmo conjunto de propriedades: sua incompletude constitutiva e sua refutabilidade constante<sup>221</sup>. Isso os torna partes de um processo histórico permanente de disputas, e não apenas acerca do seu significado. “Um conceito não é somente o indicador dos conteúdos compreendidos por ele, é também seu fator”<sup>222</sup>, criando e limitando, performativamente, as experiências políticas e sociais possíveis.

Koselleck ainda pontua que “não é possível verificar o valor de um termo como ‘conceito’ válido (...) sem incluir os conceitos paralelos ou contrários”<sup>223</sup>. Ao invés de designarem substâncias ou realidades estáticas, essas identificações se cruzam reiteradamente, interpelando-se mutuamente numa rede dinâmica de ações, reações e negociações histórico-políticas, que são apropriadas pelos sujeitos históricos em suas reivindicações materiais e ideológicas. Ao concebermos a relação entre tais eixos categoriais como uma relação de cruzo<sup>224</sup>, rompemos com

<sup>220</sup> KOSSELLECK, *op. cit.*, p.108

<sup>221</sup> PEREIRA, L. P. *O Povo na História do Brasil: linguagem e historicidade no debate político (1750-1870)*, desenvolve a fundo essas características no capítulo 1 da obra. Cf. tb. JASMIN, M. G., JÚNIOR, João Feres. “História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual”, in JASMIN e JÚNIOR (Orgs.), *História dos conceitos: debates e perspectivas*, pp. 24-55

<sup>222</sup> KOSSELLECK, *op. cit.*, p. 109

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>224</sup> Primeiramente, um alerta. O pensamento jurídico brasileiro é conhecido por pegar conceitos e ferramentas analíticas de outras ciências humanas e sociais, retirar-lhes grande parte do seu conteúdo efetivamente crítico e inovador, e transformá-los em meros “chavões” que reproduzem as mesmas ideias tradicionais de sempre. Foi assim com o conceito de “estado de exceção” nos anos 2000-10 – reduzido, em boa parte, à defesa do garantismo penal liberal; e, contemporaneamente, com o conceito de “necropolítica” – cuja ligação fundamental com o genocídio negro tem sido relegada a



a ideia de identidades coletivas substanciais e abrimos, inclusive metodologicamente, novas possibilidades de diálogo sobre esse campo epistêmico<sup>225</sup>.

Assim, o problema político da constituição do “povo” só pode ser enfrentado por uma perspectiva minimamente interseccional<sup>226</sup>. Immanuel Wallerstein e Étienne Balibar, em sua coletânea *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*, defendem que as três figuras do título

são categorias que não devem ser analisadas de forma separada (...) elas são como

---

segundo plano por apropriações generalistas. Dito isso, a *encruzilhada* é um símbolo particularmente importante no pensamento africano e de diáspora, interpretado não como “impasse”, mas como abertura para novas e múltiplas possibilidades. Para Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, “as encruzilhadas são lugares de encantamento”, perspectiva sincopada que “rompe com a constância, quebra a sequência previsível e proporciona uma sensação de vazio que logo é preenchida de forma inesperada”, em oposição à normatização e planificação da vida do capitalismo branco ocidental. A relação de cruzo, por sua vez, não seria um ato de compreensão, mas verdadeira vivência compartilhada. O cruzo não nega o cânone, mas o atravessa com outras perspectivas de mundo, para transgredi-lo e inventar novas formas-de-vida. “Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo”. A encruzilhada é o local da transgressão, e o cruzo, a exploração das frestas com vistas a esculhambar toda e qualquer normatização. Esses operadores estão inseridos em um contexto muito mais amplo de construção, por Simas e Rufino, de novos referenciais com base nas culturas diaspóricas. Este trabalho não tem a ousadia de reivindicar esse corpo teórico como um todo. Mas comete a temeridade de incorporar, de forma pontual, cautelosa e respeitosa, a ideia de “relação de cruzo” para visualizar o campo das identidades coletivas. “O que Elegbara engole de um jeito, devolve de outro. A forma com que ele devolve o que engoliu é impossível de ser controlada ou até mesmo imaginada.” Acreditamos que a constituição do “povo” que estamos delineando neste trabalho – uma representação originária que rompe com a ordem “natural” e hegemônica do mundo, reivindicando um novo modo de vida – é fundamentalmente uma tática de cruzo que transgride as fronteiras pretensamente impermeáveis entre “nações”, “raças” e “multidões” em “lugares de vazio que serão preenchidos pelos corpos, sons e palavras [e] desses preenchimentos emergirão outras possibilidades de invenção da vida firmadas nos tons das diversidades de saberes, das transformações radicais e da justiça cognitiva”. E, assim como o desafio ontológico, a encruzilhada, para Simas e Rufino, “é o lugar das incertezas (...) [ela] desconforta; esse é o seu fascínio”. Aqui, damos apenas um primeiro passo no diálogo entre essas perspectivas, tomando o máximo de cuidado para evitar que a mão fria e estéril da apropriação jurídica não esvazie mais uma ideia radical. Para as citações, SIMAS, L. A., RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*, pp. 9-24.

<sup>225</sup> “A **identidade coletiva** é sempre algo que define fronteiras entre quem nós somos e quem são os outros e, portanto, só existe em relação a uma alteridade. Desse modo, as identidades são consideradas posicionais, relacionais e fluidas. (...) é algo interativo e compartilhado dentro de um processo, sendo sempre construída e negociada nas relações entre os sujeitos de uma coletividade. Longe de naturalizar a identidade, o autor aponta para a necessidade de sua constante negociação entre as coletividades. Por isso, é preciso analisar as identidades como sínteses de múltiplas identificações e nunca como um conjunto de características fixas e permanentes. Sousa Santos define que as identidades são, no sentido genérico, fictícias e necessárias, colaborando de forma pertinente para a análise da identidade negra. São fictícias, pois nenhum grupo é igual ao outro, e ser negro não é uma entidade fixa e sólida. Porém, a identidade faz-se necessária como defesa de um grupo ou de uma coletividade. A identidade, então, assume caráter de escudo e defesa de si perante o outro e também é, portanto, uma categoria política. SCHUCMAN, *op. cit.*, p. 93

<sup>226</sup> É preciso registrar que a Interseccionalidade deve sua origem e desenvolvimento ao pensamento feminista negro, como demonstram o artigo pioneiro sobre o tema, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* de Kimberlé Crenshaw (1989), e importantes obras recentes, como os livros homônimos de Patricia Hill Collins e Sirma Blige (*Interseccionalidade*, Boitempo, 2021) e Carla Akotirene (Jandaíra, 2019).

três óculos diferentes que servem para observar o mesmo fenômeno. Se sua análise for feita do ângulo de apenas um, ela perde o foco. (...) elas são todas semelhantes, mas não idênticas; em segundo lugar, é preciso decidir como se abre a porta. O modo como ela for aberta terá enormes consequências sobre a forma de você pensar a questão e de atuar em relação a ela – e isso não é algo que possa ser fixado de uma vez por todas. (...) A sobreposição das categorias e a necessidade de ir além de uma concepção rígida e mecanicista de “raça”, “classe” e “nação” e de estudar sua interação representam mais ou menos o que as pessoas hoje chamariam de teoria da Interseccionalidade, no sentido amplo do termo.<sup>227</sup>

Apesar dos auxílios epistemológicos de Koselleck de que fizemos uso acima, nosso trabalho não será uma história dos conceitos. Em primeiro lugar, porque já existe um excelente estudo sobre a história do conceito de “povo” no Brasil do século XIX, de autoria de Luísa Rauter Pereira<sup>228</sup>. Em segundo lugar, porque, ao elegermos o desafio ontológico de Rousseau como nosso problema central, e demonstrarmos sua transversalidade no tocante aos conceitos políticos acima destacados, limitarmo-nos a historiar os usos do “povo” perde seu sentido. Se a história dos conceitos nos ajuda a fugir do essencialismo da história das ideias, levando-nos para o terreno contingente e ambíguo dos debates e lutas políticas<sup>229</sup>, ela também nos limita se focarmos apenas em determinado conceito. O próprio Koselleck diz que a história dos conceitos não é um fim em si mesma<sup>230</sup>; a questão é identificar qual a natureza da pesquisa que fará uso, ainda que seletivo e limitado,

<sup>227</sup> BALIBAR e WALLERSTEIN, *op. cit.*, pp. 48-52. Ao longo do livro, o “povo” também aparece nas reflexões dos autores, em especial de Wallerstein. No capítulo “A construção do conceito de povo: racismo, nacionalismo, etnicidade”, ele propõe uma abordagem categorial interessante. “Raça”, “nação” e “grupo étnico” seriam modalidades de construção de um “povo”, distintas de acordo com sua posição na estrutura da economia-mundo capitalista. Assim, a “raça” se relacionaria à divisão global entre “centro” e “periferia”; a “nação”, às superestruturas políticas (os Estados) que disputam espaço nessa economia-mundo; enquanto os “grupos étnicos” (as “minorias”) se relacionariam às estruturas domésticas de manutenção dos largos componentes de trabalho não-assalariado. A “classe”, por sua vez, difere dessas categorias por ser analítica, uma unidade de análise das contradições do sistema histórico, e não de descrição de comunidades sociais. Isso não impediu que a elusividade da “classe” nas lutas históricas tenha levado o “povo” a estabelecer com ela correlações, sempre imperfeitas, visando dar “objetividade” à luta de classes. Wallerstein tem plena consciência de que o “povo” também serve para legitimar o sistema capitalista. Mas pondera: “Não faria mais sentido tentar compreender o conceito de povo pelo que ele é? De modo algum, uma realidade social estável, mas um produto histórico da economia-mundo capitalista, complexo e de natureza argilosa, por meio do qual as forças antagônicas lutam umas contra as outras. Neste sistema, jamais será possível abolir o conceito de povo nem relegá-lo a um papel secundário. Em contrapartida, não devemos nos deixar confundir pelas virtudes atribuídas a ele, ou seremos enganados pelas formas como ele legitima o sistema existente. Uma vez que o conceito de povo se torna cada vez mais central para esse sistema histórico, o que precisamos analisar mais atentamente são as possíveis direções, no ponto de bifurcação do sistema, para as quais ele nos empurra rumo às várias saídas alternativas factíveis no processo incerto da transição de nosso sistema atual para um ou uns que o substituirão.” Cf. *Ibid.*, pp. 473-558

<sup>228</sup> PEREIRA, *op. cit.*

<sup>229</sup> *Ibid.*, cap. 1.

<sup>230</sup> KOSELLECK, *op. cit.*, p. 114

de seus instrumentais e perspectivas analíticas.

Nossa investigação não busca o inventário das transformações semânticas do “povo” no Brasil. Nossa hipótese é de que as disputas em torno desse conceito político – mas também de suas alternativas – marcam uma tensão constitutiva inerente às identidades políticas, que podemos reduzir (sem que isso implique no esgotamento do tema nesses termos) a um conflito entre identidade e movimento, essência e negação da essência. Voltemos, pela última vez, a Rousseau: em sua crítica à multidão submetida de formas ilegítimas, ele a opõe ao “povo e seu chefe”. A menção ao “chefe” aponta para um princípio de identidade que, contudo, entra em colisão com o princípio da subjetivação anunciado pelo “ato pelo qual um povo é um povo”, que é anterior à própria eleição de um chefe<sup>231</sup>. Assim como várias das outras ambiguidades que vimos, acreditamos que essa tensão aponta justamente para os fundamentos contingentes e precários da política e do social, dos quais Rousseau, por tudo que vimos, parecia estar atento. Apontam, mais especificamente, para a existência de um duplo movimento no âmago da democracia enquanto conceito e regime político: de identificação, consolidação de uma determinada configuração do social, e de subjetivação, de reabertura desse problema e rediscussão de seus termos. O terreno em que estamos, portanto, não pode ser o da história dos conceitos, mas o da ontologia política enquanto primeira filosofia – não aquela que buscava por princípios originais imutáveis e figuras metafísicas, mas uma que, ao reconhecer a tensão constitutiva aqui apontada, investiga as “condições quase-transcendentais dos processos de fundação e refundação de todos os seres.”<sup>232</sup> Para retomarmos o comentário althusseriano: trata-se de uma investigação que parte do abismo originário, atual e final de toda ordem política e social. O próximo capítulo tratará de esclarecer e organizar esses pressupostos analíticos.

---

<sup>231</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 64

<sup>232</sup> MARCHART, O. *Post-foundationalism thought*, p. 166

## Entre a identificação e a subjetivação: a representação originária e seus elementos

*Poder e identidade nunca são fixados de uma vez por todas: são projetos históricos sendo elaborados ao longo do tempo e em um espaço reivindicado.*

Sheldon Wolin<sup>233</sup>

*A liberdade é prática.*

Michel Foucault<sup>234</sup>

Em 1976, o filósofo franco-argelino Jacques Derrida aproveitou o bicentenário da Declaração de Independência americana para fazer uma provocação: quem era o signatário final daquele documento? Afinal, “[toda] declaração que funda uma instituição, uma Constituição ou o Estado, exige que um signatário se engaje”<sup>235</sup>. Não poderia ser Thomas Jefferson, mero redator. Mas também não poderiam ser os “representantes dos Estados Unidos da América” que o designaram para tal tarefa, pois eles também eram delegados de outrem: assinaram a declaração “em nome e por autoridade do *bom povo*”. Mas isso significa “que o ‘bom povo’ já se libertou de fato, e está apenas declarando o fato desta emancipação na Declaração? Ou, ao contrário, que eles libertaram a si mesmos no instante e pela assinatura desta Declaração?”. Essa indiscernibilidade entre o ato de fala constatativo e o performativo é fundamental para Derrida:

Aqui, então, está o “bom povo” que se engaja, e se engaja apenas ao assinar, ao ter sua própria declaração assinada. O “nós” da declaração fala “em nome do povo”. Mas esse povo não existe. *Não* existe como entidade, não existe *antes* desta declaração, não *como tal*. Se ele dá à luz a si mesmo, como sujeito livre e independente, como possível signatário, isso só pode valer no ato da assinatura. A assinatura inventa o signatário. Esse signatário só pode autorizar-se a assinar uma vez que tenha chegado ao fim [*parvenu au vout*], se é que se pode dizer isso, de sua própria assinatura, numa espécie de retroatividade fabulosa. Essa primeira assinatura autoriza-o a assinar. Isso acontece todos os dias, mas é fabuloso – todas as vezes que evoco este tipo de evento eu penso na “Fábula” de Francis Ponge: “Por meio da palavra ‘por’, inicia-se este texto/Cuja primeira linha diz a verdade...”<sup>236</sup>

Estranhíssima, escandalosa constatação. Como é possível que o “povo” não

<sup>233</sup> WOLIN, *op. cit.*, pp. 380-381.

<sup>234</sup> FOUCAULT, M. *Space, knowledge and power*, in FOUCAULT, RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*, p. 245

<sup>235</sup> DERRIDA, J. *Declarations of independence*, p. 8

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 10

exista antes do ato de seus representantes, e que esse ato não seja considerado uma pura e simples mentira? Tal perplexidade não parece ter escapado aos convencionais de Filadélfia: para garantir a legitimidade desse ato fundacional cujo autor estava ausente, eles apelaram diretamente “para o Juiz Supremo do mundo pela retidão de nossas intenções”<sup>237</sup>. Apenas o apoio divino poderia, em última instância, garantir a assinatura de um signatário que nasce com ela. Mas é justamente essa “retroatividade fabulosa” que subjaz a todo ato fundacional de uma comunidade, e que serve de base para tudo aquilo que entendemos como ordenamento jurídico e ordem social e política. A esse desconcertante evento, nos propusemos chamar representação originária.

O que fazer diante dessa aporia tão monstruosa e inquietante? No capítulo anterior, explorando o pensamento de Rousseau, propusemos algumas ferramentas analíticas de estudo, que acreditamos serem capazes de dar conta da representação originária desse “povo” cuja presença se funda numa ausência irreprimível. Sugerimos que estes “elementos constitutivos” nada mais são do que variadas lentes de análise de um mesmo fenômeno, cada qual focando num determinado ângulo. Este capítulo busca desenvolver essa hipótese e esse instrumental.

### 3.1

#### **A discrepância: a (re)constituição da ordem social**

Primeiramente, temos que esclarecer o que significam os termos que compõem nosso instrumento de análise. Afinal, de que tipo de “representação” estamos falando? E que qualificação é essa que designamos “originária”? Esta delimitação tornará mais claros os pressupostos analíticos que embasam nossa posição, e por extensão aquilo que denominamos de elemento da discrepância.

Não é o caso de passarmos em revista a história da “representação política”; é suficiente lembrarmos da secular polarização entre os modelos de democracia “representativa” e “direta”. A história constitucional americana, mais uma vez, serve de paradigma. De um lado, o federalista *Publius* (James Madison), que concebia o modelo representativo como “*filtro* que institui uma não transitividade entre o universo dos cidadãos em estado bruto e o domínio da decisão

---

<sup>237</sup> DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA, disponível em <http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/declaraindepeEUAHISJNeto.pdf>

legislativa”<sup>238</sup>, permitindo que esta última fosse exercida por um número reduzido de homens virtuosos e sábios que atuassem em prol do interesse público. Do outro, *Brutus*, o desconhecido autor dos ensaios antifederalistas, com sua defesa do maior mimetismo possível entre representantes e representados como requisito essencial de legitimidade da nova república: “uma representação do povo da América, se ela é autêntica, deve ser como o povo”<sup>239</sup>.

Para Renato Lessa, o filtro madisoniano aponta para uma questão mais antiga e profunda do que a disputa entre modelos de organização do governo republicano. No século II, Tertuliano refletiu intensamente sobre o “mistério trinitário”, o enigma que cercava a relação entre Pai, Filho e Espírito Santo. Eram entidades dessemelhantes, que, no entanto, tinham alguma ligação entre si. Tal relação, que Tertuliano designou de *representare*, não era compreensível pelos mecanismos da semelhança e contiguidade:

O que há de interessante nessa ideia de representação é a presença de um *nexo especial*, não redutível à observação a olho nu de algum cenário no qual, de modo explícito, algo se faz representar por meio de uma passagem desprovida de opacidade. Esse seria o caso, por exemplo, da procuração jurídica pela qual alguém age em meu nome, segundo algo previamente prescrito. Ou mesmo de uma representação pictórica mimética em que a visão direta da coisa representada é a própria condição de inteligibilidade de uma coisa. (...) Na representação por diferença, algo de desigual se passa e faz com que *aquilo que se representa* apareça de forma a um só tempo distinta e atribuidora de significados retrospectivos *naquilo que o representa*. Há mesmo aqui a suposição implícita de um abismo, no qual o que se faz representar dissolve-se em algo misterioso, para aparecer, ao fim do processo, constituído por sua representação. Nesse sentido, a representação – como *transfiguração e reapresentação* – aparece como condição de presença.<sup>240</sup>

Essa “representação por diferença” já não se confunde com a “república representativa” de Madison, embora ambas compartilhem uma visão não-linear do campo político. Por não-linear, entendemos a impossibilidade de se compreender a subjetividade coletiva e a constituição do corpo político a partir do “espelho” de *Brutus*, do mimetismo direto entre ator e autor, representante e representado. Isso se dá, segundo Lessa, porque “o exercício da representação é de natureza hipotética: há mesmo aqui a enunciação de um imperativo que, como tal, deve partir de uma suposição não empiricamente fundada”<sup>241</sup>. O corpo político é um sujeito artificial;

<sup>238</sup> LESSA, *Representação política e sua crise: um ponto de vista da filosofia política*. In; NOVAES, A. (org.). *Mutações: a outra margem da política*, p. 1055 (ed. Ebook).

<sup>239</sup> Apud Ibid., p. 1059.

<sup>240</sup> Ibid., pp. 1068-1069.

<sup>241</sup> Ibid., p. 1072

ele não é uma decorrência direta e necessária da mera existência natural de um agregado de pessoas. Tanto Hobbes como Rousseau, ainda que de formas diferentes, enxergaram com clareza essa artificialidade e a necessidade de uma “*transfiguração*”, um contrato social *sui generis*, para dar forma tanto à unidade política quanto ao sujeito da soberania. “Eis, portanto, um componente alucinatório, que nunca mais irá se desgarrar da ideia de representação: crer que algo que, por meio de um nexos especial, se apresenta como efeito que a um só tempo resulta e distingue-se daquilo que lhe dá origem.”<sup>242</sup>

A partir dessas considerações, Renato Lessa distingue dois conceitos de representação. O primeiro é a representação “como condição originária”, condição de constituição de uma sociedade política ou de um sujeito coletivo. A segunda é a “forma representativa”, a articulação histórica de uma forma de governo.

O tema da representação está presente, de modo compulsório, no próprio ato ficcional de instituição de um domínio público. Não importando qual seja a forma adotada, sociedades se representam como um corpo não natural e dotado de identidade. O ato ficcional inicial, mais do que fundamental, é necessário, e Hobbes foi o primeiro a apresentá-lo como tal. Sem tal ato, as coletividades humanas não ultrapassariam uma dimensão puramente natural e demográfica. (...) Portanto, há que distinguir a ideia de *representação*, como condição originária de instituição da sociedade política, da de *representação política* – ou de *governo representativo* –, uma de suas modalidades possíveis e contingentes.<sup>243</sup>

A reflexão de Lessa ganha ainda mais força quando colocada em diálogo com as ideias desenvolvidas pelo sociólogo francês Bruno Latour em seu ensaio *Si l'on parlait un peu politique? (Se falássemos um pouco de política?)*. Para ele, a Sociologia Política clássica, herdeira de Comte e Durkheim, partiu do pressuposto de que o problema da constituição da sociedade já estava resolvido, e as explicações de todos os comportamentos sociais podiam ser extraídas cientificamente da sua análise enquanto forma invariante. Tal primazia da sociedade tornou a “política”, como campo autônomo, absolutamente descartável. Somente quando a sociologia rompe com esse fundamento essencial e toma como objeto “a frágil e provisória construção dos agregados sociais”, como fizeram Gabriel Tarde e as “sociologias da tradução” ou da “associação”, é que a reflexão política reencontra sua vitalidade<sup>244</sup>.

<sup>242</sup> Ibid., p. 1075

<sup>243</sup> Ibid., p. 1083-1084

<sup>244</sup> LATOUR, B. *Se falássemos um pouco de política?*, p. 12. Para o original: *Si l'on parlait un peu politique?*, pp. 1-2.

Para entender como os agregados sociais se formam, Latour sugere que devemos procurar seus “regimes de enunciação”, modos específicos de desdobramento das mediações sociais. A “fala política” é um regime particular de palavra, um continente, não devendo ser reduzida apenas aos discursos exclusivos de uma instituição política, como debates parlamentares ou discussões eleitorais. Para o autor, boa parte da ojeriza contumaz à representação política *lato sensu* se deve à falta de reconhecimento dessa particularidade. Para o pensamento “retilíneo” e “não-deformado”, que desconfia de qualquer mediação que não seja “fiel” e “transparente” à realidade (apelidado por Latour de “comunicação *double-click*”<sup>245</sup>), o enunciado político – maleável, inexato e tortuoso – sempre será algo nocivo, intrinsecamente mentiroso. Essa perspectiva, porém, ignora o fato de que a fala política tem seus próprios critérios de “felicidade” e de “infelicidade”, que não devem ser misturados ao de outros regimes de palavra, como a ciência ou o direito<sup>246</sup>:

Qual é, portanto, a sua pedra de toque, sua prova? Ele visa a fazer existir aquilo que, sem ele, não existiria: o público como totalidade provisoriamente definida. Ou bem este público é traçado por um tempo, e a palavra disse a verdade; ou ele não o é, e a palavra foi pronunciada falsamente.<sup>247</sup>

A verdade do registro político não se liga à presença de algum referente real, anterior e exterior à própria fala, e sim ao estado de coisas que ela cria através de

<sup>245</sup> O *double-click* é claramente uma referência à internet, onde a informação instantânea – pretensamente fidedigna – está ao alcance de dois cliques do mouse. Latour faz questão de destacar (p. 17) que o discurso científico não é um exemplo de comunicação *double-click*. Pelo contrário, o método científico é explicitamente “anti-instantâneo”, pois se baseia na formulação de hipóteses, experimentos, comprovações e refutações permanentes. A ideia de um conhecimento “transparente” e “reto” é hostil tanto à política quanto à ciência. A imposição que Latour critica não tem nada a ver, portanto, com aquilo que, 20 anos depois da publicação de seu artigo, nos acostumamos a chamar de “negacionismo” ou “pós-verdade”; e sim com a aplicação de critérios de veracidade “retilíneos” a regimes de enunciação que não podem se submeter a eles. O que assistimos atualmente parece ser a expansão da “crise de representação” da política para a ciência. Na era do *one-click* dos *smartphones* e das redes sociais vendidas como transmissoras de um real tão instantâneo quanto verdadeiro, acusa-se a ciência e seus operadores de não serem “transparentes”, de manipularem as pessoas em nome de interesses obscuros – as mesmas críticas que, antes, eram típicas da política. O discurso científico é contestado com base em “experiências diretas do real”: um vídeo que “comprova” a falsidade de uma posição científica consagrada, um depoimento gravado em áudio que garante a autenticidade de um medicamento sem indicação comprovada, e por aí vai. A “crise do sistema de peritos”, que em 2002 ainda parecia estar restrita ao campo político, hoje se espalhou para outros regimes de enunciação.

<sup>246</sup> Ibid., p. 16. É uma referência direta à teoria dos atos de fala de J. L. Austin, um dos referenciais teóricos do texto – como, mais a frente, demonstrará sua reivindicação crítica do “performativo”. “Condições de felicidade”, grosso modo, são as “muitas coisas em geral [que] têm que ocorrer de modo adequado para podermos dizer que realizamos, com êxito, a nossa ação.” Por exemplo, para o ato performativo de casar ser feliz, é preciso que o “declaro casados” seja dito por um padre ou juiz, que os casados sejam pessoas solteiras etc. Cf. AUSTIN, *op. cit.*, pp. 29-37

<sup>247</sup> LATOUR, *op. cit.*, p. 18



si: “a *retomada* ou a *suspensão* do trabalho contínuo de delineamento e de materialização do grupo que esta palavra procura constituir. É verídico tudo aquilo que o prolonga; é mentira tudo aquilo que o interrompe”<sup>248</sup>. Para Latour, portanto, o enunciado político produz um desnível com relação à realidade que é necessário para a própria constituição dos agregados sociais – do contrário, voltaremos à visão estática da sociologia clássica. Pela mesma razão, esse processo não pode ter um fim, uma totalização final da experiência social que substancialize o agregado. O “público” criado através do ato de fala político é frágil, provisório; sua manutenção precisa ser contínua, num eterno fazer, desfazer e refazer. Há, portanto, uma “opacidade” específica nessa passagem do natural ao político, que exige um regime de enunciação próprio, capaz de produzir uma transformação efetivamente “misteriosa” da paisagem social. A introdução desse “mistério” não é compatível com a palavra reta, com a transferência de informação “fidedigna” que garante uma similaridade perfeita entre o agregado demográfico e o sociopolítico. Daí a definição da fala política, por Latour, como necessariamente *curva*:

Para *todo agregado*, qualquer que seja ele, precisa-se de um trabalho de (re) apreensão que exige uma palavra curva, capaz de traçar, ou retraçar provisoriamente seu invólucro. Não há agrupamento sem (re) agrupamento, não há reagrupamento sem uma palavra mobilizadora. Uma família, um indivíduo mesmo, uma empresa, um laboratório, um ateliê, um planeta, um organismo, uma instituição não têm menos necessidade deste regime que um Estado ou uma nação (...)<sup>249</sup>.

Para ilustrar esse efeito performativo específico do enunciado político, Bruno Latour propôs um esquema visual, que chamou de *círculo político*:

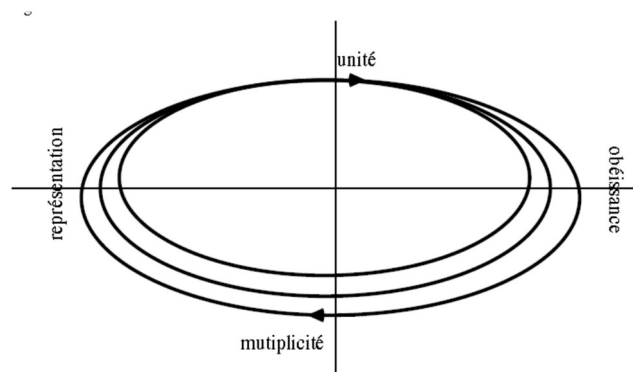


Figura 1: O “círculo político” de Latour.<sup>250</sup>

<sup>248</sup> Ibid., pp. 18-19

<sup>249</sup> Ibid., p. 20

<sup>250</sup> Id., *Si l'on parlait un peu politique?*, p. 10. No eixo horizontal: *representação* (esquerda), *obediência* (direita); no eixo vertical, *unidade* (em cima) e *multiplicidade* (embaixo). Este é o diagrama publicado na edição original do artigo. Na tradução brasileira (p. 21), que usamos para as

Do ponto de vista da mimese e da transparência absoluta, o círculo político é uma aberração. Trata-se de um movimento contínuo que visa transformar o muitos em um (o lado da *representação*, à esquerda), para, em seguida, re-transformar o um em muitos, pelo exercício da *obediência*, ou do *poder* (à direita). Para Latour, essa é a forma clássica da autonomia: “não existe ordem recebida - semicírculo da direita, no esquema - que não seja ao mesmo tempo produzida por aqueles que a recebem – semicírculo da esquerda”<sup>251</sup>. Tal máxima, porém, dissimula exatamente a dupla “metamorfose” que subjaz à palavra curva da política. Latour a equipara à “transubstanciação da hóstia”: “o movimento de autonomia é impossível por construção, porque a multidão nele se torna um – é a representação – antes que a unidade se torne multidão – é a obediência”<sup>252</sup>. “Impraticável” e “contraditório” do ponto de vista da retidão e da empiria, essas transubstanciações exigem justamente uma discrepância com a ordem natural das coisas, uma dupla traição: “aquele que fala em nome de todos *deve* necessariamente *trair* aqueles que representa, sem o que não obteria a transformação da multidão em unidade”. Da mesma forma, “aqueles que obedecem *devem* necessariamente transformar a ordem recebida, sem o que eles apenas repetiriam a injunção, sem colocá-la em obra”<sup>253</sup>.

O representante sempre terá que ser algo diferente do representado. Mas é justamente essa impostura que produz a autonomia política. Se o enunciado se submetesse ao regime de retidão da representação mimética, a “multidão” permaneceria multidão, e a coisa seria apenas repetida: tal similitude absoluta inviabilizaria o exercício de qualquer liberdade. Da mesma forma, uma ordem fielmente obedecida também torna dispensável o agir autônomo. Mas é impossível que uma ordem seja fielmente transportada, recebida e reproduzida sem qualquer tipo de deformação ou adaptação pelos muitos. O processo de “sedimentação” de uma ordem social também possui uma discrepância necessária, pois não há semelhança de forma entre o enunciado do um e a ação da multidão<sup>254</sup>. As frestas e brechas que surgem dessa segunda transubstanciação são o que possibilitam novos

---

citações, o círculo foi reproduzido de forma errada: os polos da *obediência* e da *multiplicidade* estão invertidos, tornando o desenho incompreensível. Por isso, optamos por reproduzir a versão original em francês.

<sup>251</sup> Id. *Se falássemos um pouco de política?*, pp. 21-22

<sup>252</sup> Ibid., p. 22

<sup>253</sup> Ibid., pp. 22-23

<sup>254</sup> Ibid., p. 25

enunciados políticos, reconstituições da própria sociedade – os círculos concêntricos que aparecem no interior do esquema. Trata-se de um processo, repita-se, sem totalização possível: a condição de possibilidade do círculo político é a reprodução contínua de sua circularidade. Por mais amedrontadora e imprevisível que seja essa dupla traição, o “difícil trabalho da liberdade” depende dessa “curvatura” específica da fala política<sup>255</sup>.

A dupla discrepância que encurva o enunciado político ainda revela um outro escândalo: a autonomia exige um momento de heteronomia para existir – graficamente simbolizado no esquema pela sobreposição dos círculos no polo da *unidade*. Para designar este momento, Latour recupera o conceito grego do *autophuos*, palavra traduzida por ele como “auto-engendramento”. Sócrates o equiparava à tautologia vazia, mas, para o pensador francês, há uma diferença decisiva: o *autophuos* é uma “minitranscendência”<sup>256</sup>, um pequeno suplemento da experiência social que permite que um coletivo nunca possa ser reencontrado da mesma forma que antes. Ele é “mini” porque não é forte o suficiente para escapar da “segunda traição”, da necessidade de se fazer obedecer pela multidão: se o fosse, ele se transformaria numa transcendência absoluta, fugindo do círculo e se transformando no ponto de partida de uma linha reta entre fundamento e consequência. Somente esse *autophuos*, esse minúsculo e essencial investimento de um novo sentido, é capaz de garantir a “lenta destilação da autonomia”. A razão reta e transparente, por outro lado, só é capaz de produzir agregados fixos e invariáveis, hostis à liberdade e à criatividade, que exigem apenas ser “reconhecidos”. Isso manteria a multiplicidade enquanto diferenças estanques. “Dito de outra forma, ou existe uma dupla traição, e o círculo efetivamente se fecha, ou existe a fidelidade, transferência exata de informação, e jamais o círculo será completado”<sup>257</sup>.

Para Bruno Latour, somente um novo significado do conceito de representação permite uma compreensão especificamente política acerca da circularidade do seu enunciado, da formação dos agregados sociais e da constituição da autonomia:

Se este movimento circular é tão impossível, se ele parece aos nossos olhos modernos saturados de informação *double click* como uma impostura, como se

---

<sup>255</sup> Ibid., p. 24

<sup>256</sup> Ibid., p. 28-29

<sup>257</sup> Ibid., p. 23

fecha, então, o trabalho na verdade bem real da autonomia? Por quais proezas inumeráveis pessoas conseguem, todos os dias, resolver na prática esta quadratura do círculo, insolúvel na teoria? A razão está no novo significado que é preciso dar ao termo *re*-apresentação. Este, em política, não designa qualquer semelhança entre o representado e o representante, o que não teria nenhum sentido, mas designa o recomeço do próprio movimento da quadratura. O único meio de colocar um fim à impostura constitutiva da fala política consiste em *retomar* o bastão de peregrino e traçar novamente o círculo impossível, testando de *outra maneira* a dupla traição.<sup>258</sup>

A impossibilidade de uma construção lógico-empírica do político é, assim, resolvida pela “*repetição* obstinada, incessante, subversiva, do trabalho de representação.” E assim reencontramos os critérios de aferição da veracidade e falsidade específicos do enunciado político. A ação do peregrino que se propõe a percorrer o círculo da multidão à unidade e de volta à multidão, assumindo os custos de um trajeto no qual não há nenhuma relação direta garantida entre a partida e a chegada, pode ser considerada verídica. A mentira política, por sua vez, é atribuída àqueles agentes que decidem parar no meio do caminho e transformar a posição alcançada em “um tipo de capital político, esperando ser obedecido, confiando no fato de que ele é de fato e de *uma vez por todas* o porta-voz da multidão”<sup>259</sup> – em outras palavras, um monopólio.

Mentira e verdade não tratam, portanto, do conteúdo das palavras pronunciadas, mas da capacidade de parar ou prolongar a impossível tarefa de fusão, de tradução, de metamorfose que permite ao círculo se fechar – enquanto, por definição, ele não *pode* fazê-lo, porque a multidão será sempre infielmente representada e que jamais, jamais! a ordem será obedecida por uma multidão, que fará, forçosamente, outra coisa diferente daquilo que lhe foi ordenado...<sup>260</sup>

Da leitura conjunta de Lessa e Latour, podemos extrair alguns pressupostos comuns, que dialogam diretamente com dois conceitos caros ao chamado pensamento pós-fundacionalista<sup>261</sup>, e que nos levam ao elemento da discrepância como núcleo central da representação originária.

O primeiro deles é o do fundamento ausente. Vimos como Louis Althusser

<sup>258</sup> Ibid., pp. 25-26

<sup>259</sup> Ibid., p. 27

<sup>260</sup> Ibid., p. 27

<sup>261</sup> Essa corrente filosófica, na definição de Oliver Marchart, consiste numa “constelação” teórica nascida da crise dos grandes paradigmas fundacionalistas, como o positivismo, o determinismo econômico e o estruturalismo. A perspectiva analítica que une esse campo heterogêneo e multifacetado é a constante interrogação das figuras metafísicas da fundação – a “totalidade”, a “universalidade”, a “essência”, o “fundamento”. O pós-estruturalismo é a estrela mais brilhante dessa constelação, mas Marchart pondera que ambos não se confundem. Sobre o tema, cf. MARCHART, *op. cit.*, em especial a introdução e o capítulo 1; MENDONÇA, D.; LINHARES, B. F.; BARROS, S. *O fundamento como “fundamento ausente” nas ciências sociais: Heidegger, Derrida e Laclau*, pp. 164-194.

identifica a “teoria do abismo” como o primeiro elemento de leitura do *Contrato Social* de Rousseau: “o fundamento da ordem é aquilo sobre o que ela se constitui, mas é também seu abismo originário, final e atual”<sup>262</sup>. A imagem abismal reaparece tanto na representação por diferença de Lessa (“a suposição implícita de um abismo, no qual o que se faz representar dissolve-se em algo misterioso, para aparecer, ao fim do processo, constituído por sua representação”) como em Latour, ao falar da impossibilidade do enunciado da unidade ser reproduzido mimeticamente pela multidão (“para transpor este outro abismo, para saltar por cima desta outra transubstanciação, não podemos confiar, por definição, em nenhuma semelhança de forma [entre elas]”). Em comum entre as três passagens, está o fato de que o “abismo”, o “sem-fundo”, não prejudica ou impede a representação. Pelo contrário, parece que condiciona sua existência – ou melhor, permite o advento de uma “transubstanciação” ou “transfiguração”, termos destacadamente religiosos usados, respectivamente, por Lessa e Latour para designar a passagem não-linear do demográfico ao político.

O *abismo* se tornou um *topoi* central do pós-fundacionalismo a partir da hipótese formulada por Martin Heidegger, nos anos 1950, acerca da noção de *fundamento*<sup>263</sup>. Na tradição filosófica, “nada é sem fundamento” (*nihil est sine ratione*)<sup>264</sup>: tudo tem uma causa ou condição que não apenas precede a coisa, como lhe é exterior. Heidegger defendeu, ao contrário, que o fundamento só pode estar dentro das coisas. O ser é, na essência, (auto) fundamento, de modo que o ser *não pode* ter fundamento (exterior). O Ser “é fundamentalmente sem essência, sem substância (...) A única essência possível do ser é a sua própria existência. O fundamento do ser é não ter qualquer fundamento: o ‘sem-fundo’, o *abismo* (*Abgrund*) é o fundamento do ser”<sup>265</sup>. Para Heidegger, embora a história da ontologia sempre tenha distinguido o plano ôntico (dos entes) do plano ontológico (do Ser), na prática ela nunca refletiu diretamente sobre o Ser, dotando-o de características típicas dos entes, como a essência, a identidade etc. Desconstruindo-se esse entendimento sedimentado, chega-se à conclusão de que não pode haver um

<sup>262</sup> ALTHUSSER, *Política e história*, pp. 368-369.

<sup>263</sup> MARCHART, *op. cit.*, p. 3. Tal tese foi desenvolvida na conferência *Der Satz vom Grund*, de 1956, traduzida em HEIDEGGER, M. *La proposición del fundamento*, em especial sua Lição Sétima. Não parece impossível que o marxista Althusser tenha introduzido a “teoria do abismo” em seu curso sobre Rousseau de 1965/66 a partir da leitura dessa conferência heideggeriana.

<sup>264</sup> HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, p. 91. Tal máxima foi escrita por Leibniz.

<sup>265</sup> MENDONÇA *et al*, *op. cit.*, p. 171

fundamento exterior ao Ser, que lhe sirva de ponto de origem imutável e substancializado. Se o fundamento é “*Abgrund*”, “sem-fundo”, então estamos falando de um fundamento ausente.

O pós-fundacionalismo se apropriará dessa hipótese das mais variadas formas para enfrentar a crise dos paradigmas estruturalistas na segunda metade do século XX, notadamente na teoria política<sup>266</sup>. Diante daquilo que Claude Lefort chamou de “dissolução dos marcadores de certeza”<sup>267</sup>, as antigas “formas invariantes” no centro das estruturas já não podiam dar conta do problema da constituição do social. Não se tratava, porém, de eliminar por completo as estruturas – posição do anti-fundacionalismo de autores como Feyerabend – mas de recolocar os fundamentos antes transcendentais na própria dinâmica histórica da estrutura. Afinal, a política e o social são “fundacionalistas”<sup>268</sup>, no sentido de que sempre procuramos estabelecer, com alguma pretensão de solidez, bases comuns para coexistirmos e perseverarmos nessa existência. Se, como Heidegger afirmara, “o fundamento é o abismo (*Abgrund*) e o abismo é o fundamento (dimensão ontológica), não há qualquer *arché* ou *telos* que defina *a priori* as possibilidades de fundamentação”. No entanto, ao invés disso eliminar o momento da fundação, “abre-se o campo para a liberdade radical de possibilidades de fundamentos”<sup>269</sup>. Assim, o pós-fundacionalismo não nega o fundamento em si, apenas a ideia de que ele possa se apresentar como último, definitivo. Na verdade, é a sua *ausência* que permite a fundação enquanto auto-engendramento, processo permanente de preenchimento desse abismo por algum conteúdo ôntico, que será necessariamente precário e contingente, porque nunca conseguirá totalizar o campo ontológico. O abismo sempre estará à espreita, reaparecendo quando aquele fundamento ôntico perder as condições históricas que permitiram sua predominância perante as alternativas em disputa. Nas palavras de Jacques Derrida, era hora de trocar a “certeza tranquilizadora” do fundamento imóvel pela “angústia” do que fazer com uma base ausente<sup>270</sup>.

<sup>266</sup> Oliver Marchart destaca que a maior parte dos leitores desse “segundo Heidegger”, como Derrida, Lefort, Nancy e Laclau, se apropriou da teoria do *Abgrund* para desenvolver novas perspectivas políticas libertárias e progressistas, que se distanciassem deliberadamente das notórias simpatias nacional-socialistas do “primeiro Heidegger”, dos anos 1920-30. É o que Marchart denomina de “heideggerianismo de esquerda”. MARCHART, *op. cit.*, p. 2

<sup>267</sup> LEFORT, C. *Democracy and Political Theory*, p. 179.

<sup>268</sup> MARCHART, *Democracy and minimal politics*, p. 968

<sup>269</sup> MENDONÇA *et al.*, p. 179

<sup>270</sup> “O conceito de estrutura centrada é com efeito o conceito de um jogo *fundado*, constituído a partir

A tese heideggeriana do abismo foi resumida por Ernesto Laclau na seguinte fala, a qual, apesar de longa, é extremamente didática e por isso merece transcrição:

A noção básica de Heidegger é a noção de *Abgrund*. É uma crítica do fundacionalismo e da afirmação de um *fundum inconcussum* (fundamento inabalável) de objetividade. Heidegger diz que no lugar da fundação não há nenhuma fundação positiva, mas um abismo. O abismo é na verdade a base. Portanto, seu discurso tende a minar qualquer tipo de fundacionalismo de tipo metafísico. Agora, muitas leituras de Heidegger, especialmente as anarquistas, tentaram mostrar que Heidegger está dizendo que não há fundamento algum. Na verdade, acho que essa leitura está errada. O que Heidegger está dizendo é que no lugar da fundação há um abismo e que o lugar da fundação não desaparece. O lugar da fundação permanece lá e é simplesmente o conteúdo que vai preencher aquele espaço que vai ser questionado.

Então, ele está dizendo que o que representará o fundamento é algo que não está estabelecido desde o início. Não há sobreposição absoluta entre o lugar da fundação e o conteúdo que vai preencher esse lugar. Assim, ficamos com uma situação em que, por um lado, temos de questionar qualquer candidato que venha a surgir para ocupar aquele lugar e, por outro lado, o lugar como tal não é realmente questionado. Isso significa que sempre haverá algum tipo de elemento contingente, que preencherá o papel de fundação. O que se nega é que haja um fundamento que, em termos de conteúdo, é absoluto.

(...)

Os dois lados do *Abgrund* são, em primeiro lugar, a afirmação da impossibilidade de um conteúdo que, em si e por si, representa o absoluto e, em segundo lugar, a afirmação de que a necessidade de um absoluto não é posta em questão. Assim, a primeira abordagem, que Heidegger chamará de diferença ontológica, pressupõe que essa lacuna entre o ôntico e o ontológico nunca será inteiramente preenchida, e é isso que abrirá caminho para uma transição constante, por meio da qual conteúdos contingentes vão ocupar este lugar.<sup>271</sup>

O fundamento ausente nos permite entender melhor o “mistério” da transubstanciação/transfiguração que subjaz a representação originária delineada nos textos de Derrida, Renato Lessa e Bruno Latour. Todos partem do pressuposto comum de que não há como entender o social e o político a partir da ideia de um campo ontológico liso, em que a representação só possa ser considerada “fidedigna” ou “verdadeira” se for o mais tautológica possível: o ente A só será efetivamente representado se o ente B for igual a ele. É o paradigma mimético, o espelho como única mediação válida. No entanto, como vimos com Rousseau, não há como

---

de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada, a qual nasce sempre de uma certa maneira de estar implicado no jogo, de ser apanhado no jogo, de ser como ser logo de início no jogo.” DERRIDA, *A escritura e a diferença*, pp. 230-231. Para uma análise mais extensa, cf. MENDONÇA *et al*, *op. cit.*, pp. 173-179. Para uma perspectiva similar, cf. o artigo de BUTLER, *Fundamentos contingentes*.

<sup>271</sup> LACLAU, E. “*The Contribution of Psychoanalysis and Philosophy to the Theory of Political Conflicts Today*”. Intervenção na Conferência *The Reasons of Populism*, realizada em Roma, em 25/10/2013. Transcrição publicada em <https://www.journal-psychoanalysis.eu/wp-content/themes/europeanjourna/pdf.php?ida=1097>. Acesso em 29 set. 2022.

compreender um corpo político dessa forma. A “liberdade natural” não se transforma na “liberdade civil” por conta própria. Nas palavras do filósofo brasileiro, enquanto “*condição* de presença”, a representação originária de uma comunidade política não se confunde com um “*modo* de presença”, que pressupõe a existência de um fundamento anterior e exterior que deveria ser reproduzido mimeticamente. Tal linearidade apenas desloca o problema: afinal, como esse “centro” imutável, esse fundamento invariante, se tornou imutável e invariante?

Sua substituição pelo “abismo implícito” nos permite escapar desse labirinto. A representação por diferença reconhece a impossibilidade de uma coletividade política ser derivada retamente da mera existência natural. Ela explicita a necessidade de um “componente alucinatório” que funde uma **discrepância** na realidade, capaz de conferir àquele agregado demográfico um novo significado. Essa passagem entre o corpo natural e o corpo político artificial não está “empiricamente fundada”; é uma operação “misteriosa”, abertamente ficcional – o que não a torna mentirosa, pois tal juízo, conforme demonstrado por Latour, ignora justamente a especificidade do discurso político. A “passagem desprovida de opacidade” em Lessa equivale ao “pensamento retilíneo” e “transparente” criticado por Latour. Este, ao reivindicar o campo das sociologias da tradução, rompe com a tradição sociológica que transformara “a sociedade” em fundamento invariante de todas as interações sociais. O agregado social só pode ser compreendido enquanto formação provisória e contingente, mediada por um regime de enunciação que não estabelece relações de contiguidade, mas cria, através dele mesmo, um novo estado de coisas. Tanto em Lessa como em Latour, a representação é necessária para constituir um novo corpo político; mas isso só faz sentido porque não há um fundamento anterior e exterior que dê causa a tal ordenação. Trata-se, portanto, de um movimento tão poderoso quanto precário. Para garantir a essa nova representação uma pretensão mínima de coerência e estabilidade que permita a aceitação de uma nova ordem social, é necessário dotar este ato ficcional de uma força pretensamente mítica. Daí podemos entender a persistência das figuras demiúrgicas nos atos fundadores, desde o legislador de Rousseau ao Juiz Supremo da Declaração de 1776, e a própria reiteração do “mistério”. Apenas a ficção do “poder divino” pode garantir um investimento radical que, na verdade, não tem



nenhuma garantia exterior a ele<sup>272</sup>.

Esse movimento de constituição da experiência social não se confunde com os mecanismos institucionais corriqueiros de um regime político – e aqui chegamos tanto ao segundo pressuposto comum desses autores como ao significado do adjetivo “originária” de nosso instrumental analítico. Para Oliver Marchart, “nossa noção convencional de política - como um sistema funcional entre outros - seria muito estreita para dar conta desse processo de fundamentação contingente, temporária, conflituosa e plural de todas as relações sociais”<sup>273</sup>. Para enfrentar essa mudança paradigmática, a diferença ontológica heideggeriana precisava ser transformada em uma diferença política. Embora a “constelação” pós-fundacionalista tenha produzido variadas configurações desse conceito, a ideia de uma diferença interna ao campo da política persiste como ponto de convergência. Ela distingue um campo do *político* enquanto “momento [ontológico] fundador e instituinte do social”<sup>274</sup> e um da *política*, enquanto conjunto (ôntico) das instituições e atores que atuam no dia a dia de um regime específico<sup>275</sup>.

Essa perspectiva é claramente adotada pelos dois autores que estamos estudando. Lessa, como vimos, distingue cuidadosamente a “representação originária” da “forma representação” adotada enquanto sistema político-normativo de governo. Latour foi mais longe: não apenas reiterou, em diversas passagens, que o enunciado *político*, necessário para a constituição de qualquer agregado social, não pode ser confundido com as instituições *políticas*, como procurou representar graficamente a diferença política. As duas metades do seu círculo – a da representação, à esquerda, e a da obediência, à direita – diferenciam e articulam os momentos que subjazem à construção de um corpo político autônomo sem bases

<sup>272</sup> “A ficção da autoria divina oculta a identidade incompleta do povo, permitindo que as forças antagônicas em conflito formem uma fronteira comum e entendam sua autoridade como pressuposta e não produzida pelo contrato. Fixa a identidade do povo como soberano, mas não fixa o conteúdo dessa identidade: o povo só pode garantir sua soberania se participar do processo aberto de (re)construção da vontade geral. A identidade dessa vontade permanece sempre disponível às novas demandas sociais, não sendo vinculada por nenhuma decisão futura ou passada.” INSTON, *Representing the unrepresentable*, p. 405

<sup>273</sup> MARCHART, *Democracy and minimal politics*, p. 966

<sup>274</sup> Ibid.

<sup>275</sup> O paralelismo com a diferença ontológica, e até o reconhecimento de sua origem intelectual, foram explicitados por MOUFFE, C. *Sobre o político*, pp. 7-8: “Se quiséssemos expressar essa distinção de maneira filosófica, poderíamos dizer, recorrendo ao repertório heideggeriano, que a política se refere ao nível ‘ôntico’, enquanto ‘o político’ tem a ver com o nível ‘ontológico’. Isso significa que o ôntico tem a ver com as diferentes práticas da política convencional, enquanto o ontológico refere-se precisamente à forma em que a sociedade é fundada.”

invariantes. No esquema latouriano, a representação originária que estamos investigando corresponderia, à primeira vista, ao semicírculo da esquerda, à “primeira traição” que permite a passagem dos  *muitos* ao *um*. Este seria o semicírculo do *político*, enquanto a decantação da representação originária nas instâncias “ordinárias” corresponderia ao semicírculo da direita, da *política*, que Latour, sintomaticamente, também chama de “exercício do poder”.

Entretanto, essa primeira leitura carrega em si o risco de transformar a relação entre o político e a política em uma simples dicotomização de polos opostos. Oliver Marchart, em seu estudo sobre o pós-fundacionalismo, nos convida a retomar o paradoxo da política para compreender melhor o potencial analítico liberado pela diferença política. Relembremos os termos em que tal paradoxo foi descrito por Bonnie Honig<sup>276</sup>: “para que haja um povo suficientemente bem formado para legislar bem, deve haver uma boa lei (...) O problema é: de onde viria essa boa lei na ausência de um povo já bem formado e virtuoso?”<sup>277</sup>. Há dois polos nesse paradoxo: o das “boas leis” e o do “povo bem formado e virtuoso”. O primeiro polo é claramente o campo da política enquanto sistema social de relações de poder. Já o segundo se refere ao político enquanto construção de uma comunidade, um corpo artificial sociopolítico. Até aqui, nada de novo. Mas, como Marchart aponta, se os dois polos compõem um mesmo **paradoxo da política**, isso significa que ambos contribuem para a autonomia desse campo. Essa consideração é importante porque uma leitura dicotômica da diferença política levaria ao descarte da política e a elevação do político à categoria de único movimento especificamente político, o que seria uma simplificação ingênua do tema. Pensemos nas Constituições: elas são documentos jurídicos, pertencentes ao mundo da política enquanto rotina; mas proclamam princípios que buscam ordenar a vida política e social da comunidade – logo, da ordem do político. A dicotomia não nos ajuda a entender essa dualidade.

Como vimos com Heidegger e Laclau, o fundamento ontológico é ausente, tendo que ser preenchido provisoriamente por fundamentações ônticas que buscam ocupar esse espaço vazio. Tais “conteúdos contingentes” nunca preencherão totalmente o campo ontológico, por mais operações “retrospectivas” que

<sup>276</sup> Marchart parte do paradoxo tal como originalmente formulado por Paul Ricoeur para fazer sua análise, mas suas conclusões, a nosso ver, se aplicam também à leitura feita por Bonnie Honig. MARCHART, *Post-foundational political thought*, pp. 35-38

<sup>277</sup> HONIG, *op. cit.*, p. 3.

reivindiquem – o que abre possibilidades plurais de reconfiguração da experiência social. Ora, isso também significa que o campo ontológico do político nunca será diretamente acessado em uma forma “pura”. Só alcançamos o *momento do político* quando a própria constituição da sociedade política é colocada em questão, através de experiências histórico-empíricas, que necessariamente serão lutas e articulações praticadas a partir do campo da política. É por isso que a diferença política não se traduz numa dicotomia, e sim num cruzo, numa permanente renegociação dos limites da própria diferença; uma dialética sem síntese capaz de substancializar-se num sentido unívoco e definitivo. Isso abre espaço para um processo contínuo de reconstituição do social e da subjetividade política.

O nível *ontológico* não pode ser acessado imediatamente, pois isso exigiria considerá-lo como um terreno sólido (como Ser). Para cumprir sua função de *fundamentação* [grounding], porém, o fundamento, como vimos, é simultaneamente um a-bismo. Já que não há base ou Ser, o nível ontológico está irremediavelmente separado do nível ôntico. E é precisamente porque não podemos acessar *diretamente* o nível ontológico que – se quisermos alcançá-lo – teremos necessariamente que passar pelo nível ôntico, a fim de “acenar” para algo que sempre escapará de nossa compreensão por causa da lacuna irremediável entre o ontológico e o ôntico, o Ser e os entes, o fundamento e o que é fundado<sup>278</sup>.

Essa relação especial entre os polos da diferença política permite a Renato Lessa recuperar a tradição democrática radical de outra forma. O modo de presença, pretendido pelos antifederalistas e tantos outros grupos antes e depois deles (como os *levellers*), não é viável do ponto de vista da representação originária, por pretender a eliminação da discrepância que viabiliza a autonomia do político. Mas, enquanto demanda de presença, ele assume um papel fundamental nesse processo. Afinal, se estamos falando de um ato ficcional de fundação que nunca conseguirá totalizar a experiência sociopolítica, sua contingência e precariedade inerentes sempre poderão ser expostas por reivindicações histórico-empíricas que decretarão novas representações originárias.

O experimento é afetado por uma tensão, que lhe é constitutiva, entre um *exterior* – que aparece sob a forma de exigência de presença – e um *interior* – sustentado nas ficções da universalização e da distinção. Se o interior é a causa formal do experimento, sua substância reside em seu exterior. Por mais bem-sucedida que seja, a ficção da universalização e da distinção é incapaz de eliminar tal tensão.<sup>279</sup>

Em Latour, essa relação quiasmática entre representação originária e política ordinária é retratada no desenho do círculo político. Não há, para este autor, como

<sup>278</sup> MARCHART, *Post-foundationalism and political thought*, p. 24

<sup>279</sup> LESSA, *op. cit.*, pp. 1095-1096

falar de “autonomia política” (e, dizemos nós, de uma autonomia do político) sem levar em conta os dois semicírculos juntos. Pois toda representação originária, toda transubstanciação da multidão em unidade precária e contingente, precisa decantar, se traduzir numa pluralidade de condutas que lhe garantirão alguma estabilidade e permanência no tempo. Precisa, em suma, ser obedecida pela multidão. Para isso, como vimos, é necessária uma “segunda traição”, uma segunda discrepância, que nada mais é do que o reconhecimento da irredutibilidade dos polos da diferença política: se a unidade pudesse ser linearmente traduzida para a multidão, o círculo se transformaria em reta, o ontológico se tornaria forma invariante e o espaço da autonomia desapareceria. Como isso é impossível, tal processo precisa da palavra curva, a qual necessariamente deixará aberturas para questionamentos e novos cruzamentos que recolocam todo o jogo diferencial em discussão. O espaço da diferença política, portanto, é o de uma tensão constitutiva que mantém o círculo político fechado através da repetição escandalosa e imprevisível do enunciado político que dá (e retira, ou renova) vida ao agregado social, à comunidade e aos sujeitos políticos.

Para as sociologias da tradução, não existe outro meio para produzir os grupos que os (re)agrupamentos permitidos pela repetição incessante da representação política – sempre no sentido amplo. (...) Se suspendêssemos a repetição contínua do círculo, *simplesmente não existiriam (re)agrupamentos possíveis*. Encontrar-nos-íamos com agentes de limites fixos, que seriam proprietários exclusivos de suas falas: eles teriam interesses, vontades, identidades, opiniões. Eles nem seriam mais enunciáveis, nem denunciáveis; seus membros não poderiam mais se fazer representar, nem comandar, nem obedecer, nem mesmo pertencer.<sup>280</sup>

Tanto o fundamento ausente como a diferença política ajudam a compreender um último ponto em comum desses autores, denominado por Derrida e Marchart de “quase-transcendência”. Esse termo traduz o fato de que o pós-fundacionalismo não elimina a necessidade de fundamentos para as experiências sociais, apenas enfraquece seu *status* ontológico. Logo, o “quase-” serve de indicador tanto para a relação cruzada entre ontológico e ôntico, político e política, como para o fato de que toda condição pretensamente “transcendental” será sempre derivada de conjunturas histórico-empíricas específicas, que poderão ser transformadas pelas lutas concretas contra as estruturas que estão postas. Como vimos, Latour explicitou essa “quase-transcendência” de forma extensa com o

---

<sup>280</sup> LATOUR, *op. cit.*, pp. 34-35

emprego do *autophuon*. Em Lessa, essa questão não aparece com tanta ênfase, mas a própria ideia de “experimento alucinatório” e de “suplementação” guardam certa “quase-transcendentalidade”, enquanto acréscimo na experiência empírica que marca a elevação de uma perspectiva ôntica para o nível ontológico. Passagem cuja precariedade inerente deixa brechas para que o “plano de imanência” produza novos enunciados performativos que reivindiquem uma nova configuração do “público”.

Desse conjunto de hipóteses, podemos extrair a conclusão de que “toda ordem social é uma articulação contingente e transitória de elementos heterogêneos, cuja natureza precária é revelada em momentos excepcionais. Esta revelação constitui a natureza própria do político”<sup>281</sup>. O social deixa de ser a base constitutiva invariante a partir da qual um sistema político se constrói; ele mesmo se torna objeto de um investimento radical de estruturação e unificação de sentido de uma experiência múltipla. Tal ordem se apresentará como um todo sedimentado, uniforme e permanente, mas tais atributos apenas ocultarão sua natureza inerentemente precária. Quando “o caráter abismal do social – a contingência de suas próprias fundações – vem à tona e é reativado ou ‘decretado’ pela teoria e prática políticas”, estaremos diante de um **momento do político** em sentido estrito<sup>282</sup>, quando novas representações originárias terão lugar. Momento esse que nunca será apreendido na “pureza” do político, e sim nas disputas e ressignificações que terão lugar no campo ôntico da política, em torno das demandas de presença e das tentativas de se re-apresentar a ordem social.

Tal perspectiva teórica reabre por completo o problema do “povo”. Este termo não pode mais aludir a uma identidade previamente existente no tecido social. O “povo”, enquanto agregado social, sujeito coletivo, comunidade política, “não repousa numa essência definida *a priori*, mas permite que uma certa enunciação comum possa ter lugar, que possa dizer-se ‘nós’”<sup>283</sup>. O “povo” nasce do próprio enunciado político que visa constituir uma nova experiência do comum, em rompimento com aquela fixada pela ordem que já está dada. Mas tal rompimento

<sup>281</sup> REY-ARAUJO, P. M. *Tensions and confluences between the works of Jacques Rancière and Ernesto Laclau*, p. 113

<sup>282</sup> MARCHART, *Post-foundational political thought*, p. 21. Ele complementa que o momento do político “não deve ser confundido com o fenômeno temporal de um ‘ponto’ no tempo, de um ‘agora’ pontual dentro do tempo linear, pois se refere à temporalidade originária do evento [no sentido heideggeriano do termo, como processo de fundação] (é somente depois do fato, após alguma coisa surgir no evento, que ele pode ser reconstruído em uma sucessão cronológica linear de ocorrências históricas)”.

<sup>283</sup> Jean-Luc Nancy, apud CASTILLA, *op. cit.*, p. 265

só é possível porque “povo” nomeia uma falta, que poderá ser apenas parcialmente preenchida pelas mais diversas articulações históricas concretas. É por isso que a impossibilidade de um conteúdo total para o “povo” não se confunde com a pura mentira, com uma ideologia construída para fins escusos, caso em que sua superação seria não só possível como desejável<sup>284</sup>. É a impossibilidade última de uma totalidade chamada “sociedade” que exige a construção de fundamentos necessariamente parciais e temporários que permitam a construção de uma vida em comum. A representação originária é necessária porque aquela plenitude ausente da ordem social precisa ser representada de alguma forma. Mas também é contingente porque, além de ser uma articulação que parte das estruturas e contextos relacionais já existentes, a representação originária sempre fracassará no objetivo de dotar o social de um conteúdo final e definitivo.

Coube a Ernesto Laclau elaborar uma definição específica do “povo” que levasse em conta todos estes elementos. Para o teórico argentino, o tão-falado conceito de “populismo” não se refere a um movimento político-ideológico, e sim a uma lógica política de formação de identidades coletivas. Para entender este processo de uma perspectiva pós-fundacionalista, não podemos partir de grupos já constituídos, e sim daquilo que Laclau denomina “demanda social”, um pedido endereçado à institucionalidade vigente – como a resolução dos problemas habitacionais de um bairro. Caso essa demanda não seja atendida, cria-se a possibilidade de que ela estabeleça uma relação de equivalência com outras demandas não-atendidas (saneamento básico, falta de escolas etc.) Dessa forma, diversas demandas sociais heterogêneas se articulam numa cadeia de equivalência que se coloca de forma antagônica contra o “poder” que não as atende. Trata-se de uma articulação negativa, no sentido de que não há um conteúdo positivo que una essas demandas, e sim um negativo, seu não-atendimento pelo sistema<sup>285</sup>. Quando essa solidariedade se cristaliza numa identidade discursiva, ela não representará mais as demandas em si, mas o laço de equivalência enquanto tal, ganhando certa autonomia para servir de “fundamento”, a qual, porém, nunca será total, sob pena de se destruir o próprio laço de equivalência. Nesse ponto, estamos diante da

<sup>284</sup> Esta é a perspectiva marxista. “A absoluta reconciliação da sociedade consigo mesma chegará como resultado da eliminação de todas as formas de representação distorcida. Essa eliminação será a consequência da revolução proletária” LACLAU, E. *Emancipação e diferença*, p. 123

<sup>285</sup> Id., *A razão populista*, pp. 122-124

constituição de um novo sujeito político, um “povo”<sup>286</sup>. Essa subjetividade, constituída do conjunto de demandas sociais que não foram satisfeitas pela ordem vigente, verá a “comunidade” (que Laclau equipara ao *populus* romano) como uma ausência, uma falta que representa uma fonte de sofrimento e opressão. Para tornar essa sociedade verdadeiramente justa e completa, a *plebs*, os “excluídos”, reivindicarão para si uma representação “mais legítima”, articulando-se para formar uma nova identidade que se pretende mais universal do que o *populus* da ordem vigente<sup>287</sup>.

Para termos o “povo” do populismo, precisamos de algo mais. Precisamos de uma *plebs* que reivindica ser o único *populus* legítimo, uma parcialidade que quer funcionar como totalidade da comunidade (“todo o poder aos soviets”, ou seu equivalente em outros discursos, seria uma reivindicação estritamente populista).<sup>288</sup>

Essa consolidação dependerá de um processo hegemônico de representação, de fechamento parcial do fundamento abismal da ordem social: quando uma das demandas particulares articuladas pela identidade “popular” assume a representação dessa nova universalidade. Trata-se da transformação – radicalmente artificial, derivada da dinâmica concreta dos eventos históricos, e que envolve inclusive um investimento afetivo – de um elemento ôntico da articulação num significativo vazio, que perderá seu significado particular para assumir a função ontológica de nomear uma cadeia de demandas muito mais ampla e heterogênea. Segundo a “razão populista” laclauniana, o “povo” não possui nenhum fundamento anterior, sociológico ou ideológico; ele é uma construção hegemônica cuja existência coincide com o momento de sua articulação discursiva<sup>289</sup>.

Assim, para Laclau, “a construção de um ‘povo’ seria impossível sem a operação dos mecanismos de representação”<sup>290</sup>, mais especificamente de uma representação especial. Originária, dizemos nós, porque funda uma nova totalidade, sem encerrar a tensão constitutiva que lhe serve de base e que impede sua máxima

<sup>286</sup> Ibid., pp. 150 e 181-182

<sup>287</sup> Ibid., pp. 151-152

<sup>288</sup> Ibid., pp. 134-135

<sup>289</sup> Ibid., pp. 152-156. Laclau dá como exemplo a Revolução de 1917 (p. 156): “Todos os antagonismos existentes na sociedade russa foram condensados numa unidade de ruptura, em torno de reivindicações por ‘pão, terra e paz’. O momento de uma vacuidade se torna decisivo aqui: sem que termos vazios como ‘justiça’, ‘liberdade’ etc. fossem investidos naquelas três reivindicações, elas teriam permanecido fechadas em seu particularismo. Devido, porém, ao caráter radical do investimento, algo da vacuidade da ‘justiça’ e da ‘liberdade’ foi transmitido às reivindicações, que assim se tornaram os *nomes* de uma universalidade que transcendeu seus conteúdos particulares.”

<sup>290</sup> Ibid., p. 236

transcendência:

O significante vazio é algo mais do que a imagem de uma totalidade preexistente: é aquilo que *constitui* a totalidade, acrescentando assim uma nova dimensão qualitativa. Isso corresponde ao segundo movimento no processo de representação: do representante ao representado. Por outro lado, se o significante vazio vai operar como um ponto de identificação para todos os elos da cadeia, ele deve representá-los verdadeiramente. Não pode tornar-se inteiramente autônomo em relação a eles. Trata-se do primeiro movimento encontrado na representação: do representado ao representante. Esse duplo movimento é o *locus* de uma tensão. Autonomizar o momento totalizador além de certo ponto destrói o “povo”, ao eliminar o caráter representativo dessa totalidade. No entanto, uma autonomização radical das várias demandas produz o mesmo efeito, porque rompe a cadeia de equivalências e impossibilita o momento da totalização representativa. (...) A conclusão é clara: toda identidade popular possui uma estrutura interna que é essencialmente representativa.<sup>291</sup>

Passemos às conclusões parciais. O elemento da discrepância reúne aqueles que, a nosso ver, são os principais pressupostos analíticos que embasam o conceito de representação originária enquanto momento de (re)constituição do social e, por conseguinte, do “povo” enquanto sujeito político por excelência da comunidade política: o fundamento ausente da experiência social, o qual impede sua substancialização; e a diferença política entre os campos do político e da política, que se traduz numa interminável e plural possibilidade de cruzamentos, através dos quais o momento do político – de questionamento, subversão e ressignificação da ordem vigente – sempre terá chance de surgir das lutas históricas e concretas da multidão. A representação originária não elimina essa tensão; depende dela para existir. Diante de tudo que se analisou, porém, é necessária uma retificação na nossa hipótese inicial. Até aqui, dissemos que os três elementos da representação originária – da discrepância, do pertencimento, da temporalidade – são faces de um mesmo processo. Embora essa visão não esteja errada, cria uma percepção de que tais elementos estão num patamar de igualdade analítica uns com os outros. Tudo que vimos neste tópico torna imperioso reconhecer, porém, a primazia do elemento da discrepância enquanto núcleo teórico do conceito de representação originária: sem ele, nossa hipótese não se sustenta. Já os elementos do pertencimento e da temporalidade, como veremos a seguir, entram em cena como derivações e ampliações dos aspectos constitutivos da discrepância, ao invés de componentes independentes.

Feita esta retificação, nos próximos tópicos desenvolveremos os dois

---

<sup>291</sup> Ibid., pp. 237-238



grandes problemas que, ao nosso ver, todo ato (re)fundador do social precisa levar em consideração: a (re)distribuição dos corpos e do tempo.

### 3.2

#### O pertencimento: corpos de extração e corpos que falam

Ao longo de toda a sua obra, Ernesto Laclau sempre repetiu que “nenhuma totalidade institucional pode inscrever em seu interior, como momentos positivos, o conjunto das demandas sociais”<sup>292</sup>. A “sociedade”, enquanto tecido totalmente suturado, não existe. Mas de que maneira essa “existência deficiente” pode ser apreendida? Na teoria laclauniana, ela aparece de duas formas. A primeira é pelo conceito de “fronteira antagônica”. O laço de equivalências não basta para constituir a identidade “popular” se não for colocado em oposição ao sistema de poder vigente<sup>293</sup> que nega atendimento às suas demandas, impedindo a “plenitude da comunidade”. A divisão do espaço social é essencial para que um “povo” exista e para que a ação do político enquanto mudança social seja possível<sup>294</sup>. Mas há uma segunda dimensão desse processo em Laclau. Nem toda demanda não atendida conseguirá ser incluída numa relação de equivalência “popular”, seja porque “a cadeia como um todo desenvolve uma lógica própria, que pode levar a um sacrifício ou a uma traição dos objetivos dos elos individuais”, ou porque “ela se choca com os objetivos particularistas de demandas que já constituem elos dessa cadeia”. Neste último caso, não estamos diante de um “antagonista”, “o reverso negativo de uma identidade popular que não existiria sem a referência negativa”, mas “de uma exterioridade que se opõe ao interior somente porque não tem acesso ao espaço da representação”. Trata-se de uma heterogeneidade “deixada de lado”, considerada “incapaz” de produzir representações originárias, cujos exemplos mais famosos na filosofia política moderna seriam os “povos sem história” de Hegel e o “lumpemproletariado” de Marx<sup>295</sup>. Para Laclau, esse “excedente” impede que a relação entre o “povo” e o “poder” se cristalize em uma identidade dupla substancial

<sup>292</sup> Ibid., p. 151

<sup>293</sup> Assim como o “nome” da identidade “popular” será definido com base na experiência concreta (“o povo”, “a nação”, “os 99%” etc.), o “nome” que condensa o polo antagônico também não está dado *a priori*. Pode ser “o Estado”, “as elites”, “a velha política” etc. “Esses significantes adquirem o papel de articulação de acordo, obviamente, com uma história contextual”. Ibid., p. 142

<sup>294</sup> A política, em Laclau, é justamente o campo de gerência diferencial das demandas, como fica claro na seguinte passagem: “a construção do ‘povo’ é o ato político *par excellence*, em oposição a uma pura administração no interior de um quadro institucional estável.” Ibid., p. 228

<sup>295</sup> Ibid., pp. 208-209. Para a crítica laclauniana do lumpemproletariado, pp. 213-218

que permitiria a saturação do espaço social. Essa “heterogeneidade social” sempre existirá (“o ‘povo’ será sempre algo mais do que o oposto ao poder. Existe um Real, no ‘povo’, que resiste à integração simbólica”<sup>296</sup>), e isso permite que a fronteira antagonica esteja sempre aberta a ressignificações e rearticulações hegemônicas. Em resumo, “o antagonismo e a exclusão são constitutivos de toda identidade”<sup>297</sup>. Judith Butler, por sua vez, afirma que essa “exclusão constitutiva” se reflete no fato de que “quando um grupo, uma assembleia ou uma coletividade organizada se autodenomina ‘o povo’”, tal proclamação necessariamente faz “suposições sobre quem está incluído e quem não está e, assim, involuntariamente se refere a uma população que não é ‘o povo’”<sup>298</sup>. Tal ato de constituição, portanto, produz uma fronteira discursiva para com aquilo que está excluído dele, que Laclau considera mais radical do que a fronteira antagonica. E é justamente essa demarcação que colocamos em evidência através do chamado elemento do pertencimento.

Tal categoria nos provoca com duas perguntas fundamentais: o que se está demarcando; e que tipo de relação se estabelece entre esses demarcados, o incluído e o excluído, o reconhecível e o irreconhecível. Logo de início, devemos reconhecer a insuficiência da gramática laclauiana para pensar tais questões. Charles W. Mills, em seu *The Racial Contract*, faz uma crítica ao contratualismo clássico que nos parece ser também aplicável à teoria do discurso que sustenta o pensamento de Ernesto Laclau: “na teoria política desencarnada do contrato social ortodoxo, o corpo desaparece, torna-se teoricamente sem importância, assim como o espaço físico habitado por esse corpo é aparentemente sem importância teórica.”<sup>299</sup> A corporeidade dos sujeitos coletivos ficava em segundo plano na tradição moderna. Para o teórico argentino, por sua vez, “o discurso constitui o território primário da construção da objetividade enquanto tal”<sup>300</sup>. Não se ignora que, desde *Hegemonia e estratégia socialista*, escrito em coautoria com Chantal Mouffe nos anos 1980, Ernesto Laclau sempre fez questão de reiterar que nenhum discurso é uma construção puramente mental ou verbal. Assim como os atos de fala austinianos e os jogos de linguagem wittgensteinianos, a estrutura discursiva inclui “numa

<sup>296</sup> Ibid., p. 225

<sup>297</sup> Id., *Emancipação e diferença*, p. 86

<sup>298</sup> BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 10

<sup>299</sup> MILLS, *The Racial Contract*, p. 53

<sup>300</sup> LACLAU, *A razão populista*, p. 116

totalidade indissolúvel a linguagem e as ações a ela interligadas”<sup>301</sup>. É através do discurso que uma materialidade – o objeto *bola*, por exemplo – pode ser inserida numa estrutura de significação, que lhe conferirá sentido – tornando-se uma *bola de futebol*<sup>302</sup>. Apesar disso, assim como Austin e Wittgenstein se consagraram enquanto filósofos da linguagem, a teoria do discurso laclauniana acaba por privilegiar o aspecto linguístico das identidades coletivas. Isso fica evidente em *A razão populista*: embora se refiram a reivindicações concretas, as demandas que compõem o ponto de partida da constituição do “povo” são unidades de análise fundamentalmente linguísticas. A própria hegemonia é equiparada a uma figura de linguagem, a catacrese. Para Kevin Olson, esse enfoque acaba por deixar em aberto uma questão fundamental para o tema: como tais elementos e processos se relacionam com os sujeitos humanos. “Quando ele [Laclau] descreve a formação de identidades coletivas a partir das demandas, não fica claro em que sentido indivíduos são incorporados a estas identidades. (...) Se ‘o povo’, na verdade, contém... alguém”<sup>303</sup>. Falta à “articulação discursiva” de Laclau – assim como à “fala política” de Bruno Latour – uma reflexão maior sobre a corporeidade envolvida na constituição dos “povos” e de seus “excedentes”, capaz de visualizá-la enquanto coletividade real, e não meramente retórica. Precisaremos construir essa reflexão com outros referenciais.

Para Charles W. Mills, a irrelevância da dimensão corporal no contratualismo moderno somente era possível porque se pressupunha um tipo específico de corporeidade como “norma somática” de toda comunidade política: o corpo branco masculino. “O Contrato Racial é explicitamente baseado em uma política do corpo que está relacionada ao corpo político por meio de restrições sobre quais corpos são ‘políticos’”. Em outras palavras, “existem organismos impolíticos cujos donos são julgados incapazes de *formar* ou *ingressar* totalmente em um corpo político.”<sup>304</sup> A exclusão constitutiva se mostra como um dispositivo que atua na origem da identificação política, não sendo, portanto, um mero “erro de eficácia” de um contrato social pretensamente neutro. Trata-se, assim, de um processo de

<sup>301</sup> LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 182

<sup>302</sup> MENDONÇA *et al*, *O fundamento como “fundamento ausente”*, p. 182. O artigo também oferece uma explicação mais aprofundada do conceito laclauniano de discurso, aqui extremamente resumido.

<sup>303</sup> OLSON, *op. cit.*, p. 25

<sup>304</sup> MILLS, *op. cit.*, p. 53

dupla face: de um lado, o “sujeito” aparece enquanto agente da subjetivação; do outro, emerge enquanto objeto de sujeição.

Os critérios de delimitação dessa fronteira ontológica pela qual “se fabrica a diferença e o *excedente*, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas”<sup>305</sup>, são variados e interseccionados. Não obstante, a proeminência histórica da “raça” no tema é inegável. Basta elencarmos as múltiplas dimensões sociais em que ela produz seus efeitos despersonalizadores. No aspecto econômico, o negro é transformado em “corpo de extração”, moeda da predação capitalista, “humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital”<sup>306</sup>. No campo epistemológico, ele é deslegitimado enquanto portador e produtor de conhecimento e de cultura; tem negado seu caráter de sujeito racional cognoscente, o que serve de base para o epistemicídio<sup>307</sup>. Na estética, a negritude é colocada como o padrão de feiura e degeneração – “cientificamente” referendado por todas as derivações do darwinismo social que se desenvolverão a partir da segunda metade do século XIX, como a frenologia e a eugenia. E, no campo da sexualidade, o corpo negro, em especial da mulher negra, é submetido a todo tipo de objetificações<sup>308</sup>.

Para Mills, a figura do “escravo natural”, presente na filosofia política desde Aristóteles, ganha, com a Modernidade, uma perpetuidade intergeracional muito mais estável do que o racismo baseado em critérios teológicos ou culturais. A cor da pele se torna o dispositivo através do qual o corpo escravizado é equiparado ao corpo negro, permitindo a sedimentação e atualização das relações de dominação escravistas para além da vigência formal desses regimes, adentrando fundo na história dos Estados-nação contemporâneos. Como afirma a escritora americana Toni Morrison:

A passagem, portanto, da desonra associada ao corpo escravizado para o desprezo pelo corpo negro se deu quase que de forma harmoniosa, pois os anos

<sup>305</sup> MBEMBE, *op. cit.*, p. 73

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>307</sup> CARNEIRO, *op. cit.*, pp. 96-124

<sup>308</sup> “Enquanto a escrava do eito foi utilizada para, com o seu trabalho, enriquecer os senhores escravistas e fortalecer o tipo de sistema econômico imposto pelos portugueses, a mucama foi utilizada para garantir o lazer e o bem-estar de seus senhores (...) na medida em que era utilizada como objeto de sua violência sexual. (...) Ainda hoje podemos constatar como as escolas de samba, as gafieiras, as festas de largo, etc., são transadas como modernas senzalas onde os ‘sinhozinhos’ brancos vão exercitar sua dominação sexual (e a indústria turística está aí mesmo para reforçar e lucrar com essa prática). (...) De repente, a mulata é o outro lado da mucama: o objeto sexual.” GONZÁLEZ, L. “Democracia racial? Nada disso!”, in *Primavera para as rosas negras*, pp. 110-111. V. tb., no mesmo volume, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, pp. 190-214

intermediários do Iluminismo assistiram ao casamento entre estética e ciência, bem como uma movimentação em direção a uma brancura transcendente. Nesse racismo, o corpo escravizado desaparece, mas o corpo negro permanece, transmutando-se em sinônimo de gente pobre, sinônimo de criminalidade e um ponto de inflamação nas políticas públicas. Pois não há discurso na economia, na educação, na moradia, na saúde, no entretenimento, no sistema criminal, nos programas de assistência, nas políticas trabalhistas — em quase nenhum dos debates nacionais que continuam a nos assombrar — em que o corpo negro não seja o elefante na sala; o fantasma na máquina; o alvo, se não o tópico, das negociações.<sup>309</sup>

Como vimos com Sueli Carneiro no capítulo anterior, essa manutenção do dispositivo da racialidade – de construção do Outro racializado – é fundamental para a própria definição dos sujeitos brancos enquanto seres que não estão ameaçados pela lógica do “sacrifício”. Sua equiparação ao “Sujeito Político” abstrato depende da (re)construção permanente do “escravo natural” cujo “descarte” não constitui, a princípio, “crime”. Se ainda quisermos utilizar dos termos laclaunianos, o corpo negro aparece ora como o nome por excelência dos “irrepresentáveis”, ora enquanto o Outro antagônico que permite a unificação de uma identidade popular “branca”<sup>310</sup>.

Enquanto “sujeito de extração”, portanto, o ser racializado é submetido a uma intrincada e perversa rede de relações de dominação e de desumanização, fundamental para a hegemonia de uma determinada representação originária do corpo social. No capítulo anterior, porém, vimos que mesmo a “raça” pode servir de ponto de partida para processos de subjetivação que afirmem justamente a capacidade desses “Outros” se representarem ontologicamente, enquanto “povos” dotados de humanidade. “Apenas modificando a relação entre o reconhecível e o irreconhecível (a) a igualdade pode ser entendida e buscada e (b) ‘o povo’ pode se abrir para uma elaboração mais profunda.”<sup>311</sup> A entrada em cena do corpo pode contribuir para essa mudança relacional.

Para Judith Butler, os atos de fala envolvem uma necessária relação

<sup>309</sup> MORRISON, T. “O corpo escravizado e o corpo negro”. In *A fonte da autoestima*, p. 103

<sup>310</sup> Mais uma vez, Toni Morrison: “A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal. A urgência em distinguir entre quem pertence à raça humana e quem decididamente não é humano é tão potente que o foco se desloca e mira não o objeto da degradação, mas seu criador. Mesmo supondo que os escravizados exagerassem, a sensibilidade dos senhores é medieval. É como se eles gritassem: “Eu não sou um animal! Eu não sou um animal! Eu torturo os indefesos para provar que não sou fraco”. O risco de sentir empatia pelo estrangeiro é a possibilidade de se tornar estrangeiro. Perder o próprio status racializado é perder a própria diferença, valorizada e idealizada”, Id., “Ser ou tornar-se o estrangeiro”. In *A origem dos outros*, p. 28.

<sup>311</sup> BUTLER, *op. cit.*, p. 12

quiasmática entre a performatividade linguística e a corporal: ambas se sobrepõem, sem se confundirem nem distinguirem totalmente<sup>312</sup>. O “nós, o povo” das declarações de independência, constituições e manifestos não busca representar uma reunião de pessoas já existente; “é um enunciado que busca conduzir à pluralidade social que nomeia”<sup>313</sup>. Seria equivocado, contudo, reduzir tais atos a proclamações verbais. Butler propõe repensar a questão da autodeterminação política para além dos documentos, incorporando a perspectiva corporal das grandes assembleias e reuniões públicas.

A filósofa americana exorciza o fantasma da multidão aclamadora de Schmitt: nenhuma assembleia é capaz de representar o “povo” como um corpo uno, tampouco de produzir uma fala unificada. Contudo, por mais efêmeras e dúbias que possam ser, tais manifestações ainda colocam o caráter corporificado do “povo” em primeiro plano, de duas maneiras. A primeira é que, se retirarmos o protagonismo epistêmico da performance linguística (tal como aparece em Laclau, por exemplo), a assembleia em si, o ato de reunir diversos corpos, de diferentes origens, num mesmo espaço e tempo, já configura uma reivindicação política própria. O movimento de pessoas que ocupam coletivamente as ruas – para um protesto, uma vigília ou ocupação – traduz, antes mesmo de qualquer palavra de ordem ser adotada, um agir em conjunto capaz de rediscutir as fronteiras pretensamente estáveis entre o “povo” e seu “excedente”, entre o espaço “público” que já está estabelecido e um novo apropriado pela ação comum, numa possível (auto)constituição do “povo” enquanto subjetivação de uma soberania popular que resiste à domesticação pelo Estado.

Portanto, vamos admitir desde o começo que não é por meio de um ato de fala particular e pontual que um grupo se reúne como um “povo”. Embora muitas vezes pensemos que o ato de fala declarativo pelo qual “nós, o povo” consolida a sua soberania popular surja de uma assembleia do tipo, talvez seja mais apropriado dizer que *a assembleia já está falando antes de qualquer palavra ser pronunciada*, que se reunir a assembleia *já* é uma representação da vontade popular; essa representação significa, de maneira bastante diferente, a maneira como um sujeito singular e unificado declara seu desejo por meio de uma proposição vocalizada. O “nós” vocalizado na linguagem já é representado pela reunião dos corpos, seus gestos e movimentos, suas vocalizações e suas maneiras de agir em conjunto. (...) temos que ser capazes de pensar nesses atos como uma ação plural, pressupondo uma pluralidade de corpos que representam os seus propósitos convergentes e

<sup>312</sup> Isso fica evidente no discurso de ódio. A violência intrínseca aos enunciados homofóbicos ou racistas não se extrai apenas dos vocábulos utilizados, mas da forma como aquela vocalização é transmitida através das expressões corporais do ofensor, de como o ofendido reagirá organicamente a tal ataque e da ameaça física que tais enunciados anunciam. Id., *Discurso de ódio*, caps. 1 e 2

<sup>313</sup> Id., *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 215

divergentes de formas que não obedecem a um único tipo de ação ou se reduzem a um único tipo de afirmação<sup>314</sup>

Mas o corpo do “povo” ainda se apresenta de outra maneira: enquanto reivindicação das necessidades corporais básicas que lhe são negadas. Tais demandas exigem justamente as condições necessárias – sociais, econômicas, de infraestrutura etc. – para que um conjunto plural de corpos persevere em sua existência. A precariedade, para Butler, designa os “meios de distribuir vulnerabilidades, formas diferenciadas de alocação que tornam algumas populações mais suscetíveis à violência arbitrária do que outras.”<sup>315</sup> Trata-se da precarização induzida da vida através de mecanismos que separam populações que merecem viver daquelas que podem ser descartadas ou eliminadas. É justamente contra esse processo de despersonalização que esses sujeitos precarizados, através da exposição publicizada de seus corpos – com todos os perigos e riscos que isso acarreta –, se aliam e reivindicam-se como “povo” inventor de uma nova forma igualitária de vida: “os que participam fazem isso não simplesmente pronunciando essa frase, mas corporificando a igualdade em qualquer medida que se prove possível, constituindo uma assembleia do povo fundamentada na igualdade”<sup>316</sup>. É da aliança desses corpos plurais precarizados que pode surgir uma nova subjetividade política, um novo espaço democrático, e um novo tempo do mundo.

Os corpos são eles mesmos vetores de poder por meio dos quais o direcionamento da força pode ser revertido. Eles são interpretações corporificadas, engajadas em uma ação aliada, para combater a força com outro tipo e outra qualidade de força. Por um lado, esses corpos são produtivos e performativos. Por outro, eles só podem persistir e agir quando estão apoiados, pelos ambientes, pela nutrição, pelo trabalho, por modos de sociabilidade e de pertencimento. E quando esses apoios desmoronam e são expostos à precariedade, eles são mobilizados de outra maneira, aproveitando os suportes que existem para afirmar que não pode haver vida corporificada sem suporte social e institucional, sem empregos permanentes, sem redes de interdependência e cuidado, sem direitos coletivos a abrigo e mobilidade. Eles não apenas lutam pela ideia de apoio social e emancipação política, mas a sua luta constituiu a sua própria forma social. Assim, nos exemplos mais ideais, uma

<sup>314</sup> Ibid., pp. 195-196. Butler defende um novo sentido para a “liberdade de assembleia” (“de reunião”, no texto constitucional brasileiro de 1988 – art. 5º, XVI), não mais como sinônimo ou derivação da liberdade de expressão ou como um dos direitos fundamentais assegurados pelo Estado, mas como “precondição da própria política, uma condição que presume que os corpos podem se mover e se reunir de modo não regulado, representando suas reivindicações políticas em um espaço que, como resultado, se torna público, ou redefine uma compreensão existente sobre o público.” Ibid., pp. 198-199. Embora isso não esteja explicitado no texto, a posição teórica de Butler pode ser lida como uma crítica à *preferred position* da liberdade de expressão (fundamentalmente linguística) no constitucionalismo norte-americano, que já tinha sido explorada em seu livro anterior *Discurso de ódio* (1997).

<sup>315</sup> Id., *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, p. 10

<sup>316</sup> Id., p. 221

aliança começa a representar a ordem social que busca fazer surgir ao estabelecer seus próprios modos de sociabilidade.<sup>317</sup>

Ao nosso ver, uma perspectiva capaz de articular as considerações que vimos até aqui é a do filósofo francês Jacques Rancière. Para ele, o “povo” surge quando se reivindica uma nova “partilha do sensível” – conceito definido pelo autor nos seguintes termos:

Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas se determina no sensível. Antes de ser um sistema de formas constitucionais ou de relações de poder, uma ordem política é uma certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível: em uma relação entre os modos do *fazer*; os modos do *ser* e os do *dizer*; entre a distribuição dos corpos, de acordo com suas atribuições e finalidades, e a circulação do sentido; entre a ordem do visível e a do dizível.<sup>318</sup>

O *político*, para Rancière, surge no ponto de encontro de dois registros de partilha. Tanto a história como a filosofia política nos ensinam que, normalmente, as comunidades “se juntam sob o comando daqueles que têm títulos que lhes permitem comandar, títulos comprovados pelo próprio facto de que eles comandam”, e que podem ser resumidos ao nascimento e à riqueza<sup>319</sup>. A partir dessa *arkhé*, desse princípio “natural”, se desenvolve uma distribuição hierárquica das funções e lugares ocupados pelos corpos que compõem essa sociedade. Tal repartição se pretende total: todos os indivíduos e grupos possuem uma posição fixa e determinada na ordem social. Trata-se de “uma partilha do sensível cujo princípio é a ausência de vazio e de suplemento”<sup>320</sup>. A “essa lógica que conta as parcelas unicamente das partes, que distribui os corpos no espaço de sua visibilidade ou de sua invisibilidade”, que nós geralmente associamos à ordem política comum, Rancière denomina *polícia*<sup>321</sup>.

Mas essa concepção de mundo sempre produz, nas palavras do autor, um “dano”. A lógica da *arkhé* que sustenta os títulos “legítimos” de governo necessariamente gera um “excedente” – os indivíduos e grupos que não possuem título para comandar, uma parte dos sem-parte. A política, para Rancière, é o

<sup>317</sup> Ibid., pp. 105-106.

<sup>318</sup> RANCIÈRE, *Políticas da escrita*, pp. 7-8. V. Tb., do mesmo autor, *A partilha do sensível: estética e política*, cap. 1.

<sup>319</sup> Id., *Nas margens do político*, p. 145

<sup>320</sup> Ibid., p. 146

<sup>321</sup> Id., *O desentendimento*, pp. 40-41



registro através do qual a contagem pretensamente ordenada dessas partes é contestada, mais especificamente naquela distinção entre os visíveis e invisíveis desse espaço pretensamente comum:

Proponho agora reservar o nome de política a uma atividade bem determinada e antagônica à primeira [polícia]: a que rompe a configuração sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcelas se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho.<sup>322</sup>

Do ponto de vista da integração da corporeidade ao tema das identidades coletivas, a categoria rancièrreana do “sensível” nos parece mais apropriada do que a “demanda” laclauniana, associada principalmente à linguagem. O “sensível” engloba várias facetas da experiência humana: além dos discursos, corpos, funções, lugares, maneiras de ser. A identificação política já não aparece como exclusivamente retórica. Vários outros aspectos da vida social são partilhados de distintas formas dentro de uma comunidade política, produzindo diferentes tipos de desigualdades (de “sem-parcelas”) que as ordens policiais buscam naturalizar, distribuindo-as em posições fixas, sem “vazios” a preencher ou “suplementos” a atribuir. Constrói-se um “comum” que tem como base uma distribuição desigual de discursos, mas também de corpos, lugares etc.

Esse dano, que insere cisões numa comunidade que se pretende suturada, sempre foi recalcado das mais diversas formas. Uma importante distinção criada pela filosofia política clássica foi aquela entre *logos* e *phoné*. O primeiro termo designava a característica definidora do homem enquanto animal político: a capacidade de, através da palavra, distinguir-se o justo e o injusto, o bem e o mal. Mas o *logos* não é um atributo universal; aqueles sem título para governar possuem apenas a *phoné*, a mera fala que exprime um sentimento, incapaz de produzir um discurso racional. Haveria, portanto, uma divisão “natural” dos corpos entre aqueles aptos a produzir “discursos” e outros que só conseguem exprimir “barulhos”, entre os que podem ser os “sujeitos” da política (os “animais lógicos”) e o resto (os “animais fônicos”). Mas há um paradoxo que coloca essa dicotomia em xeque. Tal desigualdade parte de um pressuposto igualitário: o comandado - o sem-título, o

<sup>322</sup> Ibid., p. 42

dotado da *phoné* -, precisa compreender a ordem de quem o comanda, o dotado de *logos*. Essa capacidade, porém, mostra para o inferior que ele necessariamente participa da mesma comunidade de seres falantes que seu superior. Assim, toda ordem pressupõe “essa igualdade dos seres falantes que contradiz a distribuição policial dos corpos colocados em seu lugar e estabelecidos em sua função”<sup>323</sup>. Tal paradoxo permite a nomeação do dano de uma forma polêmica, abrindo um desentendimento, ou dissenso, sobre a configuração do comum e expondo-o não como uma ordem harmônica, mas como uma ordenação contingente que pode ser questionada através da verificação do pressuposto da igualdade sobre uma realidade que não está de acordo com ele.

Para Rancière, a política não se confunde com o gerenciamento de um conflito de interesses. Ela se refere a um momento anterior: a própria possibilidade de um corpo pertencer à comunidade. Mills, Carneiro e outros autores já tinham nos mostrado essa característica decisiva. A construção do “negro” sempre foi associada à sua desclassificação da humanidade, do espaço comum do *logos*: “pessoas que, por sua aparência física, seus usos e costumes e suas maneiras de estar no mundo, pareciam ser o testemunho da *diferença em seu estado natural* – somática, afetiva, estética e imaginária.”<sup>324</sup> Ao contrário da ação comunicativa habermasiana, que parte da existência de um meio compartilhado que permite a troca entre conteúdos políticos distintos, em Rancière o dano da política se refere ao litígio sobre a própria capacidade dos seres falantes enquanto tais. É o próprio comum que está em questão. “O desentendimento não diz respeito apenas às palavras. Incide geralmente sobre a própria situação dos que falam. (...) O desentendimento se refere ao que é ser um ser que se serve da palavra para discutir.”<sup>325</sup> Os “sem-parte” aparecem inseridos numa estrutura de dominação, que, paradoxalmente, nega-lhes a igualdade ao mesmo tempo que precisa da compreensão deles para que sua superioridade seja obedecida. É essa necessidade que impede a sublimação do dano constitutivo do comum e mantém brechas abertas para o dissenso.

Um exemplo caro a Rancière é o da célebre retirada dos plebeus de Roma para o monte Aventino e o posterior debate com o emissário dos patrícios, Menênio

<sup>323</sup> Ibid., p. 46

<sup>324</sup> MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 92

<sup>325</sup> RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 13. Para a crítica a Habermas, pp. 61-63

Agripa, no início do século V a.C.<sup>326</sup> Tratou-se de “uma querela sobre a questão da própria palavra”: existia um cenário comum onde patrícios e plebeus podiam discutir algo? Para os nobres romanos, a plebe não tinha nome, somente mugia, estava privada do *logos*; não havia, portanto, debate possível. Ao se retirarem para o Aventino, porém, os plebeus instituíram sua própria comunidade, emulando a ordem da cidade “como seres falantes repartindo as mesmas propriedades daqueles que as negam a eles”. Quando Agripa declama seu famoso apólogo, no qual reafirma as posições sociais das duas classes, assemelhando-as com as partes do corpo humano, a reação plebeia é desconcertante: agradecem a história, mas condicionam seu retorno a um tratado. Ora, se os plebeus podiam compreender a fábula, é porque eram necessariamente iguais aos patrícios, e podiam exigir deles um acordo equânime. Essa mudança de condição não passou despercebida aos anciãos do Senado, que acabaram por aceitar os emissários plebeus e celebrar um acordo. O espaço do comum, assim, foi desafiado em sua contagem sagrada das partes e transformado pelo decreto plebeu, do conjunto daqueles que se afirmaram como seres de palavra a partir do pressuposto da igualdade<sup>327</sup> que reside na origem

<sup>326</sup> Para as passagens a seguir, RANCIÈRE, *O descentendimento*, pp. 37-40. André Voigt pontua que Rancière recapitula estes eventos não com base no célebre relato de Tito Lívio, mas nos artigos de um contrarrevolucionário francês chamado Pierre-Simon Ballanche, publicados em Paris em 1829. Ao contrário do historiador romano, Ballanche narrou o incidente a partir do ponto de vista dos plebeus, e acabou por introduzir diversas informações que não constam de Lívio, como a de que o porta-voz desses últimos, Paterculus, tomou para si o novo nome de Brutus, aquele que vai “consultar os oráculos dos plebeus”. É ele que responde ao apólogo de Menênio Agripa, em nome da multidão que rejeita a metáfora dos órgãos sem vontade: “Vou usar a palavra! A palavra é o fogo sagrado de Prometeu!” Enquanto em Lívio o apólogo encerra a revolta, em Ballanche é a contraproposta de Brutus que força o acordo – e por isso Rancière usa o relato deste último para contrapô-lo à história oficial do sábio de Roma. VOIGT, A. F. *O conceito de “cena” na obra de Jacques Rancière: a prática do “método da igualdade”*, pp. 31-34.

<sup>327</sup> “Rancière afirma que esse princípio de igualdade não é próprio da política. O que ele quer dizer com isso é que a política não é nem o movimento que aplica essa igualdade nem o movimento que tem como objetivo final essa igualdade. Repete-se: o princípio de igualdade é um pressuposto da política. Mas a igualdade por si só é um vazio apolítico. Volta-se ao exemplo dos plebeus e dos patrícios: a igualdade deles se traduz em um título de liberdade. Os plebeus, assim como os patrícios, são livres. O problema só começa quando os plebeus percebem que o único título que lhes pertence, a liberdade, não é um título próprio. A subjetivação política é a percepção de que a liberdade não é uma propriedade do povo, mas a falta de propriedade que o define como uma massa indistinta que não tem nenhuma qualidade além da qualidade dos que não têm qualidade (ou seja, a liberdade). Este é o dano que inicia o litígio político, o momento em que a lógica igualitária se choca com a lógica policial. Nesse sentido, portanto, é que a igualdade é o pressuposto da política, porém não é o seu próprio. A política não está na igualdade, mas no conflito entre o princípio de igualdade e o princípio da *arkhé*. Se há um próprio da política é o seu sujeito. E esse sujeito político não preexiste à política, ele se define por um agir específico: é o sujeito que se constitui por um tomar parte em um modo de agir. Como foi dito, é o sujeito que verifica o princípio de igualdade dentro da lógica policial.” PORTUGAL, L. P., *Política e Estética da Política na Obra de Jacques Rancière: Duas narrativas sobre as manifestações de 2013 no Brasil*, p. 23. Comentadores de Rancière criticam essa natureza de pressuposto apolítico da igualdade. Para Marchart, p. ex., a “igualdade de inteligências”

de toda ordem hierárquica.

Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só. (...) Há o modo de estar-junto que situa os corpos em seu lugar e nas suas funções segundo suas “propriedades”, segundo seu nome ou sua ausência de nome, o caráter “lógico” ou “fônico” dos sons que saem de sua boca. (...) E há a outra lógica, aquela que suspende essa harmonia pelo simples fato de atualizar a contingência da igualdade, nem aritmética nem geométrica, dos seres falantes quaisquer.<sup>328</sup>

O sujeito da política, para Rancière, é o “povo”, entendido não como a “identidade dos sem-parte”, mas como a “subjetivação dos sem-parte”. Para compreender isso, devemos analisar a posição da democracia no seu pensamento. O autor retorna aos gregos antigos, mais especificamente para Platão e sua descrição dos títulos de governo nas *Leis*. Dos sete títulos elencados, seis se referem, de uma forma ou de outra, a algum princípio de superioridade. Mas o último é bem diferente: é a “escolha de deus”, o sorteio como instrumento de definição do detentor da *arkhé*. Este título – que na verdade é um não-título – é o da democracia, que passa a ser entendida não como governo de todos, mas como o de qualquer um<sup>329</sup>. Ela surge, assim, como um governo cujo fundamento é a ausência de fundamentos, de títulos *a priori* para governar. A democracia é a negação da *arkhé*, é a exposição da contingência de toda a ordem social através da ruptura das hierarquias e distribuições pretensamente naturais do sensível. Por isso, Rancière afirma que “a democracia é a própria instituição da política, a instituição do seu sujeito e da sua forma de relação”<sup>330</sup>, em rompimento com as identidades

---

que subjaz à teoria rancièrreana pode ser facilmente negada por uma que defenda a assimetria ontológica da comunicação. Para ele, não há como se defender esse caráter apolítico *a priori* do ponto de vista pós-fundacionalista: o próprio pressuposto deve ser relido como parte do esforço de suplementação que constitui uma política democrática emancipatória. MARCHART, “The second return of the political”, in BOWMAN, P., STAMP, R. *Reading Rancière*, pp. 129-147.

<sup>328</sup> RANCIÈRE, *O desentendimento*, pp. 40-41

<sup>329</sup> Marchart pondera que é preciso tomar cuidado com o que se entende por “qualquer um”. Para ele, Rancière, às vezes, parece confundir “contingência” com “arbitrariedade”. Ora, se transformarmos a “sorte” no princípio da sociedade política, ela se tornará um fundamento absoluto, pois elimina a possibilidade da política e da democracia como dissenso: não há razão para conflitos se a escolha recai no acaso. A contingência da ordem social deve ser entendida como a possibilidade permanente de *diferentes fundamentos*, e não como *quaisquer fundamentos*, pois a posição ontológica sempre será ocupada por sujeitos, ideologias, articulações discursivas particulares, ou ônticas, que terão um conteúdo próprio. “A contingência fundamental significa exatamente isso: que poderia ser um sujeito *diferente* (não qualquer sujeito), com um projeto político *diferente* (e não qualquer projeto).” Assim como a igualdade, a democracia não pode ser apolítica – voltaremos a isso quando discutirmos a equiparação rancièrreana entre política e democracia. MARCHART, “The second return of the political”, in BOWMAN e STAMP, *Reading Rancière*, pp. 139-140.

<sup>330</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 142

delimitadas pela partilha policial do sensível.

Enquanto sujeito da democracia (e, por conseguinte, da política), o “povo” rancièreano (também designado como *demos*) não é aquele da ordem policial, que, em alguns textos, o autor chama de *ethnos*: “o povo identificado com o corpo vivo daqueles que têm a mesma origem, nascem no mesmo solo ou adoram o mesmo deus. É o povo como um determinado corpo oposto a outros corpos semelhantes”<sup>331</sup>. Por conseguinte, é incorreto simplesmente dizer que os incontados da comunidade são o “povo”. Isso porque estes ainda estão inscritos na ordem policial: eles são uma identificação numa dada partilha do sensível, os “sem-parte”. Para que um “povo” surja, é preciso que os incontados reivindiquem o pressuposto da igualdade e apliquem-no à sua própria situação, expondo o dano naturalizado daquela comunidade e reinscrevendo seus corpos, lugares, discursos e maneiras de ser num novo comum. Contra a totalidade do “povo” *ethnos*, o “povo” *demos* “junta e separa as regiões, as identidades, as funções, as capacidades que existem na configuração da experiência dada”<sup>332</sup>.

Povo é o suplemento que separa a população de si própria, ao suspender as lógicas da dominação legítima (...) O povo é, em suma, um artifício que se vem atravessar na lógica segundo a qual o princípio da riqueza se herda do princípio do nascimento. É um suplemento abstrato em relação a toda e qualquer contagem efetiva das partes da população, dos títulos que lhes permitem tomar parte na comunidade e das partes de comum a que esses títulos lhes dão direito. O povo é a existência suplementar que inscreve a conta dos incontados ou a parte dos sem-parte, isto é, em última instância, a igualdade dos seres falantes sem a qual a própria desigualdade é impensável. (...) O que a democracia identifica com o todo da comunidade é uma parte vazia, suplementar, que separa a comunidade da soma das partes do corpo social. Esta separação primeira funda a política enquanto ação de sujeitos suplementares que se inscrevem de modo excedentário em relação a toda e qualquer contagem das partes da sociedade.<sup>333</sup>

Não basta, portanto, o dano para se constituir um “povo”: esse dano precisa ser encenado, num processo de subjetivação que retira o corpo excedente da identificação que lhe foi atribuída e, com isso, embaralha toda a ordem policial<sup>334</sup>.

<sup>331</sup> Id., *The thinking of dissensus: politics and aesthetics*, in BOWMAN e STAMP, *Reading Rancière: critical dissensus*, p. 5.

<sup>332</sup> Id., *O desentendimento*, p. 52

<sup>333</sup> Id., *Nas margens do político*, pp. 143-144

<sup>334</sup> “A experiência democrática consiste na criação de um espaço de visibilidade para abrigar o litígio, para abrigar sujeitos políticos intermitentes, que se atualizam constantemente em formas de manifestação singular e contingente. Segundo Rancière, as lutas que ‘fazem povo’ atualmente não são ‘uma soma de lutas específicas, mas a afirmação comum de um mundo alternativo em relação ao mundo dominante’. PRADO, M. A. M; MARQUES, A. C. S. *O povo como categoria política no pensamento de Jacques Rancière e Ernesto Laclau*, p. 35. Cf. tb. MACHADO, F. V. *Subjetivação política e identidade: contribuições de Jacques Rancière para a psicologia política*.

Ou seja, os “pobres”<sup>335</sup> ainda precisarão suplementar sua experiência através de uma “declaração de pertencimento” a um sujeito, o *demos*, que promoverá uma nova partilha do sensível ao se reivindicar como o “todo” de um novo comum. Esse é o sentido da “parcela dos sem-parte”: a parcela é essa suplementação que desestabiliza a posição atribuída *a priori*. “Um sujeito político não é um grupo de interesses ou de ideais. É o operador de um dispositivo particular de subjetivação do litígio através do qual a política existe. Assim, a manifestação política é sempre pontual e os seus sujeitos são sempre precários”<sup>336</sup>.

Aqui, o diálogo de Rancière com as assembleias públicas analisadas por Judith Butler é bastante profícuo. As grandes reuniões públicas podem ser exatamente um dos locais por excelência onde a partilha do sensível é radicalmente desafiada pela aliança dos mais variados corpos precarizados, que rompem com as identidades fixadas pela ordem hegemônica e se autodeclaram “povo”, o agente promotor de uma nova igualdade. A política democrática e o povo *demos* surgem para romper com a polícia, seu povo *ethnos* e a distribuição desigual do comum que subjaz a essa identificação: “a política é sempre um povo sobre outro, um povo contra o outro”<sup>337</sup>. Mas, exatamente por ser algo raro e que não existe a não ser em relação à ordem policial, esse sujeito estará “sempre à beira do seu desaparecimento: o povo à beira de se confundir com a população ou a raça”, enquanto elementos passivos de uma unidade totalizada<sup>338</sup>. Butler concorda com essa “raridade”, dando aos intervalos em que a legitimidade de um regime ou suas leis são questionadas o nome de “momentos anarquistas”<sup>339</sup> – terminologia próxima de Rancière e que ecoa o momento do político de Marchart. O “povo” rancièreano, portanto, não existe previamente à exposição do dano; ele é o resultado da subjetivação política enquanto desidentificação, deslocamento de um campo de experiência já constituído, com a afirmação de uma nova representação que reposiciona os seres falantes e suas parcelas dentro do comum:

A subjetivação política produz um múltiplo que não era dado na constituição

<sup>335</sup> “Um sem-parte não é um pobre ou um trabalhador propriamente dito, mas a forma como esse pobre e esse trabalhador conseguem, por meio de uma operação enunciativa (argumentativa e performática), marcar, traçar, fazer aparecer como problema um hiato, uma ruptura na qual a ordem consensual da *arkhé* insiste em operar e manter a inclusão desigual de todos e a adequação de cada um a um lugar e a uma ocupação.” Ibid., p. 36

<sup>336</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 149

<sup>337</sup> Id., *Povo ou multidões?*, p. 62

<sup>338</sup> Id., *Nas margens do político*, p. 149

<sup>339</sup> BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 95. V. tb. FRANK, J. *Constituent moments*, instigante releitura do processo de constitucionalização americano sob a ótica pós-fundacionalista.

policial da comunidade, um múltiplo cuja contagem se põe como contraditória com a lógica policial. Povo é o primeiro desses múltiplos que desunem a comunidade dela mesma, a inscrição primária de um sujeito e de uma esfera de aparência de sujeito no fundo do qual outros modos de subjetivação propõem a inscrição de outros “existentes”, de outros sujeitos do litígio político. Um modo de subjetivação não cria sujeitos *ex nihilo*. Ele os cria transformando identidades definidas na ordem natural da repartição das funções e dos lugares em instância de experiência de um litígio.<sup>340</sup>

Feitas estas considerações, devemos articulá-las com o que vimos anteriormente. Seriam os “momentos anárquicos” de Butler e as “cenas do desentendimento” de Rancière locais de nascimento de representações originárias? Ao nosso ver, sim – mas com algumas ponderações. Ao irem além da questão linguística, colocando os corpos – não enquanto objetos passivos, mas enquanto agência ativa – em primeiro plano, estes e outros autores realçaram a porosidade não apenas verbal, mas corporal, das fronteiras discursivas entre o “povo” e seus outros, antagônicos ou excedentes. Se a comunidade política, como afirma Rancière, repousa sobre a paradoxal relação entre o pressuposto igualitário do comum e sua partilha desigual, um “povo” que se confunda com a população humana, sem quaisquer exclusões, como concebido por importantes constitucionalistas liberais da década de 1990, é impossível<sup>341</sup>. Reconhecer que “o corpo político é postulado como uma unidade que ele nunca será”, porém, não precisa nos prender ao cinismo imobilizador<sup>342</sup>. A exposição dessa parcialidade intrínseca à representação originária do “povo” abre espaço para uma nova compreensão das relações entre o reconhecível e o irreconhecível, o “povo” e seus estrangeiros, não apenas enquanto discursos em disputa, mas enquanto corpos que lutam para se afirmarem enquanto seres vivos. O ser falante rancièrêano não é uma figura de linguagem; é uma pessoa que fala.

Butler vai além: o ser falante sequer precisa exercer essa faculdade para produzir suplementações políticas. O corpo precarizado que ergue barricadas contra a polícia para protestar por condições de vida dignas não necessariamente traduzirá sua revolta num manifesto. Quando esse corpo se junta a outros que talvez nunca tenha visto na vida para ocupar e transformar um espaço, está se deslocando do

<sup>340</sup> RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 48

<sup>341</sup> Cf. o conceito de “povo destinatário” de MULLER, F. *Quem é o Povo: a questão fundamental da democracia*, pp. 75-77. Trata-se de um dos trabalhos mais instigantes do campo do Direito Constitucional sobre o tema; infelizmente, por questões de espaço, não poderemos discuti-lo aqui.

<sup>342</sup> BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 11

lugar que a ordem social lhe impôs: a oficina, o quarto de empregada da madame, o barracão do morro. Quando Achille Mbembe fala do “povo em pontilhado” para tratar da experiência de construção de uma comunidade na diáspora negra, ele também trata desse rompimento da “razão negra” como um processo de desidentificação, de quebra das molduras impostas pela hegemonia branca em prol de uma nova subjetividade, dotada de uma suplementação que lhe dá um novo lugar no mundo. Eis a representação originária, talvez no seu esplendor.

Mas os momentos anarquistas ainda estão inseridos na dinâmica do círculo político. A identificação, como consolidação de uma conformação hegemônica da ordem social, não desaparece, mas entra numa relação de permanente renegociação de seus limites com a subjetivação enquanto democratização. Laclau trabalha com isso de forma mais clara com seu conceito de hegemonia: alguma sedimentação parcial de experiências sempre existirá – o que tampouco as torna imunes às “transformações moleculares” que Gramsci identificava nas ações dos grupos subalternos. Mas mesmo Butler e Rancière, embora claramente mais interessados nas intervenções diretas e no vislumbre de novos mundos<sup>343</sup>, não descartam o momento da ordem, da (re)identificação. Para o pensador francês, não há um “próprio” da política/democracia que garanta a sua existência independente enquanto modo de vida, sujeito ou lugar. Ela só surge quando se confronta a lógica policial com a lógica igualitária. Logo, sempre haverá alguma constituição simbólica da experiência social, enquanto a exposição do dano nela contido é só um acidente histórico. A raridade da política convive com as transformações contínuas da polícia, na absorção ou sedimentação dos processos de subjetivação que a desafiam. Há, portanto, uma “forma hegemônica” permanente em Rancière que mantém a tensão constitutiva em aberto: a desidentificação sempre vem acompanhada de uma reidentificação à ordenação policial<sup>344</sup>.

Butler, por sua vez, recupera o conceito de “soberania popular” justamente para distinguir entre suas formas estatais e as “versões nascentes e provisórias”<sup>345</sup> produzidas fora do circuito institucional, capazes de reabrir o debate sobre a

<sup>343</sup> “A política não é feita de relações de poder, é feita de relações de mundos”. RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 54

<sup>344</sup> Rancière, inclusive, pondera que aquilo que chama de “polícia” não é um conceito monolítico, quicá maligno: “não faremos da ordem policial assim definida a noite onde tudo se equivale. (...) a polícia pode proporcionar todos os tipos de bens, e uma polícia pode ser infinitamente preferível a uma outra. Isso não muda sua natureza, que é a única coisa aqui que está em questão”. *Ibid.*, p. 43

<sup>345</sup> BUTLER, *Corpos em aliança*, p. 24



legitimação dos poderes constituídos. Tal distinção não substitui a “unidade do Estado-nação” pela “imanência da multidão”<sup>346</sup>. Ela apenas revela uma dinâmica irreduzível no coração da soberania popular, porque nenhuma assembleia – seja a legislativa/constituente, ou a grande manifestação – é capaz de enquadrar totalmente o povo que decreta. Ao mesmo tempo, assembleias públicas podem criar ou reformar instituições – ou servirem de instrumentos para garantir a legitimidade do Estado que aí está.

O ponto desses autores não é eliminar o “povo” enquanto identidade da equação, mas inserir o momento da subjetivação, de contestação dessa identidade, como imprescindível para que o movimento dentro do círculo político ocorra<sup>347</sup>. Somente pela dialética entre a democracia enquanto consolidação de uma ordem (a identificação) e como processo de invenção de novas articulações em torno da igualdade e liberdade (a subjetivação), é possível se conceber a possibilidade dos corpos subjugados, excluídos e brutalizados se afirmarem como seres falantes, capazes de exigir a reconfiguração desse sensível que os ignora, uma nova representação originária do comum. Se as fronteiras delimitadas pela demarcação do “povo” são contenciosas no exato momento em que nascem, a principal função de uma política democrática é borrá-las, cruzá-las permanentemente, negar-lhes qualquer caráter natural ou sagrado que porventura invoquem para recalcar sua contingência de fundo. O pertencimento, assim, é sempre uma questão em aberto, para o bem ou para o mal. Tal constatação não escapou a Laclau:

Qualquer novo “povo” haverá de requerer a reconstituição do espaço de representação mediante a construção de uma nova fronteira. O mesmo acontece com os “excluídos” do sistema: qualquer transformação política implica não apenas a reconfiguração de demandas já existentes, mas também a incorporação de novas demandas – isto é, novos atores históricos – ao cenário político ou seu oposto: a exclusão de outros que estavam presentes anteriormente.<sup>348</sup>

O elemento do pertencimento realça esse momento da subjetivação como um movimento de corpos. Sua reivindicação, não apenas como objeto, mas como suporte de saberes e memórias que reinventam a política e a vida por um comum mais igualitário e menos precarizado, se afasta vigorosamente do paradigma da

<sup>346</sup> “A invocação do ‘nós’ separa a soberania popular da soberania do Estado; ela nomeia e inaugura essa separação continuamente.” Ibid., p. 209

<sup>347</sup> Esse entendimento parece estar de acordo com o pensamento do próprio Latour, e ajuda a explicar por que, para ele, é unicamente a multidão que dá impulso ao círculo político. LATOUR, *op. cit.*, p. 25

<sup>348</sup> LACLAU, *A razão populista*, p. 227

“vida nua”<sup>349</sup> que precisa ser resgatada de um limbo apolítico. “A palavra e todas as suas possibilidades de produção de linguagem e comunicação estão inscritas sobre os mesmos princípios e potências que versam acerca dos poderes do corpo e as suas produções de discursos não verbais” ponderam Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino. “O corpo é o primeiro registro do ser no mundo, é o elemento que versa acerca das presenças e reivindicações de si, é o que nos possibilita problematizar a natureza radical do ser e as suas práticas de invenção”<sup>350</sup>. É a partir dele que se pode afirmar a existência humana e decretar uma ordem do sensível que reconheça e valorize a sua pluralidade. Este é o sentido explicitado nas belas palavras usadas por Sueli Carneiro, na introdução de sua tese de doutorado:

Embora desterrada para o domínio das particularidades, das contingências, ou exterioridades do ser no qual me confinastes, pulsa em mim, em repulsa a esse ôntico ao qual me reduzistes, um resto ontológico que busca um diálogo restaurador dessa dupla mutilação que empreendestes em relação a ambos. Tu te encontras encastelado na contemplação da ideia que tens do mundo e eu, anjo caído, residente nesse mundo te convido a olhá-lo com olhos que te permitam ver nele a tua face refletida. Só eu posso te ofertar esse olhar no qual a plenitude do teu ser se manifesta.<sup>351</sup>

### 3.3

#### A temporalidade, a utopia e a história: por um novo cosmos

Toda representação originária almeja inaugurar uma nova temporalidade através de seu investimento radical na reconstituição do espaço social. Já vimos com Koselleck que essa rearticulação do tempo histórico tem dimensões tanto prospectivas como retrospectivas: envolve a criação de novas expectativas e a reelaboração de experiências passadas. Para desenvolver esse argumento, devemos responder a três questões: a nova relação entre universal e particular que a “constelação” pós-fundacionalista propõe; se a emancipação (ou a “democracia”) é o único horizonte aberto por tais refundações do social; e de que maneira essas questões impactam no que chamamos de “utopia” e “história”.

<sup>349</sup> Judith Butler critica diretamente o conceito agambeniano de “vida nua”, que não reconhece o caráter político da resistência dos corpos precarizados, tornando-os formas de vida passivas, absolutamente colocadas “à parte” da ordem social, sob o estado de exceção. Para ela, “essa visão ignora e desvaloriza formas de ação política que emergem precisamente nesses domínios considerados pré-políticos ou extrapolíticos e que irrompem na esfera do aparecimento vindo do lado de fora, como o lado de fora dela, confundindo a distinção entre dentro e fora.” BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 99

<sup>350</sup> SIMAS e RUFINO, *op. cit.*, pp. 52-53

<sup>351</sup> CARNEIRO, *op. cit.*, p. 21

Para Renato Lessa, a pretensão de universalidade é uma característica crucial das representações “por diferença”. Ele recupera uma frase de William Hakewell, parlamentar inglês do século XVII: “Se o assunto discutido tocar os pobres, então me considere um homem pobre.”<sup>352</sup> Ora, os “pobres” não faziam parte das franquias eleitorais da época; “não obstante, o exercício da representação os inclui como sujeitos passíveis de ser representados”<sup>353</sup>. Não há dúvidas de que essa representação era, concretamente, oligárquica. Lessa pontua, porém, que a representação originária necessariamente conecta um universal ausente a uma particularidade, sem que isso possa ser automaticamente interpretado como farsa ideológica – pois o universal constituído não existe antes desse ato de representação.

Tal pretensão, como já dissemos, resulta de uma ficção, e não poderia deixar de sê-lo. Mesmo que o corpo do povo não se faça presente por meio da generalização empírica do direito à representação, os representantes falam por todos e legislam para todos. Há um “como se” na base do arranjo, condição para que o mesmo possa ser apresentado como artifício. (...) A pretensão à universalidade, por ardilosa e inautêntica que seja, faz da representação uma ficção cujas consequências podem ser universalizáveis.<sup>354</sup>

Constata-se, assim, que o “universal” de que Lessa trata não é o Sujeito, de S maiúsculo, da Modernidade, figura unitária, substancial e imutável. Estamos, novamente, em terreno pós-fundacionalista. Curiosamente, como Ernesto Laclau observou, a “morte do Sujeito” no pensamento filosófico contemporâneo, ao invés de tornar obsoleto o tema das subjetividades, veio acompanhada por uma multiplicação desconcertante de novas (ou do ressurgimento de velhas) identidades coletivas dos mais variados tipos. Tal cenário reabriu importantes questões: o colapso dos grandes fundamentos imutáveis da política elimina o universal da equação? Estamos condenados a um agir político cada vez mais fragmentário, “identitário”<sup>355</sup> e ensimesmado?

<sup>352</sup> Apud LESSA, *op. cit.*, p. 1070

<sup>353</sup> Ibid., p. 1074

<sup>354</sup> Ibid., pp. 1087-1088

<sup>355</sup> Atualmente, o *identitarismo* virou arma retórica dos conservadorismos de direita e de esquerda para negar legitimidade às lutas negras, feministas e LGBTQIAP+, como se tais coletividades negassem o “verdadeiro” e “único” *universal* – o *trabalhador*, o *nacional*, a *família cristã conservadora* etc. Na verdade, o que tais movimentos multitudinários escancararam foi o ensimesmamento e a particularidade essenciais do *identitarismo* hegemônico, branco, hétero, masculino e gerontocrata, que não esconde o terror reacionário diante da possibilidade do mundo que criaram e dominaram se transformar em outra coisa. Rejeitamos, assim, que o estudo das identidades coletivas seja reduzido a esse espantalho.

Em seu artigo *Universalismo, particularismo e a questão da identidade*, Laclau passa em revista as formas históricas com que a relação do universal e do particular foram pensadas. Para o cristianismo, eram duas identidades já constituídas, porém totalmente distintas: o acesso ao universal dependia da sua encarnação num particular, mediação essa cuja razão residia nos desígnios imperscrutáveis de Deus. A Modernidade substituirá a intervenção divina pela busca de uma fundamentação racional e transparente da relação entre o universal e o corpo que o encarna. Chegamos, para Laclau, aos grandes “agentes privilegiados da História”: o Estado hegeliano, enquanto forma mais elevada da universalidade; e o proletariado marxista, que destruirá o Estado enquanto alienação política e reconciliará a sociedade civil consigo mesma. A crescente variedade e complexidade do mundo se encarregou de desconstruir a universalidade inata desses sujeitos<sup>356</sup>. A crise das “escatologias secularizadas” produziu uma terceira alternativa, diametralmente oposta à anterior: o universal é apenas um particular em posição de dominância; o apelo a ele é ideologia barata. Esta seria uma saída antifundacionalista: se não há fundamentos invariantes, abracemos o caos e tiremos proveito dele – se pudermos. Ela é rejeitada por Laclau: “um apelo ao puro particularismo não oferece nenhuma solução para os problemas que estamos enfrentando nas sociedades de hoje”. O ensimesmamento das identidades coletivas enquanto mônadas particulares comprometeria gravemente a emancipação, pois a política, como Latour já denunciara, só poderia trabalhar na chave dos “reconhecimentos” – e isso seria uma “aventura autodestrutiva”, pois qualquer particularidade, independente do seu conteúdo, teria que ser defendida, incluindo as mais reacionárias e odientas<sup>357</sup>. Mais ainda: esse processo sancionaria o *status quo* das relações de dominação que mantém tais grupos em seus lugares. O

<sup>356</sup> De um lado, “o universal havia encontrado seu próprio corpo, mas este ainda era o corpo de uma particularidade – a cultura europeia do século XIX”. Perante as diversas culturas e identidades não-europeias, a reivindicação universal da Europa colonizadora era mais semelhante à lógica misteriosa da encarnação divina do que a qualquer mecanismo racional. Do outro, a crescente complexidade do sistema-mundo capitalista e o surgimento de novas figuras de resistência em suas estruturas sociais foram acentuando a particularidade da classe operária, e exigindo a intervenção de um Partido capaz de encarnar as funções da universalidade e organizar as forças sociais “no caminho certo”. LACLAU, *Emancipação e diferença*, p. 50.

<sup>357</sup> “Se esse for o único princípio normativo aceito, confrontamo-nos com um paradoxo irresolúvel. Posso defender o direito das minorias sexuais, raciais e nacionais em nome do particularismo; mas, se o particularismo for o único princípio válido, também terei de aceitar o direito de autodeterminação de todos os tipos de grupos reacionários envolvidos em práticas antissociais.” Ibid., pp. 52-53

antifundacionalismo, ao invés de se confundir com algum tipo de anarquia libertária, apenas transformaria a ordem dominante num fundamento invariante: quem puder aproveitar essa ordenação, como aqueles que estão nas posições de domínio do sistema capitalista, que aproveite.

Mas, como a teoria populista da constituição do “povo” laclauniana demonstra, há uma quarta alternativa: “o universal é o símbolo de uma plenitude ausente, e o particular existe apenas no movimento contraditório da afirmação simultânea de uma identidade diferencial e seu cancelamento por meio de sua inclusão num meio não-diferencial”<sup>358</sup>. Deixados por si mesmos, os particularismos tenderão a apenas atualizar o sistema de dominação que designa seus lugares, lutando por inversões pontuais de “conteúdo”: o “reconhecimento” de identidades antes marginalizadas para continuarem participando da mesma estrutura de poder<sup>359</sup>. A representação originária vai além disso: ela questiona a própria forma da estrutura de dominação, retirando da ordem constituída sua pretensão de completude. Ela torna o universal vazio: não mais uma substância invariante, mas “o horizonte sempre móvel que resulta da exclusão de uma cadeia indefinida de demandas equivalentes”<sup>360</sup>. Abre-se, assim, a possibilidade de uma nova constituição do social, liberta das amarras “identitaristas” (não há mais uma “classe universal”: o “corpo” do sujeito coletivo dependerá da contingência histórica de cada luta hegemônica, do significante vazio que assumirá a nomeação de toda a cadeia de equivalências em cada experiência concreta), que reivindique uma nova “ontologia”, um novo “povo”<sup>361</sup>.

<sup>358</sup> Ibid., p. 55

<sup>359</sup> Esta seria a forma com que o “neoliberalismo progressista” absorve as demandas “identitárias” sem mexer nas estruturas capitalistas de poder que continuam a permeá-las.

<sup>360</sup> Ibid., p. 63

<sup>361</sup> Há duas provocações críticas que podemos fazer à tese laclauniana. Sim, a classe perdeu o estatuto de única identidade política universalizante e emancipatória. Mas a classe não seria, ainda hoje, a categoria que melhor sobredetermina as outras? Pedro Rey-Araújo (*op. cit.*, p. 119) pontua como a ausência de uma “perspectiva” ou “gramática” de classe nos movimentos sociais contemporâneos, como o feminista ou ecológico, tem contribuído para sua rápida desmobilização e absorção pela razão neoliberal. Talvez a classe ainda guarde uma capacidade especial de integrar demandas heterogêneas num universalismo emancipador que outras categorias não possuem. Mas essa possibilidade é insistentemente negada por Laclau em seus trabalhos, sendo, inclusive, uma das poucas críticas feitas por ele em *A razão populista* (p. 350) a Rancière – que ainda reconhece no dissenso uma “luta de classes”. E, aqui, podemos adicionar uma crítica à forma como Laclau lê Marx. Afinal, se pegarmos a Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, encontramos o seguinte: “nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar esse papel [emancipatório] sem despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunda-se com ela, seja sentida e reconhecida como sua *representante universal*; um momento em que suas exigências e direitos sejam, na verdade, exigências e direitos da sociedade (...). Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular

Para Jacques Rancière, o elemento utópico da representação originária também exige um curto-circuito entre universal e particular. Para ele, o “universal” nada mais é do que o pressuposto da igualdade, negado pela partilha policial do sensível. Quando esse dano de origem é exposto, a igualdade é reivindicada contra uma distribuição desigual do comum por um sujeito coletivo que se constitui como “povo” no exato momento em que suplementa sua existência inscrita na lógica diferencial da polícia. “O dano institui um universal singular, um universal polêmico, vinculando a apresentação da igualdade, como parte dos sem-parte, ao conflito das partes sociais.” Também em Rancière, o universal não existe enquanto Sujeito; mas ainda assim é necessário como suplemento ficcional que abre, numa situação específica, um horizonte de emancipação que a pura diferenciação no tecido social é incapaz de conseguir. Contra o universal substanciado da tradição racionalista, mas também contra o particularismo absoluto neoliberal, Rancière localizará o universal nesses movimentos singulares de subjetivação<sup>362</sup>.

Para Laclau e Rancière, portanto, essa nova relação entre universal e particular – não mais entendidos como dicotômicos, e sim cruzados quiasmaticamente – mantém a emancipação enquanto horizonte de expectativas da luta política, a despeito do colapso do grande projeto emancipacionista dos últimos 150 anos, o comunismo. Visto que, em ambos, o “povo” é o nome por excelência do sujeito coletivo que se constitui através desses processos de subjetivação (que nada mais são do que reivindicações do universal por particularidades que suplementam suas existências através dessa afirmação), a democracia surge como sinônimo da emancipação. Rancière, como vimos, dá um passo além, e equipara política, democracia e emancipação. Se usarmos os termos adotados por nós, chegaríamos à conclusão de que, para Rancière, toda representação originária será

---

pode reivindicar o domínio universal (...). *Não sou nada e teria de ser tudo.*” O proletariado, na realidade histórica alemã de meados do século XIX, assumia esse papel, de “um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos”. MARX, *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, p. 154-156. Sua crítica da religião como “*realização fantástica* da essência humana”, cuja desconstrução é a tarefa da crítica, inclusive da política (Ibid., p. 145-146), pode ser lida como uma recusa marxiana de todo sujeito ou saber universal que, pretensamente, realize a emancipação humana de uma vez por todas. É fato que há diferentes leituras de Marx, especialmente quando comparado ao da *Questão judaica*, e do marxismo posterior; mas chama a atenção o silêncio de Laclau quanto à Introdução da *Crítica*, já que a visão de Marx, nesse texto, é bem similar à sua. Ao nosso ver, Rancière adota uma visão crítica menos hostil, e mais equilibrada, do velho alemão. Ficamos devendo, para outra oportunidade, um mergulho maior em Marx sobre a temática em discussão. Agradeço a Rafael Vieira pela observação.

<sup>362</sup> RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 51

necessariamente democrática e emancipatória.

Trata-se de uma conclusão equivocada, que não é acompanhada por nenhum dos outros autores que vimos até aqui. Judith Butler lembra que a reunião de corpos em movimento nas assembleias públicas nem sempre será portadora de uma ação democrática radical: “existe, no fim das contas, todo tipo de multidão emergente que eu não gostaria de endossar (mesmo que não questione o seu direito de se reunir em assembleia), que incluiriam os grupos de linchamento, as congregações antisemitas, racistas ou fascistas”<sup>363</sup>. Não precisamos repetir as preocupações dos pensadores do nacionalismo e afrodiaspóricos a esse respeito<sup>364</sup>. Laclau, da mesma forma, não concorda com a equiparação rancièreana entre política, emancipação e democracia, colocando a questão da seguinte forma:

A construção de um povo é a condição *sine qua non* do funcionamento da democracia. Sem a produção de vazio não existe “povo”, não existe populismo, mas também não existe democracia. Se acrescentarmos a isso que o “povo”, conforme vimos, não está essencialmente ligado a qualquer matriz simbólica particular, então teremos abarcado o problema do populismo contemporâneo em todas as suas dimensões.<sup>365</sup>

O pós-fundacionalismo se caracteriza justamente por negar toda fundamentação invariante; e isso se estende a todo tipo de teleologia, incluindo as emancipatórias. A contingência necessária da formação social é um fato comum a todo regime ou projeto político: logo, nem toda representação originária será democrática. O ponto de Laclau, Butler e Oliver Marchart é outro: a democracia se diferencia dos demais regimes por aceitar e exigir o fundamento ausente do social, ao invés de tentar negá-lo ou eliminá-lo, seja através da irrevogabilidade do contrato de autorização de Hobbes ou da homogeneidade transformada em terror permanente de Schmitt. A democracia reconhece a tensão constitutiva entre identificação e subjetivação, entre a representação por diferença e a demanda de

<sup>363</sup> BUTLER, *op. cit.*, p. 223

<sup>364</sup> Cf. Capítulo 2.2.1 e 2.2.3.

<sup>365</sup> LACLAU, *A razão populista*, p. 246. A ponderação laclauniana, porém, vem acompanhada de sua própria equiparação problemática, entre política e populismo: “não existe intervenção política que, até certo ponto, não seja populista, o que não significa, entretanto, que os projetos políticos sejam igualmente populistas.” *Ibid.*, p. 228. Para Pedro Rey-Araújo, enquanto em Rancière a reflexão sobre formas políticas não-democráticas fica comprometida pela equalização entre política e democracia, em Laclau é a distinção da “razão populista” de outras lógicas de identificação política que resta confusa. O autor defende o diálogo entre eles como uma forma de corrigir esses excessos. A subjetivação do *demos* de Rancière permitiria restringir o uso do termo “populismo” aos casos em que efetivamente os “incontados” são inseridos numa nova articulação hegemônica. A forma de se corrigir o “excesso democrático” rancièreano será tratada por nós a seguir. CF. REY-ARAUJO, *op. cit.*, pp. 121-122 e 124.

presença. Nenhum governo democrático é capaz de eliminar essa diferença, porque o seu soberano, o “povo”, não é um universal invariante que apenas se faz reconhecer. Rousseau, com sua perspicácia, já percebera isso: o contrato social nunca será irrevogável, porque o seu autor é um universal vazio, preenchido apenas temporariamente por grupos que reivindicam o papel de representação universal e que serão, mais cedo ou mais tarde, desafiados nessa pretensão de universalidade por aqueles que não entraram na contagem hegemônica de corpos que conforma esse “comum”. O agir democrático, ao aceitar a contingência necessária do político, abre, contudo, a possibilidade de minar sua própria fundação. Nesse processo de contestação, corpos estranhos podem entrar na equação, produzindo resultados inesperados. A década de 2010, iniciada sob os auspícios das assembleias, ocupações de rua e “primaveras” multitudinárias, terminou sob o espectro global do neofascismo e do neoliberalismo reacionário, ambos explicitamente construindo novos “povos”, às custas da precarização alucinada de populações inteiras e da acelerada aniquilação de qualquer perspectiva do “social” ou do “comum”, em favor da supremacia de uma “razão especulativa” de mercado cada vez menos dependente do “capital humano” para se reproduzir. Para essas ideologias, o abismo não é apenas o princípio, mas também o fim e o meio de um projeto de destruição do corpo e da palavra, de transformação da representação originária em anjo da morte.

*Nem toda política pós-fundacionalista é democrática:* a emancipação não está garantida por alguma marcha implacável da história, ou por um sujeito universal adormecido que “reconciliará” a sociedade consigo mesma de uma vez por todas. Mas tampouco a catástrofe é nosso destino manifesto, pelo mesmo motivo. É justamente essa impossibilidade de fechamento que ainda permite a democracia enquanto movimento permanente de desidentificação da ordem constituída e abertura de novos mundos e formas-de-vida. Subjetivação perigosa – como, mais uma vez, Rousseau constataria em suas reflexões sobre o legislador e o charlatão – mas inevitável, porque o “povo” da democracia, ao nomear um vazio, é necessariamente aberto e contestável no exato momento em que é decretado. *Toda política democrática digna de seu nome é pós-fundacional*<sup>366</sup>.

A democracia como forma particular e historicamente definida de instituir o social não pode escapar à necessidade de fundação. Mesmo que permaneça sem

<sup>366</sup> MARCHART, *Post-foundationalism and political thought*, p. 158



fundamento em última instância, ainda assim terá que ser fundada repetidas vezes, pelo menos provisoriamente. Portanto, somos confrontados com uma antinomia. Por um lado, na democracia a impossibilidade de um fundamento definitivo - e, portanto, a impossibilidade de finalmente realizar o projeto democrático de uma vez por todas - é institucionalmente aceita. Por outro lado, o regime democrático é forçado a suplementar com “fundamentos contingentes” um terreno que necessariamente permanece ausente. Nesse sentido, a democracia é um projeto político como outro qualquer. Emerge, historicamente, das lutas sociais, deve ser implementado contra a resistência de inimigos poderosos, e seus alicerces em ruínas devem ser remontados e reinstituídos constantemente se quiser ter um futuro. Se for esse o caso, as mesmas instituições que deveriam fundamentar a democracia também devem sinalizar a impossibilidade de instituir a democracia. Em outras palavras, a democracia, ou uma política de democratização, surge, por um lado, de um projeto político que visa superar hegemonicamente projetos rivais e se instituir, mas por outro lado, o projeto democrático está em constante perigo de auto subversão, de minar deliberadamente o próprio fundamento que busca instituir e de abrir caminhos potenciais para ataques antidemocráticos.<sup>367</sup>

Tais considerações nos permitem repensar a relação específica entre democracia, emancipação e utopia<sup>368</sup>. Em sua pesquisa sobre o pensamento democrático moderno, a filósofa política Thaís Florêncio de Aguiar defende o resgate de um conceito específico de utopia do cipoal de múltiplas interpretações e valorações do termo construídas ao longo dos séculos. É preciso, segundo a autora, se afastar dos significados pejorativos atribuídos tanto pelo liberal-conservadorismo das ordens dominantes – a utopia como fantasia ou totalitarismo – como pelo marxismo ortodoxo, que os usavam para se contrapor à “imaturidade científica” dos “socialistas utópicos” e ao anarquismo<sup>369</sup>. A essas concepções negativas, podemos agregar, a partir de Rancière, a crítica da utopia das vanguardas modernistas, cujos projetos artísticos e políticos visavam suturar a sociedade numa totalidade perfeita e harmoniosa, com cada indivíduo tendo uma função e lugar definitivos<sup>370</sup>. Afinal, essa concepção vai diretamente contra a noção de política rancièrea e, de modo geral, desafia toda a premissa pós-fundacionalista da impossibilidade de fechamento definitivo da ordem social. O convite, aqui, é para

<sup>367</sup> Id., *Democracy and minimal politics*, p. 968

<sup>368</sup> Evidentemente, seria contraditório afirmar, depois de todas as ponderações feitas sobre a relação entre “constelação” pós-fundacionalista e democracia, que a “utopia” seria exclusiva desta última. Os múltiplos fascismos e conservadorismos têm suas próprias utopias enquanto imagens de futuro. Aqui, porém, buscamos refletir apenas sobre as características das utopias democratizantes/emancipadoras.

<sup>369</sup> Para uma leitura cuidadosa das características dessas vertentes críticas, inclusive apresentando suas matizes e diferenças cruciais, cf. AGUIAR, T. F. *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*, cap. 6.

<sup>370</sup> RANCIÈRE, *The senses and uses of utopia*, in CRHOSTOWSKA, S. D. (ed.). *Political uses of utopia: new Marxist, Anarchist and Radical Democratic Perspectives*

se repensar a utopia para além do reducionismo e da planificação.

Para esse resgate, Thaís Aguiar recupera dois importantes pensadores, Ernst Bloch e Karl Mannheim. Para Bloch, o ser humano não consegue viver sem esperança. Ela é a fonte dos nossos “sonhos diurnos”, nossa imaginação por um futuro melhor e menos carente. Os sonhos diurnos se relacionam ao “ainda-não-consciente”, o pré-consciente de um novo que ainda está por vir. Essa “consciência antecipatória” confere à utopia uma posição completamente nova, não mais a “da fantasia emotivamente irrefletida e da elucubração abstrata e gratuita, e sim, do concreto imaginativamente perseguido, de algo que ultrapassa o curso natural dos acontecimentos”; de impulso em direção a um novo mundo<sup>371</sup>. Já Mannheim, em seu *Ideologia e utopia* (1929), vai defender um duplo vínculo do pensamento utópico para com a realidade. De um lado, ele possui uma “transcendência situacional”, pois surge de um desejo real frustrado. Mas, ao contrário da ideologia – que busca conservar o *status quo* –, ela “tende a desligar-se dessa transcendência para se transformar em conduta e abalar parcial ou totalmente a ordem existente das coisas”<sup>372</sup>. Não é à toa que, para o autor húngaro, são justamente os grupos oprimidos de uma sociedade que produzem tais pensamentos de transformação. Cria-se, assim, uma relação dialética entre a utopia enquanto “abstração construtiva” e a ordem do real, que possibilita a inovação histórica e política. Com estes referenciais, Thaís Aguiar defende a proximidade entre os pensamentos utópico e democrático enquanto movimentos permanentes de renovação e recriação de novos mundos, de novos “povos” que atualizam nossas esperanças emancipatórias. “Dessa forma, reconhece-se a possibilidade da utopia servir de *démarche* moderna para o pensamento democrático.”<sup>373</sup>

Jacques Rancière, por sua vez, afirma que o “não-lugar” da “u-topia” possui dois significados contraditórios. No primeiro, “é a configuração do bom lugar, de uma partilha não polêmica do universo sensível, onde o que se faz, se vê e se diz se ajustam exatamente”. Vimos, anteriormente, porque essa definição é inadmissível para este autor: ela extingue o político em nome de uma ordenação perfeita das

<sup>371</sup> AGUIAR, *Pensar o real da utopia, pensar o novo na democracia*, p. 132; BLOCH, *O princípio esperança*, pp. 14-16

<sup>372</sup> AGUIAR, *Pensar o real da utopia...*, p. 133; MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*, cap. IV

<sup>373</sup> Ibid., p. 136. Do mesmo modo que a utopia experimentou um renascimento nos séculos XVIII e XIX intimamente correlacionado ao avanço do pensamento democrático, a crise do horizonte utópico no pós-1989 rapidamente se converteu no impasse democrático de hoje. O assunto também é tratado por TRAVERSO, *Melancolia de esquerda*, “Introdução” e capítulo 1.

relações entre palavras e coisas. Mas há um segundo significado, que Rancière denomina de heterotopia. Aqui, ela se apresenta como a “revogação das evidências sensíveis nas quais se enraíza a normalidade da dominação”, “o ponto extremo de uma reconfiguração polêmica do sensível, que rompe com as categorias da evidência”<sup>374</sup>. Nessa perspectiva, a heterotopia constitui espaços divididos nos quais diferentes visões de mundo podem questionar a ordem constituída.

No limite do futuro, mas não no futuro. O mirante é o lugar de uma reconfiguração móvel, de uma tradução dos espaços. Este espaço de percepção móvel e dividido, onde a divisão de espaços e tempos se desenrola, se opõe aos engenheiros da cidade das almas do futuro. Sua heterotopia se opõe à utopia concebida como lugar de cobertura de palavras com ações e de sensibilização integral do sentido de comunidade. Haveria, portanto, duas formas de usar a utopia: uma forma utópica que visa substituir o não-lugar, para constituir um espaço materialmente saturado pela inscrição do sentido de comunidade; e uma via heterotópica, onde ela serve para constituir espaços divididos, para variar as percepções do mundo, para fazer aparecer outro, para constituir o cenário de oposição entre dois mundos.<sup>375</sup>

Mas não é somente com os olhos à frente que “povos” são afirmados e negados, inventados ou decretados. Se a “emancipação” parte de um pressuposto de desigualdade e opressão (ou da verificação de um pressuposto de igualdade violado pela ordem constituída do comum), o *passado* também tem seu papel no processo democrático. Thaís Aguiar afirma que “com o fim da **história** e da **utopia**, o pensamento democrático dissociou-se dos elementos utópicos que povoaram a modernidade”<sup>376</sup>. A (re)constituição do “povo”, se não quiser ser apreendida como um ato puramente *ex nihilo*, também depende de uma certa (re)apropriação das experiências do passado. Para que o efeito se torne a causa, e a precariedade contingente da representação originária adquira uma dimensão retrospectiva de naturalidade e perpetuidade, uma determinada articulação da história precisa ter lugar. Nas palavras do sociólogo americano Immanuel Wallerstein:

A dimensão temporal do passado é central e inerente ao conceito de povo. (...) O passado é um modo pelo qual as pessoas são persuadidas a agir no presente como em outras circunstâncias não agiriam. O passado é uma ferramenta que as pessoas utilizam contra outras. É um elemento central na socialização dos indivíduos, na manutenção da solidariedade de grupo, no estabelecimento da legitimação social ou no desafio a ela. Portanto, é, acima de tudo, um fenômeno moral e, por conseguinte, um fenômeno político, sempre um fenômeno contemporâneo. Sem dúvida, é por isso que ele é tão inconstante. Uma vez que o mundo real está em constante mudança, o que é relevante para a política contemporânea está, necessariamente, em constante mudança. *Ergo*, de maneira inevitável, o conteúdo

<sup>374</sup> RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, pp. 61-62

<sup>375</sup> Id., *The senses and uses of utopia*, p. 231

<sup>376</sup> AGUIAR, *Pensar o real da utopia, pensar o novo na democracia*, p. 130, grifos nossos

do passado muda constantemente. No entanto, uma vez que o passado é, por definição, uma assertiva do passado constante, ninguém jamais pode admitir que qualquer passado particular em algum momento tenha mudado ou, possivelmente, poderia mudar. Em geral, considera-se que o passado está inscrito em pedra e é irreversível. Na verdade, o passado real, de fato, está inscrito em pedra. Em contrapartida, o passado social, a maneira como compreendemos esse passado real, na melhor das hipóteses, está inscrito em argila úmida.<sup>377</sup>

Essa constatação não passou despercebida aos teóricos do nacionalismo. Em sua conferência de 1882, Ernest Renan afirmou que “o esquecimento, e mesmo o erro histórico, são um fator essencial na criação de uma nação, e é por isso que frequentemente o progresso dos estudos históricos representa um perigo para a ideia de nação”. Afinal, “a unidade se faz sempre por meios brutais”, e a construção do “comum” depende, em grande medida, de uma história não-cronológica, que possibilite o esquecimento dessas violências<sup>378</sup>. Para Benedict Anderson, a nação, enquanto formação política, exigiu a adoção de uma concepção da história enquanto progressão contínua e ininterrupta, que fixa os fatos em uma ordem compreensível e mensurável, adequada a um sujeito coletivo concebido como organismo sociológico sólido que perdura no tempo. O “tempo da nação” seria, assim, um exemplo de “tempo homogêneo e vazio”, conceito emprestado do filósofo alemão Walter Benjamin<sup>379</sup>.

A representação originária do “povo” de que estamos tratando instaura uma ruptura tanto na “partilha do sensível” como na “partilha do tempo”<sup>380</sup>. Novas formas de se rememorar a história surgem dos processos de subjetivação, desestabilizando as narrativas hegemônicas canonizadas e abrindo brechas nas quais outras experiências e práticas, antes silenciadas e esquecidas, são rearticuladas num novo tempo histórico<sup>381</sup>. Tais subjetivações reivindicam uma nova articulação do passado, que reconheça outras agências e possibilidades históricas e políticas. Para Achille Mbembe, a escrita da história dos “povos” negros em diáspora, que buscam construir uma nova comunidade a partir da dilacerante

<sup>377</sup> WALLERSTEIN, “A construção do conceito de povo: racismo, nacionalismo, etnicidade”. In BALIBAR & WALLERSTEIN. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*, pp. 513-516 (ed. Ebook). Vide ainda, no mesmo livro, Étienne Balibar: “projeto e destino são duas imagens simétricas da ilusão da identidade nacional”. BALIBAR, “A forma-nação: história e ideologia” In *Ibid.*, p. 562.

<sup>378</sup> RENAN, *op. cit.*, pp. 161-162

<sup>379</sup> ANDERSON, *op. cit.*, p. 54

<sup>380</sup> RANCIÈRE, *O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*, in SALOMON, M. (org.) *História, verdade e tempo*, pp. 21-49

<sup>381</sup> QUEIROZ, M. V. *Exílio e história: uma perspectiva do ofício do historiador a partir do Atlântico Negro*, pp. 246-258

experiência do desterro e do cativo<sup>382</sup>, é necessariamente performativa, e, em certo sentido, algo teológica: “o objetivo é, na verdade, escrever uma história que reabre para os descendentes de escravos a possibilidade de voltarem a ser agentes da história propriamente dita (...) mais do que nunca, um ato de imaginação moral.”<sup>383</sup>

Tal problema encontrou em Walter Benjamin um dos seus teóricos mais célebres. *Sobre o conceito de história*, seu testamento filosófico<sup>384</sup>, é justamente uma crítica do tempo homogêneo e vazio típico do historicismo pretensamente objetivo. Para ele, essa perspectiva elimina a crítica e reproduz apenas a história “oficial”; está, no comentário de Jeanne-Marie Gagnebin, “bem longe de poder discernir por detrás da história dos vencedores as tentativas de uma outra história que fracassou”. A tarefa de um historiador materialista estaria em “fazer emergir as esperanças não realizadas desse passado, inscrever em nosso presente seu apelo por um futuro diferente.”<sup>385</sup>

Segundo Michael Lowy, “o pensamento da historicidade em Walter Benjamin se mostra, assim, eminentemente político, articulando passado, presente e porvir em uma concepção de história não fechada”. A rememoração deve servir para “‘tornar inacabado’ o sofrimento aparentemente definitivo das vítimas do passado”<sup>386</sup>, retirando-os da teleologia do progresso enquanto realização da história universal que inscreve em si e justifica por si as barbáries cometidas. A essa rearticulação, explicitamente associada à revolução, Benjamin chama de “tempo messiânico” ou, mais exatamente, de “fraca força messiânica”<sup>387</sup>, cujo trabalho “é arrebatrar ao esquecimento a história dos vencidos e, a partir daí, empenhar-se numa dupla libertação: a dos vencidos de ontem e de hoje”<sup>388</sup>. Para Lowy, trata-se de uma “abertura da história, uma concepção do processo histórico culminando em um

<sup>382</sup> “Encontro um alemão ou um russo (...). Tomo o cuidado de não esquecer que ele tem uma língua própria, um país (...). No caso do negro, nada parecido. Ele não tem cultura, nem civilização, nem esse ‘longo passado histórico’. Talvez se encontre aí a origem dos esforços dos negros contemporâneos: custe o que custar, provar ao mundo branco a existência de uma civilização negra.” FANON, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, p. 32.

<sup>383</sup> MBEMBE, *op. cit.*, pp. 63-64

<sup>384</sup> A afirmação é de Michael Lowy, In LOWY, M. *Tempo messiânico e historicidade revolucionária em Walter Benjamin*, p. 2079

<sup>385</sup> GAGNEBIN, J-M. *Walter Benjamin, os cacos da história*, pp. 56 e 58

<sup>386</sup> LOWY, *op. cit.*, pp. 2077-2078

<sup>387</sup> BENJAMIN, W. Tese II de “*Sobre o conceito de história*”, in LOWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, p. 42

<sup>388</sup> GAGNEBIN, *op. cit.*, p. 63

campo vertiginoso de possibilidades, uma vasta árvore de alternativas, sem cair na ilusão de uma liberdade absoluta.”<sup>389</sup> Assim como o legislador de Rousseau é um demiurgo dependente, dentre outras coisas, da confiança dos fiéis, o tempo messiânico de Benjamin também é historicamente contingente e precário: “é possível que o presente seja incapaz de reencontrar a parcela do passado e que ela permaneça imersa no esquecimento.”<sup>390</sup> Assim como Rousseau demonstrava grande temor quanto às mudanças sociais, Benjamin manifestava apreensão pela possibilidade do passado ser rearticulado apenas para ser novamente derrotado. Mas era justamente esse risco que tornava o resgate e redenção da história dos vencidos pela ação política do presente ainda mais urgente:

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. (...) O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer.<sup>391</sup>

Para Enzo Traverso, “a transformação do mundo [em Benjamin] é uma aposta melancólica, nem temerária nem insensata, fomentada pela memória, voluntarista mas também baseada na razão, ao mesmo tempo hipótese estratégica e horizonte regulador”, pois “nada é preestabelecido, tudo é frágil e incerto”<sup>392</sup>.

O fato desses autores não serem pós-fundacionalistas ou mesmo “pensadores da democracia” não deve nos intimidar<sup>393</sup>. Tais reflexões sobre a utopia e a história têm muito a contribuir para uma reflexão sobre a constituição do “povo” enquanto sujeito de um processo aberto, permanente e arriscado, de democratização e de permanente reconfiguração da comunidade política. Ainda que não haja um final feliz garantido para nós, persiste, em nossos corpos e palavras, uma centelha de esperança que ainda nos permite sonhar com novos mundos. A emancipação mantém seu lugar na experiência humana. Ela estava entre os *diggers* da Revolução

<sup>389</sup> LOWY, *Tempo messiânico e historicidade revolucionária em Walter Benjamin*, p. 2086

<sup>390</sup> GAGNEBIN, *op. cit.*, p. 63

<sup>391</sup> BENJAMIN, Tese VI de “*Sobre o conceito de história*”, in LOWY, *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, p. 59

<sup>392</sup> TRAVERSO, *op. cit.*, p. 483. Para Lowy, Benjamin se opõe tanto ao “auto de fé” do marxismo oficial de seu tempo, que vê o comunismo como resultado inevitável da acumulação quantitativa de experiências históricas, como ao fatalismo abnegado. Tratar-se-ia de um “pessimismo histórico (...) ativo e revolucionário, atravessado pela consciência da luta necessária”. LOWY, *op. cit.*, pp. 2085-2086

<sup>393</sup> “O estudo da formação de noções que vieram a dar corpo ao pensamento democrático precisa levar em conta que esse pensamento relaciona-se não só à concepção liberal, como também a concepções socialista, anarquista e comunista.” AGUIAR, *Demofobia e demofilia*, p. 312.

Ingleza (“o velho mundo está rodopiando feito pergaminho no fogo”<sup>394</sup>), e na gente do Belo Monte, que “não cogitava de instituições garantidoras de um destino na terra. Eram-lhe inúteis. Canudos era o cosmos”<sup>395</sup>. Uma das possíveis razões para a lenta agonia da democracia que testemunhamos hoje talvez seja sua dissociação dessas suplementações que nos permitem reconfigurar o universal para além do jogo das diferenças imobilizadoras.

### 3.4

#### O “círculo político” e suas *personas*: legisladores, charlatães, peregrinos

Por “representação originária do povo”, entendemos todo conjunto de atos e eventos que reabrem o problema, fundamentalmente político, da constituição do espaço social enquanto partilha do sensível e instituição de uma comunidade. Tais atos e eventos ocorrem quando a ordem instituída, pretensamente naturalizada e imutável, é sacudida pela reivindicação de novos sujeitos coletivos, que, ao se afirmarem como “povo”, um novo universal daquela sociedade, expõem toda a contingência e precariedade que fundamenta a ordenação social, desidentificando corpos e lugares de inscrição e abrindo novos horizontes de possibilidade e novas articulações históricas. Desse processo de desidentificação-subjetivação, decorrem múltiplas possibilidades de reidentificações, cujos destinos são tão variados quanto as possibilidades históricas: podem ser destruídos ou absorvidos pela ordem constituída, ou podem se impor como a nova identidade dominante, parte de uma nova articulação hegemônica do “povo”. O mais importante é que a representação originária coloca em movimento o “círculo político”, renegociando as fronteiras entre o ôntico e o ontológico, entre a *política* como reprodução do poder e o *político* enquanto sua refundação. Entre o “povo” enquanto identificação da ordem e o “povo” como subjetivação de novos sujeitos coletivos.

Como, então, refletir sobre a atuação dos agentes históricos na movimentação desse círculo político? Não estamos pensando em “tipos ideais” ou alguma coisa semelhante; nosso interesse reside em identificar possíveis formas de atuação dos indivíduos e grupos históricos colocados diante do problema da diferença política e da reconstituição do social. É aqui que reencontramos Thomas

<sup>394</sup> HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça*, p. 17. A frase é do líder *digger*, Gerrard Winstanley.

<sup>395</sup> CUNHA, E. *Os Sertões*, p. 222.

Hobbes. Sua teoria da representação, apresentada no famoso capítulo XVI do *Leviatã*, começa com sua definição de pessoa (*persona*): “aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção.”<sup>396</sup> A “pessoa” de Hobbes é um operador político e jurídico, mas também artístico. “Em latim *persona* significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco (...) E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros.” Personificar, afirma Hobbes, é representar a si mesmo ou, como no caso das pessoas artificiais, a outro. “De modo que uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como na conversação corrente”.<sup>397</sup>

O contrato de autorização que estatui o Estado torna o soberano um representante-ator. Hobbes faz questão de manter o significado teatral do conceito de pessoa, ampliando os sentidos da representação política. Como vimos, o “povo” hobbesiano é uma criação do soberano, ele inexistente antes do Estado. Já a multidão é o extremo oposto: o irrepresentável. Mais do que “criado”, o “povo” precisa ser “atuado”, “representado” no sentido teatral do termo. Pois ele não existe antes do próprio ato de representação. Thomas Hobbes reconhece, assim, a necessidade de uma representação originária; a multidão, como dado natural, não é capaz de, espontaneamente, se constituir em pessoa, em unidade artificial. Diante disso, Hobbes propõe um monopólio da representação originária pelo Estado, que lhe permita preencher o abismo originário entre “multidão” e “povo” com a ação exclusiva e perpétua da soberania, que não admite reversões<sup>398</sup>. A irrevogabilidade do contrato de autorização, que torna impossível a insurgência do indivíduo-autor contra decisões que o representante-ator toma em seu nome, é a forma com que Hobbes busca encerrar o problema da representação originária dentro da máquina estatal.

É preciso ponderar que a ideia do “monopólio” não nos diz nada sobre o

<sup>396</sup> HOBBS, *Leviatã*, p. 96

<sup>397</sup> Ibid. Grifos no original.

<sup>398</sup> “Uma vez criada a república, já não era mais possível retirar o consentimento ou a procuração conferida ao soberano, mesmo nas inevitáveis situações de descontentamento. Isso porque, com a autorização, o consentimento inicial, o pacto fundador, se converteria em consentimento contínuo, em pacto incessante e tacitamente celebrado. Incorporando a multidão, o *Leviatã* pacifica e controla a turba revoltosa. É dessa maneira que se oferece como contraponto à instabilidade criada pela democracia radical. Ou era isso ou era a guerra de todos contra todos.” OSTRENSKY, *op. cit.*, p. 176.



conteúdo da representação originária que se está garantindo. “Quando as pessoas são confrontadas com uma *anomia* radical, a necessidade de *algum* tipo de ordem torna-se mais importante do que a ordem ôntica que a acarreta”, diz Laclau, para quem o *Leviatã* foi a versão extrema desse raciocínio<sup>399</sup>. A ordem a ser resguardada pode ser a do Estado Democrático de Direito. Esse tipo de avaliação depende das circunstâncias históricas em que o momento do político surge – e isso vale para o próprio Hobbes. Pois, como destacam importantes comentadores<sup>400</sup>, sua proposta não surgiu do nada. Entre a publicação de *De Cive*, em 1642, e de *Leviatã*, em 1651, Hobbes vira o fim do mundo: guerra civil, execução do rei, ascensão de movimentos populares radicais (*levellers* e *diggers*), proclamação da *Commonwealth*, ditadura militar de Cromwell. Desse caldeirão, surgiram outras possibilidades políticas. Os parlamentaristas opuseram a soberania do povo ao absolutismo do rei, desde que necessariamente mediada pela “sociedade política organizada”, o Parlamento. Os radicais *levellers* rejeitaram essa troca de opressões. Se os poderes constituídos perdem sua legitimidade, a soberania deve retornar diretamente ao povo. Como ficou claro quando da apresentação, nos Debates de Putney de outubro de 1647, do chamado *Acordo do Povo* (*Agreement of the People*), o que estava em disputa era o próprio conceito de “povo”. Logo em seu primeiro artigo, propunha-se uma mudança radical, com a ampliação do direito de voto a todos os “cidadãos livres”, incluindo-se não apenas os dotados de “interesses permanentes no país”, mas todos os indivíduos dotados de razão e que, de alguma forma – pelo trabalho e pela guerra – contribuíram para a revolução. Indo além, o quarto artigo submetia o poder dos representantes ao dos representados, rompendo com a lógica parlamentarista e atribuindo a soberania diretamente à multidão. Tratava-se da reivindicação de um novo contrato social, algo inadmissível para os generais prestes a tomarem o poder. Progressivamente, o radicalismo *leveller* foi perseguido, até, finalmente, ser destruído<sup>401</sup>.

O *Acordo do Povo* dos *levellers* era um ato de representação originária. Para todos os fins, o “povo” representado, personificado, atuado naquele momento não

<sup>399</sup> LACLAU, *A razão populista*, pp. 143-144.

<sup>400</sup> SKINNER, *op. cit.*; OSTRENSKY, *op. cit.*, de onde extraímos as análises que vêm a seguir.

<sup>401</sup> Ao longo de sua existência, o movimento *leveller* produziu outros *Acordos do Povo*, uns mais moderados (1648-49), outros mais radicais (maio de 1649), que refletiam as idas e vindas dos líderes do movimento em meio à queda da monarquia e à ascensão da ditadura militar. Cf. BARROS, A. R. G. *Levellers e os direitos e liberdades constitucionais*.

era o mesmo “povo” da tradição constitucional inglesa, cuidadosamente delimitado por critérios de renda. Apesar do nome parecer pressupor uma unidade pré-existente (e os próprios *levellers* assim acreditavam), o *Acordo do Povo* afirmava, em seu próprio decreto, um novo “povo”. Foi contra essa possibilidade multitudinária de representações e personificações que Hobbes propôs o monopólio estatal da representação originária; mas, para isso, ele ainda precisou reconhecê-la como necessária para a constituição de uma comunidade política. Em suma, o “estadocentrismo” não consegue eliminar por completo o problema do “povo”, nem o espectro permanente das reivindicações insurgentes de múltiplos grupos. Trata-se de uma peça em que a separação entre atores e autores, ou mesmo a plateia, está sempre em disputa.

Sendo assim, os agentes históricos que se veem às voltas com a representação originária podem vestir diferentes *personas*. A mais famosa é a beca do legislador. Do alto de sua demiurgia, esse ator se vê capaz de suturar a sociedade, conferir-lhe uma ordenação perfeita, sem resíduos, estabelecendo os termos de exercício do seu monopólio do discurso político, do qual auferirá os devidos capitais. Em exata oposição a ele, o charlatão surge como o ator que deseja bagunçar o coreto, enganar a plateia e arruinar a peça. Vimos, contudo, que essa história de bem contra o mal não se sustenta diante da irreducibilidade da diferença política. Revelados os pés de barro do demiurgo, e a ausência de garantias de que sua intervenção será incorporada pela multidão, abre-se o caminho para uma terceira *persona*, que rejeita tanto a infalibilidade do legislador como a negatividade do charlatão, renegociando-as e colocando-as de pernas para o ar: o peregrino, que responde à impostura da palavra curva pegando seu bastão e traçando “novamente o círculo impossível, testando *de outra maneira* a dupla traição”<sup>402</sup>. Diferentes atores, diferentes formas de se encenar um desentendimento persistente a respeito dos fundamentos da política.

Nossa investigação, a partir de agora, se debruçará sobre essas atuações, inseridas num período histórico específico: a reconstituição do “povo” que teve lugar com a crise da ordem escravista brasileira na segunda metade do século XIX. O fato de tal período não ter produzido nenhum grande tratado sobre a “nação” de modo algum significa que os indivíduos e grupos históricos que atuaram naqueles

---

<sup>402</sup> LATOUR, *op. cit.*, p. 26

anos não refletiram sobre os fundamentos daquela sociedade e conceberam distintas imagens de qual seria o novo “povo”. Para chegarmos a tais reflexões, devemos perguntar como se deu a redescoberta, por toda uma geração política e intelectual, da contingência da ordem social monárquica. Estava-se diante de um momento do político, de declínio de uma hegemonia e surgimento de novos mundos possíveis. Nesse encontro com o abismo, peregrinos, legisladores e charlatões circularam, tentando conjurar o mistério da transfiguração. Para tal aventura, um tipo de agente se destacaria com força no cenário brasileiro: o jurista-político.

## 4

### O fardo dos bacharéis: os juristas-políticos e a constituição do “povo” brasileiro

*As nações modernas não se formam espontaneamente: são obras de arte política*

Alberto Torres

*A cada canto um grande conselheiro,  
Que nos quer governar a cabana, e vinha,  
Não sabem governar sua cozinha,  
E podem governar o mundo inteiro*

Gregório de Matos

#### 4.1

##### Espectros do “povo”

Em 1996, o jurista alemão Friedrich Muller estava conversando sobre as vicissitudes da reunificação alemã com estudantes de pós-graduação em Fortaleza, Ceará. Aquilo que começara como um movimento de massas se transformou rapidamente numa operação burocrática de anexação da Alemanha Oriental pela Ocidental. O “*nós* somos o povo!” das multidões em Leipzig foi substituído pelo “Nós somos *um* povo” da chancelaria de Bonn, e o que restou foi um lamento: “Nós *fomos* o povo!” Nesse momento, um aluno pediu a palavra e fez o aparte que intrigou Muller e serviu de pretexto para sua pesquisa: “O nosso problema no Brasil deveria ser formulado então nos seguintes termos: ‘Nós nunca fomos um povo’.”

403

Teria o estudante anônimo de Fortaleza lido Louis Couty? Nunca saberemos, mas o fato é que seu lamento dava continuidade a uma longa saga de desencontros e incompreensões entre os pensamentos jurídico e político brasileiros e o “elemento popular”. Essa visão da ausência, como Luísa Rauter Pereira apontou, seria constantemente atualizada por uma ampla e variada linhagem de teóricos e comentadores ao longo do século XX. De Euclides da Cunha a Nestor Duarte, passando por Alberto Torres, Oliveira Vianna e até Caio Prado Júnior,

os autores acima formaram uma tradição de pensamento político e social que apontou a ausência na formação história brasileira de um povo-cidadão plenamente constituído e a consequente necessidade no Brasil de uma ação estatal decisiva que pudesse dirigir e transformar uma sociedade frágil, um povo inexistente, incapaz

---

<sup>403</sup> MULLER, *op. cit.*, pp. 121-122

para o mundo da política moderna.<sup>404</sup>

Uma segunda linhagem de autores – cuja grande estrela teria sido Gilberto Freyre – recusaria a ideia de uma ausência total através da valorização da mestiçagem como atributo étnico-cultural definidor de uma singularidade brasileira. Tal traço constitutivo permitiria a existência de uma identidade nacional, oriunda não da ação estatal, mas do “equilíbrio de antagonismos” produzido pela “plasticidade” do modelo da família patriarcal portuguesa, que, ao invés de eliminar as matrizes culturais ameríndias e africanas, teria estabelecido com elas sucessivas “conciliações moleculares”, com variados níveis de absorção e dominação. “Não é o Estado ou a política, mas sim as relações pessoais, familiares, geracionais, raciais e sexuais o *locus* de sua formação”<sup>405</sup>.

Do ponto de vista político que construímos nos capítulos anteriores, essas duas grandes linhagens compõem uma mesma história espectral, povoada por diferentes fantasmas do “povo” brasileiro a assombrar nosso desenvolvimento. O *ausente* é, certamente, o mais célebre desses espectros, como o melancólico estudante de Fortaleza demonstrou. Mais de trinta anos depois do vaticínio de Couty, Alberto Torres – um dos mais prolíficos e engajados “pensadores do Brasil” – desabafava em sua *Organização Nacional*:

Num país que não saiu do jugo da metrópole senão para ser dirigido por governos que não surgiram da carne e do sangue do povo e não comungam com seu espírito e suas tendências (...) não é de surpreender que o povo se não tenha formado, — faltando-lhe, como lhe faltou, a escola do determinismo, pelo exercício da liberdade e da autonomia: do progresso, fisiológico e psíquico, em suma, da atividade.<sup>406</sup>

Mas o *ausente* nem sempre é aquele que simplesmente não existe. Ele pode ser o *bestializado* de Aristides Lobo, uma massa apática presa no mundo da cordialidade das relações familiares e de compadrio, estranha à vida pública da cidadania<sup>407</sup>. E ainda pode ser o *incapaz*, o menor que ainda não atingiu a maturidade necessária para exercer os atos da vida civil e que, por isso, precisa de

<sup>404</sup> PEREIRA, *O povo na história do Brasil: linguagem e historicidade no debate político (1759-1870)*, p. 31

<sup>405</sup> Ibid., p. 33

<sup>406</sup> TORRES, A. *A organização nacional*, p. 45

<sup>407</sup> Como Maria Teresa Chaves de Mello pontua, o sentido original do *bestializado* no comentário de Lobo era de surpresa momentânea. Foi a historiografia, em especial a mais simpática ao monarquismo, que transformou a expressão num julgamento acerca da República e da própria politização do “povo” brasileiro. Cf. MELLO, M. T. C. *A República consentida*, Introdução.

alguma tutela para se desenvolver plenamente.

Mas a linhagem da presença “étnico-cultural” é igualmente espectral do ponto de vista político. Sob tal designação, o “povo” se torna uma identificação baseada em critérios variados, que compartilham entre si não apenas o pressuposto de uma universalidade naturalizada – a “miscigenação racial”, a “cultura popular”, o copertencimento a um ambiente natural exuberante – mas também sua oposição a qualquer conceito político de “povo”, enquanto subjetivação. Mesmo em análises críticas, esse “motivo edênico”<sup>408</sup> pode ser vislumbrado, como constatou Michel Debrun ao estudar os seminários coordenados por Marilena Chauí nos anos 1980 sobre a “cultura nacional-popular” brasileira. Em meio a todas as críticas à ausência de um efetivo consenso dessa natureza na esfera política brasileira, Debrun verifica que tais análises ainda “deixam vislumbrar a possibilidade de um nacional-popular autêntico” na “esfera cultural”: “ou seja, não se exclui que haja um consenso – no caso, uma comunhão – em torno, por exemplo, da música popular – ou popular/erudita – brasileira”<sup>409</sup>. Entretanto, tal afirmação se funda numa oposição fundamental: o “povo” cultural não é (não pode ser) o “povo” político. Surge, assim, um quarto fantasma na nossa história espectral: o *traído*, o “povo” já formado enquanto (alguma) unidade no campo da “cultura”, mas que é sistematicamente bloqueado na área “cívico-política”<sup>410</sup>.

*Ausente, bestializado, incapaz e traído* são as formas espectrais do “povo” enquanto entidade substantiva que as distintas linhagens do pensamento político e social brasileiro tentaram encontrar. Tais narrativas se caracterizaram, em sua grande maioria, pela visão do “povo” como, ao mesmo tempo, o fundamento totalizante de uma metanarrativa nacional, e um princípio ativo teimosamente defasado, degradado, emperrado – por fatores endógenos e/ou exógenos. Não é à toa que parte considerável dessa tradição intelectual tenha elaborado não apenas interpretações do Brasil, mas verdadeiros diagnósticos de um organismo com problemas congênitos. Alguns, como o supracitado Alberto Torres, foram além e prescreveram os competentes remédios – como atestam, didaticamente, suas obras

<sup>408</sup> Cf. CARVALHO, J. M. *O motivo edênico no imaginário social brasileiro*. Cf. tb. CHAUÍ, M. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*, in *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*, cap. 3.

<sup>409</sup> DEBRUN, M. *A identidade nacional brasileira*, p. 44

<sup>410</sup> Essa figura em particular parece ser muito cara às teorias constitucionais progressistas brasileiras, como vemos em certas passagens nas obras de Paulo Bonavides ou Luís Roberto Barroso.

*O Problema Nacional e A Organização Nacional.*

Uma análise não só política como crítica dessa tradição deve cuidar de esconjurар esses “espíritos obsessores” e rerepresentar o problema em outros termos. Não se trata, obviamente, de descartá-la, mas de revisité-la com novas lentes de análise: as da representação originária. Primeiramente, a lente da discrepância afasta os essencialismos tanto da vertente “negativista” das ausências como da presença “culturalista” de matriz freyreana. Ela nos permite ver como tais correntes produziram um entendimento bastante peculiar daquilo que identificamos como sendo o fundamento ausente de toda ordenação social. Ao invés de reconhecerem o abismo como a origem de toda fundação social, e o “povo” como o nome de distintos e multifacetados processos de subjetivação a preencher esse espaço originário, tais “intérpretes” só conseguiram ver distintas imagens do fracasso de uma substância específica chamada “povo brasileiro” em cumprir o destino manifesto dos Estados-nação modernos: o “progresso” e o “pleno desenvolvimento”, tal qual o “povo-cidadão” dos países do Atlântico Norte, em grande medida mitificado. Tal leitura se baseou, grosso modo, em duas correntes de pensamento interligadas, desenvolvidas no período imperial: a leitura organicista-naturalista do conceito de “povo”, tributária, em especial, do romantismo europeu; e a hegemonia da vertente conservadora e antirrevolucionária dessa tradição romântica, que possibilitou o exorcismo do “povo” enquanto sujeito coletivo ativo<sup>411</sup>. Eliminada a face da subjetivação, restou apenas o “povo” enquanto identidade passiva, a demandar sempre a ação de uma força demiúrgica capaz de lhe dar vida e organização. Tal configuração, porém, transforma a minitranscendência da suplementação em monopólio da representação originária pelo legislador, o que, paradoxalmente, acaba reforçando o inevitável fracasso da demiurgia. Pois a manutenção do monopólio vai sempre exigir a *bestialização* do “povo” que jura eliminar, do contrário o projeto demiúrgico terá que admitir que a multidão tem a última palavra sobre sua concretização, o que é inadmissível para quem não concebe o “povo” como subjetivação política, apenas como ordem constituída.

A recuperação plena do conteúdo político desse conceito passa, portanto, pela sua “dessubstancialização”, que nada mais é do que sua historicização. Longe

---

<sup>411</sup> Voltaremos a este tema no capítulo 5, quando falaremos do romantismo alencariano-saquarema.

de ser uma entidade a-histórica a ser objetivamente diagnosticada e tratada pelo cientista, o “povo” deve ser compreendido enquanto “conceito da vida política, ou melhor, como parte das estratégias semânticas dos grupos políticos e sociais na luta por seus interesses”<sup>412</sup>. Ao invés de um dado sociológico a ser catalogado, como um processo de suplementação da realidade demográfica com vistas a constituir um novo sujeito coletivo e estabelecer uma nova ordem social. A lente da discrepância nos permite rever o cânone do pensamento político e social brasileiro não como tratados científicos a serem refutados ou confirmados empiricamente, mas como tentativas de formulação de novas representações originárias da nação brasileira, em busca de aceitação e reprodução tanto por parte das elites letradas como dos agentes políticos do Estado – e, ainda que quase sempre de forma imprevista e indesejável por parte dos candidatos a legisladores, da própria multidão. Mais exatamente, tais teorias não deixaram de ser tentativas de se responder ao paradoxo da política que cerca a apreensão do elemento “popular”, mas que acabaram caindo em alguma espécie de “negativismo tutelar” por causa do apego ao essencialismo passivo e a recusa em admitir a multiplicidade das formas de subjetivação “popular”.

No caso específico da linhagem “culturalista”, a discrepância também nos permite problematizar a dicotomia “povo político” x “povo étnico-cultural” de diversas formas. Em primeiro lugar, porque a mestiçagem – desde Sílvio Romero até os dias de hoje – é totalmente compatível com a hierarquização e a produção de esquecimentos. A ideia de uma unidade étnico-cultural em “equilíbrio de antagonismos” menospreza o fato de que tal estabilidade não necessariamente se traduzirá numa fusão harmoniosa e conciliadora, coadunando-se com relativa facilidade a uma hierarquização – necessariamente política – de corpos e saberes que sempre valorizará a posição vantajosa do fenótipo branco europeu em detrimento dos outros<sup>413</sup>. Em segundo lugar, se tomarmos a lição de Bruno Latour de que “para todo *agregado* [social], qualquer que seja ele, precisa-se de um trabalho de (re) apreensão que exige uma palavra curva, capaz de traçar, ou retraçar provisoriamente seu invólucro”, só podemos concluir que a separação entre “mundo

<sup>412</sup> RAUTER, *op. cit.*, pp. 40-41

<sup>413</sup> Tal constatação pode ser encontrada em teóricos bastante distintos, como nas obras de Kabengele Munanga e Darcy Ribeiro.



da política” e “mundo da cultura” é totalmente artificial<sup>414</sup>. Ela parte do pressuposto de que haveria a possibilidade de uma formação social mais ou menos “espontânea” no nível das relações sociais, que se utilizaria de um regime de palavra distinto daquele do “mundo da política”. Ora, essa caracterização tem conotações de raça, gênero e classe bastante evidentes: o “mundo da política”, institucionalizado, dominado por homens brancos alfabetizados e detentores de vultosos bens, detém o monopólio do discurso “político”; enquanto as manifestações de outros grupos sociais, como indígenas, negros, mulheres e pobres, são atiradas no campo necessariamente apolítico da “manifestação étnico-cultural”<sup>415</sup>. Carimba-se automaticamente o estatuto do “político” à votação de uma lei irrelevante no espaço institucional do Parlamento, ao mesmo tempo que se nega tal denominação a um desfile de escola de samba, ou a um protesto contra a carestia. Por tudo que discutimos no capítulo anterior sobre o regime de enunciação do político e as múltiplas formas como ele pode se apresentar na dinâmica histórica – independentemente de sua institucionalização numa ordem ou gramática jurídico-burocrática – tal dicotomia não pode subsistir. Michel Debrun já constataria isso no início dos anos 1990, a partir das leituras sobre o carnaval de Maria Isaura Pereira de Queiroz e Roberto DaMatta:

Parece que a ideia de esfera pública – com valores a serem protegidos ou promovidos, pelo desejo senão por obrigação – está presente no campo cultural também. (...) [O Carnaval, na interpretação de Pereira de Queiroz] é visto, em certas das suas manifestações, como uma forma de autoafirmação popular, que concerne potencialmente a muito mais gente do que o pequeno grupo diretamente envolvido. (...) Isso não significa que o Carnaval seja praticado como uma atividade política de segunda categoria, ou disfarçada, ou indireta. Simplesmente, face às dificuldades presentes para participar de uma vida política autêntica, se optou por outra forma de vida, em que se torna possível uma experiência comunitária, que desejam por sua vez estender em nível nacional.

Na impossibilidade de acesso à política institucionalizada, o Carnaval (o “mundo da cultura”) pode, portanto, ser o espaço de constituição de uma nova

<sup>414</sup> LATOUR, *Se falássemos um pouco de política?*, p. 20. Na verdade, podemos ir além e conjecturar que a dicotomia “cultura” x “política”, tributária da linhagem freyreana, não deixa de ser um desenvolvimento local da dicotomia moderna e universal entre “natureza” e “política” que antropólogos como o próprio Latour, Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro têm desmontado de forma categórica nas últimas décadas.

<sup>415</sup> Autores como Achille Mbembe e Étienne Balibar, inclusive, têm destacado como, especialmente no cenário europeu contemporâneo, o conceito de “cultura” tem sido largamente usado para revitalizar velhas teorias racistas, trocando-se a desgastada noção de “raça” pela de “cultura”, supostamente mais “neutra” e “cientificamente apurada”. Cf. MBEMBE, *Crítica da razão negra*, e BALIBAR, “Existe um ‘neoracismo’?” in *Raça, nação e classe*

comunidade – “efêmera, mas real e original”, afirma Debrun seguindo DaMatta, “que permite aguentar ou compensar até certo ponto as agruras da *sociedade*, caracterizada, esta última, por separações, antagonismos e hierarquias”<sup>416</sup>. Um possível cenário, portanto, para a emergência de novas partilhas do sensível, de ressignificação de pertencimentos, de reconstrução de histórias e utopias. Um espaço potencialmente político.

O conceito político do “povo”, portanto, deve se afastar das “narrativas do caráter nacional (...) que tomam como ponto de partida e de chegada esta grande unidade política, social e cultural que se chama ‘nação’ ou ‘povo’”<sup>417</sup>, e recuperar os contextos históricos em que a constituição da comunidade deixou o campo da “história natural” e se transformou em parte de uma luta hegemônica pela reconfiguração da ontologia social. É nesse sentido que os pretensos “cientistas sociais” se aproximam, em maior ou menor grau, da figura iluminista do legislador – enquanto construtores de mundos condenados a angariar seguidores que acreditem em suas prescrições normativas. Dois exemplos paradigmáticos do século XIX que nos ajudam a fazer essa transição de perspectiva foram, justamente, naturalistas de formação: José Bonifácio e Karl Friedrich von Martius.

## 4.2

### Primeiras peregrinações

Logo no início da *Representação sobre a escravatura* apresentada perante a Assembleia Constituinte de 1823, José Bonifácio de Andrada e Silva enumera três “objetos (...) de maior interesse para a prosperidade futura deste império”: a Constituição, um “regulamento para promover a civilização geral dos índios” e “uma nova lei sobre o comércio da escravatura e tratamento dos miseráveis cativos”<sup>418</sup>. Um tríptico de verdadeiras “leis fundamentais” através do qual Bonifácio, talvez como nenhum outro pensador brasileiro da primeira metade do século XIX, concebeu a nação e o “povo” brasileiros como um organismo a ser fundado, e não simplesmente reconhecido. Para tal tarefa, os inegáveis talentos de naturalista e mineralogista não bastavam. Ainda que, no corpo do texto, afirme ser

<sup>416</sup> DEBRUN, *op. cit.*, pp. 44-45

<sup>417</sup> RAUTER, *op. cit.*, p.33

<sup>418</sup> ANDRADA E SILVA, J. B. de. *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura*, in CALDEIRA, J. (org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva*, p. 200

“da maior necessidade ir acabando [com] tanta heterogeneidade física e civil”, de modo a “*amalgamar* tantos metais diversos” num único “*todo* homogêneo e compacto”<sup>419</sup>, será “mui principalmente” na autoridade semidivina de Moisés em que o Andrada se apoiará para justificar seu projeto de “constituição” para os escravos negros mais adiante<sup>420</sup>. A tarefa de constituir um “povo” brasileiro era, portanto, fundamentalmente política, e aquele que se atrevia a assumi-la precisava se amparar em algo mais do que a ciência e os códigos jurídicos de seu tempo.

Como bom leitor dos iluministas, Bonifácio condena a escravidão como filha do despotismo. Mas, se Rousseau e os outros podiam denunciá-la em abstrato, com base em modelos antigos, ao brasileiro este caminho não estava disponível. À escravidão metafórica do trato colonial, sobrevivera a escravidão concreta – e massificada – de negros e negras. Tal fato instituiu uma discrepância na ordem social imaginada com a independência:

Se o antigo despotismo foi insensível a tudo, assim lhe convinha ser por utilidade própria: queria que fôssemos um povo mesclado e heterogêneo, sem nacionalidade, e sem irmandade, para melhor nos escravizar. Graças aos céus e a nossa posição geográfica, já somos um povo livre e independente. Mas como poderá haver uma Constituição liberal e duradoura em um país continuamente habitado por uma multidão imensa de escravos brutais e inimigos?”<sup>421</sup>

Era preciso fazer a passagem da multidão “brutal e inimiga” para o “povo livre e independente” que Deus e a Natureza nos tinham “garantido”, mas não concretizado. Estamos no tempo e no espaço de uma representação originária; temos alguém disposto a percorrer o círculo político. Para tanto, Bonifácio precisava ir além de Rousseau. Não lhe interessava apenas fazer mapas de novos mundos.

Ponto fundamental dos apontamentos de Bonifácio acerca de negros e índios é o da defesa de sua humanidade, questão central (e até obsessiva) do pensamento moderno<sup>422</sup>. A vigorosa denúncia da violência e irracionalidade tanto da predação de africanos como de ameríndios pelos luso-brasileiros depende desse “pressuposto”, igualmente apresentado em termos fortes: “Se os negros são homens

<sup>419</sup> Ibid., p. 202

<sup>420</sup> Ibid., p. 210: “Me aproveitei da legislação dos dinamarqueses e espanhóis, e mui principalmente da legislação de Moisés, que foi o único, entre os antigos, que se condeu da sorte miserável dos escravos, não só por humanidade, que tanto reluz nas suas instituições, mas também pela sábia política de não ter inimigos caseiros.”

<sup>421</sup> Ibid., p. 201

<sup>422</sup> Sobre o tema, cf. DIAS, F. R. *A retórica racialista da branquitude nas disputas pela definição da ideia de brasileiro (1820-1847)*, cap. 2

como nós, e não formam uma espécie de brutos animais; se sentem e pensam como nós, que quadro de dor e de miséria não apresentam eles à imaginação de qualquer homem sensível e cristão?”<sup>423</sup>. Tal humanidade, porém, é um atributo natural, que necessita de uma suplementação política para que o corpo “negro” possa participar da comunidade: “Para emancipar os 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”<sup>424</sup>. Entra em cena o elemento da perfectibilidade, que encontrará sua melhor definição nos *Apontamentos sobre a civilização dos índios*: “O homem primitivo nem é bom, nem é mau naturalmente, é um mero autômato, cujas molas podem ser postas em ação pelo exemplo, educação e benefícios.”<sup>425</sup> Trata-se de um duplo movimento, tão decisivo quanto paradoxal. O reconhecimento da humanidade permite que se afaste a ideia do “escravo natural”, impedido de compor um corpo coletivo e político; abre, portanto, uma poderosa e imprevisível brecha para uma radical reconstituição do social. Mas, como vimos, a subjetivação política não nasce de forma imanente; a liberdade natural não se transforma, linearmente, em civil. Bonifácio reconhece a necessidade da suplementação; mas, ao submetê-la à perfectibilidade, insere um princípio de hierarquização nesse processo. O perfectível é um autômato à espera de programação e ativação; é um simulacro de humano. Ao mesmo tempo em que defende a potencial inserção de negros e índios na sociedade civil, Bonifácio lhes recusa a capacidade de participarem da criação dessa ontologia social através da alocação linear de lugares inferiores a tais grupos dentro do novo “povo”. Para romper com a ordem colonial, era preciso renovar as hierarquias sociais lá forjadas, num complexo e arriscado jogo de semelhanças e diferenças no qual a fundação reconhece uma herança que conforma os seus limites e possibilidades<sup>426</sup>. A capacidade de produzir suplementação, de enunciar palavras curvas, é negada aos autômatos; seu monopólio deve pertencer ao único humano pleno da “constituição tríptica”, o único ser falante plenamente capaz de emitir ordens: o “branco”.

<sup>423</sup> ANDRADA E SILVA, *op. cit.*, p. 202

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 209

<sup>425</sup> *Id.*, *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, in CALDEIRA, *op. cit.*, p. 186-187

<sup>426</sup> Cf. MATTOS, I. R. *Construtores e herdeiros: a trama dos interesses na construção da unidade política*.

A partilha do sensível proposta por Andrada e Silva está, assim, eivada de “danos”, no sentido rancièreano. Os “índios” – já separados daqueles considerados “bravios”, alvos preferenciais das “guerras justas” desde o período joanino – eram “povos vagabundos”, sem freios às paixões, naturalmente preguiçosos e avessos ao trabalho, não por traços inatos, mas pela abundância da natureza<sup>427</sup>. A inserção do cálculo aritmético e da ordem do Mercado – com o reconhecimento da titularidade originária das terras condicionado à sua imediata transformação em direito comercializável de propriedade – cuidaria de trazer-lhes o Governo e a civilização. Já os “negros” eram explicitamente colocados em posição inferior aos “índios”, e excluídos dos projetos de miscigenação andradinos, que somente admitiam o “branco” e o “mulato”<sup>428</sup>. Ainda assim, também eram objeto de um projeto civilizador, gradual e prudente, capaz de incutir-lhes “a esperança de virem a ser um dia nossos iguais em direitos”. Ela permitiria que a relação escravista, até então odienta e irracional, se convertesse numa relação de “fidelidade e amor”, com “um senhor carinhoso e humano, que vive sem medo e contente no meio de seus escravos, como no meio da sua própria família” e escravizados que “vêm voluntariamente oferecer-lhe até as premissas dos frutos de suas terrinhas, de sua caça e pesca, como a um Deus tutelar”<sup>429</sup>. Em ambos os casos, a humanidade enquanto pressuposto de igualdade é negada pela hierarquização introduzida pela perfectibilidade, pela redução<sup>430</sup> das experiências comunitárias ameríndias à ordem do Estado e do Mercado, e pela substituição da liberdade natural dos negros escravizados não pela liberdade civil dos contratos sociais, mas pela esperança de liberdade. Contra o princípio ativo de subjetivação que subjaz a toda reivindicação de humanidade, Bonifácio concebe uma esperança antiutópica, simulacro passivo, capaz de não só exorcizar o fantasma da “revolução de São Domingos” – o “negro” como “povo” em ação – como de conceber um novo escravismo, amoroso, racional e ordeiro.

No entanto, há um aparente vazio na obra Andradina. Vimos, logo no início,

<sup>427</sup> ANDRADA E SILVA, *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, in CALDEIRA, *op. cit.*, p. 183

<sup>428</sup> Cf. *Ibid.*, p. 190

<sup>429</sup> *Id.*, *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império sobre a escravatura*, p. 209

<sup>430</sup> “Redução era aliás o termo usado no século XVII para a reunião de índios em missões jesuíticas. Seu sentido de subjugação aliava-se bem ao de confinamento territorial.” CUNHA, M. C. da. “Política indigenista no século XIX”. In *História dos índios no Brasil*, p. 143

como ele concebera três “leis fundamentais” para a nação que surgia em 1823. Duas delas foram transformadas em propostas à Assembleia Constituinte. Mas restou a terceira: a própria Constituição, a “lei fundamental” dos “homens livres” – os “brancos”, por oposição aos “negros” e “índios”<sup>431</sup>. A ausência de um opúsculo especificamente dedicado aos “brancos” não nos deve enganar: José Bonifácio sabia, perfeitamente, que inclusive esses “humanos plenos” precisavam de ordenação. Na *Representação sobre a escravatura*, ele é bastante incisivo em denunciar “o habitante livre do Brasil, e mormente o europeu” como “surdo às vozes da justiça e aos sentimentos do evangelho”, corrompido, na cobiça cega, pela estrutura econômica da qual extraem suas riquezas<sup>432</sup>. O próprio projeto de lei, cheio de artigos criando e salvaguardando direitos dos escravizados – como a obrigação do senhor alforriar o escravo que reuniu o pecúlio necessário e a intervenção do Estado na aplicação de castigos corporais – indicam a pouca esperança do legislador na honestidade de alma dos seus pares<sup>433</sup>. Nos *Apontamentos sobre os índios*, a desconfiança com relação ao “branco livre” chega a tal ponto que, no art. 37 do projeto, o autor atribui aos párocos dos aldeamentos a obrigação de garantir que “os índios ainda boçais (...) não sejam enganados pelos brancos nas suas compras e vendas”<sup>434</sup>. Párocos estes que, nos dois projetos, aparecem como parte de um clero corrompido e inepto, que também precisaria ser refundado pela ação educadora do Estado<sup>435</sup>.

Os próprios “cidadãos livres”, portanto, não formavam um “povo” brasileiro já coeso e homogêneo, capaz de exercer a “tarefa civilizatória” em relação aos autômatos inferiores. Ainda nas Cortes do Porto, em 1821, o veterano revolucionário baiano Cipriano Barata descreveu a inquietante variedade étnica que compunha o cenário (ainda) luso-brasileiro:

No Brasil temos portugueses brancos europeus, e portugueses brasileiros; temos mulatos, que são os filhos de todos aqueles portugueses com as mulheres pretas, ou estas sejam crioulas do país, ou sejam da Costa da Mina, de Angola, etc.; temos também mulatos, filhos da combinação dos mesmos mulatos, temos cabras, que são os filhos de mulatos com as pretas; temos caboclos ou índios naturais do país; temos as misturas destes, isto é, os mamelucos, que são o produto dos brancos

<sup>431</sup> E aos “mulatos”, que aparecem como um “meio caminho” entre negros e brancos, conforme indica o art. XXV do projeto antiescravista: “Nas manumissões (...) serão preferidos os mulatos aos outros escravos, e os crioulos [ou seja, nascidos no Brasil] aos da Costa [africanos de nascença].”

<sup>432</sup> ANDRADA E SILVA, *Representação sobre a escravatura*, p. 203

<sup>433</sup> Ibid., pp. 210-215, em especial arts. V (para a alforria) e XIII (o açoite dependia de autorização estatal).

<sup>434</sup> Id., *Apontamentos sobre os índios*, p. 196

<sup>435</sup> Por exemplo, id., p. 191; *Representação sobre a escravatura*, p. 204

misturados com os referidos caboclos, e temos mestiços, que são a prole dos índios combinados com a gente preta. Além disso temos também pretos crioulos, que são os nascidos no país; e finalmente temos os negros da Costa da Mina, Angola, etc.<sup>436</sup>

Aqui, portanto, também se estabelecia uma relação ambivalente de continuidade e descontinuidade com relação à experiência colonial, que Ilmar Rohloff de Mattos localizou em torno de um nome: *Império do Brasil*. Desde o final do século XVIII, tal denominação era utilizada pela elite política portuguesa para designar a parte mais importante dos domínios ultramarinos de Lisboa. Enquanto tal, tratava-se de um império no seu sentido clássico: “conformado por uma **concepção dinástica**, propiciadora e legitimadora a um só tempo de uma organização hegemônica que transcendia os quadros étnicos ou políticos naturais, não necessariamente contínuos no espaço”<sup>437</sup>. O império luso-americano da dinastia de Bragança tinha pretensões de um domínio ilimitado, espacial, temporal e ideológico – como ficou claro com a ocupação da Guiana Francesa em 1809 e as ambições joaninas sobre as colônias da bacia do rio da Prata, órfãs de Metrópole desde que Napoleão depusera o irmão de Carlota Joaquina do trono espanhol.

Quando, porém, a porção americana se desmembrou num império próprio, tais pretensões sofreram uma transformação profunda, que pode ser resumida em dois movimentos. Um externo: a ação do Império Britânico. Já em 1810, com o Tratado de Amizade, os ingleses tinham imposto um limite às ambições expansionistas portuguesas, ao limitar o tráfico negreiro às colônias africanas já estabelecidas. O processo de independência e a necessidade de reconhecimento internacional deram aos diplomatas britânicos a chance de conterem, já no berço, sonhos similares dos brasileiros. De um lado, impediu que Angola se associasse ao Império do Brasil, obrigando o novo governo a abdicar formalmente de toda e qualquer pretensão sobre aquele território, e frustrando a agitação de comerciantes e traficantes brasileiros em Benguela<sup>438</sup>. Do outro, arbitrou as negociações que puseram fim à Guerra da Cisplatina e fundaram a República Oriental do Uruguai. O caminho do expansionismo territorial-militar estava fechado.

O segundo movimento foi interno, e diretamente relacionado à construção de outro nome: brasileiro. Somente no contexto da emancipação, tal adjetivo

<sup>436</sup> Apud MATTOS, *Um “País Novo”: a formação da identidade nacional brasileira e a visão da Argentina*, p. 63

<sup>437</sup> Id., *Do Império do Brasil ao Império do Brasil*, p. 731. Negrito no original.

<sup>438</sup> A história é contada por RODRIGUES, J. H. *Brasil e África*, pp. 158-176

assumiu conotações políticas mais claras de oposição a um “português europeu” partidário da recolonização. É aqui que reencontramos José Bonifácio. Em discurso perante a Assembleia Constituinte, em julho de 1823, ele proclamou: “brasileiro é para mim todo o homem que segue a nossa causa, todo o que jurou a nossa Independência”<sup>439</sup>. Uma frase certamente pragmática diante das circunstâncias – o imperador era português – mas que também inseria um princípio de nacionalidade alternativo ao do nacionalismo étnico-identitário: o brasileiro, aqui, não era uma comunidade já existente, identificada por algum vínculo ancestral em comum, como a língua, a etnia ou o lugar de nascimento. Ele era, fundamentalmente, uma construção política, vinculada a uma ação política – a luta pela emancipação. Essa concepção ativa, “revolucionário-democrática” do “povo”, também era filha das grandes revoluções, como apontou Eric Hobsbawm:

A “nação” era o corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía como um Estado concebido como sua expressão política. Pois, fosse o que fosse uma nação, ela sempre incluiria o elemento da cidadania e da escolha ou participação de massa. John Stuart Mill não definiu uma nação apenas pela posse do sentimento nacional. Também acrescentou que os membros de uma nacionalidade “desejam que seja um governo deles próprios, ou exclusivamente de uma porção deles”. (...) O que deve ser notado é que, na teoria, não era o uso nativo de uma língua francesa que fazia de uma pessoa um francês – e como poderia sê-lo se a própria Revolução gastou tanto tempo provando que poucas pessoas na França realmente dela se utilizavam? – e sim a disposição de adotar a língua francesa junto com outras coisas como as liberdades, as leis e as características comuns do povo livre da França.<sup>440</sup>

Mas a natureza eminentemente política do “brasileiro” enquanto “povo” do novo Estado acabava gerando exclusões, contestações e alternativas. O próprio Bonifácio já denunciava a existência de quatro facções no seio do Brasil, que se opunham à maioria “monárquico-constitucional”, defensora da liberdade com estabilidade: os pés-de chumbo recolonizadores, os corcundas despóticos, os republicanos “insensatos” e os federalistas, “bispos sem papa”<sup>441</sup>. Mas a disputa pelo conteúdo e alcance do conceito de “povo brasileiro” ia muito além das intrigas da Corte; na verdade,

para muitos daqueles que, nas províncias mais distantes do cenário onde, sob a

<sup>439</sup> ANDRADA E SILVA, *A Independência e os partidos*, in CALDEIRA, *op. cit.*, p. 180. O próprio D. Pedro I usaria frase similar em declaração dada no dia 12 de novembro de 1823, para justificar a dissolução da Constituinte: “União e mais união brasileiros, quem aderiu à nossa sagrada causa, quem jurou a independência deste Império, é brasileiro.” Apud MATTOS, *Um “País Novo”: a formação da identidade nacional brasileira e a visão da Argentina*, p. 61

<sup>440</sup> HOBBSAWM, *Nações e nacionalismo desde 1780*, pp. 29 e 31

<sup>441</sup> ANDRADA E SILVA, *A Independência e os partidos*, pp. 180-181



égide do “partido brasileiro”, haviam se desenrolado os eventos apresentados como cruciais da emancipação política – como as províncias que gravitavam em torno de Pernambuco, ao “Norte” do Império do Brasil – [e que] também constituíam a boa sociedade, a denominação *brasileiro* apenas mascarava tanto os interesses econômicos, sociais, políticos e financeiros dos portugueses que dominavam a Corte do Rio de Janeiro desde 1808, quanto a política centralizadora e autoritária, de ranço absolutista, do governo imperial. Para quase todos aqueles representantes da boa sociedade distantes do “Sul”, a emancipação política não fora senão uma espécie de arranjo entre os próprios portugueses d’aquém e d’além-mar.<sup>442</sup>

Isso para não falarmos das disputas externas à “boa sociedade”. Luísa Rauter Pereira recorda incidente ocorrido em abril de 1821 na Praça do Comércio, onde se realizaria uma assembleia de eleitores paroquiais (proprietários apenas, portanto) para eleger os deputados que participariam das Cortes portuguesas. O que era para ser um evento formal saiu do controle quando a multidão que assistia aos debates foi informada de que D. João VI voltaria a Portugal. “O povo da praça, apoiado por alguns eleitores de vertente mais radical, passou a exigir do rei que formasse um novo ministério escolhido pela assembleia e uma junta de governo provisória.” A resposta do monarca foi, naturalmente, uma brutal repressão àquele “motim” de pessoas que “falavam em soberania do povo como pretexto para ‘fazer tumultos’”, nas palavras do ministro Silvestre Ferreira<sup>443</sup>. Panfletos, leituras em voz alta e conversas em bares expandiam o debate acerca dos significados em disputa de “povo” para longe das elites letradas, estabelecendo interações muitas vezes inovadoras e perturbadoras para os candidatos a legisladores da nova comunidade. A perda do monopólio da representação originária era um perigo a ser evitado a todo custo. Nas instruções que passou aos deputados de São Paulo a caminho das Cortes – quando ainda se pensava na “regeneração” da nação multitudinária portuguesa – José Bonifácio já defendia a “dupla constituição” para “negros” e “índios”, mas alertava: “tudo isto com tal circunspecção que os miseráveis escravos não reclamem estes direitos com tumultos e insurreições, que podem trazer cenas de sangue e de horrores”<sup>444</sup>.

Para Ilmar Rohloff de Mattos, a experiência imperial brasileira se distingue justamente por “empreender **uma expansão para dentro**, de modo permanente e

<sup>442</sup> MATTOS, *Do Império do Brasil ao Império do Brasil*, p. 734. Grifos no original

<sup>443</sup> RAUTER, *op. cit.*, pp. 169-171

<sup>444</sup> ANDRADA E SILVA, *Lembranças e apontamentos do governo provisório da província de São Paulo para os seus deputados*, in CALDEIRA, *op. cit.*, p. 128

constante, indo ao encontro dos **brasileiros** que forjava”<sup>445</sup>. Trabalho de seleção, exclusão e “aprimoramento” de corpos, como obsessivamente indicado nos projetos andradinos, mas também de atribuição de uma história a esse “novo povo”. Com vistas a tal fim, Januário da Cunha Barbosa, secretário do recém-criado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), anunciou, em novembro de 1840, um prêmio de duzentos mil réis “a quem apresentasse ao Instituto um plano para se escrever a história antiga e moderna do Brasil, organizado de tal modo que nele se compreendessem as partes política, civil, eclesiástica e literária”<sup>446</sup>. O trabalho apresentado por Henrique de Wallenstein, inspirado nas *Décadas* de Tito Lívio, foi rejeitado pelo apego demasiado ao padrão cronológico de narrativa. Era da história de uma comunidade que se tratava; a cronologia era de pouca importância.

Quem compreendeu isso perfeitamente foi o alemão Karl Friedrich von Martius, autor do trabalho vencedor, *Como se deve escrever a história do Brasil*, publicado na *Revista do IHGB* em 1843. Para ele, “a vontade da Providência predestinou ao Brasil essa mescla”<sup>447</sup> de três raças que lhe confere singularidade. Assim como em Bonifácio, há uma hierarquização em Von Martius: “o sangue português, em um poderoso rio deverá absorver pequenos confluente das raças índia e etiópica”<sup>448</sup>. Ao contrário de Bonifácio, Von Martius não parece muito confiante na perfectibilidade dos “índios”: embora admita, de maneira geral, tal possibilidade, o naturalista alemão observa tal “raça” como um fóssil vivo, “o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história”<sup>449</sup>. O interesse sobre tal grupo deveria recair, precipuamente, na recuperação dos vestígios de alguma grande civilização que pudesse servir de origem distante ao Império do Brasil. Aos “negros”, Von Martius dedica três lacônicos parágrafos, abrindo mão, inclusive, de fazer juízo sobre a escravidão. Mas, assim como a declaração de humanidade expõe um dano na obra Andradina – uma humanidade comum que é negada pela posterior “automatização” dos seres falantes –, na dissertação de 1843 Von Martius reitera, várias vezes, a “reciprocidade” das três raças na formação brasileira como pressuposto inescapável de todos os bons historiadores dessa sociedade: “seria um

<sup>445</sup> MATTOS, *Do Império do Brasil ao Império do Brasil*, p. 736. Grifos no original.

<sup>446</sup> RODRIGUES, J. H. “Advertência”, in VON MARTIUS, K. F.. *Como se deve escrever a História do Brasil*, p. 438

<sup>447</sup> Ibid., p. 443

<sup>448</sup> Ibid., p. 443

<sup>449</sup> Ibid., p. 444

grande erro para com todos os princípios da Historiografia pragmática, se se desprezassem as forças dos indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população”<sup>450</sup>. O simples fato de incluir o elemento negro como componente ativo da formação brasileira – ainda que de forma abstrata e subordinada – colocava Von Martius em oposição a quase todos os seus contemporâneos brasileiros, inclusive dos próprios membros do IHGB, que preferiam silenciá-lo ou até expurgá-lo como “estrangeiro”<sup>451</sup>. Tratava-se, como em Bonifácio, de uma inclusão ambígua: o autor não tinha o que dizer sobre o “negro”, mas defendia sua “igual concorrência” para a história nacional. Há, também aqui, a nomeação de um dano.

A dissertação de Von Martius aproxima, de forma reveladora, o historiador e o legislador. A escrita da história é parte fundamental da afirmação desse “povo novo” dos trópicos, parte singular do concerto das nações:

Nunca portanto o historiador da Terra da Santa Cruz há-de perder de vista que a sua tarefa abrange os mais grandiosos elementos; que não lhe compete tão somente descrever o desenvolvimento de um só povo, circunscrito em estreitos limites, mas sim de uma nação cuja crise e mescla atuais pertencem à história universal, que ainda se acha no meio do seu desenvolvimento superior. Possa ele não reconhecer em tão singular conjunção de diferentes elementos algum acontecimento desfavorável, mas sim a conjuntura mais feliz e mais importante no sentido da mais pura filantropia. Nos pontos principais a história do Brasil será sempre a história de um ramo de portugueses; mas se ela aspirar a ser completa e merecer o nome de uma história pragmática, jamais poderão ser excluídas as suas relações para com as raças etiópica e índia.<sup>452</sup>

Mas, assim como nos anos 1820, a escrita de uma história do povo brasileiro precisava disputar espaço com outras alternativas. Von Martius dedica o final da dissertação para defender uma história nacional face às provinciais (poucos anos depois das grandes rebeliões regenciais recolocarem violentamente em aberto o significado da nacionalidade). A diversidade de experiências deve ser progressivamente unificada, da provincial para a regional, e da regional para uma nacional: “cada uma das partes do Império deve tornar-se cara às outras”. Pois a função precípua da “Historiografia pragmática” é ser “uma mestra, não somente do futuro, como também do presente. Ela pode difundir entre os contemporâneos sentimentos e pensamentos do mais nobre patriotismo.” A formação do “povo”

<sup>450</sup> Ibid., p. 442

<sup>451</sup> DIAS, *op. cit.*, pp. 170-178

<sup>452</sup> VON MARTIUS, *op. cit.*, p. 454

brasileiro passa pela divulgação de uma história que produza um senso de comunidade. Mas ainda se trata de um monopólio da representação originária: “o Brasil está afeto em muitos membros de sua população de ideias políticas imaturas”, que o autor reúne sob as alcunhas de “republicanos” e “ideólogos”. É contra eles – mais exatamente, contra toda história alternativa – que Von Martius advoga por uma narrativa que defenda a “necessidade de uma monarquia em um país onde há um tão grande número de escravos”. Uma história unitária “no mais puro sentido da palavra”, que demonstre a “inexequibilidade de seus projetos utópicos”, substituindo-os por um *Epos*, uma única epopeia popular<sup>453</sup>.

Embora diferentes na escala e nos propósitos, os escritos de Bonifácio e Von Martius coincidiam na constatação de que o “povo” brasileiro era algo ainda a ser formado. As grandes heterogeneidades – étnicas, territoriais, de classe – exigiam uma suplementação capaz de agregá-las numa comunidade. Para tanto, porém, a subjetivação de um “povo” politicamente ativo era um caminho pouco convidativo, que devia ficar restrito à “boa sociedade”; era a ela que Bonifácio se dirigia em seu discurso de 1823. À grande maioria dos seres falantes, a perfectibilidade aparecia como negação da capacidade de suplementação. A estes, a ação demiúrgica do legislador deveria intervir para, de forma prudente, guiá-los aos seus novos lugares, muito semelhantes àqueles em que a ordem colonial os colocara. Mas, como vimos, a própria “boa sociedade”, os “brancos portugueses” das tríades de ambos os naturalistas, também precisavam de organização, embora de outro sentido – diferença que os regressistas e saquaremas dos anos 1830-40 entenderiam muito bem.

Os destinos de nossos naturalistas demiurgos seria distinto. José Bonifácio, o mais arquetípico e trágico dos legisladores, viveu 36 anos na Europa antes de se atrever a tentar inventar um Brasil naqueles quatro agitados anos entre seu retorno a Santos, em 1819, e sua humilhante prisão e exílio, em 1823. Nomeado tutor do herdeiro do trono pelo próprio imperador que o exilara, seria sumariamente demitido da função, em 1833, por uma Regência irritada com suas conspirações palacianas. De suas três “leis fundamentais”, apenas seu projeto sobre os índios teve, por vias tortas, recepção futura<sup>454</sup>. Von Martius, embora premiado por uma

<sup>453</sup> Ibid., pp. 456-457

<sup>454</sup> O Regulamento das Missões de 1845 – única lei indigenista do Império – positivou boa parte da proposta andradina de 1823. CUNHA, “Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio”, in

dissertação escrita quando já deixara o Brasil para nunca mais voltar, não teria a honra de escrever a Grande História cujas linhas gerais demarcara, mas cujo parecerista considerara “talvez (...) inexequível na atualidade”<sup>455</sup>. Tal tarefa caberia a Francisco Adolfo de Varnhagen, já nos anos 1850, quando os tempos regenciais tinham virado memória e o Império conhecia seu apogeu. O turbulento tempo do político parecia ter se encerrado; chegara a era da “transação” e da “conciliação”.

Não obstante, a demiurgia permanecia latente. A expansão imperial para dentro era tarefa contínua; a representação originária, ainda que vencida a luta hegemônica, precisava decantar, assegurar seu monopólio. Tal empreitada precisava de agentes. E havia uma categoria especialmente talhada para tal serviço.

### 4.3

#### A vocação demiúrgica: os juristas-políticos

A atuação política dos juristas é um aspecto há muito estudado pelos mais diversos autores. Max Weber identificou-os como uma das classes de “políticos profissionais” peculiares ao Ocidente europeu, de presença quase ubíqua na evolução da forma estatal moderna<sup>456</sup>. Mais recentemente, Pierre Bourdieu definiu-os como “motores do universal, da universalização. Têm a seu favor o direito, isto é, esse discurso de pretensão universal, e essa capacidade particular (...) de explicar a razão, de dar as razões, de produzir razões”<sup>457</sup>. Ainda segundo o sociólogo francês, os juristas se destacam, na construção dos Estados modernos, por estarem “do lado do direito contra a natureza – por definição (...). O jurista como tal está, portanto, do lado de uma reduplicação daquilo que existe por um enunciado do dever-ser cujo monopólio ele detém: é a função mínima da legitimação”<sup>458</sup>. Tais considerações são importantes porque os aproximam, de forma clara, do político e da representação

---

*Cultura com aspas*, pp.159-160

<sup>455</sup> *Revista do IHGB, Tomo IX*, p. 287. O parecer foi do naturalista e conselheiro Francisco Freire Alemão.

<sup>456</sup> “Quem percorra os registros do Parlamento de Paris ou os anais dos Estados Gerais franceses, desde o século XVI até 1789, aí encontrará presente o espírito dos juristas. E quem passar em revista as profissões dos membros da Convenção, quando da Revolução [Francesa], encontrará um único proletário – embora escolhido segundo a mesma lei eleitoral aplicável a seus colegas – e um número reduzidíssimo de empreendedores burgueses. Em oposição a isso, encontrará numerosos juristas de todas as orientações, sem os quais seria absolutamente impossível compreender a mentalidade radical desses intelectuais ou os projetos por eles apresentados.” WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*, pp. 77-78

<sup>457</sup> BOURDIEU, P. *Sobre o Estado*, p. 334

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 395

originária, tal como estamos trabalhando, e não apenas da formação dos aparatos estatais europeus, o foco desses dois sociólogos.

Sua presença também foi notória nos processos de formação dos Estados nacionais no continente americano, com algumas distinções internas. Enquanto nos Estados Unidos, os advogados exerceram papel central tanto na Convenção de 1787 quanto nas décadas seguintes – como observado nos anos 1830 por Alexis de Tocqueville em sua interessante análise dos “legistas” (*légistes*) americanos<sup>459</sup> –, na América Latina predominaram, pelo menos no século XIX, os juristas de formação voltada para a burocracia e o preenchimento de funções de Estado<sup>460</sup>. No caso específico do Brasil, ainda teve peso a longevidade e força da participação dos “legistas” de Coimbra na vida política portuguesa desde seus primórdios, no século XIII, como atestado por Teófilo Braga: “os jurisconsultos foram os organizadores teóricos desta ditadura monárquica”<sup>461</sup>. Após um breve interregno, quando as reformas educacionais pombalinas deslocaram a ênfase da formação universitária para as ciências físicas e matemáticas (época na qual se formou José Bonifácio), a Viradeira do final do século XVIII devolveu ao direito sua hegemonia. Seria nesse período que os grandes construtores do Estado imperial se formariam<sup>462</sup>.

José Murilo de Carvalho descreveu como a formação jurídica foi fundamental para conferir homogeneidade ideológica e de treinamento às elites brasileiras do pós-independência, reduzindo os conflitos intraclasses e permitindo a consolidação de uma dominação política. Em primeiro lugar, a educação superior num país de iletrados foi elemento decisivo para a unificação ideológica dos estratos das classes superiores. Ao contrário da América Hispânica, que fundou

<sup>459</sup> TOCQUEVILLE, A. de. *A democracia na América*, pp. 309-312

<sup>460</sup> “Os juristas estavam para os Estados absolutos como os advogados estavam para os Estados liberais. (...) Os advogados eram fruto da sociedade liberal e quanto mais forte esta tanto maior sua influência e mais generalizada sua presença. Os juristas, no entanto, sobretudo os de tradição romana, preocupavam-se mais com a justificação do poder real e com a montagem do arcabouço legal dos novos Estados.” CARVALHO, J. M. *A construção da ordem: a elite política imperial*, p. 32. Rogelio Pérez Perdomo destaca a participação de peso dos “*abogados*” nos processos de independência latino-americanos: dos 35 membros da Junta de Governo instalada em Bogotá em 1810, por exemplo, 24 eram advogados. O autor concorda, porém, que “na prática, as escolas de direito [da América hispânica] foram os centros de treinamento daqueles que mais tarde trabalhariam como funcionários do Estado” e que “não foram realmente advogados no sentido ocupacional do termo até muito mais tarde, nos séculos XIX e XX.” PERDOMO, R. P. *Los juristas como intelectuales y el nacimiento de los estados naciones em América Latina*, pp. 172 e 177

<sup>461</sup> Apud CARVALHO, *op. cit.*, pp. 55-60. O poder dos juristas nos primeiros séculos de Portugal foi tamanho que, em 1385, chegou-se a propor que tal classe formasse um estamento próprio, ao lado do clero, da nobreza e do povo – o que implicaria no reconhecimento de um corpo representativo próprio. *Ibid.*, p. 27

<sup>462</sup> *Ibid.*, pp. 58-59

diversas universidades locais desde o século XVI, Portugal implementou uma centralização extrema em seus estudos superiores, remetendo todos os quadros para os cursos jurídicos de Coimbra. A emancipação política impôs a internalização desse centro de formação, que, a partir de 1827, passou a se dividir entre as Faculdades de Direito de São Paulo e Olinda (transferida em 1854 para Recife). Os novos currículos disciplinares foram elaborados tendo em vista “formar não apenas juristas mas também advogados, deputados, senadores, diplomatas e os mais altos empregados do Estado”<sup>463</sup>. O interesse do Estado brasileiro nos egressos de suas faculdades de Direito era explícito: professores eram nomeados pelo ministro do Império, e os programas e livros utilizados deveriam passar pelo crivo da Assembleia Geral. Essa combinação de exclusivismo educacional, concentração regional e intenso estímulo à posterior ocupação de funções públicas permitiu a criação de laços longevos de amizade e compadrio entre os futuros quadros dirigentes do Império e até da Primeira República. Carvalho apurou, por exemplo, que impressionantes 72,5% dos homens que ocuparam postos ministeriais durante o período monárquico tinham formação jurídica<sup>464</sup>.

Além da educação superior, a ocupação profissional adotada após a graduação representou “importante elemento unificador [das elites brasileiras] mediante a transmissão de valores, do treinamento e dos interesses materiais” em que se baseava”<sup>465</sup>. Até meados do século XIX, os magistrados tiveram posição de destaque nos Ministérios do Império, chegando a ocupar 47,83% dos cargos no período entre 1840 e 1853<sup>466</sup>. Era ainda a geração coimbrã, responsável pelas grandes reformas legais dos anos 1830 e 40, desde o Regresso até a Lei de Terras e o fim do tráfico de escravos; seu problema político básico era a concentração do poder. Nesse período, a magistratura era amplamente considerada apenas como o ponto de partida da vida política de um bacharel: “uma carreira típica para o político cuja família não possuía influência bastante para levá-lo diretamente à Câmara”<sup>467</sup>. Os juízes eram nomeados e constantemente remanejados pelo ministro da Justiça, momentos em que cálculos políticos eram feitos e oportunidades abertas àqueles

---

<sup>463</sup> Ibid., p. 66

<sup>464</sup> Ibid., p. 74

<sup>465</sup> Ibid., p. 83

<sup>466</sup> Para efeito de comparação, os advogados (segunda posição da lista) somaram apenas 17,4% dos ministros do período; e os militares (terceira posição), 13%. Ibid., p. 91

<sup>467</sup> Ibid., p. 108

com os apoios certos de amigos mais bem colocados. Nas palavras de Ilmar Rohloff de Mattos:

E assim de fato ocorria com quase todos os elementos constitutivos deste segmento: saltavam da magistratura para a política, saltando também para um sistema de relações que, efetivamente e antes que qualquer outro fator, lhes proporciona homogeneidade. Neste processo, tornam-se dirigentes, embora jamais se digam políticos<sup>468</sup>.

A partir dos anos 1850, a hegemonia dos magistrados entrará em acentuado declínio, mas ainda em benefício de uma classe jurídica; na última fase da monarquia (1871-1889), os advogados assumirão quase 47% dos ministérios<sup>469</sup>. Tais profissionais liberais, de formação brasileira e desobrigados de defenderem a ordem por ofício, assumirão como problema político básico a participação no poder, num momento de crise da sociedade aristocrática e da própria homogeneidade da elite imperial<sup>470</sup>.

Mas retornemos por um momento à caracterização do jurista no contexto da formação nacional no século XIX. Os estudos de Carvalho demonstram, de forma clara, a proximidade existente entre Direito e política nesta época. Devemos, no entanto, qualificar melhor essa relação. Como apontado por Mattos, embora a passagem entre magistratura (e podemos acrescentar advocacia, mais desenvolvida no final do século) e política fosse vista como natural, muitos dos que faziam essa travessia preferiam se enxergar antes como dirigentes do que como políticos. Essa distinção indica que pelo menos alguns dos juristas que se aventuravam na política – especialmente os que visavam voos mais altos, como os Ministérios, o Senado ou o Conselho de Estado – assumiam uma função dirigente que ia além das funções legiferante ou executiva; da política enquanto sistema de regras, procedimentos e ocupações. Tratava-se de uma direção intelectual e moral da própria sociedade e suas frações, que exigia do seu operador a assunção de uma posição intelectual mais ampla do que aquela tecnicidade especializada que, atualmente, se atribui automaticamente à formação jurídica<sup>471</sup>.

<sup>468</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 195

<sup>469</sup> CARVALHO, *op. cit.*, p. 91. Os magistrados (segunda posição) ocuparam 12,1% dos ministérios desse período, longe dos tempos áureos, mas ainda à frente de outras carreiras profissionais: nenhuma destas superou o percentual de 10% de cargos ocupados.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>471</sup> “Quando dizemos – *estar no governo do Estado* – estamos nos referindo também à capacidade de exercer uma *direção*: uma direção política, uma direção ‘intelectual e moral’, no dizer desse mesmo pensador [Antonio Gramsci]. Estamos tentando ir além das concepções prevaletentes, sobretudo nos estudos referentes à ordem imperial, que apenas consideram no Estado os aspectos referentes à dominação e aos aparelhos de coerção que a tornam possível, como a polícia, a



A pesquisa de Sérgio Adorno sobre a formação jurídica na Faculdade de Direito de São Paulo no século XIX<sup>472</sup> desenvolve essa perspectiva. Segundo ele, a profissionalização política do bacharel paulista não era resultado do ensino jurídico propriamente dito. O Largo de São Francisco enfrentou sérios problemas didáticos e administrativos ao longo de todo o período imperial<sup>473</sup>: um ecletismo programático obcecado com precárias e incoerentes “conciliações” de teorias filosóficas diversas; a predominância de autores jusnaturalistas de “segunda mão”; insatisfação crônica com a pedagogia utilizada; conflitos graves e constantes entre corpo docente e discente etc. Enquanto na Faculdade do Recife teve lugar alguma produção científica e doutrinária de destaque – com Sílvio Romero e Tobias Barreto, já nos anos 1870 – a produção teórico-jurídica em São Paulo foi pífia. Os poucos lentes paulistas que produziram trabalhos importantes no campo do Direito, como Baltasar Lisboa, nunca transformaram tal prática intelectual em sua atividade principal. Por outro lado, grandes jurisconsultos formados nas Arcadas, como Pimenta Bueno e Teixeira de Freitas, nunca se tornaram seus professores. Para Adorno, tais fatos comprovam que a estrutura curricular e de ensino da Academia de Direito não foi a responsável pela iniciação política dos bacharéis. Ela “foi tecida nos interstícios dos institutos acadêmicos [do alunato] e do jornalismo literário e político”, onde “os estudantes não só participavam de debates sobre assuntos nacionais, locais e mesmo cotidianos, além daqueles pertinentes à academia, como também articulavam alianças entre grupos partidários e promoviam campanhas”<sup>474</sup>. Coube, portanto, às associações de alunos e seus órgãos jornalísticos desenvolver uma atuação política às margens dos currículos barrocos e aulas enfadonhas, que seria levada mais tarde ao circuito institucional. Tal particularidade acabou produzindo um tipo peculiar de jurista intelectual, participante de uma esfera pública autônoma na qual o saber técnico-jurídico era ultrapassado por uma reflexão mais ampla sobre a sociedade.

Toda uma “trama” intrincada de relações e de práticas sociais constituiu o terreno

---

burocracia, os tribunais, concepções estas que, embora em alguns casos reconheçam a existência da luta de classes, reduzem-na ao conflito entre as duas forças sociais fundamentais. (...) Assim, os Saquaremas eram dirigentes – diríamos melhor, intelectuais da classe senhorial em constituição – porque, estando no governo do Estado, não se limitaram ao exercício de uma dominação. Por meio da ‘difusão das luzes’ e da promoção do ‘espírito de associação’, puderam estar no governo da Casa. Não deixaram de estar também, quase que por decorrência, nas ruas e na praça pública.” MATTOS, *O tempo saquarema*, pp. 169-170. Cf. tb. PERDOMO, *op. cit.*, pp. 168-169

<sup>472</sup> ADORNO, S. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*

<sup>473</sup> Por tudo o que segue, *Ibid.*, capítulo 3

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 177

sobre o qual se edificou o universo ideológico que fez emergir o principal intelectual da sociedade brasileira durante o século XIX: o bacharel. Tratou-se de um intelectual que se desenvolveu às expensas de uma vida acadêmica controvertida, agitada e heterogênea, construída nos interiores dos institutos e associações acadêmicas, que teve no jornalismo seu mais eficaz instrumento de luta e tornou viável a emergência de uma ética jurídica liberal, defensora das liberdades e da vigília permanente da sociedade. As academias de direito fomentaram um tipo de intelectual produtor de um saber sobre a nação, saber que se sobrepôs aos temas exclusivamente jurídicos e que avançou sobre outros objetos de saber. Um intelectual educado e disciplinado, do ponto de vista político e moral, segundo teses e princípios liberais.<sup>475</sup>

Essa condição particular do jurista se coaduna com a especificidade da figura do próprio intelectual no século XIX. Ângela Alonso destaca como “no Oitocentos brasileiro não havia instituições intelectuais *strictu sensu*, mas uma única carreira pública, incluindo postos políticos, diplomáticos e acadêmicos”.<sup>476</sup> Não há como se falar, portanto, em dois campos autônomos naquele período, um formado por “intelectuais” pensadores do Brasil e outro por “políticos profissionais”. Os “homens de letras” do Império brasileiro também eram “ativistas políticos”; tais atividades se cruzavam o tempo todo.

Este ambiente cosmopolita complexo e multifacetado pode ser ilustrado por duas breves biografias de notórios bacharéis. Paulino José Soares de Souza, o poderoso Visconde do Uruguai, iniciou seus estudos jurídicos em Coimbra, mas se formou em São Paulo. Foi juiz municipal naquela cidade e de direito na Corte, antes de ser eleito para a Câmara dos Deputados e, quase que simultaneamente, indicado para a Presidência da Província do Rio de Janeiro, em 1836. Ocupava o Ministério da Justiça durante a revolta liberal de 1842 e o dos Negócios Estrangeiros em 1850, quando a ameaça das canhoneiras inglesas levou à extinção do tráfico negreiro intercontinental. Foi sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Senador desde 1849, conselheiro de Estado a partir de 1853, escreveu duas das principais obras jurídicas do período imperial, o *Ensaio sobre o Direito Administrativo* (1862) e os *Estudos Práticos sobre a Administração das Províncias* (1865). Foi leitor atento de autores como Bentham, Constant, Guizot, Tocqueville e os Federalistas<sup>477</sup>.

<sup>475</sup> Ibid., p. 91.

<sup>476</sup> ALONSO, A. *Apropriação de ideias no Segundo Reinado*, in GRINBERG, K., SALLES, R. (orgs.) *O Brasil Imperial*, vol. 3, p. 86

<sup>477</sup> MATTOS. *O lavrador e o construtor: o visconde do Uruguai e a construção do Estado imperial*, in PRADO, M. E. (org.) *O Estado como vocação: ideias e práticas políticas no Brasil oitocentista*, pp. 196-200

Filho de José Martiniano de Alencar – padre rebelde de 1817, senador do Império de 1832, simpatizante das revoltas liberais de 1842 e 1848 – José de Alencar formou-se na Faculdade de Direito de São Paulo em 1850. Lá, fundou uma revista chamada *Ensaio Literários*, onde publicou artigos que, segundo um biógrafo, “anunciava[m] suas predileções: o passado da pátria e o uso do instrumento literário”<sup>478</sup>. Formado bacharel, trabalhou no escritório de advocacia de Caetano Alberto Soares, jurisconsulto de destaque no Instituto dos Advogados Brasileiros (IAB), defensor da emancipação gradual dos escravos<sup>479</sup>. Desde 1851, publicava artigos sobre política, literatura e finanças no *Correio Mercantil*. Seu primeiro romance, *Cinco Minutos*, é de 1856; um ano depois, surge *O Guarani*, marco do romantismo brasileiro. Em 1860, elegeu-se deputado geral pelo Partido Conservador, chegando a ministro da Justiça no gabinete Rodrigues Torres, em 1868. “Embora tenha sido com muito brilho jornalista, orador, parlamentar e jurisconsulto, foi como escritor que se projetou na posteridade”, resume o citado biógrafo<sup>480</sup>.

Mas organizemos nossas ideias. O jurista típico do século XIX não era um “técnico do direito”, e sim um intelectual estimulado a se engajar nas discussões políticas de seu tempo. Engajamento esse que não era puramente ideológico, pois atrelado a uma estrutura na qual a formação jurídica era voltada desde o berço para a ocupação de posições de Estado, a homogeneização dos estratos dominantes (posição de José Murilo de Carvalho) e a direção intelectual e moral tanto da classe senhorial como das demais classes (para Ilmar Rohloff de Mattos). A inépcia pedagógica das cátedras do Largo de São Francisco, apontada por Sérgio Adorno, apenas deslocou o espaço de politização dos juristas em formação da sala de aula para as instâncias extracurriculares, a vida acadêmica como um todo: “um espaço social institucionalizado, porém aberto, de participação e de lutas políticas, as quais se expressaram no teatro, na literatura e, sobretudo, no jornalismo”<sup>481</sup>. Mas o “sentido da missão” ainda estava lá: “a criação de uma *intelligentzia* da qual se recrutaram os intelectuais da sociedade brasileira oitocentista – administradores públicos, parlamentares, magistrados, burocratas, professores e homens de

<sup>478</sup> PROENÇA, M. Cavalcanti. *José de Alencar na literatura brasileira*, in ALENCAR, J. *Obra Completa*, vol. 1, p. 18

<sup>479</sup> Sobre Caetano Soares e suas posições, cf. PENA, E. S. *Pajens da Casa Imperial*, cap. 2

<sup>480</sup> PROENÇA, *op. cit.*, p. 38

<sup>481</sup> ADORNO, *op. cit.*, p. 178

letras”<sup>482</sup>. Ilha de letrados num mar de analfabetos, filhos pródigos da classe senhorial numa sociedade fortemente hierarquizada, concentrados em apenas dois estabelecimentos num país continental: a esses juristas competiria a função maior de dirigir não apenas o Estado enquanto aparato institucional, mas a própria “nação”, o próprio “povo” igualmente em formação, num contexto de “expansão imperial para dentro”. Os limites da “ciência do direito” (mais fictícios do que reais, graças aos mil ecletismos) eram muito estreitos para o “fardo” assumido por esses bacharéis<sup>483</sup>: “a cruzada civilizatória. Mais do que nunca, acreditou-se que a ciência e o pensamento deveriam intervir no curso da história, organizar a vida humana, impor padrões adequados e civilizados de sociabilidade.”<sup>484</sup> Para usarmos do vocabulário que estamos desenvolvendo: caberia precipuamente a esses juristas mover o círculo político, produzir a unidade na diversidade, fundar não apenas o Estado como o Povo-Nação correspondente a ele. Uma atividade demiúrgica, digna dos grandes legisladores sonhados pelos iluministas – e, esperava-se, tão definitiva e estável quanto aquela passagem sem volta da multidão ao povo concebida por Hobbes. Uma viagem única em torno do círculo, capaz de desmontá-lo enquanto problema e transformá-lo numa linha reta em direção à Civilização – pensamento em sintonia com o “deslocamento do primado do ‘político’ para o do ‘social’” de seu tempo<sup>485</sup>. A estes peregrinos, propomos um nome: juristas-políticos.

Por que *juristas-políticos*, e não *bacharéis*? Em primeiro lugar, bacharel era um título compartilhado por parte significativa dos homens pertencentes à “boa sociedade” imperial, exatamente por causa da função central da formação jurídica para a própria unificação da classe senhorial brasileira. Seria problemático, porém, equiparar os meros detentores de diploma aos juristas que efetivamente se envolveram a fundo na reflexão intelectual sobre o Estado, a sociedade e o povo brasileiros. Ilmar Mattos, em seus estudos sobre a hegemonia saquarema, chama a atenção para o fato de que, a par das semelhanças de formação e treinamento entre os bacharéis, marcas de distinção eram claramente estabelecidas entre os dirigentes imperiais próximos da Corte e aqueles mais distantes, “que, via de regra, não estavam vinculados diretamente ao que denominamos de vida política, num sentido

<sup>482</sup> Ibid., p. 183

<sup>483</sup> ALENCASTRO, L. F. de. *O fardo dos bacharéis*. pp. 68-72

<sup>484</sup> ADORNO, *op. cit.*, p. 199

<sup>485</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 163

estrito.”<sup>486</sup> Muitos latifundiários escravistas, charqueadores sulinos ou comerciantes das capitais eram formados em Olinda/Recife ou São Paulo, ou tinham filhos estudando nesses locais; mas não tinham participação intelectual ou política de relevo para além de suas fazendas e vilas. Mattos distingue os “lavradores” dos “construtores”, reservando a estes últimos as posições mais importantes na camada dirigente: aqueles que ascendiam ao posto de deputados gerais, senadores, presidentes de província ou conselheiros de Estado. É nessa categoria em que a diversidade de funções da figura do jurista intelectual se mostraria de forma mais arquetípica. Ao usarmos jurista-político ao invés de bacharel, reconhecemos essa hierarquia e restringimos o foco nos construtores de Estados e povos.

Um segundo motivo recai na nossa convicção da permanência histórica do jurista-político. O chamado bacharelismo liberal foi um fenômeno historicamente bem delimitado, localizado entre o período imperial e o fim da Primeira República. A Revolução de 1930 é, de forma geral, considerada o marco final da era dos bacharéis, iniciando uma nova etapa do desenvolvimento nacional. O jurista intelectual, até então dominante e solitário, perdeu rapidamente espaço para novos grupos vinculados a outros campos do saber de crescente importância para a gestão do Estado brasileiro, como a economia e as ciências sociais – num processo que desembocaria na própria expansão, diferenciação e especialização das instituições universitárias ao longo do século XX. Em paralelo, as próprias carreiras jurídicas foram objeto de intensa burocratização e profissionalização, culminando na autonomização profissional tanto da advocacia quanto das carreiras de Estado. Tudo isso possibilitou que a “ciência jurídica” enfim ocupasse posição central enquanto “missão” das faculdades de Direito, deslocando a função político-intelectual que notabilizara o bacharel.

No entanto, se o bacharel ficou no passado, o jurista-político continuou a existir. Isso porque “a profissionalização dos juristas (...) não significa que eles se afastaram do campo do poder ou da atividade política”<sup>487</sup>. Em sua pesquisa<sup>488</sup>, Frederico de Almeida demonstrou como a especialização e autonomização

<sup>486</sup> MATTOS, *O lavrador e o construtor*, p. 201; *O tempo saquarema*, p. 193

<sup>487</sup> ALMEIDA, Frederico de. *Os juristas e a política no Brasil: permanências e reposicionamentos*, p. 216

<sup>488</sup> *Ibid.*, pp. 213-250

profissionais dos juristas pós-1930 não representou um rompimento total com o mundo da política; pelo contrário, complexificou os tipos de inserção possíveis no campo do poder, possibilitando novas e variadas combinações de capitais políticos e jurídicos, mas também a sobrevivência das velhas formas de atuação política e intelectual de tais profissionais. O fim do monopólio bacharelesco nas interpretações do Brasil não impediu que juristas como Afonso Arinos ou Raymundo Faoro produzissem sofisticadas leituras e teorias acerca da história e da sociedade brasileiras, que se confundiam com sua própria atuação política. Embora este trabalho se restrinja à era imperial, é importante, ao nosso ver, destacar o fato de que os juristas-políticos correspondem a um tipo de intelectual presente em outros contextos históricos<sup>489</sup>.

O terceiro motivo para não optarmos pelo termo é de que nem todo jurista-político foi bacharel. O exemplo mais evidente foi Luiz Gonzaga Pinto da Gama: a falta do título bacharelesco não é suficiente para tirar dele a evidente – e cada vez mais reconhecida – posição de grande pensador do Brasil do século XIX. Mas tal

---

<sup>489</sup> Nossa pesquisa encontrou três autores que se utilizaram do conceito de *jurista-político*. Frederico de Almeida, em seu artigo já citado, além de trabalhar com a temática mais geral da intersecção entre campos jurídico e político, nomeia especificamente com esse nome “aqueles agentes que (...) transitam entre os campos político e jurídico com relativo equilíbrio de investimentos, embora mantenham vinculação predominante ao mundo do direito.” Exemplos desse tipo de jurista seriam o ex-ministro do STF Evandro Lins e Silva e o ex-ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos (Ibid., p. 232). O próprio Almeida prefere associar a figura clássica dos bacharéis a outra tipologia, dos *políticos-juristas*, a qual seria simetricamente oposta à anterior: trânsito recorrente entre mundo do direito e da política, mas com ênfase no segundo. Nomes como o do ex-procurador Hélio Bicudo e do (agora) ex-presidente Michel Temer aparecem como exemplos (Ibid., p. 229). Embora acompanhem a interpretação de Almeida acerca da evolução e complexificação das relações Direito-Política, não seguimos suas nomenclatura e tipologia, pois elas não conferem maior peso à função intelectual e dirigente que estamos destacando neste trabalho, e que era mais evidente no pré-1930. Jorge Chaloub e Pedro Lima, por sua vez, usam o termo para criticar o protagonismo judicial no impeachment de 2016, em especial nas figuras do então juiz Sérgio Moro e do ministro Luís Roberto Barroso. O jurista-político, para estes autores, é o juiz ou procurador que atua politicamente, visando mobilizações sociais que legitimem sua atuação política. CHALOUB, J., LIMA, P. L. *Os juristas-políticos e suas convicções: para uma anatomia do componente jurídico do golpe de 2016 no Brasil*, pp. 202-252. Apesar de nossa concordância quanto à tese, ela não nos é interessante porque não se preocupa em trabalhar com o conceito diacronicamente. Coube a Luís Werneck Vianna, ainda nos anos 1980, utilizar o conceito da forma mais próxima àquela que estamos utilizando nesta pesquisa, através do ensaio intitulado *Os intelectuais da tradição e a Modernidade: os juristas-políticos da OAB* (in *Travessia: da abertura à Constituinte*, pp. 79-131). O autor faz uma viagem panorâmica pela história brasileira para demonstrar o papel dos juristas enquanto intelectuais (“heróis da universalização”) na construção de uma ideologia contrarrevolucionária dominante e persistente, com foco na Ordem dos Advogados do Brasil como “um patriciado comprometido com a coisa pública, uma instituição ‘remodeladora da sociedade’, nas palavras de Levi Carneiro. (...) A Ordem não seria, pois, o lugar da coalizão de interesses, um ente privado, mas um ser moral, uma filosofia política em ato, informadora e disciplinadora de uma sociedade civil atomizada, introduzindo nela o sentido da transcendência e de uma razão superior” (pp. 101-102). Fica claro, pelo trecho destacado, a importância do papel dirigente e intelectual desses juristas, que queremos ressaltar.

constatação é mais profunda do que parece. Como veremos, é simplesmente impossível equiparar Gama à figura do bacharel liberal, caracterizada pelo cultivo do intelectualismo ornamental, pela personalidade tutelar e policialesca, ou pela devoção à moderação política<sup>490</sup>. Se tal tradição produziu uma “vocação demiúrgica” inquestionável, a trajetória de Gama – ligada a experiências e lutas sociais distintas daquelas da classe senhorial – revelou uma figura distinta de peregrino do círculo político, uma visão alternativa da refundação do social na qual a “demiurgia”, a “direção intelectual e moral” e o “monopólio da representação originária” foram virados do avesso, em grande medida dentro de seu próprio território e de sua própria gramática, numa travessia cuja potência e originalidade só agora estamos começando a redescobrir<sup>491</sup>. Se optamos pelo jurista-político ao invés do bacharel, é por termos em mente que a reaparição da questão ontológica, do político enquanto fundamento da comunidade, sempre representa a reabertura das possibilidades de novas formas de vida, novas articulações hegemônicas ou partilhas do sensível, capazes de rearticular os conjuntos de experiências já dados a novos horizontes de expectativas. Trata-se, assim, de uma abertura que não pode ser resumida ao liberalismo conservador das elites cafeicultoras do vale do Paraíba e suas rivais – por mais vitoriosas que elas tenham sido. Outros Brasis foram imaginados fora – e contra – as Arcadas; e sua existência desafiou a demiurgia pretensamente infalível dos candidatos a novos Moisés.

Nos próximos capítulos, apresentaremos três visões distintas acerca da constituição de um “povo” brasileiro na segunda metade do século XIX. Passado o apogeu do Império, o abismo do político se reabriria para novas ontologias sociais, numa discussão que coincidiria com a decadência do escravismo e o premente problema do que fazer com o grande contingente de negros, negras e seus descendentes que se reivindicavam cidadãos numa ordem aristocrática que negava sua humanidade, mas não a sua força de trabalho. “Conservadores”, “liberais” e “radicais” não eram os únicos grupos a produzirem ideias sobre como “refundar a Nação” naquele período, mas foram certamente os de maior destaque e desenvoltura – e cujo impacto na longa duração ainda hoje se faz sentir em nossa história espectral do “povo” brasileiro. Começemos, assim, pelo grupo que assumiu de forma mais bem-sucedida a tarefa da “missão civilizatória”, a ponto de construir

---

<sup>490</sup> ADORNO, *op. cit.*, p. 179

<sup>491</sup> Esperamos demonstrar nossa tese com maior profundidade no capítulo 7.

uma hegemonia duradoura e marcante, cuja crise carregou consigo todo um sistema social e político: os conservadores saquaremas e um de seus juristas-políticos mais importantes, e menos reconhecidos: José de Alencar.



## 5

### Demônios familiares: a aristocracia escravista de José de Alencar

*Sentimos, e podemos avaliar, a presença dos monopólios; a permanência da massa de colonizados, como fantasmas dos “três mundos” que há muito desapareceram (...); os*

*Saquaremas que estão em nós.*

Ilmar Rohloff de Mattos

*Um lamento triste*

*Sempre ecoou*

*Desde que o índio guerreiro*

*Foi pro cativo*

*E de lá cantou*

Clara Nunes, *Canto das Três Raças*

#### 5.1

##### A herança e as fundações

Os sonhos demiúrgicos de José Bonifácio foram enterrados na Noite da Agonia. Mas os jogos de semelhanças e diferenças, exagerações e inversões, entre a fundação nacional e a herança colonial continuaram na esteira da construção da nova comunidade política independente. A expansão para dentro tomaria outros rumos.

Coube à Constituição outorgada estabelecer os alicerces da representação originária concebida pelo novo poder imperial. Seu art. 6º, I, proclamava: “são cidadãos brasileiros: os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos ou libertos, ainda que os pais sejam estrangeiros”. O território sempre mediou a relação entre nascimento e nação, demografia e política, mas agora já não se tratava pura e simplesmente do local de origem da pessoa ou do grupo, quase sempre de proporções modestas (“o lugar, o município ou a terra onde se nascia”) e com poucas pretensões de autonomia política<sup>492</sup>. Tratava-se agora do território nacional, soberano sobre todas as identidades locais e regionais forjadas durante os 300 anos de colonização. Essa diferenciação seria sistematizada, décadas depois, pelo

---

<sup>492</sup> HOBBSBAWM, *Nações e nacionalismo desde 1780*, pp. 25-26; MATTOS, *O gigante e o espelho*, in GRINBERG e SALLES, *O Brasil Imperial*, vol. 2, p. 25.

principal comentador da Carta de 1824, José Antônio Pimenta Bueno: enquanto o território do Império se apresentava como “a sua mais valiosa propriedade”, cuja indivisibilidade “não [é] só um direito fundamental, mas um dogma político”, as identidades regionais – politicamente reunidas sob o nome de províncias – deviam ser vistas como meras “circunscrições territoriais, unidades locais, ou parciais de uma só e mesma unidade geral.” Suas divisões e subdivisões deveriam promover os serviços públicos, em especial a educação, os costumes, o caráter e a linguagem, não de “povos diversos, ciosos ou rivais, mas [de] um só povo brasileiro”<sup>493</sup>. Não deixava de ser uma adaptação administrativa das lições historiográficas de Von Martius: acima de baianos, gaúchos, paraenses ou pernambucanos, *brasileiros* – o pertencimento ditado não mais pela adesão política, e sim por uma força pretensamente natural.

O mesmo art. 6º, I, igualmente indicava os excluídos da nova comunidade. À parte mais numerosa deles, os portugueses, o inciso IV permitia a adesão, expressa ou tácita, à brasilidade. Coisa bem diversa ocorria com o outro grupo excluído: os escravizados. O texto reconhecia como brasileiros apenas aqueles nascidos neste solo, desde que libertados. Assim como, nos projetos andradinos, a perfectibilidade surgia para negar (a pretexto de qualificar) a humanidade pressuposta de negros e indígenas, o art. 6º da Carta de 1824 excepcionava, sob o mesmo pretexto, o nexó “nascimento-nação” ao interpor entre eles o ato de libertação, a alforria, como verdadeira condição resolutiva para a entrada na comunidade política. Em outras palavras, excetuava-se a força natural do território nacional para “depositar no livre-arbítrio dos senhores a construção e a difusão da própria cidadania” dos negros nascidos no Brasil<sup>494</sup>.

Essa recepção da herança colonial fundava um corpo político decisivamente distinto daquele “amálgama” imaginado por Bonifácio, o qual, ainda que eivado de danos democráticos, concebia um fim gradual da escravidão. A afirmação da

<sup>493</sup> SÃO VICENTE, “Direito Público Brasileiro e Análise da Constituição do Império”. In KUGELMAS, E. (intr. e org.) *Marquês de São Vicente*, pp. 80-81

<sup>494</sup> PARRON, T. *A política da escravidão no Império do Brasil – 1826-1865*, p. 12. Mais à frente, o autor lembra que a cidadania dos africanos libertos foi tema de debates acalorados na Constituinte de 1823, prevalecendo a posição favorável – expurgada pela Carta outorgada. Cf. p. 57. Esses debates foram recentemente estudados por QUEIROZ, *op. cit.*, cap. 3, que esmiuçou seus fundamentos abertamente racializados. Ilmar Mattos recorda que, em 1859, já proibido o tráfico atlântico, Pimenta Bueno defenderia, no Conselho de Estado, a atribuição de cidadania aos libertos nascidos em África. A posição seria, mais uma vez, derrotada. MATTOS, *O gigante e o espelho*, p. 26. Cf. ainda SALLES, R. *Joaquim Nabuco: um pensador do Império*, pp. 94-97.

sociedade escravista, decretada pelos vitoriosos grupos políticos sediados na Corte, implicava na “opção pela convivência da *nação brasileira*, que estava sendo forjada, com outras ‘nações’ no interior do mesmo território unificado e contíguo”<sup>495</sup>. Essa decisão se traduziu na manutenção da prática, originada no tráfico negroiro, de dividir os escravizados (negros ou ameríndios) em “nações” que não refletiam as suas comunidades originárias, mas simplesmente lhes atribuíam uma classificação, baseada na cor (no caso dos escravos nascidos no Brasil: “crioulos”, “pardos”, “cabras” ...) ou no local de origem, arbitrariamente designado e delimitado pelos próprios europeus (no caso dos africanos: “cabinda”, “congo”, “angola” etc.)<sup>496</sup>. Mas o estatuto ambíguo dessas “nações” dentro da “nação” também se revelava no fato de que o trato com esses “outros mundos” não era (não podia ser) de competência exclusiva do poder público, como são as relações internacionais. Estava-se diante de uma atribuição típica do mundo senhorial, do governo da Casa, para continuarmos usando os termos propostos por Ilmar Rohloff de Mattos:

Governar a Casa era sobretudo governar a família, e nesta se incluíam os próprios escravos (...) Governar a escravaria consistia em não apenas fiscalizar o trabalho da massa de escravos, ou em escolher com acerto os feitores e saber evitar-lhes as exagerações, mas sobretudo em criar as condições para que as relações de poder inscritas na ordem escravista fossem vivenciadas e interiorizadas por cada um dos agentes, dominadores ou dominados.<sup>497</sup>

Longe de eliminar essas bases, vistas por alguns como ilegítimas ou impraticáveis, a representação originária decretada na Carta de 1824 buscou torná-las estáveis e funcionais, reconhecendo-as como herança a ser reivindicada, e não superada. Ao inserir a vontade senhorial no coração da cidadania, em detrimento da força uniformizadora do nexo nascimento-nação, o Império do Brasil concebia o governo do Estado como complementar ao da Casa, com vistas a assumir as tarefas de organização dos monopólios da classe que transcendiam as forças individuais de cada senhor<sup>498</sup>. E dentre os monopólios indicados por Mattos em sua obra, podemos acrescentar um novo, com base em nossa própria pesquisa: o monopólio da representação originária. Ao encerrar as possibilidades de adesão à comunidade

<sup>495</sup> Id., *Construtores e herdeiros...*, p. 25

<sup>496</sup> KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, pp. 36-45; SOARES, C. E. L. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes do Rio de Janeiro*, pp. 124-134

<sup>497</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 132

<sup>498</sup> Ibid., p. 133

imaginada brasileira à força da natureza e ao poder senhorial, a Carta de 1824 afastava a adesão fundamentalmente política contida na assertiva “brasileiro é para mim todo o homem que segue a nossa causa”. À figura, potencialmente discrepante, desse “povo” que se constitui na luta, surge um “povo” que já nasce constituído – ou sob a condição resolutiva da alforria –, mais passivo e adequado ao exercício incontestado do monopólio da construção da nação por parte da *boa sociedade*.

Rapidamente confirmada com o esmagamento da “outra independência” imaginada pelo federalismo pernambucano<sup>499</sup>, a supremacia da invenção imperial teria um revés em 7 de abril de 1831, com a abdicação do imperador. Evento inesperado pelos opositores “moderados” e “exaltados”, precipitado por uma onda de protestos que chegou a colocar 4 mil pessoas nas ruas da Corte na véspera<sup>500</sup>, a abdicação foi imediatamente reconhecida como um momento de ruptura e de precoce reconstrução do contrato social. “Um acontecimento extraordinário veio surpreender todos os cálculos da humana prudência; uma revolução gloriosa foi operada pelos esforços e patriótica união do povo e tropa do Rio de Janeiro”, anunciava a *Proclamação* redigida por Luiz Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque em nome da Assembleia Geral que, esvaziada, elegia às pressas uma trinca de liberais “moderados” para a Regência Provisória. “Do dia 7 de Abril começou a nossa existência nacional, o Brasil será dos Brasileiros, e livre.”<sup>501</sup>

O uso do termo “revolução gloriosa” – como a inglesa de 1688 – visava, ao mesmo tempo, realçar e diminuir o poder disruptivo do 7 de abril. De um lado, garantia a moderação, o caráter pacífico e ordeiro da insurreição, fundamentais para a legitimidade da monarquia, agora sob a liderança de um imperador brasileiro. Do outro, contudo, reconhecia um rompimento histórico, a exigir não só uma reconfiguração das instituições políticas, mas também uma refundação da própria comunidade<sup>502</sup>. Daí que importantes autores tenham atribuído ao período regencial,

<sup>499</sup> Cf. a obra de Evaldo Cabral de Mello sobre o tema, *A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817-1824*.

<sup>500</sup> BASILE, Marcelo. *O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840)*, in GRINBERG e SALLES, *O Brasil imperial*, vol. 2, p. 59

<sup>501</sup> *Proclamação dirigida pela reunião dos representantes da Nação, aos Brasileiros*, in BARRETO, J. F. A. B. M., *História da revolução do Brasil, com peças oficiais e fac-símile da própria mão de D. Pedro, por um membro da Câmara dos Deputados*, pp. 17-20 do anexo.

<sup>502</sup> “O tempo que se abria com a abdicação – o da Regência – parecia repetir, em escala ampliada, os anos de 1821, 1822 e 1823. Os debates entre adeptos dos diferentes projetos para a constituição de um novo corpo político transbordavam do Parlamento, de salões e gabinetes para as páginas dos pasquins, panfletos e catecismos políticos, para os teatros e para a praça pública; da corte seguiam em direção às províncias, de onde repercutiam na corte, servindo-se da palavra oral e escrita,

em especial aos anos entre a abdicação, o Ato Adicional e o governo Feijó, o apelido de “laboratório da nação”<sup>503</sup>. Foi um tempo de experimentação e aceleração. Novos grupos e atores sociais entravam em cena, num cenário de politização da “Rua”. A imprensa e as associações públicas experimentaram um crescimento sem precedentes, que ampliou as arenas de debate político. A presença popular nas sessões legislativas se tornou massiva e barulhenta, um problema para parlamentares pouco acostumados com galerias agitadas<sup>504</sup>. Antes de se transformar na “lei para inglês ver”, a abolição do tráfico negreiro de novembro de 1831 pareceu estar em sintonia com a percepção, razoavelmente generalizada, de que os dias do infame comércio estavam contados: até 1834, tanto o número de escravos entrados no país como de grandes traficantes em atividade apresentaria queda<sup>505</sup>. Em 1832, Dionísia Gonçalves Pinto, sob o pseudônimo de Nísia Floresta, publicava no Recife *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*; enquanto em Salvador, três anos depois, explodia a maior rebelião urbana de escravos das Américas, liderada pelos “malês”. Em 1838, Manuel Congo e Mariana Crioula proclamaram seu reino quilombola no coração do Vale do Paraíba. Tudo isso sem falar das conhecidas revoltas regenciais: Marcelo Basile destaca o fato de que, além das diferenças de tamanho e duração, poucas delas foram efetivamente separatistas ou republicanas. A grande maioria não questionava a autoridade do imperador. Mas, para além das disputas entre as distintas facções de elite, o que tais eventos, aliados à politização acelerada de grandes massas, colocavam em questão – através de movimentos de reivindicação que, em vários desses casos, atraíam figuras das classes baixas e mesmo escravizados descontentes com suas situações – eram justamente as

---

imprensa ou não, de gestos e cantigas. Debates que revelavam como os vocabulários político e social, referidos às categorias centrais da modernidade – revolução, crítica e emancipação, entre eles -, não só assumiam ritmo acelerado, como se haviam politizado e democratizado. O desafio de empreender uma Constituição e experimentar nova forma de vida política apresentava-se como o próprio desafio da revolução, opondo ‘moderados’, ‘exaltados’ e ‘restauradores’.” MATTOS, *O gigante e o espelho*, p. 28

<sup>503</sup> Originalmente cunhada por Marco Morel, foi mais recentemente adotada por Marcelo Basile.

<sup>504</sup> BASILE, *op. cit.*, pp. 62-72

<sup>505</sup> PARRON, *op. cit.*, capítulos 1 e 2, especialmente pp. 89 (para a queda no número de grandes traficantes em atividade entre 1826 e meados dos anos 1830) e 173 (“Entre 1831 e 1834, entraram no Brasil cerca de 40 mil escravos – é o equivalente a 6% do total contrabandeado de 1831 a 1850.”) Para efeito de comparação, Rafael Marquese e Dale Tomich apontam que 47 mil africanos foram introduzidos só no porto do Rio de Janeiro em 1829. E 35 mil entrariam no Brasil só em 1835 – iniciando a chamada “fase do contrabando negreiro” sistemático. Cf. MARQUESE, R, TOMICH, D. *O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial de café no século XIX*, in. MUAZE, M, SALLES, R. (org.). *O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão*, p. 46

hierarquias sociais e raciais que compunham a herança transformada em fundamento da jovem nação. Como afirma Ilmar Mattos:

Naqueles anos em que “o Brasil vivia muito mais na praça pública”, a preeminência da rua em relação aos espaços da casa e do Estado não raro era vista como a possibilidade de a liberdade se confundir com igualdade, do que resultavam quer a tendência a esmaecer ou mesmo apagar as distinções no interior da sociedade política, como se aqueles que constituíam o povo tivessem adotado a proposição kantiana segundo a qual cada um deve poder exercer seu juízo livremente, quer reivindicações de “igualdade entre todas as cores” e de direitos de cidadania para os escravos nascidos no Brasil. (...) Como se estivesse sendo repetida a experiência da França revolucionária, o “carro da revolução” parecia percorrer de modo cada vez mais acelerado não apenas as ruas da cidade do Rio de Janeiro, mas também as das principais cidades e vilas provinciais, além de adentrar os caminhos que levavam aos “sertões”.<sup>506</sup>

Mais do que a fragmentação do território, o que realmente afligia a boa sociedade brasileira dos anos 1830 era o medo – real ou imaginário – de rompimento das fronteiras e hierarquias que garantiam a cada cidadão seu lugar próprio na comunidade política. Instaurada a discrepância, o pertencimento dos corpos, a recepção da história e os horizontes de futuro se abriam a novas possibilidades de articulação e representação do social.

Uma reação, contudo, não tardaria a chegar. A partir de 1835, os resultados dúbios do reformismo liberal; o acirramento das revoltas no Pará e Rio Grande do Sul; a inabilidade do regente eleito; o temor de racialização das lutas sociais pós-Revolta dos Malês e Sabinada, em Salvador; a entrada em peso dos cafeicultores do Vale do Paraíba no jogo parlamentar – desejosos de ampliarem o tráfico negreiro a patamares nunca antes vistos, seja pela revogação da lei de 1831, seja pela garantia de impunidade do contrabando através da centralização das instituições judiciais e policiais nas mãos de seu grupo político<sup>507</sup>; esses e outros fatores produziram um crescente consenso nas elites políticas em torno do fim do experimentalismo político regencial.

O movimento político que liderou essa marcha de volta a 1824 se chamou, oportunamente, Regresso. O fato de sua pauta política ser fundamentalmente legislativa – interpretação do Ato Adicional, reforma do Código de Processo Criminal, revogação ou inutilização da lei antitráfico de 1831 – não nos deve enganar: havia uma percepção muito nítida de que cabia ao Regresso encerrar o

<sup>506</sup> MATTOS, *O gigante e o espelho*, pp. 30-31

<sup>507</sup> Sobre a nova e crescente demanda do mercado mundial da década de 1830, em especial do café, e seu impacto decisivo na construção de uma “política do contrabando” por regressistas e conservadores, cf. PARRON, *op. cit.*, cap. 2; MARQUESE e TOMICH, *op. cit.*, pp. 21-56

momento do político inesperadamente aberto com a abdicação. Não era outro o pensamento do seu grande líder, Bernardo Pereira de Vasconcelos: “fui liberal. Hoje, porém, é diverso o aspecto da sociedade: os princípios democráticos tudo ganharam e tudo comprometeram; a sociedade, que então corria risco pelo poder, corre agora risco pela desorganização e pela anarquia.”<sup>508</sup> Vasconcelos e seu movimento se propunham “servir” e “salvar” a sociedade ameaçada pelo excesso democrático, pelas novas suplementações que embaralhavam as posições sociais atribuídas pelo pacto imperial. “Parar o carro da revolução” – mantra dos anos 1830 – significava, para retomarmos os nossos termos, interromper a discrepância, negando a circularidade do político; estabilizar a comunidade política, fixando o lugar de cada partícipe e a relação para com seus excluídos. O legislador deveria reafirmar o monopólio da representação originária face aos perigosos peregrinos em atividade. A Ordem deveria se impor à Liberdade. Nesse sentido, pode-se dizer que, face ao excesso democrático exposto em várias partes do Império naquele período, o Regresso defenderia um projeto de restauração do sentimento aristocrático. Ilmar Rohloff de Mattos encontrará nas memórias de Francisco de Paula Ferreira de Rezende – bacharel da Academia de São Paulo, juiz e político em Minas Gerais, Ministro do Supremo Tribunal Federal a partir de 1892 – uma descrição viva do que significava esse “sentimento”.

Inicialmente, Ferreira de Rezende nos dá “uma espécie de vista geral sobre o estado social daquele tempo” (1842), a qual guarda nítida semelhança com aquela que Von Martius escrevera para o IHGB nos mesmos anos 1840:

Sem falar nos pequenos contingentes de outras raças que sobretudo nestes últimos tempos<sup>509</sup> têm entrado para o Brasil, pode-se dizer, que a nossa população se compõe exclusivamente das três seguintes raças – da branca ou portuguesa, da vermelha ou indígena e da preta ou africana.

A quarta raça, fruto do cruzamento das três originais e denominada “parda”, seria certamente a “raça única” do Brasil, “no fim de mais alguns séculos”<sup>510</sup>.

Embora reitere a superioridade da raça branca, Ferreira de Rezende afirma que, ao final do século XIX, o avanço das “ideias da mais completa democracia” levaria à quase igualdade. Tal afirmação era usada para estabelecer um contraste com a infância do memorialista:

<sup>508</sup> NABUCO, J. *Um estadista do império: Nabuco de Araújo*, vol. 1, p. 43.

<sup>509</sup> Ele escreve nos anos 1880, sendo testemunha, portanto, do início da imigração europeia.

<sup>510</sup> REZENDE, F. P. F. *Minhas recordações*, pp. 183-184

Quando, porém, eu me conheci por gente, ou nos primeiros tempos da nossa vida independente, as coisas não se passavam por um semelhante modo; mas sendo, pelo contrário, inteiramente aristocrático o sentimento que então dominava, longe de haver essa igualdade que vai hoje cada vez mais se estabelecendo, o que se via então, era que não só as diversas raças nunca se confundiam; mas que muito pelo em vez disso, cada raça e cada uma das suas classes nunca deixavam de mais ou menos manter e de conhecer o seu lugar; porque em todas havia gradações; e os limites que as estabeleciam não podiam ser passados sem a violação da mais poderosa de todas as leis – a que se funda sobre um prejuízo antigo e mais ou menos universal.<sup>511</sup>

Mais à frente, Ferreira de Rezende resumirá a forma geral da sociedade imperial, através da visão de sua cidadezinha natal, Campanha:

Naquele tempo a população da cidade se dividia nas três seguintes classes – a dos *brancos* e sobretudo daqueles que por sua posição constituíam o que se costuma chamar a *boa sociedade*; a do *povo mais ou menos miúdo*; e finalmente a dos *escravos*.<sup>512</sup>

Ilmar Mattos parte dessa descrição – corroborada nos anos 1840, em suas linhas gerais, por figuras tão distintas quanto o conservador Paulino José Soares de Souza e o liberal Francisco de Sales Torres Homem – para desenhar a cartografia do tecido social brasileiro, tal qual concebido pelas forças políticas vitoriosas tanto no processo de independência quanto na saída da regência: um Império composto de Três Mundos.

Retomemos as coordenadas oferecidas por Ferreira de Rezende: “não só as diversas raças nunca se confundiam (...) cada raça e cada uma das suas classes nunca deixavam de mais ou menos manter e de conhecer o seu lugar.” O que se insinua nessas palavras é um complexo cruzamento de condições sociais e matizes raciais que não se prestava unicamente a discriminar, mas a hierarquizar e definir posições e papéis (“o seu lugar”) para cada um desses estratos dentro da comunidade política. O próprio autor dá exemplos de como esses mundos se apresentavam no cotidiano. Na religião: “não só cada uma das classes procurava ter sempre a sua igreja própria; mas que ainda os próprios santos dos céus pareciam não pertencer a todos”. Dentro da diferença, a hierarquia se revela rapidamente: “ao passo que os brancos podiam pertencer a todas as irmandades sem a menor exceção (...) por outro lado, os pardos parece (sic) que não tinham licença senão de serem irmãos das Mercês e da Boa-morte”. Em tese, até poderiam acompanhar os cultos dos santos dos pretos, como N. Sa. do Rosário ou S. Benedito. “Os pardos, porém,

<sup>511</sup> Ibid., p. 184.

<sup>512</sup> Ibid., p. 194



quase nunca se utilizavam deste último privilégio; porque, se os brancos não se dignavam de descer até eles, eles muito menos ainda se prestavam a descer até os pretos.”<sup>513</sup> Outro exemplo, dessa vez nos “divertimentos profanos”: “a dança da classe superior constituía o que propriamente se chama um baile”. Os negros, por sua vez, dançavam seus jongsos nos subúrbios. Da “classe inferior da cidade [porém], pode-se dizer, que naquele tempo não dançava: ou que pelo menos não tinha uma dança que lhe fosse própria” – tendo que se contentar com o “batuque” criado pela “gente baixa ou ordinária”, severamente combatido pelas forças da “civilização e liberdade”<sup>514</sup>. No campo, a coisa se invertia: enquanto os senhores eram despossuídos de dotes dançarinos, a “gente da segunda classe” (“camaradas, “agregados”, “pequenos sitiantes”) dançava muito – além do negro, que “dança sempre”<sup>515</sup>. Raças que não se confundiam, classes que conheciam “mais ou menos” o seu lugar.

Mas de que forma era possível localizar essas posições e papeis na partilha do sensível? Entravam em cena dois atributos que a tradição liberal definiu como direitos individuais fundamentais, mas que aqui figuravam como verdadeiros dispositivos estruturantes de percepções e distinções de mundo<sup>516</sup>: a liberdade e a propriedade. Começamos pela “classe superior”, a *boa sociedade*, que tomara para si o fenótipo *branco*. Para ela valia, sem maiores questionamentos, a máxima esculpida pelo marquês de São Vicente em seus comentários sobre o art. 179 da Carta: “a liberdade é o próprio homem, porque é a sua vida moral, é a sua propriedade pessoal a mais preciosa, o domínio de si próprio, (...) a condição essencial do gozo de sua inteligência e vontade”<sup>517</sup>. Face ao mundo dos dotados da maior das propriedades – a liberdade enquanto domínio do próprio corpo – contrapunha-se a “classe inferior” daqueles aos quais tal domínio de si era negado: os *escravizados negros*, “coisas” à luz do Direito Civil e Constitucional, ainda que “*pessoa[s]* na acepção lata do termo” perante o Direito Criminal, mas apenas quando “*sujeito[s]* do delito”<sup>518</sup>.

<sup>513</sup> Ibid., p. 185.

<sup>514</sup> Ibid., pp. 194-197,

<sup>515</sup> Ibid., pp. 199-200

<sup>516</sup> O conceito aparece em QUEIROZ, M., GOMES, R. P. *A hermenêutica quilombola de Clóvis Moura: teoria crítica do direito, raça e descolonização*, p. 738, inspirado na obra do sociólogo piauiense.

<sup>517</sup> SÃO VICENTE, *Op. cit.*, p. 471.

<sup>518</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 128-129; MALHEIRO, P. *A escravidão no Brasil*, vol. 1., p. 21 (edição ebook), o qual esclarece que, quando o escravo fosse agente, a questão seria de

Esses mundos ainda se distinguíam da “classe intermediária” fenotipicamente associada aos *pardos* ou *mestiços*. Nesse caso, segundo Mattos, “veremos que os cidadãos tenderão a se apresentar divididos entre os que são apenas proprietários de suas pessoas e os outros que são também proprietários de outrem.”<sup>519</sup> Desenvolvendo a hipótese desse historiador, podemos afirmar que a grande distinção entre a *boa sociedade* e o *povo mais ou menos miúdo* não repousava na ausência da liberdade e propriedade, mas sim na precariedade de tais atributos. Mais uma vez, a lição de Pimenta Bueno nos é valiosa, dessa vez sobre os direitos políticos: “à primeira vista parece lógico que toda a nação, que todos devem ter o voto ativo”. A rápida análise da realidade, porém, bastava para “reconhecer que o voto universal é uma verdadeira utopia”, por não reconhecer “as incapacidades resultantes do sexo, da menoridade, da demência, da falta de luzes e da ausência das habilitações”. Essas “habilitações” nada mais eram do que as “condições da inteligência e da propriedade”, as quais, necessariamente, pertenciam a uma parcela pequena da nação, cercada por uma “multidão que não pensa”. A defesa do “elemento aristocrático” – condição de pureza do sistema representativo – impunha o voto censitário e a divisão entre cidadãos ativos e não-ativos, sendo os primeiros “a parte mais importante da nacionalidade”<sup>520</sup>; e os últimos privados de direitos políticos enquanto não saíssem do estado de precariedade que lhes impedia de auferir a renda mínima necessária para ser votante de primeiro grau (100 mil-réis) ou eleitor de segundo grau (200 mil-réis) – sendo que, para os libertos, esse segundo degrau era inteiramente vedado<sup>521</sup>. O que nos lembra que, dentro de cada mundo, existiam outras clivagens hierarquizantes (como aquelas entre escravos africanos e crioulos, por exemplo), produtoras de um

gradiente étnico (...) que vê no branco o modelo superior, no negro o inferior e as demais nuances de miscigenação mais consideradas, integradas, ou socialmente

---

“personalidade”, mas, quando fosse vítima de ato criminoso (“objeto do delito”), apenas de “propriedade”.

<sup>519</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 129

<sup>520</sup> Bernardo Pereira de Vasconcelos afirmará, em 1843: “peço sempre que se distinga entre a associação brasileira e habitantes do Brasil; associação brasileira, no sentido em que eu emprego este termo, compreende os cidadãos que exercem direitos políticos.” “Discurso no Senado, sessão de 25 de abril de 1843”. In VASCONCELOS, CARVALHO (org.), *Bernardo Pereira de Vasconcelos*, p. 268

<sup>521</sup> SÃO VICENTE, *op. cit.*, pp. 265-266. Ao comentar o fato de que a Constituição vedava aos libertos a possibilidade de serem eleitores, São Vicente se limita a dizer que “certamente ninguém impugnará” essa condição. Cf. p. 269. Num arroubo retórico, mas ainda revelador, Pimenta Bueno arremata dizendo que “no Brasil quase que é preciso ser mendigo para não possuir tal rendimento, ou pelo menos ser homem perfeitamente vadio e inútil”. Cf. p. 267. O Censo de 1872 apontaria que 13% da população livre brasileira votava naquela época. CARVALHO, *Cidadania no Brasil*, p. 31

condenadas, repelidas, à medida que se aproximam ou se distanciam de um desses polos considerados o positivo e o negativo, o superior e o inferior nessa escala cromática<sup>522</sup>.

A existência da “classe intermediária” era marcada pela precariedade da propriedade, tanto a material (incluindo escravos) quanto a “mais valiosa”, sobre o próprio corpo. Ferreira de Rezende ilustrou, como vimos, o temor dos pardos de serem confundidos com os negros, ao mesmo tempo que eram tolhidos de participar dos bailes brancos. Mas, além dessa segregação espacial engendrada pela racialização das hierarquias sociais, ainda existia o justo receio – especialmente por parte dos libertos que, afinal, ingressavam nesse outro mundo; ou de seus descendentes – da reescravização. Essa outra herança colonial<sup>523</sup> permeia toda a história imperial. Chefe de Polícia da Corte na ascensão e consolidação do tempo saquarema, Eusébio de Queiroz oficializou diretriz segundo a qual “não sendo fácil obter provas de escravidão, quando um preto insiste em dizer-se livre (...) mais razoável a respeito de pretos presumir a escravidão, enquanto por assento de batismo, ou carta de liberdade não mostrarem o contrário.”<sup>524</sup> Quando o gabinete saquarema do visconde de Monte Alegre decretou o registro civil obrigatório de nascimentos e óbitos, em 1851, desencadearam-se violentas revoltas populares no Norte do país, cujos participantes eram movidos pela generalizada “crença de que o ‘registro só tinha por fim escravizar a gente de cor’, chegando a apelidá-lo de ‘lei do cativo’”, em associação à lei de 1850 que banira o tráfico atlântico de escravos<sup>525</sup>. O temor de que o governo imperial viria atrás dos filhos da “gente de cor” para compensar o fim do comércio africano, aliado à “presunção de escravidão” da polícia da Corte, revelam a condição sabidamente precária em que se via grande parte do contingente “mais ou menos miúdo”, formalmente livre, mas permanentemente ameaçado de perder seus direitos, até mesmo sobre o próprio corpo, fenotipicamente marcado. Curiosamente, na memória de Ferreira de

<sup>522</sup> MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*, p. 95

<sup>523</sup> Cf. ALENCASTRO, L. F., *O trato dos viventes*, pp. 345-353

<sup>524</sup> Apud CHALHOUB, S. *A força da escravidão*, p. 229

<sup>525</sup> Id., “População e sociedade”. In CARVALHO (coord.) *História do Brasil Nação* vol. 2 – *A construção nacional*, pp. 39-41. O decreto acabou suspenso em janeiro de 1852. Esse incidente também demonstra que a precariedade da condição dos homens livres e pobres do Império não se reduzia à questão do exercício de direitos políticos, alcançando igualmente a esfera dos direitos civis que, formalmente, eram plenamente garantidos a tais pessoas. Como demonstrado por Keila Grinberg, “ser cidadão era uma distinção almejada, mesmo que ela não trouxesse consigo direitos políticos, e que, na prática, ela não significasse a garantia de direitos básicos, como o da segurança pessoal.” GRINBERG, K. *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças*, p. 115

Rezende, esse é o mesmo grupo que, daqui a “alguns séculos”, ascenderá (pelo embranquecimento) à condição de “povo brasileiro”, necessariamente sob a direção da “classe superior” branca. Povo brilhante do futuro, plebe irracional do presente: estamos de volta à história espectral.

Três classes, três raças, três mundos. À boa sociedade, plenamente dotada das habilitações necessárias, deveria caber o mundo do governo, a competência para governar e dirigir a Casa (o governo econômico) e o Estado (o governo político), atividades através das quais ela assegurava o monopólio da agência política e da representação originária que fundara aquele Império (a “Ordem” como condição, e não fruto, da “Liberdade”) e que devia ser expandida para dentro (a difusão da “Civilização”). Os escravizados, por sua vez, compunham o mundo do trabalho. Posição tão paradoxal quanto determinante: os escravos negros apareciam, ao mesmo tempo, como o fundamento vital da Nação (“é uma verdade: a África tem civilizado a América”, dirá o incansável Vasconcelos<sup>526</sup>) e seu inimigo inconciliável (como dirão os cafeicultores de Vassouras em 1854<sup>527</sup>) – o que tornava sua ordenação, por todos os meios disponíveis, uma das preocupações centrais do mundo do governo. Por fim, aos “camaradas”, “agregados”, “pequenos sitiantes”, “vagabundos” e “vadios” – muitos deles ocupantes do espaço da Rua – Ilmar Mattos, inspirado na leitura de Antonio Cândido das *Memórias de um Sargento de Milícias*, designou de mundo da desordem: a plebe em contraposição ao Povo habilitado da boa sociedade e ao corpo impolítico dos escravos, mas mantendo com eles fronteiras porosas, e por isso necessariamente tensas, a exigirem, igualmente, alguma direção ordenadora, que evitasse a propagação da desordem da Rua para dentro da Casa.

*Governo, Trabalho e Desordem* – os mundos constitutivos do Império do Brasil, mundos que se tangenciavam, por vezes se interpenetravam, mas que não deveriam confundir-se, por meio da diluição de suas fronteiras, mesmo que os componentes da “boa sociedade” fossem obrigados a recorrer à repressão mais sangrenta a fim de evitar que tal acontecesse.<sup>528</sup>

Foi, portanto, a partir dessa representação do tecido social que indivíduos e grupos tomaram consciência de suas relações uns com os outros e com o resto do

<sup>526</sup> “Discurso no Senado, sessão de 25 de abril de 1843”. In CARVALHO (org.), *Bernardo Pereira de Vasconcelos*, p. 268

<sup>527</sup> “O escravo é o inimigo inconciliável, a adição de mais algumas libras de pólvora ao paiol prestes a fazer explosão.” Apud GOMES, F. S. “As raízes do efêmero: a insurreição quilombola de Vassouras (1838)”, in *Histórias de quilombolas*, p. 239

<sup>528</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 136

mundo, dirigindo sua conduta social de acordo com as distinções, hierarquias e habilitações consideradas fundamentais para aquela sociedade<sup>529</sup>. Como vimos, essa representação foi herdada do tempo colonial; o que não a tornava uma identidade essencial se impondo sobre as mentes e corpos dos indivíduos. É preciso sempre afirmar a historicidade e artificialidade das representações originárias: a herança colonial certamente condicionava os limites e possibilidades dos novos experimentos políticos, mas não estava predestinada a assumir a forma hegemônica que os chamados “construtores” e “consolidadores” do Império lhe deram. As lutas em torno da independência, o laboratório da regência e as intermitentes revoltas negras e da plebe demonstram como a história era vista por muitos como um atavismo a ser desmontado ou reformado; sentimentos diversos, que levavam a apropriações distintas do “gradiente racial”. Prevaleceu, contudo, a representação originária de uma *aristocracia escravista*, que abraçava os mundos herdados do experimento colonial e os confirmava enquanto marcos da singularidade brasileira entre as Nações Civilizadas do mundo. Caberia à historiografia dos vencedores, ao pensamento político saquarema e ao romantismo conservador sedimentarem essa representação como a “mais poderosa de todas as leis” de que falaria Ferreira de Rezende, conferindo-lhe a universalidade necessária para reduzir à condição de “anarquia” as discrepâncias decretadas em paralelo. Contra esse “bloco histórico”, os liberais – igualmente temerosos de romperem com o fundamento escravocrata e a divisão entre Povo e plebe, como a vida e obra de Torres Homem demonstrou de forma didática – não conseguiram oferecer nenhuma concepção alternativa que fugisse àquela ditada pela direção saquarema. Presos ao “tipo ideal” de “povo” e ao “estado da civilização”, renunciavam à “utopia” para evitar o agenciamento político daqueles sem as “habilitações” necessárias, preservando sua própria posição senhorial, ainda que subordinada ao grupo conservador vencedor<sup>530</sup>. Paradoxalmente, porém, a presença de um mundo do trabalho perigosamente distante do ideal com que era imaginado<sup>531</sup>, e de um mundo da desordem marcado

<sup>529</sup> Ibid., pp. 125 e 138

<sup>530</sup> PEREIRA, *op. cit.*, pp. 277-284; MATTOS, *O tempo saquarema*, pp. 167-169.

<sup>531</sup> “A resistência escrava, assim como a rebelião, era endêmica. O cotidiano das relações entre senhores e escravos era marcado pela obediência a contragosto, pela recusa e pela desobediência – abertas ou veladas. Era marcado pelo protesto, pela rebeldia, pela fuga – temporária ou definitiva, individual ou coletiva -, pelos mocambos e quilombos, por assassinatos, suicídios, infanticídios e, finalmente, pela rebelião aberta e coletiva. E se esses atos não estavam sempre presentes no dia-a-dia de senhores e escravos, tampouco eram excepcionais.” SALLES, R. *E o Vale era o escravo*, p. 180

por explosiva precariedade<sup>532</sup>, abriam inesperadas possibilidades de reabertura do círculo político. A trajetória de José de Alencar – baluarte do romantismo, mas também dirigente político e pensador da constituição da sociedade brasileira – ilustra como poucas as desventuras da demiurgia política e dos candidatos a legislador no contexto brasileiro. Vamos, afinal, a ele.

## 5.2

### Uma história de demônios

Em novembro de 1857, Alencar estreou, no Ginásio Dramático, a comédia *O demônio familiar*, “um quadro da nossa vida doméstica, uma pintura de nossos costumes”<sup>533</sup>. A peça narra a história de Eduardo, um médico apaixonado pela vizinha pobre Henriqueta, que se vê às voltas com as traquinagens e manipulações de Pedro, um jovem escravo que deseja ver seu senhor casado com uma mulher rica para ele mesmo subir na vida e se tornar cocheiro. Para tanto, Pedro faz de tudo para separá-los, manipulando cartas e pretendentes de modo a aproximar o senhor de uma viúva endinheirada; e depois para juntá-los novamente, quando o plano original falha e ele tenta remediar a coisa toda.

Por ora, analisemos apenas esta passagem da última cena da peça, quando Pedro é desmascarado de uma vez por todas e Eduardo demonstra toda a sua erudição ao extrair uma lição de moral de tudo o que se passara:

EDUARDO – Ah!... Escutem-me, senhores; depois me julgarão. É a nossa sociedade brasileira a causa única de tudo quanto se acaba de passar. (...) Os antigos acreditavam que toda a casa era habitada por um demônio familiar, do qual dependia o sossego e a tranquilidade das pessoas que nela viviam. Nós, os brasileiros, realizamos infelizmente esta crença; temos no nosso lar doméstico esse demônio familiar. Quantas vezes não partilha conosco as carícias de nossas mães, os folguedos de nossos irmãos e uma parte das atenções da família! Mas vem um dia, como hoje, em que ele na sua ignorância ou na sua malícia, perturba a paz doméstica; e faz do amor, da amizade, da reputação, de todos esses objetos santos, um jogo de criança. Este demônio familiar de nossas casas, que todos conhecemos,

<sup>532</sup> “A colonização não produzira apenas colonizadores, colonos e escravos, já o sabemos. Em escala crescente, ela criara uma massa de homens livres e pobres, que se distribuíam de maneira irregular pela imensidão do território e povoavam as mentes e escritos de cronistas, autoridades governamentais e demais componentes da ‘boa sociedade’, desde o século XVIII. De maneira preocupante, quase sempre.” MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 134. A ameaça da “canalhocracia enfurecida” (expressão usada pelo barão do Rio Vermelho em carta a Paulino Soares de Souza - Ibid., p. 135) continuaria após a Regência, desde os incidentes em trono do registro civil de 1851 de que falamos até a Revolta do Vintém de 1880. Um extenso apanhado das revoltas da plebe do século XIX está em DANTAS, M. D. (org.), *Revolutas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX*

<sup>533</sup> Apud NETO, L. *O inimigo do rei*, p. 183

ei-lo.<sup>534</sup>

A descrição dada por Eduardo, corroborada pela melhor mitografia<sup>535</sup>, nos apresenta uma figura intrigante. Embora Eduardo/Alencar reivindique “os antigos” para lembrar dos gênios tutelares que protegiam os lares domésticos, a descrição que faz do demônio familiar brasileiro já acrescenta os traços pejorativos da tradição cristã. A variante nacional “perturba a paz doméstica; e faz do amor, da amizade, da reputação, de todos esses objetos santos, um jogo de criança”. Não obstante, Eduardo/Alencar não renega por completo esse deus caído: “Nós, os brasileiros, realizamos infelizmente esta crença; temos no nosso lar doméstico esse demônio familiar. Quantas vezes não partilha conosco as carícias de nossas mães, (...) e uma parte das atenções da família.” Por trás do signo da fatalidade, produz-se uma dubiedade que a punição específica do menino endiabrado da peça não elimina: o escravo surge, simultaneamente, como parte da família senhorial e sua maior ameaça. É isso que Eduardo reconhece ao afirmar que “é a nossa sociedade brasileira a causa única de tudo quanto se acaba de passar”, o que reforça a suposição de que a punição individual de Pedro não mudará esse estado de coisas – sequer dentro da própria casa de Eduardo.

A hipótese trabalhada nas páginas que seguem é de que essa figura reaparecerá ao longo de todos os escritos de Alencar dedicados à constituição da sociedade brasileira, como um marcador das contingências históricas que perturbavam a estabilidade dos Três Mundos saquaremas, em especial àquelas relacionadas ao que sua época chamou, eufemisticamente, de “elemento servil”. O “demônio familiar” aparecerá reiteradamente como o personagem literário ou o agente histórico que revelam, conscientemente ou não, a precariedade da representação originária imperial, inscrevendo uma ameaçadora discrepância naquela partilha do sensível, em eventos capazes de recolocar a ontologia política em disputa. Mais especificamente com relação ao maior dos demônios familiares,

<sup>534</sup> ALENCAR, J. de. “O demônio familiar”, in *Obra Completa*, vol. IV, p. 135

<sup>535</sup> “*Demônio*, em grego (daimónion), significa deus, deusa, divindade, deus de categoria inferior, como por vezes aparece em Homero; gênio tutelar, intermediário entre os deuses e os mortais, como as almas dos homens da Idade de Ouro; voz interior que fala ao homem, guia-o, aconselha-o, como o *demônio* que inspirava Sócrates. Em princípio, portanto, *demônio* não tem conotação alguma pejorativa, como o “diabo”. Com o sentido de Satanás, diabo, demônio não é documentado no Antigo Testamento. Ao que parece, com o sentido que hodiernamente se lhe atribui, o “demônio” surgiu a partir dos *Septuaginta* (Séc. III e II a.C.), generalizando-se depois no *Novo Testamento*.” BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*, vol. 1, p. 187

o escravo ingrato da peça de 1857, nossa hipótese é de que a persistência dessa figura justifica o “complexo sacrificial” que Alfredo Bosi identificou no cânone alencariano<sup>536</sup>, projetando-o para além da literatura. Longe de protestar contra a estrutura escravista, Alencar será seu campeão, processo no qual tentará, tal qual o dr. Eduardo da peça, eliminar a ameaça da discrepância a qualquer custo para preservar o fundamento invariante – os demônios familiares enquanto gênios tutelares, através de uma direção marcadamente senhorial e explicitamente demiúrgica, na qual a lógica sacrificial permanece como instrumento à disposição. Esforço literário, jurídico e político, iniciado no primeiro dia daquele mesmo ano de 1857, quando o capítulo inaugural de *O Guarani* saiu nas páginas do *Diário do Rio de Janeiro*.

### 5.2.1

#### Ambiguidades da epopeia (1857-1860)

A íntima relação entre romantismo e nacionalismo no século XIX já é de amplo e notório conhecimento. Tanto na Europa como na América Latina, essa corrente assumiria a complexa e confusa tarefa de destruir as antigas formas políticas, estéticas e de pensamento vigentes durante o Antigo Regime e substituí-las por novas – as quais encontrariam na ideia de Nação, enquanto identidade orgânica e a-histórica, um fundamento capaz de legitimá-las face aos anseios restauradores dos absolutistas e aos excessos radicais dos revolucionários<sup>537</sup>. O Brasil não foi exceção a esse movimento: como sintetizou Von Martius, uma história do Brasil “deve parecer-se com um Epos!”<sup>538</sup>. Ou seja, deveria assumir as

<sup>536</sup> “É minha hipótese que o mito sacrificial, latente na visão alencariana dos vencidos, se tenha casado com o seu esquema feudalizante de interpretação da nossa história.” BOSI, A. “Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar”, in *Dialética da colonização*, pp. 179-193

<sup>537</sup> RICUPERO, B. *O romantismo e a ideia de Nação no Brasil (1830-1870)*, p. 79.

<sup>538</sup> VON MARTIUS, *op. cit.*, p. 457. Sobre o tema, diz Antonio Cândido: “O Romantismo brasileiro foi por isso tributário do nacionalismo: embora nem todas as suas manifestações concretas se enquadrassem nele, ele foi o espírito diretor que animava a atividade geral da literatura. Nem é de espantar que assim fosse, pois sem falar da busca das tradições nacionais e o culto da história, o que se chamou em toda a Europa “despertar das nacionalidades”, em seguida ao empuxe napoleônico, encontrou expressão no Romantismo. Sobretudo nos países novos e nos que adquiriram ou tentaram adquirir independência, o nacionalismo foi manifestação de vida, exaltação afetiva, tomada de consciência, afirmação do próprio contra o imposto. Daí a soberania do tema local e sua decisiva importância em tais países, entre os quais nos enquadraremos. Descrever costumes, paisagens, fatos, sentimentos carregados de sentido nacional, era libertar-se do jugo da literatura clássica, universal, comum a todos, preestabelecida, demasiado abstrata – afirmando em contraposição o concreto espontâneo, característico, particular.” CÂNDIDO, A. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*, 2º volume (1836-1880), pp. 15-16



feições do gênero literário da *epopeia*, enquanto “poema épico, cuja fábula é alguma ação grande narrada em estilo alto, e grandíloquo, com intervenção dos deuses, ou do maravilhoso, que o poeta inventa, etc.”<sup>539</sup>

A narrativa adotada pelas epopeias românticas brasileiras, porém, dependeria da forma como a herança colonial seria reapropriada enquanto tradição nacional. Em alguns autores, podia-se entrever algo do nativismo exaltado latino-americano, retratando o trato colonial enquanto conquista violenta, o *fim de um mundo*<sup>540</sup>: essa imagem se insinua no Gonçalves Dias dos *Primeiros cantos* e do inacabado *Os Timbiras*, e no conto *Gupeva* de Maria Firmina dos Reis. Mas o jovem Dias era um romântico de primeira geração, e Reis, uma escritora negra na periferia do Império. O grosso do romantismo nacionalista brasileiro exorcizaria todo traço exaltado ou revolucionário em prol da construção de um mito mais adequado ao “sentimento aristocrático”, do qual o Regresso e o Partido Conservador eram os porta-vozes políticos. José de Alencar simbolizou essa ligação de forma quase paradigmática.

Nos anos 1850, sua filiação política era, à primeira vista, incerta. Concorreu a deputado geral no Ceará pelo Partido Liberal de seu pai em 1856 e recebeu exatos dois votos. Apenas dois meses antes da eleição, contudo, escrevera uma sumária, porém laudatória, biografia do recém-falecido Honório Hermeto Carneiro Leão, o marquês do Paraná, na qual fazia questão de elogiar a sua política da Conciliação e a abertura por ela propiciada aos novos talentos, independentemente de sua origem partidária<sup>541</sup>. Para completar, Alencar ainda se aproximava de outro padrinho poderoso: Eusébio de Queiroz, agora senador e patriarca da Trindade Saquarema. Quando o bacharel assumiu a direção do *Diário do Rio de Janeiro*, em 1855, foi Queiroz quem garantiu a renovação do substancial contrato de publicidade entre o Senado e o jornal. Quando deixou o periódico, três anos depois, foi o mesmo político quem lhe indicou para o cargo de consultor dos negócios da Justiça, garantindo-lhe o prestigioso título de Conselheiro do Império<sup>542</sup>.

No meio do caminho, surgiu *O Guarani*. O romance em folhetim, publicado

<sup>539</sup> SILVA, A. de M. *Dicionário da Língua Portuguesa*, 8ª ed., p. 799, verbete “Epopéia, ou Epopéia”

<sup>540</sup> BOSI, *op. cit.*, pp. 181-186

<sup>541</sup> NETO, *op. cit.*, pp. 152-158

<sup>542</sup> *Ibid.*, pp. 196-198. Lira Neto localizou uma nota de próprio punho do escritor na qual ele afirmava que Eusébio de Queiroz e seu pai eram os dois homens que ele desejava copiar em vida. Cf. *Ibid.*, p. 196

entre janeiro e abril de 1857, não deixava de ser a continuação da famosa polêmica iniciada por Alencar meses antes, quando ousara publicar uma série de cartas desancando *A Confederação dos Tamoios*, a epopeia nacional concebida por Gonçalves de Magalhães, “pai fundador” do romantismo brasileiro, sob encomenda do próprio imperador<sup>543</sup>. Para *Ig.*, o pseudônimo de Alencar, *A Confederação* “era um belo assunto que (...) dava tema para uma *divina epopeia*, se fosse escrito por Dante”. Como não o foi, era só uma tentativa cheia de falhas: “pela leitura do poema tenho-me convencido que o poeta desdenha esses lances teatrais, esses efeitos cênicos, sem os quais a epopeia e a tragédia nada são”. Tal empreitada caberia a uma nova geração: “já que os homens de experiência e de talento pararam na sua carreira (...) é necessário que a mocidade transponha a barreira, se apodere de todas as forças da sociedade, inocule nelas o seu novo sangue e a sua nova seiva.” Quem sabe da pena do próprio crítico: “se algum dia fosse poeta, e quisesse cantar a minha terra e as suas belezas, se quisesse compor um poema nacional (...) embrenhar-me-ia por essas matas seculares”<sup>544</sup>. Ruim de versos<sup>545</sup>, Alencar faria sua epopeia em prosa.

Muito já se escreveu sobre a estética literária desse importante livro. Mas, como pontua Alfredo Bosi, todo mito é uma “instância mediadora, uma cabeça bifronte”. Sua face estética é “um processo figural, uma expressão romanesca, uma imagem poética”, capaz de se desprender das ideologias particulares do autor e de sua época e reivindicar do crítico um juízo de valor próprio. Mas ainda há “uma face que olha para a História”, pela qual “o mito reflete contradições reais, mas de modo a convertê-las e a resolvê-las”<sup>546</sup>. Nossa proposta é justamente contemplar

<sup>543</sup> Junto com Torres Homem e Araújo Porto-Alegre, Magalhães publicou em Paris, em 1836, a *Nitheroy Revista Brasiliense*, fortemente inspirada no romantismo conservador de Chateaubriand e Ferdinand Denis, considerada um dos marcos fundadores do movimento no Brasil, junto com seu próprio livro *Suspiros poéticos e saudades*, daquele mesmo ano. A influência individual de Magalhães naqueles anos foi assim sintetizada por Cândido: “durante pelo menos dez anos ele foi a literatura brasileira; a impressão de quem lê artigos e prefácios daquele tempo é que só se ingressava nela com o seu visto.” CÂNDIDO, *op. cit.*, p. 48. Ao voltar ao Brasil, foi secretário pessoal de Luís Alves de Lima e Silva durante a repressão à Balaiada no Maranhão (1838-1841). No final dos anos 1840, elegeu-se deputado pelo Partido Conservador e foi enviado ao exterior em diversas missões diplomáticas na bacia do Prata, EUA e Europa. Caiu nas graças de D. Pedro II, que lhe concedeu o título de visconde do Araguaia. *A Confederação dos Tamoios*, de 1856, reafirma as bases românticas brasileiras, celebrando concomitantemente o sacrifício indígena, o índio convertido e o catequizador enquanto bom colonizador. Sobre o texto, cf. *Ibid.*, pp. 55-57

<sup>544</sup> ALENCAR, “Cartas sobre *A Confederação dos Tamoios*”, in *Obra Completa*, vol. IV, pp. 864-5, 871 e 894

<sup>545</sup> Como reconhecido por ele próprio na “Carta ao Dr. Jaguaribe”, que serve de pós-escrito à *Iracema*. *Id.*, *Obra Completa*, vol. III, pp. 305-308

<sup>546</sup> BOSI, *op. cit.*, p. 180

essa face histórica e ler *O Guarani* como uma alegoria sobre a fundação de uma comunidade política, a qual, ao mesmo tempo que visava difundir um determinado conjunto de valores, signos e símbolos associados à representação originária imperial, reconhecia alguns (e escondia outros) dos problemas e ameaças reais que a cercavam. Mais do que uma alegoria do Brasil, *O Guarani* pode ser lido como uma alegoria do *político*, sob o ponto de vista conservador do século XIX.

Nossa história se passa numa esplanada à margem direita do rio Paquequer, afluente do Paraíba do Sul que desce da Serra dos Órgãos. “No ano da graça de 1604, o lugar que acabamos de descrever estava deserto e inculto; a cidade do Rio de Janeiro tinha-se fundado havia menos de meio século, e a civilização não tivera tempo de penetrar o interior.”<sup>547</sup> No meio da mata virgem, erguia-se uma casa enorme, com ares de fortaleza medieval: o solar de D. Antônio de Mariz, “fidalgo português cota d’armas e um dos fundadores da cidade do Rio de Janeiro”. O prestígio de Mariz vinha de muitas habilitações. Como homem “experimentado na guerra”, lutara contra os franceses e era “afeito a combater os índios”; como administrador íntegro, foi provedor da fazenda real e da alfândega do Rio; como desbravador, explorou os sertões de Minas e Espírito Santo. Sua recompensa foi a doação de “uma sesmária de uma légua com fundo sobre o sertão, a qual depois de haver explorado deixou por muito tempo devoluta.”<sup>548</sup>

D. Antônio de Mariz não aceitou a incorporação de Portugal à Coroa espanhola, em 1580. Retirou-se para sua terra, esperando por algum chamado restauracionista. Como ele nunca veio, em abril de 1593, subiu ao promontório do Paquequer e fez uma proclamação:

Aí, de pé sobre a eminência em que ia assentar o seu novo solar, D. Antônio de Mariz, erguendo o vulto direito, e lançando um olhar sobranceiro pelos vastos horizontes que abriam em torno, exclamou:

— Aqui sou português! Aqui pode respirar à vontade um coração leal, que nunca desmentiu a fé do juramento. Nesta terra que me foi dada pelo meu rei, e conquistada pelo meu braço, nesta terra livre, tu reinarás, Portugal, como viverás n’alma de teus filhos. Eu o juro!

Descobrimo-se, curvou o joelho em terra, e estendeu a mão direita sobre o abismo, cujos ecos adormecidos repetiram ao longe a última frase do juramento prestado sobre o altar da natureza, em face do sol que transmontava.<sup>549</sup>

<sup>547</sup> ALENCAR, “O Guarani”, in *Obra Completa*, vol. II, p. 32

<sup>548</sup> Ibid., p. 35

<sup>549</sup> Ibid., p. 36

“Sobre o abismo”, dera-se um acontecimento fundamental: estabelecera-se uma comunidade política, um “novo” Portugal, encravado no interior da América. “Novo” porque, embora reivindicasse a herança lusitana, representada quer pelo título de fidalgo de seu fundador, quer pelo título de posse da terra, tal comunidade não era, de fato, Portugal senão “n’alma de teus filhos”. O abismo era, portanto, tão simbólico quanto real, indicando, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza do título, da habilitação, que justificava a fundação. Para que o desejo de Mariz se concretizasse, e tal abismo originário fosse esquecido, seria necessário que a alma portuguesa dirigisse essa terra – simultaneamente “conquistada” e “livre” – e seus habitantes, em especial aqueles que não fossem, exatamente, “filhos” de Lisboa. Nos 11 anos seguintes, a comunidade do Paquequer desenvolveria uma estrutura social bastante similar aos Três Mundos do futuro Império do Brasil, cenário onde tal direção se desenvolveria e, eventualmente, fracassaria. Trabalhem, pois, em cima desse aparente paralelismo.

Na *boa sociedade* do solar, se sobressai a figura do fundador, D. Antônio de Mariz. De sua descrição heroica, na qual se sobressaem feitos relacionados diretamente ao estabelecimento das bases históricas do empreendimento colonial na região da futura Corte, se extraem os inquestionáveis títulos de governo por ele manejados: a força guerreira; a nobreza de nascimento; a lealdade absoluta ao desaparecido rei português; a inteligência inquestionável – e implacável, quando necessário. Mariz se sobressai como um legítimo legislador, venerando e sábio, rigoroso e justo. Essa característica fica ainda mais clara quando descobrimos a existência de uma “constituição” do Paquequer (“lei, estatuto, regimento, disciplina ou como melhor nome haja”, dirá o escudeiro de Mariz), conjunto de regras básicas que todo aquele interessado em participar daquela comunidade deve jurar. Só ficamos sabendo de dois artigos dessa “lei fundamental”, sendo o primeiro o mais relevante: “obedecer sem repinicar. Quem o contrário fizer, pereça morte natural”<sup>550</sup>. Há apenas uma mácula no passado de Mariz: uma filha fora do casamento, “fruto dos amores (...) por uma índia que havia cativado em uma das suas explorações”<sup>551</sup> (cujo destino o narrador não se interessa em descobrir), e que tomara como sobrinha. Sua existência sempre dava dores de consciência a Mariz – seja pela indiferença com que fora forçado a tratá-la, seja pela “infelicidade

---

<sup>550</sup> Ibid., p. 142

<sup>551</sup> Ibid., p. 39

involuntária” causada a sua esposa<sup>552</sup>.

Assim como no futuro Império do Brasil, a honra e as relações de obediência e lealdade dela derivadas conformam o “sentimento aristocrático” que legitima (ou deslegitima) todos os laços sociais constituídos dentro da fortaleza de Mariz<sup>553</sup>. Eles são tão fundamentais que aparecem como partes constitutivas da própria natureza: ao descrever o cenário do romance, Alencar apresenta o Paquequer como “vassalo e tributário desse rei das águas”, o Paraíba do Sul. “Altivo e sobranceiro” em suas origens, o pequeno rio “curva-se humildemente aos pés do suserano” na foz<sup>554</sup>. Tal sistema de expectativas de honra, porém, nunca pretendeu ser uma relação entre iguais dotados das mesmas virtudes senhoriais: “quem o instalou pretende subjugar o outro ao seu próprio mundo de dominação”<sup>555</sup>. As hierarquias sociais, por conseguinte, não aparecem apenas nos brasões de armas de D. Antônio, nem na “nobreza exagerada” de sua senhora, d. Lauriana, que, ao contrário do marido, fazia questão de se impor como “a única dama fidalga daquele lugar, para esmagar os outros com sua superioridade e reinar do alto de sua cadeira de espaldar, que para ela era quase um trono”<sup>556</sup>. A geografia e a organização espacial também estavam hierarquicamente bem definidas: o promontório (acidente do relevo transformado em fortaleza pela ação humana) reinando supremo sobre a natureza selvagem; o solar “inteiramente separado (...) por uma cerca” dos armazéns “ou senzalas” onde moravam os “aventureiros e acostados” – ambos separados da cabana de sapé de Peri, localizada à beira do abismo que, agora, servia de fosso do castelo<sup>557</sup>. Segundo o narrador, “era unicamente na hora da prece que [esses Três Mundos] se reuniam um momento na esplanada” – e mesmo assim cada grupo permanecia inteiramente separado uns dos outros, mais ou menos no seu lugar<sup>558</sup>.

A *boa sociedade* do Paquequer é completada por alguns personagens menores. Aires Gomes, escudeiro de Mariz, serve de intermediário das ordens a serem dadas aos vassalos e ainda de vigia deles (embora não exerça essa função muito bem, como demonstram certas situações cômicas em que Peri o coloca). D. Diogo, o herdeiro de D. Antônio, representa o jovem herdeiro imaturo e cheio de

<sup>552</sup> Ibid., p. 186

<sup>553</sup> BOSI, *op. cit.*, pp. 188-189; MARCO, V. de. *A perda das ilusões*, pp. 44-57

<sup>554</sup> ALENCAR, “O guarani”, p. 31

<sup>555</sup> BOSI, *op. cit.*, p. 189

<sup>556</sup> ALENCAR, “O guarani”, p. 64

<sup>557</sup> Ibid., p. 33

<sup>558</sup> Ibid., pp. 68-69

*hybris* cujo crime desonroso – a morte acidental de uma jovem aimoré – precipitará o colapso da comunidade. E, finalmente, D. Álvaro de Sá, o arquétipo do cavaleiro leal, honrado e generoso, porém suficientemente inocente para não vir a ter real papel na formação da futura nação brasileira<sup>559</sup>. Quanto às filhas de Mariz – a legítima e a bastarda –, falaremos mais adiante.

Pulemos para a cabana de sapé na encosta do abismo para encontrarmos o herói e único representante do “Terceiro Mundo” dessa história. Peri fora chefe da tribo dos índios goitacás, tendo se destacado pela força e valentia nas “correrias” contra os brancos. Um dia, depois de liderar a destruição de uma “casa da cruz”, Peri teve uma visão da “senhora dos brancos”, Nossa Senhora, falando-lhe: “Peri, guerreiro forte, tu és meu escravo; tu me seguirás por toda a parte, como a estrela grande acompanha o dia”<sup>560</sup>. Fascinado com aquela imagem, Peri se afastará progressivamente da tribo. Um dia, sua mãe é salva dos aventureiros do solar por D. Antônio e sua filha legítima, Cecília, a “virgem branca”. Era um sinal inequívoco: “Peri tomou suas armas e partiu; ia ver o guerreiro branco para ser amigo; e a filha da senhora para ser escravo”<sup>561</sup>. Sua chegada é providencial, pois ele imediatamente salva Cecília (a quem chama Iara, “a senhora” em guarani<sup>562</sup>) de ser esmagada por uma pedra. Ganhando a admiração de Mariz e sua filha, Peri decide permanecer no solar, para protegê-la dos perigos. Torna-se, assim, um “gênio benfazejo”<sup>563</sup> – o primeiro “demônio familiar” do cânone alencariano.

O protagonista de *O Guarani* nos traz a oportunidade de discutirmos dois pontos fundamentais para a leitura política do romance que estamos propondo: o indianismo e o escravismo. É fartamente sabido que o indianismo foi aspecto central do romantismo brasileiro, enquanto “afirmação de uma especificidade nacional com as aspirações de produzir um sucedâneo da civilização europeia”<sup>564</sup>. Jogo de diferenças entre o autóctone das Américas e o Velho Mundo, de modo a distinguir a nova comunidade imaginada; mas também de semelhanças: “era preciso que os homens livres do Império tanto se reconhecessem quanto se fizessem

<sup>559</sup> MARCO, *op. cit.*, p. 62

<sup>560</sup> ALENCAR, “O guarani”, p. 138

<sup>561</sup> *Ibid.*, pp. 138-139

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>563</sup> “D. Antônio, ainda pálido e trêmulo do perigo que corra Cecília, volvia os olhos daquela terra que se lhe afigurava uma campá, para o selvagem que surgira como um gênio benfazejo das florestas do Brasil.” *Ibid.*, p. 136

<sup>564</sup> ALONSO, A. *Ideias em movimento*, p. 57

reconhecer como membros de uma comunidade – o ‘mundo civilizado’, o qual era animado, então, pelo ideal do progresso”<sup>565</sup>. Daí a apropriação (igualmente inspirada no romantismo francês) do “bom selvagem” rousseauiano – não mais como um tipo ideal de inocência, útil para realçar a depravação da nobreza do *Ancien Régime*, mas como ancestral da própria aristocracia, em oposição, inclusive, à burguesia ascendente<sup>566</sup>. Evidente que, nesses termos, o “índio” do romantismo nada mais é do que a projeção do “brasileiro” imaginado do presente: a semente da boa sociedade e do cidadão ativo<sup>567</sup> (os passivos, como veremos, têm seu próprio mundo e sua própria representação). Enquanto “mito”, ele possui seu lugar específico não só na partilha do espaço (como retratado na política indigenista das reduções), mas na do tempo. Isso explica por que a valorização romântica do índio mitológico no século XIX quase sempre vinha acompanhada de uma visão depreciativa do indígena real. Isso esteve presente em Bonifácio, Von Martius e nos ensaios de Gonçalves de Magalhães; mas o próprio Alencar, nas notas a *O Guarani*, deixa essa distinção clara, ao defender como historicamente acurada sua descrição de Peri: “Preferi guiar-me [pelas observações de] Gabriel Soares que escreveu em 1580, e que nesse tempo devia conhecer a raça indígena em todo o seu vigor, e não degenerada como se tornou depois.”<sup>568</sup> “*O guarani*”, ideal homogeneizado ao extremo – pois condensado num indivíduo heroico, separado inclusive do povo goitacá de origem (o autor prefere associá-lo ao nome do tronco linguístico) – justifica tanto a superioridade da boa sociedade imperial como a inferioridade dos ameríndios reais e plurais, selvagens a serem dirigidos e abasileirados pelo Estado. Partilha do tempo passado, que se projeta numa partilha do sensível no presente; Alencar reconstrói, literariamente, a **história**, para delimitar os critérios de **pertencimento** da sociedade de seu tempo.

Alencar diz que a degeneração da “raça indígena” veio depois, mas seu romance vai em sentido contrário. Toda a descrição pormenorizada da fortaleza inexpugnável de Mariz no rio Paquequer deixa claro que há algum inimigo a ser afastado – plenamente identificado no capítulo seguinte:

Na posição em que se achava, isto era necessário por causa das tribos selvagens, que, embora se retirassem sempre das vizinhanças dos lugares habitados pelos

<sup>565</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 23

<sup>566</sup> DIAS, *op. cit.*, pp. 108-115

<sup>567</sup> “Crede-me, Álvaro, é um cavalheiro português no corpo de um selvagem!”, diz Mariz. Essa comparação será repetida várias vezes na história. ALENCAR, “O guarani”, p. 70

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 402.

colonos, e se entranhassem pelas florestas, costumavam contudo fazer correrias e atacar os brancos à traição.<sup>569</sup>

Como pontua Diego Viana, há uma “ameaça intermitente [que] justifica a militarização da arquitetura”, e que é retratada pelo narrador como invisível, covarde e traiçoeira<sup>570</sup>. Já não estamos falando de “bons selvagens”, e nem daqueles autóctones que resistiram à invasão europeia, que mesmo Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias foram forçados a inserir em seus poemas. São os inimigos que justificam a própria fundação e existência da comunidade do Paquequer: os aimorés. Embora diga que os reconhece enquanto homens, que poderiam ser “vassalos de uma terra que conquistamos”, D. Antônio igualmente pontua que a “paixão dominante” da vingança superará qualquer temor ou respeito racionais; a guerra, portanto, é inevitável desde sempre<sup>571</sup>. A dignidade de Mariz não será seguida por Peri – diante do assassinato da jovem aimoré pelo filho do fidalgo, “era preciso pois exterminar toda a família e não deixar nem um vestígio de sua passagem”<sup>572</sup> –, nem pelo narrador, que correrá a justificar a “razão” genocida (porque o “instinto” pertence aos selvagens) exposta por seu herói: “o índio conhecia a ferocidade desse povo sem pátria e sem religião, que se alimentava de carne humana e vivia como feras, no chão e pelas grutas e cavernas”<sup>573</sup>.

Segundo Valéria de Marco, a distinção entre Peri, o “gênio benfazejo”, e os diabólicos aimorés, realçada nos mínimos detalhes<sup>574</sup>, era uma apropriação muito particular dos cânones românticos por José de Alencar. O índio bom, leal e inteligente, aparece como necessariamente articulado ao colonizador branco, compartilhando com ele o desejo de fixar e colonizar aquela terra, formando, assim, uma “aliança política necessária”<sup>575</sup> para a constituição da nação. Nesse ponto,

<sup>569</sup> Ibid., p. 37

<sup>570</sup> VIANA, D. “A síndrome de Mariz”, in *Serrote*, n. 37, p. 207

<sup>571</sup> “Conheces tão bem como eu, Aires, o caráter desses selvagens; sabes que a sua paixão dominante é a vingança, e que por ela sacrificam tudo, a vida e a liberdade.” ALENCAR, “O guarani”, pp. 61-62

<sup>572</sup> Ibid., p. 111

<sup>573</sup> Ibid. Alencar ainda fez questão de inserir uma cena na qual um cachorro é estrangulado pela dona aimoré em fuga, para que seu latido não alertasse Peri – crueldade gratuita que choca o leitor e reforça a desumanidade do povo indígena. Ibid., p. 112

<sup>574</sup> A autora estuda detalhadamente essas oposições em MARCO, *op. cit.*, pp. 67-73

<sup>575</sup> Ibid., p. 70. Um dos momentos que melhor definem a sacralidade e necessidade dessa aliança é no seguinte diálogo entre D. Antônio e Peri: “- Eu sou um fidalgo português, um *branco inimigo de tua raça*, conquistador de tua terra; mas tu salvaste minha filha; ofereço-te a minha amizade. – Peri aceita; *tu já eras amigo*.” ALENCAR, “O guarani”, p. 136, grifos nossos para destacar a visão racial das divisões sociais e a predestinação da aliança entre colonizador branco e índio em processo de embranquecimento.



entendemos que a “aliança” de que fala a autora pode ser mais bem compreendida se adentrarmos no segundo ponto que o personagem Peri coloca em evidência: a posição fundamental e fundante do escravismo na epopeia.

A notória ausência de negros em *O Guarani* guarda correlação com seu apagamento sistemático pela maior parte do movimento romântico brasileiro<sup>576</sup>. No entanto, a **relação escravista** é assustadoramente onipresente ao longo desse romance. Ela aparece literalmente em seu terceiro parágrafo, quando o rio Paquequer, mais do que vassalo, é apresentado como “escravo submisso, [que] sofre o látego do senhor”, o Paraíba do Sul. Ao invés de chocante, a analogia com um instrumento de tortura é feita de forma idílica e poética, indicando como será a relação escravista ao longo de toda a vida de José de Alencar<sup>577</sup>. Por ora, porém, vamos nos focar em Peri, o único escravizado do livro. Enquanto demônio familiar da Casa de Mariz, ele é mais do que o índio mítico: é o escravo perfeito. Enquanto corpo essencialmente obediente, ele surge como a figura que melhor encarna o laço de subordinação que fundamenta a comunidade do Paquequer. E ele o faz porque sua submissão, além de voluntária (pressupondo uma vontade ativa de ser escravo), é amorosa e sagrada, derivada de sua devoção incondicional a Cecília, enquanto encarnação da Nossa Senhora que o escravizou em sonho. Não há como compreender Peri, o escravo, sem olharmos para a relação de obediência que ele estabelece com Cecília, sua Iara.

A filha legítima de D. Antônio é, de fato, o arquétipo da donzela virgem alencariana: loura angelical, inocente, feliz e sonhadora. Amiga dos animais, sonha com cavalheiros aos seus pés, que imediatamente se convertem na imagem do “escravo suplicante” Peri<sup>578</sup>. Cecília é, de fato, uma boa senhora – e sempre que pode faz questão de deixar claro que exerce tal posição de mando amoroso. Da “prima” Isabel, “exige” que seja considerada irmã mais velha e que ela lhe obedeça de acordo<sup>579</sup>. Mas é no relacionamento com Peri que essa relação atinge seus contornos mais extremos. Em dada passagem, Cecília deixa escapar verdadeiro

<sup>576</sup> DIAS, *op. cit.*, cap. 3.4, faz uma excelente análise dessa história.

<sup>577</sup> Nesse sentido, discordamos de Valéria de Marco e, em menor escala, de Alfredo Bosi, que veem o Paquequer como uma sociedade mais ou menos *feudal*. Entendemos que as relações descritas por Alencar apontam para uma *sociedade escravista*, numa narrativa que se apropria dos ornamentos feudais para fins literários e históricos, mas coloca, de forma explícita e reiterada, o corpo escravo (e não o simples vassalo) como pilar de sustentação e, inclusive, de sobrevivência daquela sociedade – como veremos a seguir.

<sup>578</sup> ALENCAR, “O guarani”, pp. 53-54

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 57

prazer em ser senhora de um escravo:

Ver aquela alma selvagem, livre como as aves que plainavam no ar (...) aquela vontade indomável como a torrente que se precipita do alto da serra; prostrar-se a seus pés submissa, vencida, escrava!... Era preciso que não fosse mulher para não sentir o orgulho de dominar essa organização e brincar com a força obrigando-a a curvar-se diante do seu olhar.<sup>580</sup>

Evidentemente que, em outras passagens, Alencar faz questão de mostrar Cecília dizendo-se amiga, e não senhora, de Peri. Mas é chamativo que o casal mais conhecido da literatura brasileira mantenha uma relação fundamentalmente de obediência total até o capítulo final da epopeia. Embora extremamente inteligente e dotado do dom da ubiquidade, que lhe permite antever todos os passos de seus inimigos, Peri condiciona todas as suas ações às ordens de sua senhora. O narrador é direto ao afirmar que o amor de Peri era ordeiro, similar ao “culto” e à “idolatria”: “ao contrário dos outros ele não estava ali, nem por um ciúme inquieto, nem por uma esperança risonha; arrostava a morte unicamente para ver se Cecília estava contente, feliz e alegre”<sup>581</sup>. Tanto que, na maior parte de *O Guarani*, Peri faz o possível para que Cecília fique com o valente D. Álvaro, por ver nele um pretendente sincero que a protegerá. Como toda idolatria fanática, a vontade de obediência chega a extremos que desconcertam até mesmo a boa senhora: quando ela graceja que gostaria de ver uma onça viva, Peri toma sua fala ao pé da letra e captura um felino para ela. Trata-se de uma relação em que a simples fala se transforma numa ordem.

O escravo perfeito imaginado por Alencar é justamente esse demônio familiar que vela obsessivamente pela segurança de sua senhora. Naturalmente, essa racionalidade o coloca, permanentemente, propenso ao sacrifício. Como um bom herói, Peri está o tempo todo arriscando sua vida por Cecília: enfrentando a onça, descendo ao abismo, lutando sozinho com 200 aimorés, envenenando o próprio corpo para matar os selvagens que o devorariam. O escravo ideal renega suas origens e vive esperando a chance de morrer para salvar o solar dos brancos e sua virgem sonhada. Sua função na trama é complementar à ordem senhorial: a obediência total de Peri até supera a honra dos fidalgos na hora de identificar e neutralizar os inimigos internos e externos daquela comunidade. Como vimos, enquanto Mariz pondera que os aimorés ainda são humanos, Peri vocaliza a

---

<sup>580</sup> Ibid., p. 149

<sup>581</sup> Ibid., p. 79

necessidade de exterminá-los a todos para proteger a Casa. Em defesa da comunidade branca, Peri muitas vezes se vê forçado a desobedecer ordens diretas dos seus senhores para melhor protegê-los<sup>582</sup>. Pois, por si só, a honra em *O Guarani* é ingênua demais, especialmente quando se trata de lidar com a baixeza<sup>583</sup>: Álvaro poupa o facínora Loredano, mesmo sendo óbvio que, assim, manterá um inimigo da ordem dentro de suas fronteiras. Peri, por sua vez, está pronto a sacrificar tudo que for possível pela sua senhora: sua vida, e a de todos os inimigos. É da relação entre o corpo essencialmente obediente de um escravo voluntário e o corpo feminino essencialmente santo da senhora (e não de alguma ode romanesca à miscigenação) que se erguerá a comunidade imaginada brasileira.

Abrimos um parêntese aqui para comparar o *índio* Peri a dois demônios familiares *negros* que aparecem pouco tempo depois no cânone alencariano: o já citado Pedro, da comédia de 1857, e Joana, a infeliz personagem-título de *Mãe*, drama de 1860. Sob vários aspectos, Pedro é a antítese de Peri: embora seja tão inteligente quanto o índio (entende francês e sabe fazer versos, mesmo analfabeto<sup>584</sup>), e igualmente sabedor de tudo que se passa na Casa, Pedro é desrespeitoso, manhoso, falador e debochado. Figura da cidade, sua malandragem guarda mais semelhança com o Leonardo filho das *Memórias de um sargento de milícias* do que com o goitacá do Paquequer. Não tem nenhum interesse de se sacrificar pelo bom senhor Eduardo, ao contrário: quer usar a relação senhorial para “subir de vida” e se tornar cocheiro. Para tanto, Pedro se atreve a manipular o amor – seja aquele entre um homem e uma mulher, seja entre o senhor e seu escravo. Eduardo, assim como Cecília, repete várias vezes que é um “amigo” do garoto<sup>585</sup>, que retribui essa amizade tentando destruir o amor sincero e puro do médico com falsificações e manipulações. No limite, suas intrigas, ainda que “infantis”, colocam a honra do senhor e de sua família em perigo, subvertendo por completo a ordem senhorial ao colocar um escravo “arranjando casamento” para o seu dono.

Coisa distinta ocorre em *Mãe*. A peça conta a história de Joana, escrava que tivera um filho de seu bom senhor<sup>586</sup>, que o adotara imediatamente, sem registro de

<sup>582</sup> “Peri desobedece à tua voz, senhora, para obedecer ao teu coração”. Ibid., p. 175

<sup>583</sup> MARCO, *op. cit.*, p. 62

<sup>584</sup> ALENCAR, “O demônio familiar”, pp. 90-91

<sup>585</sup> “Não te trato mais como amigo do que como um escravo?” Ibid., p. 100

<sup>586</sup> “Ele me queria tanto bem! Deu por mim tudo quanto tinha!”. “Desgraçadamente”, morreu pouco depois do nascimento do filho – e antes de alforriar sua “amada”. Id., “Mãe”, p. 311

maternidade. Após sua morte, o único bem herdado pelo garoto foi justamente a mãe – que guarda segredo dessa condição, para permanecer ao seu lado e impedir que sua carreira seja prejudicada por sua filiação. Jorge, o filho, também é um bom senhor, mimando e presenteando sua “ama-de-leite” sempre que pode, numa relação feliz. Quando, porém, o futuro sogro do rapaz é ameaçado de ir para a cadeia por uma dívida impagável, Joana não hesita: rasga a carta de alforria com que Jorge lhe presenteara, e se oferece para ser arrendada ao inescrupuloso credor Peixoto, um dos pouquíssimos maus senhores da obra alencariana. Apesar de aflito, Jorge “aceita o sacrifício”<sup>587</sup> que ela lhe faz e celebra o terrível acordo. Aqui, Alencar nos apresenta, mais uma vez, um gênio benfazejo (o maior deles: uma mãe), disposto a sacrificar o corpo e a vida pelo senhor/filho amado.

Isso explica a dramática diferença nos finais das duas peças. Na comédia de 1857, a corrupção do demônio familiar exige do senhor uma medida drástica: após o discurso em que culpa “a sociedade brasileira” pelo que ocorrera, Eduardo decide punir Pedro com a liberdade, seguida de expulsão da casa. A passagem é curiosa:

Todos devemos perdoar-nos mutuamente; todos somos culpados por havermos acreditado ou consentido no fato primeiro, que é a causa de tudo isto. O único inocente é aquele que não tem imputação, e que fez apenas uma travessura de criança, levado pelo instinto da amizade. Eu o corrijo, fazendo do autômato um homem; restituo-o à sociedade, porém expulso-o do seio de minha família e fecho-lhe para sempre a porta de minha casa. (A PEDRO) Toma: é a tua carta de liberdade, ela será a tua punição de hoje em diante, porque as tuas faltas recairão unicamente sobre ti; porque a moral e a lei te pedirão uma conta severa de tuas ações. Livre, sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes. (PEDRO beija-lhe a mão.)<sup>588</sup>

Em *Mãe*, o mau senhor, Peixoto, é preso por falsificar letras. Mas a descoberta de que Joana é a mãe de Jorge produz um incidente inesperado. O sogro, salvo da desonra pelo breve arrendamento da escrava, se recusa a permitir o casamento enquanto tal filiação não for renegada: “o senhor compreende a minha posição... As considerações sociais...”<sup>589</sup> Num ato final de sacrifício, Joana se envenena; em seus últimos suspiros, se recusa terminantemente a reconhecer a maternidade, num diálogo sofrido e trágico:

JORGE - Eu sou teu filho!... Dize!... Uma vez ao menos... este nome.

JOANA - Ah!... Não!... Não posso!

JORGE - Fala! Fala!

JOANA - É um atrevimento!... Mas eu queria antes de morrer... beijar sua... sua

<sup>587</sup> Ibid., p.326

<sup>588</sup> Id., “O demônio familiar”, pp. 135-136

<sup>589</sup> Id., “Mãe”, p. 346

testa, meu nhonhô!...

JORGE - Mãe!...

JOANA - Ah!... Joana morre feliz!

JORGE - Abandonando seu filho.

JOANA - Nhonhô!... Ele se enganou!... Eu não... Eu não sou tua mãe, não... meu filho!

(Morre.)<sup>590</sup>

No *Demônio familiar*, o escravo endiabrado se recusa ao sacrifício voluntário e por isso é punido com a liberdade enquanto expulsão do mundo senhorial – logo, das relações de apadrinhamento e proteção que poderiam lhe facilitar a ascensão social tão desejada. Ainda se trata de um “sacrifício” porque, com a alforria, Eduardo “perdoa mutuamente” todos os senhores. Ou seja, a sociedade brasileira, que falhara ao adotar o demônio familiar, é perdoada pela expulsão do escravo ingrato da Casa para a Rua, da segurança amorosa da dominação senhorial para a precariedade da liberdade dos homens e mulheres racializados. Fora da ordem, Pedro é lançado no mundo da desordem, para ser “responsável por seus atos”.

Em *Mãe*, a lição é ainda mais chocante. Ao longo da peça, em várias ocasiões, o sogro e a noiva de Jorge flertam com o suicídio diante da perda da honra de sua família, causada pela dívida impagável e a ameaça de despejo e prisão. Embora, tal como a família do dr. Eduardo na peça anterior, eles não tenham grandes posses, compartilham do sentimento aristocrático da boa sociedade, até mesmo por causa da profissão do pai (funcionário público). Mas, no final, apenas a mulher escravizada tem a coragem de realizar o sacrifício final – para salvar a honra da classe senhorial. Diante de seu corpo, o sogro finalmente abençoa o casamento da filha com Jorge. Visto que o credor foi preso por falsificador, e a maternidade de Jorge foi mantida em segredo pela morte da mãe, salvam-se as aparências do *ethos* senhorial à custa do sangue negro. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, tampouco em *Mãe* há qualquer denúncia do escravismo. O drama não questiona a estrutura social que permite a uma mãe ser escravizada pelo filho. Tal relação é retratada de forma idílica e feliz, e só termina tragicamente por causa da intrusão de um elemento estranho à relação senhorial, que precipita o sacrifício: o usurário capitalista da cidade, que não se guia por honra e lealdade e sim por ambição e tramoias. Peixoto atrapalha a mitologia do “bom senhor”, assim

---

<sup>590</sup> Ibid., pp. 347-348

como Pedro rompera com o mito do “bom escravo”; ambos precisaram ser punidos. Apesar disso, a peça de Alencar ainda usa a imolação de Joana (genericamente associada ao sacrifício materno) para confirmar as bases da ordem senhorial, baseada numa obediência passiva pretensamente amorosa e no sacrifício de indígenas, negros e mulheres em prol da dominância branca e patriarcal. A lógica sacrificial aparece, portanto, como um instrumento importante para a supressão das discrepâncias que poderiam desestabilizar as relações fundantes da comunidade brasileira. Instrumento que ganha ainda mais força figurativa quando é usado pelo próprio sacrificado, poupando o bom senhor desse gesto tão extremo quanto decisivo para a paz social. Fecha parênteses.

Mas há um problema a resolver quanto ao paralelismo que propusemos páginas atrás. Embora seja o único escravo do Paquequer, Peri não trabalha. Observemos os verbos usados por Alencar para descrever suas ocupações: “ele acompanhava a D. Antônio de Mariz nas suas excursões, ajudava-o com a sua experiência, guiava-o aos lugares onde havia terrenos auríferos ou pedras preciosas.” De resto, passava os dias procurando presentes para Cecília, ou contemplando-a da árvore diante de sua janela<sup>591</sup>. Trata-se de uma diferença que permite a José de Alencar manter a representação imperial de Três Mundos sem trazer com ela um dos polos de tensão dessa estrutura, o mundo do trabalho e as rebeliões de escravos. Pois, como observou de forma arguta Diego Viana, fora do mito o indígena (e, acrescentamos nós, o negro enquanto escravo por excelência do colonialismo) “é um corpo que pode se materializar como agregado leal ou ameaça temerosa. Da perspectiva do núcleo colonizador, não há a rigor nenhum momento capaz de determinar que o herói seja sempre herói e o selvagem traiçoeiro.”<sup>592</sup> Por mais “amorosa” que seja a relação escravista, por mais santo que seja o senhor e devotado que seja o escravo, o fato é que, na realidade, nesse sistema de exploração, nada garantia que, um dia, o escravo leal não matasse o senhor e rompesse a “aliança política” fundamental (e, no caso de Peri, explicitamente mais inteligente e astuto que todos os brancos, essa seria uma possibilidade forte). Mas Alencar neutraliza esse foco de tensão transformando D. Antônio de Mariz, dono de sesmária há “muito tempo devoluta”, num latifundiário improdutivo, em mais uma

<sup>591</sup> Id., “O guarani”, p. 153

<sup>592</sup> VIANA, *op. cit.*, p. 216

boa observação de Viana<sup>593</sup>. Afasta-se, assim, a relação escravista do Paquequer do mundo do trabalho colonial e imperial, baseado na violenta exploração de mão-de-obra nas monoculturas agroexportadoras, e, subsidiariamente, no trabalho doméstico: facilita-se, assim, a transformação dessa relação de poder em amizade desinteressada. As consequências dessa opção político-narrativa são decisivas para a história. De um lado, aumenta o peso do “Segundo Mundo” na sustentação da comunidade do Paquequer e, por conseguinte, de suas tensões. Do outro, sublima a relação escravista (com o demônio familiar e a vontade sacrificial), elevando-a à condição de fundamento originário da futura comunidade do Brasil.

Entre a cabana de Peri e a Casa, separados desta por uma cerca, vimos que dois grandes armazéns serviam de abrigo aos “aventureiros e acostados” que moravam nos arredores da fortaleza. “Aventureiros pobres, desejosos de fazer fortuna rápida”, se colocaram a serviço de D. Antônio “nas suas explorações e correrias pelo interior” atrás de ouro e pedras preciosas, a serem vendidas no Rio de Janeiro. Em troca de proteção e liderança militar face os índios, D. Antônio ficava com parte dos lucros, e a autoridade máxima sobre aquela comunidade<sup>594</sup>. O narrador descreve esses “acostados” de forma bastante distinta daquela usada para distinguir os demais personagens: “eram uma espécie de guerrilheiros, soldados e selvagens ao mesmo tempo”<sup>595</sup>. Trata-se de um coletivo indiferenciado, de número incerto, sem quaisquer títulos, virtudes ou traços heroicos, desqualificado pelas suas ocupações, voltadas para a acumulação amoral de riqueza. Sem origens ou etnia bem definidas, os aventureiros aparecem como figuras pequenas, que não merecem a “transfiguração” atribuída ao senhor demiurgo ou ao escravo-amigo<sup>596</sup>.

No entanto, esse grupo expõe um problema central para a reflexão política do romance. O narrador constrói sua descrição de forma a deixar o leitor “convencido de que na relação entre o proprietário e os aventureiros a dependência se coloca somente na situação destes, ofuscando a parceria nos lucros e a eventual função de defesa”<sup>597</sup> que os aventureiros prestam ao solar. Mais do que isso: se estamos falando de um “novo Portugal”, de uma representação originária que precisa decantar, a relação de obediência (um dos nomes dados por Latour ao lado

<sup>593</sup> Ibid., p. 212

<sup>594</sup> Ibid., pp. 33, 37-38

<sup>595</sup> Ibid., p. 37

<sup>596</sup> MARCO, *op. cit.*, pp. 55-59; VIANA, *op. cit.*, pp. 212-213; BOSI, *op. cit.*, pp. 190-191

<sup>597</sup> MARCO, *op. cit.*, p. 56

direito do círculo político) necessita de pessoas que entendam a ordem e a cumpram. Peri transforma toda fala em ordem: é o corpo obediente perfeito, mas é apenas um, e, tal como os fidalgos que imita, não trabalha. Sem os aventureiros, o solar de Mariz permaneceria um latifúndio improdutivo. Para que a obediência passiva se imponha na comunidade, portanto, um pressuposto de igualdade persiste; o qual, como Rancière demonstrou, pode ser reivindicado a qualquer momento para questionar as hierarquias estabelecidas e expor o dano democrático. Essa ambiguidade, inafastável do ponto de vista do círculo político, Alencar não consegue neutralizar, tal como fez com o mundo do trabalho. Das massas de aventureiros, ainda pode sair uma nova representação originária que subverta a sacrossanta ordem de Mariz (e Peri). Este é o segundo perigo latente do romance, o inimigo interno da sociedade aristocrática: a plebe, o mundo da desordem, também são demônios familiares, gênios benfazejos que podem se converter em forças destruidoras da ordem.

Para lidar com essa fratura, a estratégia narrativa é distinta: ao invés de apagar a tensão, Alencar a exagera ao máximo, conferindo à tentativa de se instaurar uma **discrepância** tons de denúncia. É necessário reduzir a exposição do dano democrático a uma obra de vilania, que só pode levar à catástrofe e à destruição total. Essa missão é assumida pelo vilão de *O Guarani*. Loredano é a encarnação do inimigo da comunidade: duplamente estrangeiro (é italiano, não pertence nem a Portugal, nem ao Brasil), padre renegado pelo desejo da luxúria, é descrito pelo narrador como pequeno, de meias palavras, furtivo, sarcástico e malicioso. Traços que apontam para uma maldade inconfundível, mas também uma inteligência afiada. Como Diego Viana constata, a formação religiosa dá a Loredano domínio sobre a linguagem da moral e da religião, com as quais ele se coloca de igual para igual com a fidalguia do solar na disputa pela influência das massas aventureiras<sup>598</sup>. É por isso que Loredano surge, no romance, não como peregrino, mas como legítimo charlatão: ele deseja tomar o lugar de Mariz, se apoderar de sua riqueza, seus vassalos e sua filha, e empreender uma bandeira em busca de um tesouro escondido. O dano democrático, aqui, é reduzido à ambição desmedida de um despossuído que deseja um título à altura de sua lábia e eloquência.

Nos capítulos VI e VII da Terceira Parte de *O Guarani*, o confronto entre a

---

<sup>598</sup> VIANA, *op. cit.*, p. 215



ordem e a desordem tem seu clímax<sup>599</sup>. Com a ameaça aimoré irritando os ânimos de todos, Loredano atíça os aventureiros contra Peri, usando justamente uma clivagem racial para diferenciá-los do escravo: “há nesta casa uma víbora (...) quem nesta casa pode desejar a morte dos brancos, e a destruição da nossa religião? Quem senão o herege, o gentio, o selvagem traidor e infame?”<sup>600</sup> O grupo decide exigir de D. Antônio a entrega do índio: “e se ele recusar, estamos desligados do nosso juramento e faremos justiça pelas nossas mãos”. Mas Mariz surge, sozinho, entre os revoltosos, iniciando um combate decisivo – retórico e corporal – entre legislador e charlatão. Diante da oratória semidivina de Mariz (“Sois menos que escravos, menos que cães, menos que feras! Sois traidores infames e refeces!”), Loredano tenta apunhalá-lo, mas, acovardado pela presença e destemor do nobre, acaba facilmente derrubado. À vitória do legislador, se segue a sumária condenação à morte do traidor, em cumprimento à “constituição” da comunidade. Tão logo, porém, Mariz se retira, a eloquência do charlatão volta a se impor sobre a maior parte dos aventureiros, que decidem continuar a sublevação, só interrompida pelo ataque aimoré. A essa altura, as intrigas e divisões do mundo da desordem já condenaram a comunidade do Paquequer irremediavelmente. Se a ordem suprema do legislador (o art. 1º da lei básica) já não é mais cumprida em sua ausência, a discrepância está declarada, a “alma portuguesa” não dirige mais a plebe, e o poder demiúrgico de Mariz não garante mais nada. Quando, finalmente, os aventureiros descobrem o passado pecaminoso de Loredano e decidem executá-lo, é tarde demais para qualquer restauração<sup>601</sup>.

Se colocarmos de lado, porém, toda a construção vilanesca de Alencar, o que fica é uma alegoria fundamentalmente política acerca do perigo fatal que toda

<sup>599</sup> ALENCAR, “O guarani”, pp. 258-269.

<sup>600</sup> Note-se que se trata de uma reivindicação de branquitude, reação à precariedade da liberdade dos aventureiros, exposta quando Mariz proíbe que saiam da fortaleza, e habilmente manipulada por Loredano. O que antes era uma relação supostamente de iguais – um contrato de divisão de lucros – desmorona quando Mariz protege o “bugre inferior” e impede que este seja punido pela morte dos aliados de Loredano. “- Julgais que somos alimárias que se podem matar impunemente? retrucou Martim Vaz. – Sois piores que alimárias; sois escravos!”, responde Loredano (Ibid., p. 260). A ambiguidade étnica dos aventureiros parece colaborar para que a ameaça de escravização de Loredano seja acolhida como verídica por eles, num curioso paralelo com as ameaças reais de escravização de pretos e pardos livres ao longo de todo o regime escravista. Convém fugir, porém, ao fatalismo conservador e lembrar que a reivindicação da branquitude é só uma das respostas possíveis à exposição da precariedade da vida dos homens livres.

<sup>601</sup> “A reunião dos aventureiros revoltados tinha trazido um fraco vislumbre de esperança. Só D. Antônio de Mariz não se iludia, e desde aquela manhã tinha conhecido que, quando os aimorés não o vencessem pelas armas, o venceriam pela fome.” Ibid., p. 338.

ideia de refundação traz para a comunidade. Enquanto prevaleceram as relações de obediência que atribuíam a cada Mundo seu lugar, o Paquequer floresceu. Quando essa partilha honrada e leal de títulos, posições e ocupações foi conspurcada pelo traidor ambicioso, de vínculos dúbios com a nefasta cidade<sup>602</sup>, as hierarquias foram comprometidas, os demônios familiares se voltaram contra seus senhores, e o inimigo externo finalmente penetrou na fortaleza inexpugnável. A quebra do monopólio da representação originária pela plebe, na fantasia alencariana, não trará novos mundos, e sim o fim do único mundo possível. Na cena final, enquanto Peri e Cecília fogem, e Loredano finalmente arde na fogueira, D. Antônio de Mariz faz valer seu monopólio pela última vez: explode o paiol da casa, matando fidalgos, aventureiros e aimorés.

Mas a comunidade do Paquequer ainda não é o Brasil. Isso fica claro na trajetória da filha bastarda de Mariz, Isabel. Ela é apresentada pelo narrador em oposição simétrica à “loura” e “inocente” Cecília: “encantador contraste de languidez e malícia, de indolência e vivacidade (...) lábios desdenhosos, sorriso provocador”. Era, em suma, “o tipo brasileiro em toda a sua graça e formosura”<sup>603</sup>. “Tipo brasileiro”, sem dúvida: “Isabel é um produto da terra, convertida em campo onde se encontram o colonizador europeu e a indígena colonizada”<sup>604</sup>. Renegada pelo pai, transformada em agregada do solar, Isabel mora na Casa, mas não pertence à boa sociedade: não participa das reuniões familiares mais importantes, não entra nos planos de casamento de Mariz, é alvo do desprezo da matriarca e da proteção senhorial da meia-irmã. Isabel, fruto do encontro violento do colonizador com uma cativa ameríndia que sequer é nomeada ou lembrada, é a alegoria do brasileiro mais poderosa que sai das páginas de *O Guarani*. Seu amor pelo fidalgo Álvaro, originalmente prometido a Cecília, é, igualmente, o único romance verdadeiro de todo o livro. Alencar parece saber disso, porque faz questão de colocar Peri, o brasileiro mítico, e Isabel, a brasileira real, em relação mútua de ódio. Isabel odeia Peri porque ele lhe lembra de sua condição precária: “o ódio de uma raça que a rebaixava a seus próprios olhos”. Já Peri tinha por ela “essa repugnância natural que

<sup>602</sup> Álvaro questiona Loredano onde ele aprendeu certo ditado malicioso, e o italiano responde que “foi [com] um fanqueiro da Rua dos Mercadores”. Ibid., p. 41. Mais adiante, ele revela que selou seu testamento com “mestre Garcia Ferreira, tabelião do Rio de Janeiro”. Ibid., p. 118. Loredano é o único personagem do romance a demonstrar intimidade com a vida da cidade – o que o aproxima do mau senhor Peixoto de Mãe e do mau escravo Pedro de *O demônio familiar*.

<sup>603</sup> Ibid., pp. 54-55.

<sup>604</sup> VIANA, *op. cit.*, p. 215

sente o homem por aqueles em quem reconhece um inimigo”. A reconciliação deles depende, mais uma vez, do sacrifício da brasileira real: Peri a ajuda a levar o corpo de Álvaro para seu quarto, onde ela se torna “noiva do túmulo”, morrendo envenenada junto com seu amado mortalmente ferido na guerra contra os aimorés<sup>605</sup>. Mais uma discrepância neutralizada.

A comunidade do Paquequer ainda não é o Brasil, não pode ser o Brasil, já que deu errado. Construída enquanto fortaleza contra o elemento autóctone, fundamentada numa relação de honra e lealdade suficientemente ingênua para cair vítima de um charlatão, trata-se de uma alegoria da herança colonial e dos perigos que cercam a contestação interna da representação originária pela plebe influenciável e manipulada. Isabel e Álvaro, a mestiça fruto de um abuso e o cavalheiro sem malícia, não poderão ser os pais do Brasil. Essa primazia deve recair sobre Peri e Cecília, enquanto símbolos do fundamento que dera glória à casa de Mariz: a relação senhorial-escravista. Eles são os sobreviventes do Paquequer, a parte da herança colonial que deveria ser reforjada em singularidade nacional, em detrimento de outras heranças que convém serem esquecidas, como diria Ernest Renan: o estupro e cativo de indígenas, as correrias de selvagens e aventureiros, a ingenuidade paralisadora da fidalguia portuguesa.

É assim que a alegoria de Alencar avança, num extenso epílogo, para reafirmar a titularidade legítima do monopólio da representação originária. Pouco antes de morrer, Mariz batiza Peri, completando o embranquecimento do indígena e sua filiação à civilização. Ele lhe confia a missão de levar Cecília ao Rio de Janeiro, para viver com a tia. Mas a chegada dos personagens ao rio Paraíba inicia uma nova transfiguração. Primeiro, a “alma inocente e ignorante” de Cecília se ilumina “com uma súbita revelação”: a “menina isenta e travessa” se transformava em mulher, “rainha do deserto”<sup>606</sup>. Peri igualmente se metamorfoseava:

No meio de homens civilizados, era um índio ignorante, nascido de uma raça bárbara, a quem a civilização repelia e marcava o lugar de cativo. Embora para Cecília e D. Antônio fosse um amigo, era apenas um amigo escravo. Aqui, porém, todas as distinções desapareciam; o filho das matas, voltando ao seio de sua mãe, recobrava a liberdade; era o rei do deserto, o senhor das florestas, dominando pelo direito da força e da coragem.<sup>607</sup>

Cecília reconhece de imediato essa outra transformação: “a rolinha não tem

<sup>605</sup> ALENCAR, “O guarani”, pp. 351-356

<sup>606</sup> Ibid., pp. 377-378 e 382

<sup>607</sup> Ibid., p. 378

escravo. (...) Tu és meu irmão!”<sup>608</sup>

José de Alencar, como um bom jurista do século XIX, tinha consciência de que escravos não são partes de um contrato social. A nova comunidade política não pode nascer de um cativo, por mais perfeito que seja. Ao mesmo tempo, o Brasil não queria prescindir do demônio familiar. O recurso escolhido pelo autor é a conversão do escravo e da senhora em reis, que não apaga a relação senhorial amorosa anterior, mas a transfigura, sublimando-a enquanto fundamento essencial. Agora é a última donzela de Portugal e o rei das florestas que se colocam como criadores de uma nova ordem. O monopólio da representação originária pela boa sociedade ressurgue, purificado, das cinzas do solar.

É “às margens do Paraíba” que Cecília toma sua resolução derradeira. O último desejo do pai fora sua ida à cidade. Mas “Peri é um selvagem, disse o índio tristemente; não pode viver na taba dos brancos (...) Tu és boa; mas todas as que têm a tua cor, não tem o teu coração. Lá o selvagem seria um escravo dos escravos.”<sup>609</sup> No Rio de Janeiro, o “casal” se defrontaria com a escravidão real, com a violência e exploração nas lavouras e casas-grandes; mas também com a resistência dos escravizados, com a experiência dos quilombos e os assassinatos de senhores. Tudo muito distinto daquela relação amorosa onde o escravo não trabalha e compartilha com o portador do látigo os mesmos valores. Cecília, então, rejeita a cidade e decide ser “rainha”, com Peri: “era mais uma virgem brasileira do que uma menina cortesã; seus hábitos e seus gostos prendiam-se mais às pompas singelas da natureza, do que às festas e às galas da arte e da civilização.”<sup>610</sup> Às margens do Paraíba, reivindicando-se a herança colonial do escravismo senhorial, dá-se a fundação mitológica do Império do Brasil.

Este poderia, tranquilamente, ser o final do romance. Mas Alencar avança mais um capítulo, agora rompendo com o tom “realista” que imprimira à narrativa, ainda que pontuado por exageros estéticos típicos da epopeia. Uma tempestade monumental provoca um dilúvio no Paraíba que inunda “todo o mundo”, deixando Cecília e Peri presos no topo de uma palmeira. Diante da força demiúrgica dos homens, parece se impor uma força divina de destruição<sup>611</sup>. Mas o agora rei

<sup>608</sup> Ibid., p. 379

<sup>609</sup> Ibid., p. 384, grifos nossos

<sup>610</sup> Ibid., p. 389

<sup>611</sup> “Se fosse um inimigo, tu o vencerias, Peri. Mas é Deus... É o seu poder infinito!” Ibid., p. 396

relembra o mito de Tamandaré – explicitamente sincretizado pelo autor ao de Noé – para proclamar a Cecília: “Tu viverás!”. Ele arranca a palmeira solitária do chão, transformando-a em navio, no qual ambos enfrentam a torrente furiosa e somem no horizonte<sup>612</sup>.

Famoso biógrafo considerou o final apoteótico de *O Guarani* “indeterminado”<sup>613</sup>. Ao nosso ver, porém, enquanto epopeia, seu final já estava anunciado desde a primeira página. Nela, vimos que as águas turbulentas do Paquequer se acalmam e serenam quando deságuam no Paraíba do Sul. O destino manifesto da turbulenta e condenada comunidade do Paquequer só poderia ser sua reordenação gloriosa às margens do Paraíba. É nesse rio que Cecília rompe os vínculos com a cidade colonial, e Peri passa de escravo a rei. A conexão entre o passado mitológico e o Coração do Império cafeeiro e escravista, cujo apogeu se desenrolava naquela mesma década de 1850, não poderia ser mais evidente – e nisso relembramos tanto a historiografia de Von Martius como a defesa que Alencar fará sobre a acuidade histórica de seu romance. Como Valéria de Marco destaca, a epopeia romântica combinava, deliberadamente, **história** e fantasia, pesquisa documental e imaginação fantástica, com vistas a selecionar e construir um passado para informar e dirigir o presente, moldando um espaço de experiências com vistas a um determinado conjunto de expectativas políticas e sociais: “através dela Alencar poderia povoar a imaginação de seus leitores com o cotidiano dos tempos passados (...). Poderia compor histórias que se espalhassem na boca do povo para constituir a memória da nação”<sup>614</sup>. O final dessa saga só podia ser o Império do Brasil, tal como imaginado e conformado pelos vitoriosos dirigentes saquaremas, descendentes autoproclamados de Peri e Ceci.

Mas então por que Alencar inseriu um dilúvio para perturbar o que parecia ser um mito de fundação perfeito? Gostaríamos de propor uma resposta que vá além da evidente função estética. A decisão fundamental de Cecília em permanecer no Paraíba inaugura a representação originária de um Brasil miticamente formado pela união da fidalguia portuguesa com o indígena embranquecido, que reforja e mitifica

<sup>612</sup> Ibid., pp. 398-399

<sup>613</sup> PROENÇA, *op. cit.*, p. 27

<sup>614</sup> MARCO, *op. cit.*, pp. 16-17. Alencar explicitaria essa ligação no fim da vida: “O domínio da arte na história é a penumbra em que esta deixou os acontecimentos, e da qual a imaginação exsurge por uma admirável intuição, por uma como exumação do pretérito, a imagem da sociedade extinta. Só aí é que a arte pode criar; e que o poeta tem direito de inventar; mas o fato autêntico, não se altera sem mentir à história.” COUTINHO, A. (org.) *A polêmica Alencar-Nabuco*, p. 29

os laços de dependência e subordinação herdados do mundo colonial. Ocorre que esse final político não difere muito da proclamação feita por D. Antônio de Mariz perante o abismo, anos antes: o que garante que aquela representação não será desafiada – pelos aimorés, pelos goitacás, por espanhóis ou franceses, por outros aventureiros, pela cidade? A experiência do Paquequer mostra que, na verdade, não há garantia terrena para isso, apontando para a contingência necessária da fundação do social. É preciso inserir algo mais. É aí que entra o final mitológico: o dilúvio literalmente destrói o mundo – afastando do horizonte todos as fissuras que poderiam comprometer o sucesso dessa segunda fundação, dando-lhe certeza e definitividade. O abismo não pode se abrir mais uma vez. A solução literária de José de Alencar para evitar as discrepâncias expostas na primeira fundação repousa, assim, na “intervenção dos deuses” que a epopeia exigia e possibilitava, e que permite a Cecília e Peri, tal como a Noé, reconstruir demiurgicamente a sociedade aristocrática e sedimentar nova hierarquia de títulos, posições e ocupações.

Independentemente de sua filiação partidária nos anos 1850, Alencar demonstrou, com sua literatura, adesão plena aos princípios políticos saquaremas, e não apenas no conteúdo. Enquanto alegoria do único mundo possível, *O Guarani* igualmente cumpriria a função de difusão e sedimentação dessa representação que *A Confederação dos Tamoios* não conseguira: os relatos da época apontam<sup>615</sup> a popularidade instantânea da obra, cujo formato – publicação em folhetim – unia os dois principais veículos de construção de um tempo e espaço nacionais simultâneos no século XIX: o jornal e o romance<sup>616</sup>. Centenas de leitores e ouvintes de leituras públicas, em todos os cantos do país, passavam a partilhar um mesmo conjunto de experiências e expectativas, literárias e históricas, a respeito do Brasil e das origens de seu povo. Alencar demonstrava, assim, vocação para participar das tarefas de direção e organização da sociedade e identidade nacionais. Após alguns anos de indecisão, ele finalmente entrará para a política pelo Partido Conservador em 1860, onde terá que lidar com demônios corroendo as bases sagradas da aristocracia escravista por ele imaginada. Dessa vez, sem dilúvios redentores.

## 5.2.2

### O apóstolo vacilante (1865-1867)

<sup>615</sup> Sobre a recepção, cf. NETO, *op. cit.*, pp. 161-172; PROENÇA, *op. cit.*, pp. 26-27

<sup>616</sup> ANDERSON, *op. cit.*, pp. 55-69

Se, no campo do político, a direção saquarema tinha prevalecido com sua representação do tecido social, na política a hegemonia do Partido Conservador iniciava a década de 1860 dando sinais de desgaste. As disputas de poder entre os líderes históricos e os órfãos da Conciliação de Carneiro Leão, mantidas em fogo brando ao longo dos últimos anos, ganharam tração após as eleições parlamentares de 1860. A facção moderada, sob a liderança de Nabuco de Araújo, se aliou aos liberais e forçou a queda do Gabinete saquarema de Caxias em maio de 1862. Provocado, D. Pedro II decidiu não dissolver a Câmara, entregando o governo à oposição. Nascia a Liga Progressista, que, aos trancos e barrancos, governaria o Brasil até 1868<sup>617</sup>.

Foi nesse contexto que José de Alencar aposentou momentaneamente a pena de escritor romântico para se dedicar à militância política. A queda dos saquaremas tinha afetado diretamente sua carreira: eleito deputado com o apoio desse grupo em 1860, ele não se reelegeu para as duas legislaturas seguintes, sob gabinetes progressistas. A Liga, contudo, parecia uma caricatura do poderoso Gabinete Paraná de 1853-56: com maiorias parlamentares frágeis, marcadas por constantes brigas entre liberais e moderados, os progressistas montaram quatro ministérios diferentes no intervalo de apenas 2 anos. Para piorar, estourou a Guerra do Paraguai em dezembro de 1864. Os saquaremas, sem voz ativa na Câmara e com seus venerandos senadores perto da morte, apostaram na imprensa para voltarem ao poder – e Alencar foi sua porta-voz. A partir de novembro de 1865, ele tomou emprestado do filósofo de Roterdã o pseudônimo *Erasmus*, com o qual publicaria três séries de cartas públicas sobre as crises que abalavam o país.

Já na primeira carta<sup>618</sup>, *Erasmus* apresenta os títulos que possui, se não para governar, ao menos para influenciar o detentor do poder. É um “amigo verdadeiro” do trono, em oposição aos áulicos do “cortejo oficial”. É, ainda, um “cidadão livre”, o que não deixa de ser uma reivindicação das habilitações de todo membro da boa sociedade: a cidadania e a liberdade plenas. Mas ainda era necessário um título capaz de elevar o panfletário ao patamar demiúrgico do imperador que queria inspirar:

Em todos os tempos, quando a corrupção invade a sociedade e o vício contamina as fontes da vida pública, Deus suscita um apóstolo para salvar no meio da geral dissolução a dignidade da razão humana. Às vezes é um historiador como Tácito,

<sup>617</sup> IGLESIAS, F. “Vida política: 1848-68”, in *História da Civilização Brasileira*, v. 5, pp. 105 e ss.

<sup>618</sup> ALENCAR, *Cartas de Erasmus*, pp. 9-15

ou um poeta como Juvenal; outras é Demóstenes, o orador, ou Sêneca, o filósofo.<sup>619</sup>

Às vezes é um jurista político como José de Alencar<sup>620</sup>.

Como um bom apóstolo numa “cruzada santa”, Alencar tinha seus demônios a combater: a primeira leva de cartas denunciava a corrupção do elemento aristocrático, e por extensão da sociedade política brasileira, sob os governos progressistas. Se, dez anos antes, Alencar elogiara a Conciliação, agora *Erasm* o chamava de “prostituição política”, “anomalia” que corrompera liberais e conservadores, dissolvendo seus princípios e substituindo-os pela mercantilização dos ofícios públicos. A Liga ampliara a degradação. Ao invés de partidos organicamente vinculados a posições claras e distintas, tinha-se um amontoado artificial, composto de burocratas e aventureiros que consolidavam o poder através da cooptação de aliados via distribuição de benesses e cargos, ao arrepio da coisa pública<sup>621</sup>.

Ao contrário dos escravos ingratos e da plebe manipulada, não havia como sacrificar esse demônio familiar. A “parte mais importante da nacionalidade” (lembremos São Vicente) precisava de uma regeneração. Os meios ordinários, porém, pareciam irremediavelmente corrompidos: “nas urnas só acho as cédulas pagas à vista ou descontadas com promessas de pingues empregos e depreciadas condecorações”<sup>622</sup>. Já “os jornais, como tudo neste império, vivem da benevolência da administração”<sup>623</sup>. A solução, para o autor, era uma “aliança sincera da realeza com a democracia, para regenerar o elemento aristocrático, restringindo sua influência perniciosa e inoculando-lhe novos brios e estímulos que o preservem da corrupção”<sup>624</sup>. Aliança sincera, mas desigual: a democracia, o povo enquanto classe de quem não tem habilitações para governar, é nobre e digno, mas “não foi

<sup>619</sup> Ibid., p. 9

<sup>620</sup> Alencar assumiu a autoria das *Cartas de Erasm* o ainda durante a publicação da primeira série, no final de 1865. Mas nunca deixou de usar o pseudônimo. NETO, *op. cit.*, p. 249

<sup>621</sup> “O que é a nossa atual aristocracia? Composta em geral de duas classes de pessoas, os abastados de inteligência e escassos de cabedais, e os ricos de haveres mas pobres de ilustração; raros, bem raros são os que têm a força de se conservar em sua órbita. Aqueles, urgidos pela sedução do luxo e mesmo pela necessidade, buscam nos altos empregos públicos e elevadas posições uma renda ou as facilidades de alianças e estabelecimentos avantajados. Estes, pruridos pela vaidade, se oferecem aos desejos dos primeiros em compensação de graças e consideração. Há, senhor, caracteres íntegros nesta classe; há talentos pobres e riquezas modestas. Desgraçados de nós se não houvessem; mas infelizmente são poucos; e os outros têm o cuidado de os deixar na sombra.” ALENCAR, *Cartas de Erasm* o, pp. 64-65

<sup>622</sup> Ibid., p. 37

<sup>623</sup> Ibid., p. 98

<sup>624</sup> Ibid., p. 67



educado” para a monarquia representativa; sua soberania estava devoluta e indefesa face a “pressão da classe superior, que dispõe de todos os meios de influência.”<sup>625</sup> Essa falha na direção só poderia ser compensada pela intervenção daquela parcela da soberania popular que permanecera ativa e individualizada: a realza imperial, através do Poder Moderador. Aqui<sup>626</sup>, Alencar exerce seus talentos de constitucionalista, oferecendo ao leitor uma teoria levemente distinta daquela que o visconde do Uruguai elaborara, anos antes, em seu *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Este livro, legado intelectual de um movimento político vitorioso, atribuía ao Moderador a posição de cérebro do corpo político, tendo o Executivo como seu braço<sup>627</sup>. As cartas de *Erasmus*, por sua vez, refletiam outra fase do Partido Conservador, apeado do poder, rachado internamente e iniciando dolorosa transição geracional. Alencar reitera a posição cerebral do Moderador, enquanto “eu nacional” e “consciência ilustrada do povo”<sup>628</sup>. Mas o corpo político, agora, está doente: a cabeça precisa “amputar o membro gangrenado”<sup>629</sup>, o Executivo artificial e “empregocrata” que corrompia a boa sociedade ao subverter as hierarquias internas que tinham sido estabelecidas na alvorada do Segundo Reinado: entre saquaremas e luzias; entre o “Consistório” de Eusébio, Uruguai e Itaboraí, fortemente vinculado aos cafeicultores escravistas do Sudeste, e os representantes das regiões periféricas<sup>630</sup>. Contra essa ameaça, a tradicional força de conservação do sistema (o veto, a anistia) era insuficiente. O monarca deveria fazer uso de um poder de restauração: “a força ativa do poder moderador é sobreconstitucional; ele se exerce em um espaço superior, intermédio entre a constituição, soberania escrita e anterior, e o voto, soberania latente e atual.”<sup>631</sup> Trata-se do poder de “fazer parar a nação um instante”, não para transformá-la, e sim para salvá-la: “a primordial necessidade da política, podeis agora palpá-la, é recolher à sua órbita legal o elemento aristocrático, para restabelecer o equilíbrio entre os três princípios cardeais da monarquia representativa”<sup>632</sup>. Concretamente, Alencar não pedia nada

<sup>625</sup> Ibid., pp. 59-61

<sup>626</sup> A teoria alencariana do Moderador é o tema das Cartas VII e VIII da primeira série.

<sup>627</sup> E a Administração como braço do Executivo. MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 211

<sup>628</sup> ALENCAR, *Cartas de Erasmus*, p. 75

<sup>629</sup> Ibid., p. 102

<sup>630</sup> Sérgio Buarque de Holanda registra que os principais conservadores dissidentes, como Nabuco de Araújo e Zacarias de Góes, eram, respectivamente, senador e deputado pela Bahia. HOLANDA, *História Geral da Civilização Brasileira*, vol. 7, p. 32. Cf. tb. SALLES, “As águas do Niágara”, in GRINBERG e SALLES (orgs.) *O Brasil Imperial*, vol. 3, pp. 49-60

<sup>631</sup> ALENCAR, *Cartas de Erasmus*, p. 88

<sup>632</sup> Ibid., p. 94

inédito: que o imperador abandonasse o ensaio parlamentarista, devolvesse o Gabinete aos saquaremas e dissolvesse a Assembleia Geral. Que o legislador máximo impusesse sua vontade e restaurasse a direção da sociedade aos seus legítimos construtores. Para tal tarefa, porém, *Erasm*o tivera que reintroduzir aquilo que o dilúvio de *O Guarani* tinha expulsado da história: a precariedade das fundações políticas do Império do Brasil. Para justificar a força restauradora, tivera que diferenciá-la da mera conservação da política enquanto máquina. Reconhecera, assim, um domínio do político enquanto “primordial necessidade”, onde uma refundação podia ter lugar. O controle estrito dessa brecha pelo cuidadoso apóstolo - “restaurar e não demolir”<sup>633</sup> – não nos impede de vislumbrá-la enquanto possibilidade de uma abertura discrepante do social.

Mas o que acontece quando o legislador se omite? O Gabinete do progressista marquês de Olinda continuou de pé, sem que D. Pedro II fizesse qualquer objeção. Um desencantado Alencar voltaria à ativa já no primeiro semestre de 1866: “houve tempo em que a alma do país se voltou para o trono, de onde esperava a redenção (...) a voz de *Erasm*o, sempre amiga e dedicada ao soberano, já não ousa balbuciar esta crença”<sup>634</sup>. Suas novas cartas são dirigidas ao elo que sobrara da “aliança regeneradora”: “urge que o povo acorde para defender o patrimônio sagrado de suas liberdades e gloriosas tradições (...) [*Erasm*o] volta-se para onde rompe um vislumbre de luz”<sup>635</sup>. É notória, porém, a inconsistência dessa segunda leva de panfletos<sup>636</sup>, fato diretamente relacionado à inconsistência do próprio interlocutor. O “povo” das primeiras cartas, como vimos, era um infante ardente de liberdade, porém deseducado para ela. Explicitamente passivo, precisava da direção imperial para se opor às forças corruptoras do sistema representativo. Sem o imperador, no entanto, só restava a *Erasm*o ser o apóstolo vacilante de uma “opinião pública” ambígua, tão majestosa quanto impotente.

Alencar denuncia a perda da liberdade: “entre as nações civilizadas não há outra menos livre do que é presentemente o Brasil”<sup>637</sup>. Trata-se da liberdade política, evidentemente, corrompida por um Parlamento que não representa a opinião pública, e sim a vontade do Gabinete que manipulou sua eleição. *Erasm*o

<sup>633</sup> Ibid., p. 95

<sup>634</sup> Ibid., p. 127

<sup>635</sup> Ibid., p. 131

<sup>636</sup> CARVALHO, “Apresentação”, in Ibid., p. XXIII

<sup>637</sup> Ibid., p. 134

está falando para o *Povo* qualificado, a parcela da *boa sociedade* expulsa arbitrariamente da direção do mundo do governo. Isso não o impede de agitar a multiplicidade de sentidos do conceito que invoca: “a audácia de me dirigir ao povo, nome agoureiro que estremece a gente dominante (...). Deplorável país, onde não concebem o povo senão como o tapete rapado dos dominadores (...); inerte ou revolucionário, lesma ou hidra”<sup>638</sup>. Jogo de extremos que permite a Alencar reintroduzir o Povo qualificado enquanto opinião pública, que assume as tarefas de direção de si e da plebe de liberdades precárias, reivindicando-se enquanto “rainha do *universo*”: “o povo lê pouco, mas escuta muito o que se diz em voz submissa”<sup>639</sup>. Esconjura-se, assim, a “febre da liberdade” revolucionária, assegura-se a primazia da Ordem; mas a doença da paralisia persiste. *Erasm*o se limita a depositar no Senado conservador a tarefa de representar essa opinião pública traída – expressão e extensão do grupo político saquarema – e usar de suas atribuições para conter o Executivo. Faltava aos senadores, porém, a força sobreconstitucional necessária para “restaurar” a máquina. Ao “povo”, sobrava uma majestade sem demiúrgia, limitação necessária para se evitar as contingências da soberania popular. De qualquer forma, passados 4 anos da queda de Caxias, já estava claro que D. Pedro II não estava alheio à situação; era, na verdade, um promotor ativo da Liga Progressista. Em agosto de 1866, Olinda cai, mas o imperador chama Zacarias de Góes e Vasconcelos, um dos arquitetos da Liga, para montar governo. *Erasm*o encerra sua pregação reconhecendo o golpe: “a verdade nua e bem descarnada é esta: o poder moderador sustenta a todo o transe a situação”<sup>640</sup>.

Vimos há pouco como Alencar chegou a rascunhar uma diferença política entre o nível ordinário das instituições imperiais e um nível extraordinário em que uma refundação da própria sociedade entra no horizonte de possibilidades. Trata-se, contudo, de um esforço eminentemente retórico – como a ênfase no poder “restaurador” já indicou. Lembremos que a discrepância (enquanto processo de repactuação das fronteiras entre a política e o político) se desenrola não num contexto de crise de uma ordem específica, mas de quebra de toda a significação discursiva hegemônica; quando o fundamento ausente da sociedade se revela aos atores históricos em toda a sua imprevisibilidade e magnitude. Esse ainda não era o

---

<sup>638</sup> Ibid., p. 158

<sup>639</sup> Ibid., pp. 161-2

<sup>640</sup> Ibid., p. 214

contexto das duas primeiras séries de cartas de *Erasmus*. Ricardo Salles pondera que o período da Liga pode até ser caracterizado como de crise política, desde que restrita ao jogo parlamentar. Tanto as bases institucionais do Império como (acrescentamos nós) as balizas da representação originária dos Três Mundos, tal qual firmadas pela hegemonia conservadora dos anos 1830 a 50, permaneceram intactas. “A direção moral e intelectual saquarema prescindia, em certa medida, de sua direção política em sentido estrito, isto é, sua direção moral e intelectual projetava-se além do fato de estar ou não no governo.”<sup>641</sup> A denúncia da “degeneração do elemento aristocrático” pelos métodos “corruptos” dos progressistas trazia em si uma grande dose de mistificação e até cinismo a respeito da forma como os saquaremas agiam enquanto governo<sup>642</sup>. Enquanto sociedade aristocrática, o Brasil não tinha o que temer dos novos dirigentes; os critérios de pertencimento, a articulação da história e os projetos de futuro saquaremas não eram objeto de contestação direta dos progressistas. A angústia conservadora era apenas com a perda do controle da máquina do governo. *Erasmus* reivindicava para si o título apostólico; mas, sem a audácia do peregrino, restava-lhe uma retórica vacilante, quase charlatã, que alertava os incautos acerca de uma catástrofe por vir, mas sem acreditar de verdade na iminente perda dos fundamentos do mundo em que vivia e pontificava. Brincava com a discrepância, porque tinha certeza de que não era isso que realmente estava em jogo. Isso mudaria dramaticamente.

### 5.2.3

#### A pedra que rola ao abismo (1867-1871)

Poucos meses depois de *Mãe* estrear nos palcos da Corte, em dezembro de 1860, Miguel Maria Lisboa, enviado plenipotenciário do Império a Washington, enviava ao ministro dos Negócios Estrangeiros, Cansanção de Sinimbu, uma análise reservada sobre o cenário político norte-americano. Abraham Lincoln, do antiescravista Partido Republicano, acabara de ser eleito presidente, e os Estados do Sul se preparavam para a secessão. O diplomata antevia três desfechos para a

<sup>641</sup> SALLES, “As águas do Niágara”, p. 60

<sup>642</sup> Basta lembrar da já citada ajuda de Eusébio de Queiroz ao próprio Alencar, anos antes, para manter de pé seu jornal com dinheiro público, e ao lhe dar um cargo de consultor dos negócios da Justiça. Poucos anos depois, o ministro da Justiça Alencar também seria acusado das mesmas práticas de loteamento de cargos para aliados e familiares, manipulação das eleições e uso de jornais em benefício próprio. Várias delas estão descritas em NETO, *op. cit.*, cap. XIII.

crise: uma reconciliação nacional que preservasse o cativo, uma separação amigável ou a guerra civil, “um passo gigante para a total extinção da escravidão africana nos países onde ela existe”: EUA, Brasil e a colônia espanhola de Cuba, os pilares da chamada segunda escravidão<sup>643</sup>.

O alerta de Lisboa ganhou força entre os dirigentes imperiais após as decisivas derrotas confederadas de 1863. Com a iminente vitória da União, em janeiro de 1864, D. Pedro II enviou uma nota a Zacarias de Góes, urgindo o novo gabinete progressista a pensar “no futuro da escravidão no Brasil, para que não nos suceda o mesmo [que aos americanos] a respeito do tráfico de africanos”. A libertação do ventre escravo “daqui a certo número de anos” lhe parecia uma medida adequada<sup>644</sup>. O imperador recomendava máxima prudência, e assim foi feito: o assunto andou lentamente nos altos escalões do poder pelos três anos seguintes. Em suas primeiras séries de cartas, Alencar só fala da “questão magna da emancipação que avança a grandes passos” uma vez, de passagem<sup>645</sup>. O apóstolo, decididamente, não via no assunto um problema de curto prazo.

*Erasm*o parecia aposentado quando sobreveio o ano de 1867. Logo no seu início, veio a público a resposta do governo à Junta Francesa de Emancipação, que, em julho de 1866, pedira pela intervenção imperial na questão. D. Pedro mandara dizer que tudo era “uma questão de forma e de oportunidade”<sup>646</sup>. Em abril, o Conselho de Estado discutiu um projeto de libertação do ventre escrito por Pimenta Bueno a pedido do imperador. Em maio, Perdigão Malheiro, presidente do Instituto dos Advogados Brasileiros, publicou a terceira parte de seu *A escravidão no Brasil*,

<sup>643</sup> YOUSSEF, A. El. *O Império do Brasil na segunda era da abolição, 1861-1880*, pp. 9-15. O conceito de “segunda escravidão”, desenvolvido pela primeira vez pelo historiador Dale Tomich, “evidencia o fato de que a escravidão nas Américas não se enfraqueceu e terminou no período pós-colonial. (...) A industrialização e o advento da modernidade não representaram automaticamente o fim da escravidão, mas (...) a intensificaram e difundiram. O resultado foi uma nova escravidão americana”, devidamente integrada ao capitalismo mundial e ao modelo de Estado-nação do século XIX, “que reformulou e reorganizou a instituição”. Comparada à escravidão colonial, a segunda escravidão foi “um regime escravista mais autônomo, mais duradouro e, em termos de mercado, mais ‘produtivo’, capaz de suportar a ofensiva da Era das Revoluções e de atender à crescente demanda pelos produtos das *plantations*.” A participação dos senhores de escravos na distribuição e exercício do poder era mais direta, e umbilicalmente associada à defesa da soberania nacional (no caso de Cuba, de grande autonomia com relação à metrópole, obtida já no final dos anos 1810) contra a pressão antiescravista britânica. O caráter racial do cativo era ainda mais marcado, afetando inclusive o *status* das pessoas livres “de cor”. Cf. BLACKBURN, R. “Por que segunda escravidão?”, in MARQUESE e SALLES (orgs.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*, cap. 1

<sup>644</sup> Apud SALLES, “As águas do Niágara”, in *O Brasil Imperial*, v. 3, p. 62

<sup>645</sup> ALENCAR, *Cartas de Erasm*o, p. 25

<sup>646</sup> YOUSSEF, *op. cit.*, pp. 115-117. Dentre os signatários da mensagem da Junta, estava François Guizot, político liberal francês muito lido e citado pelos estadistas brasileiros.

na qual defendia um projeto emancipacionista muito próximo ao de São Vicente<sup>647</sup>. Em 22 de maio, o tema apareceu na Fala do Trono: “o elemento servil no Império não pode deixar de merecer oportunamente a vossa consideração (...) respeitada a propriedade atual, e sem abalo profundo em nossa primeira indústria – a agricultura”<sup>648</sup>. Era o suficiente: para José de Alencar e os saquaremas, essa leve aceleração do tempo mudara o patamar da crise. Já não se tratava de uma disputa retórica pelo governo, e sim do fundamento ontológico da sociedade brasileira. O apóstolo estava diante de um apocalipse de verdade.

Iniciadas em julho de 1867, as *Novas cartas políticas de Erasmo* chamam a atenção pelo tom. Bajulador na primeira leva, respeitosamente desconfiado na segunda, aqui Alencar trata o imperador com visível desprezo. O Poder Moderador, antes louvado como fonte de uma desejada restauração, se transformara em força de degeneração: o legislador atuava para corromper a comunidade através do “governo pessoal”. Era como se D. Pedro II, outrora adornado com as mais augustas “virtudes cívicas e domésticas”<sup>649</sup>, despisse a fantasia de D. Antônio de Mariz e se revelasse Loredano, o mestre das artimanhas, cujas ambições pessoais se sobrepujassem à honra nacional que devia representar. Era preciso combater mais esse demônio familiar, o mais inesperado de todos.

“Povo adolescente, senão infante (...); qual lustre e fama poderíamos, nós, brasileiros, nós, bárbaros, dar a um grande soberano que o enchesse de nobre orgulho?”<sup>650</sup> O ousado jogo de distinções aponta para a raiz da degeneração moral do imperador: o “filantropismo” antiescravista europeu, que barbariza o Brasil e transforma seu líder em estrangeiro – e, portanto, em inimigo potencial da nacionalidade e da própria monarquia: “a glória, única ambição legítima e digna dos reis”, foi substituída pela busca mesquinha da “fama” e da “celebridade”<sup>651</sup>. Essa aliança espúria de interesses antinacionais fizera “de uma calamidade ideia política”; era necessário acudir ao “espírito são e prudente do povo (...) em defesa da sociedade ameaçada por falsa moral”<sup>652</sup>. A defesa alencariana do “sistema

<sup>647</sup> Perdigão já tinha defendido publicamente a emancipação do ventre em reunião do IAB de setembro de 1863. Para Robert Conrad, o jurisconsulto (cunhado de Eusébio de Queiroz) possivelmente fora estimulado pelo imperador em pessoa para testar as águas. CONRAD, R. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*, p. 92

<sup>648</sup> SENADO FEDERAL, *Falas do Trono*, pp. 488-489

<sup>649</sup> ALENCAR, *Cartas de Erasmo*, p. 11

<sup>650</sup> Id., *Cartas a favor da escravidão*, p. 62

<sup>651</sup> Ibid., p. 61

<sup>652</sup> Ibid., p. 67

representativo”, anteriormente vinculada apenas à hegemonia partidária conservadora, a partir daqui se conecta decisivamente à manutenção do cativo enquanto singularidade brasileira e fundamento da Nação, atacada por rivais invejosos de nosso potencial econômico e civilizatório, desejosos de nos impor valores e modos de viver estranhos à nossa natureza e tradição.

A ameaça aos fundamentos nacionais exigia do apóstolo que os tornasse evidentes: “a escravidão é um fato social, como são ainda o despotismo e a aristocracia”, portadora de “uma vida sagrada e inviolável”, cuja supressão era equiparável ao homicídio. “A escravidão caduca, mas ainda não morreu”; tal como o corpo moribundo, preserva “a alma e, portanto, o direito” até o último e natural suspiro<sup>653</sup>. Mas *Erasmus* vai além: “na história do progresso representa a escravidão o primeiro impulso do homem para a vida coletiva, o elo primitivo da comunhão entre os povos. O cativo foi o embrião da sociedade; embrião da família (...) embrião do estado”<sup>654</sup>. Fundamento da humanidade, a escravidão retirava sua força ontológica da necessidade: no “seio da barbaria”, o homem só podia multiplicar suas forças usando seus semelhantes como instrumento: “o primeiro capital do homem foi o próprio homem”<sup>655</sup>. Era, sem dúvida, um “avanço civilizatório” com relação ao extermínio puro e simples dos derrotados – o que tornava a escravidão juridicamente legítima, pois “toda a lei é justa, útil, moral, quando realiza um melhoramento na sociedade e representa uma nova situação, embora imperfeita.”<sup>656</sup> As grandes civilizações europeias se ergueram sobre as relações escravistas da Antiguidade, temperadas pelo cristianismo. Mas a colonização das Américas trouxe de volta o signo da necessidade: os ameríndios, que não praticavam o cativo, estavam fatalmente condenados à extinção. Restava a “raça africana”, cuja energia barbárica era a mais adequada para subjugar a natureza gigante. Atualizando Vasconcelos, *Erasmus* proclama: “sem a escravidão africana e o tráfico que a realizou, a América seria ainda hoje um vasto deserto. (...) A brilhante civilização americana, sucessora da velha civilização europeia, estaria por nascer.”<sup>657</sup> A “missão civilizadora da escravidão moderna”<sup>658</sup> permite a Alencar fazer, a um só

---

<sup>653</sup> Ibid., pp. 69-70

<sup>654</sup> Ibid., p. 72

<sup>655</sup> Ibid., p. 74

<sup>656</sup> Ibid., pp. 72-73

<sup>657</sup> Ibid., p. 77

<sup>658</sup> Ibid., p. 79

tempo, jogos de semelhanças e de diferenças. Sim, América e Europa eram igualmente civilizações; mas a nova civilização americana – leia-se: as Nações da segunda escravidão – era superior à velha civilização europeia – pois não cedia ao “fanatismo do progresso” nem aos “sonhos do comunismo” que ameaçam “a liberdade e a propriedade, essas duas fibras sociais”<sup>659</sup>.

A superioridade do escravismo nacional americano ainda se revelava no suposto trato do elemento escravizado. Um dos “efeitos benéficos” do tráfico negreiro foi ter acelerado a lenta tendência humana ao “amalgama” das raças. “A escravidão, a aliagem artificial (...) supre e prepara o amalgama natural”: quando a “absorção de uma raça por outra” for finalmente concluída, o “elemento servil” desaparecerá naturalmente<sup>660</sup>. Mas Alencar deixa claro que isso não só estava muito longe de acontecer – e que, portanto, a escravidão continuava sendo uma instituição atual e fecunda – como não equivalia a nenhum processo de miscigenação, no qual as diferenças raciais seriam superadas pela ascensão de um povo mestiço ou algo do tipo: “Em três e meio séculos, o amalgama das raças se havia de operar em larga proporção, fazendo preponderar a cor branca.”<sup>661</sup> Embranquecimento do povo, se não pela “diluição” da cor (o racismo científico ainda estava em formação), principalmente pela transmissão dos valores e costumes universalizados pela direção saquarema e pelo mando senhorial brancos. Processo de “transfusão do homem civilizado”<sup>662</sup> que tinha em Peri o seu grande modelo literário, e na lógica sacrificial dos não-brancos sua contrapartida fundamental (e, historicamente, mais concreta), como sintetiza *Erasmão* em outra passagem tétrica:

Porque somos livres agora nós filhos de uma raça hoje superior, havemos de impor a todo o indivíduo, até ao bárbaro, este padrão único do homem que já tem a consciência de sua personalidade! Não nos recordamos que os povos nossos progenitores foram também escravos e adquiriram, nesta escola do trabalho e do sofrimento, a tẽmpera necessária para conquistar seu direito e usar dele?<sup>663</sup>

Façamos, porém, uma pausa estratégica. Pois, em 1868, a situação política brasileira sofreu decisiva reviravolta. Diante do impasse paraguaio e da incompatibilidade entre Caxias e Zacarias, D. Pedro II finalmente seguiu os conselhos do primeiro *Erasmão* e encerrou a experiência progressista. Forçou a

<sup>659</sup> ALENCAR, *Cartas a favor da escravidão*, p. 70

<sup>660</sup> Ibid., p. 86

<sup>661</sup> Ibid., p. 81

<sup>662</sup> Ibid., p. 86

<sup>663</sup> Ibid., p. 87



renúncia do gabinete, chamou o venerando saquarema Rodrigues Torres, visconde de Itaboraí, para compor um novo governo, e dissolveu a Assembleia Geral para permitir a formação de maioria ao seu agrado. Em notória demonstração de seu prestígio, José de Alencar se tornou ministro da Justiça. Foi uma passagem desastrosa, na qual o mercurial escritor arrumou briga com a família imperial, os senadores liberais traídos, colegas de partido (em particular o barão de Cotegipe), e até com os estudantes do Colégio D. Pedro II<sup>664</sup>. Saiu do governo em janeiro de 1870, depois que sua indicação ao Senado foi preterida pelo Moderador. Diria mais tarde que um dos seus únicos orgulhos foi o engavetamento do Projeto São Vicente<sup>665</sup>. De volta à Câmara, era visto como um político isolado e decadente. Teve, porém, uma última chance de servir à causa saquarema. Em setembro, com a guerra vencida, D. Pedro decidiu desemperrar a libertação do ventre. Itaboraí, publicamente desgastado pela resistência, renunciou. Calejado da experiência da Liga, o imperador chamou uma estrela conservadora em ascensão, José Maria da Silva Paranhos, visconde do Rio Branco, para liderar a missão, levando a disputa para dentro do Partido da Ordem. Em maio de 1871, o novo gabinete apresentou o projeto à Câmara.

A rebelião saquarema contra Rio Branco já foi descrita como fruto de um “escravismo de circunstância”, no qual a defesa da situação escravista se dissociava da instituição, cujo fim seria consenso; uma “retórica da reação” desprovida de bases reais, música de câmara sem sinfonia<sup>666</sup>. Uma primeira crítica a ser feita é que tal perspectiva diminui a força da segunda escravidão enquanto projeto civilizatório alternativo que resistiu à primeira onda do abolicionismo pós-Era das Revoluções, encontrando seu lugar no sistema-mundo capitalista e se consolidando como razão nacional<sup>667</sup> nos EUA e no Brasil por décadas. Nesse duplo sentido, o escravismo

<sup>664</sup> Lira Neto narra as desventuras do ministro Alencar em NETO, *op. cit.*, cap. XIII

<sup>665</sup> ALENCAR, *Discursos parlamentares*, p. 242.

<sup>666</sup> ALONSO, *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*, pp. 59-67

<sup>667</sup> Em importante artigo de 1988, José Murilo de Carvalho colocou Alencar como um expoente tardio da “razão colonial”, corrente ideológica de defesa da escravidão, em antítese à “razão nacional” de autores como José Bonifácio e Perdigão Malheiro, que viam o cativo como incompatível com a Nação. Essa diferenciação pode ser questionada. Alencar e os ideólogos saquaremas eram bastante explícitos em relacionar a manutenção do escravismo a razões *nacionais*, nos quadros da segunda escravidão. Para *Erasm*o, tratava-se de uma herança colonial deliberadamente atualizada enquanto parte de um projeto tão nacional quanto o de Bonifácio – e mesmo este último ainda sonhava com uma “escravidão amorosa” que não ficava muito a dever aos romances alencarianos. Carvalho alega que esses argumentos eram “políticos”, mas não de “política nacional”, pois vinculados à classe de proprietários de escravos – mas essas definições eram parte da própria luta política entre dirigentes imperiais e saquaremas acerca do que era a “política

## saquarema

não tinha nada de circunstancial. Representou, ao contrário, o ponto de chegada de uma vertente do liberalismo que buscou fazer frente ao projeto catapultado pela Grã-Bretanha de gerenciar a exploração social do trabalho por meio da liberdade individual.<sup>668</sup>

Uma segunda crítica é quanto ao pressuposto de que o fim da escravidão era consensual. Pesquisas recentes têm sugerido que, no final da década de 1860, operou-se “uma disjunção entre as percepções que fazendeiros [notadamente do Vale do Paraíba] e estadistas tinham da situação”<sup>669</sup>. Para estes últimos, a conjuntura internacional desfavorável e o aumento das opiniões contrárias ao cativo dentro do Brasil, notadamente nos meios intelectuais (vide a popularidade dos poemas de Castro Alves e dos livros de Perdigão Malheiro), apontavam claramente para a derrocada do sistema, que precisava ser bem conduzida para não se tornar uma oposição ativa. Do ponto de vista dos cafeicultores do Vale, a impressão era inversa: a estabilização das condições de reprodução natural das comunidades escravizadas pós-1850 dera aos senhores a expectativa de manterem a instituição indefinidamente, através do crescimento vegetativo de seus planteis, complementado pela importação de escravos vindos do Norte agrário e das cidades<sup>670</sup>. Os conservadores, intimamente ligados a esse estrato social, parecem ter compartilhado dessa expectativa. *Erasmus* defendia que o Brasil, ainda na “infância” política, não tinha nada a perder mantendo, sozinho, a instituição até sua “maturidade”, tal como tinham feito as “hipócritas” civilizações europeias<sup>671</sup>. Estando correta essa hipótese, a reação saquarema de 1867-71 foi, efetivamente, uma batalha a respeito das bases fundantes e pretensamente invariantes da sociedade brasileira, em que a defesa concreta, e não retórica, da ideologia escravista imperial enquanto projeto nacional e civilizatório baseado na

---

nacional”. Carvalho ignora, ainda, que Perdigão Malheiro, um dos porta-vozes da suposta “razão nacional” emancipacionista, se opôs veementemente à Lei de 1871 por ver nela justamente uma ameaça à unidade e ordem do país, pondo-se ao lado de Alencar e dos saquaremas. Cf. CARVALHO, “Escravidão e razão nacional”, in *Pontos e bordados*, pp. 35-64

<sup>668</sup> YOUSSEF, “Nem só de flores, votos e balas: abolicionismo, economia global e tempo histórico no Império do Brasil”, in *Almanack*. Guarulhos, n.13, pp. 208-209

<sup>669</sup> SALLES, *E o Vale era o escravo*, p. 81

<sup>670</sup> Ricardo Salles desenvolveu essa tese em profundidade no livro *E o Vale era o escravo*, ao qual remetemos o leitor. Uma síntese pode ser encontrada em SALLES, “As águas do Niágara”, in *O Brasil Imperial* v. 3, pp. 39-82

<sup>671</sup> “Não temo, senhor, para nossa pátria, que lhe venha desonra de conservar a escravidão por algum tempo, ainda depois de geralmente abolida. Seremos os últimos a emancipar-nos dessa necessidade; mas há quem possa atirar-nos a pedra por esse pecado da civilização?” ALENCAR, *Cartas a favor da escravidão*, p. 120

escravização *ad aeternum* de africanos e seus descendentes, mobilizou todas as suas forças políticas. Para entender os motivos dessa reação, é preciso compreender o que exatamente estava em jogo aqui, do ponto de vista das relações estruturantes da aristocracia escravista. Voltemos, assim, ao apóstolo.

Tanto no panfletário *Erasmio* como no deputado Alencar, a diferença política ressurgiu, acompanhada de uma diferença jurídica. Do lado ontológico, surgem uma *política* e um *direito da escravidão* absolutos e sagrados, cuja mera contestação é equiparável ao homicídio. Como vimos, Alencar equiparou o fato social à vida humana para defender seu “direito” à morte natural, deixando, assim, à própria relação escravista o poder de se reproduzir e, eventualmente, desaparecer – às custas de vidas humanas reais, os corpos dos negros escravizados sacrificados em homenagem à ideia sagrada da hegemonia branca. Para que a lógica sacrificial fosse válida, porém, a sacralidade dessa relação fundamental precisava desdobrar seu sentido, colorindo e dignificando a figura do senhor: as bases sociais da aristocracia escravista deviam ser invulneráveis e amorosas. Os vínculos de dominação são, assim, apresentados como sendo primordialmente de ordem moral e cristã, realçando a natureza benéfica e cordial da “tutela” senhorial – tal como literariamente retratado nas figuras de D. Antônio de Mariz, dr. Eduardo e Jorge. Essa manobra semântica permite a Alencar adotar uma postura à primeira vista contraditória. Como advogado, ele sabia que uma boa defesa jurídica trabalha com argumentos alternativos. Após transformar a escravidão em fundamento da Nação e da Humanidade, ele recua para a condenação moral do cativo. “No Brasil mesmo, a despeito da suprema necessidade que mantém esse mau regime de trabalho, já penetrou na classe proprietária a convicção da injustiça absoluta do seu domínio.”<sup>672</sup> A “tolerância e generosidade” dos senhores brasileiros já tinham transformado a escravidão em “simples usufruto da liberdade”: “permite-lhe o senhor a aquisição do pecúlio, a exploração das pequenas indústrias (...) ele forma sua família: o senhor a respeita e a garante”<sup>673</sup>. A estratégia alencariana é clara: a ordem senhorial era suficientemente benevolente e aberta para cuidar, ela mesma, das relações escravistas. Eventuais abusos, como os do usuário Peixoto na peça *Mãe*, corriam “por conta da consciência individual”<sup>674</sup>.

---

<sup>672</sup> Ibid., p. 101

<sup>673</sup> Ibid., p. 102

<sup>674</sup> Ibid., p. 77

Reitera-se, assim, o papel demiúrgico do senhor branco como provedor da cidadania, da moral, da religião e, em última instância, da humanidade do cativo negro. Mas tal reiteração não se esquecia do primeiro sentido da sacralidade do fundamento escravista: sua intangibilidade política. O recurso à condenação moral do cativo não traduzia um consenso quanto à inviabilidade da instituição; ele servia para bloquear qualquer medida política antiescravista concreta. Por isso era tão comum ver estadistas a usarem, apenas para emendarem inúmeros e insuperáveis empecilhos à emancipação: a agricultura, o interesse nacional, a infância da nação... “Conscientemente ou inconscientemente, a aceitação verbal da condenação moral da escravidão era um meio, talvez o melhor, porque velado, de manutenção do *status quo* escravista.”<sup>675</sup>

O reconhecimento retórico do mal da escravidão, acompanhado da idealização do “bom senhor”, igualmente deslegitimava e bloqueava a ação política dos escravizados, através de sua idealização paralela. “Quem abriu o curso à emigração europeia, quem fundou a agricultura nestas regiões, senão aquela casta humilde e laboriosa, que se prestava com docilidade ao serviço como aos prazeres a ralé”<sup>676</sup>, pergunta *Erasmus*. Aqui, já não estamos exatamente diante do bom escravo de *O Guarani*, pois o valor do negro é diretamente associado ao trabalho, e não ao heroísmo mítico de um “rei das florestas”<sup>677</sup>. Mas ainda se estabelece, de qualquer forma, uma relação de docilidade e gentileza mútuas entre o senhor e o escravo, como partícipes de um mesmo mundo – o branco senhorial, no qual a liberdade é um título de propriedade especial, sobre o próprio corpo, mas também sobre o de outros humanos.

Um terceiro sentido do bloqueio da política seria desenvolvido largamente durante a guerra saquarema contra o projeto Rio Branco. É curioso como a famosa defesa alencariana do “sistema representativo” e do “direito das minorias

<sup>675</sup> SALLES, *E o Vale era o escravo*, p. 89

<sup>676</sup> ALENCAR, *Cartas a favor da escravidão*, p. 82

<sup>677</sup> A alegoria literária mais próxima seria a de *O tronco do ipê*, romance publicado no meio do turbilhão emancipacionista, em janeiro de 1871. Nele, Alencar volta ao Vale do Paraíba, dessa vez para sacramentar a visão idílica do domínio senhorial. Na fazenda de Nossa Senhora do Boqueirão, os negros estão alegremente incluídos na vida doméstica senhorial, a ponto dos senhores participarem dos seus festejos de fim de ano. Pai Benedito, o ex-escravo do pai do protagonista, é a nova encarnação do bom escravo, servindo à família do bom senhor mesmo depois da alforria, e até depois deles nem estarem mais presentes. Por questão de espaço, não temos como analisar mais a fundo esse réquiem literário do escravismo. Remetemos o leitor para a tese de CARVALHO, D. *Política e escravidão em O tronco do ipê, de José de Alencar: o surgimento de Sênio e os debates em torno da emancipação, 1870-1871*

parlamentares” foi interpretada por importantes autores como teses “democráticas”, ignorando-se suas explícitas razões reacionárias e escravistas, ambas fundamentalmente políticas<sup>678</sup>. Em setembro de 1870, por exemplo, Alencar era um defensor ardoroso não da iniciativa parlamentar, mas do veto a ela: “nunca pretendi que o Partido Conservador fosse escravagista (...) mas desta convicção à ideia de promover a abolição, em uma época recente, por meio de medidas diretas e legislativas, há uma distância imensa.”<sup>679</sup> E completou: “em um País onde deve governar a opinião pública (*muitos apoiados*), há quem receia da iniciativa individual?” Para o deputado, a escravidão brasileira não poderia ser eliminada pela intervenção legislativa, fonte de “graves perturbações”. Ela seria lentamente demolida “no bom senso do povo, que legisla melhor pela educação e pelos costumes”. Novamente, cabia a cada senhor, no contexto das relações de poder e compadrio da Casa, administrar as alforrias da forma como bem entendesse; e a cada escravizado, agir da forma que melhor ajudasse a fortalecer tais relações. Bloqueio da política, bloqueio do direito, ambos em favor da imutabilidade das “mais sólidas bases da sociedade”<sup>680</sup>. Somente quando o gabinete Rio Branco apresentou, enfim, o projeto de lei, em 1871, Alencar passou a defender a iniciativa parlamentar sobre o assunto, como corolário tanto da autonomia do Legislativo como da supremacia do Partido (e sua opinião pública, mobilizada pelos Clubes da Lavoura) face à Coroa, que corrompia ambos pelo seu poder de iniciativa disfarçada. É uma postura bastante distinta daquela que o apóstolo defendera em 1865; mas agora o poder “absoluto” do imperador se chocava com o poder “absoluto” dos senhores<sup>681</sup>. O Governo e a Casa não mais se entendiam sobre os limites da intervenção e organização do primeiro sobre a segunda.

Contra o direito e a política da escravidão, José de Alencar via erguer-se, do mundo ôntico, um desafio ontológico: uma *política* e um *direito da liberdade*. O

<sup>678</sup> SANTOS, W. G. *Dois escritos democráticos de José de Alencar*, afirma que a concepção alencariana do sistema escravista “é tão complexa que não julguei pertinente fazê-la parte da exposição de suas ideias político-sociais” (p. 16), relegando-a ao campo das concepções econômicas - separação que rejeitamos totalmente. FAORO, R. *Os donos do poder*, faz uma leitura liberal que ignora a razão escravista (p. ex., pp. 425, 448-449). Mais recentemente, NEEDELL, J. *The Party of Order*, cap. 6, defendeu a reação saquarema como uma defesa do “constitucionalismo parlamentar”, contra o intervencionismo do Executivo, ignorando por completo a especificidade político-ontológica do tema em discussão, a emancipação dos escravos. O autor chega ao ponto de atribuir a tal crise o início do fortalecimento secular e autoritário do Poder Executivo no Brasil.

<sup>679</sup> ALENCAR, *Discursos parlamentares*, pp. 186-187

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 225

<sup>681</sup> CHALHOUB, *Machado de Assis, historiador*, p. 197

monstro se revelava no artigo 3º do projeto elaborado pela comissão do Conselho de Estado, liderada por Nabuco de Araújo, engavetado pelo ministro Alencar, e que serviu de base ao enviado por Paranhos à Câmara:

O escravo, que por meio de seu pecúlio, ou por liberalidade de outrem, ou por contrato de prestação de futuros serviços, obtiver meios para indenização do seu valor, tem direito perfeito à sua alforria, e esta sendo recusada pelo senhor, lhe será outorgada pela autoridade pública.<sup>682</sup>

O projeto nem saía da mesa de Nabuco de Araújo, e *Erasmus* já vocalizava o temor da classe senhorial com o destino da “raça” e da “nação”:

Não há exemplo, senhor, de um país que se animasse a emancipar a raça africana, sem ter sobre ela uma grande superioridade numérica. Quebrar o vínculo moral, quando não existe a intensidade necessária para absorver e sufocar o princípio estranho, seria o suicídio. Nenhum dogma de moral ou preceito de filantropia ordena semelhante atentado de uma nação contra sua própria existência.<sup>683</sup>

Como observa Sidney Chalhoub,

As disposições do artigo pareciam desmanchar um dos principais pilares da política de domínio senhorial: tiravam do senhor a prerrogativa exclusiva de *conceder* alforria; ao contrário, garantiam ao escravo o *direito* de obtê-la, conferindo-lhe inclusive meios de constituir e proteger o seu pecúlio recorrendo à autoridade pública. Em suma, como não deixaram de notar os deputados da oposição, o artigo visava consagrar a intervenção do poder público nas relações *domésticas* entre senhores e escravos.<sup>684</sup>

O que estava em jogo era o sentido do conceito de liberdade. Enquanto título de propriedade, a liberdade era uma dádiva concedida pelo poder demiúrgico do senhor, no âmbito das relações familiares de obediência e mando. O escravizado precisava estabelecer negociações levando em consideração a ética senhorial do trabalho, se quisesse ter chances de obter a alforria – e, conseqüentemente, um outro lugar subalternizado no mundo do “povo mais ou menos miúdo”, onde a cor de sua pele permaneceria como estigma e ameaça de reescravização. A figura do negro escravizado mansamente, parte voluntária do mundo ordeiro do trabalho, será ardorosamente defendida por Alencar como um modelo de **pertencimento** que valia a pena defender enquanto parte de uma identidade brasileira: “senhores, não defendo aqui unicamente os interesses das classes proprietárias, defendo sobretudo essa raça infeliz que se quer sacrificar”<sup>685</sup>. Tudo muda consideravelmente quando as relações escravistas passam a ser mediadas, ainda que parcialmente, pela lei, num

<sup>682</sup> Apud Ibid., p. 181

<sup>683</sup> ALENCAR, *Cartas a favor da escravidão*, p. 90

<sup>684</sup> CHALHOUB, *Machado de Assis, historiador*, p. 181

<sup>685</sup> Id., *Discursos parlamentares*, p. 242

discurso pretensamente universal, exercido num espaço público. A intervenção legal em si não era uma novidade; a diferença é que, pela primeira vez, o instituto da alforria deixava o mundo privado e se transformava em direito formalmente reconhecido pelo Estado, a ser reivindicado contra o senhor e potencialmente ao largo das relações de mando e dependência por ele chefiadas. O rompimento do bloqueio jurídico-político da escravidão abria novos espaços de reivindicação e transformação social nos quais a liberdade atualizava seu sentido, produzindo novos horizontes de expectativas. Se a alforria, para além do discurso oficial, sempre fora uma moeda de troca num ambiente potencialmente conflagrado, a inovação introduzida pelos projetos emancipacionistas era o fortalecimento, ainda que a contragosto, daquilo que a representação originária saquarema recalcara: a agência dos escravizados como alternativa à demiurgia senhorial.

Alencar se viu novamente diante do paradoxo do demônio familiar: o gênio benfazejo, quando passa a questionar seu lugar no mundo, se transforma no destruidor da ordem. Enquanto parte da identidade senhorial, o escravizado podia encontrar no romancista um defensor. Quando ele se torna o agente de uma subjetivação autônoma por direitos, porém, os termos usados mudam drasticamente: “elemento subversivo”, “inimigo irritado pela anterior submissão, movido por instintos bárbaros e exclusivamente preocupado desse desígnio sinistro, que ele supõe seu direito e considera justa reparação de um agravo”<sup>686</sup> Aqui, o necessário bloqueio da política e do direito ganha um motivo capital: o reconhecimento, pela via legislativa, de um direito dos escravos, abriria novas possibilidades de exposição do dano democrático, de “justa reparação de um agravo”. A emancipação não poderia virar ideia política (“calamidade”); era um assunto da moral (privada), quando muito de “higiene administrativa”<sup>687</sup>. Porque Alencar, e os saquaremas, tinham perfeita noção de que, uma vez politizada, retirada do pântano dos costumes e transformada em direito positivo, apto a ser reivindicado por aqueles que sequer eram considerados totalmente humanos, ela abriria espaços de contestação acerca dos critérios de pertencimento de toda a

<sup>686</sup> Id. *Cartas a favor da escravidão*, pp. 92-93

<sup>687</sup> Ibid., p. 130. Os biógrafos gostam de destacar o Decreto 1695, de 15/09/1868, através do qual o ministro Alencar proibiu a venda de escravos em praça pública e a separação da família escravizada no ato de compra. Contudo, tal norma se encaixava perfeitamente na “higiene administrativa” enquanto meio indireto de se influenciar a escravidão, sem questioná-la politicamente. Mesmo a vedação da separação das famílias parecia de acordo com os interesses da classe senhorial, dedicados à estabilização dos plantéis de escravos no Vale com vistas à sua reprodução vegetativa,

sociedade aristocrática e escravista do Império. Como uma pedra “arrancada das alturas inacessíveis”, que “rolará até o abismo”<sup>688</sup>, reabrindo, de forma imprevisível, as fraturas que desde *O Guarani* assombravam o pensamento alencariano. Anunciando, em resumo, uma **utopia** bastante distinta do encontro ordeiro das águas do Paquequer e do Paraíba.

Em 28 de agosto de 1871, a emancipação do ventre foi aprovada na Câmara por 61 x 35 votos. A maioria das bancadas de Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Espírito Santo se perfilou com os saquaremas<sup>689</sup>. Um mês depois, o projeto Rio Branco foi sancionado como a Lei do Ventre Livre.

Não se tratava, nem de longe, da “revolução” que Alencar, Andrade Figueira, Paulino de Sousa e os outros campeões do escravismo anteviam. Enquanto projeto emancipacionista, não abolicionista, preservava a estrutura escravista. A lei sofreu atenuações durante o trâmite: o artigo sobre alforria reforçou prerrogativas dos proprietários e limitou a intervenção de terceiros no processo. A liberdade dos nascituros, na prática, era futura, pois os recém-nascidos ficariam obrigatoriamente 8 anos sob os cuidados do senhor da mãe, e facultativamente até os 21<sup>690</sup>. D. Pedro II colheu os louros da fama na Europa; ao voltar, reassumiu placidamente o trono de uma nação ainda escravista. A sorte dos escravizados nunca mais atrairia a atenção do Poder Moderador. A lei não foi seguida por nenhuma comuna escrava ou colapso agrário.

No entanto, o reacionarismo saquarema não era puramente retórico. Algo de ordem superior se abriu no início da década de 1870. Vinte dias depois da promulgação da Lei do Ventre Livre, o *Jornal do Recife* publicava um poema que parecia ecoar os idos de 1831, ao proclamar a “segunda independência” do Brasil, gesto imitado em outros periódicos<sup>691</sup>. Olhando retrospectivamente, Joaquim Nabuco vislumbrou naqueles eventos a abertura de um momento do político:

A verdade sobre a lei de 28 de setembro é que as reformas dessa natureza não operam matematicamente, conforme as potências, as forças e as quantidades prefixas de cada uma de suas cláusulas; não são soluções *exatas, precisas*, que produzam efeitos de antemão calculados: são sempre a decretação do

<sup>688</sup>Id., *Discursos parlamentares*, p. 225

<sup>689</sup>ALONSO, *Flores, votos e balas*, pp. 78; SALLES, *E o Vale era o escravo*, p. 79

<sup>690</sup>Sobre o texto final, cf. ALONSO, *Flores, votos e balas*, pp. 78-84; CONRAD, *op. cit.*, cap. 7; CHALHOUB, *Machado de Assis, historiador*, pp. 209 e ss.

<sup>691</sup>CASTILHO, C. T. “Já é lei no Brasil nascer-se livre!”: a politização da Lei de 1871 em Pernambuco. In GOMES, F.; DOMINGUES, P. *Políticas da raça*, p. 26



desconhecido; otram pelo imprevisto, pelo espírito que está nelas; são grandes moldes sociais de que saem novos tipos humanos. Seja a liberdade dos que ainda não nasceram, ou a dos que excederam o limite normal da vida escrava, não é a disposição material da lei que opera; é o conflito produzido pela luta do direito superveniente com os antigos fatos, com os interesses sobreexcitados, que ele vê já desenraizados e apodrecendo, mas ocupando ainda todo o leito da estrada por onde ele tem que passar; é o novo espírito da sociedade, o entusiasmo, o ardor dos emancipados; é o encontro de duas classes, uma, que é uma raça e que de escrava acorda livre, senão de fato, pela esperança, pela imaginação, e outra que de surpresa sente desmoronar-se toda a sua posição social, cavar-se, desaparecer o chão sob o seu poderio territorial até então intato e perpétuo.<sup>692</sup>

Do ponto de vista dos cafeicultores do Vale do Paraíba, a Lei de 1871 enterrou o sonho de implantar no Brasil a reprodução vegetativa da mão de obra escravizada que marcara a experiência do Sul americano. Por mais distante que o fim definitivo da escravidão ainda estivesse, a lei estabelecia o ponto de não retorno que o fim do tráfico em 1850 não ousara fazer. Essa decisão acabou por acentuar, no médio e longo prazo, o desmonte do consenso escravista que permeava a sociedade brasileira desde a colônia. Cidades e regiões econômicas menos dinâmicas viram um grande aumento das alforrias e das vendas de escravizados para as áreas mais ricas, como o Vale – cujos cafezais começavam a dar preocupantes sinais de esgotamento. Em paralelo, novas e mais dinâmicas regiões econômicas, como o Oeste paulista, investiam no trabalho livre e na imigração europeia. A propriedade escrava deixava de ser um laço comum entre a boa sociedade e a plebe, ficando cada vez mais concentrada nas mãos de poucos grandes fazendeiros<sup>693</sup>. Isso teria um impacto decisivo na deslegitimação política final da escravidão. O mundo do trabalho começava a se desmanchar.

Ao retirar do âmbito doméstico-costumeiro e formalizar um conjunto de direitos dos escravos, a Lei de 1871 trincara o protetorado senhorial, inserindo um novo ator nas relações escravistas: o Estado. Os anos 1870 foram tomados por debates e intervenções políticas, policiais, judiciais e administrativas acerca da aplicação e dos efeitos da lei, ocasiões nas quais o dano democrático podia ser exposto de várias formas, constituindo novas identidades políticas e culturais e reconfigurando tribunais, imprensa e teatros como novos espaços públicos, onde novas opiniões públicas floresciam. Conjugada ao questionamento global da instituição escravista, essa luta pela liberdade abria a possibilidade de novas

<sup>692</sup> NABUCO, *Um estadista do Império*, vol. III, p. 213. Grifos do original.

<sup>693</sup> SALLES, *E o Vale era o escravo*, caps. 1 e 4

ligações e alianças entre o mundo do trabalho e o mundo da desordem. Ricardo Salles afirma que as pressões pela liberdade nas comunidades escravizadas “envolviam, direta ou indiretamente, pessoas livres”, na maioria descendentes de cativos<sup>694</sup>. Sidney Chalhoub, por sua vez, conta como a dinâmica das cidades, em especial da Corte, enfraquecia a vigilância senhorial e estimulava a construção de redes de solidariedade, de trabalho e de proteção alternativas à dependência patriarcal tradicional<sup>695</sup>. Novas identidades políticas e culturais eram geradas em torno das expectativas emancipacionistas e, depois, abolicionistas.

Voltaremos a esses temas no capítulo 7. Por ora, apenas pontuamos que a possibilidade de um escravizado reivindicar sua liberdade perante o Judiciário, forçando o até então demiúrgico senhor a ter que defender a legitimidade da sua própria vontade, abria uma ferida profunda na ordem senhorial. Não era apenas um título pessoal de propriedade que estava sob julgamento, mas toda a representação originária que sustentara, por décadas, aquelas relações de vida. Consensos ontológicos ruíam a olhos vistos. Nos anos 1870, quase 80% das pessoas presas na Casa de Detenção da Corte sob suspeita de serem escravos fugidos foram registradas nos livros policiais destinados a pessoas livres, numa inversão completa do padrão anterior, herdado da doutrina queiroziana: “a tendência passava a ser considerar livre a quem não se podia provar escravo”<sup>696</sup>.

Por fim, o próprio mundo do governo entrava em crise. A disjunção de expectativas entre estadistas e fazendeiros se desenvolveria numa cisão permanente do Partido Conservador. Rio Branco promoveria a última grande onda reformista do Império, investindo pesadamente na modernização da infraestrutura de comunicações e transportes e na reforma educacional, voltada para a educação pública, o ensino técnico e profissionalizante, e a diversificação das carreiras para além do bacharelismo. Teve, porém, a oposição contumaz dos reacionários de Cotegipe, derrotados em 1871, para os quais toda e qualquer pedra que rolasse para o abismo de novo carregaria o gérmen da destruição final. Quando Caxias assumiu o gabinete pela última vez, em 1875, todas as reformas foram paralisadas. Em paralelo, o “golpe” de 1868 radicalizara os liberais, que passaram a exigir reformas

<sup>694</sup> SALLES, *E o Vale era o escravo*, p. 67

<sup>695</sup> Cf. CHALHOUB, *Visões da liberdade*, caps. 2 e 3

<sup>696</sup> CHALHOUB, *A força da escravidão*, p. 233. V. tb. MACHADO, M. H. P., “Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas e imediatas”: a rebelião dos escravos e a abolição da escravidão” in GRINBERG e SALLES, *O Brasil imperial*, vol. 3, pp.: 369-376

profundas do sistema, uma parte deles se bandeando para o republicanismo, todos questionando, de alguma forma, a natureza do regime. Rompia-se a subordinação luzia ao consenso saquarema que prevalecia desde a derrota liberal de 1842. A capacidade conservadora de dar direção e organização às classes senhoriais e aos demais Mundos foi se desintegrando progressivamente. Os *saquaremas* foram dando lugar a uma nova identidade política, explicitamente defensiva, para os tempos de decadência e crise: os *emperrados*.

Nesse sentido, José de Alencar pode ser considerado um dos últimos saquaremas. Durante seu apostolado, deu densidade e conteúdo aos Três Mundos imaginados por seu grupo político, atuando intensamente – como romancista, político e jurista – para defender sua integridade. Lutou em todas essas arenas contra a natureza dúplice do demônio familiar, fundamento precário e contingência necessária, condição de possibilidade e de impossibilidade de toda a ordem. Usou dos argumentos mais românticos e reacionários para impedir que esse paradoxo se manifestasse, que a pedra rolasse e o chão desaparecesse, revelando o abismo originário de toda comunidade política. Enquanto pôde, usou a lógica sacrificial para neutralizar, simbolicamente – mas com um pé na realidade – os demônios da subjetivação que ameaçavam surgir nas bases da pirâmide social; tal lógica, porém, nunca poderia ser usada contra o imperador ou a boa sociedade, os guardiões supremos da representação originária. Os saquaremas perdiam o controle do mundo que construíram. A “decretação do desconhecido”, de que a Lei de 1871 foi uma das faces, reabria o momento do político encerrado no Regresso. O apostolado de Alencar se encerrou, melancolicamente, num aparte da sessão de 13 de julho de 1871, quando o deputado Carneiro da Cunha declarou que ele era “um falso profeta”<sup>697</sup>.

Os mundos saquaremas iniciavam sua transformação em *herança imperial*. Aos novos atores e identidades políticas, não interessava o apostolado vacilante, e no final derrotado, de Alencar. Uma nova sociedade precisava nascer da decadência do Império, numa refundação que teria de lidar com seus demônios de outras maneiras. Os próximos capítulos serão dedicados a discutir algumas dessas alternativas.

---

<sup>697</sup> ALENCAR, *Discursos parlamentares*, p. 231

## 6

### Um estadista na torrente: Joaquim Nabuco e o Partido Abolicionista

*Como seria bom prescindir dos privilegiados! Como vai ser difícil fazer deles cidadãos!*

Emmanuel Sieyès

*Descontinue a tradição*

*Desapropriar esse galpão, aí por que não?*

*Nas horas simples de alegria*

*Desconfigure essa equação*

Elza Soares, *Tradição*

#### 6.1

##### Crise de direção

A modernização conservadora de Rio Branco<sup>698</sup> produziu uma ambiguidade a longo prazo fatal para o Império brasileiro: “deu visibilidade política à sociedade não compreendida nos partidos”, mas “não compensou o processo de complexificação social com novas formas de incorporação política”<sup>699</sup>. Assim como a Lei do Ventre Livre, parte significativa das reformas do Gabinete Paranhos esbarrou na implementação incompleta. Seu projeto de expansão educacional não produziu a diversificação de carreiras esperada: “em vez dos profissionais técnicos que planejava, a reforma gerou mais bacharéis em direito: entre 1830 e 1839 diplomaram-se 710; nos anos 1880, perto de dois mil”<sup>700</sup>. As propostas de secularização do Estado fracassaram, e a mudança no sistema métrico e monetário, potencialmente desestabilizadora dos sistemas de economia popular, desencadeou uma onda de revoltas no Norte do país, conhecidas como Quebra-Quilos. Embora tenha desmontado parte significativa da estrutura judiciária criada pela reforma saquarema do Código de Processo Criminal, em 1841, Paranhos reafirmara sua filiação conservadora ao rejeitar qualquer alteração nas regras eleitorais ou na centralização político-administrativa, mantendo bloqueado o acesso à política dos novos grupos sociais cuja ascensão as demais reformas reconheciam e até estimulavam. Para Ângela Alonso,

<sup>698</sup> Acompanhamos, a seguir, a interpretação de ALONSO, *Ideias em movimento*, cap. I. Em sentido similar, SALLES, *Nostalgia imperial*, cap. V.

<sup>699</sup> ALONSO, *Ideias em movimento*, p. 93

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 94.

o impacto do Ventre Livre fora por demais violento no regime de decisões lentas e graduais do Império. (...) Ao invés de prosseguir o processo de modernização e abrir o sistema político, como vinham fazendo vários países contemporaneamente, o Império fechou-se em copas. (...) Não se completando, o projeto modernizador redundou na convivência entre os traços dominantes da ordem tradicional e as inovações que anunciavam seu esboroamento: entre trabalho escravo e trabalho livre, entre cidadãos ambicionando a carreira pública e a patronagem, entre o crescente apelo à lisura eleitoral e o veto à participação. O resultado do processo foi uma modernização descompassada que acentuou a feição híbrida da sociedade.<sup>701</sup>

Diversificação sem incorporação: o saldo do reformismo conservador dos anos 1870 seria a produção em massa de demandas sociais insatisfeitas pelo poder. Tal fato, associado à facilitação da mobilidade física e de circulação de informações pelo território nacional e além, produziu o caldo de cultura ideal para a formação daquela que ficou conhecida como a “Geração 1870”. A disseminada contestação a um regime crescentemente visto como incapaz de produzir as reformas por ele mesmo reconhecidas como necessárias exigia, afinal, um novo repertório intelectual, como descreveria, anos mais tarde, Silvio Romero:

Até 1868 o catolicismo reinante não tinha sofrido nestas plagas o mais leve abalo; a filosofia espiritualista, católica, eclética a mais insignificante oposição; a autoridade das instituições monárquicas o menor ataque sério por qualquer classe do povo; a instituição servil e os direitos tradicionais do aristocratismo prático dos grandes proprietários a mais indireta opugnação; o romantismo, com seus doces, enganosos e encantadores cismares, a mais apagada desavença reatora. (...) De repente, por um movimento subterrâneo, que vinha de longe, a instabilidade de todas as cousas se mostrou (...). Um bando de ideias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte. (...) Positivismo, evolucionismo, cientificismo na poesia e no romance, *folk-lore*, novos processos de crítica e história literária, transformação da instituição do direito e da política, tudo então se agitou (...).<sup>702</sup>

A tradição saquarema estava sob ataque. A Questão Religiosa de 1873, ao opor o Vaticano ao gabinete Rio Branco, fortaleceu o anticlericalismo e a defesa da separação entre Igreja e Estado, contra o regime de padroado da Constituição de 1824 e a favor da elegibilidade dos não católicos. O liberalismo aristocrático de São Vicente, baseado no restrito conjunto de habilitações vinculadas à “inteligência e propriedade”, era denunciado por uma nova geração que via no privilégio um obstáculo às únicas habilitações verdadeiramente legítimas numa sociedade livre e sob um regime de igualdade (formal): o mérito e o talento<sup>703</sup>. Até mesmo o

<sup>701</sup> Ibid., pp. 93-4

<sup>702</sup> ROMERO, S. *Discurso de recepção ao Sr. Euclides da Cunha na Academia Brasileira de Letras*. Disponível em < <https://www.academia.org.br/academicos/euclides-da-cunha/discurso-de-recepcao> > Acesso em 09 out. 2022. O discurso data de 18/12/1906.

<sup>703</sup> “Se esse ideário for atrelado às teorias do darwinismo social em voga no final do Oitocentos, no

romantismo literário foi alvo. O jovem Machado de Assis questionava a obsessão pela busca de tradições imemoriais e mitos de origem, em detrimento dos problemas e contradições sociais do presente. José de Alencar, em seus anos finais, seria reiteradamente atacado na imprensa como um escritor de estilo ultrapassado, cuja idealização de uma sociedade brasileira harmônica, girando em torno das bondosas virtudes senhoriais e sacrifícios amorosos dos dominados, nada dizia perante um mundo em transformação. Ganharia espaço, nos anos 1880, o naturalismo de autores como Aluísio Azevedo e Júlio Ribeiro, com sua busca “escandalosa” do retrato nu e cru da sociedade real; mas também o ceticismo radical de Machado de Assis, desconfiado dos velhos e novos paradigmas<sup>704</sup>.

Diante de um regime envelhecido, “um bando de ideias novas” chegavam da Europa e entusiasmavam grupos sociais ávidos por serem politicamente ouvidos e reconhecidos. A Geração 1870, nesse contexto, foi um movimento que soube se utilizar dessas teorias, pragmática e inventivamente, para construir um repertório alternativo de formas de pensamento e de ação, manejados por novas identificações políticas que guardavam entre si uma condição comum de marginalização face às estruturas de poder vigentes<sup>705</sup>. Assim, a conjunção de uma teoria evolucionista da história – “uma lei de evolução universal [que] classificaria as sociedades em estágios civilizatórios”<sup>706</sup> baseados em padrões políticos, econômicos e sociais inseridos numa linha teleológica de progressão e complexificação – com uma teoria da mudança política – a aplicação de métodos e saberes científicos na resolução das questões sociais e políticas – implicava numa mudança decisiva no próprio conceito de “civilização”. Sob a direção saquarema, ela equivalia a uma singularidade, uma essência dada na origem que deveria ser desenvolvida nos seus termos. Sendo a singularidade brasileira a de um “povo” na infância, despreparado para o autônomo exercício da liberdade, e inserido numa sociedade aristocrática e escravista, competia ao bom governo reconhecer essa essência e implementar o regime que

---

Brasil, pode-se entender o quanto a noção de extinção dos privilégios, tendo por corolário um regime do talento, bem combinava com os anseios de grupos sociais em ascensão. (...) Quando o princípio da igualdade extrapolava a estreita visão de uma sociedade sem privilégios e supunha uma extensa inclusão social recebia, mais comumente, a designação de ‘socialismo’”. MELLO, *A República consentida*, pp. 142-143

<sup>704</sup> Sobre o tema, PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. “A realidade como vocação: literatura e experiência nas últimas décadas do império”. In GRINBERG e SALLES, *O Brasil Imperial*, vol. 3: 1870-1889, pp. 271-311; MELLO, *op. cit.*, cap. 2.3.

<sup>705</sup> ALONSO, *Ideias em movimento*, pp. 100-101.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 239. Para outra leitura desses novos paradigmas, cf. MELLO, *op. cit.*, cap. 2

melhor se adequasse a ela – a Monarquia e o Poder Moderador – permitindo seu desenvolvimento espontâneo. A Geração 1870 apresenta um novo conceito de civilização enquanto processo de modernização, inserido num padrão civilizacional universal: a defesa da singularidade, nesse contexto, deixaria o Brasil para trás na escala evolutiva, tornando-o fraco e indefeso perante as grandes nações mais adiantadas. Ao invés de se ater ao governo que melhor se adequava ao desenvolvimento natural da essência brasileira, era necessário um regime que promovesse, ativamente, as reformas necessárias para que a nação acompanhasse o processo evolutivo da Humanidade. A aceleração do tempo tornava o diagnóstico da “menoridade” do “povo” insuficiente; era necessário desenvolvê-lo agora, com base nos novos saberes da ciência moderna, e não mais na obediência à tradição e a instituições obsoletas<sup>707</sup>. O momento do político, insinuado com a Lei de 1871, seria explicitamente decretado pelos contestadores da ordem imperial nos 20 anos seguintes. Se o reformismo conservador fracassara, era chegada a hora de um reformismo mais profundo, tendo como objeto o próprio “povo” brasileiro.

Mas a demiurgia política não se inseriu entre as “velhas ideias” a serem superadas. Sua nova roupagem científica, em detrimento do ecletismo filosófico dos dirigentes imperiais, não mudava o fato de que a (re)constituição do “povo” imaginada pelos diferentes grupos da Geração 1870 ainda era uma tarefa de elite, ou de vanguarda. A desejada dilatação dos processos de tomada de decisão não desaguava automaticamente numa universalização dessas prerrogativas. *Evolução* não se confundia com *revolução* – na verdade, na maior parte dos casos, a ordenação da primeira explicitamente se opunha à desordem da segunda. O grande objetivo dos grupos contestadores da Geração 1870, face à perda do consenso em torno da representação originária do Regresso, era assumir a direção intelectual e moral da nova sociedade, usando o pensamento científico, o talento e o mérito como novos marcadores de hierarquização e habilitação para a participação e imaginação política<sup>708</sup>. Sintomaticamente, as Academias de Direito mantiveram sua importância, ainda que não mais exclusiva, enquanto locais de reflexão e atuação políticas: “a figura do jurista permanecia, em meio a toda essa batalha, como que intocada”, diz Lília Schwarcz. “Confiantes em sua posição de ‘missionários’, buscavam os juristas brasileiros cunhar para si próprios uma representação que os

<sup>707</sup> Ibid., pp. 238-241. V. Tb PEREIRA, *Op. cit.*, cap. 5

<sup>708</sup> ALONSO, *Ideias em movimento*, pp. 259-261

distinguisse dos demais cientistas nacionais”<sup>709</sup>. De uma forma ou de outra, o jurista-político retinha sua pretensão demiúrgica de construtor privilegiado da nação.

No centro desse terremoto, estava um deles: Joaquim Nabuco. Atualmente, seu papel enquanto liderança do abolicionismo vem sendo, corretamente, redimensionado, recuperando-se a importância não só de outros líderes, notadamente André Rebouças e José do Patrocínio, como das associações populares e extraparlamentares daquele período. Enquanto jurista-político, contudo, Nabuco retém sua posição incontestável de peregrino de uma nova representação originária<sup>710</sup>. Seguindo principalmente as leituras de Marco Aurélio Nogueira, Ricardo Salles e Ângela Alonso, interpelaremos Nabuco enquanto pensador do político. Nossa hipótese é de que, mais do que uma análise socioeconômica crítica do Brasil, Nabuco produziu uma reflexão eminentemente política sobre a construção de um novo “povo” histórico, capaz de empreender a refundação da sociedade brasileira. Operação eivada de contradições, mas que, por se constituir enquanto movimento social, foi capaz de transformá-las em combustível para um radicalismo efetivamente democrático e expansivo, porém tragicamente inconcluso – interrupção que se refletiria na forma com que o velho Nabuco registraria a memória desse período para a posteridade.

## 6.2

### A articulação abolicionista

Dentre os grupos políticos marginalizados pela ordem saquarema, os *novos liberais*, como Nabuco, Rui Barbosa, Rodolfo Dantas e André Rebouças, eram os mais próximos da sociedade de corte. Herdeiros ou protegidos das tradicionais famílias da elite liberal do Norte agrário, amargavam um cenário difícil nos anos

<sup>709</sup> SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. p. 245. A autora adapta a expressão “intelectual missionário”, usada por Nicolau Sevcenko para falar de Lima Barreto e Euclides da Cunha.

<sup>710</sup> Nabuco já estava na militância há algum tempo. Em 1873, publicou dois folhetos de crítica aos conservadores “ultramontanos”, em defesa da laicidade do Estado. Em 1876, entrou em célebre polêmica literária com José de Alencar, numa série de cartas à imprensa. Em 1881, ele e Saldanha Marinho seriam os principais críticos da reforma eleitoral dos liberais, que retirou o direito de voto dos analfabetos e reduziu o eleitorado brasileiro de cerca de 1,1 milhão para 150 mil. A chamada Lei Saraiva não excluía expressamente o direito de voto dos analfabetos, mas na prática o fazia ao exigir do eleitor que escrevesse sua cédula e assinasse um recibo. Sobre os debates em torno da lei, cf. RODRIGUES, *Conciliação e reforma no Brasil*, pp. 148-160. Para a redução do eleitorado, cf. LESSA, *A invenção republicana*, p. 73



1870: além dos diferentes níveis de instabilidade ou decadência econômica de cada clã, viam as oportunidades políticas minguaem. Ao contrário da geração de seus pais e protetores, beneficiada pelos 15 anos de gabinetes conciliadores e progressistas, esses jovens saíram das faculdades de Direito justamente no pós-1868, na era do total ostracismo liberal. O acesso rápido ao Parlamento e aos cargos públicos estava obstruído pelos conservadores no poder. O isolamento, contudo, não era total: o capital político acumulado por patriarcas como Nabuco de Araújo ou Antônio Pereira Rebouças junto ao imperador funcionava como válvula de escape, permitindo ao primeiro arranjar um posto diplomático para o filho em 1876, e ao segundo diversos contratos de engenharia aos seus herdeiros, Antonio Filho e André. Isso explica a predominância do monarquismo nessas fileiras, ao contrário dos outros grupos contestadores, sem acesso às benesses do trono e, portanto, majoritariamente republicanos<sup>711</sup>.

Em 1878, o Partido Liberal finalmente voltou ao poder. Durante os sete turbulentos anos em que liderou o país, a relação das suas alas jovem e velha foi de ambiguidade: ao mesmo tempo que a chefia de governo abria o caminho da política e do funcionalismo público à nova geração, seus venerandos líderes demonstravam muito pouco entusiasmo pelas reformas que os novos liberais desejavam – mesmo aquelas que o partido transformara em programa depois do “golpe” de 1868. O Partido Liberal também se dividiria entre reformistas e emperrados.

A fratura foi exposta em 05 de março de 1879. Numa Assembleia Geral mergulhada em tedioso debate sobre o Orçamento do Império, o deputado baiano Jerônimo Sodré – membro de sociedade emancipacionista e genro do senador reformista Manuel de Sousa Dantas – pediu a palavra para falar do problema do “elemento servil”. Criticou a Lei do Ventre Livre com a mesma alegoria usada, anos antes, por Alencar, mas em sentido oposto: “nas grandes questões sociais, não podem as reformas ser mutiladas, nem truncadas; é a pedra, que rola da montanha, e que por força há de chegar ao abismo”. Alencar denunciara, como crime, o empurrar da pedra rumo ao imprevisível. Sodré, por sua vez, defendia o movimento da pedra contra a resistência empedernida dos escravocratas, que não a deixavam chegar ao seu justo destino: a abolição imediata e definitiva da escravidão. “Quereis a reforma da instrução? Quereis a elegibilidade dos acatólicos? Quereis a libertação

<sup>711</sup> ALONSO, *Ideias em movimento*, pp. 112-120

do cidadão pela eleição direta? Quereis tudo isto, e entretanto conservais o cancro, que tudo deteriora, tudo contamina e tudo corrói!”<sup>712</sup> O dissenso estava posto. A partir de 1879, os novos liberais encontrariam na reforma social em geral, e no abolicionismo em particular, os marcadores de distinção e de constituição de uma nova identidade política, com pretensões de hegemonia.

Enquanto demanda democrática – nos termos de Laclau, qual seja, demanda formulada para o sistema político por alguém excluído dele<sup>713</sup> – o emancipacionismo foi incorporado pelo Partido Liberal com o *Programa do Centro Liberal* de maio de 1869. Tomando para si a tarefa de regenerar o sistema representativo traído pelo imperador, os liberais elaboraram um manifesto com 5 itens: reformas eleitoral, policial e judiciária, abolição do recrutamento forçado e da Guarda Nacional, e “emancipação dos escravos”, entendida como defesa da liberdade do ventre e da “alforria gradual dos escravos existentes pelo modo que oportunamente será declarado”<sup>714</sup>. Não deixava de ser uma demanda pela aprovação do projeto elaborado por São Vicente e Nabuco de Araújo (primeiro signatário do *Programa*) no Conselho de Estado, que Itaboraí e Alencar engavetaram. Tal solicitação foi atendida pelo sistema em 28 de setembro de 1871 – “lei que eu aceitei, por que não sou daqueles do *tudo* ou *nada*”<sup>715</sup>, dirá Jerônimo Sodré em 1879. Tal fala indica como as dificuldades concretas de aplicação da lei – comuns a várias das reformas de Rio Branco, como vimos – fizeram com que tal satisfação fosse, progressivamente, sendo colocada em dúvida. O ano de 1879, em especial, marcava a chegada dos primeiros ingênuos da Lei de 1871 à idade de 8 anos, ocasião em que os senhores deveriam decidir se os manteriam sob sua guarda até os 21 anos ou se os entregariam ao Estado em troca de indenização. O Parlamento já debatia a criação de colônias agrícolas para essas crianças, muito embora o número de senhores que optaram pela entrega do ingênuo mediante indenização tenha sido minúsculo<sup>716</sup>.

<sup>712</sup> *Anais da Câmara dos Deputados*, “Sessão em 5 de março de 1879”, pp. 194-196. Sobre Sodré, cf. ALONSO, *Flores, votos e balas*, p. 156

<sup>713</sup> LACLAU, *A razão populista*, p. 191

<sup>714</sup> Os próprios signatários do *Programa* demonstravam certo desconforto com a presença dessa demanda no texto, como indica a seguinte passagem: “a emancipação dos escravos não tem íntima relação com o objeto principal do programa, limitado a certa ordem de abusos, é porém uma grande questão da atualidade, uma exigência imperiosa e urgente da civilização”. “Programa do Centro Liberal de Reforma do Sistema Representativo para o Partido Liberal (4 maio 1869)”, in BONAVIDES, P., AMARAL, R. (orgs.) *Textos Políticos da História do Brasil*, vol. 2, pp. 473-474

<sup>715</sup> *Anais da Câmara*, “Sessão em 5 de março de 1879”, p. 194

<sup>716</sup> CHALHOUB, *Machado de Assis, historiador*, p. 277

É nesse cenário de visível apego senhorial à manutenção do cativo que Sodré reabre a discussão, afirmando que a Lei de 1871 “é manca, não favorece, nem garante a condição do protegido, e ainda menos a do possuidor”. A demanda emancipacionista estava de volta, mas havia algo de novo desta vez. Em 1869, o Centro Liberal deixava para depois o modo pelo qual se daria a alforria gradual, privilegiando o ventre livre como horizonte próximo de expectativa. Já “no final da década de 1870”, afirma Ricardo Salles, “estava claro que o emancipacionismo era insuficiente, com o fim da escravidão previsto para um futuro distante e indeterminado”<sup>717</sup>. Era de abolicionismo que Jerônimo Sodré falava ao afirmar: “eu peço aos poderes públicos que olhem para a condição de cerca de 1.000.000 de brasileiros, que jazem ainda no cativo!”<sup>718</sup>. Nabuco igualmente frisaria que o abolicionismo não se confundia com a luta contra os interesses de expansão da escravidão (proibição do tráfico atlântico) ou suas “esperanças” (a liberdade do ventre); seu alvo era “a legalidade e a legitimidade dos seus *direitos*, contra o escândalo da sua existência em um país civilizado”<sup>719</sup>. A demanda mudara para a libertação (mais ou menos) imediata<sup>720</sup> de todos os escravizados, não mais como solicitação, mas como exigência face a um Poder crescentemente visto como conivente com o escravismo<sup>721</sup>.

Mas a passagem do emancipacionismo ao abolicionismo não se limitou a

<sup>717</sup> SALLES, “A abolição revisitada: entre continuidades e rupturas”, p. 9.

<sup>718</sup> *Anais da Câmara...*, p. 196. Destaque para o aparte do deputado Belfort Duarte: “Brasileiros, não”.

<sup>719</sup> NABUCO, J. *O Abolicionismo*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 5

<sup>720</sup> Célia Azevedo pontua que, durante boa parte dos anos 1880, os abolicionistas flertaram com projetos de libertação condicional, de modo a não desestabilizar a economia com a saída desorganizada de ex-escravos. Cf. AZEVEDO, C. *Onda negra, medo branco*, pp. 228-229. De qualquer forma, ainda diferiam, com relação ao emancipacionismo anterior, ao defenderem datas certas para a libertação final, posição que os estadistas imperiais rejeitavam teimosamente, temendo que os escravos as tomassem como prescrições legais exigíveis, “esperanças” cuja frustração traria riscos catastróficos ao Império. Nesse sentido, a discussão do Projeto de Libertação do Ventre no Conselho de Estado em 1867 é exemplar. Cf. RODRIGUES (org.) *Atas do Conselho de Estado Pleno*, vol. 6, pp. 92-133

<sup>721</sup> A íntima associação entre o gabinete liberal de Cansação de Sinimbu (jan. 1878 - mar. 1880) e os escravistas era notória. Em julho de 1878, fazendeiros de todo o Vale expandido participaram de um Congresso Agrícola no Rio de Janeiro para discutir a substituição dos braços na lavoura (um segundo congresso, reunindo donos de terra do Norte, ocorreu em Recife). Saíram com a extravagante proposta de estímulo à imigração chinesa, rapidamente abraçada pelos conservadores, mas também por Sinimbu, que, na qualidade de chefe do Gabinete e Ministro da Agricultura, foi o organizador e primeiro orador do evento. No mesmo ano, seu governo baixou dois decretos que alteravam os prazos estabelecidos pela Lei do Ventre Livre para a matrícula dos escravizados e dos ingênuos de 1871 – reivindicação antiga da classe senhorial. Boicotaria, ainda, a proposta de proibir o tráfico interprovincial de cativos, novamente em sintonia com os cafeicultores do Vale. Cf. BEIGUELMAN, Paula. *Joaquim Nabuco*, pp. 19-20

uma transformação de conteúdo. Ela também envolveu uma mudança de status, uma verdadeira transfiguração política. Em seu discurso abolicionista de estreia, de 22 de março de 1879, Joaquim Nabuco ainda tratava a demanda nos termos do *Programa* de 1869, criticando o que via como uma traição do gabinete liberal aos princípios do partido, mas sem lhe atribuir um peso distinto em comparação com outras questões políticas em debate no Parlamento; tanto que se manteve nos limites da “emancipação lenta e gradual”<sup>722</sup>. Posição distinta, porém, seria registrada por Nabuco no Manifesto da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão (SBCE), fundada por ele e André Rebouças em 7 de setembro de 1880:

Há trezentos anos que se celebrou o primeiro contrato para a introdução de Africanos no Brasil e há trezentos anos que estamos existindo em virtude desse contrato. Lançada a escravidão nas bases da nossa nacionalidade como sua pedra fundamental, ainda hoje muitos acreditam que, destruído este alicerce, o edifício se abateria logo sobre todos. A superstição bárbara e grosseira do trabalho escravo tornou-se, por tal forma, o credo dos que o exploram, que não se pode ser aos olhos deles ao mesmo tempo Brasileiro e Abolicionista.<sup>723</sup>

Com essa passagem, Joaquim Nabuco reivindicava a demanda abolicionista enquanto decretação de uma discrepância. Não estamos mais falando de uma pauta política dentre outras, mas de uma que diz respeito à “pedra fundamental” da sociedade brasileira: “não só a escravidão não foi abolida, como não se quer aboli-la, e ainda mais se a coloca acima da lei. Ela tem o privilégio de ser superior à Constituição”<sup>724</sup>. O “contrato” escravista, nestes termos, assume uma forma bifronte: de um lado, uma relação econômica de exploração, “bárbara” e “supersticiosa”; do outro, o contrato social da comunidade política, capaz de dissociar, nos seus termos, “brasileiros” de “abolicionistas”. É contra essa comunidade, esse estatuto, que Nabuco decreta uma ruptura: “em vez de ser o suicídio (...) [o fim da escravidão] seria o verdadeiro período da sua constituição definitiva e da sua completa independência.”<sup>725</sup> Não foi à toa que a SBCE e seu Manifesto surgiram num 7 de setembro. A demanda da abolição transfigurara para representar algo maior do que a libertação dos escravizados: a refundação ontológica da sociedade brasileira. Elevava-se da *política* para o *político*.

Joaquim Nabuco, pensador do político. Tal hipótese não se baseia unicamente num enquadramento contemporâneo e pós-fundacionalista de sua obra.

<sup>722</sup> NABUCO, “Orçamento da Agricultura”. In *Obras Completas*, vol. XI, pp. 5-39

<sup>723</sup> Id., *Manifesto da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão*, p. 3

<sup>724</sup> Ibid., p. 6

<sup>725</sup> Ibid., p. 8

Ela encontra amparo no seu próprio texto. Ainda no Manifesto de 1880, o autor lamentava o desinteresse do governo liberal em transfigurar a demanda: “o gabinete Saraiva infelizmente não aspira a tanto; ele quer um episódio comum da nossa história política, e não um acontecimento na nossa história social.”<sup>726</sup> Desde que assumira a presidência do Conselho de Ministros, em março, José Antônio Saraiva usava seu projeto de reforma eleitoral para isolar o abolicionismo no partido e no Parlamento. Tratava-se, afinal, da grande bandeira liberal de todo o Império: a busca pela “verdade eleitoral” como principal instrumento da regeneração nacional. Do ponto de vista da Geração 1870, ela já não era suficiente: a reforma social não tinha como foco o regime eleitoral, mas uma nova conformação da economia, da sociedade e do Estado brasileiros. Daí que Nabuco – seja por razões estratégicas, retóricas ou teóricas – tenha visto a necessidade de distinguir entre os “episódios comuns da história política” – como os debates da lei eleitoral – e o abolicionismo como “acontecimento” de algo maior, que ele chama de “história social”.

Essa diferenciação reapareceria, anos mais tarde, em sua autobiografia:

Eu não era, nunca fui, o que se chama verdadeiramente um político, um espírito capaz de viver na pequena política e de dar aí o que tem de melhor. Em minha vida vivi muito da Política, com P grande, isto é, da política que é História, e ainda hoje vivo, é certo que muito menos. Mas, para a política propriamente dita, que é a local, a do país, a dos partidos tenho esta dupla incapacidade: não só um mundo de coisas me parece superior a ela, como também minha curiosidade, o meu interesse, vai sempre para o ponto onde a ação do drama contemporâneo universal é mais complicada ou mais intensa.<sup>727</sup>

Falando especificamente de três eventos – a abolição, a queda da monarquia e a Revolta da Armada de 1895 – Nabuco ponderou que

Em tudo isto, porém, há muito pouca política; nesses três quadros, por exemplo, a política suspende-se; o que há é o drama humano universal de que falei, transportado para nossa terra. Não se poderia dizer isto da luta dos partidos, nem do que, exclusivamente, é considerado *política* pelos profissionais. Esta é uma absorção como a de qualquer hábito, circunscreve a curiosidade a um campo visual restrito (...) Esse gozo especial do político na luta dos partidos não o conheci (...). Minha ambição foi toda, em política, de ordem puramente intelectual, como a do orador, do poeta, do escritor, do reformador.<sup>728</sup>

Era de uma diferença política que Nabuco falava tanto no Manifesto de 1880 como na reminiscência de 1900. De um lado, havia a história política e seus episódios comuns, a *pequena política* do local, cujo grande agente era o político

<sup>726</sup> Ibid., p. 13

<sup>727</sup> Id., *Minha Formação*, in *Obras Completas*, vol. 1, p. 29

<sup>728</sup> Ibid., pp. 30-31

profissional, imerso nos hábitos procedimentais das instituições. Do outro, “suspendia-se” a *Política com P grande*, a história social, o drama humano universal, ainda que contingencialmente encenado em nossas terras. Acima das rotinas burocráticas, essa *Política*, rara nas suas manifestações, era a atividade dos reformadores. Convém ressaltar, porém, que essa diferença claramente não se baseava numa distinção dada pela natureza das coisas. Nada havia no emancipacionismo, na busca pela verdade eleitoral, no golpe de Estado ou na guerra que imanentemente transformasse esses eventos em “dramas humanos universais”. A retórica de Nabuco certamente seduz o leitor – assim como envolveu a historiografia por um século –, e a citação ao evento da abolição, ainda hoje popularmente visto como o mais importante momento de nossa História<sup>729</sup>, é tentadora; mas que tipo de “drama universal” se encenou na deposição da dinastia de Bragança ou nos bombardeios do almirante Custódio de Melo à Baía de Guanabara? Essa correlação é parte de um processo político e ideológico de atribuição de significados, seja a demandas do presente, seja a fatos ou personagens históricos do passado. Nabuco nos apresenta uma diferença política, ainda que encobrindo o jogo de diferenciação que a constitui, bem mais instável do que o próprio autor gostaria de admitir. Elevar a demanda abolicionista ao patamar de acontecimento dependia, da mesma forma, do investimento artificial e radical de um suplemento de sentido a uma exigência específica, de modo a retirá-la, ainda que precariamente, do campo ôntico das burocracias políticas para transformá-la em algo mais: uma quase-transcendência, uma nova força ontológica. Diante da omissão dos grandes próceres liberais em promover essa suspensão, Joaquim Nabuco precisava encontrar um outro ator para seu drama universal.

Parte considerável de *O Abolicionismo* (1883), principal panfleto político do movimento, é dedicada à **discrepância**: o reconhecimento da diferença política como abertura para a refundação da comunidade, o desenvolvimento da quase-transcendência da demanda abolicionista, e a nomeação do sujeito dessa nova representação originária. Não era uma reflexão puramente teórica, e sim exigida pela conjuntura histórica: após o otimismo dos 3 anos anteriores, o abolicionismo

<sup>729</sup> O GLOBO, “Pesquisa inédita mostra que a abolição da escravidão é fato mais importante da História do país para os brasileiros”. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/politica/pesquisa-inedita-mostra-que-abolicao-da-escravidao-fato-mais-importante-da-historia-do-pais-para-os-brasileiros-veja-lista-25346841>>. Acesso em 08 out. 2022.

enfrentava um revés. As primeiras eleições pós-Lei Saraiva, em 1881, deram aos conservadores, se não a maioria (fizeram 38,5% da Câmara), a direção e alma do governo. Os “velhos liberais” colocaram Martinho Campos, autointitulado “escravocrata da gema”, na chefia do gabinete. Nabuco perdeu a reeleição e se “exilou” na Inglaterra, buscando melhor sorte nas articulações com o abolicionismo internacional<sup>730</sup>. Publicado quase em paralelo ao Manifesto da nova Confederação Abolicionista, escrito por André Rebouças e José do Patrocínio, *O Abolicionismo* compartilhava com ele o objetivo de reorganizar o movimento, alinhando-o às novas estratégias desenvolvidas a partir de 1882: a libertação de territórios, cujo epicentro era o Ceará, e a nacionalização da campanha via ativismo descentralizado.

Logo em seu primeiro capítulo, o livro reitera a centralidade do escravismo enquanto fundamento total da sociedade brasileira, tal como afirmada no Manifesto da SBCE. É isso que Nabuco chama de “sentido lato” da escravidão:

Esta não significa somente a relação do escravo para com o senhor; significa muito mais: a soma do poderio, influência, capital, e clientela dos senhores todos; o feudalismo estabelecido no interior; a dependência em que o comércio, a religião, a pobreza, a indústria, o Parlamento, a Coroa, o Estado enfim, se acham perante o poder agregado da minoria aristocrática, em cujas senzalas centenas de milhares de entes humanos vivem embrutecidos e moralmente mutilados pelo próprio regímen a que estão sujeitos; e, por último, o espírito, o princípio vital que anima a instituição toda, sobretudo no momento em que ela entra a recear pela posse imemorial em que se acha investida, espírito que há sido em toda a história dos países de escravos a causa do seu atraso e da sua ruína.<sup>731</sup>

Estamos, portanto, no campo ontológico do contrato social: “O nosso caráter, o nosso temperamento, a nossa organização toda, física, intelectual e moral, acha-se terrivelmente afetada pelas influências com que a Escravidão passou trezentos anos a permear a sociedade brasileira.”<sup>732</sup> Essa totalização era nova para o pensamento liberal do Império, acostumado a isolar os diversos problemas nacionais – o analfabetismo, a deficiência escolar, a violência e fraude das eleições etc. – e tratá-los como fenômenos autônomos, a demandarem respostas distintas. Nabuco, refletindo a mudança de sua geração, mira a crítica no fundamento comum de todas essas mazelas e deformações, redefinindo-as como decantações da Escravidão<sup>733</sup>. A maior parte do panfleto – seus três capítulos mais longos (XIII a

<sup>730</sup> Para os resultados da eleição, a derrota de Nabuco e o apelido de Campos, cf. ALONSO, *Flores, votos e balas*, pp. 177-178

<sup>731</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 8

<sup>732</sup> *Ibid.*

<sup>733</sup> BEIGUELMAN, *op. cit.*, pp. 30-31

XV) – se volta para essas derivações, referentes à nacionalidade (a “africanização” da população), ao território e à economia (o latifúndio monocultor como grande feudo a isolar o interior; o aviltamento do trabalho), à sociedade (a “elasticidade” do cativo) e à política (o emprego público como vocação de todos; a fragilidade do sistema parlamentar e a tutela do Moderador). Desde a crueldade das senhoras no trato doméstico, até as dificuldades encontradas na exploração econômica da bacia do rio Amazonas, todos os males do Brasil deveriam remeter a uma mesma causa original: o cativo de homens e mulheres negros.

Confirmada a centralidade ontológica da escravidão no tecido social brasileiro, surge a grande pergunta: “que força existe fora dela que possa destruí-la tão depressa como quereis sem, ao mesmo tempo, dissolver a sociedade que é, segundo vimos, um composto de elementos heterogêneos do qual ela é a afinidade química?”<sup>734</sup> “Estado no Estado, cem vezes mais forte do que a própria nação” – uma frase marcadamente sieyèsiana<sup>735</sup> –, a escravidão, segundo Nabuco, concentrava em suas mãos um triplo monopólio: “da terra, do capital e do trabalho”, que perpassava todas as instituições públicas e privadas do Brasil<sup>736</sup>. Monopólios, afinal, que se articulavam num monopólio fundante, o da representação originária que consolidava o cativo e os Três Mundos saquaremas enquanto “povo” brasileiro, identidade política estática e consensual.

Decretada a discrepância, a recusa do “modo de existência” hegemônico, Nabuco se vê às voltas com o mesmo desafio ontológico rousseauiano. Embora não haja evidência de uma influência direta de Rousseau no pensamento do jurista-político pernambucano, o desenvolvimento de seu raciocínio guarda notáveis semelhanças com o genebrino. É a partir da imanência, da sociedade tal como existe, que Nabuco buscará as forças da contestação. Ecoando o capítulo V do *Contrato Social* e sua distinção entre a “multidão de amos e escravos” e a “sociedade entre o povo e seu rei”, o último capítulo de *O Abolicionismo* afirma que o exército da escravidão

é uma multidão indisciplinada, heterogênea, ansiosa por voltar-lhe as costas (...) a população, que vive nômade em terras de outrem, no dia em que se lhe abra uma perspectiva de possuir legitimamente a terra, em que se lhe consente viver como párias, abandonará a sua presente

<sup>734</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 175

<sup>735</sup> Marco Aurélio Nogueira pontua que Nabuco parafrasearia explicitamente Sieyès durante sua campanha no Recife, em 1884: “O que é o operário? Nada. O que virá ele a ser? Tudo.” Apud NOGUEIRA, M. A. *O encontro de Joaquim Nabuco com a política*, p. 158

<sup>736</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 16



condição de servos; quanto às diversas forças sociais, o servilismo as tornou tão fracas, tímidas e irresolutas, que elas serão as primeiras a aplaudir qualquer renovação que as destrua, para reconstruí-las com outros elementos.<sup>737</sup>

Assim como em Rousseau o “ato pelo qual um povo é um povo” é a alteração primordialmente imanente de seu modo de existência, em Nabuco é na própria estrutura social do escravismo que o abolicionismo encontrará as forças necessárias para uma articulação alternativa da comunidade política, desejosas de uma nova condição de vida. Mas, embora a solução estivesse nos corpos e desejos realmente existentes da comunidade, Nabuco ainda ponderava ser necessária uma força “fora dela” para que essa articulação enfrentasse o fundamento escravista. Esse aparente paradoxo do texto pode ser respondido pelos instrumentais analíticos que desenvolvemos. Era necessário que uma das demandas realmente existentes reivindicasse para si a mesma posição ontológica da escravidão, conformando, assim, um “Povo” alternativo aos Mundos saquaremas. É da quase-transcendência de que Nabuco fala, mas também do “povo” como subjetivação a desidentificar a forma hegemônica vigente, quebrando a ligação “molecular” de seus elementos e produzindo novas ligações, mais democráticas. A demanda abolicionista se transfigurava numa nova identificação, capaz de romper o círculo burocrático da política para acessar o político e destruir o monopólio conservador da representação originária imperial. Essa nova identificação popular ganhou um nome específico: Partido Abolicionista.

Joaquim Nabuco alerta o leitor de que, assim como a escravidão, o abolicionismo assumiria, ali, um “sentido lato”. Essa expansão do significado alcança, logo em seguida, o conceito de “partido”<sup>738</sup>, em outra mudança perceptível com relação tanto à tradição liberal, como aos primeiros anos da agitação. Até então, segundo Paula Beiguelman, o abolicionismo se via como “um conglomerado de membros dos três partidos existentes – Liberal, Conservador e Republicano”. Essa articulação estratégica e contingente, fundamentalmente um arranjo da pequena política, já não era suficiente para Nabuco e o movimento. A própria experiência parlamentar do autor demonstrara isso: participara, entre 1879 e 81, de uma bancada pluripartidária aguerrida e atrevida, porém numericamente insuficiente para qualquer medida de relevo, e que acabara derrotada e reduzida em

<sup>737</sup> Ibid., p. 188

<sup>738</sup> Ibid., pp. 8 e 10

1882. O Partido Abolicionista precisava se reestruturar enquanto “partido puramente doutrinário, cuja força adviria justamente do seu cunho impessoal, da ausência do ‘patronato para distribuição de empregos públicos’, típico dos partidos oficiais.”<sup>739</sup>

Não se tratava, contudo, de um “quarto partido”, pura e simplesmente: “o abolicionismo pretendia-se maior que os partidos, visava mesmo ser o desagregador deles, o articulador da ação partidária em nível mais elevado”<sup>740</sup>. A forma ambígua com que Nabuco tratava dele expunha sua singularidade: poderia até se transformar numa agremiação organizada, como o Partido Republicano americano; continuar sendo uma coligação parlamentar precária e pontual; ou se assumir enquanto força dissolvente das formas políticas dominantes<sup>741</sup>. Independente da forma histórica que viesse a adotar, essa figura se aproximava mais da noção de partido que Gramsci desenvolveria anos mais tarde do que do sentido sedimentado na experiência imperial: “expressão de centro de aglutinação e difusão de uma vontade contra-hegemônica, capaz de, pela busca de formação de um novo consenso e pela força, construir e manter uma direção intelectual e moral sobre o conjunto da sociedade”<sup>742</sup>. Tratava-se, em suma, de construir uma vontade coletiva que se opusesse à direção saquarema, sob a qual funcionavam os partidos regulares (incluindo o “antissistema” Republicano). Ao rejeitar esse Poder enquanto “região das gerações espontâneas”<sup>743</sup> e guardião dos monopólios do escravismo, esse Partido reivindicava para si uma posição mais elevada na ordem política: “quando surgir, [ele] há de satisfazer um ideal de pátria mais elevado, compreensivo e humano”. Enquanto agente da refundação política, o abolicionismo era portador de um novo universal, e por isso guardava uma diferença irreduzível com relação aos partidos tradicionais, mesmo quando fazia uso estratégico de seus quadros profissionais ou projetos de lei. Enquanto aqueles “têm apenas interesses e ambições pessoais como razão de ser”<sup>744</sup>, sustentados no e pelo cativeiro, o Partido Abolicionista toma como único interesse a consciência humana, “o imperativo

<sup>739</sup> BEIGUELMAN, *op. cit.*, p. 38

<sup>740</sup> NOGUEIRA, *op. cit.*, p. 159.

<sup>741</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 14.

<sup>742</sup> SALLES, “Resistência escrava e abolição na província do Rio de Janeiro: o Partido do Abolicionismo”. In LIMA, GRINBERG e REIS (orgs.). *Instituições nefandas: o fim da escravidão e da servidão no Brasil, nos Estados Unidos e na Rússia*, cap. 12.

<sup>743</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 15

<sup>744</sup> *Ibid.*, pp. 13-14

categorico da nacionalidade”<sup>745</sup>. A ressonância rousseauniana reaparece na comparação entre o *Contrato Social* - “esse homem, mesmo que houvesse subjogado a metade do mundo, não passa de um particular; seu interesse, separado do dos outros, não passa de um interesse privado”<sup>746</sup> – e essa passagem sobre os partidos tradicionais de *O Abolicionismo*:

Conservadores constitucionais; Liberais, que se indignam contra o governo pessoal; Republicanos, que consideram degradante o governo monárquico da Inglaterra e da Bélgica; exercitando dentro das porteiras das suas fazendas, sobre centenas de entes rebaixados da dignidade de *pessoa*, poder maior que o de um chefe africano nos seus domínios, sem nenhuma lei escrita que o regule, nenhuma opinião que o fiscalize, discricionário, suspeito, irresponsável: que mais é preciso para qualificar, segundo uma frase conhecida, essa audácia com que os nossos partidos assumem, os grandes nomes que usam – de *estelionato político*?<sup>747</sup>

Nabuco decreta a discrepância entre a Ordem saquarema e o interesse público, ruptura que insere na experiência política um novo agente histórico, dotado da legitimidade que faltava à legalidade imperial<sup>748</sup>. O Partido Abolicionista de Nabuco surge como força política ontológica, a parte que se reivindica como um novo todo; e a abolição da escravidão como o ato pelo qual um povo se transforma em povo, como demonstra a mais rousseauniana das passagens do livro:

Todos os três partidos baseiam as suas aspirações políticas sobre um estado social cujo nivelamento não os afeta; o Abolicionismo, pelo contrário, começa pelo princípio, e, antes de discutir qual o melhor modo para um povo *livre* de governar-se a si mesmo – é essa a questão que divide os outros – trata de tornar livre a esse povo, aterrando o imenso abismo que separa as duas castas sociais em que ele se extrema.<sup>749</sup>

Exatamente por não ser um agregado baseado em grupos de interesse pré-constituídos, e sim um partido fundamentado no “abismo”, na ausência de “povo”<sup>750</sup>, que procura justamente fundar um “Povo” político, “o Abolicionismo é,

<sup>745</sup> Apud NOGUEIRA, *op. cit.*, p. 161

<sup>746</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 65

<sup>747</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 13

<sup>748</sup> Em 1868, Nabuco de Araújo denunciara a deposição da Liga Progressista com seu famoso discurso do *sortes*. Nele, não apenas distinguira legalidade de legitimidade, como usara o cativo de exemplo: “A escravidão, *verbi gratia*, entre nós é um fato autorizado por lei, é um fato legal, mas ninguém dirá que é um fato legítimo, porque é um fato condenado pela lei divina, é um fato condenado pela civilização, é um fato condenado pelo mundo inteiro”. Id., *Um Estadista do Império*, in *Obras Completas*, vol. V, p. 108. Provavelmente Nabuco tinha essa passagem em mente em sua militância abolicionista (muito embora fosse além do pai e questionasse inclusive a legalidade do escravismo, com base em sua leitura distinta da Lei de 1831).

<sup>749</sup> Id., *O Abolicionismo*, p. 13

<sup>750</sup> “Por certo que não temos povo, politicamente falando, mas é preciso supor que ele existe” Apud NOGUEIRA, *op. cit.*, p. 165

por ora, uma agitação, e é cedo ainda para se dizer se será algum dia um partido”<sup>751</sup>. Enquanto movimento, ele era um processo performativo de subjetivação, não uma identidade popular já consolidada (esta já existia: era a sociedade escravista saquarema). Para seguir adiante sua “agitação” ontológica, o abolicionismo precisava esvaziar seu significante e se transformar no nome de uma articulação alternativa de demandas, no “alfabeto da nossa política”<sup>752</sup>. É justamente nas demandas em aberto no Brasil dos anos 1880, nas solicitações transformadas em exigências pela incapacidade estrutural do Império em dar-lhes satisfação, que Nabuco encontrará a fonte da legitimidade de seu decreto de discrepância: “Irão os abolicionistas (...) agrupando-se lentamente num partido comum, a princípio unidos pela proscrição social que estão sofrendo, e depois pela esperança de vitória?”<sup>753</sup>

Para tal tarefa, Nabuco precisou afirmar a primazia do político sobre o social, o que fez de duas formas. Em primeiro lugar, através de sua reiterada rejeição ao bloqueio da política, tal como defendido por Alencar e os saquaremas contra o Projeto de 1871, e que agora era recuperado por esse mesmo grupo (e pelos Gabinetes liberais) na defesa da Lei do Ventre Livre como limite intransponível da intervenção legislativa. Mais uma vez, a condenação moral da escravidão era usada para delegar a resolução do problema ao fluxo sereno das forças sociais: “o país já decidiu, podeis estar descansados, os escravos serão todos postos em liberdade” conforme a vontade senhorial<sup>754</sup>. Tal como as águas vigorosas e ordeiras do Paraíba do Sul em *O Guarani*, a “consciência pública” trataria de dar fim ao cativeiro, no seu tempo e nos seus termos. Mas Joaquim Nabuco era um observador dos relevos e acidentes naturais. Em suas Conferências públicas no Recife, em 1884, ele comparou o abolicionismo às cataratas do Niágara (“essa grande corrente, que hoje alaga o país como um rio equatorial nas suas cheias (...) eu o vi, esse rio já formado, abrir o seu caminho como o Niágara pelo coração da rocha, pelo granito de resistências seculares”<sup>755</sup>) e a um terremoto (que “destruirá tudo que esteja edificado sobre a área abalada”, a menos que aparecesse um “vulcão” que canalizasse a força sísmica e rompesse a resistência<sup>756</sup>). O movimento foi

<sup>751</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 11

<sup>752</sup> Ibid., p. 13

<sup>753</sup> Ibid., pp. 13-14

<sup>754</sup> Ibid., p. 30

<sup>755</sup> Id., *Primeira Conferência*, in *Obras Completas* vol. VII, pp. 256-257

<sup>756</sup> Id., *Sexta Conferência*, in Ibid., p. 412

igualmente comparado à chegada ao topo de uma montanha, quando “logo perdemos de vista os acidentes do solo que pisávamos, esquecemos as privações que sofriamos, para nos absorvermos na imensidade do horizonte”<sup>757</sup>. Mas este foi um arroubo de otimismo da parte de Nabuco, típico dos palanques eleitorais: o topo da montanha ainda não fora alcançado. Eram justamente os “acidentes naturais”, as contingências históricas, que impediam a saída fácil dos escravistas. Tomada pela literalidade, a Lei de 1871 permitiria a continuidade do cativeiro por décadas, condenando mais uma geração de escravizados a ver a morte como uma opção mais fácil do que a liberdade; impondo aos ingênuos a convivência com a mesma ordem senhorial que escravizara seus pais; e tornando o país ainda mais decrépito do ponto de vista político, econômico, militar e cultural. “Seria abandonar o Brasil todo à contingência das mais terríveis catástrofes (...) o adiamento por meio século da consciência livre do país”<sup>758</sup>. O ato pelo qual um povo é um povo não pode ser natural: a refundação da comunidade é uma decisão política.

Como consequência, a religião e a moral, as chaves argumentativas mais tradicionais do repertório abolicionista ocidental<sup>759</sup>, são subordinadas pelo autor ao político. Por mais que a denúncia de Nabuco dos horrores do cativeiro use reiteradamente de imagens cristãs e de literatura antiescravista, como *A Cabana do Pai Tomás* e *O Navio Negreiro*, elas não esgotam o conteúdo da demanda central. Subordinadas ao dissenso político, a religião e a moral, antes usadas para bloquear a política, passam a mobilizar coletivamente os afetos em torno de uma nova identificação política, oposta à solidariedade elástica do escravismo. Dessa forma, Nabuco pode usar o abolicionismo não apenas como a defesa da liberdade formal dos negros escravizados, mas como significante tendencialmente vazio de uma nova, e mais democrática, representação originária de toda a sociedade.

Se o que dá força ao Abolicionismo não é principalmente o sentimento religioso, o qual não é a alavanca do progresso que poderia ser, por ter sido desnaturado pelo próprio clero, também não é o espírito de caridade ou filantropia. (...) No Brasil, porém, o Abolicionismo é antes de tudo um movimento *político*, para o qual, sem dúvida, poderosamente concorre o interesse pelos escravos e a compaixão pela sua

<sup>757</sup> Ibid., p. 418

<sup>758</sup> Id., *O Abolicionismo*, pp. 179 e 182. Nabuco fez várias estimativas diferentes para mostrar que, deixada à própria sorte, a escravidão persistiria por décadas, mesmo sob a forma “atenuada” da guarda dos ingênuos. A mais longa previa que o filho de uma escrava nascida em 27 de setembro de 1871, que nascesse em 1911, e que ficasse sob o “cativeiro provisório” do senhor até seus 21 anos, só seria livre em 1932 (p. 180).

<sup>759</sup> Cf. ALONSO, *Ideias em movimento*, pp. 189-190; AZEVEDO, “Irmão ou inimigo: o escravo no imaginário abolicionista dos Estados Unidos e do Brasil”; DAVIS, D. B. *O problema da escravidão na cultura ocidental*, passim.

sorte, mas que nasce de um pensamento diverso: o de reconstruir o Brasil sobre o trabalho livre e a união das raças na liberdade.<sup>760</sup>

Os capítulos centrais de *O Abolicionismo*, mais do que inventariar as múltiplas e heterogêneas mazelas e exclusões da sociedade brasileira, buscam articulá-las numa relação equivalencial, constitutiva de uma identidade “popular” antagônica aos Três Mundos saquaremas: o Partido Abolicionista (com seu “sentido lato”, a parte que se reivindica como universal) contra o Poder da escravidão. Trata-se de um ato de fala político que visa materializar o novo sujeito político que ele nomeia, performativamente. Daí o esforço de Nabuco em minuciosamente conectar cada deficiência e reivindicação social que encontra a um mesmo princípio ordenador, firmando um antagonismo comum a essas demandas e garantindo que elas se ligassem sob o abolicionismo, e não sob outras possíveis nomeações como o republicanismo.

O esforço articulatório começa com o polêmico capítulo III do livro, “O mandato da raça negra”. Falaremos mais dele no próximo tópico; por ora, gostaríamos apenas de destacar que o mandato nele proclamado – tácito, gratuito e irrenunciável – é explicitamente um mandato político: “aceitamos esse mandato como homens políticos, por motivos políticos, e assim representamos os escravos e os *ingênuos* (...) no interesse de todo o país e no nosso próprio interesse”<sup>761</sup>. Essa pretensão de universalidade é abertamente ficcional<sup>762</sup>; porém, como vimos anteriormente, não há representação (ainda mais, originária) que possa prescindir dela. Sendo o universal ausente, e não uma substância a exigir reconhecimento, esse lugar precisa ser preenchido por particularidades que reivindiquem politicamente,

<sup>760</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 18

<sup>761</sup> Ibid., pp. 19-20, grifo no original.

<sup>762</sup> Nabuco diz que o mandato abolicionista é uma delegação “inconsciente” de escravizados e ingênuos, pois “*de outra forma*, não teriam meios de reivindicar os seus direitos, nem consciência deles” (Ibid., p. 17). O fundo racista será comentado mais adiante; o que importa destacar neste momento é que essa justificativa era sabidamente falsa. Nabuco tinha perfeita ciência de que escravizados acionavam corriqueiramente o Poder Judiciário em busca de seus direitos, em ações cíveis de liberdade ou em processos criminais. Essas pessoas prestavam longos depoimentos perante autoridades policiais e judiciais, nos quais elaboravam e publicizavam suas histórias e razões particulares. Em paralelo, a atuação de Luiz Gama em São Paulo era de notório conhecimento de todos os abolicionistas, ainda mais dos juristas. O próprio Nabuco, no final da faculdade, advogara para um escravo que matara seu senhor, chamado Tomás, com uma tese de legítima defesa similar à de Gama, já popular na época. Mais adiante, no livro, Nabuco critica a magistratura brasileira, “cúmplice da escravidão como o foi, tanto tempo, do Tráfico” (Ibid., p. 82) – comentário que parte do pressuposto de que os direitos dos escravos eram judicializados constantemente. O mandato nabuquiano, portanto, era aberta e sabidamente ficcional, o que não nos autoriza a simplesmente descartá-lo como peça ideológica.

não logicamente, esse lugar.

O segundo ponto relevante acerca do mandato político de Nabuco é que ele se estenderá, sutilmente, a praticamente todas as demandas identificadas ao longo do livro. Essa generalização do mandato é permitida justamente pelo seu outorgante: a “raça negra”. De início, o abolicionista é apresentado como o procurador apenas de escravos e “ingênuos”; é o agente de uma demanda localizada. Tão logo, porém, o abolicionismo passa a nomear uma “reforma política primordial” a alcançar os mais variados aspectos da estrutura social, o outorgante da procuração passa a ser a grande maioria da população livre brasileira, descendente de escravizados e libertos. “A raça negra nos deu um povo. (...) fundou, para outros, uma pátria que ela pode, com muito mais direito, chamar sua.”<sup>763</sup> Essa constatação será reafirmada no capítulo XI, sobre as influências da escravidão sobre a nacionalidade: “sejam [os habitantes do Brasil], porém, dez ou doze milhões, essa população na sua maior parte descende de escravos, e por isso a escravidão atua sobre ela como herança do berço”<sup>764</sup>. Nada mais natural que, enquanto advogado auto constituído de população tão vasta e heterogênea, ele articule todas as suas reivindicações e necessidades numa mesma “petição inicial” contra um único réu: a Ordem escravista saquarema.

Assim, Nabuco denuncia o sistema de produção escravista, na forma do latifúndio monocultor de exportação, como a fonte de toda a miséria, dependência e submissão das populações do interior. Comparadas a feudos e colônias penais isoladas, as grandes fazendas não desenvolvem as regiões onde estão localizadas, produzindo condições de vida precárias, onde as demandas se acumulam sem atendimento, já que o poder político central só se faz presente nas capitais. Aqui, a velha demanda liberal pela descentralização política é atualizada:

Falta tudo o que é bem-estar; não há água encanada nem iluminação a gás, a municipalidade não tem a renda de um particular medianamente abastado, não se encontra o rudimento, o esboço sequer, dos órgãos funcionais de uma *cidade*.<sup>765</sup>

Com a escravidão não há centros locais, vida de distrito, espírito municipal; as paróquias não tiram benefícios da vizinhança de potentados ricos; a aristocracia que possui a terra não se entrega a ela, não trata de torná-la a morada permanente, saudável e cheia de conforto de uma população feliz; as famílias são todas nômadas enquanto gravitam para o mesmo centro, que é a Corte. A fazenda ou o engenho serve para cavar o dinheiro que se vai gastar na cidade, para a hibernação e o

<sup>763</sup> Ibid., pp. 18, 20-21

<sup>764</sup> Ibid., p. 118

<sup>765</sup> Ibid., p. 132

aborrecimento de uma parte do ano. A terra não é fertilizada pelas economias do pobre, nem pela generosidade do rico; a pequena propriedade não existe senão por tolerância, não há as classes médias que fazem a força das nações. Há o opulento senhor de escravos, e proletários. A nação, de fato, é formada de proletários, porque os descendentes dos senhores logo chegam a sê-lo.<sup>766</sup>

Note-se que, para além da precariedade das condições de vida dos pobres, o autor aponta ainda para a fragilidade da riqueza dos potentados: a monocultura era vulnerável à concorrência internacional, o que arrastaria os fidalgos rapidamente ao endividamento e à ruína, como demonstravam os recorrentes apelos ao Estado, desde os anos 1870, para “socorrer a lavoura”. Nabuco, embora antagonize o poder senhorial escravista, ainda oferece um lugar às suas demandas de recuperação e estabilidade econômica, desde que se dispusessem a abraçar o movimento. Isso será fonte de importantes contradições do seu pensamento democrático, como veremos no próximo item.

Nas capitais provinciais, e notadamente na Corte, a situação de estagnação e precoce declínio da nação se repetia. A escravidão bloqueara o desenvolvimento das classes sociais, notadamente do operariado, degradando os salários e as relações laborais; do grande comércio, com exceção dos financiadores da escravidão; e das classes médias, ao transformar o funcionalismo público no “asilo dos descendentes das antigas famílias ricas e fidalgas” arruinadas. Esta última demanda, em particular, calava fundo na Geração 1870, simultaneamente beneficiada e frustrada pelo reformismo conservador: “muitas avenidas que poderiam oferecer um meio de vida a homens de talento, mas sem qualidades mercantis, como a literatura, a ciência, a imprensa, o magistério, não passam ainda de vielas (...) pela estrutura rudimentar da nossa vida econômica.”<sup>767</sup> Por fim, a demanda liberal da reforma política era igualmente recuperada, de forma subordinada à reforma social: “é por não haver entre nós essa força de transformação social que a política é a triste e degradante luta por ordenados, que nós presenciamos”<sup>768</sup>. O “governo pessoal”, cuja denúncia já passara pela boca de liberais, conservadores e republicanos, era outro resultado da escravidão: “não há dúvida que a soma de poder que foi crescendo à sua prerrogativa foi uma aluvião devida àquela causa perene”<sup>769</sup>.

Contra a decadência inerente ao fundamento escravista, era necessário um

<sup>766</sup> Ibid., pp. 137-138. Ver tb. pp. 142-143, onde Nabuco faz um resumo da situação no interior.

<sup>767</sup> Ibid., p. 159

<sup>768</sup> Ibid., p. 170

<sup>769</sup> Ibid., p. 174



novo contrato social. Vimos como a alegoria romântica de Alencar equiparava a discrepância à vilania e ao crime. Nabuco rejeita explicitamente essa maldição: “a superstição de que o povo não pode errar, a que a História toda é um desmentido, não é necessária para fundar a lei da democracia”<sup>770</sup>. Por mais vitoriosa que seja a representação originária dominante, ela ainda é, em última instância, contingente e precária, e uma nova articulação imanente pode negar-lhe legitimidade e decretar um novo princípio para a comunidade política: “a escravidão tirou-nos o hábito de trabalhar para alimentar-nos; mas, não nos tirou o instinto nem a necessidade da conservação, e esta há de criar, novamente, a energia atrofiada”<sup>771</sup>. Para tanto, o abolicionismo precisava esvaziar seu significado, ainda que sem perdê-lo por completo. Além do seu sentido enquanto “missão do presente” (“promover e conseguir – no mais breve prazo possível – o resgate dos escravos e dos *ingênuos*”<sup>772</sup>), deveria ser o nome de uma “missão do futuro”: “apagar todos os efeitos de um régimen que, há três séculos, é uma escola de desmoralização e inércia (...) adaptar à liberdade cada um dos aparelhos do seu organismo [da Nação] que a escravidão se apropriou”<sup>773</sup>. Um novo conjunto de demandas articuladas, cuja cristalização daria um novo fundamento político à comunidade, constituindo uma nova vontade coletiva, um novo “povo”.

Obra de intervenção e invenção política, *O Abolicionismo* contribuía diretamente para a constituição desse novo “público”. A Confederação Abolicionista distribuiria 5 mil exemplares do livro para as províncias, onde lideranças locais publicaram resenhas e excertos nos jornais, multiplicando a palavra<sup>774</sup>. A nacionalização da estratégia de propaganda e ativismo começava a produzir seus efeitos. Em março de 1884, o Ceará se tornou a primeira província a abolir a escravidão, seguida pelo Amazonas em maio, além de diversas outras cidades pelo país. A agitação constrangia os cardeais do Partido Liberal: gabinetes hostis ou hesitantes ao programa se sucederam em intervalos de poucos meses. Finalmente, o governo acabou caindo nas mãos de alguém simpático à demanda: o liberal radical Manuel de Souza Dantas, que, em junho de 1884, assumiu o gabinete

<sup>770</sup> Ibid., p. 215

<sup>771</sup> Ibid., p. 207

<sup>772</sup> Ibid., p. 6

<sup>773</sup> Ibid., p. 7

<sup>774</sup> ALONSO, *Flores, votos e balas*, p. 207. A autora lembra que a primeira tiragem de *O Guarani* foi de apenas mil cópias.

com um projeto de abolição gradual da escravidão<sup>775</sup>. Diante de uma Câmara dos Deputados de maioria oposicionista – conservadores e liberais reacionários –, Dantas apostou a sorte do reformismo na dissolução da Casa e convocação de eleições gerais.

O ano de 1884 foi um divisor de águas para a articulação abolicionista. O Projeto Dantas podia ser tímido, mas, para a Geração 1870, era uma chance real de transformar o reformismo em programa de governo depois de 9 anos de paralisia. Pela primeira vez, os distintos grupos contestadores concordaram em submeter suas pautas específicas a uma mesma e uniformizadora demanda fundamental: a abolição da escravidão. Os federalistas científicos de São Paulo e do Rio Grande do Sul publicaram manifestos defendendo, estrategicamente, que a abolição ganhara precedência e urgência sobre a república, e lançaram candidaturas em apoio ao gabinete dos novos liberais. Porta-voz dos positivistas da Corte, Miguel Lemos fez um “apelo excepcional” aos seus seguidores – já que a participação em eleições era proibida pela doutrina do Apostolado – para que apoiassem “direta ou indiretamente” os candidatos abolicionistas. José do Patrocínio trouxe os republicanos liberais do Rio para a articulação, com Quintino Bocaiúva proclamando a extinção do trabalho cativo como a primeira solução de todos os problemas do país. O foco conjunto da aliança foi a disputa pelos votos urbanos, cujo peso fora fortalecido pela Lei Saraiva. A campanha eleitoral saía dos salões e ganhava as ruas, com Nabuco, Júlio de Castilhos, Silva Jardim e diversos outros oradores falando ao público em *meetings*, viagens e eventos públicos por todo o país<sup>776</sup>.

Contudo, a articulação abolicionista seria humilhantemente derrotada em 1884. Os conservadores repetiram o excelente resultado da eleição anterior, enquanto os novos liberais e seus aliados passaram longe da maioria parlamentar de que precisavam. A Mesa Diretora da Câmara, dominada pelos reacionários, não reconheceria os mandatos de vários abolicionistas, como Nabuco, que só conseguiu voltar ao Parlamento meses depois, numa eleição extraordinária. A coligação emperrada imediatamente aprovou moção de desconfiança contra Dantas, que

---

<sup>775</sup> Para os pontos centrais do projeto Dantas, como impostos altos sobre heranças, venda e transmissão de posse de escravizados; libertação imediata dos escravizados sexagenários e daqueles sem registro regular, e criação de colônias agrícolas onde os libertos deveriam permanecer por pelo menos 5 anos, garantido um salário-mínimo, cf. *Ibid.*, pp. 241-244

<sup>776</sup> Por tudo, cf. ALONSO, *Ideias em movimento*, pp. 309-313.

renunciou em 6 de maio de 1885. Seu projeto foi desossado por José Antônio Saraiva, que ficou no poder apenas o tempo necessário para entregar a mutilada Lei dos Sexagenários nas mãos do Partido Conservador e do barão de Cotegipe, em agosto. A janela do reformismo se fechara e a da reação se abria. O abolicionismo precisaria de mais força ontológica contra o Poder escravista.

### 6.3

#### O mandato e a demanda

A fortuna crítica de Joaquim Nabuco invariavelmente se coloca a questão do quão radical era o jurista-político pernambucano. Essas análises costumam mensurar o radicalismo a partir de duas variáveis, tributárias do marxismo: interesse e ação<sup>777</sup>. Do primeiro ponto de vista, seria um pensamento oriundo das classes dominantes que se identifica apenas em parte com os interesses específicos dos trabalhadores, optando por uma posição universalista e não antagônica. Do ponto de vista da ação, seu radicalismo se caracterizaria por um comportamento conciliador e temporizador, distinto do revolucionário. Assim, por exemplo, Paula Beiguelman defende que Nabuco era radical por adotar a perspectiva dos dominados, enquanto Célia Azevedo se baseia na recusa reiterada do autor a qualquer ação revolucionária para negar essa qualificação<sup>778</sup>.

Aqui, defenderemos a caracterização de Nabuco como pensador radical, num sentido muito específico do termo. Voltemos a Bruno Latour: a característica da fala política, sobre a qual recaem seus critérios específicos de veracidade e falsidade, é “fazer existir aquilo que, sem ele, não existiria: o público como totalidade provisoriamente definida”; assumir o trabalho performativo de “delineamento e de materialização do grupo que esta palavra procura constituir”<sup>779</sup>. Essa representação é “radical” porque é “originária”, no sentido de produzir novos agregados sociais, e não por causa de uma atuação ou interesse específicos. Essas variáveis substancializam o radicalismo e acabam prejudicando uma melhor compreensão do problema. O fato de Nabuco preferir a via institucional ou não ser um “intelectual orgânico” do proletariado não mudava o fato de seu abolicionismo

<sup>777</sup> Os termos desse debate foram sumarizados por CANDIDO, *Radicalismos*, in *Estudos Avançados*, 4 (8), pp. 4-18. Nabuco é um dos radicais estudados neste ensaio.

<sup>778</sup> BEIGUELMAN, *op. cit.*, p. 26; AZEVEDO, *Onda negra, medo branco*, pp. 88-89.

<sup>779</sup> LATOUR, *op. cit.*, pp. 16-19

ser, declaradamente, um ato de fala político que pretendia constituir um novo “povo”. Nabuco era radical porque reconhecia a fundamentação da comunidade política como um problema em aberto, revelando o abismo existente na raiz dessas coletividades.

Mas a questão é, evidentemente, mais complexa. Nabuco não se reivindicava como um radical, mas como um democrata – e esses adjetivos costumam aparecer juntos na fortuna crítica sem maiores questionamentos. Ora, “nenhum conteúdo particular traz inscrito em sua especificidade ôntica seu significado numa formação discursiva”<sup>780</sup>; o reconhecimento da radicalidade ainda não nos diz nada sobre seu conteúdo democrático. Mais ainda: como vimos no capítulo 3, a categoria laclauniana de demanda tampouco nos esclarece acerca de quais corpos humanos estão sendo incluídos e excluídos por esse ato de fala, bem como as razões e características dessas inclusões e exclusões. É preciso, portanto, qualificar a democratização pretendida pela representação originária abolicionista, iluminando as relações de **pertencimento** forjadas nesse processo.

Podemos começar esta investigação pela **utopia**, tal como apresentada logo no primeiro capítulo de *O Abolicionismo*, enquanto “missão do futuro”:

Depois que os últimos escravos houverem sido arrancados ao Poder sinistro que representa para a raça negra a maldição da cor, será ainda preciso desbastar, por meio de uma educação viril e séria, a lenta estratificação de trezentos anos de cativeiro, isto é, de despotismo, superstição e ignorância.<sup>781</sup>

(...)

A emancipação não significa tão somente o termo da injustiça de que o escravo é mártir, mas também a eliminação simultânea dos dois tipos contrários, e no fundo os mesmos: o escravo e o *senhor*.<sup>782</sup>

Nabuco sonhava com uma transformação completa dos Três Mundos saquaremas, capaz de suturar uma sociedade dividida pela escravidão. As bases dessa utopia foram resumidas na seguinte frase: “reconstruir o Brasil sobre o trabalho livre e a união das raças na liberdade”<sup>783</sup>. A universalização da cidadania e uma nova constituição do trabalho aparecem, assim, como dois eixos ontológicos, e não apenas jurídicos, do debate político. Questões candentes para a Geração 1870 como um todo, a qual invariavelmente recorria a um operador em ascensão no pensamento científico europeu para respondê-las: a raça. Nabuco, procurador da

<sup>780</sup> LACLAU, *A razão populista*, p. 141

<sup>781</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 6

<sup>782</sup> Ibid., p. 19.

<sup>783</sup> Ibid., p. 18.

“raça negra”, não seria exceção nesse processo histórico de *racialização*<sup>784</sup>.

Por racialização, entendemos um “discurso sempre em construção e à mercê das circunstâncias de cada tempo e lugar”, no qual o conceito pretensamente estático de raça é reconduzido aos processos históricos reais que conformaram seus significados ideológicos particulares em cada realidade social<sup>785</sup>. Ela sempre foi, na História brasileira, um “fator primário de reconhecimento das diferentes ordens sociais e da posição ocupada pelos indivíduos”<sup>786</sup>, ainda que, durante a hegemonia do liberalismo conservador imperial, nunca tenha assumido a posição de principal chave justificadora da escravidão – papel assumido pelo direito de propriedade<sup>787</sup>. No entanto, o abolicionismo surgiu num novo contexto de racialização: “na segunda metade oitocentista, a iminência do fim do binômio senhor-escravo, até então estruturante das relações sociais e definidor do rol dos cidadãos, redimensionou concepções de diferença e pertencimento racial.”<sup>788</sup> O lento e imprevisível desmoronar das relações escravistas e senhoriais ameaçava princípios seculares de dominação e hierarquização social, potencialmente confundindo os lugares próprios de cada um na comunidade política. Nesse cenário, a raça, tal como agora definida pelo racismo científico europeu e americano – um atributo eminentemente biológico, pretensamente impermeável às reivindicações políticas igualitárias e democráticas do século<sup>789</sup> – ganhava projeção própria, surgindo como uma opção de solo firme, em meio à erosão das tradições<sup>790</sup>.

<sup>784</sup> O debate sobre o discurso racialista de Nabuco ganhou corpo a partir da publicação de *Onda negra, medo branco*, de Célia Marinho de Azevedo, nos anos 1980. Azevedo explicitou, em sua pesquisa, a recorrência de imagens preconceituosas do negro não só no cânone nabuquiano, como no abolicionismo de elite de modo geral, correlacionando-as à persistência do *medo da rebelião escrava* durante a história brasileira. O fato da historiadora apontar tais manifestações como *racistas* acabou produzindo longa celeuma na historiografia. Diversos autores minimizaram essas críticas, alegando ser muito difícil falar em racismo numa obra publicada justamente num momento histórico permeado pelas teorias raciais. Outros distinguiram racismo de racialismo, ou seja, o uso de categorias raciais sem vínculo com práticas supremacistas – distinção problemática para qualquer um que incorpore a performatividade da linguagem como referencial teórico. Do nosso ponto de vista, é preciso evitar tanto o anacronismo do “Nabuco racista” (potencial produtor de simplificações) como a redundância do “homem de seu tempo” (que quase sempre é usada para inibir a crítica). Trata-se de historicizar o problema, como tentaremos fazer a seguir.

<sup>785</sup> ALBUQUERQUE, W. R. de. *O jogo da dissimulação*, p. 35

<sup>786</sup> CUNHA, Maria Clementina Pereira. “‘Cousas futuras’: a previsão da cabocla do moro do castelo sobre o destino de gêmeos que começaram a brigar no ventre”, in *Ibid.*, p. 14

<sup>787</sup> Cf. MATTOS, H. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*, cap. I.

<sup>788</sup> ALBUQUERQUE, *op. cit.*, p. 37

<sup>789</sup> Cf. BETHANCOURT, *Racismos: das Cruzadas ao século XX*, cap. 16: “Racialismo científico”

<sup>790</sup> O tema vem sendo estudado em profundidade pela historiografia contemporânea. Como exemplos, cf. ALBUQUERQUE, *op. cit.*; GOMES e DOMINGUES, Petrônio (orgs.). *Políticas da Raça: experiências e legados da abolição e pós-emancipação no Brasil*; GOMES, F. e CUNHA, O. M. G. (orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*, dentre

Com a profusão de teorias desenvolvidas no Atlântico Norte a partir dos anos 1850, a Geração 1870 foi buscar nelas subsídios para repensar a formação do "povo" brasileiro e sua inserção num mundo já sacudido pela corrida imperialista na África e Ásia. O embranquecimento – que, na tradição saquarema, ainda concebia uma absorção mais cultural do que étnica das “raças inferiores” ao padrão civilizatório europeu (como vimos com Peri) – assumia contornos específicos de substituição biológica e “cientificamente necessária” da raça negra e seus descendentes, “naturalmente imprestáveis”, por brancos europeus<sup>791</sup>. Sílvio Romero, um dos principais juristas-políticos da chamada Escola de Recife, é um típico exemplo dessa apropriação de ideias: de uma recusa peremptória da viabilidade do povo brasileiro, passou a reivindicar a mestiçagem como chave positiva para o futuro – não como um tipo racial novo que superaria as clivagens já existentes, mas como estágio intermediário do embranquecimento, processo de afirmação biológica da “raça superior” que, no final, levaria ao natural desaparecimento de indígenas, negros e dos próprios mestiços<sup>792</sup>. A lógica sacrificial de Alencar encontrava o darwinismo social.

Joaquim Nabuco se insurgiu contra esses determinismos: “nós não somos um povo exclusivamente branco, e não devemos portanto admitir essa maldição da cor”<sup>793</sup>. O problema a ser atacado não era o “sangue negro” da população brasileira, e sim a escravidão, que corrompera a cidadania e o trabalho e submetera os negros e seus descendentes a uma posição social inferior e precarizada: “o mau elemento de população não foi a raça negra, mas essa raça reduzida ao cativeiro.”<sup>794</sup> Tanto foi assim que, ao contrário dos EUA – onde negros e brancos permaneceram como comunidades separadas –, no Brasil a disseminação da posse de escravos foi tal que mesmo negros libertos ou livres buscavam ter pelo menos um cativo: a propriedade de corpos alheios como marca distintiva da liberdade, nos termos da representação originária saquarema, não fazia distinções de cor. Como consequência, a cidadania brasileira estava igualmente marcada por uma “confusão de classes e indivíduos” singular nas sociedades escravistas ocidentais. Sob tal “mestiçagem política”, duas

---

muitos outros.

<sup>791</sup> Essa era a posição de Louis Couty, por exemplo. Cf. AZEVEDO, *Onda negra, medo branco*, pp. 77-82.

<sup>792</sup> SALLES, *Joaquim Nabuco, um pensador do Império*, pp. 108-115. Para outra interpretação, cf. PEREIRA, *O povo na história do Brasil*, cap. 5, item 2.1.

<sup>793</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 21.

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 123.

naturezas opostas colidiam: “a do senhor de nascimento e a do escravo domesticado (...) O problema que nós queremos resolver é o de fazer desse composto de senhor e escravo um cidadão”<sup>795</sup>. Em suma, não havia óbices biológicos de qualquer tipo para a radical transformação política de que o Partido Abolicionista era o sujeito: contra a “democracia” familiar-senhorial dos cidadãos ativos da Ordem saquarema, a democratização como universalização dos direitos individuais, civis e políticos a todos os brasileiros, independentemente da cor de sua pele e suas origens. Senhores, escravos e “mestiços políticos” seriam reconduzidos a um novo tipo humano: o cidadão.

Contudo, a transformação geral imaginada pelo nosso jurista-político não podia ser uniforme – algo que, ao nosso ver, os comentaristas de Nabuco tendem a menosprezar. Ainda que ele tenha feito um uso lato do conceito de “raça”, misturando aspectos históricos, culturais e étnicos, o fator biológico ainda estava presente. A mestiçagem – social ou política – não apagava os traços das hierarquizações racializadas dos Três Mundos, nem as estratégias políticas contemporâneas de reconstrução dessas hierarquias sob bases exclusivamente, ou principalmente, raciais. Dessa forma, o caminho da liberdade para negros (escravos e livres) e senhores brancos era intrínseca e qualitativamente distinto, mesmo num defensor da integração democrática como Nabuco.

Para os *negros*, o problema era a *ausência* de liberdade. No tópico anterior, identificamos no mandato da raça negra uma construção abertamente ficcional e política, parte necessária da reivindicação de um universal ausente. Ocorre que, ao longo de *O Abolicionismo* (notadamente nos capítulos III, IV e XIII), esse mandato fundamentalmente abstrato começa a não só desenvolver como justificar negatividades substanciais, rascunhando distintos critérios e formas de pertencimento da nova comunidade imaginada. A “degradação servil”<sup>796</sup> é apontada como a razão, senão de uma “maldição” de cor, de uma insuficiência que tornava o escravizado e o ingênuo politicamente “inconscientes”<sup>797</sup>. Ao falar do “caráter do

<sup>795</sup> Ibid., pp. 151-152

<sup>796</sup> Ibid., p. 119

<sup>797</sup> Essa inconsciência política aparecia, igualmente, na experiência americana. Nabuco faz uma crítica direta ao que ele via como um resultado imprevisto da guerra civil: a incorporação imediata dos ex-cativos à cidadania política, chegando ao ponto de eles participarem de governos estaduais no Sul ocupado. Essa transformação “de um dia para o outro” (p. 20) não era vista com bons olhos por ele: “todas as altas funções do Estado [foram] entregues a esses mesmos escravos, que eram, até então, socialmente falando, matéria inorgânica, e que, por isso, só podiam servir nesse primeiro ensaio de vida política para instrumentos de especuladores adventícios”. Ibid., p. 150. No entanto,

movimento”, o autor deixa claro que “a propaganda abolicionista, com efeito, não se dirige aos escravos”, pois tal agitação poderia ter como resultado a “vindita bárbara e selvagem de uma população mantida até hoje ao nível dos animais e cujas paixões, quebrado o freio do medo, não conheceriam limites”. Uma das condições necessárias para o sucesso da articulação abolicionista, portanto, era justamente a exclusão política dos escravizados, simultaneamente bárbaros ameaçadores e vítimas inocentes. Nabuco não se furtou em usar o afeto do medo da rebelião escrava que assombrou a boa sociedade imperial para convencê-la a aderir a um abolicionismo tutelar e patriarcal, tática ilustrada com uma frase do poeta escocês Walter Scott: “Não acordeis o escravo que dorme, ele sonha talvez que é livre”<sup>798</sup>.

No capítulo XIII, ao falar da “influência da escravidão sobre a nacionalidade”, Nabuco aprofunda a negação da agência e do corpo escravizados, generalizando-os de uma vez para a “raça” como um todo e completando o processo de neutralização substantiva do outorgante do mandato: “muitas das influências da escravidão podem ser atribuídas à raça negra, ao seu desenvolvimento mental atrasado, aos seus instintos bárbaros ainda, às suas superstições grosseiras”; ao “fetichismo” e à “feitiçaria africana”, corruptores do catolicismo e dos costumes até mesmo da boa sociedade, por influência das amas de leite das casas-grandes; “a ação de doenças africanas sobre a constituição física de parte do nosso povo; a corrupção da língua, das maneiras sociais, da educação (...) podem ser considerados isoladamente do cativo.” Aqui, Nabuco contradiz, momentaneamente, o seu argumento central, e permite que a raça apareça como fundamento da escravidão, da sociedade brasileira e de suas mazelas. Logo em seguida, ele recua, em parte: se não fosse pela existência do cativo, “o cruzamento entre brancos e negros não teria sido acompanhado do abastardamento da raça mais adiantada pela mais atrasada, mas da gradual elevação da última.”<sup>799</sup>

Nabuco afastava o determinismo, mas não a teoria evolucionista da história, acatando a existência de diferentes estágios evolutivos (biológicos, históricos e/ou

---

essa transformação “de um dia para o outro” era justamente aquela que Nabuco enxergava operante na cidadania brasileira: “esse ente [escravo] é, *no dia seguinte à sua alforria*, um cidadão como outro qualquer, com todos os direitos políticos, e o mesmo grau de elegibilidade [pós-Lei Saraiva]” (p. 151, grifos nossos). Essa ambiguidade, como veremos, deixará em aberto diferentes (im)possibilidades de incorporação do negro na sociedade brasileira, a depender do leitor.

<sup>798</sup> Ibid., pp. 23 e 29

<sup>799</sup> Ibid., p. 125, grifos nossos



culturais) entre os diferentes “povos” da Humanidade<sup>800</sup>. O evolucionismo atualizava a velha noção de perfectibilidade – tão cara a Bonifácio e Von Martius – e se compatibilizava com as reformas sociais da Geração 1870<sup>801</sup>. Mas impunha à “raça negra”, composta não apenas de escravos e ingênuos, mas de todos os afrodescendentes, ainda que nascidos livres – homogeneizados numa identidade que apagava as distintas particularidades de cada condição de vida –, um caminho árduo para a cidadania plena: a necessidade de se elevar ao patamar da raça mais adiantada, numa transformação existencial e total com vistas a superar os “vícios do sangue africano”<sup>802</sup>.

Já para os *brancos*, o caminho para a liberdade passava por obstáculo distinto: seu *excesso* de liberdade, ou “imperiosidade brutal”: “em regra, o senhor pode *tudo* (...) a aplicação da lei depende inteiramente do senhor”<sup>803</sup>. Tratava-se, assim, de submeter a autoridade senhorial ao império da lei, dissociando a relação escravista do poder absoluto do proprietário previsto pelo art. 179 da Constituição do Império. Esse excesso de liberdade, para além das arbitrariedades e violências contra os escravizados, transbordava para a captura privada dos espaços públicos onde uma cidadania democrática poderia se manifestar, contribuindo decisivamente para a nossa decadência prematura: “o país só pode tirar benefícios reais quando nele não houver mais *senhores*.”<sup>804</sup>

Vê-se que Nabuco também racializa a posição senhorial em *O Abolicionismo*, apesar da elasticidade da posse de escravos: “não importa que tantos dos seus filhos espúrios tenham exercido sobre irmãos o mesmo jugo, e se tenham associado como cúmplices (...) a escravidão na América é sempre o crime da raça branca.”<sup>805</sup> A racialização do branco, entretanto, guarda sutis e decisivas diferenças com a do negro. A denúncia veemente da licenciosidade e poder arbitrário dos senhores nunca deriva para fatores de ordem étnico-biológica, ainda que secundários. Quando Nabuco afirma, seguindo a leitura da história colonial lusitana

<sup>800</sup> Essa adesão ao evolucionismo ficaria mais explícita nas críticas de Nabuco à imigração chinesa. Cf. RÉ, *op. cit.*, cap. VI

<sup>801</sup> Convém reiterar que, em tese, o pensamento saquarema não era hostil à perfectibilidade. Mas, como ponderou Ricardo Salles, prevaleceu a defesa da escravidão como matriz civilizacional alternativa, capaz de produzir uma ação civilizadora nos seus termos. SALLES, *Joaquim Nabuco, um pensador do Império*, p. 105. Sobre o evolucionismo social, cf. BETHANCOURT, *op. cit.*

<sup>802</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 119

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>804</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>805</sup> *Ibid.*, p. 174

de Oliveira Martins, que “Portugal descarregava no nosso território (...) as suas fezes sociais todas”, disso não se extrai nenhum julgamento determinista acerca do “sangue” lusitano, apenas da precoce decadência histórico-política portuguesa, que afetara singularmente a formação do Estado-nação brasileiro – a famosa “herança colonial” –, mas não alterara a ordem evolucionária geral das coisas, mantendo a raça negra abaixo da branca, ainda que desqualificada<sup>806</sup>. Mais do que isso: em várias passagens, os defeitos dos brancos são sempre justificados, de alguma forma, pela convivência com o negro, em inversões de ênfase intrigantes. Por exemplo, ao criticar os estadistas imperiais por suas promessas nunca cumpridas de emancipação, Nabuco afirma que tais manifestações geravam crenças sinceras nos escravos acerca da “honra dos ‘Brancos’ e na seriedade dos que tudo podem”. Ocorre que tal honra “é a superstição de uma raça atrasada no seu desenvolvimento mental”, incapaz de compreender a malícia dos senhores<sup>807</sup>. Monta-se um argumento dúbio, no qual a decisão política temerária dos brancos só produziu todos os seus efeitos perniciosos graças a um atavismo natural dos negros, que, no final, são responsabilizados por sua própria frustração.

Essa dubiedade nos revela, com clareza, a capacidade política distinta desses atores. Enquanto a “raça negra” é generalizada como incapaz para a agência política, com base em diversas justificações ligadas não só à sua história, mas à sua natureza, o “senhor branco” – note-se como a racialização do branco é afirmada, contudo limitada a uma figura social específica – é reconhecido como sujeito político completo, apesar dos defeitos. Seu problema não é de falta, a ser preenchida por uma reforma da existência a eliminar atavismos substanciais, mas de excesso de liberdade, que exigia uma redução moral, política e, eventualmente, econômica. Por mais ampla que essa transformação fosse, ela não tinha como ser total: já existia uma liberdade individual a ser resguardada; ela só poderia ser regulada.

A racialização, portanto, opera em níveis distintos para negros e brancos na representação originária liberal – seguindo as teorias raciais de sua época, mas usando-as seletiva e estrategicamente, conforme as necessidades do movimento tal qual a liderança de elite as entendia. Esse fato notório, portanto, não nos autoriza a

<sup>806</sup> Ibid., p. 120. Sobre a influência da Geração 1870 portuguesa no Brasil, e a proximidade de Oliveira Martins com Nabuco e os novos liberais em particular, cf. ALONSO, *Ideias em movimento*, pp. 193-4.

<sup>807</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, pp. 40-41

simplesmente desconsiderar a lente racial como secundária; ela é central na medida em que a dupla transformação dessas raças era a missão utópica do abolicionismo. O impasse teórico e concreto com que Nabuco se defrontava era que o cidadão sonhado por ele estava, topologicamente, mais próximo do *senhor branco* – com todos os seus excessos, mas naturalmente dotado do padrão civilizatório europeu superior – do que dos *negros*. Isso tem um impacto decisivo na forma como a nova direção intelectual e moral da sociedade, proposta pelo abolicionismo, se apresentava perante os sujeitos concretos que buscava articular. Cada um dos polos da relação senhorial exigiria uma intervenção distinta, que desse conta dos pontos de partida intrinsecamente distintos dos quais negros e brancos teriam que partir em direção à nova cidadania. Nessa dinâmica, só um desses polos retinha alguma liberdade para contestar ou negociar o contrato social que lhe era oferecido. Se Nabuco podia desconsiderar a voz do negro adormecido ou preso no mundo silencioso da precariedade, não podia fazer o mesmo com a boa sociedade para quem escrevia *O Abolicionismo*. A utopia democrática da universalização da cidadania entrava em choque com a manutenção racializada das hierarquias sociais seculares e o monopólio racializado da política pelos senhores brancos, grande demanda das classes dominantes face o progressivo desmoronar das relações tradicionais de dominação. O esvaziamento do significante “abolicionismo” era capaz de absorver inclusive essa demanda, sem comprometer a “missão do futuro” a que se propusera? Como transformar os senhores em cidadãos sem aliená-los para a reação saquarema?

Nabuco faz uso de algumas estratégias, na tentativa de resolver esse impasse. A principal delas é sua tese da ausência de preconceitos raciais: “a escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor – falando coletivamente – nem criou entre as duas raças o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos”<sup>808</sup>. Ele sempre usa o termo “preconceito” com o sentido de segregação racial, “monopólio de raça”<sup>809</sup>; seu parâmetro de comparação é a experiência americana e a guerra civil. Ao contrário de lá, a escravidão brasileira nunca levou à separação rígida de castas raciais, o que tornava a abolição um processo muito menos traumático e perigoso. Nesse ponto, os novos liberais se afastavam de Bonifácio e dos reformadores da primeira metade

<sup>808</sup> Ibid., p. 21.

<sup>809</sup> Ibid., p. 151

do século: enquanto estes “enfativavam bastante a questão do ódio de raça entre brancos e negros, os abolicionistas esforçaram-se por demonstrar que este aspecto praticamente inexistia no Brasil”<sup>810</sup>. O diálogo, aqui, era com Couty, que defendia a imagem de um paraíso racial para estimular a imigração europeia e a ideia de um embranquecimento pacífico e inevitável. Nabuco, por sua vez, verá o paraíso racial como parte de sua utopia: de fato, não existiam preconceitos “de cor”, mas a escravidão permanecia como fonte de animosidades artificiais. Finda a nefanda instituição, a “união das raças na liberdade” estava assegurada<sup>811</sup>.

A negação dos preconceitos articulava a universalização da cidadania com a constituição do trabalho livre. Sem o espectro da guerra racial, o abolicionismo acenava com um “desdobramento pacífico e ordenado do escravo em trabalhador livre sob o mando do mesmo senhor”<sup>812</sup> de antes, dessa vez sob bases morais e jurídicas estáveis e legítimas. Como Célia Azevedo pontua,

essa dissociação de classe (conflito) e raça (paz) permitia a formulação de projetos de integração social do ex-escravo, prescindindo-se daqueles longos períodos de transição com trabalho compulsório do liberto ou servidão da gleba, previstos pelos emancipacionistas como a única forma de evitar o revanchismo dos negros e sua dispersão desordenada pelos campos e cidades.<sup>813</sup>

Entretanto, o desequilíbrio de posições originais persiste. Se a transformação total dos escravos/negros, pela educação e integração ao trabalho livre, permanecia como horizonte de ação e necessidade inafastável, a transformação do senhor branco ganha contornos cada vez mais ambíguos e tímidos. Nabuco é explícito em dizer que o antagonismo que seu movimento constrói é contra a Escravidão enquanto instituição, e não contra pessoas, “os proprietários como indivíduos”<sup>814</sup>. Isso lhe permite chamar os próprios senhores de vítimas do cativeiro, e colocar como uma das metas do movimento abolicionista “reconstruir, sobre bases sólidas, o ascendente social da grande propriedade”<sup>815</sup>. Ela esbarrava, contudo, em problemas cruciais. O abolicionismo não podia esvaziar seu sentido a ponto de perder ligação com a demanda específica original, nem a transformação do senhor – figura essencial da relação escravista – poderia se limitar

<sup>810</sup> AZEVEDO, *Onda negra, medo branco*, p. 90

<sup>811</sup> Ibid., pp. 76-104; versão resumida do argumento aparece em seu artigo *Abolicionismo e memória das relações raciais*, pp. 8-11

<sup>812</sup> Ibid., p. 94

<sup>813</sup> Ibid., p. 97

<sup>814</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 28

<sup>815</sup> Ibid., p. 202

ao título jurídico. A recusa do movimento em aceitar a abolição com indenização aos proprietários representava, inapelavelmente, confisco de propriedade privada, procedimento inédito na história das abolições ocidentais (com exceção dos EUA, por causa da guerra civil)<sup>816</sup>. Por outro lado, a crítica do latifúndio monocultor pelos novos liberais era acompanhada de propostas de uma reforma agrária como complemento necessário do processo de democratização que o abolicionismo nomeava. André Rebouças, inspirado numa certa leitura do republicanismo democrático inglês de Harrington, temperado pela práxis da Revolução Americana, viu o latifúndio como uma instituição derivada do escravismo, devendo ambos serem desmontados em conjunto através da instituição de um regime de pequena propriedade que teria os libertos como destinatários, base material de uma nova cidadania igualitária, uma “democracia rural”<sup>817</sup>. Nabuco adotaria as linhas gerais dessa utopia, mas nunca veria a grande propriedade da mesma forma: ela seria uma instituição auxiliar do cativeiro, sim, mas poderia ser dele destacada e até salva pelas reformas sociais, a serem feitas depois da abolição. Seu projeto imediato para a reforma agrária, basicamente vinculado à instituição de um imposto territorial, aparece muito discretamente em *O Abolicionismo*, e só ganhará destaque na campanha eleitoral de 1884, quando o público ouvinte de Nabuco era outro: a multidão proletária de Recife. Ele nunca avançará para posições mais consistentes como a de Rebouças; atrair a grande propriedade para a articulação abolicionista era sua meta política mais urgente, ainda que compromettesse, no longo prazo, sua missão de romper com o “monopólio territorial” da ordem senhorial.

Mas o exemplo de 1884 também nos mostra que a práxis de Nabuco e do abolicionismo não se via como uma doutrina pronta e acabada, sendo permeável às mudanças na conjuntura histórico-política de cada momento. Enquanto movimento social, era uma rede policêntrica de diferentes atores sociais, unidos por uma coesão mínima em torno de estratégias modulares de ação adaptáveis a cada grupo e situação. Subjetivação que não se traduzia em uniformidade, apropriando-se das contradições para dinamizar, e não paralisar, o movimento<sup>818</sup>. Esse encontro de radicalismo e democratização encontrou na Terceira Conferência do Recife sua

<sup>816</sup> Para as múltiplas contradições e ambiguidades das posições de Nabuco face os interesses senhoriais, cf. MARSON, I. A. *Política, história e método em Joaquim Nabuco*, pp. 120-132

<sup>817</sup> Cf. CARVALHO, M. A. R. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*, pp. 159-189

<sup>818</sup> ALONSO, *Flores, votos e balas*, pp. 353-355

melhor imagem:

Vede antes de tudo o meu modo de compreender a Constituição que faz com que mesmo a República possa um dia entrar nela pelos votos dos eleitores. « A Constituição não é o que se figura a alguns dos nobres deputados, a fortaleza do seio da qual o governo pode sem prejuízo e sem incômodo resistir ao país que o bloqueia. Ela não é a imagem dessas catedrais góticas edificadas a muito custo e que representam no meio da nossa civilização adiantada, no meio da atividade febril do nosso tempo; épocas de passividade e de inação. A nossa Constituição é pelo contrário de formação natural, é uma dessas formações como a do solo onde camadas sucessivas se depositam, onde a vida penetra por toda parte, sujeita ao eterno movimento, e onde os erros que passam ficam sepultados sob as verdades que nascem. A Constituição não é uma barreira levantada em nosso caminho, não são Tábuas da Lei recebidas de um legislador divino e nas quais não se possa tocar por estarem protegidas pelos raios e trovões. Não, senhores. ela é um grande mecanismo liberal, um maquinismo dotado de todos os órgãos de locomoção e de progresso, um organismo vivo que caminha e se adapta às funções diversas que em cada época tem necessariamente que produzir». (Muito bem).<sup>819</sup>

Isso permitiu ao abolicionismo, em meados da década de 1880, alcançar uma diversificação social e uma expansão geográfica inéditas na história do país, capaz até de disputar a direção do sistema político – o que precipitou a organização e reação das forças escravistas, que reassumiram o governo em agosto de 1885. Não só o caminho da reforma institucional estava bloqueado, como a tolerância ambígua dos governos liberais foi substituída pela repressão aberta do Gabinete Cotegeipe. O vulcão da confrontação direta estava para explodir, e as forças incandescentes e renegadas dos escravizados e negros livres seriam decisivas nessa nova fase.

Até agora, tratamos o abolicionismo como uma demanda única, que esgotava o próprio conteúdo nos termos dos novos liberais. A historiografia mais recente, contudo, nos convida a pensar em *abolicionismos* no plural, ou seja, na existência de múltiplas demandas com o mesmo nome, as quais elaboravam suas próprias interpretações acerca do que significava liberdade, igualdade e cidadania. Rui Barbosa, já em 1884, opunha o movimento dos novos liberais ao “abolicionismo inconsciente” que não se importava com o futuro da grande propriedade<sup>820</sup>. Como Célia Azevedo pontua, o fato do abolicionismo liberal ter se transformado no articulador central do movimento não nos impede de recuperar outros ângulos esquecidos pela história oficial. Acrescentamos: não nos impede de vislumbrar, dentro desse mesmo movimento social, uma tensa e rica articulação de uma pluralidade de demandas abolicionistas.

<sup>819</sup> NABUCO, *Terceira Conferência*, in *Obras Completas*, vol. I, p. 300.

<sup>820</sup> Apud AZEVEDO, *Abolicionismo e memória das relações raciais*, p. 11

Todo missionário depende de fiéis que o ouçam e acreditem em sua palavra. Para a Geração 1870, excluída dos centros de poder da ordem saquarema, como o Parlamento e o Conselho de Estado, esse era um problema central. Uma nova “opinião pública” precisaria ser construída fora do velho mundo do governo. Os anos 1880 assistiram, especialmente na Corte (a partir da Revolta do Vintém, da qual participaram abolicionistas importantes como José do Patrocínio), o renascimento político da Rua, banida enquanto mundo da desordem pela representação originária imperial. Diante de instituições emperradas, quando não dominadas pelo reacionarismo, o uso público da razão recuperaria a conotação positiva dos anos 1830, deslegitimando o monopólio da boa sociedade sobre o que era o “povo” e sua representação verdadeira. Foi na Rua que os novos peregrinos redesenharam o círculo político, apostando em conferências, *meetings* e discursos públicos que atraíam um crescente número de pessoas comuns, sem habilitações, mas que agora ganhavam a oportunidade, não apenas de serem ouvidas em suas necessidades e vontades, mas também de articularem elas mesmas todas aquelas “ideias novas” que ouviam dos grandes oradores, em suas próprias associações, fossem religiosas, de trabalhadores ou carnavalescas, incorporando o abolicionismo como a gramática comum de uma experiência unificadora de transformação social<sup>821</sup>. Era perante a Rua que Nabuco reaproximava seu mandato tácito daqueles que, antes, não considerava politicamente ativos, reivindicando a Constituição como movimento de peregrinos. Processo de politização conjunta de sujeitos (a plebe) e de lugares (a Rua) que, sabidamente, não era controlável pelos pretensos legisladores, mas do qual eles não podiam abrir mão, porque a alternativa era a “catedral gótica” da religião saquarema. O “sentimento democrático” colocava em xeque o velho “sentimento aristocrático”<sup>822</sup>.

Essa efervescência encontraria uma nova fase da secular resistência escrava. A partir dos anos 1870, uma série de mudanças estruturais foi, progressivamente, modificando os conflitos contra a autoridade senhorial. Ricardo Salles destaca que a “crioulização” da população escrava pós-1850 – ou seja, o aumento da proporção

<sup>821</sup> Duas obras que tratam da importância da propaganda e da rua na política dos anos 1880 são as de Ângela Alonso, *Flores, votos e balas*, e Maria Teresa Chaves de Mello, *A República consentida*. Sobre a “experiência unificadora” do movimento abolicionista e a participação precoce de diversas associações de trabalhadores da Corte no movimento abolicionista, como o Bloco dos Padeiros, cf. SALLES, *Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política*, pp. 273-275.

<sup>822</sup> MELLO, *op. cit.*, Introdução.

de escravizados nascidos no Brasil e não em solo africano –, associado à estabilização e concentração dos planteis e à aprovação da Lei de 1871, reconhecendo um direito dos escravos, modificou a forma como estes articulavam sua luta: não mais nos termos da insurreição geral, predominante nos períodos anteriores, mas enquanto “portadores de direitos ou de prerrogativas que estavam sendo violadas”. Maria Helena Machado, por sua vez, destaca como a corrosão pública da legitimidade da escravidão vinha num momento de expansão da fronteira agrícola no Oeste paulista, caracterizada pelo alto emprego de escravizados deslocados do Norte do país –arrancados de seus locais de origem e de suas famílias –, e pela violência e arbitrariedade do controle disciplinar sobre o trabalho forçado (justamente o último marco distintivo da dominação senhorial), que ameaçava inclusive os espaços de autonomia interna duramente negociados por escravos e senhores. “Na ausência de outros mecanismos definidores, a escravidão passava a conceituar-se por si mesma: ser escravo limitava-se a estar submetido a um sistema de exploração do trabalho bem característico”<sup>823</sup>. As ações escravas, a partir de então, começaram a se processar enquanto expressão política e coletiva de sujeitos portadores tanto de agência como de direitos reconhecidos publicamente, oponíveis numa luta que não se restringia a determinada fazenda ou região<sup>824</sup>.

Quando os novos liberais impuseram sua demanda ao espaço político do Estado, esses abolicionismos “moleculares” souberam se aproveitar do novo momento para expandir e intensificar suas próprias articulações. Os anos 1880 assistiram, em especial no Vale do Paraíba expandido, um aumento considerável e impactante de conspirações e fugas em massa. Para além do desafio que tais revoltas impunham às autoridades policiais do governo, ao paternalismo senhorial e ao gradualismo do abolicionismo liberal, havia ainda um novo ingrediente, ainda mais perturbador: “a população livre, anteriormente dividida em torno de outras questões – os conflitos luso-brasileiros, regionalistas, federalistas, republicanos –, agora estava dividida em torno da questão específica da escravidão”<sup>825</sup>. Em 1880, mesmo ano da Revolta do Vintém e da fundação da SBCE, os padeiros da Corte fundaram o Bloco de Combate dos Empregados de Padaria, adotando o lema “Pelo Pão e pela

<sup>823</sup> MACHADO, *O plano e o pânico*, p. 35. Isso teria implicações no próprio sentido da liberdade que pretos e pardos poderiam esperar, como veremos no capítulo 7.1.

<sup>824</sup> Cf. SALLES, *Resistência escrava e abolição na província do Rio de Janeiro...*, passim

<sup>825</sup> REIS, João José. “‘Nos achamos em campo a tratar da liberdade’: a resistência negra no Brasil oitocentista”. In MOTA, Carlos Guilherme. *A viagem incompleta*, p. 257



Liberdade”. Reuniam, numa mesma reivindicação política, a demanda abolicionista e aquelas relacionadas às condições de vida e de trabalho da classe trabalhadora<sup>826</sup>. Uma grande quantidade de clubes e entidades semelhantes se formaria nos anos seguintes, por todo o Império, formadas por estudantes, tipógrafos, ex-empregados do comércio, mulheres da boa sociedade e ex-escravos; muitas delas se reuniram sob o estandarte da Confederação Abolicionista<sup>827</sup>. No Vale expandido, alianças inusitadas, formadas a partir do contato cotidiano entre escravos e trabalhadores livres inseridos nas relações agrárias – caixeiros-viajantes, ferroviários, carregadores de café... – aterrorizavam a classe senhorial, com seus participantes recebendo, adaptando e reproduzindo o repertório abolicionista que chegava pelos jornais, portos e trens das mais variadas formas<sup>828</sup>. Em Santos, a combinação de lutas da plebe e escravas já pode ser vista com a fundação do Quilombo do Jabaquara, em 1882, comandado pelo cozinheiro Quintino de Lacerda. A colaboração da “gente miúda”, para além da Corte, produziu uma multidão de peregrinos, como Chico Dourador, Antonio Paciência e o “rei dos cocheiros” Eugênio Wansuit em São Paulo; o estivador cearense Chico da Matilde, o “Dragão do Mar”; e os “oradores do povo” da Sociedade Libertadora Baiana, como o sapateiro Manoel Roque e o professor e diretor de clube carnavalesco Manoel Querino, negros livres que, ao invés de sonharem, decretavam, nas ruas e em voz alta, a liberdade e a igualdade de seus irmãos cativos. Homens e mulheres – libertos ou descendentes de cativos, mas também imigrantes italianos e até alguns membros da boa sociedade – viam a si e aos escravizados como partes em comum de um movimento político maior, cujo objetivo final era a refundação total da sociedade<sup>829</sup>.

A partir de 1885, o Gabinete Cotegeipe iniciou uma política oficial de perseguição, reforçando a repressão contra aqueles que ajudassem na fuga de escravos ou sua ocultação, liberando as autoridades policiais para censurarem as tradicionais conferências abolicionistas ou fazendo vistas grossas à formação de

<sup>826</sup> SALLES, *Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)*, pp. 273-275

<sup>827</sup> ALONSO, *Flores, votos e balas*, pp. 202-203

<sup>828</sup> Em Santos, os caixeiros-viajantes que corriam entre as fazendas, estabelecendo contato com os escravos e facilitando sua fuga para os quilombos da região, receberam o apelido de *cometas*. MACHADO, *O plano e o pânico*, pp. 152-153.

<sup>829</sup> Além da obra citada de Reis, cf. tb. MOURA, *Rebeliões da Senzala*, caps. 7 e 8; sobre as lutas moleculares em São Paulo e Vale do Paraíba, cf. MACHADO, *O plano e o pânico*. A experiência baiana é objeto de estudo de ALBUQUERQUE, *op. cit.*

milícias no interior pelos Clubes da Lavoura<sup>830</sup>. O fechamento do sistema pela reação saquarema produziu o encontro dos abolicionismos moleculares com o liberal, e a convergência de ambos em torno da desobediência civil. As fugas coletivas orientadas, já praticadas em diversos pontos das zonas cafeeiras, ganharam chancela e planejamento da parte da Confederação Abolicionista. Patrocínio estabeleceu contato direto com Antônio Bento, o juiz conservador que se tornara líder do misterioso grupo dos caifazes, dedicado à fuga e ocultamento de escravizados em São Paulo. Parlamentar abolicionista “degolado” pela Câmara conservadora, José Mariano Carneiro da Cunha se tornou membro do Clube do Cupim, igualmente dedicado a roubar e esconder escravos em Pernambuco, até levá-los a algum território já libertado, como o Ceará.

Seu amigo Joaquim Nabuco acompanhava a subida da maré. Em seus artigos de jornal de 1887, referendava e defendia a radicalização em termos que seu eu moderado e institucionalista de 1883 veria com espanto. “Eu fui com José Mariano a Palmarca (...) onde chegávamos os escravos vinham a nós, e em muitos lugares consta-me que eles fugiram depois de nossa partida. Isso é inevitável d’ora em diante.” O tom paternalista não deve nos distrair do fato de que se tratava do encontro entre pessoas diversas que se reconheciam mutuamente como partícipes de um mesmo movimento; corpos cuja conexão era rejeitada por Nabuco poucos anos antes. “Os abolicionistas desta província são todos francamente acoitadores de escravos (...) único meio de fazer executar a lei que o aboliu [o açoite]”<sup>831</sup>. Mais reveladoras foram as sucessivas colunas escritas por Nabuco em outubro daquele ano. Sob a liderança de Pio, mais de uma centena de cativos fugidos de uma fazenda de Capivari fizeram tormentosa marcha rumo aos quilombos no entorno de Santos, enfrentando sucessivas forças policiais e militares. Os jornais repercutiam o evento; *O Paiz* reportava os telegramas recebidos em colunas intituladas “Escravos que resistem”. Nabuco proclamava: “os fugitivos de Capivari conseguiram ganhar a serra do Cubatão, escrevendo uma das mais brilhantes páginas da história de sua raça e criando para ela uma tradição que a alentará no futuro, quando seja livre, para manter e desenvolver a liberdade herdada.” Era uma tradição bem diferente daquela

<sup>830</sup> Essa história é narrada em detalhes em ALONSO, *Flores, votos e balas*, cap. 8.

<sup>831</sup> “O movimento abolicionista em Pernambuco”. *O Paiz*, 19/04/1887. Numa manobra para tentar esvaziar a radicalização abolicionista, o gabinete Cotegepe aprovava o banimento da pena do açoite em 1886.

imaginada em *O Abolicionismo*. A liberdade, aqui, já não era herdada da benemerência senhorial ou do mandato gratuito dos abolicionistas brancos: era construída pela luta autônoma dos próprios escravos, no reconhecimento da agência política de corpos antes considerados impolíticos. O medo da onda negra, por um breve tempo, cedeu lugar a outros afetos, ganhando novos significados do ponto de vista da constituição de um novo “povo” brasileiro e de uma nova tradição de liberdade. “Há aproximações fatídicas”, concluía Nabuco, “uma dessas é a pequena distância que há entre o Cubatão e o Ipiranga”<sup>832</sup>.

As insurreições escravas de 1886-1888 foram decisivas para a aceleração do tempo político. Em São Paulo, a generalização da revolta chegou a um ponto ameaçadoramente crítico: a desorganização da produção econômica virara uma ameaça real. A insuficiência da polícia levou o presidente da província, Rodrigues Alves, a pedir socorro do governo central. Cotegipe foi forçado a reconhecer não ter forças militares suficientes para dar conta da ameaça. Pior: em 25 de outubro de 1887, enquanto os 30 sobreviventes da marcha de Capivari chegavam ao Quilombo do Jabaquara, Deodoro da Fonseca, presidente do Clube Militar, enviava à princesa regente um manifesto no qual anunciava que o Exército não participaria mais de qualquer missão com vistas a capturar escravos fugidos. O texto foi interceptado, mas chegou aos jornais. Já sem o consenso, os saquaremas perdiam as forças de coerção. Quando Rodrigues Alves procurou Cotegipe novamente, foi para sugerir uma lei abolicionista<sup>833</sup>.

A essa altura, o poderoso Ministro da Agricultura Antônio Prado, um dos arquitetos da reação de 1885, não só deixara o governo como organizara os fazendeiros a trocarem a carcomida ordem conservadora por aquela prometida pelos abolicionistas, na qual o escravo emancipado seria rapidamente reintegrado ao trabalho livre. Entre o fim de 1887 e os primeiros meses de 1888, liberdades condicionais foram concedidas em massa, enquanto senhores paulistas publicavam cartas na imprensa conclamando os pares de outras províncias a preservarem alguma autoridade através do manejo imediato da alforria<sup>834</sup>. O veloz rompimento entre São Paulo e o velho Vale do Paraíba era sinal claro de que a solidariedade senhorial que sustentara o Império do Brasil ruía. Quando, enfim, a própria Isabel

<sup>832</sup> “Cubatão e Ypiranga”, *O Paiz*, 24/10/1887

<sup>833</sup> ALONSO, *Flores, votos e balas*, pp. 330-338

<sup>834</sup> MATTOS, *Das cores do silêncio*, pp. 227-243

abraçou publicamente a abolição, em fevereiro de 1888, Cotegipe se retirou e o Partido Conservador rachou pela última vez. Entre março e maio, uma nova onda de levantes escravos comprometeu mesmo as últimas tentativas dos senhores de controlarem a situação por si mesmos. Uma saída legislativa se tornava inevitável. Quando a Assembleia Geral finalmente se reuniu, o novo gabinete conservador de João Alfredo apresentou o projeto final. Suas lacônicas duas linhas (redigidas por André Rebouças) eram um indicativo da força da radicalização dos abolicionismos: questões antes consideradas inescapáveis, como a disciplina do trabalho livre e a indenização aos proprietários, foram vetadas, numa inversão dos padrões imperiais<sup>835</sup>. Joaquim Nabuco, finalmente, assumiu o posto dos seus sonhos: líder parlamentar da grande reforma. Em 6 dias, as duas Casas do Parlamento discutiram e aprovaram a lei com espantosa rapidez. Coube a Paulino Soares de Souza, o filho homônimo de Uruguai, a “honra” de ser o último saquarema a defender a escravidão, na tarde do domingo 13 de maio de 1888. O Rio de Janeiro entrou em carnaval fora de época. Machado de Assis escreveria: “Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra ter visto”<sup>836</sup>. Testemunha ocular da assinatura da lei, Lima Barreto lembraria: “Quando fui para o colégio, um colégio público, à rua do Resende, a alegria entre a criançada era grande. Nós não sabíamos o alcance da lei, mas a alegria ambiente nos tinha tomado (...) com aquele feitio mental de criança, só uma coisa me ficou: livre! livre!”<sup>837</sup>.

O grande triunfo do Partido Abolicionista também marcou o seu ocaso. Como vimos, a radicalização de seus anos finais, nos quais a agência negra teve papel central, golpeou de morte a Ordem saquarema. Mas também trouxe para a articulação, de última hora, parte considerável daqueles que, até pouquíssimo tempo, eram a fina flor do escravismo – em especial, os cafeicultores paulistas. Eles aderiram, como vimos, à esperança palatável de ordem que os abolicionistas ofereciam em substituição àquela que falia a olhos vistos. Assim, Antônio Bento intermediou negociações entre fazendeiros e escravos rebelados para mantê-los em suas fazendas de origem, agora livres. Abolicionistas de Campos, brutalmente

<sup>835</sup> Para Hebe Mattos, esse fato justifica a surpresa generalizada da maioria dos senhores do Vale com a Lei Áurea, pois não era esperado que ela viria sem alguma regulamentação do trabalho livre ou regime de transição – como tinha ocorrido com as leis de 1871 e 85. Ibid., p. 219. Wlamyra Albuquerque aponta para surpresa similar entre os senhores baianos com a “precipitação” da medida, em *O jogo da dissimulação*, cap. 2.

<sup>836</sup> Apud ALONSO, *flores, votos e balas*, p. 360. O trâmite da Lei Áurea é narrado nas pp. 347-351.

<sup>837</sup> BARRETO, Lima. “Maio”, in *Toda crônica*, vol. 1, p. 77.

perseguidos poucos meses antes, presidiram, já em março de 1888, um Congresso Agrícola para discutir formas de organizar e padronizar as alforrias e os regimes de trabalho a serem adotados<sup>838</sup>. Paradoxalmente, a radicalização do movimento trouxe, em seu bojo, o esmaecimento das fronteiras do antagonismo que desenhara, substituído pela busca de uma conciliação final que concretizasse o sonho da sutura completa da sociedade, de preenchimento definitivo do fundamento ausente das comunidades políticas. Laclau pondera que o esvaziamento do significante central, embora fundamental para a construção de identidades políticas, não pode ser total: “nesse caso, os elos da cadeia equivalencial não precisam de modo algum coincidir entre si: os conteúdos mais contraditórios podem ser reunidos”. O resultado político “é que a unidade de um ‘povo’ constituída de tal maneira é extremamente frágil”<sup>839</sup>. Enquanto o movimento teve algum contramovimento para se opor, essas diferenças puderam ser recalçadas; quando, porém, a demanda central – a abolição – foi atendida pelo sistema, os antagonismos internos entre as diversas demandas contraditórias da cadeia vieram à tona.

Esse racha quase que automático foi agravado pela adesão das principais lideranças do movimento – Nabuco, Rebouças e Patrocínio – ao governo João Alfredo e à própria monarquia, o que imediatamente afastou a grande maioria dos aliados, liberais e/ou republicanos. Para piorar, essa tentativa de transformar o movimento em governo – claramente presente nos discursos e cartas de Nabuco de 1888 e 89 – esbarrava no reacionarismo conservador. Ainda em maio de 1888, Paulino e Cotegipe apresentaram projetos de indenização aos ex-senhores. João Alfredo, ao invés de deslanchar um novo pacote de reformas pelo alto no estilo Rio Branco, flertou abertamente com o “indenizismo”, e ainda focou em leis de repressão à “ociosidade” dos ex-escravos, para fúria de Nabuco e Rebouças. Estes, contudo, preferiram manter o apoio a um governo que, bem ou mal, lhes dava capital político, ao custo de um isolamento cada vez maior entre seus velhos aliados. Sem consenso, ou mesmo interesse da maioria, os projetos de reforma social para o pós-abolição foram desaparecendo rapidamente do horizonte. Nabuco manifestava precoce preocupação com os rumos que a situação tomava. Em carta de julho de 1888, estimulou Carneiro da Cunha a liderar uma nova articulação nacional, dessa vez em torno do federalismo e tendo o Partido Liberal como

<sup>838</sup> MATTOS, *Das cores do silêncio*, pp. 244-246

<sup>839</sup> LACLAU, *A razão populista*, p. 308

condutor<sup>840</sup>. Divididos entre os reformistas monarquistas de Nabuco, os republicanos de Rui Barbosa e os emperrados de Ouro Preto, os liberais nunca chegaram nem perto da coesão necessária para essa missão<sup>841</sup>.

Nesse cenário de hegemonia em aberto, as frustrações foram se acumulando. Ex-senhores e velhos abolicionistas perceberam rapidamente que a natural reorganização prometida pelo movimento não viria. Não houve uma nova constituição do trabalho, e os senhores – em especial das regiões sem dinheiro para promover a imigração europeia – se viram traídos em suas expectativas de manutenção tranquila das hierarquias sociais, obrigados a negociar condições de trabalho com ex-cativos em trânsito, ciosos da cidadania conquistada. A persistência da agência negra, em especial daqueles que assumiram a defesa pública da monarquia cambaleante, levou republicanos a radicalizarem os discursos racialistas, ressuscitando as velhas estratégias do medo para atizar a opinião pública contra essas figuras. O monarquismo popular, para Rui Barbosa, não era uma escolha política, com vistas, por exemplo, a exigir o cumprimento das promessas de amparo e integração social dos abolicionistas. Era produto do “manipançaço grotesco das senzalas, próprio para a gente d’África (...) Deste pensamento perverso contra a raça emancipadora e a raça emancipada nasceu o artifício de organizar em batalhões da princesa, os homens de cor”<sup>842</sup>. O jogo dissimulatório de Barbosa era exemplar. Atribuía aos monarquistas a culpa pela racialização das relações políticas que ele, ativamente, manipulava, reduzindo diferentes agências e posições políticas a uma única forma de incapacidade generalizada: a “raça negra”, eterna “vítima”, não tinha mais direito a uma tradição de resistência. As contradições do abolicionismo liberal, como vimos, abriam vários caminhos para a liberdade, cujas divergências e incompatibilidades o movimento manteve em disputa. Nos anos que se seguiram ao 13 de maio, prevaleceria a opção pela interrupção da democratização, pela despolitização da Rua e restabelecimento das hierarquias e titulações da velha boa sociedade, agora em torno da raça. A utopia da cidadania universalizada dava lugar à cidadania contingente: o *escravo* precisava se transformar no *negro*, enquanto o *senhor* devia ser conservado<sup>843</sup>.

<sup>840</sup> NABUCO, “Carta a José Mariano”, in *Obras Completas*, vol. XIII, pp. 173-174.

<sup>841</sup> ALONSO, *Joaquim Nabuco: os salões e as ruas*, cap. 5; *Flores, votos e balas*, cap. 9

<sup>842</sup> Apud ALBUQUERQUE, *O jogo da dissimulação*, p. 184

<sup>843</sup> A segunda máxima, adaptada do editorial de um jornal baiano de maio de 1888 (“*Conserve-se a palavra senhor*, porque exprime um tratamento decente que se dá ao cidadão”) é desenvolvida em

Quando Ouro Preto assumiu o poder, em 1889, prometendo uma descentralização político-administrativa consensualmente vista como anódina, um desencantado Nabuco se retirou para sua casa em Paquetá. De lá, seria avisado do golpe militar de 15 de novembro. Quando voltou ao Rio, no dia 16, a família imperial já tinha partido, para nunca mais voltar.

## 6.4

### O retorno à catedral gótica

Sim, senhores, o que eu desejo é que depois da luta terrível entre abolicionistas e escravocratas a emancipação seja realizada entre as alegrias da nação unida, e que nós todos, como os atenienses para conciliar as divindades inimigas, levantemos no lugar da discórdia o altar do Esquecimento.<sup>844</sup>

Proferida por Nabuco em 1884, a fala acima ecoava, inadvertidamente<sup>845</sup>, lição contemporânea de Ernest Renan: “A essência de uma nação está em que todos os indivíduos tenham muito em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas (...) todo cidadão francês deve ter esquecido a noite de São Bartolomeu e os massacres do sul no século XIII.”<sup>846</sup> Mas ambas as passagens guardam maiores ambiguidades do que, à primeira vista, parece ao leitor. Como notou, com perspicácia, Benedict Anderson, Renan cita dois eventos do passado que já deviam ter sido esquecidos, mas não faz questão alguma de explicá-los à plateia ou ao leitor, deixando implícito que seus ouvintes, pelo contrário, se lembravam deles. Esse aparente paradoxo escondia um uso muito elaborado da noção de esquecimento. Ela não se referia aos fatos em si, mas aos antagonismos desenvolvidos em cada um deles: vítimas e assassinos, católicos e protestantes, albigenses e papistas, todas essas identificações – que nomeavam diferentes realidades políticas, culturais ou religiosas de cada tempo – eram tornadas indistinguíveis, apagadas sob uma única identidade, totalmente estranha ou secundária àqueles eventos, mas que no século XIX se transformara na principal

Ibid., pp. 122-126. A primeira máxima é de autoria de Mariza Corrêa, recuperada por Flávio Gomes em “‘No meio das águas turvas’: raça, cidadania e mobilização política na cidade do Rio de Janeiro (1888-1889)”, in GOMES e DOMINGUES (Orgs.) *Experiências da emancipação*, cap. 1.

<sup>844</sup> NABUCO, *Terceira Conferência*, p. 345. Passagem similar consta de *O Abolicionismo*, p. 219.

<sup>845</sup> Nabuco era admirador confesso de Renan, com quem chegou a se encontrar em Paris e trocar cartas; mas não há indícios concretos de que tenha tomado conhecimento da conferência de março de 1882 sobre *O que é uma nação?* Não seria, porém, absurdo especular isso, já que ele estava morando na Inglaterra desde dezembro de 1881. Para a influência de Renan em Nabuco, cf. ALONSO, *Ideias em movimento*, pp. 201-202; e as próprias reminiscências de NABUCO, *Minha Formação*, cap. VII.

<sup>846</sup> RENAN, *op. cit.*, p. 162

identidade política: os franceses. “O efeito dessa tropologia é representar os episódios dos gigantescos conflitos religiosos europeus (...) como guerras tranquilizadamente fratricidas entre – quem mais? – conterrâneos franceses”. Essas distintas histórias e subjetivações eram, simultaneamente, esquecidas em seus contextos e antagonismos específicos, e lembradas, enquanto etapas de uma **história** linear e unilateral do Estado-nação capitalista, a ser consolidada enquanto senso comum através dos sistemas de ensino público ou da historiografia desenvolvida nas universidades: “Dever ‘já ter esquecido’ tragédias que precisam ser incessantemente ‘lembradas’ revela-se um mecanismo típico na construção posterior das genealogias nacionais”<sup>847</sup>. Nabuco comungava dessa perspectiva; contudo, a lição renaniana não podia ser aplicada ao Brasil sem nuances. O antagonismo entre abolicionistas, senhores e escravos não era um evento de séculos antes, e sim uma luta contemporânea. Assim como Renan não se atrevia a afirmar que a Comuna de Paris já podia ser esquecida e transformada em “fratricídio tranquilizador” pela Terceira República, Nabuco pontuava que uma nova história só teria lugar “depois da luta terrível”. Reconhecia, assim, diferentes modos de apreensão dos fatos históricos, conforme as necessidades do Esquecimento e da Discórdia.

As asas de Éris sobrevoam todo *O Abolicionismo*, em especial seus capítulos intermediários (VI-X). Reencontramos, aqui, a herança colonial de que falamos brevemente no tópico anterior: ao adotar a escravidão como forma nuclear do sistema de produção, da ocupação econômica do território e da composição do povo, Portugal teria nos deixado uma sociedade em decadência prematura<sup>848</sup>. A emancipação nacional não superou esse estado de coisas: “os mártires da Independência se viram colocados entre a escravidão e o cadafalso: temendo que a união dos ‘proprietários rurais’ com as forças portuguesas” colocasse tudo a perder<sup>849</sup>. O Estado imperial, sob a organização saquarema, interiorizaria e consolidaria o modelo colonial.

Neste ponto da análise, sugerimos caminho algo diverso da fortuna crítica já estabelecida, que concentra suas atenções na *herança colonial*, projetando-a

<sup>847</sup> ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, pp. 272-274. Cf. tb. GAGNEBIN, *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*, pp. 221, 240-241

<sup>848</sup> ALONSO, *Ideias em movimento*, p. 194

<sup>849</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 47. O autor fala no contexto da Revolução Pernambucana de 1817, mas o impasse é claramente extensivo a toda a elite nacional.



século XIX adentro. Ao nosso ver, parte considerável da história recuperada por Nabuco tem como alvo uma *herança imperial* propriamente dita, cuja especificidade era estrategicamente importante para a constituição do “povo” abolicionista.

Ao denunciar, nos capítulos VII e VIII, as limitações do emancipacionismo, em especial no tocante à legalidade do cativeiro face a Lei de 1831, a crítica de Nabuco identificou nas ações e omissões das autoridades imperiais uma articulação histórica autônoma, distinta daquela do colonialismo, pois elaborada e dirigida por brasileiros, nos quadros do Estado nacional. Ao defender a pressão britânica contra o Brasil nos anos 1840, o autor denomina essa época como “o período militante do Tráfico”, marcado pela “pressão exercida, de 1831 a 1850, pela agricultura consorciada com aquele comércio, sobre todos os Governos e todos os partidos”<sup>850</sup>. Habilmente, Nabuco usa discursos do conservador Eusébio de Queiroz para associar a política do contrabando à consolidação do próprio Segundo Reinado. Seguindo sua estratégia de não denunciar pessoas, ele poupa os saquaremas, em troca do rompimento com seu legado de esperanças traídas e crimes acobertados:

Grande número dos nossos homens públicos, compreendendo que essa era a chaga maior da nossa escravidão, pretenderam validar de alguma forma a posse de africanos, ilegalmente escravizados, receando a bancarrota da lavoura pela verificação dos seus títulos de propriedade legítima. Não devemos condenar os nossos estadistas pelas opiniões que emitiram em relação à escravidão, quando os vemos dominados pelo receio de uma catástrofe social; mas nós, hoje, sabemos que tais receios não têm mais razão de ser, e que a moralização do país só pode dar em resultado o seu desenvolvimento progressivo e o seu maior bem-estar.<sup>851</sup>

Contraposto a esse legado, Nabuco inventa uma tradição abolicionista, formando seu próprio panteão de campeões, na grande maioria liberais, acompanhados de alguns conservadores reformistas: dos irmãos Andrada ao visconde do Rio Branco, passando por nomes como Tavares Bastos, Cristiano Ottoni e seu próprio pai, Nabuco de Araújo. Em comum entre eles, um raciocínio segundo o qual a conclusão da emancipação nacional dependeria da escrava<sup>852</sup>. Determinados eventos também são alinhados numa história própria, incluindo a Revolução Pernambucana de 1817 e as Leis de 1831, 1850 e 1871. As exclusões são igualmente notórias: a Confederação do Equador, as revoltas regenciais e a Praieira permanecem esquecidas, e nenhum republicano é reivindicado.

<sup>850</sup> Ibid., pp. 81-82

<sup>851</sup> Ibid., pp. 92-93

<sup>852</sup> ALONSO, *Ideias em movimento*, p. 200

A relação específica de Nabuco com a monarquia dos Bragança, contudo, é crescentemente conflituosa nos anos 1880. A escravidão inviabilizava a existência de uma opinião pública de indivíduos esclarecidos e progressistas (ao contrário do que pensara Alencar<sup>853</sup>), corrompendo o sistema parlamentar pela inversão da representação política: era a Coroa que sustentava os Gabinetes, o Parlamento e os partidos, e não o “povo”, mobilizado apenas pela violência e chicana para participar de eleições fraudulentas. Diante de uma “multidão” que abdicou de suas funções cívicas pela força do legado escravista, o Moderador surgia como único poder autônomo, “permanência da tradição nacional”. Talvez por isso, Nabuco se atreva a responsabilizá-lo, ainda que cautelosamente, pela Discórdia em andamento.

O Imperador não tem culpa, exceto, talvez, por não ter reagido contra essa abdicação nacional, de ser tão poderoso como é, tão poderoso que nenhuma delegação da sua autoridade, atualmente, conseguiria criar no país uma força maior que a Coroa.

Mas, por isso mesmo, Dom Pedro II será julgado pela História, como o principal responsável pelo seu longo reinado; tendo sido o seu próprio válido durante quarenta e três anos, ele nunca admitiu presidentes do Conselho superiores à sua influência e, de fato, nunca deixou o leme (com relação a certos homens que ocuparam aquela posição, foi talvez melhor para eles mesmos e para o país, o serem objetos desse *liberum veto*). Não é assim, como soberano constitucional, que o futuro há de considerar o Imperador, mas como estadista; ele é um Luís Filipe, e não uma rainha Vitória — e ao estadista hão de ser tomadas estreitas contas da existência da escravidão, ilegal e criminosa, depois de um reinado de quase meio século.<sup>854</sup>

Ainda assim, o rompimento com a Coroa estava fora de cogitação, seja por teoria<sup>855</sup> ou por estratégia. Diante de um Parlamento dominado pela lavoura escravista, somente a ação do Executivo poderia fazer-lhe frente. E, como o exemplo de 1871 mostrava, o Governo só tomaria o caminho desejado pelos abolicionistas se contasse com o impulso do Moderador. A saída era imanente: o movimento deveria exercer sua nova influência e direção sobre a Coroa, atraindo-a para a articulação abolicionista e valendo-se de seu poder para concretizar a quase transcendência que reivindicava enquanto nova e legítima representação do “povo”: “essa é a força capaz de destruir a escravidão, da qual aliás dimana, ainda que,

<sup>853</sup> “Não é dessa opinião pública que sustentou os negreiros contra os Andradas, isto é, da soma dos interesses coligados que se trata, porque essa é uma força bruta e inconsciente como a do número por si só”. NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 169. Note-se a distinção entre uma opinião efetivamente pública e outra apenas facciosa.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 173

<sup>855</sup> Mommsen, Oliveira Martins e Renan, os principais referenciais teóricos de Nabuco, eram fervorosos críticos de qualquer descentralização do poder — fosse meramente parlamentar ou substancialmente democrática. ALONSO, *Ideias em movimento*, p. 202-203

talvez, venham a morrer juntas”<sup>856</sup>, profetizou Nabuco.

A apatia monárquica era um obstáculo sério a esse plano. Desde o Ventre Livre, o imperador já não demonstrava interesse na “questão servil”; na década seguinte, o enfado, agravado pelos problemas de saúde, se estendera à política de modo geral<sup>857</sup>. Uma luz brilhou quando, em 1884, D. Pedro II não só endossou o nome de Manuel Dantas para a Presidência do Gabinete, como consentiu com a dissolução da Câmara – contra a maioria saquarema do Conselho de Estado –, numa mudança de posição que animou os novos liberais. O que parecia ser um farol a guiar para o futuro rapidamente se revelou uma vela. Quando Dantas, em maio de 1885, tentou salvar seu governo pedindo nova dissolução, o Moderador lhe negou apoio e se recolheu de uma vez por todas.

Joaquim Nabuco viu no gesto de D. Pedro uma rendição. Ao invés da glória de 1871, o imperador reeditara o golpe de 1868. Nos opúsculos publicados em 1886, acompanhando a radicalização do movimento, Nabuco sobe o tom: “como a atmosfera dos tronos é, em toda parte, reacionária e inconscientemente simpática a um sonho impossível dos conservadores, [a ascensão de Cotegipe] deve ter sido tão agradável ao elemento monárquico como foi ao elemento aristocrático”<sup>858</sup>. Era um erro insistir na aliança preferencial com os saquaremas: estes eram “parasitas” oligárquicos, que abandonariam o hospedeiro real na primeira oportunidade. Os liberais, por outro lado, tinham a autêntica simpatia popular. Contra a imagem demofóbica da “canalha”, Nabuco afirmava: “nosso povo é isso mesmo, é um povo de *pés no chão e manga de camisa*, e não é um povo branco. (...) o povo brasileiro – descendente de escravos em sua máxima parte – chegou a ter a ousadia de dar *vivas à Abolição!*”<sup>859</sup>. Ao invés de exercer seus poderes de “déspota constitucional” para “romper com as ficções de um parlamentarismo fraudulento” e ir “procurar o

<sup>856</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 190

<sup>857</sup> MELLO, *op. cit.*, pp. 45-51 e 185-190, mostra como a década de 1880 assistiu à progressiva dessacralização da figura do monarca, notória em artigos e caricaturas de jornal e até nos enredos carnavalescos. Embora continuasse querido pela população – como quase toda a historiografia simpática ao Império destaca –, havia também uma percepção comum de que sua capacidade mental estava comprometida pela idade, produzindo uma desafeição generalizada pelo regime que facilitou a recepção da República, menos como um golpe injusto e mais como um fato inevitável. Citando Evaristo de Moraes, a autora considera que havia, sim, “consideração” pelo velho imperador, mas já “degenerando em piedade, sentimento que não basta para garantir tronos vacilantes” Apud Ibid., p. 189.

<sup>858</sup> NABUCO, *O erro do imperador*, in *Obras Completas*, vol. XII – *Campanhas de imprensa*, p. 233.

<sup>859</sup> Ibid., p. 236, grifos no original

povo nas suas senzalas ou nos seus mocambos”<sup>860</sup>, o imperador mantinha sua tradicional omissão. É aqui que encontramos o ápice da História da Discórdia iniciada em 1883:

O Imperador *sabe* que ele é insensível à escravidão; *sabe* que nunca perguntou aos milhares de pequenos senhores feudais possuidores do território do povo da sua monarquia, quando lhe iam humildemente beijar a mão, e ele os fazia barões e viscondes: *Como estão seus escravos?* Sua Majestade sempre foi um bom limítrofe: suserano de cada um deles, vassalo de todos eles juntos, o representante da realeza nunca atravessou a linha divisória entre a soberania do Estado e a soberania da Escravidão. (...) [Ele sabe] que o seu ministério, o seu Senado, a sua Câmara dos Deputados, o seu Conselho de Estado, a sua aristocracia, as suas Faculdades de Direito, a sua magistratura, o seu clero, a sua polícia – de senhores de escravos – constituem juntos e com ele mesmo um como sacerdócio egípcio da escravidão, um cárcere hierárquico em que escravos são sepultados vivos.<sup>861</sup>

É a herança imperial, e não a colonial, que Nabuco denuncia, furiosamente. É contra a aliança fundamental entre o Trono e a Oligarquia que o Partido Abolicionista deve exercer seu poder constituinte de “povo” legítimo, a partir das senzalas e mocambos. Ainda aqui, Nabuco evita romper com a monarquia; confia, quase implora, pelo despertar do Moderador. Mas o sentido de seu alerta era claro: se o venerando monarca permanecesse como estava, seria varrido, junto com a Ordem saquarema, pela onda democrática.

D. Pedro não ouviu Nabuco; Isabel, contudo, ouviu Rebouças. Antes que a onda a levasse<sup>862</sup>, ela aderiu à causa. A missa campal em São Cristóvão, logo após a promulgação da Lei Áurea, representou tanto a consagração do movimento vitorioso como o início do mito oficial da “Redentora”, a mulher que redimira não só a Nação, como a própria Coroa; reconstrução histórica e memorialística à qual Nabuco, Rebouças e Patrocínio mergulharam quase que imediatamente: “Isabel ficou como a última acoitadora de escravos que fez do trono um quilombo (...) A monarquia está mais popular do que nunca (...)”<sup>863</sup>, dirá o pernambucano. Chegava a um glorioso fim a História da Discórdia; era hora de erguer o “altar do Esquecimento” prometido em 1883, monumento à Nação pacificada e suturada. Tal

<sup>860</sup> Ibid., pp. 243-244

<sup>861</sup> Id., *O eclipse do abolicionismo*, in Ibid., pp. 252-253, grifos do original.

<sup>862</sup> “O que mais nos influíu foi a ideia de dar um empurrão ao pensamento da abolição com o pequeno prazo que parecia estar no ânimo de todos, exceto no dos *Emperrados* que é necessário acordar. Ou acordam, ou a onda nos levará. Que Deus nos proteja, e que mais essa revolução ou evolução nossa se faça o mais pacificamente possível.” Carta de Isabel à Condessa de Barral, 22/02/1888, apud ALONSO, *Flores, votos e balas*, p. 341. Foi Rebouças quem a convenceu a participar da cerimônia de libertação de Petrópolis.

<sup>863</sup> NABUCO, Carta ao Barão de Penedo de 23/05/1888, Apud SCHWARCZ, *As barbas do imperador*, p. 657

tarefa, contudo, seria profundamente impactada pela última e destruidora onda do 15 de novembro.

Em janeiro de 1893, Joaquim Nabuco escreveu em seu diário

que a Abolição havia contribuído para a queda da monarquia de dois modos: pela desafeição do poder territorial e dos capitais todos, e pela agitação democrática, pelo entusiasmo democrático que forçou a Abolição. Por isso, (...) a política da monarquia devia, depois da Abolição, ser outra, era preciso dar corda a esse entusiasmo, em vez de querer contê-lo subitamente, deixá-lo gastar-se. O erro de Luís XVI, depois de ter acompanhado o movimento, foi pensar em pará-lo muito depressa. Nada importava o expediente de contentar a lavoura, se se tivesse também pensado em encaminhar a onda democrática.<sup>864</sup>

Trata-se de um registro revelador<sup>865</sup>. A comparação implícita entre 1889 e 1789, entre D. Pedro II e Luís XVI, nunca chegou a ser desenvolvida em público, o que reforça sua natureza primordial de reminiscência pessoal. Afinal, a queda da monarquia atingira Nabuco no auge de sua carreira política, quando era favorito a uma posição de destaque num Terceiro Reinado reformista que daria continuidade à missão refundadora abolicionista, agora decantada em governo. Ao invés disso, assistiu-se à rápida substituição da velha aristocracia de corte por uma excêntrica e instável coalizão entre os grupos contestadores da Geração 1870, na qual militares, cafeicultores paulistas, novos ricos do Encilhamento e uma miríade de republicanos davam as cartas. Nabuco, em particular, se horrorizava com a ascensão de uma elite *parvenu*, dominada por valores burgueses comezinhos, que não se importava com um governo militar e ditatorial desde que lhe fossem garantidos os meios de enriquecimento desenfreado<sup>866</sup>. Para os monarquistas que não aderiram, um mundo tinha acabado; e, junto com ele, os títulos que, bem ou mal, eles possuíam na velha sociedade imperial. Nesse contexto de total ostracismo, Nabuco dedicaria os anos seguintes a pensar nas razões dessa derrota. Como a passagem do diário demonstra, a resposta tinha necessariamente a ver com a onda democrática de que tinha participado.

A fortuna crítica igualmente se depara com mais essa questão tormentosa: existiram ou não “dois Nabucos”, o liberal democrata da juventude e o conservador da maturidade? Ao nosso ver, essa impressão se deve ao fato de que a experiência da derrota alterou, de fato, a orientação do pensamento desse autor nos anos 1890,

<sup>864</sup> Id., *Diários (1873-1910)*, p. 312, grifos nossos

<sup>865</sup> Sobre essa passagem, cf. SALLES, *Joaquim Nabuco, um pensador do Império*, pp. 174-178

<sup>866</sup> Cf. ALONSO, *A década monarquista de Joaquim Nabuco*

sem, contudo, deixar de ter alguma continuidade com a época anterior. Se retomarmos o círculo político tal como imaginado por Latour, podemos dizer que o “primeiro” Nabuco estava transitando pelo seu lado esquerdo, na representação. O “segundo” Nabuco já se deslocara para o lado direito do círculo, ao problema do poder enquanto decantação e consolidação de uma representação.

O “primeiro” Nabuco tinha como tarefa política primordial a desidentificação da representação saquarema, ou seja, reabrir o círculo político. Como vimos em sua História da Discórdia, o rompimento com a Ordem e suas heranças coloniais e imperiais era condição inegociável para a refundação nacional; a instituição monárquica, nesse quadro, era parte da política – poderia ser contingencialmente salva no processo, desde que passasse pela mesma transformação exigida de tudo que derivava da Escravidão. A decretação da discrepância é o problema central: como transformar o todos em um, a multidão de demandas insatisfeitas pelo escravismo num novo “Povo”, o Partido Abolicionista. E o movimento é o agente dessa ruptura radical, com vistas a constituir novos modos de existência, concretizando suas utopias. Mover o círculo político pela pressão democrática, estruturada enquanto articulação expansiva de diferentes demandas e pessoas, capaz até de reconsiderar suas rígidas e discriminatórias condições iniciais de pertencimento para conformar uma “opinião pública” crescentemente plural e engajada, dentro e fora das instituições: eis as bases do pensamento de Nabuco durante o abolicionismo, e o que significava, em sua prosa, a imagem da onda. Isso ainda se refletia em sua reiterada recusa à ideia de que o movimento tinha lideranças, ou de que precisava de homens com títulos para existir:

Os nossos adversários precisam, para combater a ideia nova, de encarná-la em indivíduos, cujas qualidades nada têm que ver com o problema que eles discutem. Por isso mesmo, nós devemos combater em toda a parte tendo princípios, e não nomes, inscritos em nossa bandeira. Nenhum de nós pode aspirar à glória pessoal (...). Se alguns dentre nós tiverem o poder de tocar a imaginação e o sentimento do povo de forma a despertá-lo da sua letargia, esses devem lembrar-se de que não subiram à posição notória que ocupam senão pela escada de simpatias da mocidade, dos operários, dos escravos mesmos, e que foram impelidos pela vergonha nacional, a destacarem-se, ou como oradores, ou como jornalistas, ou como libertadores, sobre o fundo negro do seu próprio país mergulhado na escravidão. Por isso eles devem desejar que essa distinção cesse de sê-lo quanto antes.<sup>867</sup>

<sup>867</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, pp. 218-219. Trata-se de uma das grandes constantes da militância de Nabuco. Declarações similares podem ser lidas em suas Conferências de 1884 (*Obras Completas*, vol. VII, pp. 226, 242-243, 302, 316-317), no opúsculo *O eclipse do abolicionismo*, de 1886 (*Obras Completas*, vol. XII, pp. 260), e nas colunas escritas para *O Paiz* em 1887 (como a de 19/04).

O “segundo” Nabuco compartilha do “primeiro” a pergunta fundamental exposta em *O Abolicionismo*: “que força existe fora dela [da escravidão] que possa destruí-la tão depressa como quereis sem, ao mesmo tempo, dissolver a sociedade (...)?”<sup>868</sup> Só que agora a ênfase se desloca da primeira oração – “como destruir a escravidão” – para a segunda – “como impedir a dissolução da sociedade”. Parecia claro para Nabuco, após 1889, que o Partido Abolicionista fora uma resposta adequada para o primeiro problema, mas não para o segundo. O encaminhamento da onda democrática, iniciado com a Abolição, fora seriamente comprometido pelo advento da República militarizada e suas elites desclassificadas, nas quais figuravam velhos “parasitas” escravistas, agarrados a um novo hospedeiro. Se Nabuco, até então, defendera que sempre havia a possibilidade de rearticular a multidão numa nova subjetivação política, essa esperança foi se perdendo ao longo da década de 1890, em especial com o governo Floriano Peixoto e seu movimento “jacobino” – em mais um paralelo perigoso com a experiência de 1789. A perda das liberdades civis sob a ditadura militar degenerara a imanência, para além da capacidade democrática de autorregeneração.

Sobre isso, sua correspondência com André Rebouças é reveladora. Autoexilado desde o golpe, o engenheiro pressionava o jurista a recuperar o seu programa de democracia rural e criticar a política imigrantista republicana, que, na sua opinião, reduzia os próprios brancos europeus a uma exploração análoga à escravidão. Rebouças, percebe-se, ainda se guiava pelos ideais da utopia abolicionista. Mas Nabuco já não compartilhava esse ardor<sup>869</sup>. Em uma melancólica carta de 28 de janeiro de 1893 (poucos dias depois da entrada do diário acima destacada), Nabuco esquecia, oficialmente, de suas utopias: “a República foi socialmente o reinado da ladroagem e da jogatina. Uma geração não há de bastar para se voltar a viver honestamente. (...) Eu por mim desisti desses imensos trabalhos que me marcaste. Já me basta a Abolição, meu caro.”<sup>870</sup> A depressão pessoal de Nabuco passaria; seu pessimismo político, não. A universalização da cidadania e a constituição do trabalho livre desapareceram das suas reflexões posteriores: a ruína das instituições políticas liberais, e sua substituição pelo autoritarismo militar caudilhesco, tinham destruído o horizonte de expectativas para

<sup>868</sup> Ibid., p. 175, grifos nossos.

<sup>869</sup> CARVALHO, *O quinto século*, pp. 228-230

<sup>870</sup> NABUCO, “Carta a André Rebouças” (28/01/1893), in *Obras Completas*, vol. XII, pp. 220-221

qualquer tipo de reforma social. A discrepância decretada pelo movimento não levaria a uma nova e legítima ordem democrática, mas à anarquia e à perda das liberdades. Essa constatação empírica exigia uma revisão dos princípios, com vistas a identificar o que dera errado no momento em que a representação deveria ter se transformado em poder. O bloqueio da utopia levava Nabuco a revisitar a História, processo no qual resgataria um agente da mudança política que tinha desprezado em prol do movimento: o estadista. O “segundo” Nabuco entra, decididamente, no terreno da demiurgia.

As linhas gerais dessa inflexão aparecem em *Um estadista do Império*, obra monumental publicada entre 1897 e 1899. Nela, Joaquim Nabuco reúne, engenhosamente, memória e história, a biografia pessoal do pai e a narrativa política do Segundo Reinado, tornando-as, em grande medida, indistinguíveis. Há razões para essa escolha. Este livro começou a ser escrito como parte dos esforços conjuntos dos monarquistas de desqualificar a desordem republicana, conferindo ao Império o atributo de uma época clássica, qualitativamente superior e, portanto, adequada para servir de parâmetro crítico ao presente<sup>871</sup>. Contudo, a situação nacional começou a mudar na segunda metade da década de 1890: Floriano foi sucedido pelo civil Prudente de Moraes, e o jacobinismo não durou muito após a morte do Marechal de Ferro. Os antigos federalistas paulistas começavam a construir as bases de uma nova estabilidade política; isso não passou despercebido a Nabuco. No capítulo III da *Conclusão* do livro, *O Homem – o Estadista* (no qual nos concentraremos aqui), ele chega a abrir um tópico abertamente especulativo, para discutir se seu pai teria aderido à República. Sua resposta indica a mudança dos ventos: embora pondere que “passar de monarquista a republicano era assumir uma personalidade estranha”, ele conclui que “com a penetração lúcida que tinha do futuro, [se] ele reputasse impossível a ressurreição da monarquia, não ensinaria aos jovens a religião imutável do passado, isto é, a esterilidade política.”<sup>872</sup> Fica claro, a partir dessa especulação, que Nabuco já se afastara dos sonhos restauradores dos monarquistas de pena: sua história-memória do Império possuía funções modelares mais ambiciosas.

Para Nabuco, a derrota e anarquia posteriores a 1889 tinham demonstrado

<sup>871</sup> ALONSO, *A década monarquista de Joaquim Nabuco*; NOGUEIRA, *op. cit.*, pp. 221-245; SALLES, *Joaquim Nabuco: um pensador do Império*, pp. 181-214

<sup>872</sup> NABUCO, *Um estadista do Império*, in *Obras Completas*, vol. V, pp.151-152



que os princípios que guiaram a Geração 1870 – o espírito do progresso, a crença nos saberes científicos para a promoção da reforma integral da sociedade – foram aplicados de forma impensada, desconsiderando a realidade brasileira, e culminando num recuo civilizatório. Esse equívoco se dera, em grande parte, pela recusa daquela geração em valorizar a tradição imperial, e extrair dela não “velhas ideias” a serem superadas, mas normas de conduta política que permaneciam válidas mesmo após o fim do regime – e que poderiam ser resgatadas para restaurar um mínimo de ordem e liberdade na nova República<sup>873</sup>. Para o “primeiro” Nabuco, os princípios deviam ter primazia sobre os nomes; qualquer pessoa poderia, portanto, reivindicá-los e participar de seu movimento. O “segundo” Nabuco rompe com essa ideia: os princípios ainda são importantes, mas devem encontrar as pessoas certas para serem corretamente aplicados. A (re)fundação da comunidade política perdia espaço para a questão do bom governo e o legislador.

Dessa forma, a vida de Nabuco de Araújo – e dos outros vultos que também passam pelo crivo do historiador-biógrafo – é transformada em parâmetro moral, estético, ético e normativo de um bom governante, o estadista<sup>874</sup>. A *Conclusão* do livro se dedica a enumerá-los. Um estadista deve ser alguém encerrado em seus próprios pensamentos, intelectual dedicado, sóbrio e infatigável (“sem um feriado talvez durante quarenta anos”<sup>875</sup>). Deve ser um inimigo implacável da intolerância e do exclusivismo: a conciliação, antes de ser um artifício político, é um princípio moral. Seu espírito deve ser fundamentalmente conservador, combinando o respeito pela tradição com um “liberalismo utilitário”: “conservar as obras sólidas do passado, mas também construir as obras novas da geração que dirige”<sup>876</sup>. Os estadistas surgem como espíritos criadores de ideias e situações políticas, positivistas práticos e não reformadores abstratos (logo, irresponsáveis). “Arquitetos” da “Grande Era Brasileira”, “não entrega[m] a sociedade indefesa aos inimigos da ordem por amor da liberdade, não sacrifica[m] a nacionalidade à geração presente.”<sup>877</sup> A exaltação de Nabuco, transformada em hagiologia da velha sociedade de corte, é total: usando as palavras de um comentador da época, atesta que Nabuco de Araújo, na tribuna, “era como que um pontífice que inspirava

<sup>873</sup> SALLES, *Joaquim Nabuco, um pensador do Império*, p. 177

<sup>874</sup> Uma análise extensa do tema encontra-se em *Ibid.*, pp. 247-254

<sup>875</sup> NABUCO, *Um estadista do Império*, p. 129

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 147

veneração”. Nas palavras do filho maravilhado, era como um Oráculo, portador da “solução nacional esperada ou [d]a advertência dos perigos iminentes”<sup>878</sup>. Era, portanto, da razão divina desses grandes homens que comunidades políticas podiam ser não apenas fundadas, como mantidas, preservando-se a liberdade individual e o Direito do revolucionarismo e do reacionarismo<sup>879</sup>. A quase-transcendência era insuficiente para a tarefa de fundar e manter a sociedade; era preciso um poder transcendente por completo.

A entrada em cena da demiurgia reaproxima Joaquim Nabuco da herança imperial. Não se trata de um retorno completo: ao invés da demonização literária da contingência de Alencar, Nabuco incorpora o devir objetivo da história como fator inescapável, a exigir a direção prudente do estadista<sup>880</sup>. Já a concepção de política exposta em *Um estadista do Império* guarda muito mais semelhanças com a concepção saquarema do que com o movimento abolicionista:

A política retratada em *Um Estadista do Império* é a arte do *bom governo* dos homens, e esse *bom governo* requer um conhecimento profundo da natureza humana, de suas paixões, fraquezas, vícios e, por que não, de suas virtudes e possibilidades de grandeza. (...) Essa sabedoria é uma compreensão prática da realidade e da natureza humana. Ela não está baseada somente em teorias e sistemas abstratos, mas exatamente na prática do governo que objetiva o progresso com equilíbrio, a liberdade com ordem.<sup>881</sup>

Vimos como, durante a campanha abolicionista, Nabuco defendera a ideia da Constituição como “organismo vivo que caminha”. Ao mudar a chave de seu pensamento da política para o bom governo, Nabuco passa a enxergar com melhores olhos as catedrais góticas. “A política é antes de tudo uma arte. Os personagens da narrativa dedicam-se a ela”<sup>882</sup>. Isso implica numa restauração das habilitações para o seu exercício, que deve afastar todos aqueles incapazes de produzir essa reflexão altamente refinada da natureza humana. O jogo da diferença política, de rediscussão dos limites entre política e político, não pode mais pertencer à Rua – agora unanimemente vista como fonte de desordem, em especial na conflagrada Capital Federal –, e sim aos Salões, seja do Poder ou da Academia Brasileira de Letras, aonde a Geração 1870 se refugiou para diagnosticar os males

<sup>878</sup> Ibid., p. 139

<sup>879</sup> Embora diga que o “molde substancial” de Nabuco de Araújo – e da tradição dos estadistas imperiais – era “anglo-saxônio”, os exemplos históricos mais citados na *Conclusão* do livro são políticos franceses da Restauração, além de Tocqueville. Ibid., p. 152.

<sup>880</sup> SALLES, *Joaquim Nabuco, um pensador do Império*, p. 216

<sup>881</sup> Ibid., p. 219

<sup>882</sup> Ibid., p. 221

do país que falhara em refundar, não mais como “políticos”, e sim “intelectuais”. O pensamento de Nabuco se volta para a restauração do monopólio do político. Já estamos bem distantes do militante abolicionista, teórico do movimento, que rejeitava a atribuição de quaisquer títulos e habilitações para participar da tarefa de refundação nacional: os peregrinos dão lugar ao Estadista enquanto Arquiteto, Pontífice e Oráculo, detentor da racionalidade extraordinária. Caberá apenas a esse seleto grupo de aristocratas de talento promover o estabelecimento de alguma Ordem. Enquanto o “primeiro” Nabuco visava avolumar a onda democrática, o “segundo” se mostrou obcecado em diluí-la, contê-la, “dar corda a esse entusiasmo” até que voltasse a ser um rio calmo e navegável.

O novo monopólio do político exigia uma reinterpretação acerca da relação entre o político e o social. *O Abolicionismo* afirmara que a mudança do social dependia da política, atestando, portanto, a superioridade desta sobre aquele pela mistura de suas fronteiras, pela reabertura do jogo de diferenciação que elevava ao ontológico aquilo que antes era ôntico. A história imperial que sai das páginas de *Um estadista do Império* reconstrói e fixa essas fronteiras. Tal operação é feita a partir do esquecimento da Escravidão enquanto fundamento ontológico da sociedade imperial, em especial das instituições monárquicas. O tema, obviamente, permanece; os lugares da escravidão e do político, contudo, não mais se confundem. A “questão social” se divorcia da “questão política”, condição necessária para a transfiguração da Monarquia e de seus Estadistas em Arte superior e Época Clássica. O “acerto de contas” com os “sacerdotes egípcios”, prometido em 1886, não era mais necessário. D. Pedro II, o imperador omissos e conivente, desaparece para dar lugar ao “arconte-rei”, figura transcendental que garantira a liberdade no Brasil justamente ao se dissociar do caos atávico da ordem senhorial<sup>883</sup>. O político como cena de um dissenso dá lugar à política como modo de vida de poucos.

Isso nos traz de volta à outra face da degeneração da imanência de que falamos há pouco. À frente do movimento abolicionista, Joaquim Nabuco reiterava, enfaticamente, a possibilidade da democracia se reinventar. A ausência do “povo”, ali, não impedia, antes permitia, a reconfiguração total da sociedade e a construção de uma nova identificação política. Nos anos 1890, não mais. Sem a escravidão como instituição total, Nabuco passa a se referir às “condições sociais brasileiras”

---

<sup>883</sup> Ibid., p. 272

e à “índole do povo” para justificar a demiurgia das estruturas políticas imperiais. Na mesma carta melancólica em que informava a Rebouças seu desinteresse pelas reformas sociais, Joaquim Nabuco decretou:

Esta pobre raça negra está abandonada de todos, entregue ao alcoolismo que consola da miséria, rejeitada por todos em favor do chim. É um fim de nação ou antes de raça. Porque a nação viverá e o território tem um grande futuro. A nossa raça porém foi pesada na balança e condenada, e como dizem os ingleses “os moinhos de Deus moem devagar, mas moem fino.”<sup>884</sup>

A ausência de “povo”, aqui, já não significa abertura para a democratização. Ela se converte num atavismo substancial, condenação divina, que exigia formas de governo adequadas para seu manejo, as quais levariam muito tempo para produzir seus efeitos – daí, mais uma vez, a catástrofe que fora a queda da monarquia, o único regime que compreendera isso. A potencialidade da imanência, a defesa da participação negra na construção e exercício da cidadania, não eram mais fatores políticos da ordem do possível. “Fim de nação ou antes de raça”: o “povo” completa sua metamorfose em espectro. “O que, em *O Abolicionismo*, era a questão, isto é, construir uma cidadania ampla destruindo a obra da escravidão (...) em *Um estadista do Império* passava a ser uma determinante intransponível da ação política.”<sup>885</sup> A única nação com potencial de futuro era a territorial, ela mesma a mais vistosa das heranças imperiais; foi para defendê-la que Joaquim Nabuco, enfim, aderiu à República, aceitando o convite do presidente Campos Sales para atuar como diplomata nas disputas fronteiriças, em 1899. Exorcizada a anarquia militar e a fúria jacobina, Nabuco finalmente reconheceria na Ordem oligárquica dos cafeicultores paulistas uma representação originária vencedora.

Convertido em pensador do monopólio, Nabuco podia, agora, acertar as contas com sua própria História da Discórdia. A crítica estratégica das instituições monárquicas emperradas cedia lugar à apologia nostálgica dos velhos tempos e ao esquecimento das disputas, violências e arbitrariedades. A hegemonia conservadora não é mais denunciada por seu apoio decisivo à política do contrabando, pela defesa intransigente do latifúndio monocultor, ou por suas práticas antidemocráticas; lamenta-se apenas seu “espírito de inação e de rotina, que depois de tão grandes trabalhos eles, na velhice, queriam erigir em sistema de governo”<sup>886</sup>. Se, nos anos

<sup>884</sup> NABUCO, “Carta a André Rebouças” (28/01/1893), in *Obras Completas*, vol. XII, p. 221

<sup>885</sup> SALLES, *Um pensador do Império*, p. 270

<sup>886</sup> NABUCO, *Um estadista do Império*, p. 134

1880, o novo liberal Nabuco quisera romper com a Ordem saquarema, o memorialista de 1897 vai lamentar o fato dos liberais não terem se mostrado capazes de dar continuidade a esse legado. Nessa História do Esquecimento, não há mais lugar para articulações de demandas, para a Rua como espaço de reconstrução do político, ou para a admissão de uma “tradição da liberdade” a ser construída em senzalas e mocambos. Esses eventos deviam ser esquecidos, de forma a ressaltar a sabedoria demiúrgica dos grandes estadistas. O Ipiranga se afasta de Cubatão e se reaproxima do Paquequer: a herança saquarema é resgatada e transformada em história oficial da Nação, agora totalmente divorciada do “fato social” da escravidão e, portanto, purificada enquanto lembrança, para as gerações futuras, de estadistas inventores de representações originárias.

Em *Minha Formação*, esse jogo de lembranças e esquecimentos alcança o movimento abolicionista, e a própria vida de Joaquim Nabuco. O caráter político daquela articulação, por exemplo, é negado: “foi um movimento de caráter humanitário e social antes que religioso”<sup>887</sup>. A inação contumaz da Coroa é ressignificada enquanto ação decisiva, em conformidade com a nova imagem histórica do imperador, mais parecida com o D. Antônio de Mariz de *O Guarani* do que com o deposto rei burguês Luís Filipe. A Rua e os abolicionismos moleculares têm sua importância diminuída: “foi o movimento popular talvez que mais tarde incumbiu o gérmen parlamentar (...) mas que o gérmen foi parlamentar (...) é o que se pode demonstrar”<sup>888</sup>. A resistência escrava, em específico, desaparece sem deixar vestígios; em seu lugar, Nabuco faz uso, pela última vez, de seu mandato: “tenho convicção de a raça negra por um plebiscito sincero e verdadeiro teria desistido de sua liberdade para poupar o menor desgosto aos que se interessavam por ela”<sup>889</sup>. A inversão estava completa: a liberdade dos escravos poderia ter esperado. Nesse novo passado, Nabuco podia esquecer suas brincadeiras perigosas com a diferença política e se reivindicar apenas como intelectual, memorialista da Era de Ouro do Brasil. Eis a História Oficial da monarquia e do abolicionismo, a qual permanece, até hoje, como parte do repertório do liberal-conservadorismo brasileiro. O altar do esquecimento estava finalmente erguido, na catedral gótica da nova ordem oligárquica. Ali, Nabuco e Alencar fizeram as pazes.

---

<sup>887</sup> Id., *Minha Formação*, p. 207

<sup>888</sup> Ibid., p. 195

<sup>889</sup> Ibid., p. 208

Joaquim Nabuco entendeu como poucos no século XIX a curvatura específica do discurso político, a necessidade e a possibilidade de refundação democrática da comunidade política, e os problemas em torno da decantação de uma nova representação originária em uma ordem estável. Se pudermos identificar uma utopia comum aos “dois” Nabucos, esta seria a da sutura completa da sociedade: a reabertura do círculo político deveria terminar no seu fechamento definitivo, democrático. Suas esperanças nesse sentido foram depositadas tanto no movimento como no estadista. Contudo, um olhar panorâmico sobre sua vida e obra nos revela que tal utopia era impossível. O movimento, da forma como Nabuco o concebia – uma articulação potencialmente infinita de demandas crescentemente contraditórias – não era capaz de produzir a “conciliação” final da sociedade. O estadista, por sua vez, dependia justamente de uma multidão substancialmente ausente para poder exercer sua demiurgia com máxima eficiência. Essa impossibilidade de fechamento é o que uniu os dois Nabucos, o liberal e o conservador, numa mesma torrente furiosa e imprevisível, que acabou por vitimar inclusive aquele que se colocara à sua crista. Nabuco se apegava à ideia de que o paradoxo da política podia ser resolvido; para isso, se afastou da imanência e até da quase-transcendência, buscando encontrar sinais da força de Deus na Terra. Mas a reabilitação do demiurgo também trazia consigo uma nova hierarquia de títulos face à república dos bestializados – processo paralelo à transformação do escravo em negro e à salvação do senhor –, devolvendo a Nabuco algo do mundo onde ele se formara e construíra seu lugar de proeminência.

Mas o paradoxo resistiu ao demiurgo. Esse novo mundo ainda era eivado de danos democráticos, origens de novas e imprevisíveis ondas destruidoras: Canudos e as revoltas da plebe no Rio de Janeiro foram apenas alguns exemplos dessa insurgência. O fim do mundo de Joaquim Nabuco não era uma experiência compartilhada por todos da mesma forma, assim como seu abolicionismo não era o único. Devemos ir além. É preciso romper com o jogo de dissimulações e esquecimentos da memória oficial que ele mesmo construiu, reinscrevendo na história as outras possibilidades e experiências enterradas sob sua catedral gótica, em especial aquelas nas quais negros escravos, libertos e livres, se engajavam. É preciso superar o tempo nabuqueano e se aprofundar naquilo que chamamos de “abolicionismos moleculares”: nas cenas da liberdade e da igualdade que antecederam e interpelaram o grande movimento, fosse pela admiração ou pelo

medo.

## Orfeu na encruzilhada: Luiz Gama, o direito da liberdade e a política da igualdade

*Nós não estamos aqui brincando de fazer Constituição. Não queremos essa lei abstrata e geral que, de repente, reproduz aquela história de que no Brasil não existe racismo porque o negro conhece o seu lugar.*

Lélia Gonzalez, *Discurso na Constituinte*, 1987<sup>890</sup>

*Deixo os complexos temas à observação dos verdadeiros intelectuais. Eu sou povo. Basta de complicações.*

Diretrizes gerais do Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo, 1975

### 7.1

#### Os sentidos da liberdade

“Qual é a esperança de liberdade fundada sobre fatos – não se trata da que provém da fé na Providência – que o escravo pode alimentar neste momento da nossa história?”, pergunta Joaquim Nabuco ao leitor de *O Abolicionismo*. “Cada homem livre que se imagine naquela posição e responda a esta pergunta.”<sup>891</sup> A boa sociedade certamente pensou muito a respeito, como demonstram os debates travados pela Seção Plena do Conselho de Estado, nos dias 2 e 9 de abril de 1867. Liberais como Bernardo de Sousa Franco exerciam a arte política do gerenciamento de expectativas alheias, elaborando um intrincado conjunto de medidas e incentivos que permitissem “conter os escravos com a dupla esperança de manumissão dentro dos dez anos por algum dos meios de favor, que mereça, ou de pecúlio (...) ou de a ter em todo caso pouco depois de dez anos, tudo de modo a animá-los à “resignação”. Saquaremas como Rodrigues Torres alertavam que os cativos não aguardariam com “indiferença consumir-se-lhes as esperanças de liberdade, que têm afagado em seus corações”. Para o progressista marquês de Olinda, “uma esperança qualquer de emancipação, de qualquer modo que esta seja apresentada, pode-nos abalar”<sup>892</sup>. Para além da questão da libertação do ventre, estavam em jogo

<sup>890</sup> GONZÁLEZ, RIOS e LIMA (orgs.), *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 329.

<sup>891</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 31

<sup>892</sup> Por tudo, cf. RODRIGUES (org.), *Atas do Conselho de Estado 1865-1868*, pp. 107-109 e 121-123 (votos de Sousa Franco); 98-99 (voto de Itaboraí) e 100-101 (voto de Olinda).



os sentidos mais amplos de todo o processo emancipatório.

Entre a liberdade como dispositivo de dominação e ameaça existencial ao Império, coube a um velho conhecido tentar articular uma síntese salvadora. Para o senador Nabuco de Araújo, essa esperança era mais funesta que benfazeja. “Como garantir a ordem pública contra uma massa de mais de dois milhões de indivíduos, cujo primeiro impulso seria o abandono do lugar aonde suportou a escravidão, para os quais a primeira prova de liberdade seria a vadiagem?” Sem entusiasmo pela solução imigrantista, Nabuco pai propôs uma série de “medidas conexas”, visando o dia seguinte à lei do ventre livre:

1ª Obrigar os libertos a engajarem seus serviços dentro de um certo prazo ou com seu antigo senhor ou com outro de sua escolha sob a pena de ser havido por vagabundo. 2ª Punir os vagabundos e vadios, não com a prisão simples, que é o que eles desejam, mas com o trabalho nos estabelecimentos ou Colônias disciplinares. 3ª Criar esses estabelecimentos e colônias. (...) Essas providências relativas aos novos libertos é aliás reclamada como medida geral à vista dos milhares de vagabundos e vadios, nacionais e estrangeiros, que inundam as nossas capitais e ameaçam a ordem pública. 4ª Rever a lei da locação dos serviços para adaptá-la às necessidades da colonização e as consequências da emancipação. 5ª Remover os escravos das capitais para o campo adotando-se para esse fim medidas diretas ou indiretas, isto é, ou obrigação de vendê-los dentro de certo prazo, ou lançar um imposto forte anualmente duplicado sobre os que possuírem escravos nas capitais. Esta medida interessa à imigração para a qual se abre espaço cessando a competência do trabalho servil. Esta medida interessa à lavoura que entretanto vem a adquirir maior número de braços. Esta medida interessa, finalmente à ordem pública, porque as cidades devem ser o asilo e o centro das providências no caso do perigo. Eis o que me ocorre.<sup>893</sup>

A íntima associação entre liberdade negra e vadiagem é uma das constantes obsessões da História brasileira, acompanhando tanto Império quanto República desde seus berços<sup>894</sup>. O que confere unidade a essa tradição é a constatação de que

<sup>893</sup> Ibid., pp. 109-111

<sup>894</sup> Ela já aparecia no projeto de lei emancipacionista de José Bonifácio à Constituinte de 1823: “para que não faltem os braços necessários à agricultura e indústria, porá o Governo em execução ativa as leis policiais contra os vadios e mendigos, mormente sendo estes homens de cor” ANDRADA E SILVA, *Representação sobre a escravatura*, p. 212, art. XXIV. “Não tomar qualquer pessoa uma ocupação honesta e útil” era o tipo penal do crime de vadiagem e mendicância, segundo o Código Criminal de 1830; sua punibilidade seria enrijecida, de trabalho forçado para prisão, pelo Código Penal da República, de 1890. Muito antes do parecer de Nabuco pai, ainda nos anos 1830, o governo provincial da Bahia proibiu que escravos e africanos forros deixassem os locais onde viviam sem um passaporte assinado pelo senhor ou juiz; aqueles que fossem apanhados sem passaportes seriam imediatamente presos, mesmo quando se declarassem libertos, caso em que o juiz de paz faria publicar editais pelo distrito para localizar um possível senhor. BRANDÃO, B. C., MATTOS, I. R.; CARVALHO, M. A. R. *A polícia e a força policial no Rio de Janeiro*, pp. 121-123. Muito depois da morte de Nabuco pai, a Lei Saraiva-Cotegipe de 1885 determinaria que os libertos maiores de 60 anos seriam obrigados a permanecer no município onde tivessem sido alforriados por mais 5 anos, sob pena de serem “considerado[s] vagabundo[s] e apreendido[s] pela Polícia” para emprego em trabalhos públicos ou colônias agrícolas. CONRAD, *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, pp. 373-374. Art. 3º, §§13º a 21º.

o **sentido** da liberdade não se relacionava apenas a um determinado significado, mas a uma certa direção.

Partindo das reflexões foucaultianas, Jacques Rancière defende que as intervenções policiais no espaço público não se caracterizam pela interpelação das pessoas, mas na sua dispersão: ao invés de um “Alto lá”, a palavra de ordem seria “Circulando!”: “a polícia diz que não há nada para ver numa rua, nada para fazer a não ser circular. Ela diz que o espaço da circulação não é senão um espaço de circulação”<sup>895</sup>. A distribuição dos corpos em uma determinada comunidade envolve, certamente, atos de repressão, mas também determinados fluxos de movimento, por itinerários pré-determinados – como aqueles imaginados pelos Nabuco para suas torrentes. Assim, a boa sociedade esperava que o sentido da liberdade assumisse a forma de um movimento circular, no qual o liberto apenas voltaria para o lugar ao qual “pertencia”: o trabalho sob o mando senhorial, de preferência na *plantation*. Sua esperança era de que o fim do mundo do trabalho escravo gerasse um duplo, no qual a autoridade patriarcal e a monocultura agroexportadora permanecessem intactas. Estamos bem longe dos sonhos diurnos de Ernst Bloch, nos quais a esperança serve de afeto inventivo e racionalidade antecipadora de novos mundos. Cabia ao legislador reafirmar o monopólio da representação originária saquarema face “as incertezas da imprevidência”, cujo grande paradigma ainda eram “os precedentes havidos em São Domingos” mais de 60 anos antes<sup>896</sup>. Estamos igualmente distantes da definição rancièrea de “emancipação” como “saída da menoridade (...) pelo seu próprio pé.”<sup>897</sup> O sentido da liberdade negra, para a boa sociedade imperial, era uma proletarianização fundamentalmente igual à escravidão, tendo a Casa como modo de vida e os Três Mundos como fundamento invariante desse conjunto de relações renovadas de tutela. Uma viagem redonda, movida pela resignação ou pela coerção.

E, no entanto, os “fatos concretos” eram teimosos. Um dos motivos para uma lei do ventre livre ser deixada para depois da Guerra do Paraguai, segundo Nabuco pai, era a necessidade de as Forças Armadas estarem de prontidão em solo

<sup>895</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 147. A adesão ao conceito foucaultiano de “polícia” consta de *O desentendimento*, p. 41: “a baixa polícia é apenas uma forma particular de uma ordem mais geral que dispõe o sensível, na qual os corpos são distribuídos em comunidade.”

<sup>896</sup> RODRIGUES (org.), *Atas do Conselho de Estado*, p. 111

<sup>897</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 55

brasileiro para “dominar a situação crítica da emancipação”<sup>898</sup>. Os estadistas do Império sabiam que a graciosa duplicação de mundos do trabalho com que sonhavam era tão irreal quanto o índio Peri. A escravidão brasileira se caracterizou pela adoção, em larga escala, do modelo de trabalho coletivo supervisionado, cujo ritmo determinava as margens de tempo livre e o espaço de autonomia dos escravizados, progressivamente diminuídos com o fim do tráfico negreiro e a necessidade de maior exploração dos planteis já instalados<sup>899</sup>. Não era à toa, portanto, que as ações escravas desse período se caracterizavam pela reivindicação de uma liberdade que negava o modelo da *plantation*, buscando novas formas de pertencimento coletivo, discrepantes da anterior<sup>900</sup>.

Maria Helena Machado nos conta a história dos mais de 200 cativos do padre Joaquim Ferreira da Cunha. Ao morrer, em 1879, esse banqueiro e cafeicultor não apenas libertou seus escravos como lhes legou o usufruto de sua próspera fazenda, ao norte do Vale do Paraíba, por quatro anos, quando a propriedade seria transferida ao herdeiro definitivo, dr. Antonio de Paula Ramos, testamenteiro e tutor dos libertos. A ideia do padre parece clara: mantê-los atrelados àquele lugar, promovendo sua transformação em pacíficos colonos, que continuariam a cuidar dos cafezais, devidamente instruídos e guiados pelo tutor branco. Essa visão humanitária, exemplo extremo de bondade e sabedoria senhorial, fracassou espetacularmente. Um ano depois da morte do padre, o dr. Ramos reclamou perante o juiz provedor que os libertos estavam arruinando a fazenda: queimavam as casas e cafezais, arrancavam portas, janelas e vigas de pontes para vender, e pretendiam se livrar até do vistoso moinho de fubá. Eles só tinham olhos para suas pequenas roças individuais, “que nem levam meio prato de milho”, mas eram bem cuidadas e até expandidas sobre os cafezais.

Para o dr. Ramos e os senhores vizinhos, tudo aquilo era prova da selvageria e animalidade inatas dos negros. Mas, do ponto de vista dos libertos, havia uma

<sup>898</sup> RODRIGUES (org.), *Atas do Conselho de Estado*, p. 111.

<sup>899</sup> MACHADO, *O plano e o pânico*, pp. 31-32.

<sup>900</sup> Ibid., pp. 69-70. Em sentido semelhante, já sobre a experiência do pós-abolição: “Enquanto existissem glebas de terra para levar adiante uma sobrevivência miserável mas independente, esse vasto segmento de pobres tendia a viver de forma dispersa e móvel (...). Dessa forma, repudiava a submissão da disciplina produtiva, trabalhando nas fazendas enquanto outra alternativa não se mostrasse viável, pois nelas sua condição de pessoa livre era constante e impunemente aviltada pelas regras de submissão baseadas no cativeiro. Liberdade significava não só a escolha de locomover-se por um pauperismo itinerante, como também, sobretudo, a possibilidade de desobedecer.” KOWARICK, L. *Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil*, p. 116.

racionalidade amparada no seu espaço de experiência: a agricultura de subsistência, individual ou familiar, sempre foi um dos campos de autonomia mais reivindicados e defendidos pelos escravizados. O que, para o testamenteiro, era a “falta de governo dos libertos”, para eles era um “novo governo”, já sem senhor ou feitor com quem precisassem negociar espaços e tempos. O sentido da liberdade, nessa experiência, se dirigia para uma nova comunidade, liberta não apenas formal, mas concretamente, do controle disciplinar e da lógica predatória da monocultura de exportação<sup>901</sup>. Aqui, já não estamos num movimento circular, característico da polícia enquanto ordem natural e pré-concebida de corpos, lugares e funções. Estamos na cena de um litígio acerca da partilha do sensível, onde um espaço de circulação automática é transformado em lugar de manifestação de um sujeito novo, que já não é o “escravo” da ordem saquarema, nem o “liberto proletarizado” das esperanças senhoriais e até abolicionistas; sujeito dotado de um conjunto próprio de razões que opõe o mundo da autonomia ao mundo da *plantation*. Trata-se de uma cena política<sup>902</sup>.

Outro sentido alternativo de liberdade levava às cidades. Esse caminho era particularmente sensível para Nabuco de Araújo: “as cidades devem ser o asilo e o centro das providências no caso do perigo”. Se elas “deveriam” ser isso, é porque na prática não o eram; daí a preocupação em “remover os escravos das capitais para o campo” antes que a liberdade os alcançasse em terreno hostil para os interesses senhoriais. Hostil pois, em primeiro lugar, as cidades eram o espaço por excelência das pessoas livres e pobres que compunham o mundo da desordem. Vale rememorar a definição de Ilmar Mattos: “desvinculados de modo direto das atividades que conferiam sentido à ocupação do território”, esses homens e mulheres “vagavam desordenadamente ampliando a sensação de inquietude” onipresente desde a crise do sistema colonial<sup>903</sup>. “Vagar desordenadamente”, logo em contraposição ao sentido senhorial da liberdade enquanto direção pré-ordenada. Do ponto de vista da atividade policial em sentido amplo, “tratava-se, antes de tudo, de conhecer esse conjunto da sociedade, de modo a circunscrevê-lo ou, em menor escala, incorporá-

<sup>901</sup> MACHADO, *op. cit.*, pp. 58-70.

<sup>902</sup> Seguiremos, neste capítulo, o sentido de “cena” proposto por Jacques Rancière, como “implementação de um método [da igualdade] (...) [que] consiste em escolher uma singularidade, cujas condições de possibilidade se pretendem reconstruir a partir de uma exploração de todas as redes de significações que se tecem ao redor dela.” Apud VOIGHT, *op. cit.*, p. 24.

<sup>903</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, pp. 134-135. CF. tb. FRANCO, M. S. C. *Homens livres na ordem escravocrata*, p. 14.

lo”. Verdadeiro trabalho de mapeamento, com vistas a circunscrever o movimento antes disperso; torná-lo previsível, apto a fixar lugares e funções de acordo com a direção geral impressa pela boa sociedade<sup>904</sup>. Esse processo, executado por professores, policiais, juízes de paz ou entrevistadores do Censo de 1872, permaneceu problemáticamente inconcluso devido à crônica falta de recursos do governo imperial e às próprias resistências senhoriais ou populares locais.

Quando misturado com o projeto de emancipação gradual e controlada, tal problema se tornava mais explosivo ainda: como distinguir, afinal, o “escravo” do “pobre livre”? Embora existissem, naturalmente, canais de passagem entre si, os mundos do trabalho e da desordem não poderiam se confundir de modo algum, especialmente se o sentido que queria se imprimir à liberdade era a fazenda. No mundo agrário, a busca pelas marcas de distinção, como cicatrizes de torturas ou chapéus mal colocados, era um método corriqueiro de se acusar negros transeuntes de escravos fugidos. Porém, como apontou Sidney Chalhoub,

Esses não são certamente os critérios de suspeição numa cidade com mais de 50 mil escravos e outras duas ou três dezenas de milhares de pretos e pardos libertos e livres. Os cativos se movimentavam bastante pelas ruas do Rio, e se tornava cada vez mais difícil identificar prontamente as pessoas e os sentidos de seus movimentos. O meio urbano misturava os lugares sociais, escondia cada vez mais a condição social dos negros, dificultando a distinção entre escravos, libertos e pretos livres, e desmontando assim uma política de domínio em que as redes de relações pessoais entre senhores e escravos, ou amos e criados, ou patrões e dependentes, enquadravam imediatamente os indivíduos e suas ações.<sup>905</sup>

Nabuco de Araújo e os demais conselheiros de 1867 tinham razão em temer o dia seguinte da Lei do Ventre Livre. Não porque o texto legal produziria algum tipo de despertar de massas primitivas, mas porque sua aprovação marcava um ponto de não retorno nas transformações pelas quais passava a sociedade escravista desde 1850, como vimos no capítulo 5. As zonas de incerteza social existentes entre a escravidão e a liberdade, que sempre existiram por causa da composição étnica da população brasileira, se ampliaram no último quartel do século XIX, quando 70% da população negra brasileira já era livre. A precariedade da liberdade revelava seu inesperado anverso: a possibilidade dos escravos viverem em liberdade misturando-se à plebe nesses territórios ambíguos. O recurso ao conceito de “vagabundo” e a leis de controle dos movimentos dos libertos não deixava de ser uma tentativa da

<sup>904</sup> O major Vidigal das *Memórias de um Sargento de Milícias* é, certamente, a melhor alegoria literária desse esforço (afinal, fracassado) de ordenação do mundo da desordem carioca.

<sup>905</sup> CHALHOUB, *Visões da liberdade*, p. 239

boa sociedade se guiar e impor alguma direção na crescente confusão entre trabalho e desordem<sup>906</sup>, parte do processo de racialização que discutimos no capítulo 6.

Sendo esse local de embaralhamento e confusão de lugares, funções e corpos, as cidades se tornaram, na segunda metade do século XIX, cenário de um grande processo de politização, que antecedeu e em grande medida sequer era diretamente derivado do emancipacionismo ilustrado ou do abolicionismo liberal. A ansiedade de Nabuco de Araújo com a defesa da Corte como última fortaleza do mundo do governo – similar, nas razões, à ojeriza com que José de Alencar tratava a vida urbana em textos como *O Guarani* e *O Tronco do Ipê*, e na figura malandra do escravo citadino Pedro de *O demônio familiar* (cujo sonho era ser cocheiro) – revela o fato concreto da formação de uma cidade negra. Recorremos, novamente, a Sidney Chalhoub para explicar o conceito:

A cidade negra é o engendramento de um tecido de significados e de práticas sociais que politiza o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico – isto é, no sentido da transformação de eventos aparentemente corriqueiros no cotidiano das relações sociais na escravidão em acontecimentos políticos que fazem desmoronar os pilares da instituição do trabalho forçado. Castigos, alforrias, atos de compra e venda, licenças para que negros vivam “sobre si”, e outras ações comuns na escravidão se configuram então como momentos de crise, como atos que são percebidos pelas personagens históricas como potencialmente transformadores de suas vidas e da sociedade na qual participam. Em suma, a formação da cidade negra é o processo de luta dos negros no sentido de instituir a *política* – ou seja, a busca da liberdade – onde antes havia fundamentalmente a *rotina*.<sup>907</sup>

No capítulo 6, falamos do encontro, na segunda metade da década de 1880, do abolicionismo liberal com o que chamamos de “abolicionismos moleculares”, articulações da liberdade que seguiam sentidos distintos. A formação da cidade negra, tal como definida por Chalhoub, parece ser um processo intimamente conectado a essa molecularidade, e ambos apontam para a construção de subjetividades políticas que, ao produzirem cenas de dissenso político e democrático onde antes havia apenas a circulação policial da ordem, ajudaram a desconstruir não apenas o regime escravista, mas a representação originária que sustentava aquela rotina, produzindo sonhos relacionados a novas formas de se viver coletivamente, novos espaços públicos e novos tempos. Contra o movimento circular do escravo ao assalariado precarizado, a decretação de círculos políticos onde a autonomia dos corpos adquiriria direções discrepantes. Partindo dessas

<sup>906</sup> Id., *A força da escravidão*, pp. 233-239

<sup>907</sup> Id., *Visões da liberdade*, p. 232

reflexões, surge a questão: teria havido alguma tentativa de se articular esses abolicionismos moleculares da cidade negra numa representação originária do Brasil capaz de fazer frente à aristocracia escravista, mas também à identidade imaginada pelo abolicionismo liberal de Joaquim Nabuco, onde escravizados deveriam dormir e o cidadão ideal era mais próximo do senhor branco do que do liberto negro?

Este último capítulo trabalha com a hipótese de que essa tentativa existiu. Para chegar a ela, devemos mudar de palco. Tanto as reflexões literárias de Alencar como as políticas dos Nabuco, e até as considerações historiográficas de Chalhoub e Mattos um século depois, concentram o fenômeno da Rua e da cidade negra na Corte. Embora muito menor e ainda bastante provinciana, São Paulo também experimentava, ao nosso ver, processo de politização semelhante nas últimas décadas do século XIX. Elciene Azevedo<sup>908</sup> nos conta a história de Jacinto, africano de nação Congo sequestrado e levado ao porto do Rio em 1848, de lá enviado para as fazendas de Jaguari, Minas Gerais. Em 1869, seu proprietário decidiu que ele e sua esposa, a escrava cabinda Ana, seriam levados para Amparo, província de São Paulo, para serem vendidos; foi quando Jacinto fugiu.

Anos depois, ele contou que, ainda em Jaguari, tinha ouvido ler nas ruas um artigo de jornal publicado pelo comerciante Bento Gomes de Escobar, que denunciava a ilegalidade da importação de 23 africanos em 1848, justamente o grupo do qual Jacinto fizera parte. O artigo, aparentemente, levava seu proprietário a querer se desfazer do escravo para evitar problemas. Jacinto, então, procurou Escobar, membro honorário da loja maçônica América, que, nas suas palavras, o “guiou”, direcionando-o a capital paulista. Lá, ele trabalhou na Câmara Municipal durante algum tempo, enquanto um defensor entrava na Justiça com uma ação de liberdade em seu favor, de Ana (que ficara em Amparo), seus 10 filhos e 2 netos (ainda em Jaguari). Fica claro, a essa altura, que os sentidos da liberdade manejados por Jacinto fugiam à regra tanto da ordem saquarema – o escravo que foge para a cidade e esconde sua condição trabalhando como homem livre – quanto do mandato tácito abolicionista – o negro que, tendo ciência de sua liberdade, constitui ele próprio um mandatário para salvaguardar o seu direito e o de sua família.

Infelizmente, a causa de Jacinto caiu com Antonio do Rego Freitas, juiz

---

<sup>908</sup> Por tudo a seguir, cf. AZEVEDO, E. *O direito dos escravos*, pp. 98-101 e 114-120

escravista e, ironicamente, presidente da Câmara Municipal durante boa parte dos anos 1860 e 70, que indeferiu o pedido com base em questões de competência territorial. Antes que fosse devolvido ao senhor, Jacinto sumiu de novo; Azevedo conjectura se, talvez, seu defensor tenha sido alertado por gente da Secretaria de Polícia de que iam agarrá-lo. Preso, afinal, em 1873, ele contou que esse mesmo advogado o “guiara” a Caçapava, onde vivera como “camarada” de Joaquim Gomes de Almeida por todo aquele tempo. Mesmo assim, Jacinto não se deu por vencido, e entrou com nova ação de liberdade, reiterando a ilegalidade de seu cativeiro à luz da lei de 7 de novembro de 1831.

Elciene Azevedo não conseguiu descobrir se Jacinto, afinal, conseguiu a sua liberdade e a de sua família. Ficamos apenas com a curiosa visão de uma rede de contatos mobilizada em pelo menos três cidades para auxiliar os caminhos da liberdade desse homem e dos seus. Rede que passava por uma loja maçônica, pela Câmara e pela Polícia paulistanas, e pelas relações de “camaradagem” do mundo da desordem, vagando ousadamente pelas fronteiras pretensamente estáveis dos Três Mundos, para embaralhá-las, confundi-las e superá-las. A hipótese que trabalharemos, nas páginas que se seguem, é de que essa rede, pela qual transitavam experiências moleculares de insurgência, tinha em São Paulo o seu eixo central, e no advogado que defendeu Jacinto em 1869, e depois o ajudou a fugir, o seu grande articulador jurídico e político. Coube a ele tentar transfigurar, teórica e concretamente, esse conjunto de cenas do dissenso numa subjetivação coletiva capaz de empreender uma refundação radicalmente igualitária e democrática da comunidade política brasileira. Seu nome era Luiz Gonzaga Pinto da Gama.

## 7.2

### Poética da obscuridade

Os capítulos anteriores deste trabalho já demonstraram, de forma extensa, a complicada relação de pertencimento de homens e mulheres de ascendência negra para com a identidade política brasileira. Entre o demônio familiar alencariano e a vítima inconsciente de Nabuco; entre o autômato de Bonifácio e o “manipango grotesco das senzalas” de Rui Barbosa, o negro permanece como a “presença alheia” de que fala Achille Mbembe<sup>909</sup>. Seu pertencimento à comunidade, tão óbvio

<sup>909</sup> Cf. Capítulo 2.3.3; cf. tb. DIAS, *op. cit.*, pp. 181-182



do ponto de vista da composição demográfica, é reduzido a uma relação de fundamental sujeição: corpo de extração, tal como imaginado pela razão colonial e herdado pela nacional, seja na forma do sacrifício, ou da assimilação. Símbolo de uma injúria e de uma incapacidade, o “negro” não poderia ser nem o nome, nem o corpo, de um “povo” brasileiro; apenas um marcador da diferença, de um lugar de inferioridade ontológica na partilha do sensível. Particularidade a ser superada pela universalidade do branco europeu: “ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro”<sup>910</sup>. E, no entanto, “se há algo que desde sempre assombra a modernidade, é justamente a possibilidade de um acontecimento singular, a ‘revolta dos escravos’”; uma “insurreição radical”<sup>911</sup> que, ao desidentificar as figuras animais e espectrais dos Outros subjacentes ao grande corpo coletivo do “povo” oficial, exerce um discrepante “poder de humanização”<sup>912</sup>. Processo de subjetivação no qual a presença alheia se converte numa demanda de presença que recoloca em discussão as relações de pertencimento entre corpos “reconhecíveis” e “irreconhecíveis”, reabrindo o abismo da representação originária do “povo”.

Em julho de 1880, Luiz Gama atendeu ao pedido de um jovem amigo, Lúcio de Mendonça, e enviou-lhe uma carta contando sobre sua vida. Filho da africana livre Luiza Mahin, de quem se separou ainda criança, Gama foi reduzido a escravo pelo próprio pai, que o vendeu em 10 de novembro de 1840, aos 10 anos de idade. Rejeitado nos cafezais do Vale por ser “baiano” – sinônimo de rebeldia após os turbulentos anos 1830 –, Gama acabou transformado em escravo doméstico do próprio negociante, Antônio Pereira Cardozo, na cidade de São Paulo. Foi lá que, em 1847, conheceu o estudante Antônio Rodrigues do Prado Júnior, hóspede do alferes. Segundo Gama, “fizemos amizade íntima, de irmãos diletos, e ele começou a ensinar-me as primeiras letras.” Não muito tempo depois, “em 1848, sabendo eu ler e contar alguma coisa, e tendo obtido ardilosa e secretamente provas inconcussas de minha liberdade, retirei-me fugido da casa do alferes Antônio Pereira Cardozo, que aliás votava-me a maior estima, e fui assentar praça.”<sup>913</sup>

Importante estudo sobre essa carta autobiográfica já apontou para as

<sup>910</sup> CARNEIRO, *op. cit.*, p. 28.

<sup>911</sup> MBEMBE, *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>912</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 44.

<sup>913</sup> GAMA, L. “Minha vida: Carta a Lúcio de Mendonça”. In *Liberdade (Obras Completas, vol. 8)*, p. 65.

semelhanças entre sua estrutura narrativa e a dos contos populares de tradição oral, mais especialmente dos contos de encantamento, que narram a jornada atribulada do herói até o final feliz. Um dos momentos chave desses contos é quando “o herói supera a provação e amadurece com a ajuda de um elemento mágico ou através de algum acontecimento sobrenatural, que o conduz ao amadurecimento e a definir um papel na sociedade.” A descoberta das primeiras letras pelo jovem Gama “será a base de toda a sua revolução pessoal, de sua transformação: através desse conhecimento, liberta-se, emprega-se, defende-se das pressões que sofre, discursa e publica textos”<sup>914</sup>. Esse fato compõe, com a conquista da liberdade, um quadro efetivamente misterioso de transfiguração individual. “Ardilosa e secretamente”, Gama descobre “provas inconcussas de sua liberdade”, suficientes para fugir do alferes sem que este pareça oferecer resistência ou reação<sup>915</sup>. O mistério é cuidadosamente elaborado por Gama em várias passagens da carta, e teremos oportunidade de voltar a ela mais à frente. Por ora, o que nos chama a atenção é que, ao narrar sua história, o advogado baiano fez questão de construir uma cena de transformação ontológica de si mesmo: a reivindicação da palavra, do *logos*, se traduz num decreto de liberdade incontestável, que rompe com o lugar e o corpo de escravo que tinham lhe imposto. Esse encantamento do mundo foge, claramente, da imagem do sacrifício amoroso da mitologia política de Alencar, mas tampouco se encaixa na missão redentora do abolicionismo dos novos liberais, pois a relação de Gama e Prado Júnior é apresentada como sendo de “amizade íntima, de irmãos diletos”: a conquista da palavra e da liberdade partem de uma relação concreta de igualdade e fraternidade, e não de uma tutelação tácita. A narrativa pessoal de Gama apontava para elementos e ideias mais amplas, que tinham relação íntima com uma nova forma de se imaginar e realizar uma comunidade política brasileira.

A passagem da (re)conquista da subjetividade individual para a construção de uma nova subjetividade coletiva tem nas *Primeiras trovas burlescas* seu marco inicial. Publicada em São Paulo em 1859, e na Corte em 1861, essa coletânea de poemas se inscrevia e, ao mesmo tempo, se diferenciava da segunda geração

<sup>914</sup> OLIVEIRA, S. R. S. *Gamacopéia: ficções sobre o poeta Luiz Gama*, pp. 44-45. Cf. tb. FERREIRA, L. F. *Luiz Gama autor, leitor, editor: revisitando as Primeiras Trovas Burlescas de 1859 e 1861*, p. 111

<sup>915</sup> Embora Gama diga que Cardozo lhe votava “a maior estima”, é provável que estivesse sendo sarcástico, pois ele já alertara o leitor que o alferes cometera suicídio anos antes, ao ser preso por matar de fome alguns dos seus escravos. GAMA, *op. cit.*, p. 64.

romântica que lhe era contemporânea. O uso da sátira e da ironia mordaz era um traço comum entre Gama e figuras como Álvares de Azevedo e Bernardo Guimarães<sup>916</sup>. Havia, contudo, uma diferença decisiva: seu eu lírico se enunciava, e desejava ser visto, como um **negro-autor**, figura inédita numa literatura brasileira de público restrito, acostumada ao negro apenas enquanto tema, ou silêncio<sup>917</sup>.

Gama avançara na conquista da palavra. Tornara-se ordenança de Francisco Maria Furtado de Mendonça, chefe de polícia de São Paulo, catedrático e bibliotecário-chefe da Faculdade de Direito, de quem solicitara “os primeiros lampejos da instrução primária”. A publicação de seus poemas nos revela que sua instrução fora muito além. O provável acesso facilitado à biblioteca das Arcadas encontrou no jovem baiano uma “vontade inabalável de instruir-se”<sup>918</sup>. Lígia Fonseca Ferreira contabilizou 33 menções a personagens históricos nos poemas de Gama: de Camões e Ariosto a Schiller e Mozart, passando por Savigny, um dos mais influentes juristas do século XIX<sup>919</sup>, as quais podem ser somadas às inúmeras referências à história e mitologia greco-romanas, que continuariam a ser cultivadas pelo autor até o fim da vida. Reunira, assim, o capital cultural necessário para trafegar pela elite intelectual que o cercava.

Diante dessa cena, um desavisado poderia interpretar Gama como a exceção que confirmava a regra dos Três Mundos saquaremas: um ex-cativo que, graças às relações senhoriais de proteção, alcança as habilitações necessárias para figurar entre a boa sociedade vinculada à Academia de Direito de São Paulo. Relação de dominação doce, que não se confundia com a de pertencimento pleno àquela comunidade. Desse ponto de vista, o **negro-autor** manteria sentidos previsíveis. De um lado, preservaria o lugar de inferioridade que sua cor lhe atribuía no gradiente racial brasileiro. Do outro, assumiria o papel do *auctor* tal como definido por Rancière: “um garante. É alguém que domina as letras (...) que se orgulha, portanto, de apaziguar pelas letras os gritos da querela (...), de pacificar graças a esse poder

<sup>916</sup> Cf. FRANCHETTI, P, *O riso romântico: notas sobre o cômico na poesia de Bernardo Guimarães e seus contemporâneos*; AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, pp. 43-45

<sup>917</sup> “Numa província de poucos leitores, raros escritores e com um número ínfimo de tipografias e livrarias, quicá parecera curioso, em pleno período romântico, um ex-escravo dar à luz uma obra essencialmente voltada para a sátira política e de costumes, colocando-se na postura de observador crítico do Segundo Império.” FERREIRA, “Introdução”, in GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, pp. XV-XVI

<sup>918</sup> GAMA, “Fim da peça: *Pela última vez*”, in *Democracia (Obras Completas, vol. 4)*, p. 470

<sup>919</sup> FERREIRA, *Luiz Gama autor, leitor, editor...*, pp. 112-113

que precede o exercício do poder.”<sup>920</sup> Um garantidor da representação originária saquarema, exemplar de sucesso da estratégia assimiladora do embranquecimento, na década de *O Guarani* e do apogeu do Império. No entanto, o pensamento de Gama parte justamente dos sentidos discrepantes que ele atribui à figura do **negro-autor**, transformando-a numa *persona* de contestação da sociedade imperial e suas relações racializadas de dominação. É a partir, portanto, do elemento do pertencimento que Gama insere uma discrepância inovadora no coração da representação originária escravista.

Ela surge, sutilmente, logo no prefácio à segunda edição das *Trovas Burlescas*, no qual o poeta, “convencido do pouco” que seus poemas valiam, avisa o leitor de que o volume incluiria “lindas poesias” de José Bonifácio, o Moço, “para servirem-me de santelmo nesta empresa temerária”. Embora o amigo as tenha entregado sem intenção de vê-las publicadas, a “eminente necessidade” forçava Gama a “abrigar-[s]e sob os auspícios de um valioso *padrinho*”<sup>921</sup>.

A falsa modéstia era uma das armas retóricas favoritas de Gama, como sua *persona* jurídico-política deixaria mais evidente; afinal, um livro que ganhava uma segunda edição no Brasil de meados do século XIX, impressa em prestigiosa tipografia da Corte, não era pouca coisa<sup>922</sup>. Mas aquilo que, à primeira vista, parece uma homenagem às relações senhoriais de proteção logo se mostra algo diferente. Antes mesmo de qualquer verso, Gama já deixa claro, ao falar da “empresa temerária”, que sabe ser um corpo estranho, num lugar estranho: um negro e ex-escravo num mundo de letras monopolizado por brancos. “Coagido” por essa “eminente necessidade”, e não por algum tipo de dependência pessoal, ele decide usar poemas enviados em caráter privado por um amigo de nome célebre, fazendo-os de “santelmo”, ou seja, de proteção e guia nos mares desconfiados da boa sociedade<sup>923</sup>. Não apenas foi Gama quem decidiu publicar os poemas de Bonifácio, o Moço, como coube a ele escolher estrategicamente quais fariam parte das *Trovas Burlescas*. Na primeira edição, de 1859, os três poemas escolhidos por

<sup>920</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 24

<sup>921</sup> GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, p. 5.

<sup>922</sup> Lígia Fonseca Ferreira faz um estudo aprofundado das duas edições no já citado artigo *Luiz Gama autor, leitor, editor: revisitando as Primeiras Trovas Burlescas de 1859 e 1861*. No Rio, as *Trovas* foram publicadas pela Tipografia de Pinheiro & Cia., onde José de Alencar também editaria alguns de seus romances nos anos 1860.

<sup>923</sup> “SANTELMO, f.m. O fogo elétrico, que nas tormentas aparece nos mastros, e outras partes do navio, e talvez nas pontas das lanças (...) Coisa que livra do mal iminente, ou em que se está.” SILVA, *Diccionario da Língua Portuguesa*, v. 2, p. 375, grafia atualizada.

Gama foram “Saudades do escravo” (“Escravo – não, não morri / Nos ferros da escravidão; / Lá nos palmares vivi, / Tenho livre o coração!”), “Calabar” – ousada apologia ao notório traidor da historiografia colonial e conservadora (“Oh não vendeu-se, não! – ele era escravo / Do jugo português – quis a vingança”), e “A Garibaldi”, uma longa homenagem ao revolucionário italiano, chamado num verso de “vingador dos escravos”<sup>924</sup>. Bonifácio, o Moço, era certamente um abre-alas de respeito, mas o enredo do desfile, quem dava era Gama, o **negro-autor**. Devemos, assim, desvendar os sentidos particulares assumidos por essa figura.

Ao nomear seu poema inaugural de “Prótase”<sup>925</sup> – a primeira parte das peças de teatro gregas, na qual o argumento era apresentado ao público -, Luiz Gama anuncia uma cena de dissenso. De Xavier de Novais, o poeta português que lhe fornece a epígrafe deste e da grande maioria dos textos seguintes, o brasileiro toma para si não apenas um gênero literário, a sátira social e política, como uma primeira *persona*, o “vate canhoto / [que] dos loucos aumenta a lista”, cujos versos divertem, ainda que duros. Ambos, gênero e *persona*, desencadeiam, logo de cara, uma querela sobre a palavra...

Grosseiras produções d’inculta mente,  
Em horas de pachorra construídas;  
Mas filhas de um bestunto que não rende  
Torpe lisonja às almas fementidas.

São folhas de adurente cansação,  
Remédio para os parvos d’excelência;  
Que aos arroubos cedendo da loucura,  
Aspiram do *poleiro* alta eminência.

...e sobre o lugar:

No meu cantinho,  
Encolhidinho,  
Mansinho e quedo,  
Banindo o medo,  
(...) O que estou vendo  
Vou descrevendo  
(...) Sobre as abas sentado do Parnaso,  
Pois que subir não pude ao alto cume,  
Qual pobre, de um Mosteiro à Portaria,  
De trovas fabriquei este volume.

Na ordem natural das coisas, versos “grosseiros”, produzidos por pedintes

<sup>924</sup> Esses poemas de Bonifácio, o Moço, se encontram em GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, pp. 162-168 e 171-177.

<sup>925</sup> GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, pp. 7-11. Na edição de 1859, o poema foi chamado de “Prólogo”. Os grifos das citações de Gama, ao longo deste capítulo, serão sempre do original.

de porta de mosteiro, nunca poderiam ser considerados registros válidos da palavra. Gama, a princípio, parece endossar essa configuração de títulos e lugares, diminuindo a si mesmo. Trata-se, contudo, de um jogo de inversões. O mesmo eu lírico que reduz seus poemas a meras “rimas de tarelo (...) / Que formam no papel um ziguezague”, é aquele que, a partir da segunda estrofe, adota o padrão clássico de versos decassílabos<sup>926</sup>. As trovas supostamente “vazias de saber” citam Ariosto, Lamartine, Dom Quixote e o Monte Parnaso da mitologia, demonstrando uma inusitada erudição da parte do vate torto. A cena de Gama, que inicialmente reafirma a partilha do sensível entre aqueles possuidores da linguagem poética e os que só produzem barulhos nas sombras, refuta, performativamente, esse pressuposto, ao mostrar um “bestunto” articulando razões críticas (“banindo o medo [...] o que estou vendo / Vou descrevendo”) através daquela mesma poesia que não deveria lhe pertencer. Negação complementada por uma qualidade crítica da palavra, própria de alguém que não possui títulos de habilitação: não render “torpe lisonja às almas fementidas (...) O trovista respeita submisso, / Honra, pátria, virtude, inteligência.”, e

m oposição aos “poleiros” da sociedade aristocrática, cheia de “malandros / Que fazem da Nação seu Monte-Pio”<sup>927</sup>. Ao constituir um sistema próprio de razões face àquele da ordem pressuposta, Gama cria um espaço no qual o comum ressurgente não mais como uma unidade na qual cada função está alocada em um lugar determinado, mas como a demonstração de um dano, no qual a reafirmação mecânica de desigualdades reificadas é questionada por um processo de verificação da igualdade. O *autor*, aqui, não exerce uma capacidade demiúrgica de “harmonização consensual da sociedade”<sup>928</sup>, e sim a missão de polemizar, de politizar os lugares marcados. Não se trata de uma política metafísica, e sim de uma cena baseada na contingência histórica específica da realidade brasileira. Daí que a querela da palavra assume a seguir, em “Lá vai verso!”<sup>929</sup>, a natureza de uma querela do corpo que toma a palavra, do corpo **negro** que toma para si uma *autoridade* distinta daquela que não lhe reconhece como dotado de razões inteligíveis:

Quero que o mundo me encarando veja,  
Um retumbante *Orfeu de carapinha*,  
Que Lira desprezando, por mesquinha,

<sup>926</sup> DUARTE, C. *Em vez da lira, a marimba: Luiz Gama, o Orfeu de carapinha*, p. 57

<sup>927</sup> AZEVEDO, *Orfeu de Carapinha*, p. 42

<sup>928</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 24

<sup>929</sup> GAMA, “Lá vai verso!”, in *Primeiras trovas burlescas*, pp. 10-12

Ao som decanta de Marimba augusta;  
E, qual outro Arion entre os Delfins,  
(...)

Com sabença profusa irei cantando  
Altos feitos da gente *luminosa*,  
Que a trapaça movendo portentosa  
À mente assombra, e pasma à natureza!  
Espertos eleitores de *encomenda*,  
Deputados, Ministros, Senadores,  
Galfarros[,] Diplomatas – chuchadores,  
De quem reza a cartilha de esperteza.

O Orfeu que se levanta para denunciar as espertezas dos chuchadores não é mais a figura apolínea da Grécia antiga: é um corpo negro, como prova a “carapinha”, o cabelo crespo, e o uso da marimba de origem africana em detrimento da lira. Falaremos da relação entre Gama, a África e a história brasileira mais adiante; neste momento, nos interessa a figura de Orfeu. Ainda segundo a melhor mitografia, uma das possíveis origens etimológicas de *Orpheús* seria *Orphnós*, “obscuro”, *Órphne*, “obscuridade”, numa referência à sua famosa descida ao Hades em busca da amada Eurídice<sup>930</sup>. Não sabemos se Luiz Gama tinha ciência dessa correlação; o fato é que, através de sua poesia, Orfeu, o Obscuro, decantou no corpo que encarnava a obscuridade tal como definida pela Modernidade europeia: irracionalidade, terror e medo. Nessa decantação, contudo, a obscuridade de Orfeu se ressignifica numa razão crítica, revelando a verdade por trás dos “altos feitos da gente *luminosa*”. Invertendo a imagem estética tradicional, Gama associa ao corpo negro o *locus* da verdade, e desnuda a luminosidade, branca por definição, como o espaço e a cor da falsidade, onde desfilam “irrisórios fidalgos – *de improviso*, / finórios traficantes – *patriotas*;/(...) emproados juízes de *trapaça*”.

Já temos, assim, os contornos básicos do **negro-autor** tal como personificado por Luiz Gama: dotado de uma autoridade desidentificadora, e não garantidora, que deve ser encarnada justamente pelos corpos silenciados da identidade “popular” saquarema. Trata-se de uma operação tanto estética quanto política: é na força demiúrgica de Orfeu que Gama se apoia para romper com a *auctoritas* pacificadora das penas da boa sociedade. Mas ele próprio parece atento aos riscos dessa empreitada radical, ao perigo de sua demiurgia se transformar em outro título vazio e ilegítimo da ordem branca. Na última estrofe de “Lá vai verso!”,

<sup>930</sup> BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. 2, p. 141

ele avisa:

Nem eu próprio à festança escaparei;  
Com foro de *Africano fidalgo*,  
Montado num *Bardo* com ar de zote –  
Ao rufo do tambor, e dos zabumbas,  
Ao som de mil aplausos retumbantes,  
Entre os netos da Ginga, meus parentes,  
Pulando de prazer e de contentes –  
Nas danças entrarei d'altas *caiumbas*.

A subjetivação negra que Luiz Gama anuncia nesses versos já não é mais individual. O poeta convida seus leitores, em especial os “netos da Ginga, meus parentes”, a participarem da festança, a serem também autores da carnavalização dos Três Mundos. Esta é, inclusive, a solução encontrada por ele para evitar que seu Orfeu de carapinha levasse a sério demais a fantasia de “africano fidalgo” e se transformasse em mais um dos “Virgílios assalariados (...) [que] escrevem soberbas epopeias sobre cofres de ouro”, como escreveria anos depois, numa possível indireta a Gonçalves de Magalhães e, talvez, Alencar<sup>931</sup>.

Uma questão candente na fortuna crítica de Gama indaga se ele seria um precursor da negritude, tal como concebida pelos poetas da diáspora no Caribe, em meados do século XX<sup>932</sup>. Em outras palavras: se sua subjetivação seria a afirmação de uma identidade autônoma da raça negra. A questão é interessante e complexa, e nos leva à centralidade do eu lírico negro nas *Trovas Burlescas*. Nesse sentido, “No álbum do meu amigo J. A. da Silva Sobral” se destaca<sup>933</sup>. O poema tem como pano de fundo um convite feito ao autor para participar de coletânea em homenagem ao referido amigo<sup>934</sup>. Assim como na “Prótase”, Gama começa endossando a representação branca hegemônica dos negros como incapazes de manejar a palavra:

Se tu queres, meu amigo,  
No teu álb'um pensamento  
Ornado de frases finas,  
Ditadas pelo talento;

<sup>931</sup> GAMA, “Democrata até os ossos: *Carta ao sr. Dr. Diogo de Mendonça Pinto*”, in *Democracia*, p. 73.

<sup>932</sup> É a tese de BERND, Z. *Introdução à literatura negra*, pp. 51-56.

<sup>933</sup> Para os trechos a seguir, cf. GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, pp. 29-33. Um segundo poema, bastante semelhante a este, é o “No álbum do Sr. Capitão João Soares”, pp. 86-90.

<sup>934</sup> “Este tipo de recordação, na qual costumava-se juntar versos e mensagens dos mais ilustres escritores do período, estava em moda na época. Literatos e jornalistas de renome eram constantemente abordados com pedidos de colaboração, o que garantiria o prestígio do álbum.” AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 54. Trata-se de uma prática ainda comum no meio jurídico contemporâneo, especialmente para juristas ligados ao poder homenagearem-se uns aos outros, reforçando laços de compadrio e de classe em obras de qualidade duvidosa.



Não contes comigo,  
Que sou pobretão:  
Em coisas mimosas  
Sou mesmo um ratão.

Quando, contudo, o poeta nega essa partilha, pelo seu conhecimento e erudição, aquilo que antes era uma incapacidade congênita é desmascarada enquanto uma relação de dominação concreta, baseada no preconceito racial:

Eu pego na pena,  
Escrevo o que sinto;  
- Seguindo a doutrina  
Do grande Filinto.

Que estou a dizer?!  
Bradar contra o vício!  
Cortar nos costumes!  
Luiz, outro ofício...

Não lutes com isso,  
Trabalhas em vão;  
E pode tocar  
N'algum *paspalhão*.

Vai lá para a tenda  
Pegar na sovela,  
Coser teus sapatos  
Com linha amarela.

Mordendo na sola,  
Empunha o martelo,  
Não queiras, com *brancos*,  
Meter-te a tarelo.

Que o *branco* é mordaz  
Tem *sangue azulado*:  
Se boles com ele,  
Estás *embirado*.

Não borres um livro,  
Tão belo e tão fin[o].  
Não sejas pateta,  
Sandeu e mofino.

Ciências e letras  
Não são para ti[;]  
Pretinho da Cost[a]  
Não é gente aqui.

(...)

Na terra que rege o *branco*,  
Nos privam té de pensar!....

Ao peso do cativoiro  
 Perdemos razão e tino,  
 Sofrendo barbaridades,  
 Em nome do Ser Divino!!

A citação é longa, mas necessária. Gama expõe, de forma didática, os lugares e funções marcados dos corpos negros, segundo a representação originária saquarema. O monopólio da palavra, racialmente demarcado, separa as ciências e letras dos borrões, reservando aos “pretinhos da Costa” o cativoiro (a negação absoluta do mundo do trabalho) ou o ofício de sapateiro (a precariedade do mundo da desordem). Mais uma vez, o jogo de inversões revela ao leitor uma denúncia e uma contestação. Ao explicitar o “peso do cativoiro” como a causa da privação do pensamento, Gama se afasta das teorias racialistas culturalistas e biologizantes que, desde os fins do século XVIII, tratavam “cientificamente” a diferença como inferioridade inata. A raça surge dos versos do jovem baiano como um dispositivo de dominação e desumanização, manejado por “brancos”.

Mas é igualmente a partir da raça que Gama lança sua contestação: afinal, ao fim e ao cabo, o poeta negro e ex-escravo escreveu seu poema, e ele foi publicado e apreciado como tal, e não como um borrão. Mais revelador: como pontua Elciene Azevedo, a intransigência social denunciada nos versos acima acabava excepcionada pela própria boa sociedade, a partir do momento em que Luiz Gama, sabidamente negro e ex-escravo, era convidado a participar do álbum de homenagens<sup>935</sup>. Mas o que fazer diante da exceção? É aí que Gama reafirma a *autoridade* específica que anunciara nos poemas anteriores: a exceção, aqui, não confirma, mas embaralha a partilha do sensível dominante, quebra o monopólio da palavra e comprova a força ontológica não apenas de Gama, como de todos os negros. Ele parte das próprias razões lógicas do domínio senhorial para negar o pressuposto da incapacidade inata do corpo negro manejar a palavra. O espaço circular da política da escravidão, com sua reificação das desigualdades, termina transformado na cena de um dissenso democrático:

E quando lá no horizonte  
 Despontar a Liberdade;  
 Rompendo as férreas algemas  
 E proclamando a igualdade

Do chocho bestunto

<sup>935</sup> AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, pp. 54-57

Cabeça farei;  
Mimosas cantigas  
Então te darei. –

No entanto, embora a questão da racialização seja central na obra poética de Gama, seria exagerado extrair dos versos de “No álbum...” alguma “negritude virtual”<sup>936</sup>. Tal avaliação ganha peso quando olhamos para a coletânea como um todo. Lígia Fonseca Ferreira defende que Luiz Gama nunca se limitou à afirmação do “sou negro”, apontando para suas várias intencionalidades, estilos e temas<sup>937</sup>. O negro-autor, assim, trafega por vários campos, satirizando diversas facetas e figuras da sociedade brasileira, mas também exercendo seus dotes líricos de forma quase lúdica. Assim, encontramos a primeira ode poética à beleza da mulher negra na literatura brasileira (“A cativa”); versos falando de amores impossíveis (“Junto à estátua”); de jumentos e patetas transformados em barões e bacharéis (“Sortimento de gorras para a gente de grande tom”); debochando de velhos paquerando moças (“O velho namorado”); e até um longo arrazoado sobre o hábito social de se cheirar rapé (“A pitada”). Embora apareça em diversas passagens, como nos poemas selecionados de Bonifácio, o Moço, a escravidão só é tema central de duas das *Trovas* (“Coleirinho” e “No cemitério de São Benedito”), num estilo similar ao dos poetas brancos contemporâneos. Trata-se, portanto, de um eu lírico que não se limita a temas da “negritude”; sua reivindicação da palavra literária carrega consigo a autoridade para falar sobre qualquer coisa, de ser um sujeito de discurso pleno.

Luiz Gama não parece tão interessado em afirmar o próprio de uma identidade negra, mas em desidentificar as figuras racializadas reificadas pela ordem policial vigente. “Quem sou eu?”<sup>938</sup>, talvez seu poema mais conhecido, é revelador nesse sentido. Já na epígrafe, de autoria do poeta Augusto Zaluar, Gama anuncia: “Quem sou eu? Que importa quem? (...) trago na fronte escrito / Esta palavra – Ninguém!”. Após denunciar a lógica senhorial e aristocrática (“Amo o

<sup>936</sup> BERND, *op. cit.*, p. 54

<sup>937</sup> “Embora reduzida, a produção poética de Luiz Gama apresenta-se variada do ponto de vista do gênero (sátira política e de costumes, paródias herói-cômicas, bestialógico, poemas líricos), estilo (influência da sátira portuguesa dos séculos XVIII e XIX e da poesia romântica) e temas (corrupção política, hipocrisia dos mulatos, preconceito racial, anticlericalismo, crítica aos “doutores” e inépcia do poder judiciário, caricatura de tipos sociais, e, em menor grau, o amor e o escravo). Presente no título, na associação de “trova” (cantiga, composição ligeira) com “burlesco” (forma cômica oriunda das festas carnavalescas medievais e renascentistas), transparece a intenção de se propor uma obra próxima da cultura popular, o que não apaga as marcas eruditas das composições de Luiz Gama.” FERREIRA, “Introdução”, in GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, p. XLIV

<sup>938</sup> *Ibid.*, pp. 113-118

pobre, deixo o rico, / Vivo como o Tico-tico;/ (...) Da grandeza sempre longe / Como vive o pobre monge”), e reafirmar sua autoridade excepcional (“Faço versos, não sou vate), o eu lírico abandona a estratégia do falso endosso em versos duros:

Sei que é louco e que é pateta  
Quem se mete a ser poeta;  
Que no século das luzes,  
Os birbantes mais lapuzes,  
Compram negros e comendas,  
Têm brasões, não – das Calendas,  
E, com tretas e com furtos  
Vão subindo a passos curtos;

Gama não se amedronta: “Mas eu sempre vigiando / Nessa súcia vou malhando”. E responde àqueles que querem colocá-lo “no seu lugar”:

Hão de chamar-me – tarelo,  
Bode, negro, Mongibelo;  
Porém eu que não me abalo,  
Vou tangendo o meu badalo  
Com repique impertinente,  
Pondo a trote muita gente.  
Se negro sou, ou sou bode,  
Pouco importa. O que isto pode?  
Bodes há de toda a casta,  
Pois que a espécie é muito vasta...  
Há cinzentos, há rajados,  
Baíos, pampas e malhados,  
Bodes negros, *bodes brancos*,  
E, sejamos todos francos,  
Uns plebeus, e outros nobres,  
Bodes ricos, bodes pobres,  
Bodes sábios, importantes,  
E também alguns tratantes...  
Aqui, n’esta boa terra,  
Marram todos, tudo berra;  
(...)  
Em todos há *meus parentes*.  
Entre a brava *militança*  
Fulge e brilha alta *bodança*;  
(...)  
Folgue e brinque a bodaria;  
Cesse, pois, a matinada,  
Porque tudo é *bodarrada!* -

“Bode” era mais uma das identidades impostas às pessoas afrodescendentes pelo escravismo brasileiro, usado para designar mulatos de pele mais escura. Ao contrário de outros termos como “crioulo” e “pardo”, “bode” nunca fora ressignificado positivamente<sup>939</sup>. Pois Gama respondeu à obsessão classificatória

<sup>939</sup> KARASCH, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*, p. 39. “Bode”, segundo a

dos senhores de escravos embaralhando todas essas identidades e expondo sua artificialidade: “Se negro sou, ou sou bode, / Pouco importa. O que isto pode? / Bodes há de toda a casta, / Pois que a espécie é muito vasta...” E passa a enumerar as variadas “cores” dos bodes, incluindo aí “negros” e “brancos” numa mesma família caprina: “Porque tudo é *bodarrada!*”. Como diz Sílvio Roberto Oliveira,

a ironia está presente (...) como instrumento de *cizânia*, semeando a dúvida e a confusão (...) Há uma percepção diferenciada sobre o termo [“bode”] e sobre a própria estima, um estímulo à reavaliação, pois: se somos todos *bodes*, mestiços, isto é uma constatação que refaz o primeiro sentido do termo *bode*, que se associava aos descendentes de negros: após a reavaliação do termo, “somos todos” *desprestigiados* ou convidados a repensar usos e sentidos?<sup>940</sup>

Elciene Azevedo pontua que Gama, com seu “Quem sou eu?”, introduz uma nova forma de se interpretar o gradiente racial brasileiro, não mais conectada à cor da pele e à condição social, mas à ascendência africana<sup>941</sup>. Ao invés de naturalizar a desigualdade dos Três Mundos, com suas intrincadas gradações racializadas, Gama parte da notória miscigenação da sociedade escravista brasileira, transformando aquilo que era estigma na origem comum de negros, brancos e mestiços: todos têm, assim, algo de africano em suas origens, o que desconstrói as diferenças ontológicas pretensamente abismais que separavam as classes e raças.

O negro-autor age como um agente da desidentificação das identidades construídas no seio dessa estrutura. Após afirmar o corpo negro como um corpo estético e político, Gama desconstrói o mestiço em poemas como “Pacotilha”<sup>942</sup>: “Mulato *esfolado* / Que diz-se fidalgo. / Porque tem de galgo / O longo focinho; / Não perde a *catinga*”. Note-se que não se trata de uma crítica genérica, ancorada em pressupostos étnicos essencialistas, mas de um ataque específico à mestiçagem enquanto estratégia oficial de embranquecimento, dispositivo de reafirmação das desigualdades com base na cor, e instrumento de clivagem entre mulatos “esfolados”, aos quais seria garantida uma liberdade mais segura, e aqueles “empretecidos”, mantidos na precariedade e na inferioridade. Divisão que manteria mulatos e negros não só afastados, como inimigos, em proveito da superioridade branca. Em plena década de 1850, pouco tempo depois da ode ao embranquecimento de *O Guarani*, Gama reivindica outras formas de

---

pesquisadora, parece ter sido a versão masculina de “cabra”, muito embora os usos oficiais tenham passado a usar indistintamente o segundo termo para ambos os sexos.

<sup>940</sup> OLIVEIRA, *Gamacópia: ficções sobre o poeta Luiz Gama*, p. 215

<sup>941</sup> AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 63

<sup>942</sup> GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, pp. 74-79

pertencimento: “E se eu que *pretecio*, / D’Angola oriundo, / Alegre, jucundo, / Nos meus vou cortando; / É que não tolero / Falsários parentes, / Ferrarem-me os dentes, / Por brancos passando.”

Tampouco a boa sociedade – o mundo dos brancos que era o público leitor natural das *Primeiras trovas burlescas* – escapa da festança. No soneto “Mote”<sup>943</sup>, somos apresentados a um suposto “nobre, e de linhagem sublimada”, que se vangloria em público por descender “em linha reta dos *Pegados*, / Cujas lança feroz desbastados / Fez tremer os guerreiros da Cruzada!”. As alegadas raízes europeias, contudo, não escondem do eu lírico sua fisionomia de “parvo de casta *amorenada*”. Nem da multidão, de onde um “peralta retumbante” interrompe o nobre e desmascara sua branquitude:

“-Teu avô, que de cor era latente,  
 “Teve um neto mulato e mui pedante!”  
 Irrita-se o fidalgo qual demente,  
 Trescala a vil catinga nauseante,  
 E não pôde negar ser meu parente!

“Catinga”, assim como “bode”, era um termo fortemente preconceituoso e estigmatizante, que Gama desarma ao ressignificar a africanidade enquanto vínculo de sangue. A afirmação da igualdade, subjacente à poesia de Gama, necessitava superar a conotação pejorativa atribuída pela representação originária dominante à ligação sanguínea com uma ascendência negra; e ele, novamente, conduz o processo a partir das relações históricas de dominação da escravidão, baseadas na violência sexual de homens brancos contra mulheres negras, e na presença maciça de africanos e seus descendentes entre a força de trabalho e a população livre.

Se havia algum ser “inviável” nessa sociedade marcadamente negra, era o “branco”, seja como detentor único da capacidade da palavra, seja como portador de um corpo imaculadamente perfeito. Em “O barão da borracheira”<sup>944</sup>, um monstruoso fidalgo desce de seu carro na rua do Ouvidor e chama a atenção do povo. “Diziam, alguns, ser criatura / Cujas formas mui toscas e brutais, / Assemelham-n’a brutos animais.” Seria um camelo, um asno ou um jumento? Tentando desvendar o enigma, “mandam vir do Livreiro Garnier, / Os volumes do grande Couvier; / Buffon, Guliver, Plínio, Columella; (...) E d’esta nunca vista raridade / Não puderam notar a qualidade!” Não apenas o fidalgo branco é

<sup>943</sup> Ibid., pp. 36-37

<sup>944</sup> Ibid., pp. 131-133

transformado, pelos versos de Gama, numa figura animalizada, como se torna objeto de pesquisa da mesma taxonomia (Cuvier, Buffon) que, desde fins do século anterior, tornara-se obcecada com a classificação e hierarquização dos diferentes tipos humanos. Processos que sempre desumanizaram o negro, e que aqui eram invertidos e ridicularizados por um poeta negro.

Afinal, Luiz Gama era o precursor da negritude? Lígia Fonseca Ferreira opina negativamente:

Engana-se quem desejar apreender Luiz Gama pelo particularismo de uma identidade negra. Em virtude do contexto histórico e social em que viveu, assumiu papéis e valores que lhe definiram um leque de identidades partilhadas por outros indivíduos ou grupos. Daí a riqueza das possibilidades de leitura oferecidas pelo texto de Luiz Gama, que habilmente concilia a valorização de sua raça (não se fala de “identidade” então), com universalismo e modernidade.<sup>945</sup>

Embora concordemos com a posição da autora, é preciso evitar interpretações superficiais. O fato de Gama não se colocar ostensivamente como articulador de uma identidade puramente negra não pode apagar sua autoafirmação como negro-autor, e que tal condição era fundamental para um pensamento crítico a respeito não apenas de si mesmo, mas de todo o “povo” brasileiro. Gama tinha perfeita noção da força ontológica dos processos de racialização na constituição da comunidade política brasileira, e de que ela só poderia ser refutada por um contrapoder<sup>946</sup> de humanização tanto individual quanto coletivo. Não nos parece anacrônico, portanto, imaginar que ele comungaria do argumento central ilustrado por importante jurista preto contemporâneo:

Sou um homem negro e isso significa que minha identidade racial e minha inserção social precisam ser compreendidas a partir da experiência dos membros do grupo racial ao qual pertenço. Estereótipos raciais afetam todos os membros de minorias raciais. Eles criam disparidades de *status* cultural e de *status* material entre os cidadãos. Isso significa que minha vida pessoal, está necessariamente relacionada com a experiência histórica das pessoas negras desta nação.<sup>947</sup>

Essa articulação necessária entre as experiências individual e coletiva aparece de forma clara em “Quem sou eu?”, que começa como uma narrativa pessoal e termina com a *bodarrada*, a carnavalização dos Três Mundos. Se, para o autor, “o negro deveria ser considerado não como ‘outro’ mas como ‘igual’”<sup>948</sup>, tal

<sup>945</sup> FERREIRA, “Introdução”, in GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, p. XLVIII

<sup>946</sup> Aqui, nos afastamos de Rancière, que prefere falar de “demonstração de capacidade”, pois, para ele, um “contrapoder” daria “a lei de uma sociedade vindoura”. RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 56

<sup>947</sup> MOREIRA, A. J. *Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica*, pp. 88-89

<sup>948</sup> FERREIRA, “Introdução”, in GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, p. XLVII

tarefa necessariamente exigiria uma redefinição completa das relações interpessoais, distinções, hierarquias e habilitações intimamente articuladas aos preconceitos raciais existentes, e que afetavam todos aqueles identificados como negros ou mulatos, mas também aos brancos que se beneficiavam, consciente ou inconscientemente, desse contrato social. A transfiguração individual não era suficiente diante de uma estrutura de poder racista que insistiria em recolocar os corpos não-brancos em seus lugares. A desidentificação das racializações exigia uma nova subjetivação da comunidade política brasileira, não mais centralizada na figura do “cidadão” – teoricamente abstrato, porém historicamente ligado às estruturas de dominação do escravismo, e, portanto, à superioridade “branca” – mas na do “bode” enquanto encontro igualitário de todas as cores. Subjetivação que não se confundia com os “próprios” legados pela ordem policial escravista, mas no encontro de “impróprios”, de corpos que se deslocam, pela palavra e pelas ações, de seus lugares e funções pré-determinados. Do mesmo modo que, segundo Marx, “proletário” nomeava, ao mesmo tempo, a classe trabalhadora (um próprio da ordem policial) e a classe que dissolveria todas as classes (um impróprio, uma identidade “entre dois”)<sup>949</sup>, Luiz Gama transfigura o “negro”, ou o “bode”, de uma das parcelas fixadas pela partilha escravista do sensível, tornando-o um novo sujeito coletivo.

Ao invés de operar na dicotomia entre a negritude como particularismo e um universalismo etéreo, Gama realiza um curto-circuito entre os dois. Aproxima-se, nesse sentido, da experiência constitucional haitiana do início do século XIX. Alguns comentadores interpretaram a curiosa previsão do art. 14 da Constituição de 1805 – todos os haitianos passariam a ser chamados de “negros” – como um abandono das tradições universalistas revolucionárias em prol de um nacionalismo

<sup>949</sup> MARX, *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, p. 156; RANCIERE, *Nas margens do político*, pp. 44-45 e 72. Cf. tb. Id., *A noite dos proletários*, p. 11: “Para que o protesto das oficinas tenha voz, para que a emancipação operária tenha uma face a mostrar, para que os proletários existam como sujeitos de um discurso coletivo que dê sentido à multiplicidade de seus agrupamentos e de suas lutas, é preciso que essas pessoas já se tenham transformado em *outras*, na dupla e irremediável exclusão de viver *como* operários e falar *como* burgueses”. Em sentido similar, cf. o comentário de VELLOZO, J. C. O. e ALMEIDA, S. ‘Saberei ensinar aos desgraçados a vereda do desespero’ – Entre o crime de insurreição e o direito à resistência: o abolicionismo radical de Luiz Gama”, p. 175, sobre os poemas de Gama e a autoidentificação com Orfeu: “Essa condição de intermediário entre dois mundos, de alguém capaz de encantar, convencer e guiar pessoas que estão em uma dimensão que não é a do mundo dos brancos, parece reforçar o argumento de que Luiz Gama buscou-se apresentar como alguém que teria à mão a hipótese de colocar os escravizados em movimento por sua liberdade.”



chauvinista<sup>950</sup>. Por outro lado, autores como Adom Getachew e Sibylle Fischer têm proposto uma leitura mais sofisticada dos textos constitucionais haitianos, aproximando-os mais das declarações de independência do que dos códigos jurídicos<sup>951</sup>. Afinal, o art. 13 da mesma constituição previa que mulheres brancas, alemães e poloneses, bem como seus descendentes, tinham direito a serem reconhecidos como cidadãos, ou seja, “negros”. Essa curiosa combinação de marcadores universalistas e particularistas encontrava no Preâmbulo constitucional sua melhor definição:

Na presença do Ser Supremo, perante o qual os mortais são iguais; e que espalhou tantas espécies diferentes de criaturas sobre a superfície do globo, apenas com o propósito de manifestar sua glória e seu poder, pela diversidade de suas obras; Diante de toda natureza, da qual fomos tão injustamente, e por tanto tempo, considerados filhos deserdados, Declaramos que o conteúdo desta Constituição é a expressão livre, espontânea e imutável de nossos corações e da vontade geral de nossos constituintes.<sup>952</sup>

Como observa, argutamente, Marcos Queiroz, o texto assevera “o princípio da igualdade universal e, no mesmo gesto, a diversidade e diferença da humanidade. Ou seja, determina-se a igualdade racial e se reconhece o exclusivismo daqueles que foram escravizados”<sup>953</sup>. No pensamento político haitiano, universalismo e particularismo eram conceitos quiasmáticos, intimamente correlacionados à experiência histórica concreta de uma revolução que pretendia suprimir o legado da dominação escravista. O novo contrato social tinha que lidar com o legado real, não metafórico, do cativeiro dos homens. Nesse cenário, “negro”, a identificação dada pelo colonizador aos seus dominados, era politicamente transformado por estes últimos no nome e no corpo de um novo universal, portador de sentidos alternativos de liberdade e de igualdade. De marcador da inferioridade, “negro” se torna o operador de abolição das hierarquias racializadas. “Universalismo e particularismo continuamente referem-se um ao outro”, afirma Fischer: “a igualdade racial não poderia ser alcançada sem reivindicações particularistas, e o particularismo é justificado, em última instância, por uma reivindicação de

<sup>950</sup> É a opinião de Susan Buck-Morss, apud GETACHEW, A. *Universalism after the post-colonial turn: interpreting the Haitian Revolution*, p. 827

<sup>951</sup> FISCHER, S. “Foundational fictions”, in *Modernity Disavowed*, p. 229

<sup>952</sup> Preâmbulo da Constitution Impériale d’Haïti (1805), in DUBOIS, et al. (ed.). *Documents constitutionnels d’Haïti - 1790–1860*, p. 63.

<sup>953</sup> QUEIROZ, *Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro*, p. 73

igualdade racial universal”<sup>954</sup>. Era um ato de fala político, que visava não a afirmação de alguma identidade pretérita, mas a invenção de uma nova, baseada em relações de pertencimento que rompessem com a herança da escravidão colonial, adotando um compromisso constituinte de solidariedade, justiça e reparação. Alemães e poloneses tinham o direito de serem “negros” porque desertaram dos exércitos de Napoleão para ajudar as forças haitianas a resistirem ao invasor. Anos depois, a chamada “Constituição de Pétion”, de 1816, atribuiria cidadania a todos os africanos e indígenas (e seus descendentes), nascidos em qualquer parte do mundo, que quisessem se abrigar no Haiti. “Cidadão/negro”, portanto, era todo aquele que lutava contra a dominação colonial escravista /branca<sup>955</sup>.

Ainda que pertença a outro tempo histórico, Luiz Gama igualmente concebia, ao nosso ver, o “negro” como o agente político de desconstrução das relações constituintes do Brasil escravista. Assim como no Haiti, essa operação partia da experiência concreta do homem e da mulher de origem africana, submetidos ao cativeiro e ameaçados pela liberdade precária. Desde cedo, sua obra foi um chamado para um reagrupamento, uma nova fala política com vistas a decretar a discrepância e testar de outra maneira o círculo político. “Negro”, conceito político, designaria todos aqueles que reconhecessem a injustiça do preconceito racial e das hierarquias de poder e saber baseadas em desigualdades e precariedades artificiais, e que participassem da luta para derrubar o contrato social e racial da aristocracia escravista. Assumindo-se como o Obscuro Orfeu de carapinha, Gama propõe um experimento alucinatório, e convida seus ouvintes - fossem eles maçons brancos da boa sociedade, mulatos pertencentes à “gentalha” do mundo da desordem, negros escravizados, libertos ou livres – a seguirem o canto de sua marimba e rejeitarem a ontologia negativa imposta pelo Ser branco dominante. Para desempenhar a tarefa de peregrino político que tinha se autoimposto, Luiz Gama precisaria assumir outras *personas*. A marimba do jurista-político se aventuraria pelas ruas da cidade negra.

### 7.3

#### O estandarte da emancipação

<sup>954</sup> FISCHER, *op. cit.*, p. 232.

<sup>955</sup> Sobre o tema, cf. FISCHER, *op. cit.*; GETACHEW, *op. cit.*, pp. 828-838; QUEIROZ, *op. cit.*, pp. 72-85.

Durante a sessão de 13 de julho de 1871, o deputado José de Alencar fez sua última ofensiva para tentar convencer a Assembleia Geral da catástrofe que o projeto Rio Branco representava. “A liberdade concedida a essas massas brutas é um dom funesto; (...) é preciso [antes] esclarecer a inteligência embotada, elevar a consciência humilhada”<sup>956</sup>. A garantia de direitos aos escravos representava “o incesto monstruoso do crime com a lei”, uma declaração que só poderia se voltar contra os próprios legisladores:

Não receais que esses a quem a instituição ofende repetindo vossas palavras vos digam: “Religião, moral religiosa e social invocam de mãos dadas a extinção do cativeiro?” E se eles, abrindo vosso parecer, desenvolvendo o vosso pensamento, e servindo-se da vossa própria frase vos interpelarem por esta forma: “Nós somos os cruzados da civilização, somos os soldados de Cristo, como ele nos exaltamos nesse outro *servile supplicium*. Temos, pois, o direito de resistir-vos e até o de punir-vos, a vós que sois os réus confessos da violência e do esbulho?” Que respondereis a isto? Que podereis opor aos vossos argumentos convertidos em ameaças à sociedade? Como podereis conter uma impaciência, um desespero que será vossa obra? (Apoiados)<sup>957</sup>

A passagem acima é exemplarmente rica para o comentador. Primeiro, os ofendidos *repetem* as palavras da lei: ainda estamos no terreno da *phoné*, do mero ruído mecânico de corpos impolíticos, cujo modelo ideal é Peri, aquele que interpretava toda fala como ordem. No entanto, a lei acaba servindo de gatilho para um processo apocalíptico: as “massas brutas” desenvolvem seu pensamento, interpelam e exigem uma resposta. Alencar chama essa interpelação de “desespero”, mas não há diferença real entre esse instinto e o debate racional dos brancos dotados das habilitações necessárias para a cidadania. O deputado da Corte fluminense profetiza uma querela da palavra semelhante àquela de Menênio Agripa diante da plebe romana. Os escravos negros fariam aos senhores brancos como iguais, produzindo uma suplementação da identidade que lhes fora fixada pelo poder vigente, e transubstanciando-se em outro “povo”: “os soldados de Cristo”, com ele compartilhando a injustiça do sacrifício, e, portanto, um direito sagrado de resistência e de punição. O direito dos escravos era escandaloso porque reconhecia no corpo destinado à imolação um sujeito de direitos, portador de uma agência política autônoma que subvertia as hierarquias da representação originária dominante. Alencar não temia a liberdade política do texto constitucional, que,

<sup>956</sup> ALENCAR, *Discursos parlamentares*, p. 228

<sup>957</sup> *Ibid.*, p. 233

articulada à propriedade, singularizava a “parte mais importante da nacionalidade”. Seu temor era com a liberdade política ontológica, associada diretamente à recusa da lógica sacrificial e à destruição das relações excludentes de pertencimento dos corpos; instauradora da discrepância política enquanto exercício radical da autonomia humana. Contra a concessão senhorial de humanidade e cidadania, o direito dos escravos decretava, através de seu exercício, uma outra sociedade. Isso, necessariamente, envolvia uma utopia alternativa às águas ordeiras do Paraíba. Não por acaso, Alencar associou o espectro do “antagonismo de raças”, que a lei instauraria, com a Comuna de Paris, contemporânea aos debates<sup>958</sup>.

Apenas dois meses depois da promulgação da Lei de 28 de setembro, Luiz Gama foi aos jornais para defender a si, e aos colegas da Loja América, justamente da acusação de estarem planejando “desolações horríveis”, na qualidade de “agentes da INTERNACIONAL!... e que eu (que não deveria, por certo, faltar à sinistra balbúrdia) estava capitaneando uma tremenda insurreição de escravos!” Os acusadores (e a ojeriza da boa sociedade em aceitar Gama em seus espaços fica nítida pelo seu relato) usavam sua militância em favor da libertação de escravos, apoiada pelos colegas maçons da loja, para acusar todos os republicanos de “comunistas, de abolicionistas, de internacionalistas e muitas outras associações ‘irreligiosas’ e perigosíssimas”.

Era um terreno escorregadio: naquela mesma edição do *Correio Paulistano*, Gama e outros dirigentes assinavam e publicavam a prestação de contas da Loja, de modo a comprovar os fins e meios lícitos usados por ela em suas missões emancipatória e instrutória. “Sou agente da Loja América em questões de manumissão (...) a isto somente e à promoção das subscrições filantrópicas em proveito dos que pretendem alforriar-se tem-se limitado todo o meu empenho (...) não sou nem serei jamais agente ou promotor de insurreições”<sup>959</sup>. Afastava, assim, a ameaça dos artigos 113 a 115 do Código Criminal, que puniam duramente, inclusive com a morte, todos aqueles – escravos ou livres – envolvidos no crime de insurreição, ou seja, de obtenção da liberdade por meio da força<sup>960</sup>. Diante dos termos peremptórios da ordem saquarema, Gama recuava um passo; apenas para,

<sup>958</sup> Ibid., p. 240

<sup>959</sup> GAMA, “Luiz P. G. Gama”, in FERREIRA, *Lições de resistência*, p. 261, artigo de 10/11/1871. A prestação de contas da Loja América encontra-se em Ibid., pp. 248-258.

<sup>960</sup> Seguimos, aqui, a interpretação de VELLOZO e ALMEIDA, *op. cit.*, pp. 179-189

em seguida, avançar dois, nos seus próprios termos:

Se algum dia, porém, os respeitáveis juizes do Brasil esquecidos do respeito que devem à lei, e dos imprescindíveis deveres, que contraíram perante a moral e a nação, corrompidos pela venalidade ou pela ação deletéria do poder, abandonando a causa sacrossanta do direito, e, por uma inexplicável aberração, faltarem com a devida justiça aos infelizes que sofrem escravidão indébita, eu, por minha própria conta, sem impetrar o auxílio de pessoa alguma, e sob minha única responsabilidade, aconselharei e promoverei, não a insurreição, que é um crime, mas a “resistência”, que é uma virtude cívica, como a sanção necessária para pôr preceito aos salteadores fidalgos, aos contrabandistas impuros, aos juizes prevaricadores e aos falsos impudicos detentores.<sup>961</sup>

A ousadia da conclusão acima transcrita fica ainda mais evidente se localizarmos o artigo ao final de um período particularmente intenso na vida do autor. Após sua estreia pela poesia, Luiz Gama enveredou pelo caminho da imprensa, participando dos primeiros periódicos humorísticos de São Paulo, como *Diabo Coxo* e *Cabrião*, ao lado de nomes como Ângelo Agostini. Ascendeu, ainda, à condição de grande liderança da facção radical do Partido Liberal paulista. Famosa gravura de Agostini, publicada nas páginas do *Cabrião* em fevereiro de 1867, mostra o personagem-título do jornal separando uma briga iminente entre a ala liberal moderada, liderada por um apático José Bonifácio, o Moço, e a ala dissidente, que tinha à frente um Gama de porrete na mão, camisa desabotoada e mangas arregaçadas<sup>962</sup>. Dois anos depois, em 1869, o político se assumia como jurista, publicando nos jornais o seguinte anúncio: “O abaixo-assinado aceita, para sustentar gratuitamente perante os tribunais, todas as causas de liberdade que os interessados lhe quiserem confiar”<sup>963</sup>.

Foi quando os caminhos de Gama e Jacinto se cruzaram. Como vimos, Rego Freitas indeferiu o pedido de depósito judicial do africano e de sua família sob a alegação de incompetência territorial. Diante da recusa do juiz em reconsiderar sua v.s. de que o suplicante tem moralidade e coragem para manter esse juízo na condição legal a que o há de elevar, a despeito do estúpido emperramento com que luta”<sup>964</sup>. Levou o caso às páginas do *Radical Paulistano*, jornal que editava com Américo de Campos e o jovem Rui Barbosa, denunciando publicamente “os sábios

<sup>961</sup> GAMA, “Luiz P. G. Gama”, in FERREIRA, *Lições de resistência*, p. 263.

<sup>962</sup> A litografia pode ser encontrada em várias obras sobre Gama, como, por exemplo, em AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 82, e FERREIRA (org.), *Com a palavra, Luiz Gama*, pp. 122-123.

<sup>963</sup> GAMA, “Todas as causas da liberdade”, in *Democracia*, p. 413.

<sup>964</sup> Apud AZEVEDO, *O direito dos escravos*, p. 100. Petição de 5 de novembro de 1869.

juristas da moderna jurisprudência declinatória das *incompetências*”<sup>965</sup>. Os ataques públicos lhe renderam a demissão do cargo de amanuense da polícia, em 18 de novembro de 1869 – poucas semanas após seu casamento –, e um processo por calúnia da parte de Rego Freitas. Ao invés de demovê-lo, tais fatos o lançaram à condição de defensor em tempo integral dos direitos dos escravizados: “Luiz G. P. da Gama continua a tratar causas de liberdade”, avisava em anúncio publicado apenas dez dias depois de sua demissão<sup>966</sup>. Semanas depois, obteve do tribunal uma provisão que lhe permitiria advogar mesmo sem ser bacharel. O aprofundamento de sua atuação forense, no ano seguinte, lhe valeu sérias ameaças de morte, a ponto dele deixar uma carta de despedida ao filho, Benedito Graco, em setembro de 1870: “lembra-te que escrevi estas linhas em momento supremo, sob a ameaça de assassinato. Tem compaixão de teus inimigos, como eu compadeço-me da sorte dos meus”<sup>967</sup>.

Em meio a tantas turbulências, o rompimento com o velho protetor foi um dos momentos mais críticos. Gama não deixara sua demissão passar impune, voltando às páginas do *Radical* para denunciar a motivação política do ato. Fonte fidedigna lhe alertara de que o presidente da província, Antonio Candido da Rocha, desejava que ele deixasse de envolver-se em questões de liberdade, “*sob pena de, continuando, ser demitido (...) além de outras graves... coerções pendentes da vontade presidencial*”<sup>968</sup>. Diante do escândalo, repercutido por toda a imprensa liberal, a fonte de Gama houve por bem dar sua versão dos fatos. Furtado de Mendonça minimizou o ocorrido: fora por sua conta que dissera que poderiam demiti-lo e persegui-lo se continuasse a mexer “em um vulcão”, deixando claro que “não podia intimar em nome de quem pela lei não podia demitir”. Ao invés de isentar o governo de responsabilidade e encerrar o assunto, a nota foi usada por Gama como prova cabal das pressões escusas que vinha sofrendo por exercer seus direitos e prerrogativas em favor dos escravizados<sup>969</sup>.

A irritação de Furtado de Mendonça com a forma como o protegido usara

<sup>965</sup> GAMA, “Uma proveitosa lição de direito: *Foro da capital*”, in *Democracia*, pp. 439-444

<sup>966</sup> Id., “A luta continua”, in *Ibid.*, p. 477. Gama venceu o processo de calúnia contra Rego Freitas, defendendo a si mesmo perante o júri. Consta que saiu do tribunal cercado por mais de 100 pessoas. FERREIRA, *Lições de resistência*, pp. 156-157 (nota 27).

<sup>967</sup> Id., “Carta ao filho, Benedito Graco Pinto da Gama, 23/09/1870”, in FERREIRA (org.) *Com a palavra, Luiz Gama*, p. 193

<sup>968</sup> Id., “Miseráveis togados tramam na surdina: *Um novo Alexandre*”, in *Democracia*, p. 451.

<sup>969</sup> Id., “A comédia que foi a tragédia: *Ainda o novo Alexandre*”, in *Ibid.*, pp. 465-468

sua declaração levou o ex-amanuense a retornar ao tema em 3 de dezembro de 1869, no artigo “Pela última vez”. “O meu ilustre mestre e honrado amigo (...) teve a infelicidade de ler com prevenção os meus escritos”. Apesar da injustiça, Gama aceitava, “com orgulho, a responsabilidade que me impõe”, mas com uma ressalva: “a ninguém ainda dei o direito de acoimar-me de ingrato”<sup>970</sup>.

Como faria com a acusação de insurrecto em 1871, Gama encerrou a discussão nos seus termos – e o termo usado pode não ter sido por acaso. A “ingratidão” possuía um sentido muito específico na sociedade escravista brasileira, umbilicalmente ligado à manutenção dos laços de dependência senhorial, especialmente em casos de alforria.

A representação senhorial dominante sobre a alforria no século XIX, pelo menos até o seu terceiro quartel, era a de que o escravo, sendo dependente moral e materialmente do senhor, não podia ver essa relação bruscamente rompida quando alcançava a liberdade. É nesse contexto que se destaca a importância simbólica da possibilidade prevista em lei de revogação da alforria por ingratidão. A possibilidade de revogação seria um forte reforço à ideologia da relação entre senhores e escravos como caracterizada por paternalismo, dependência e subordinação, traços que não se esgotariam com a ocorrência da alforria.<sup>971</sup>

Apesar dos poucos dados sobre o tema, a possibilidade de reescravização por ingratidão, prevista pelas Ordenações Filipinas em seu livro quarto, título 63, pairou sobre os debates jurídicos até sua revogação formal pela Lei do Ventre Livre. Sidney Chalhoub localizou, dentre outros, um processo dos anos 1850 no qual uma senhora obteve a anulação das alforrias condicionais concedidas aos escravizados Desidério e Joana por “ingratidão” – no caso, consubstanciada pela suposta falta de disposição dos libertos em continuarem a prestar serviços à senhora, sua liberdade de horários e até a ousadia de Desidério andar calçado<sup>972</sup>. Tal condição, certamente, não escapava a Gama, pois, em maio de 1869, ele publicara uma “homenagem” aos “feitos notáveis” do “carinhoso pai apostólico” bispo D. Joaquim de Mello, que, em 1840, revogara alforrias condicionais concedidas 12 anos antes, sob a alegação de (...). Atendendo, pois à ingratidão destes, (...) ficam para sempre sujeitos”<sup>973</sup>.

Marcador de precarização da liberdade, de reescravização e subordinação, a

<sup>970</sup> Id., “Fim da peça: *Pela última vez*”, in *Ibid.*, pp. 469-470

<sup>971</sup> CHALHOUB, *Visões da liberdade*, p. 169

<sup>972</sup> *Ibid.*, pp. 164-172. O juiz que deu a sentença final em favor da reescravização foi Agostinho Marques Perdigão Malheiro, que anos depois repudiaria a prática em seu *A escravidão no Brasil*.

<sup>973</sup> GAMA, “Sangue nas mãos do carinhoso pai apostólico: *Apontamentos biográficos*”. In *Democracia*, pp; 423-432

“ingratidão” insinuada por Furtado de Mendonça reconduziria Luiz Gama “ao seu lugar” de subalterno sem direito à voz própria. “A crise entre os dois homens representou, em vários níveis, o confronto entre um branco e um negro, o senhor e o escravo, o mestre e o discípulo, o conservador e o liberal, o escravagismo e o abolicionismo”<sup>974</sup>. Ao romper com o protetor em público, e não no âmbito privado da Casa, Gama afirmava sua condição de cidadão livre, opondo a expectativa de subserviência à igualdade como pressuposto, princípio ontológico e político. Se, no mundo da aristocracia escravista, a “ingratidão” levava à perda da liberdade e ao sacrifício do corpo deslocado – tal como ocorrera com Pedro no final da comédia de Alencar, “punido com a liberdade” -, no mundo da autonomia o reconhecimento refutava a subordinação, decretando a saída da menoridade. O “sentimento de honra” da fidalguia senhorial, com sua vassalagem supostamente amorosa, dava lugar à “honra” como respeito mútuo entre iguais.

Ao romper com o sentido senhorial da emancipação tutelada, Luiz Gama falava para públicos mais amplos. Afinal, ele sabia que Furtado de Mendonça e Candido da Rocha não seriam os únicos, nem os últimos, a pretenderem colocar não apenas ele, mas aqueles que representava, “em seus lugares”. Numa sociedade rasgada pela presença alheia do Outro racializado, a subjetivação individual dependia da construção paralela de uma subjetivação coletiva que, retomando Butler, modificasse a relação entre o reconhecível e o irreconhecível. Articulando autobiografia e manifesto, “Pela última vez” inicia um desafio ontológico, extraíndo da luta pelo direito dos escravos – que custara ao autor seu emprego, mas não sua dignidade – um decreto de discrepância, com as bases para uma nova representação originária da comunidade política brasileira.

### 7.3.1 Cenografias da liberdade

Há cerca de vinte anos, o exmo. sr. conselheiro Furtado, por nímia indulgência, acolheu benigno em seu gabinete um soldado de pele negra, que solicitava ansioso os primeiros lampejos da instrução primária.

(...) Havia ele deixado de pouco os grilhões de indébito cativeiro que sofrera por 8 anos, e jurado implacável ódio aos *senhores*.

(...) Não possuía pergaminhos, porque a inteligência repele os diplomas, como Deus repele a escravidão.

O ex-soldado (...) arvorou à porta da sua cabana humilde o estandarte da

<sup>974</sup> FERREIRA, *Lições de resistência*, p. 66



emancipação, e declarou guerra de morte aos salteadores da liberdade.<sup>975</sup>

A guerra começara com a conquista da palavra literária. Agora, avançava em direção a outro monopólio da branquitude: a razão jurídica. Não era uma tarefa fácil. O arcabouço legal do Império do Brasil, esclarece Eduardo Spiller Pena, era um labirinto de normatividades, reunindo previsões de direito romano, ordenações e leis extravagantes portuguesas, a produção normativa brasileira e mesmo leis recentes de nações europeias. Na falta de um código de processo que unificasse entendimentos e procedimentos, “não era de admirar que (...) os agentes do foro, às vezes fazendo uso dos mesmos dispositivos, chegassem a interpretações e sentenças diametralmente opostas”<sup>976</sup>, para horror da ciência jurídica oitocentista. Paradoxalmente, a confusão normativa realçava o princípio positivista da onipotência do legislador. “Como que predestinados pelo divino, pela razão e pelo Estado, os jurisconsultos e legisladores, por meio do instrumento da codificação da lei e a partir do exame das necessidades públicas, instaurariam uma nova sociedade”<sup>977</sup>. Reencontramos, assim, o jurista-político demiúrgico de que falamos no capítulo 4: o advogado como soldado da monarquia e sacerdote da ordem saquarema, imagens frequentemente reivindicadas pelos membros do Instituto dos Advogados Brasileiros<sup>978</sup>.

Desde meados dos anos 1860, a atuação forense e policial de Gama em prol da remição dos cativos já incomodava a boa sociedade paulista<sup>979</sup>. Mas foi com o caso da parda Rita, em março de 1869, que ele inaugurou “um novo modo de intervenção na esfera pública”<sup>980</sup>, consolidando um método jurídico-político de demonstração do direito da liberdade. O longo prólogo de “Questão de liberdade”

<sup>975</sup> GAMA, “Fim da peça: *Pela última vez*, in *Democracia*, pp. 470-471.

<sup>976</sup> PENA, *Pajens da casa imperial*, p. 47.

<sup>977</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>978</sup> *Ibid.*, pp. 42-49.

<sup>979</sup> Em agosto de 1864, o escravo Tomás, de propriedade do poderoso brigadeiro Carneiro Leão, apareceu diante do tribunal do júri sem advogado constituído para sua defesa. Gama, que estava presente, imediatamente requisitou do juiz o depósito do cativo, “para oportunamente e nos termos do direito propor e discutir a sua omissão por abandono, em juízo competente”. GAMA, [Sem título], *Correio Paulistano* de 26 de agosto de 1864, in FERREIRA (Org.), *Lições de resistência*, p. 124. Em janeiro de 1868, um negociante apareceu na delegacia de São Paulo requerendo emissão de passaportes para levar três escravos ao Rio de Janeiro e vende-los em nome de seu senhor. O amanuense Gama de imediato verificou que a procuração dava ao preto africano José a idade de 28 anos; logo, “seguramente importado depois da proibição legal do tráfico [de 1831] o qual apreendi, como livre”, iniciando um inesperado procedimento de investigação. Apud AZEVEDO, *O direito dos escravos*, pp. 95-96.

<sup>980</sup> LIMA, B. R. de. “Comentário” ao capítulo “Em nome de Rita: *Questão de liberdade*”, in *Democracia*, p. 415

serviu de prótase a uma nova peça teatral:

Homem obscuro por nascimento e condição social, e de apoucada inteligência, jamais cogitei, no meu exílio natural, que a cega fatalidade pudesse um dia arrastar-me à imprensa, nestes afortunados tempos de venturas constitucionais, para, diante de uma população ilustrada, como é seguramente a desta moderna Atenas brasileira, sustentar os direitos conculcados de pobres infelizes, vítimas arrastadas ao bárbaro sacrifício do cativo, pelos ingênuos caprichos e pela paternal caridade dos civilizados cristãos de hoje, em face de homens notáveis, jurisconsultos reconhecidos e acreditados legalmente, a quem o supremo e quase divino governo do país, em hora abençoada, confiou o sagrado sacerdócio da honrosa judicatura. É por sem dúvida difícilíssima a tarefa, sobremodo árdua, a que submeti meus fracos ombros. Luta irrisória e talvez insensata é esta em que venho intrometer-me; eu o conheço e confesso compungido e crente do mesquinho espetáculo a que me ofereço: pigmeu nos páramos do direito, desafiando ousado os gigantes ulpiânicos da jurisprudência!...<sup>981</sup>

Tal como ocorrera nas *Trovas burlescas*, Gama principia por expor o estranhamento de sua posição – “homem obscuro por nascimento e condição social”, portanto naturalmente exilado do *logos* – para, em seguida, transformar a obscuridade em razão argumentativa alternativa àquela dos “gigantes ulpiânicos da jurisprudência”. Mais uma vez, o Orfeu de carapinha se levantava contra os “juizes de trapaça”, mas há uma diferença crucial aqui: a palavra literária dá lugar à jurídica. Embora Gama tenha preservado o estilo mordaz e irônico da sátira poética ao longo de toda a vida, o tom adotado especificamente em “Questão de liberdade” foi eminentemente sóbrio<sup>982</sup>. Seu argumento segue uma estrutura metódica: “tem a mofina, a exposição do erro jurídico do titular do juízo e, ato contínuo, a defesa de uma resposta normativa amparada na doutrina que outorgue o melhor direito”<sup>983</sup>. Assim, Gama começa por expor o procedimento de uma ação de liberdade segundo os ensinamentos dos melhores juristas luso-brasileiros, inclusive com citação das fontes. Após, apresenta o caso concreto da parda Rita e a conduta equivocada do juiz Santos Camargo: ao invés de seguir o procedimento, determinando o depósito judicial da libertanda e a nomeação de curador, ele exigira a juntada de documentos que “provassem o direito à liberdade”. Ora, o juiz violava não apenas o direito positivo – a exigência de prova prévia não constava da lei – como o direito natural – que pressupunha a liberdade, e não a escravidão. O autor conclui informando que aconselhara Rita a desistir da ação, “até que melhores tempos a favoreçam.

<sup>981</sup> GAMA, “Em nome de Rita: *Questão de liberdade*”, in *Ibid.*, pp. 415-416

<sup>982</sup> Isso não o impediu de citar um poema satírico português no final do artigo: “Peregrinas doutrinas expendendo, / Transportavam de espanto às cultas gentes.” *Ibid.*, p. 421

<sup>983</sup> LIMA, “Comentário” a “Em nome de Rita: *Questão de liberdade*”, in *Ibid.*, p. 415

Escrevendo estas linhas visei tão somente a sustentação do direito de uma infeliz, que tem contra si até a animadversão da justiça”<sup>984</sup>.

Para Jacques Rancière, a ideia e a prática da emancipação podem ser compreendidas como um silogismo. Sua premissa maior é “a afirmação jurídico-política fundamental da igualdade” – como aquela dos textos constitucionais. A premissa menor é a experiência imediata da desigualdade. Há duas formas de se extrair uma conclusão dessa contradição. A mais habitual é aquela que decreta a pura ilusão da igualdade. Mas, em seus estudos sobre a história das lutas operárias francesas do século XIX, Rancière identificou outra forma: uma que defende a premissa maior e exige que a desigualdade seja desconstruída.

O interesse desta forma de raciocinar reside em deixar de opor a frase ao facto ou a forma à realidade. Ela opõe frase a frase, facto a facto. A partir do que é vulgarmente pensado como distância ou não-lugar, ela cria precisamente um lugar, o duplo sentido da palavra: um sistema de razões e um espaço polêmico. A frase igualitária não é vazia. Uma frase tem o poder que se lhe atribui. Este poder é antes de mais o de criar um lugar em que a igualdade se pode reclamar de si mesma: a igualdade existe algures; está dito, está escrito. Logo, deve ser possível verificá-lo. Pode-se então fundar uma prática que toma para si a tarefa de verificar essa igualdade.<sup>985</sup>

O diálogo de Rancière com Gama pode nos ser proveitoso também aqui: a estratégia jurídica do advogado baiano pode ser lida como um silogismo. Apresentada a premissa maior – a liberdade como direito natural; o procedimento jurídico da ação de liberdade, devidamente demonstrado com base em farta doutrina – e a premissa menor – a liberdade como derivada de comprovada vontade senhorial; os despachos lacônicos em desconformidade com o procedimento –, convida-se o leitor a tirar suas conclusões. Aquela da ordem saquarema era a presunção da escravidão: Santos Camargo seguia a diretriz policial de Eusébio de Queiroz<sup>986</sup>. Ora, Gama apresenta um sistema de razões completamente distinto. A única dedução que preserva a unidade lógica do silogismo – ou seja, a autoridade do *logos* – é aquela apresentada pelo “obscuro” e “exilado” advogado negro: a conduta do juiz violara a lei, e ele devia ser responsabilizado por isso. Mais do que alternativa, a razão argumentativa da obscuridade se provava legítima e superior à dos “homens notáveis”, ao tomar a premissa maior não como ideologia falseadora, mas como reivindicação de uma nova relação de forças.

<sup>984</sup> Ibid., p. 422

<sup>985</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, pp. 54-55

<sup>986</sup> Cf. Capítulo 5.1

Há duas igualdades sendo verificadas, silogisticamente, em “Questão de liberdade”. A primeira é a de Luiz Gama como intérprete do direito. A bem-vinda redescoberta do jurista baiano nos últimos anos tem realçado sua atuação forense numa chave ainda reducionista: a de defensor da aplicabilidade da Lei de novembro de 1831<sup>987</sup>. O fato de que Gama tenha usado essa norma nos debates contra a escravidão, porém, não nos autoriza a restringir sua carreira, e o sucesso de suas ações de liberdade, apenas a esses termos; faltam até indicações de processos que Gama tenha vencido com base na lei de 1831<sup>988</sup>. A leitura atenta de seus textos nos mostra algo muito mais vasto e denso. Em “Questão de liberdade”, por exemplo, Gama discute o procedimento dessa ação judicial, invocando juriconsultos civilistas do Brasil e de Portugal. Na “hagiografia” do bispo Mello, encomenda pareceres sobre a possibilidade, à luz da Constituição, de se anular liberdades condicionais por ingratidão<sup>989</sup>. No caso envolvendo o pardo Narciso, em 1870, que veremos mais a frente, Gama faz um debate hermenêutico sobre a “lei senhorial” por excelência: uma verba testamentária<sup>990</sup>. A sofisticação jurídica do autor se desenvolveria ainda mais ao longo dos anos, nas mais variadas áreas, lhe valendo prestígio e capital social que podiam ser revertidos para as causas abolicionistas. Em peças como “A deportação dos ‘cafetões’” (na qual defendeu um judeu alemão deportado ao arrepio do devido processo por ordem secreta do Poder Executivo) e “Questão forense” (onde discutiu a possibilidade de se venderem escravos fugidos e sem senhor conhecido como “bens do evento”, em proveito do Tesouro imperial), ambas de 1880, Luiz Gama mobiliza uma quantidade impressionante de fontes: normas constitucionais e leis esparsas; direito nacional e internacional; decretos e regulamentos cíveis e criminais. Apenas na “Questão forense”, ele cita trinta textos jurídicos, pertencentes a 18 normatividades e doutrinas de níveis e temporalidades variados, além de uma montanha de portarias e regulamentos, aos quais confere sua própria interpretação<sup>991</sup>.

<sup>987</sup> Autoras como Elciene Azevedo, em *O direito dos escravos*, e Ângela Alonso, em *Flores, votos e balas*, contribuíram decisivamente para a consolidação dessa imagem.

<sup>988</sup> Agradeço a Bruno Rodrigues de Lima pelas conversas que tivemos a esse respeito.

<sup>989</sup> GAMA, “Sangue nas mãos do carinhoso pai apostólico: *Apontamentos biográficos*”. In *Democracia*, pp. 423-432.

<sup>990</sup> Id., “Coisas admiráveis” e “Questão do pardo Narciso”, in *Lições de resistência*, pp. 236-243.

<sup>991</sup> Cf. GAMA, “A deportação dos ‘cafetões’” e “Porque sou abolicionista sem reservas: *Questão forense: podem ser vendidos como bens do eventos escravos fugidos, cujos donos se não conheçam, depois das diligências legais para descobri-los*”, in *Liberdade*, pp. 117-129 e 155-169. Recomendo, especialmente, a nota 13 de “Questão forense”, na qual o organizador Bruno Rodrigues de Lima transcreve os 30 textos jurídicos citados por Gama em seu parecer.

Ora, essa sofisticação estava estreitamente ligada ao caos normativo brasileiro que comentamos há pouco: dominar o direito implicava ser capaz de desbastar esse cipoal, dando-lhe sentidos uniformes. Do mesmo modo que o poeta demonstrara sua igualdade na razão literária falando sobre tudo, o jurista Gama fazia o mesmo, provando sua competência técnica no trato de todas as fontes do direito disponíveis – e não apenas com a lei de 1831. Não obstante, estamos novamente diante da autoridade específica de um jurista negro, declaradamente distinta daquela dos “sacerdotes” do IAB. Gama navegava, com destreza, por toda a multinormatividade brasileira para articular e costurar um direito da liberdade nas brechas da estrutura legal escravista, com vistas a implodi-la. Processo no qual verificava sua igualdade para com os bacharéis enquanto jurista, a qual rapidamente se transfigurava enquanto superioridade perante juízes e advogados medíocres, que podiam ter títulos, mas não capacidades reais de entender o direito.

As cenas da igualdade envolvem um sistema próprio de razões, mas também um espaço polêmico. Ora, o direito prescreve formas – o processo – e lugares específicos – o Poder Judiciário – para a demonstração das argumentações jurídicas. Como pontuam Silvio Almeida e Júlio César Vellozo,

Na lógica do liberalismo, em função de sua posição e responsabilidade, o magistrado deve gozar de prestígio e respeito para o bom funcionamento da lei. A natureza de sua posição pede um distanciamento em relação aos procedimentos da política, às polêmicas mais cotidianas, de modo que seja preservada a ideia de equidistância, de independência e de desinteresse diante da questão em tela. Isso fica evidenciado por toda a ritualística que envolve sua figura, e que inclui paramentos, vestimentas, lugar ocupado na disposição espacial do tribunal e pronomes de tratamento.<sup>992</sup>

A razão jurídica da obscuridade de Gama negava esses pressupostos ao expor o compromisso político dos magistrados paulistas com a sustentação da escravidão. Santos Camargo e Rego Freitas não ignoravam o procedimento da ação de liberdade; eles sabiam que, ao exigir prova prévia desse direito, mantinham os libertandos sob o poder senhorial, à mercê da coação e violência. Violavam, portanto, o princípio processual da imparcialidade em prol da solidariedade de classe. “O honrado sr. dr. juiz municipal, sem forma de processo (...) trocou as lindes e transpôs os contendores e, assim disposta a cena a seu talante (...) [colocou a parte] em posição visivelmente desfavorável”<sup>993</sup>. No caso de Jacinto, Gama foi mais

<sup>992</sup> ALMEIDA e VELLOZO, *op. cit.*, p. 179

<sup>993</sup> GAMA, “Em nome de Rita: *Questão de liberdade*”, in *Democracia*, p. 420.

direto: o despacho de Rego Freitas revelava sua “intenção de frustrar o direito de um miserável africano, que não possui brasões nem títulos honoríficos para despertar as simpatias e a veia jurídica do eminente e amestrado jurisconsulto.”<sup>994</sup>

Face esse bloqueio, cabia a Luiz Gama construir, politicamente, uma cenografia<sup>995</sup> na qual o direito da liberdade poderia ser demonstrado. A primeira coisa a se mudar era o palco. A partir do caso de Rita, Gama passaria a usar regularmente a imprensa para tratar de seus processos, inclusive reproduzindo peças e despachos. Através desse método, a demonstração jurídica do direito da liberdade rompia os estreitos, e viciados, limites dos autos processuais, com seu movimento circular entre cartórios e gabinetes, e adquiria o vagar desordenado e imprevisível dos jornais diários. Nas palavras de Lúcia Ferreira:

Considerando-se a “mídia”, a estratégia retórica do comunicador é astuciosa, e não podia falhar a intenção persuasiva. Apelo para a cumplicidade com os leitores, como se o discurso fosse uma encenação teatral semelhante à que ocorreria num tribunal, ele os convida para admirarem com “seus próprios olhos” o espetáculo deplorável oferecido pelo judiciário brasileiro (...).

Além de agir, ao “jornalista jurídico” era necessário comunicar suas intenções, firmar o “pacto de verdade e/ou sinceridade” com seus leitores e lhes comunicar o que se passava nos bastidores da justiça. Para a montagem da cena enunciativa em seus artigos, o jornalista Luiz Gama servia-se, então, dos mais variados procedimentos. Como provas de verdade, transcrevia parcial ou integralmente suas próprias petições, os despachos dos juízes e às vezes os pareceres de outros juristas, introduzindo em vários textos uma dimensão polifônica, sempre com destaque para sua própria voz. Assim, nas páginas dos jornais o público leitor tinha a possibilidade de acompanhar o trabalho, o raciocínio e as estratégias discursivas (narração, demonstração, argumentação) de Gama. A ironia dos fatos explicava a ironia do discurso, que ganhava relevo inclusive através do uso de elementos paratextuais, como recursos tipográficos, para dar conta da voz de outrem ou traduzir a indignação do enunciatador-jornalista (com passagens em letras maiúsculas e em itálico), que estabelecia um diálogo e elucidava seu leitor (com comentários entre parênteses) (...)<sup>996</sup>.

O “protesto perante o país inteiro”<sup>997</sup> apontava para o novo “público” dessa cenografia da discrepância, e para o evidente caráter performativo dessas exposições “teatrais”. Tratava-se de dar continuidade ao experimento alucinatório das *Trovas burlescas*. Aqui, a razão política da obscuridade dá um passo além, se apropriando e ressignificando a racionalidade jurídica. Mas ainda se trata de uma convocação: ao combinar o tom ácido à minuciosa exposição lógica do direito aplicável para cada caso singular, Gama atuava pela constituição de um “público”

<sup>994</sup> Id., “Uma proveitosa lição de direito: *Foro da capital*”, in *Ibid.*, p. 444

<sup>995</sup> Cf. FERREIRA, “*Ethos*, poética e política nos escritos de Luiz Gama”, *passim*.

<sup>996</sup> FERREIRA, “Introdução”, in *Lições de resistência*, pp. 59-60

<sup>997</sup> GAMA, “Uma proveitosa lição de direito...”, in *Democracia*, p. 444

que partilhasse das experiências e expectativas dos dominados enquanto sujeitos que tiveram seus direitos violados; logo, seus iguais. Um “público” que, através desse convite a uma nova relação de solidariedade, justiça e reparação para com aqueles tradicionalmente vistos como “bens” ou “bestas feras”, podia se colocar como uma corte de apelação mais imparcial do que os juízes escravistas.

Impus-me espontaneamente a tarefa sobremodo árdua de sustentar em juízo os direitos dos desvalidos, e de, quando sejam eles prejudicados por má inteligência das leis, ou por desassiado capricho das autoridades, recorrer à imprensa e expor, com toda a fidelidade, as questões e solicitar para elas o sisudo e desinteressado parecer das pessoas competentes.<sup>998</sup>

Uma cena de desidentificação e sedimentação de novas relações de copertencimento exigia uma compreensão radicalmente anti-hierárquica do espaço público e do próprio “povo”. A autoridade reivindicada por Gama para dizer o direito não provinha de títulos de nobreza ou nascimento, tampouco de um diploma de bacharel que servia apenas para confirmar a supremacia da classe; era oriunda da sua própria conquista da palavra, do exercício ontológico da liberdade enquanto agência distribuída igualmente para todos os seres humanos. Daí que, em “Pela última vez”, Gama equipare o “pergaminho” à “escravidão” como instituições anômalas. A razão jurídica legítima, e lógica, nasce justamente da obscuridade, da ausência de títulos para dizer o direito, como Gama demonstra em outra de suas cenas de dissenso contra Santos Camargo, de julho de 1869, envolvendo a prisão ilegal de Antonio da Encarnação:

Não sou eu graduado em jurisprudência e jamais frequentei academias. Ouso, porém, pensar que para saber alguma cousa de direito não é preciso ser ou ter sido acadêmico. Além de que sou escrupuloso e não costumo intrometer-me de abelhudo em questões jurídicas sem que haja feito prévio estudo de seus fundamentos.<sup>999</sup>

Ao quebrar o monopólio bacharelesco sobre o conhecimento jurídico, Gama não apenas valida sua autoridade, como a do “público” que o lê. Todos eram capazes de estudar previamente os fundamentos de uma questão jurídica, e extrair deles suas conclusões; o “povo” era qualificado para servir de juiz último de qualquer causa. Evidente que, da capacidade, não se garantia um veredicto emancipatório. Tratava-se de um esforço demonstrativo com vistas ao convencimento, cujo sucesso não era garantido: muitos continuariam a concordar com decisões arbitrárias que protegiam

<sup>998</sup> Id., “Direito em linguagem enérgica: *Foro da capital*”, in *Ibid.*, p. 318

<sup>999</sup> *Ibid.*, p. 321.

os interesses senhoriais. Era, contudo, parte necessária da construção de uma nova identidade coletiva, pautada por uma racionalidade diretamente vinculada à luta não apenas pela liberdade individual, mas pela abolição da escravidão e pela quebra dos códigos, lugares e títulos senhoriais de dominação.

Em novembro de 1870, Gama voltou aos jornais com a história do pardo Narciso, escravo liberto sob condição de prestar serviços por dez anos à esposa de Rafael Tobias de Aguiar. Os recursos necessários para comprar sua alforria já tinham sido reunidos pela Sociedade Emancipadora Fraternização, vinculada à Loja América, e uma ação de liberdade tinha sido interposta. Foi quando Tobias de Aguiar ordenou que Narciso fosse capturado nas ruas de São Paulo, tivesse o cabelo raspado e fosse açoitado, “para curá-lo da mania emancipatória de que estava acometido!” Ao denunciar o ocorrido, Gama disparou: “Deixo ao sr. dr. Rafael Tobias a impunidade deste delito, e a justa admiração dos seus concidadãos”<sup>1000</sup>. Essa curta frase instaurava outra cena de discrepância, demarcando dois “povos” antagônicos. O primeiro era o dos concidadãos do fidalgo, cúmplices silenciosos de sua atrocidade; o outro, daqueles que reconheciam, como Gama, um criminoso impune. Com esse gesto, tais pessoas “deixavam” o primeiro “povo” para se solidarizar e identificar com o homem pardo que teve seus direitos violados, tornando-se parte de outra subjetivação política.

Aguiar respondeu com empáfia: “sou tudo o que o Sr. Luiz Gama em seu artigo diz que eu sou, e até liberal; mas não pertenço ao Partido Liberal da época, que põe à margem aqueles que com leite materno beberam ideias liberais. Tenho mais escravos e hei de castigá-los sempre que merecerem.”<sup>1001</sup> Sentido semelhante seria manejado pelo incansável Santos Camargo em 1872, quando, diante de mais uma ação “manumissória”, exigiu da parte autora, a parda Polidora, que apresentasse preliminarmente em juízo o valor do pecúlio com que pretendia “comprar a liberdade”<sup>1002</sup>. Tratava-se, em ambos os incidentes, do sentido da liberdade do tempo saquarema: propriedade de si mesmo e de outros, herança material e de sangue (o “leite materno”) da boa sociedade cuja exaltação era

<sup>1000</sup> Id., “Coisas admiráveis”, in *Lições de resistência*, p. 228

<sup>1001</sup> Id., “Coisas admiráveis” [2], nota 77, in *Ibid.*, p. 234. Rafael Tobias de Aguiar era o filho homônimo de um dos principais chefes do Partido Liberal brasileiro da primeira metade do século, líder da Revolução de 1842 e homem mais rico da província.

<sup>1002</sup> Id., “Foro da Capital. Juízo Municipal (Coisas do sapientíssimo sr. Dr. Felício)”, in *Ibid.*, p. 277. O nome da libertanda foi omitido nos artigos, mas foi recuperado por AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 232.



diretamente relacionada à existência de seres desprovidos disso, sobre os quais se pretendia exercer o poder absoluto de vida ou morte<sup>1003</sup>, como Tobias de Aguiar fazia questão de frisar. O correlato de uma liberdade transformada em bem era sua conversão em capital especulativo, como propunha Santos Camargo, e tal como era praticado nos leilões públicos de escravizados: “tudo se vende no império do Brasil: estamos em contínua e plena barganha (...) o gládio mitológico dos helenos converteu-se em macete de leiloeiro”<sup>1004</sup>.

Não era esse o sentido da liberdade que o jurista negro defendia. Em sua réplica ao escravista liberal, ele escreveu: “eu não sou fidalgo; não tenho instintos de carrasco; não mamei liberdade com leite.”<sup>1005</sup> O fato dessa última oração ser repetida três vezes no mesmo artigo realça sua importância. A liberdade, para Gama, não era uma propriedade a ser ganha por merecimento, herança ou compra, tampouco se fundamentava numa desigualdade social e racial reificada que reduzia milhões de negros e negras à condição de corpos descartáveis. Era um direito natural que lhes fora reprimido, potência ontológica a ser reconquistada, e que não se confundia com uma especulação financeira vil, nem com a manietada previsão constitucional que a submetia à vontade senhorial.

Que a liberdade não pode ser limitada em nenhuma de suas manifestações, por importar essa limitação um atentado contra a consciência humana e flagrante violação dos direitos individuais, já o disse escritor eminente; e tão clara e completa vai a sua doutrina nestas poucas palavras, que nos dispensamos de desenvolvê-la. Que a união dos homens em sociedade forma um pacto comum, que tem por base a igualdade, e que, portanto, semelhante união não pode, por modo algum, direta ou indiretamente, atentar contra a independência individual, senão garanti-la em toda a sua plenitude, dizem-no com inimitável eloquência e segurança inabalável as instituições mosaicas; os evangelhos confirmam-no; e todos os publicistas cristãos sustentam-no.

Que a liberdade é causa do direito, foi escrito por Deus na árvore da ciência, e ninguém ousará contestá-lo (...);

Isto posto, é evidentíssimo que a união dos homens em sociedade, por força de sua tríplice natureza, tem por fim principal a sólida garantia do livre exercício de todos os seus direitos.<sup>1006</sup>

Gama escreveu essas palavras em janeiro de 1868, sob o notável pseudônimo *Afro*, nas páginas do jornal *Democracia*. O momento era propício. Seis meses antes, *Erasmus* proclamara a escravidão como fonte, “rude embora”, do

<sup>1003</sup> FISCHER, “Ontologias atlânticas: sobre violência e ser humano”.

<sup>1004</sup> GAMA, “Foro da Capital. Juízo Municipal (Coisas do sapientíssimo sr. Dr. Felício)”, in *Lições de resistência*, p. 280

<sup>1005</sup> GAMA, “Coisas admiráveis” [segundo artigo], in *Ibid.*, p. 232

<sup>1006</sup> Id., “Liberdade de ensino e escola para todos: *Instrução pública III*”, in *Democracia*, p. 148

direito<sup>1007</sup>. O balançar, ainda que tênue, da ordem escravista levava a disputa para além da Constituição ou mesmo da legislação emancipacionista. Ao batalharem pelos sentidos da liberdade enquanto direito natural e fundamento da sociedade, *Afro* e *Erasmus* demonstravam ter noção de que estavam na cena de um momento do político.

Mas Gama igualmente destoava das gradações racializadas de liberdade que tinsariam o abolicionismo dos novos liberais. Seu mandato jurídico-político, ao contrário daquele de Nabuco, se ligava diretamente às lutas dos escravizados.

A força invencível do destino quis, porém, que os cegos mendicantes esmolassem o óbolo da caridade arrimados à fraca puerícia e às mãos protetoras dos seus irmãos de infortúnio.

Ninguém jamais viu a indigência apoiada ao braço da fortuna. Os andrajos da miséria escandalizariam a nobreza e os brilhos rutilantes da fidalguia.

Eis a razão por que tomei a mim voluntariamente a proteção, se bem que fraquíssima, dos que litigam pela sua emancipação.

Valho tanto como eles; estou no meu posto de honra, embora açoitado no patíbulo da difamação pelo azorrague dos escárnios da opulenta grandeza.<sup>1008</sup>

É aqui que encontramos o segundo silogismo da igualdade que textos como “Questão de liberdade” verificavam. Rita, mas também Jacinto, Narciso, Polidora e tantos outros, se revelavam enquanto sujeitos de direitos, e não vítimas mudas. Gama não se colocava em posição transcendental com relação aos escravizados; não reivindicava para si um mandato tácito que, no limite, podia simplesmente prescindir dos escravizados reais. Como “irmãos de infortúnio”, eles pertenciam a uma mesma comunidade de igualdade: “valho tanto como eles”. Ao afastar qualquer sombra de paternalismo da relação que constrói com seus representados, Luiz Gama coloca a agência negra como coparticipe da luta pelos direitos, reconhecendo-os como seres de palavra e de ação – e chamando os leitores a participarem dessa irmandade. É da formação de uma cidade negra que se trata. Quem proclama a discrepância e inicia a querela das razões são os próprios escravizados, que, assim como o jovem Gama, constituem provas inconcussas de

<sup>1007</sup> ALENCAR, “Segunda Carta sobre a Emancipação”, in ALENCAR e PARRON (org.), *Cartas a favor da escravidão*, pp. 61-83. É muito provável que Gama tenha lido as Cartas de *Erasmus*, até mesmo pela temática, que o interessava diretamente. O *Cabrião*, periódico no qual colaborava, chegou a publicar um comentário ácido sobre a “terceira carta”, em julho de 1867 – artigo no qual Lígia Fonseca Ferreira reconhece a retórica de Gama em passagens como “Pobres apóstolos! Como o Erasmo os eleva banhando-os com os santos e católicos axiomas da divinização da feia escravidão!” Para a associação do artigo com Gama, cf. FERREIRA, “Introdução”, in GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, p. XXXIV. Para o trecho sobre a terceira carta de *Erasmus*, cf. SANTOS, D. F. (intr.), *Cabrião: semanário humorístico*, p. 347.

<sup>1008</sup> GAMA, “Em nome de Rita: *Questão de liberdade*”, in *Ibid.*, pp. 415-416

suas liberdades e decidem exigí-las, transfigurando suas identidades e transformando-se em novos e plenos sujeitos do discurso. “Ao pardo Narciso (a ele somente) cabe sindicá-la ofensa de que foi vítima; ele que o faça se quiser. Eu apenas sou e serei o defensor dos seus conculcados direitos”<sup>1009</sup>. O fundamento da liberdade deixa de ser a tutela pedagógica da branquitude, mas a própria luta, defesa e afirmação de um “povo negro” enquanto pluralidade de corpos que perseveram na existência, rompendo o exílio natural do escravismo e do racismo, expondo a representação originária saquarema como constructo artificial que poderia, e deveria, ser negado e destruído pela reunião de diversas cenas singulares do dissenso, encadeadas num mesmo movimento jurídico-político radicalmente abolicionista e democrático. Isso fica claro em outro artigo de Gama do fatídico ano de 1869, no qual criticava o emancipacionismo gradualista dos liberais:

Enquanto os sábios alquimistas meditam estáticos e preocupados sobre a descoberta maravilhosa da encantada pedra filosofal – estabelecimento da democracia e emancipação da escravatura – (...) em nome de três milhões de vítimas (...) gravarei nas ombreiras dos parlamentos e dos tribunais subornados esta legenda terrível: “Nós temos leis”. São o tratado solene de 23 de novembro de 1826; a Lei de 7 de novembro de 1831; o Decreto de 12 de abril de 1832. (...) Cumprida a lei, uma única providência restará: a pronta emancipação dos escravos. A emancipação pronta, e sem indenizações; ela importará a restituição generosa do que os nossos avós roubaram com usura. O homem emergiu livre dos arcanos da natureza; prepará-lo para a liberdade é um pretexto fútil e farisaico, um crime hediondo, que nós, os solertes democratas, devemos repelir com indignação.<sup>1010</sup>

Aquilo que, para os conselheiros de Estado da época, era uma rematada loucura, para o peregrino Gama era apenas a obscura consagração lógica da razão jurídica universal, bloqueada pela política da escravidão e seu direito anômalo. A exposição dos danos, arrancada das escrivatinhas dos tribunais e exposta nos jornais, seria parte central dos esforços de deslegitimação da escravidão. Mas era apenas o passo inicial de um amplo movimento de refundação integral da comunidade brasileira, de “nobilitação do escravo” e “proscrição do senhor”<sup>1011</sup>. Pois a afirmação do direito da liberdade não exigia apenas um método, mas uma política da igualdade.

### 7.3.2

<sup>1009</sup> Id., “Coisas admiráveis [segundo artigo]”, in FERREIRA, *Lições de resistência*, p. 232

<sup>1010</sup> Id., “Em nome de três milhões de vítimas: *Carta ao muito ilustre e honrado sr. Comendador José Vergueiro*, in *Democracia*, pp. 408-409

<sup>1011</sup> Ibid., p. 409

## Democracia, até as últimas consequências

O ex-soldado, hoje tão honesto quanto pobre (..) Tem por si a pobreza virtuosa; combate contra a imoralidade e o poder.

(...) Surgiu-lhe na mente, inapagável, um sonho sublime, que o preocupa: O Brasil americano e as terras do Cruzeiro sem rei e sem escravos!

Eis o estado a que chegou o discípulo obscuro do exmo. sr. conselheiro Furtado de Mendonça.

Enquanto os sábios e os aristocratas zombam prazenteiros das misérias do povo; enquanto os ricos banqueiros capitalizam o sangue e o suor do escravo; enquanto os sacerdotes de Cristo santificam o roubo em nome do Calvário; enquanto a venalidade togada mercadeja impune sobre as aras da justiça, este filho dileto da desgraça escreve o magnífico poema da agonia imperial. Aguarda o dia solene da regeneração nacional, que há de vir; e, se já não viver o velho mestre, espera depô-lo com os louros da liberdade sobre o túmulo que encerrar as suas cinzas, como testemunho de eterna gratidão.<sup>1012</sup>

O trecho acima condensa os principais aspectos do republicanismo de Luiz Gama. O elogio à “pobreza virtuosa”<sup>1013</sup>, à vida honesta e frugal, era parte integrante do repertório republicano clássico; mas no caso brasileiro se revestia de algo a mais. Afinal, a “pobreza” era a essência do “povo mais ou menos miúdo” da sociedade imperial. Ao qualificá-la como “virtude”, Gama reivindicava e, ao mesmo tempo, ressignificava não apenas o seu lugar como indivíduo, mas o lugar de todo o mundo da desordem naquela representação originária, dotando-o não apenas de precariedade, mas de uma qualidade cívica coletiva, superior à da boa sociedade, com a qual, inclusive, podia contar para se proteger dos senhores<sup>1014</sup>. Ao desconstruir, em orações curtas e incisivas, a realeza, sábios, nobres, banqueiros, sacerdotes e juizes, ele promovia o esvaziamento dos principais títulos de governo da sociedade aristocrática – o nascimento, a riqueza, o saber – rompendo, assim, a lógica da *arkhé* que lhes garantia uma posição natural e pressuposta de dominação. Face essas titulações esvaziadas, o “filho dileto da desgraça” invoca uma autoridade que repousa em dois não-títulos, dois impróprios: o de “discípulo obscuro” e o de “estrênuo democrata”. Forja-se, assim, uma íntima correlação entre agência negra

<sup>1012</sup> Id., “Fim da peça: *Pela última vez*, in *Ibid.*, pp. 470-471

<sup>1013</sup> Gama reiteraria esse tema em outras ocasiões, inclusive particulares. “Dize a tua mãe que a ela cabe o rigoroso dever de conservar-se honesta e honrada; que não se atemorize da extrema pobreza que lego-lhe, porque a miséria é o mais brilhante apanágio da virtude.” Id., “Carta ao filho”, in FERREIRA (org.) *Com a palavra, Luiz Gama*, p. 193.

<sup>1014</sup> Em fins de 1870 – meses depois das ameaças de morte que sofrera – Gama confidenciaria, em carta a um amigo: “sou detestado pelos figurões da terra, que me puseram a vida em risco, mas sou estimado e muito pela plebe. Quando fui ameaçado pelos grandes (...) tive a casa rondada e guardada pela gentinha.” Id., “Carta a José Carlos Rodrigues – 26/11/1870”, in *Ibid.*, p. 196.

e invenção democrática no pensamento e ação de Luiz Gama, que não poderia se esgotar nas cenografias do direito da liberdade dos escravos. Ao decretar a pobreza virtuosa como operador de suplementação e de inscrição alternativa da parte dos sem-parte, Gama abria uma nova frente de subjetivações políticas moleculares, com vistas ao “dia solene da regeneração nacional”: o horizonte utópico da República.

As condições materiais de vida da população livre de São Paulo eram tema recorrente das intervenções públicas de Gama. Ao longo de 1869, ele publicou uma série de pequenas crônicas – algumas das quais sob o nome “Cousas do Baixo Império” – que versavam sobre problemas tão variados como típicos das classes baixas: o pagamento do soldo atrasado de oficiais da Guarda Nacional, os maus tratos contra a gente pobre (incluindo africanos livres) praticados por agentes públicos e eclesiásticos, a defesa de funcionários públicos dos Correios, ofendidos pela gazeta conservadora por cumprirem seu dever<sup>1015</sup>. A variedade de temas indica tanto a crescente capilaridade da rede de contatos cultivada por Luiz Gama em toda a província, como também a relação de mão dupla cultivada entre ela e o advogado: a rede o ajudava em suas causas de liberdade, na forma de denúncias, intermediação ou até acobertamento de fugas, enquanto ele dava publicidade às suas demandas.

Casos banais, que nenhum historiador ou cronista do direito considerariam relevantes, eram publicizados por Gama como exemplares de seu método silogístico de verificação da igualdade. Francisco Pereira Thomaz alugara um quarto na Praça do Mercado para colocar suas 50 galinhas. Após uma discussão com o locador, que queria realocá-lo para cômodo menor, este simplesmente soltou as aves na rua. O juiz de paz levou três meses e meio para julgar sua ação indenizatória, a qual indeferiu numa sentença tosca de três parágrafos, sob o fundamento de que as galinhas se perderam por culpa do próprio dono. “Era minha intenção dar à estampa o processo inteiro, para que o povo bem admirasse o modo extravagante pelo qual se administra justiça no Brasil”, afirma Gama<sup>1016</sup>. Ora, a responsabilidade do locador pelo prejuízo de Francisco Thomaz era notória e incontroversa. Ao negar direito claro e cristalino, o juiz Honorato de Moura aplicara a mesma hermenêutica viciada e torta que Rego Freitas usaria com o escravo

<sup>1015</sup> Esses e outros artigos podem ser lidos no capítulo VII do volume *Democracia das Obras Completas*.

<sup>1016</sup> GAMA, “A fuga das galinhas: *Foro da Capital – juízo de paz do distrito norte*”, in GAMA, *Democracia*, pp. 337-339

Jacinto: julgara a causa não com base na lei, mas na classe dos envolvidos. O caso insignificante se tornava, assim, a cena de mais um desentendimento político fundamental, na qual o universal da razão jurídica, a igualdade de todos como sujeitos de direitos, e o dano democrático podiam ser verificados da forma mais cristalina e didática possível.

Outro dos atributos de Orfeu na mitologia era o de “educador da humanidade, [o que] conduziu os trácios da selvageria para a civilização”<sup>1017</sup>. Seria, coincidentemente, nos debates sobre instrução pública que Luiz Gama, ou *Afro*, trabalharia de forma mais densa a relação entre a plebe e o “povo” brasileiro. A Constituição de 1824 garantiu, genericamente, a gratuidade da “Instrução primária” a todos os “Cidadãos” (art. 179, XXXII); o Ato Adicional, dez anos depois, atribuiu às Províncias a competência legislativa sobre o tema. Para os saquaremas, a instrução pública era “uma das maneiras, por vezes a mais significativa, de construir a relação entre o Estado e a Casa e de forjar a unidade do Império”<sup>1018</sup>. Difusão e unificação de uma “civilização” que, no entanto, reconhecia e reproduzia diferenças e hierarquias internas que mantinham a distinção entre o “Povo” qualificado e aquele em sentido lato, e destes com o “resto”. Na província do Rio de Janeiro, o laboratório conservador por excelência, lei de 1837 vedava de pronto a entrada de escravos e africanos, livres ou libertos, nas escolas primárias<sup>1019</sup>.

A inclusão dos brasileiros livres, por sua vez, era seletiva e cuidadosamente orientada numa determinada direção. Assim, a instrução primária deveria focar nos conhecimentos básicos (ler, escrever, contar) e no ensino da “língua” e da “geografia” nacionais, moldando, assim, uma ideia consensual de Nação. Mesmo essa configuração inicial, no entanto, pareceu excessivamente uniformizadora aos estadistas imperiais pós-Regresso. Aureliano Coutinho, condestável liberal dos anos 1840, aprofundou os princípios conservadores ao defender a divisão do ensino primário em dois graus: um de “Instrução elementar”, com vistas a desenvolver os “conhecimentos usuais indispensáveis às classes inferiores na cidade e no campo”, e um de “segundo grau”, destinado àqueles que “não podendo ou não desejando destinar-se às profissões sábias, têm entretanto necessidade de uma cultura mais extensa e mais variada que a classe inferior propriamente dita, a dos operários e

<sup>1017</sup> BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. 2, p. 142

<sup>1018</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, p. 271

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 274.

homens do campo.” Ambos se distinguiam das escolas secundárias, nas quais os moços recebiam “cultura clássica e liberal”, com vistas à formação de “homens ativos e inteligentes que cultivem a riqueza do país”<sup>1020</sup>.

A clivagem é explícita: o ensino secundário era destinado à formação dos cidadãos ativos, aos quais competiria o mundo do governo, superior e distinto aos cidadãos passivos de modo geral, cuja formação diferencial permitiria poupar (não substituir) o trabalho escravo para as *plantations* e ainda combater a vadiagem endêmica, dando ocupação à desordem. É fato que, na prática, a tentativa do Governo de monopolizar a direção educacional esbarrou nas resistências patriarcais. De qualquer forma, a instrução pública mantinha estreita ligação com a conformação de uma representação originária do social, unindo a classe senhorial aos demais homens livres contra os escravos, ao mesmo tempo que fixava fronteiras internas que demarcavam o lugar e a função reservados a cada grupo naquela partilha do sensível<sup>1021</sup>. Essa partição do “povo” justificava a tese política de José de Alencar acerca da soberania popular devoluta: o “elemento democrático” “não foi educado, como merecia, para a monarquia representativa” e para a liberdade. Era missão da aristocracia “incutir-lhe os costumes e hábitos do governo representativo; desenvolver a imprensa (...); instituir os comícios e leituras públicas”; sua omissão exigia a intervenção demiúrgica da Coroa, com seu monopólio da ação regeneradora<sup>1022</sup>. Em resumo, a ausência de instrução da plebe tornava o “povo” um corpo não só incapaz como impolítico, a demandar tutelas pedagógicas: “o povo lê pouco, mas escuta muito o que se diz em voz submissa”<sup>1023</sup>. O aprendizado, aqui, aparece como sinônimo de domesticação.

Os termos de *Afro* eram distintos. O autor-negro rejeita a transcendentalidade apostolar dos filósofos que ensinavam reis, tomando para si uma posição imanente<sup>1024</sup>, escandalosa do ponto de vista saquarema. Ao invés de “escutar submisso” os debates da Assembleia Provincial paulista sobre o tema, Gama – um negro autodidata – se faz ouvir, apresentando sua própria ideia de reforma: instrução primária obrigatória, gratuita em todos os níveis, e com liberdade

<sup>1020</sup> Apud Ibid., pp. 287-289

<sup>1021</sup> Ilmar Mattos trabalha extensamente essa questão em Ibid., pp. 264-291

<sup>1022</sup> ALENCAR, *Cartas de Erasmo*, pp. 60-64

<sup>1023</sup> Ibid., p. 161

<sup>1024</sup> “Homem do povo, obscuro pelo nascimento, pela inteligência e pela pobreza, que não detesto, posto no último grau da escala social”. GAMA, “Crítica ao projeto de reforma do ensino primário: Carta ao exmo. Sr. Deputado dr. Tito A. P. de Mattos I”, in *Democracia*, p. 187

absoluta de ensino<sup>1025</sup>. Sua pauta, à esquerda inclusive daquela do “renascimento liberal”<sup>1026</sup>, fundamentava-se menos na difusão redentora e tutelar da civilização, e mais nos “inalienáveis direitos do homem” da Revolução Francesa. Assim, a obrigatoriedade do ensino primário “é uma tradução fiel dos princípios de igualdade social”; a gratuidade em todos os níveis “estabelece na escola, que é o berço da inteligência, os laços indissolúveis do socialismo hodierno” e da fraternidade; por fim, a libertação da cátedra face à vigilância ostensiva do governo imperial e dos ditames da religião oficial de Estado “é nada menos do que uma religiosa homenagem prestada pelo direito escrito à magna causa da liberdade de pensamento”<sup>1027</sup>.

Parte necessária da expansão para dentro do Império, a educação, segundo a representação originária saquarema, era uma espécie de capital, alocado de maneira diferenciada conforme o quinhão de cada Mundo na partilha do sensível. *Afro*, por sua vez, partia de um direito natural inerente à condição humana, fruto não da Constituição outorgada, mas da tradição revolucionária; condição radical que o tornava apto a ser reivindicado também por escravizados e libertos. Essa razão é demonstrada, mais uma vez, silogisticamente. O princípio da legalidade determina que ninguém pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em

<sup>1025</sup> Parte considerável das intervenções de Gama no jornal *Democracia*, editado entre dezembro de 1867 e julho de 1868, foi dedicada ao debate sobre a nova lei de instrução pública de São Paulo. Elas podem ser consultadas em *Ibid.*, capítulos III a V.

<sup>1026</sup> O pensamento político da nova geração liberal sobre o tema seria sistematizado por BASTOS, Tavares. *A Província*, pp. 145-160, publicado em 1870. Há diferenças e semelhanças importantes entre os dois autores. Enquanto o advogado baiano já tinha os dois pés no republicanismo, o jurista alagoano manter-se-ia monarquista até sua morte prematura, em 1875. Ambos concordavam com a obrigatoriedade da instrução primária para homens e mulheres, a liberdade de ensino e o fortalecimento das escolas públicas. Bastos, contudo, limitava a gratuidade ao primário, e era ambíguo no tocante à educação de escravizados ou libertos. A grande diferença residia no fato de que Bastos, emulando Aureliano Coutinho, ponderava que, por estarmos “em país eminentemente agrícola”, era necessário dar prioridade a escolas profissionais – primárias e secundárias – voltadas para a difusão de saberes destinados à lavoura e à “economia doméstica”, em detrimento das “ciências especulativas, das belas-letas e das belas-artes, cujo estudo não é aspiração do maior número”. Estamos novamente no movimento circular da ordem liberal-conservadora, tendo a Casa e a *plantation* como únicos horizontes de futuro, e contra o qual Gama se insurgiu desde sempre; afinal, essa vocação (“ciências e letras não são para ti/Pretinho da Costa”) estava explicitamente associada à manutenção do complexo senhorial-escravista de quem *Afro* era inimigo declarado. Poeta e jurista à revelia da ordem, Gama jamais poderia concordar com uma educação que se limitasse a confirmar os lugares e aspirações pré-determinados pelos senhores: “por toda parte onde houver uma choupana, onde houver um espírito, que haja também um livro. (...) Uma vasta textura de oficinas intelectuais, escolas, liceus, colégios, bibliotecas e academias, ajuntando sua irradiação na superfície do país, despertando por toda a parte as aptidões e animando por toda a parte as vocações”. GAMA, “O coração do povo e o cérebro do Brasil: *Instrução pública I*”, in *Democracia*, p. 138

<sup>1027</sup> *Ibid.*, pp. 188-189



virtude da lei. Ora, a experiência imediata era de uma população largamente iletrada, logo incapaz de compreender direitos e deveres. A conclusão extraída por Alencar e outros reafirmava a desigualdade pressuposta: diante da falta de educação, o “povo” era incapaz de atuar politicamente, justificando-se, assim, o sistema imperial de tutelas e gradações de direitos, cujo vértice era a “consciência ilustrada” do Poder Moderador. A conclusão de Gama, ao partir da igualdade como direito natural violado, é radicalmente distinta: era o Estado que se colocava em situação de ilegitimidade ao se recusar a implementar o ensino básico obrigatório não apenas para os “cidadãos”, mas para todos os “indivíduos” submetidos ao mesmo sistema jurídico. Afinal, escravizados ou livres, homens ou mulheres, ricos ou pobres, todos são obrigados a obedecer às leis; logo, têm legitimidade para reivindicarem a educação necessária para tal. O regime de iniquidade concebido pelo Partido da Ordem não trazia ordem, nem liberdade.

Uma vez firmados estes princípios inconcussos, torna-se de toda evidência que a missão primordial do governo, para a qual foi constituído e é pago pelo povo, à custa de sacrifícios imensos, é impor aos indivíduos, em nome do país, o respeito à lei; porque a ninguém é lícito infringi-la; e se o cidadão não pode infringir a lei é, *ipso facto*, obrigado a adquirir os meios indispensáveis tendentes a evitar a perpetração dos delitos. Esta restrita obrigação cabe a todos os membros da sociedade, da qual é o governo um instrumento inteligente, direto e imediato, porque *todos os poderes do Estado são delegação da Nação*.

Não obrigar o povo a aprender a ler é, pois, um crime cometido pelo poder que, com tal procedimento, não só viola grosseiramente a letra expressa da Constituição, como fornece à contingência humana a terrível arma da ignorância, para auxiliá-la poderosamente na prática odiosa da desorganização social.<sup>1028</sup>

O círculo vicioso do tempo saquarema suspendia a capacidade política do “povo” até o momento em que ele estivesse plenamente educado – algo que contradizia o próprio tempo saquarema, pois negaria suas alocações desiguais de capital educacional e de liberdade. A transcendência demiúrgica do Moderador alencariano, ou do estadista de Nabuco, resguardava a conclusão capaz de blindar aquela circularidade da eventual exposição desse dano de origem, dessa falha na (...) em tudo isto um erro de cálculo, uma opinião falsa, uma previsão fatal, que conduz a um abismo inevitável.”<sup>1029</sup> Ao dispensar a maldição de origem, publicizando suas teses para fora das restritas esferas institucionais, Gama apostava

<sup>1028</sup> Id., “Não garantir a Constituição é violar a Constituição: *Carta ao exmo. Sr. Deputado dr. Tito A. P. de Mattos*”, in *Ibid.*, p. 214

<sup>1029</sup> Id., “Conspiração dos escravocratas: *Trechos de uma carta*”, in *Liberdade*, p. 295.

na imanência e na discrepância. Tal como ele, leitores e ouvintes sem habilitações retinham uma capacidade ontológica de compreender e avaliar as razões postas, mesmo sem educação formal. Essa convicção reforçava sua defesa da descentralização da instrução básica, em substituição ao centralismo dos presidentes de província. Afinal, é nos Municípios que os servidores e agentes públicos “recebem do povo pronta, enérgica e salutar correção” de seus eventuais desmandos. Tal medida permitiria o “enfraquecimento da autocracia administrativa e distendimento da ação municipal, que são as alavancas dos poderes democráticos”<sup>1030</sup>. Era uma aposta ousada de democratização conjunta do ensino e do controle popular dos atos e decisões administrativas, cujo pressuposto era justamente que as plebes retinham uma capacidade política de exigir direitos, denunciar e corrigir injustiças, superior à centralização provincial desmobilizadora. Ambas as maneiras de inverter tradicionais expectativas e pressupostos acerca da conformação social dos livres e pobres da sociedade brasileira apontavam para uma representação originária do Brasil na qual a precariedade não se confundia mais com a impoliticidade. A falta de instrução comprometia, mas não eliminava, a agência política, derivada de um direito natural imanente. A plebe, tal como os escravos que demandavam sua liberdade, retinha um poder ontológico soberano de contestação, emanado de uma igualdade humana fundamental e inafastável. Ambos constituíam uma soberania popular em ato.

A aposta na imanência, contudo, não ignorava a contingência histórica. Nas mesmas páginas do jornal *Democracia*, *Afro* publicou uma fábula intitulada *O leão avelhantado*, na qual comparava o “povo” a um grande felino, “terror da selva outrora”, mas que agora “Pode apenas rugir: seu fado espera, / Sem dar um só queixume”. Humilhado por cavalos, burros e bois, o leão representava o “miserável e manietado povo de hoje”, que derrubara um rei em 1831 e agora era humilhado pela Coroa que devia ser sua vassala<sup>1031</sup>. A fábula, sozinha, pode ser lida pela chave pessimista tradicional da história espectral. Mas o mesmo Gama iniciara seus debates sobre a instrução pública com um artigo que terminava assim: “Se a nossa Constituição anacrônica e absurda há mister de remendados atavios para deslumbrar este povo embrutecido (...) Nossa missão é outra. (...) Acordemos o

<sup>1030</sup> Id., “Que o ensino primário seja uma realidade no Brasil: *Instrução pública VII*”, in *Democracia*, p. 178

<sup>1031</sup> Id., “O leão avelhantado”, in *Ibid.*, pp. 131-133

povo”<sup>1032</sup>. “Embrutecido”, mas não “bruto”: Gama parece evitar a substancialização do estado atual da sociedade num corpo político cujo destino inevitável seria a morte. O despertar do “povo”, enquanto missão, aponta para uma brecha nessa imanência “corrompida”: uma transfiguração política do corpo humilhado, uma suplementação que suspenda a identidade política hegemônica, inscrevendo uma nova subjetivação, a contagem dos incontados, o ato pelo qual um povo é um povo. Tal caminho se afastava tanto do romantismo ingênuo do poder das multidões como do pessimismo imobilizador da demofobia. A natureza dessa brecha, e os riscos dessa tarefa, são reconhecidos por Gama no início do mesmo texto: “aceito a democracia até as suas últimas consequências”<sup>1033</sup>.

José de Alencar concebeu a monarquia como o agente transcendental de proteção e restauração da identidade “popular” saquarema. O “primeiro” Nabuco viu no movimento uma articulação imanente de demandas, dentro da qual o Trono – encarnação da tradição nacional – poderia concretizar a quase-transcendência da qual o abolicionismo era o significante vazio. Para Luiz Gama, nenhuma dessas alternativas era suficiente, pois compartilhavam um mesmo pressuposto, que atribuía apenas a alguns homens a plenitude dos direitos naturais, enquanto precarizava e negava os da grande maioria, transformando-os em capital a ser acumulado e especulado. Monarquia e escravidão não poderiam ser separadas pois ambas eram os dois lados da mesma moeda do despotismo e da presunção da desigualdade entre os homens. Ao defender a legitimidade da execução de Maximiliano de Habsburgo pelas forças republicanas do México, *Afro* inscreveu na Bíblia uma curiosa passagem: “O Evangelho é o código da República e Deus o sacerdote: Aqueles que elegem rei para governá-los rejeitam o reinado de Deus; eles, bem como o seu rei, perecerão juntamente”<sup>1034 1035</sup>. Contra o direito divino dos

<sup>1032</sup> Id., “Democrata até os ossos: *Carta ao sr. Dr. Diogo de Mendonça Pinto*”, in *Ibid.*, pp. 76-77

<sup>1033</sup> *Ibid.*, p. 68

<sup>1034</sup> Id., “A morte do Arquiduque Maximiliano”, in *Ibid.*, p. 121. Em 1863, Napoleão III invadiu o México, sob pretexto de dívidas atrasadas, derrubou o governo republicano e instalou Maximiliano, irmão do imperador da Áustria e primo de Pedro II, no trono. As forças mexicanas leais a Benito Juárez, com apoio dos EUA, iniciaram uma furiosa guerra de guerrilhas, derrotando os realistas em 1867. Maximiliano acabou fuzilado, para imensa consternação da imprensa brasileira – o que levou *Afro* a defender publicamente a execução do “usurpador”.

<sup>1035</sup> É possível que Gama, admirador e leitor do republicanismo americano, tenha se inspirado em Thomas Paine na sua visão do Deus republicano. Vide as seguintes passagens do *Senso Comum*: “E todo o povo disse a Samuel: ‘Roga pelos teus servos ao Senhor teu Deus, para que não venhamos a morrer; PORQUE A TODOS OS NOSSOS PECADOS TEMOS ACRESCENTADO ESTE MAL, DE PEDIRMOS PARA NÓS UM REI’.” Esses trechos das Escrituras são diretos e indiscutíveis. Não admitem interpretação equívoca. Ou o Todo-Poderoso aí se declarou contra o governo

reis, o direito natural da igualdade: o republicanismo negro de Gama tinha que levar essa conclusão às suas últimas consequências. Ao invés da luminosa civilização, o Império semeara a barbárie da falta de instrução, a violência do cativo e a usurpação da soberania popular, convertendo-se num poder incompatível, por natureza, com a democracia e com os direitos naturais do homem.

Os reis, quando não forem salteadores e assassinos, qualidades eminentes que os escritores cortesãos adjetivam numa só palavra diplomática e política — “civilizadores” —, não passarão jamais de eróticos sultões, senhores absolutos de sórdidos escravos, amolecidos na devassidão e irracionais pela ignorância; pois que tal é o fim dos súditos felizes, predisposto pela invariável fatalidade dos tronos.<sup>1036</sup>

“Sem rei e sem escravos”: o “sonho sublime” pode, agora, ser compreendido em sua integralidade. Vimos como a proeminência da escravidão enquanto metáfora-chave da filosofia política liberal do Iluminismo não derivou para a denúncia do tráfico negreiro<sup>1037</sup>. A divergência entre ambos permanecia no repertório político da segunda metade do século XIX: o programa do Partido Republicano Paulista defendia a emancipação gradual e indenizada dos escravos ao mesmo tempo que rejeitava qualquer medida mais drástica contra o reinado de D. Pedro II. Ora, o espaço de experiências da sociedade escravista brasileira da época e do próprio Luiz Gama demandava a convergência, em seu pensamento, desses dois processos histórico-filosóficos, do abolicionismo e do antidespotismo, como bases indissociáveis de sustentação de um republicanismo negro que visasse superar ambos conjuntamente. Diante do Primeiro Congresso do PRP, em 1873, Gama defendeu, diante da perplexa audiência de fazendeiros e advogados, a “abolição completa, imediata e incondicional do elemento servil”<sup>1038</sup>.

As duas escravidões – da plebe precarizada e dos escravizados desumanizados – eram parte de uma mesma estrutura política de dominação. Os reis e estadistas não eram substancialmente diferentes dos senhores de escravos,

---

monárquico, ou as Escrituras são falsas. E existem boas razões para acreditar que há tanto da arte reinar quanto do poder sacerdotal na sonegação das Escrituras ao público nos países papistas, porque a monarquia é sempre o papismo do governo. (...) A monarquia e a sucessão cobriram de sangue e de cinzas o mundo inteiro (não apenas este ou aquele país). É uma forma de governo contra a qual testemunha a palavra de Deus, e o sangue a acompanhará.” PAINE, T. *Senso comum*, pp. 18 e 24. Agradeço a Adriano Pilatti pela observação.

<sup>1036</sup> GAMA, “Por uma revolução do pensamento: *Instrução pública IV*”, in *Ibid.*, p. 155

<sup>1037</sup> Cf. Capítulo 2.1.1

<sup>1038</sup> MENDONÇA, L. de. “Luiz Gama por Lúcio de Mendonça”, in GAMA, *Liberdade*, p. 82. As tensas e complexas relações de Gama com o PRP são estudadas por AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, cap. 3.

todos déspotas portadores de poderes ilimitados sobre corpos alheios. Gama sabia, pela própria vivência de negro livre reduzido ao cativo, e de liberal radical na fronteira da expansão cafeeira, que as eventuais divergências internas ao Partido da Coroa, que foram o pesadelo de Alencar e a esperança de Nabuco, não alteravam o fato de que a função primordial da monarquia era preservar os monopólios e interesses da classe senhorial, expandindo-os em nome de um processo civilizatório<sup>1039</sup> que reservava àqueles como ele o lugar e a função de cativos ou sapateiros. Quebrar conjuntamente os consensos da escravidão e da vida precária exigia uma outra civilização, uma representação originária que derrubasse todas as racializações e hierarquizações tornadas naturais pelo poder ilegítimo da força e pelo pressuposto da desigualdade.

A democracia é a liberdade objetivada, e tornada lei social; a liberdade é um ditame eterno e imutável, promulgado por Deus. Limitá-la é um heresia audaz e perigosa. Semelhante limitação é uma arrojada rebeldia; e as rebeldias desta ordem produzem os Lusbéis. Não é dado ao homem restringir os decretos supremos da Divindade. A democracia é o misterioso verbo da encarnação social; é a alma coletiva da humanidade; fora temerária insânia o pretender comprimi-la nas páginas humildes de uma Constituição. Ela encerra a palavra soberana do Criador: a sua idade é o eterno; tem por limites o infinito.

(...)

Almejo a proscrição do cetro e do azorrague. Quero que a grandeza da minha pátria tenha por garantia a liberdade, e que todos os brasileiros, apagadas as classes e as hierarquias, possam dizer perante a América inteira: Acima de nós, Deus tão somente!<sup>1040</sup>

A quase transcendência que Gama concebe é a da liberdade objetivada em igualdade; é a do verbo da encarnação social que desafia a solidez das identidades políticas reificadas. Processo de democratização que detém e reverte a expansão para dentro do imaginário imperial, opondo aos Três Mundos saquaremas a imagem de um novo modo de existência. Mais do que uma articulação de demandas, Gama trabalha com uma reunião de corpos em movimento, em cenografias moleculares e plurais de resistência e reivindicação de direitos. É nas redes de solidariedade da cidade negra que repousa a demiurgia alternativa dos homens e mulheres comuns, que se afirmam como livres e iguais a partir da própria obscuridade. Gama estava mais à vontade do que Nabuco com uma visão quiasmática da política: era nas encruzilhadas, nas colisões de mundos produzidas nas esquinas do Baixo Império

<sup>1039</sup> MATTOS, *O tempo saquarema*, pp. 104-105

<sup>1040</sup> GAMA, “Em nome de três milhões de vítimas: *Carta ao muito ilustre e honrado sr. Comendador José Vergueiro*, in Id., *Democracia*, pp. 411-412

ou nas ações de liberdade, que ele encontrava o político em sua forma mais radical. O jurista-político tinha ciência de que essas singularidades não eram, por si mesmas, suficientes para vencerem a grande batalha ontológica contra os poderes de desumanização; sua peregrinação buscava reunir essas experiências num mesmo movimento contra hegemônico, numa subjetivação “negra” portadora da utopia de uma República de iguais. Esse era o núcleo de sua representação originária, que não poderia ser esvaziado de sentido – por isso que o “povo negro” de Gama não podia ser o “povo abolicionista” de Nabuco, que mantinha a “raça negra” à espera do seu redentor branco, enquanto salvava o rei e os senhores, preservando material e simbolicamente a partilha do sensível da antiga ordem. Como deixaria claro em sua defesa pública de José do Patrocínio, Gama não estava interessado no “fardo do homem branco”, mas em atrair irmãos de luta, pessoas de toda e qualquer classe ou cor que adotassem o pressuposto da igualdade e assumissem novas formas de copertencimento, retirando-se do contrato sociorracial saquarema. Era a partir da autoridade específica do negro que a República democrática, enquanto utopia e regime de igualdade, extraía seus sentidos, na dupla acepção do termo: de significado – um republicanismo necessariamente abolicionista – e de movimento – imanente, de dentro para fora, da cidade negra ao mundo branco do governo.

Nós que falando, escrevendo, e esmolando, de porta em porta, somos acolhidos com piedoso sorriso, pelos bondosos estrangeiros, que convivem neste país, sem temor da negridão da nossa pele, que nos franqueiam a sua bolsa, e nos prodigalizam o seu óbolo, para remissão dos *elefantes negros da lavoura* (...) Nós, os abolicionistas, animados de uma só crença, dirigidos por uma só ideia, formamos uma só família, visamos um sacrifício único, cumprimos um só dever. José do Patrocínio, por sua elevada inteligência, pelos seus brios, pelo seu patriotismo, pela nobreza do seu caráter, pela sua honradez, *que não tem cores*, tornou-se credor da estima, e é digno dos louvores dos homens de bem.<sup>1041</sup>

O artigo de Gama em defesa de Patrocínio foi publicado em 1º de dezembro de 1880. Naquele mesmo dia, dois outros artigos seus apareceram nos jornais de São Paulo e da Corte: a primeira das onze cartas públicas ao jornalista e advogado negro José Ferreira de Menezes, e o final de uma série de textos em que denunciou, sob vários pseudônimos, o assassinato de uma criança parda de sete anos de idade por dois senhores brancos, e o esforço posterior para acobertar o crime. Em comum entre esses textos e outros, estava a radicalização do seu discurso, com vistas a “conquistar a abolição e a cidadania ampla, geral e irrestrita o mais rápido

<sup>1041</sup> Id., “O meu companheiro José do Patrocínio: *Emancipação*”, in Id., *Liberdade*, p. 356

possível”<sup>1042</sup>. Luiz Gama reagia à aceleração do momento do político na virada dos anos 1870 para 1880. Era chegada a hora de todos tomarem partido explícito na guerra ontológica em curso, mantendo-se sob a identidade senhorial branca ou entrando para a família igualitária do abolicionismo negro. Um novo tempo se abria, e um novo verbo de encarnação ganhava força: “eu amo as revoluções; e julgo ser um ato sublime dar a vida pelas ideias.”<sup>1043</sup>

## 7.4

### O tempo de Luiza

É nesse contexto que reencontramos a carta autobiográfica de Luiz Gama. Os motivos para sua elaboração foram vários. Ela serviu de base para um perfil publicado por Lúcio de Mendonça na *Gazeta da Tarde*, em 15 de dezembro de 1880. A escolha do veículo foi estratégica: tratava-se do principal jornal abolicionista da Corte, fundado por Ferreira de Menezes, e onde Gama concentraria parte significativa de sua produção jornalística naqueles anos – em parte por causa de seu estrepitoso rompimento com a imprensa paulista liberal-republicana, hostil ao abolicionismo. Ao lançarem o perfil de Gama no Rio de Janeiro, Menezes e Mendonça claramente buscavam elevá-lo à posição de líder de um movimento republicano nacional em prol da abolição imediata e sem indenizações. Contudo, a publicação também revelava a crescente preocupação deles em garantir a Gama a última palavra sobre sua própria vida, diante da progressiva deterioração de sua saúde, devido à diabetes<sup>1044</sup>.

Um dos trechos mais conhecidos desse relato é aquele em que Gama apresenta ao mundo sua mãe. Luiza Mahin era “negra, africana-livre, da Costa-da-Mina (Nagô de Nação)”. Pagã, “sempre recusou” o batismo na religião oficial do Império. A descrição é minuciosa: baixa, magra, bonita, “de um preto retinto e sem lústro”, com “os dentes alvíssimos como a neve”; “altiva, geniosa, insofrida e vingativa”. Era ainda laboriosa, “dotada de atividade” em tudo que fazia, desde o ofício de quitandeira até sua participação “em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito”. Quando Gama tinha 7 anos, em 1837, Luiza Mahin se

<sup>1042</sup> LIMA, “Introdução”, in GAMA, *Liberdade*, p. 15

<sup>1043</sup> Id., “No verbo mora o sarcasmo: *Carta a Ferreira de Menezes*”, in Ibid., pp. 351

<sup>1044</sup> Cf. LIMA, *op. cit.*, p. 18; FERREIRA, *Lições de resistência*, “Introdução”. Por um breve período, em 1880, o jornal de Menezes teve Gama, Patrocínio e André Rebouças como colaboradores.

envolveu na Sabinada, revolta de tendências republicanas com grande envolvimento de negros livres e escravizados. Após a derrota, teve que deixar Salvador em direção ao Rio de Janeiro. Nunca mais se reencontraram<sup>1045</sup>.

A ausência da mãe se converte, tanto na carta como no perfil de Mendonça, numa presença constante. Gama nunca a esquecera<sup>1046</sup>. Procurou por ela na Corte em pelo menos três ocasiões, sendo a última em 1861, quando desceu ao Rio para publicar a segunda edição de suas *Trovas*. Foi nessa época que finalmente descobriu, por intermédio de pretos minas que a conheceram, que ela fora presa em 1838, quando a polícia de Eusébio de Queiroz invadira uma “casa de dar fortuna” – um espaço de reunião de negros africanos e brasileiros –, sendo provavelmente deportada para a África como “provocadora”<sup>1047</sup>. Fez questão de encaminhar ao amigo uma de suas *Trovas*, “Minha mãe”, no qual retratava-a como “da adusta Líbia rainha, / E no Brasil pobre escrava!”<sup>1048</sup>. Lúcio de Mendonça reconheceu, de imediato, a importância narrativa e biográfica de Luiza: “vê-se que é hereditário em Luiz Gama o profundo sentimento de insurreição e liberdade. Abençoado sejas, nobre ventre africano”<sup>1049</sup>.

O brilho de Luiza ganha ainda mais densidade se comparado ao perfil opaco do pai de Gama. Seu nome é deliberadamente ocultado, para evitar “uma injúria dolorosa”. Sabemos apenas que ele era fidalgo, membro de uma das principais famílias de origem portuguesa da Bahia. A condição de classe, inclusive, permitia ao autobiografado retomar os jogos de desconstrução das identidades raciais brasileiras: “não ousou afirmar que fosse branco”, diz Gama, sob risco de ofender a “melindrosa presunção das cores humanas”<sup>1050</sup>. Forma tortuosa, porém certa, de desconstruir o título de branquitude que a fidalguia pressupunha, expondo o genitor como mais um “mulato esfolado” que esquecia de suas avós pretas-minas. Enquanto foi rico, era um pai carinhoso e boêmio, e compartilhava com a

<sup>1045</sup> GAMA, “Minha vida: *Carta a Lúcio de Mendonça*”, in *Liberdade*, p. 61. Sobre o movimento de 1837 e seu acentuado caráter racial, cf. GRINBERG, “A Sabinada e a politização da cor na década de 1830”, in GRINBERG e SALLES, *O Brasil Imperial*, vol. 2, pp. 271-296

<sup>1046</sup> Em uma passagem triste, ele lembra de vê-la em suas insônias, enquanto esteve preso por “suposta insubordinação, quando eu tinha limitado-me a ameaçar um oficial insolente, que me havia insultado”. Gama conta que seus companheiros de cela “narraram-me fatos semelhantes”, indicando que a ausência de suas mães era uma constante na vida dos negros livres do Brasil oitocentista. *Ibid.*, p. 66.

<sup>1047</sup> *Ibid.*, pp. 62-63

<sup>1048</sup> *Id.*, “Minha mãe”, in *Ibid.*, pp. 69-71; *Id.*, *Primeiras trovas burlescas*, pp. 150-152

<sup>1049</sup> MENDONÇA, “Luiz Gama por Lúcio de Mendonça”, in GAMA, *Liberdade*, p. 75

<sup>1050</sup> GAMA, “Minha vida: *Carta a Lúcio de Mendonça*”, in *Liberdade*, p. 62



companheira pendores revolucionários. Caído em desgraça, cometera o supremo pecado de escravizar o próprio filho.

Falamos, anteriormente, de como a narrativa de Gama, apesar de eminentemente factual, adota a estrutura de um conto popular de encantamento, tornando-se, na feliz expressão de Sílvio Roberto de Oliveira, um “conto de fatos”<sup>1051</sup>. Diversos elementos textuais, como as adjetivações ambíguas ou expressões interjectivas, apontam para um texto escrito com tons de ficcionalidade – o que, repita-se, não nega o conteúdo dos fatos. Para reconstruir sua identidade, Gama fez um uso plural das formas literárias – da ficção, da memória, do testemunho –, o que acaba por produzir múltiplas possibilidades de leitura do relato<sup>1052</sup>. Propomos, assim, a nossa própria: sua história de vida se apresenta como um mito alternativo de origem do próprio Brasil. Lembremos que *O Guarani* mesclava história e ficção para inventar uma alegoria específica da formação da comunidade política brasileira, como o encontro sublime de Ceci, a donzela de Portugal, e Peri, o escravo virtuoso assimilado pelo trato colonial. A autobiografia de Gama apresenta um contraponto factual que, pelo estilo próximo dos textos de ficção e até pelos motivos de sua publicação, ganha ares de uma “antiepopéia”. As nascentes culturais – e, por que não, políticas – desse outro Brasil são distintas: o encontro da “mãe África” com o “pai Portugal” resulta no trauma da separação forçada da mãe, fuga e deportada, e na perda da liberdade pela escravização levada a cabo pelo pai. O fidalgo, aqui, é o oposto do justo e bondoso D. Antônio de Mariz, ou talvez sua forma historicamente mais acurada: uma que não hesitaria em auferir lucro em cima de outras pessoas se isso fosse necessário. O fato do pai tê-lo amado somente enquanto foi rico reforça a total ausência de virtudes da classe como um todo, bem como nega a possibilidade da tão sonhada “escravidão amorosa”.

Enquanto a africana Luiza Mahin passa a (re)existir, no texto, pelo excesso, pela lembrança obsessiva, o patriarca fidalgo “branco” fica marcado para a posteridade pelo signo da falta e do esquecimento<sup>1053</sup>. Ao reunir memória e literatura, Luiz Gama nos apresenta uma história não só de si, mas da sociedade brasileira, alternativa àquela imaginada por José de Alencar e o romantismo

<sup>1051</sup> OLIVEIRA, *Gamacopéia*, p. 43.

<sup>1052</sup> *Ibid.*, pp. 46-47

<sup>1053</sup> *Ibid.*, p. 48

conservador, na qual o negro era esquecido e o branco elevado à categoria de modelo supremo da humanidade. Essa história alternativa foi deliberadamente escrita por Gama (e Mendonça) para figurar num perfil a ser divulgado nacionalmente, através da imprensa abolicionista negra da Corte. Há um evidente caráter modelar sendo trabalhado aqui, mas ele não diz respeito apenas à figura individual do biografado. A Luiza Mahin que Gama apresenta ao seu leitor é claramente uma parte excedente daquela comunidade em que estava inserida. Africana livre num país de escravizados, inserida na vida precária do mundo da desordem e seus ofícios “pequenos”, envolvida com um fidalgo, ela se notabiliza pela recusa ao catolicismo e pelo envolvimento contumaz em rebeliões escravas e republicanas. Luiza Mahin falseia a contagem da comunidade imperial, escapa às identidades fixas dos Três Mundos, vagando desordenadamente por todas elas, e tensionando suas fronteiras. Esse *excesso* é que a tornara uma figura “provocadora” aos olhos da polícia da Corte; ou “insubmissa”, aos olhos do filho, de Mendonça e, esperava-se, do leitor e ouvinte da gazeta abolicionista. A introdução pública de Luiza Mahin recuperava uma história de resistência política, que Gama e seus companheiros consideravam imprescindível para acelerar o tempo do abolicionismo. Uma tradição obscura de liberdade e insurreição; uma tradição africana.

O esforço de reconstrução dessa história em pontilhado se iniciou já nas *Primeiras trovas burlescas*, cuja primeira edição foi publicada pelo pseudônimo *Getulino*. Tratava-se de uma derivação de “‘Getúlia’, território da África do Norte, correspondente a parte da atual Argélia no passado chamada Numídia, e da Mauritânia. Esta região fora ocupada por um povo nômade, os ‘getulos’, durante a Antiguidade e a ocupação romana da África”<sup>1054</sup>. Há, ainda, várias referências à África nos poemas de Gama, em especial em “Lá vai verso!”, no qual o eu lírico pede inspiração a uma musa especial:

Ó Musa de Guiné, cor de azeviche,  
 Estátua de granito denegrado,  
 Ante quem o Leão se põe rendido,  
 Despido do furor de atroz braveza,  
 Empréstame o cabaço d’*urucungo*,  
 Ensina-me a brandir tua marimba,  
 Inspira-me a ciência da *candimba*,

<sup>1054</sup> FERREIRA, “Luiz Gama, o primeiro poeta afro-brasileiro”, in *Com a palavra, Luiz Gama*, p. 39

Às vias me conduz d'alta grandeza.<sup>1055</sup>

É nos corpos, saberes e instrumentos da tradição africana, valorizados tanto quanto aqueles de origem europeia (“Que a Lira desprezando, por mesquinha, / Ao som decanta de Marimba augusta”), que *Getulino* vai procurar o repertório de sua razão poética. Estamos, aqui, diante de mais uma das facetas de Orfeu. Como já pontuado por vários autores, essa figura mítica também representa aquele que busca no passado algo que foi perdido – ele encontrou Eurídice no Hades, mas sofreu as consequências disso: ao olhar para trás, perdeu-a de vez. Segundo Elciene Azevedo, o poeta “estaria desta maneira em busca da recuperação de um passado ao qual estava ligado pela mãe africana e pelo ambiente em que viveu quando com ela morou”<sup>1056</sup>. É válido, contudo, pontuar que o Orfeu de Gama não era o helênico, mas o “de carapinha”: recusava, assim, o interdito mitológico de olhar para trás, pois a experiência negra na diáspora exige esse trabalho de reconstrução como parte inseparável do olhar para frente, da construção de uma utopia alternativa à da escravidão e desumanização. O risco dessa operação era evidente – a “candimba”, invocada como “ciência” por Gama, é uma palavra derivada do quimbundo que, popularmente, significa “sofrimento”, “dificuldades”<sup>1057</sup> – mas sua necessidade era igualmente imprescindível.

A África que surge nos poemas de Gama se assemelha mais a um caleidoscópio. Dentro desse continente, aparecem variadas localidades: além da Getúlia indiretamente indicada pelo pseudônimo, Guiné, Angola e Líbia, assim como a Costa da Mina, aparecem nos versos. “A identidade que Luiz Gama se esforça em construir em seus poemas ultrapassa as fronteiras étnicas, e se constitui sob uma única identidade africana”<sup>1058</sup>. Mas essa identificação em nenhum momento é colocada em oposição existencial à Europa. “Lá vai verso” é paradigmático a respeito: a estrofe em que Gama pede ajuda à Musa da Guiné é uma paródia de uma das estrofes dos *Lusíadas* de Camões<sup>1059</sup>. A própria Getúlia, de onde Gama extraiu seu pseudônimo, era uma região da África em contato

<sup>1055</sup> GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, pp. 10-11

<sup>1056</sup> AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 59; BRANDÃO, Junito, *op. cit.*, pp. 144-147.

<sup>1057</sup> AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 58; MARTINS, H., “Luís Gama e a consciência negra na literatura brasileira”, p. 94. Na primeira edição das *Trovas*, o próprio Gama informa, numa nota de rodapé, que a candimba, “segundo algumas nações africanas, [é uma] ciência misteriosa, que só pode ser perscrutada pelos sacerdotes.” GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, p. 11, nota 3

<sup>1058</sup> AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 67

<sup>1059</sup> MARTINS, *op. cit.*, p. 93

permanente – pacífico e violento – com as velhas civilizações greco-romanas do Mediterrâneo. Partindo do campo de experiência da diáspora, Gama delimita um espaço de vivências compartilhadas, sem que isso implique no esquecimento das violências da escravidão contra as pessoas de origem africana. Sua carnavalização do mundo construía uma nova comunidade através de cruzamentos que desidentificavam os corpos, saberes e lugares impostos pelo trato colonial e restaurados enquanto tradição nacional, liberando a alteridade como força “rodopiante”<sup>1060</sup> de democratização. A cultura negra, assim, é equiparada em sofisticação e variedade àquela da Europa, rompendo com a hierarquização racista da “civilização” branca e da “barbárie” não-branca, e também com a redução do saber negro à dinâmica do trabalho escravo. Ao invés de substituir um cânone por outro, Gama encontra nessa encruzilhada o local de fundação de uma brasilidade que absorve a tradição africana como parte constitutiva de sua história e cultura, sem os silêncios de Von Martius, as lógicas sacrificiais de Alencar ou os preconceitos de Nabuco. *Getulino* desafiava, estética e politicamente, a representação originária da escravidão nacional. Seu desafio ontológico não opunha a África ao Brasil ou à Europa, mas dois Brasis.

Luiza Mahin também servia de portadora de uma tradição republicana. Esse outro esforço de reconstrução histórica também acompanhou Gama desde seus primeiros escritos, nos quais refutava o “etapismo” saquarema imortalizado por Justiniano José da Rocha em *Ação, Reação, Transação*, e que considerava a Regência uma “época do aprendizado constitucional”. “Enganai-vos”, dispara *Afro*, “foi a época imorredoura dos heróis paraenses, dos baianos separatistas, dos pernambucanos patriotas, dos rio-grandenses invencíveis, dos mineiros estoicos de Santa Luzia e dos célebres deputados federalistas”. Gama recuperava a *Ação*, a série de lutas multitudinárias que depuseram o imperador e tentaram extinguir o tráfico negreiro, contra as *Transações* que tinham consolidado a política e o direito da escravidão enquanto eixos centrais do Regresso e do Segundo Reinado. Em defesa das repúblicas latino-americanas – algo raríssimo no mundo político imperial – Gama lembrava que “o bárbaro Ditador da imunda República do Paraguai tornou

<sup>1060</sup> “O rodopio configura-se como o giro que desloca os eixos referenciais, fazendo com que aqueles princípios que comumente são compreendidos como objetos a serem investigados (...) sejam credibilizados como potências emergentes e transgressivas.” SIMAS e RUFINO, *op. Cit.*, p. 35.

gratuita e obrigatória a instrução primária em seus domínios”<sup>1061</sup>. A história da democracia era outra; cumpria resgatá-la.

Esse confronto se radicalizou no início dos anos 1880, em paralelo às resistências escravistas no Parlamento, a intensificação das revoltas escravas no Vale do Paraíba e a agitação nas grandes cidades. Gama continuava com a exposição pública de suas razões jurídico-políticas, inclusive retomando os pseudônimos para multiplicar sua voz solitária<sup>1062</sup>. Em junho de 1881, *Spartacus* foi aos jornais denunciar o ocorrido ao africano livre Joaquim Antonio, que teve sua casa invadida e saqueada por uma força policial, sem mandado ou justo motivo, enquanto fazia uma festa com amigos negros, um deles preso por reclamar da invasão. “Neste país clássico da liberdade não é permitido ao negro divertir-se em sua casa”, acusa *Spartacus*. Dessa vez, porém, a conclusão do silogismo não se esgotava na ilegalidade do ato: “A pessoa que isto escreve está de tudo bem informada; e já instruiu aos pretos que, em análogas circunstâncias, repilam a agressão *a ferro e à bala*.”<sup>1063</sup> Visto que o “facto de alguém provar ter razão nunca obrigou ninguém a reconhecer estar errado”<sup>1064</sup>, outros argumentos se mostravam necessários para garantir o poder da afirmação. Luiza Mahin, novamente, serve de ponte entre essas duas fases. “Minha mãe”, o poema de 1861, a descrevia em traços líricos e nostálgicos: “a mais linda pretinha”, “alma bela”, “luz derradeira / Das nossas crenças perdidas”<sup>1065</sup>. Já na carta de 1880, como vimos, Luiza surge como dona de uma vontade ativa, impetuosa, até vingativa, desafiadora da ordem constituída. Para enfrentar o tempo morto saquarema e disputar com o mandato liberal a temporalidade abolicionista, Gama recorria ao ferro e à bala, à tradição afro-brasileira enquanto insurgência e resistência aberta aos poderes escravistas. A Rainha da Líbia se vestia para a guerra.

Em dezembro de 1880, a redação da *Província de S. Paulo*, que já investira contra Patrocínio, voltava suas armas contra o ex-aliado Gama e a franja radical do Partido Republicano Paulista: “a propaganda abolicionista está sendo dirigida inconvenientemente por alguns cidadãos”, agitando uma reforma que não poderia

<sup>1061</sup> GAMA, “Democrata até os ossos...”, pp. 74-76

<sup>1062</sup> Bruno Rodrigues de Lima analisa essa polifonia estratégica em LIMA, *op. cit.*, pp. 29-50

<sup>1063</sup> GAMA, “Neste país não é permitido ao negro se divertir: *A sua Excia. O Ilmo. Sr. Dr. chefe de polícia*, in *Liberdade*, pp. 107-108

<sup>1064</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 57

<sup>1065</sup> GAMA, *Primeiras trovas burlescas*, pp. 150-151

ser feita “fora do terreno científico, segundo a medida do critério positivo”. *A Província* reafirmava o monopólio do legislador contra os peregrinos: “os fenômenos sociais não dependem exclusivamente do talento daqueles que mais se dedicam a uma causa e que a manejam provocando as massas inconscientes (...). Eles se operam por leis naturais e aparecem quando as circunstâncias lhes proporcionam a oportunidade.” Gama não tardou a responder a esses “conselhos evangélicos, escritos por ateus”. Eram os mesmos que esperavam a “queda pacífica e voluntária” da monarquia “por milagre das evoluções calmas”. Ele, realmente, não queria ser confundido com eles: se achava “ao lado de homens livres, criminosamente escravizados, e pleiteando contra os salteadores do mar.” Vestia a carapuça que lhe impunham, fazendo dela um barrete frígio: “Ao positivismo da macia escravidão eu anteponho o das revoluções da liberdade; quero ser louco como John Brown, como Espártacos, como Lincoln, como Jesus; detesto, porém, a calma farisaica de Pilatos.” Aos “evangelizadores do positivismo”, anunciava: “eu saberei ensinar aos desgraçados a vereda do desespero”<sup>1066</sup>.

“Aconselharei e promoverei, não a insurreição, que é um crime, mas a ‘resistência’, que é uma virtude cívica”, avisara Gama em novembro de 1871. Ao opor crime e virtude, o autor inseria uma discrepância que ia além da mera descaracterização do tipo penal que seus inimigos lhe queriam imputar. O uso do sinal gráfico das aspas realça uma mudança de nível: o jurista não se referia mais ao Código Criminal, mas ao direito de resistência da filosofia iluminista e republicana. Sendo a escravidão uma forma de tirania, a insurgência se tornava um meio legítimo de expressão da soberania popular<sup>1067</sup>. Ao invés de uma oposição entre fato criminoso e não-fato, Gama insere uma divisão entre direito positivo e direito natural, poder constituído e poder constituinte, entre a política da escravidão como o tempo morto de uma engrenagem despótica e o momento do político como abertura de uma temporalidade de desconstrução do sistema monárquico-escravista como um todo.

Ora, o advogado baiano tinha perfeita noção de que as leis vigentes, inclusive as que manejava, eram parte do consenso saquarema, e que toda ordem jurídica representa as relações de poder de sua época<sup>1068</sup>. Era isso que ele

<sup>1066</sup> Id., “A liberdade urge: *Emancipação ao pé da letra*”, in *Liberdade*, pp. 361-364

<sup>1067</sup> Sobre o tema, cf. ALMEIDA e VELLOZO, *op. cit.*, pp. 187-189

<sup>1068</sup> MOREIRA, *op. cit.*, p. 131

demonstrava ao publicizar as decisões esdrúxulas dos magistrados escravistas. O núcleo de suas razões jurídicas, políticas e literárias não poderia ser, portanto, a mera defesa formalista da eficácia normativa do direito positivo, pois isso o levaria a cancelar o legado despótico da monarquia. Daí a importância do recurso ao direito natural, não apenas por sua posição anterior e superior ao direito positivo, mas pela possibilidade dele ser incorporado à tradição insurgente negra, revolucionária e republicana, servindo, assim, de operador político-jurídico. Dessa forma, o uso enciclopédico da legislação imperial extraía seu sentido específico dessa outra história do direito, ligada diretamente às revoluções da liberdade. Processo de implosão, e não de realização, da Constituição de 1824.

A “vereda do desespero” abria espaço para cenografias da liberdade mais cruéis e explícitas, que mostravam ao grande público o heroísmo dos escravizados e a violência extrema da classe senhorial. Nessas cenas, os negros voltam a aparecer como coprotagonistas da luta pela liberdade. Brandina, preta de 70 anos de idade, teve seu direito ao depósito judicial recusado; não teve outra opção senão fugir da casa do senhor: “meteu-se pelos matos, já que não encontrou juízes humanos nas povoações, no seio das sociedades civilizadas”<sup>1069</sup>. Em uma de suas cartas a Ferreira de Menezes, Gama dá voz ao amigo Porphirio Pires Carneiro, negro venerável, porém paupérrimo, de 60 anos de idade, que um dia foi pego de surpresa ao descobrir uma criança parda recém-nascida na porta de sua casa. Não teve dúvidas em vaticinar: “*Isto é torpeza de branco*”. Acionou sua própria rede de contatos e conhecidos da cidade negra e descobriu que era mesmo o filho abandonado de um rico negociante. Casos assim aconteciam aos montes, porém eram silenciados pela imprensa paulista<sup>1070</sup>.

Os relatos de Gama se antecipavam à bizarra tese nabuqueana do senhor como vítima de uma estrutura escravista abstrata. Na vida real, senhores com nome e sobrenome facilmente identificáveis cometiam, impunemente, crimes atrozes contra escravizados de todas as idades: “seria uma infâmia se não fora um mau hábito inveterado dos senhores; é o calo das suas perversas consciências.”. A negação disso era a “divinização do crime”, resultado do “positivismo cortesão”<sup>1071</sup>

<sup>1069</sup> Id., “A preta Brandina: *Ao exmo. Sr. Conselheiro Presidente do Tribunal da Relação*”, in *Ibid.*, p. 110

<sup>1070</sup> Id., “A libertação do ventre escravizado: *Trechos de uma carta*”, in *Ibid.*, pp. 285-292.

<sup>1071</sup> *Ibid.*, pp. 290-291

de conservadores, liberais e republicanos emperrados: “querem (...) uma liberdade métrica, bacalhocrática, ponderada (...) higiênica e esculápica para os moribundos e funerária para os mortos”<sup>1072</sup>. Tampouco Gama comprava a tese da ausência de preconceitos “de cor” que nomes como Nabuco e Louis Couty difundiam. A “torpeza de branco” de que falava Porphirio anunciava uma racialização do debate que nada tinha a ver com as ambiguidades que Nabuco inseriria em *O Abolicionismo*. Aqui, a raça a ser exposta e julgada, sem tergiversações, enquanto “fera humana”, fora da lei e da razão, era a “raça branca” como identidade política e de classe. Uma das cartas a Menezes mais impactantes é aquela em que Gama compara o escravo que mata o filho do senhor a diversos crimes cometidos por brancos: uma jovem nobre que manda matar o filho que tivera com um cativo; o respeitado legista francês que esmaga a cabeça do neto numa árvore; o duque inglês que manda matar os dois sobrinhos para tomar o trono. Enquanto o negro é imediatamente reduzido a bárbaro criminoso, a fidalga é tratada como “fraca de espírito”, o legista como um “doente inimputável”, e o duque de Gloucester como grande rei da Inglaterra. A ciência e a história iam ao socorro dos brancos ao mesmo tempo que negavam qualquer humanidade aos negros submetidos à tortura e à morte. “O crime, a imoralidade são qualificações transitórias de erros comuns que não atingem os atos dos poderosos do estado; o caráter, a posição do autor determinam a razão do fato; o crime é tão grosseiro e vulgar como os criminosos.”<sup>1073</sup>

Contra a divinização do crime, apenas um poder divino de resistência pode ter lugar. É aqui que encontramos um dos textos mais conhecidos de Gama, no qual ele narra “o martirólogo sublime dos quatro Espártacos, que mataram o infeliz filho do fazendeiro” que os dominava. Cometido o crime, se entregaram imediatamente à polícia<sup>1074</sup>, mas foram linchados e mortos por uma turba de 300 pessoas que invadiu a delegacia de Itu. Ao chamar os escravos assassinados de “mártires sublimes” e “Espártacos”, Gama já anunciava o que tinha a dizer.

Há cenas de tanta grandeza, ou de tanta miséria, que, por completas, em seu gênero, se não descrevem: o mundo e o átomo por si mesmo se definem; o crime e a virtude guardam a mesma proporção; assim, o escravo que mata o senhor, que cumpre uma

<sup>1072</sup> Id., “O caminho da liberdade: *Trechos de uma carta*” In Ibid., p. 277. O “bacalhau” era um tipo de chicote usado para açoitar cativos.

<sup>1073</sup> Id., “Histórias improváveis: *Carta ao Dr. Ferreira de Menezes*”, in Ibid., p. 328

<sup>1074</sup> Era comum que cativos cometessem crimes e se entregassem à polícia, por verem a prisão como uma saída do domínio senhorial, em especial quando havia a possibilidade de serem vendidos para as fazendas do Vale. Sobre o tema. Cf. CHALHOUB, *Visões da liberdade*, cap. 3.



prescrição inevitável de direito natural, e o povo indigno, que assassina heróis, jamais se confundirão.

(...)

Sim! Milhões de homens livres, nascidos como feras ou como anjos, nas fúlgidas areias da África, roubados, escravizados, azorragados, mutilados, arrastados, neste país clássico da sagrada liberdade, assassinados impunemente, sem direitos, sem família, sem pátria, sem religião, vendidos como bestas, espoliados em seu trabalho, transformados em máquinas, condenados à luta de todas as horas e de todos os dias, de todos os momentos, em proveito de especuladores cínicos, de ladrões impudicos, de salteadores sem nome, que tudo isto sofreram e sofrem, em face de uma sociedade opulenta, do mais sábio dos monarcas, à luz divina da santa religião católica e apostólica romana, diante do mais generoso e do mais desinteressado dos povos; (...) estas vítimas, que, com o seu sangue, com o seu trabalho, com a sua jactura, com a sua própria miséria, constituíram a grandeza desta nação, jamais encontraram quem, dirigindo um movimento espontâneo, desinteressado, supremo, lhes quebrasse os grilhões do cativeiro.

Quando, porém, por uma força invencível, por um ímpeto indomável, por um movimento soberano no instinto revoltado, levantam-se, como a razão, e matam o senhor, como Lusbel mataria a Deus, são metidos no cárcere; e, aí, a virtude exaspera-se, a piedade contrai-se, a liberdade confrange-se, a indignação referve, o patriotismo arma-se, (...) à faca, a pau, à enxada, a machado, matam valentemente a quatro homens; menos ainda, a quatro negros; ou, ainda menos, a quatro escravos manietados em uma prisão!...<sup>1075</sup>

Aquilo que Joaquim Nabuco, pouco tempo depois, exorcizaria como barbárie a ser evitada – inclusive reivindicando para si o abolicionismo inglês de Wilberforce ao invés do de “Spartacus ou de John Brown”<sup>1076</sup> –, para Gama era a expressão máxima do direito natural. O assassinato do senhor aparece como um “movimento soberano” não apenas do instinto, mas da razão: a “prescrição inevitável de direito natural” como racionalidade básica de todos os humanos perseverarem na própria existência. Mais do que negar o caráter criminoso da ação dos quatro mártires, Gama nomeia de bárbaros e criminosos aqueles que se colocavam contra a razão universal da autopreservação. São, novamente, dois “povos” em confronto; mas só um deles possui legitimidade, aquele composto pelas pessoas que reagem à violência injusta que sofrem com todos os meios ao seu dispor. O direito natural, assim, decreta o político da democracia onde antes só havia a rotina sangrenta do positivismo escravista. Contra o contrato social da escravidão, Gama invoca um poder ontológico, cujo tempo e corpo político são assumidos pelos

<sup>1075</sup> Id., “O heroico escravo que mata o senhor: *Carta ao dr. Ferreira de Menezes*”, in *Ibid.*, pp. 281-282

<sup>1076</sup> NABUCO, *O Abolicionismo*, p. 24. Difícil não ler essa passagem como resposta direta ao artigo de Gama contra a redação da *Província de S. Paulo* de dezembro de 1880, no qual este reivindicava justamente Spartacus e Brown como modelos.

negros<sup>1077</sup>.

Desconstruir a história oficial do direito implicava em acertar as contas com os estadistas do Império que eram seus *auctores*. Ainda em dezembro de 1880, Luiz Gama publicou um parecer jurídico no qual defendia, ousadamente, que tanto a lei de 1831 como o alvará de 26 de janeiro de 1818 – no qual D. João VI cedeu às pressões da Inglaterra e proibiu o tráfico de escravos no Atlântico Norte – tinham preservado seus efeitos, já que as leis subsequentes nunca os revogaram formalmente. Assim, a lei de 1850 apenas dera continuidade à de 1831, e esta dera prosseguimento àquilo que já fora determinado pelo alvará joanino<sup>1078</sup>.

Essa argumentação sofisticada, que basicamente decretava toda a escravidão existente no Império do Brasil ilegal desde sempre, foi derrotada no Tribunal da Relação de São Paulo com base num parecer de 1874 da Seção de Justiça do Conselho de Estado, assinado pelo senador Nabuco de Araújo. Nele, o “príncipe dos jurisconsultos pátrios”<sup>1079</sup> afirmava que a lei de 1831 fora revogada pela de 1850, e, por isso, a única autoridade competente para julgar ações que versavam sobre tráfico ilegal de africanos era a Auditoria de Marinha, nos termos da referida legislação. Nabuco tentava, assim, acabar com o acesso à Justiça comum de africanos livres ilegalmente escravizados – reagindo diretamente ao aumento do número dessas ações nos anos 1870, em grande parte influenciado pela atuação de Gama.

Contra o “eminente jurisconsulto e máximo estadista”, o jurista baiano se valeu de um surpreendente aliado: o “africano Eusébio de Queiroz”, cuja exposição de motivos da lei de 1850 deixava claro que a Auditoria só era competente para casos posteriores a ela; os ocorridos anteriormente continuariam sob a égide da lei

<sup>1077</sup> “Como o homem, porque é a sua razão, o direito nasceu; presidiu à constituição da sociedade; animou o seu desenvolvimento; e sagrou-a sua estabilidade; sua gênese é a do homem; e, como o deste, o seu crescimento é de intussuscepção. O direito é a vida; repele por sua índole as soluções de continuidade; como a verdade, é sempre o mesmo; como o progresso, é a evolução perpétua; como a luz, é uma força regeneradora; e como a liberdade, eterno e inquebrantável. Difere da lei, porque é o princípio; e esta, uma modalidade. Toda a lei que contraria o direito em seus fundamentos é uma violência; toda a violência é um atentado; o legislador que o decreta é um tirano; o juiz que o executa, um algoz; o povo que o suporta, uma horda de escravos. A lei só é legítima quando promulgada pelo povo; o povo que legisla é um conjunto de homens livres; a lei é a soberana vontade social; a causa, o direito natural.” GAMA, “Porque sou abolicionista sem reservas: *Questão forense...*”, in *Liberdade*, p. 456

<sup>1078</sup> Id., “Questão jurídica I: *Subsistem os efeitos manumissórios da lei de 26 de janeiro de 1818 depois das de 7 de novembro de 1831 e 4 de outubro de 1850?*”, in *Liberdade*, pp. 189-210

<sup>1079</sup> Ibid., p. 202

de novembro de 1831<sup>1080</sup>. O uso estratégico do já falecido senador ia além da questão jurídica em si. Ao reivindicar o conservador Eusébio, Gama recuperava, com alta dose de mordacidade, a posição subordinada dos luzias face os saquaremas que marcara a história do Segundo Reinado e a própria carreira de Nabuco de Araújo, conservador transformado em liberal. Nada mais natural do que ir direto à fonte verdadeira do poder, ao invés de permanecer ouvindo uma figura menor. Em compensação, ao chamar Eusébio de Queiroz, um dos pais da política da escravidão e o homem que possivelmente ordenara a deportação de sua mãe, de “africano” (pois ele nascera em Angola), Gama dava à apropriação termos muito particulares, que retomavam a impossibilidade da branquitude que ele explorou em seus poemas. Era *o africano* Eusébio que merecia as qualidades de altivez, independência e liberalismo. Gama, assim, usava a superioridade saquarema para diminuir a figura de Nabuco, ao mesmo tempo que a inseria na festa da “bodarrada”, colocando um filho da África como seu líder.

Mas a desconstrução do “príncipe dos juriconsultos” tem seu fecho de ouro quando Gama traz à tona um fato que extraíra dos arquivos da Polícia de São Paulo. Por volta de 1853-1854, segundo as notas guardadas por ele, dois escravos africanos fugidos de um poderoso fazendeiro do interior foram apreendidos em São Paulo. Declarados livres, passaram a trabalhar no Jardim Botânico da cidade. Inconformado, o “senhor” pediu socorro ao ministro da Justiça do gabinete da Conciliação, Nabuco de Araújo, que encaminhou o seguinte aviso confidencial ao presidente da província:

Os pretos F... e F..., postos ao serviço do Jardim Público dessa cidade, escravos fugitivos do fazendeiro B\*\*\*, residente em A\*\*\*, foram muito bem apreendidos e declarados livres pelo delegado de polícia como africanos ilegalmente importados no império. Cumpre, porém, considerar que esse fato, nas atuais circunstâncias do país, é de grande perigo e gravidade; põe em sobressalto os lavradores, pode acarretar o abalo dos seus créditos e vir a ser causa, pela sua reprodução, de incalculáveis prejuízos e abalo da ordem pública. A lei foi estritamente cumprida; há, porém, grandes interesses de ordem superior que não podem ser olvidados e que devem de preferência ser considerados. Se esses pretos desaparecessem do estabelecimento em que se acham, sem o menor prejuízo do bom conceito das autoridades e sem a sua responsabilidade, que mal daí resultará?<sup>1081</sup>

Quinze dias depois da mensagem, os dois africanos desapareceram.

Não é de se admirar que Joaquim Nabuco, cioso guardião da memória do

<sup>1080</sup> Ibid., pp. 203-205.

<sup>1081</sup> Ibid., p. 209.

pai, nada fale sobre esse aviso em *Um estadista do Império*. Afinal, seria difícil conciliar a imagem do venerável pontífice da política, inimigo das arbitrariedades e defensor da liberdade, ao ministro que mandara dar sumiço a dois homens negros para agradar um potentado local. “O exmo. Sr. Conselheiro Nabuco, que soube ser homem do seu tempo, consagrou-se inteiramente às exigências do seu partido (...). O futuro, quando julgá-lo, sobre a lápide do seu túmulo (...) há de sagrá-lo herói”, escreveu Luiz Gama, quase 20 anos antes do filho publicar a memória laudatória do pai. Mas a história da resistência tinha seu próprio registro para deixar: o pontificado do oráculo liberal era o da escravidão, “sua origem é o terror, seus meios a violência, seu fim a negação do direito.”<sup>1082</sup>

Contra a tradição dos estadistas assassinos e deportadores, uma outra linhagem de heróis. Meses antes de sua morte, em março de 1882, Gama publicou um artigo em memória dos 90 anos da execução de Joaquim José da Silva Xavier. De forma pioneira, comparou-o a Cristo, líder de um “Apostolado completo (...) de regeneradores”, cuja bandeira era “a libertação dos escravos e [a] Proclamação da República”: “Dois Cristos exigiam dois mundos. Um divinizou a cruz, o outro a forca.”<sup>1083</sup> De Tiradentes a Luiza Mahin, da parda Rita à preta Brandina, uma linhagem de peregrinos levava adiante o “magnífico poema da agonia imperial”, anunciando a utopia da regeneração nacional, não como a visão do apocalipse, mas como a encruzilhada inventora de um mundo onde liberdade e igualdade fossem sinônimo de humanidade, e não de propriedade.

“A sua glória define-se em duas palavras: soube excluir-se”, escreveu Raul Pompeia<sup>1084</sup> no aniversário de 2 anos da morte de Luiz Gama, ocorrida em 24 de agosto de 1882. Essa singela frase resume a particularidade que destaca a representação originária abolicionista que articulou: ter colocado não apenas o nome, mas o corpo, do negro no centro da imaginação jurídico-política brasileira,

<sup>1082</sup> Ibid., pp. 209-210.

<sup>1083</sup> Id., “A força o Cristo da multidão”, in Ibid., pp. 409-413

<sup>1084</sup> POMPEIA, R. “Luiz Gama” (24/08/1884), in FERREIRA (org.), *Com a palavra, Luiz Gama*, p. 248. Jovem bacharel das Arcadas, Raul Pompeia se aproximou de Gama nos meses finais da vida deste, compondo a redação do jornal oficial do Centro Abolicionista de São Paulo, *Ça Ira!* Sua devoção pelo advogado baiano – e seu simétrico rancor por Joaquim Nabuco – perduraria até o fim da vida, produzindo alguns dos relatos mais detalhados e emocionantes da morte de Gama de que temos registro. Seus textos foram reunidos por FERREIRA, *Com a palavra, Luiz Gama*, pp. 227-236 e 245-251. Sobre a complexa relação de Pompeia com o abolicionismo e o nacionalismo, e sua ojeriza pública a Nabuco, cf. o excelente ensaio de BRAGA-PINTO, C. *A violência das letras: amizade e inimizade na literatura brasileira*, pp. 83-177

rompendo com a dupla natureza espectral que o pensamento imperial lhe atribuíra, o demônio familiar alencariano e o vadio a exigir correção dos pesadelos liberais, ambos sujeitos de subordinação e, eventualmente, de aniquilação. Ora, o negro que surge dos textos de Gama (e, aqui, falamos tanto dele como das pessoas que ele apresentou ao público através de sua militância) é um sujeito não só de direitos naturais ontológicos, derivados de sua própria existência e não do Estado, como de um conjunto próprio de razões sobre a partilha do sensível da comunidade à qual, simultaneamente, pertencem e não pertencem. São sujeitos de palavra que, diante das tutelas e mandatos tácitos, elaboram e performam seus próprios sentidos da liberdade, sabendo excluir-se das expectativas e planejamentos senhoriais. Isso nos permite esclarecer o que dissemos há pouco. Gama colocou o negro no centro da imaginação, mas não como tema, ou problema, e sim como seu sujeito. Adaptando o instigante conceito formulado por Adilson Moreira, Gama propôs, a si e à sociedade brasileira do final do século XIX, pensar o direito e a política como um autor-negro<sup>1085</sup>.

“Pensar como um negro” não esgota seus sentidos na chave da subjetivação étnica: como vimos, era um chamado geral a todos que reconheçam o horror da escravidão a se desidentificarem com o contrato social saquarema e abraçarem uma nova comunidade. Processo no qual deveriam assumir os pontos de vista das experiências e expectativas do povo negro. Citemos, uma última vez, Jacques Rancière: “a universalidade não reside nos conceitos invocados. Ela reside no processo argumentativo que demonstra as suas consequências, que diz aquilo que resulta do facto de o operário ser um cidadão, o negro um ser humano, etc.”<sup>1086</sup> O que resulta do fato do negro ser um humano? parece ser a pergunta a cuja resposta Luiz Gama dedicou sua vida. Sua reflexão partiu da problematização das relações de **pertencimento** para dar significado e sentido à **discrepância** decretada. Nabuco, por exemplo, projetaria sua transformação radical da sociedade para o futuro das reformas pós-abolição, permitindo que, até lá, fossem mantidas as relações hierárquicas de poder e saber que mantinham brancos e negros em seus lugares. Ao tomar a igualdade como pressuposto, ponto de partida e não de chegada da

<sup>1085</sup> “Pensar o direito como um negro” é um conceito desenvolvido em MOREIRA, *op. cit.*, que se insere nos debates atuais sobre hermenêutica jurídica. A primeira autora a associar o livro de Moreira com o pensamento de Luiz Gama foi Lígia Fonseca Ferreira, em *Lições de resistência*, pp. 73 e 95 (nota 82). Aqui, ampliamos essa curta, porém decisiva, referência.

<sup>1086</sup> RANCIÈRE, *Nas margens do político*, p. 71

refundação da comunidade, Gama investiu numa visão radicalmente distinta, política e ontologicamente anti-hierárquica, questionando a legitimidade de todas as relações de subordinação vigentes, mesmo aquelas da boa sociedade abolicionista. Tal igualdade não era a formal da tradição liberal, tampouco a material do século XX<sup>1087</sup>: era um princípio ontológico que exigia, tal como uma “prescrição inevitável de direito natural”, uma reconfiguração completa das relações vigentes entre o reconhecível e o irreconhecível. O fim da discriminação e do preconceito contra os negros e pardos brasileiros, e o reconhecimento de sua agência política, eram os compromissos constitutivos desse novo sujeito político que o abolicionismo negro inventava. Gama soube excluir-se ao recusar o papel subordinado que a branquitude reservava para ele e todos os afrodescendentes desse país, ao convidar a todos a “pensarem como negros” e fundarem um novo modo de existência, uma universalidade da igualdade.

Nesse palco alternativo, o autor-negro dava outro sentido à demiurgia política. Sim, ela ainda era necessária para reorganizar a imanência. Mas não era privilégio de um punhado de artistas e apóstolos detentores da palavra mágica. O que resulta da negação de todos os títulos de autoridade, em Gama, não é tanto o desaparecimento da demiurgia ou o fim da política; e sim a pulverização de suas manifestações. A figura modelar que Gama construiu para si, sua mãe, seus clientes e aliados, apontava para uma demiurgia coletiva, que qualquer pessoa poderia assumir – o que não se confundia com uma visão idílica do poder de uma multidão falando em uníssono. O político, para Gama, não era uma arte restrita às catedrais góticas, mas toda cena de dissenso, as quais podiam aparecer em qualquer lugar onde alguém transformasse um espaço-tempo de rotinas em um espaço-tempo de contestação. A pulverização da demiurgia multiplicava os registros de indecidibilidade política, que poderiam se transformar em frestas ontologicamente transformadoras, se fossem articuladas por uma nova subjetividade coletiva.

Leitor de Renan, Gama ficara fascinado com o Jesus tal como retratado pelo francês: não um herói lendário, mas um homem incomparável, cuja religião “é a doutrina da igualdade”, a ser exercida por um “pontificado da terra” composto não

<sup>1087</sup> A morte de Gama nos impediu de saber se seu elogio à “pobreza virtuosa” evoluiria para algum tipo de reflexão acerca do papel ativo do Estado na diminuição das desigualdades sociais. Sabemos, porém, que já nos anos 1860 ele defendia o fortalecimento da atuação estatal na garantia da educação pública. E que, em alguns momentos de sua vida, manifestou simpatias pelo socialismo (ver próxima nota), pela “democracia cristã” e até pelo anarquismo de Proudhon.

por cardeais cheios de ouro, mas pelos homens e mulheres pobres<sup>1088</sup>. Essa pessoa “incomparável” nada mais era do que uma figura excedente, uma subjetivação singular que instaurava uma discrepância nas formas de inscrição primária da comunidade, abrindo um novo tempo de esperança. Pessoas como Luiza Mahin, Jacinto e Brandina, que negaram o espaço-tempo circular da ordem liberal-conservadora ao exercerem suas razões de liberdade, performando uma igualdade usada como instrumento de transformação e equalização social. Pessoas como o próprio Gama, o jurista-político que destituiu tal *persona* dos atributos transcendentais que as elites políticas atribuíam a si próprias. Ao confiar na capacidade das pessoas comuns entenderem suas razões e escolherem adotar uma nova representação originária do Brasil, Gama esvaziava o monopólio do direito e da política dos bacharéis, reconhecendo em toda pessoa um peregrino em potencial. Ao invés de resolver o desafio ontológico de Rousseau, decidindo-se pela veste clerical do legislador ou pela charlatanice (ambas faces de um mesmo monopólio cujo objetivo era o fim da política), o peregrino teima em demonstrar que o fechamento final é impossível, que os mais fortes círculos de ferro podem ser rompidos, que não há lugares e funções pré-determinados pela eternidade que resistam ao movimento do misterioso verbo da democracia, e que pessoas comuns e sem habilitações podem mudar o mundo.

Luiz Gama não podia deixar de ser um homem do seu tempo: o tempo saquarema da política da escravidão, da liberdade precária e da razão sacrificial. Tampouco escapou do esquecimento ao qual foi relegado pelo tempo nabuqueano, da memória oficial do abolicionismo como dádiva dos estadistas e da dinastia de Bragança, na qual o nome de Gama e as cenografias da liberdade foram relegados ao barulho indistinto da pré-história. Mas ele também “soube excluir-se” desse tempo. Ao descobrir as provas inconcussas de sua liberdade, e ao romper com a proteção senhorial de Furtado de Mendonça, Gama decidiu por se excluir dos gradientes e subordinações raciais e, tal como Orfeu, o Argonauta, trafegar pelos vários mundos, embaralhando os lugares próprios daquela sociedade<sup>1089</sup>. Figura

<sup>1088</sup> X GAMA, “O vigário de Cristo”, in *Democracia*, p. 129. Mais tarde, em 1876, Gama soltará, em *O Polichinelo*, a seguinte provocação: “Cristo estabeleceu o comunismo para a salvação da sociedade; a sociedade salva proscree o comunismo por amor de Cristo”. FERREIRA, *Com a palavra, Luiz Gama*, p. 292

<sup>1089</sup> Para uma leitura dos mitos de Ulisses e Jasão do ponto de vista da construção de identidades coletivas e da diáspora negra, cf. BERND, “Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária”. In SCARPELLI, M. F.; DUARTE, E. A. (orgs.). *Poéticas da diversidade*, pp. 36-46.

dente da identificação “popular” dos vencedores, Gama “incluiu-se” numa outra representação originária, numa nova relação de copertencimento cujos sentidos partiam das experiências e expectativas de milhões de negros e pardos, escravos e livres pobres, com sua própria história, e sua própria utopia, a articular: o tempo de Luiza Mahin, a temporalidade das revoluções de liberdade, das querelas da palavra e dos silogismos de igualdade, reivindicadas pela razão jurídico-política dos negros enquanto nome e, principalmente, corpo de uma nova universalidade, portadora de um obscuro poder ontológico de humanização e invenção de mundos<sup>1090</sup>. Esse tempo sobreviveu ao peregrino. No último ato de sua peça, segundo o relato da época, “grande número de pretos que tomavam parte no acompanhamento [fúnebre], não consentiu que ninguém mais conduzisse o corpo, e eles, revezando-se entre si, conduziram-no o resto do caminho.”<sup>1091</sup> Foi o tempo de Luiza que Nabuco veria nas serras de Cubatão, e que selou a queda do escravismo nacional. E é ele que permanece nas lutas do povo negro de hoje, contra os mortos-vivos do rio Paquequer, uma vez mais em marcha.

Enquanto o cetro e o azorrague permanecerem à espreita, ainda que sob outros nomes, o tempo de Luiza permanecerá, como política da transfiguração, reinvenção da história, anúncio da utopia. Como fundação de um novo “povo”, negro e brasileiro: “Somos homens, enfim, temos futuro!”<sup>1092</sup>

<sup>1090</sup> “Luiz Gama excluiu-se, revoltado, da companhia dos moços, horrorizado pela benevolência dos eruditos. (...) Declarando-se abolicionista, em nome da pátria e em nome da humanidade, desligava-se, ipso facto, dos compromissos políticos dos partidos, inclusive o republicano ad-hoc que então nascia. Foi esta a exclusão definitiva a que se condenou o grande homem”. POMPEIA, in FERREIRA, *Com a palavra, Luiz Gama*, pp. 248-249

<sup>1091</sup> *A Província de S. Paulo*, 26 de agosto de 1882, apud AZEVEDO, *Orfeu de carapinha*, p. 22

<sup>1092</sup> GAMA, “Carta aos redatores da *Província*”, in *Lições de resistência*, p. 323



## 8

### Conclusão

*Nós, brasileiros, somos como Robinsons: estamos sempre à espera do navio que nos venha buscar  
da ilha a que um naufrágio nos atirou.*

Lima Barreto, *Transatlantismo*

*Não temos que esperar por nada. O que temos que fazer é começar.*  
Octavia Butler

Este trabalho discutiu diferentes representações da comunidade política brasileira desenvolvidas num período histórico específico, a segunda metade do século XIX. Nossa hipótese foi de que o estudo da formação das identidades políticas coletivas tem muito a contribuir para o pensamento constitucional, ainda em grande medida preso a uma concepção essencialista e inerte do chamado “titular do poder constituinte”. Ao defendermos que a constituição do “povo” é, em si mesma, um problema político, lançamos luz aos processos históricos que buscam fundar, sempre de forma conflituosa, precária e contingente, os alicerces de determinadas representações, pretensamente hegemônicas, da sociedade como um todo, as quais impactarão na elaboração e interpretação das normas constitucionais vigentes e vindouras, bem como nos sentidos em disputa dos direitos fundamentais.

No segundo capítulo, introduzimos o problema central, tal como anunciado por Rousseau no capítulo V do Livro I do *Contrato Social*. O “ato pelo qual um povo é um povo”, verdadeiro fundamento de toda sociedade política, aponta, de imediato, para a inexistência de uma ligação necessária entre o agregado demográfico – o “povo” enquanto população, ou conjunto de indivíduos – e a comunidade política – o “povo” como sujeito coletivo. Tal passagem dependerá de um investimento radical de suplementação simbólica, capaz de conferir à experiência natural elementos substantivos e valorativos que não estão dados. Ao invés de ser um gesto de puro reconhecimento de uma totalidade social pré-existente, o ato pelo qual um povo é um povo visa transfigurar o modo de existência de uma dada população, para transformá-la numa subjetividade política, dotada de direitos e deveres. Para nomear esse processo de representação política que antecede as formas representativas ordinárias, nos propusemos chamar, seguindo a lição de Renato Lessa, de representação originária.

A adoção desse ponto de vista nos oferece novas perspectivas e problemas

de pesquisa em torno da definição do conceito de “povo”. Alguns deles puderam ser delineados a partir dos comentadores de Rousseau. Para Louis Althusser, seu contrato social nos revela a ausência de fundações invariantes últimas que determinem a conformação de uma dada coletividade. Rompe-se, assim, com toda compreensão essencialista da identidade política, a qual passa a ser parte de um processo permanente de devir político. Para Bonnie Honig, Rousseau foi o primeiro autor a teorizar, a partir dessa mudança de perspectiva, o “paradoxo da política”: a boa lei depende de um bom povo que a tenha estabelecido; mas o bom povo precisa ser estabelecido por uma boa lei. Quem, portanto, veio primeiro? Honig defende que esse paradoxo aponta para uma indecidibilidade fundamental no coração da política e da democracia, que nunca será resolvida, apenas permanentemente renegociada, através de processos de fundação e refundação de sujeitos e comunidades políticas. Mesmo a figura rousseauiana do legislador, o demiurgo sobre-humano que toma para si a tarefa de fundar um “povo”, não consegue escapar dessa dinâmica. Honig pondera que, apesar da pretensa transcendentalidade de tal figura, ela ainda depende da confiança da multidão para fazer valer seu ato de fundação, sob pena de virar um charlatão. Em última instância, o “povo” nomeia menos uma entidade a-histórica, e mais uma ausência, cujo preenchimento, ainda que provisório, constitui o campo mais radical da política.

Comentadores como Louis Sala-Molins, por sua vez, apontaram para as insuficiências das teorias iluministas do contrato social quanto à agência política, e a própria humanidade, dos negros submetidos à escravidão de seu tempo, apontando para outra questão importante: quais corpos reais podem compor esses sujeitos coletivos. Como Bruno Bosteels e Monique Wittig demonstraram, não se trata apenas de um problema relacionado à concepção ideológica de certos autores, e sim de um aspecto constitutivo da representação originária. A conformação do “povo” necessariamente envolve uma disputa acerca dos campos do representável e do irrepresentável, e do que significa ser um corpo humano dotado de agência própria – processo no qual atributos como o gênero e a raça podem atuar como dispositivos de exclusão e dominação.

A invenção de novas subjetividades traz consigo novas temporalidades. De um lado, trata-se de rearticular a história, de modo que o “povo” que nasce como efeito do contrato social se transforme em sua “causa”, projeção capaz de conferir legitimidade ao ato de sua própria fundação. Em tal processo, fatos, atores e eventos

são recuperados ou esquecidos, conformando um novo tempo histórico. Em paralelo, imaginam-se novas utopias – seja num sentido eminentemente crítico, como aquele defendido por Judith Shklar, ou mais substancialmente emancipatório, como em Monique Wittig. Menos do que o projeto da sociedade perfeita, o que tais utopias buscam desenhar é o mapa de novos mundos, a possibilidade de novas formas de vida a serem politicamente construídas.

Tais características, embora extraídas formalmente do conceito rousseauiano de “povo”, se estendem a todo o universo das identidades coletivas. Em nosso breve panorama acerca das “alternativas” ao “povo” – a “nação”, a “multidão”, a “raça” – pudemos reencontrar os mesmos paradoxos e conflitos políticos internos, assim como concepções não-essencialistas similares. Assim, Benedict Anderson propõe o conceito de “comunidades imaginadas”; Antonio Negri e Paolo Virno realçam a potência de reinvenção das formas de vida pela “multidão”; enquanto Sueli Carneiro e Achille Mbembe retiram da “raça” um poder ontológico de reação à desumanização e de reconstrução de uma experiência coletiva dilacerada pela desterritorialização, subjugação e morte. Ainda que cada conceito político retenha sua própria historicidade, a comparação entre os termos trabalhados nos revelou um mesmo conjunto de problemas transversais a todos, que, ao nosso ver, remontam a um problema de primeira filosofia – o da constituição dos sujeitos coletivos em geral e, mais especificamente, à relação conflituosa entre os dois lados desse processo constituinte: o da subjetivação – a reabertura do problema da constituição do “povo” – e o da identificação – a consolidação de uma configuração hegemônica do social.

No terceiro capítulo, desenvolvemos as bases teóricas do referencial apresentado no capítulo anterior. Demos o nome de elemento da discrepância ao conjunto de pressupostos analíticos que embasam o conceito de representação originária, elaborados, em grande medida, a partir da crítica pós-fundacionalista. Em primeiro lugar, o fundamento ausente, ou a “teoria do abismo” que Althusser identificou em Rousseau: as estruturas sociais, seus elementos e agentes, não derivam de fundamentos últimos. Estes sempre serão contingentes, construções hegemônicas de significado que visam aterrar, parcial e provisoriamente, as estruturas da constituição do social. A impossibilidade de um fundamento final definitivo não nega por completo esse conceito, mas o insere na história, abrindo possibilidades plurais de representação do social.

O debilitamento ontológico do fundamento abre espaço para um segundo pressuposto analítico, o da diferença política. O “político” passa a nomear o plano ontológico das relações humanas, e a “política”, o plano ôntico das rotinas institucionalizadas. Ambos são planos que se cruzam permanentemente, renegociando seus limites. Afinal, se o fundamento do social é ausente, o plano ontológico se torna um local de disputa entre diferentes representações originárias, as quais sempre serão articulações produzidas no plano ôntico da política, que tentarão ascender à condição de fundamentos parciais da experiência social. Quando as disputas políticas expõem a ordem social como uma articulação transitória e precária, abrindo a possibilidade de novas representações disputarem a hegemonia da constituição do social, estamos num momento do político.

Partindo de tais pressupostos, agregamos três perspectivas que fazem a ponte entre o pós-fundacionalismo e a questão específica das identidades coletivas. A representação por diferença de Renato Lessa destaca a artificialidade dos corpos políticos e a impossibilidade deles serem extraídos mimeticamente da natureza ou da demografia. Apenas a instauração de uma discrepância, de um suplemento “alucinatório” sobre a realidade, confere sentido político às coletividades humanas – e, por isso, tal “representação originária” se distingue da forma representativa das instituições modernas, tal como o ato pelo qual um povo é um povo de Rousseau antecedia a instauração de qualquer governo. O círculo político de Bruno Latour, por sua vez, busca representar a particularidade da fala política, a qual não visa refletir, mas constituir os sujeitos e agregados políticos e sociais que nomeia, num processo que jamais pode ser retilíneo, pois depende de uma minitranscendência que transforme os muitos em um (a representação), antes de decantar a ordem instituída num conjunto de práticas, instituições e rotinas a serem seguidas pela multidão (a obediência/poder). É a palavra curva da política que permite o exercício da autonomia e a criação de novos sujeitos. Mas tanto a representação por diferença como o círculo político são tensionados, respectivamente, pelas demandas de presença e pela palavra curva, que aproveitam as brechas necessariamente abertas nesses processos para questionar novamente a representação dominante do social. Por último, com Ernesto Laclau, encontramos uma definição específica de “povo” que não deriva de alguma substância social pré-constituída, mas nomeia uma subjetividade construída a partir da articulação de demandas colocadas em relação de equivalência face a uma ordem que não as atende. Subjetividade esta que

reivindicará para si uma universalidade mais legítima do que a vigente.

Mas identidades coletivas não são compostas apenas por demandas discursivas: são corpos dotados de agência, submetidos a variadas relações intersubjetivas, que possuem necessidades a serem levadas em conta pelas representações hegemônicas. A importância desse elemento do pertencimento foi realçada pelo pensamento negro antirracista; afinal, a racialização dos corpos negros sempre teve como objetivo a negação de sua condição humana, da capacidade de representarem-se enquanto sujeitos ontológicos. A construção do Outro racializado, destinado a ser objeto de sujeição e não agente da subjetivação, foi parte fundamental na construção das sociedades políticas ocidentais pós-escravistas, e na renovação das redes de dominação e desumanização criadas durante o trato colonial. É nas disputas em torno da representação originária que novas formas de relação podem se desenvolver entre o reconhecível e o irreconhecível desses sujeitos coletivos. Através das contribuições de Judith Butler, procuramos demonstrar como a performatividade política envolve uma dimensão corporal, seja na forma das grandes manifestações, capazes de colocar em reunião ou aliança uma miríade de corpos antes considerados impolíticos ou excluídos da *polis*, e na publicização das necessidades corporais básicas enquanto demandas políticas pela superação da precariedade. Já Jacques Rancière, ao rediscutir o conceito de “povo” como o confronto de dois registros da partilha do sensível, nos introduz uma visão mais ampla das disputas ontológicas em torno da representação originária. Contra a distribuição policial dos lugares e funções próprios a cada corpo, a política surge como um experimento molecular de desidentificação das identidades já constituídas, de suplementação de uma realidade que se pretende saturada e sem vazios, que permite a assunção de novos sujeitos que questionam as exclusões e hierarquizações pré-concebidas, as titularidades para o exercício do poder ou da própria palavra, as classificações que garantem a alguns a totalidade dos direitos e a outros a vida precária ou a aniquilação. Processo no qual os sem-parte decretam uma nova configuração do comum, reivindicando para si uma igualdade ontológica que lhes é negada.

O elemento da temporalidade discute as formas de se lidar com o universal e o particular, o passado e o futuro, que as representações originárias desenvolvem. Toda representação por diferença reivindica uma universalidade ausente, mas isso não a torna vazia de sentido ou mentirosa, e sim um horizonte móvel de demandas

e lutas pela afirmação. Ao invés da dicotomia entre o Sujeito universal e as experiências particulares, opera-se um curto-circuito e uma disputa hegemônica pelo conteúdo da universalidade, que mantém em aberto a esperança da emancipação. “Esperança”, nunca “certeza”, pois não há teleologias que garantam que toda representação originária será libertadora. Nesse aspecto, Oliver Marchart defende que a especificidade da democracia reside no fato de que, ao contrário dos outros regimes políticos, ela reconhece e aceita o fundamento ausente do social, ainda que sob o risco de permitir sua autodestruição nesse processo. Dessa forma, rediscutir a conformação do social com vistas a um novo universal da emancipação necessariamente implica em abrir novos horizontes de futuro, bem como em resgatar determinadas experiências históricas, ambas como partes constitutivas de um novo tempo histórico de abertura e transfiguração. Partes necessárias de um processo aberto, e incerto, de democratização.

O final do terceiro capítulo propõe alguns tipos de *personas* que poderiam ser adotadas pelos agentes históricos diante do problema dos fundamentos da política. O legislador, pretense portador da demiurgia, seria aquele que tomaria para si a missão de encerrar o escândalo, dotar a comunidade política de uma constituição definitiva, encerrando a política sob o seu monopólio. O charlatão é a sua antítese, mas também o seu temor permanente, diante do fato de que a demiurgia precisa ser aceita pela multidão para produzir efeitos. Por fim, Latour nos sugere a figura do peregrino, como aquele que simplesmente testa de outra maneira a representação originária, respondendo ao paradoxo da política através do exercício reiterado da própria política.

A partir do quarto capítulo, enveredamos para a análise histórica do contexto brasileiro da segunda metade do século XIX. A relação dos pensamentos jurídico e político brasileiros com o seu “povo” sempre foi, em larga medida, de estranhamento. Para alguns, a “nação” aparecia como uma ausência substancial, para outros como uma presença eminentemente cultural, mas não política. Uma história “espectral”, que somente visualizava ausentes, bestializados, incapazes ou traídos. Ao nosso ver, essa persistente negatividade se devia à busca por uma entidade substantiva que nunca se adequava aos parâmetros civilizatórios de nossas elites. Ao invés de reconhecerem o fundamento ausente como condição constitutiva de subjetividades políticas plurais, os intérpretes do Brasil preferiram ver naquele vazio uma essência social corrompida, a exigir intervenções permanentes, de

preferência a partir do Estado. Ao historicizarmos os esforços de invenção e constituição de um “povo” brasileiro, fugimos da armadilha essencialista e recuperamos essa tradição sob um olhar menos negativo.

Dois dos primeiros pensadores a imaginarem uma comunidade brasileira nos termos aqui defendidos foram José Bonifácio e Karl Von Martius. Seja pela via das “reformas fundamentais” de Bonifácio, ou pela reescrita da história de Von Martius, ambos concordavam que um dos primeiros trabalhos a serem feitos era justamente a invenção política de um povo brasileiro. Esforço demiúrgico, a ser liderado pelas instituições de Estado, como parte de uma expansão para dentro, indo ao encontro dos “brasileiros” a serem forjados. Nada mais natural que os juristas brasileiros tenham assumido posição de destaque nesse processo. A formação bacharelesca foi fundamental para a conformação da elite política brasileira, treinada fundamentalmente para a ocupação das funções públicas. Isso tornava as academias de direito os principais centros de reflexão sobre o Brasil. Essa mistura de jurista, político e intelectual, típica do século XIX, formou um agente especialmente talhado para a direção intelectual e moral da jovem nação a ser construída, o qual denominamos jurista-político. É a partir de três deles, representativos de três correntes ideológicas distintas, que estruturamos nossa investigação histórica nos capítulos restantes.

Pouco lido enquanto político e jurista, José de Alencar foi o principal representante da corrente saquarema. A representação originária desse grupo, desenvolvida entre o pós-independência e o período do Regresso, se baseava na imagem do Brasil como um Império dividido em Três Mundos: o da boa sociedade, fenotipicamente branca e monopolizadora do governo do Estado e da Casa; o da desordem, composto pela população precariamente livre e pobre, em grande parte afrodescendente; e o do trabalho escravo, simultaneamente grande ameaça e fonte das riquezas nacionais. Herança colonial recuperada enquanto tradição nacional, essa sociedade política buscava preservar o “sentimento aristocrático” contra as “agitações democráticas”, mantendo cada classe e raça em seus devidos lugares na partilha do sensível, marcada pela atribuição de diferentes gradações de direitos de liberdade e propriedade, em especial sobre o próprio corpo. Coube a Alencar papel fundamental na defesa e preservação desse arcabouço simbólico e institucional. Primeiro, como romancista. Defendemos que *O Guarani* era uma alegoria política do Império do Brasil, com vistas tanto à construção de uma fantasia histórica de

fundação, como à afirmação dos pilares da sociedade imperial, a aristocracia e a escravidão. A estrutura social da comunidade do Paquequer; a devoção alucinada de Peri aos seus senhores; a maldade de Loredano, o charlatão que atíça o mundo da desordem contra a boa sociedade, apontam para uma fábula em sintonia com as afinidades pessoais e políticas de Alencar, já próximo do Partido Conservador. Do mesmo modo que o Paquequer depositava suas águas sob os pés do Paraíba do Sul, a alegoria alencariana transformava o Império, e o grupo político dos cafeicultores escravistas do Vale, no destino manifesto da nação, perante o qual os dominados – indígenas, negros e mulheres – alegremente entregavam suas vidas em sacrifício amoroso, em defesa da benfeitoria honra senhorial. Tal representação, contudo, ainda era perturbada pela presença do “demônio familiar”, a figura que participava daquele mundo, mas ameaçava colocá-lo a perder. Os escravos foram os demônios familiares preferidos do escritor; mas outros, menos sacrificáveis, surgiriam.

Alencar também se destacou como panfletário, ministro e parlamentar. Sob as vestes de *Erasmus*, se aventuraria como conselheiro de reis, buscando convencer D. Pedro II a encerrar a aventura da Liga Progressista e recolocar os conservadores no poder. A defesa apaixonada da posição demiúrgica do Moderador, como poder de regeneração nacional, logo deu lugar à decepção com a inação do imperador, e finalmente desaguou na ira diante do patrocínio da Coroa ao projeto emancipacionista de libertação do ventre. Tanto as chamadas “Cartas sobre a emancipação” como os violentos discursos de Alencar durante os debates de 1871 nos revelam que, longe de ter sido meramente circunstancial, a reação saquarema expressava uma séria disjunção de expectativas entre estadistas e fazendeiros do Vale sobre o futuro da escravidão, bem como uma defesa radical da aristocracia escravista enquanto uma das matrizes civilizacionais da chamada “segunda escravidão”. Defesa esta que articulava uma política e um direito da escravidão, voltados para o prolongamento *ad aeternum* do cativo e a manutenção do poder soberano dos senhores sobre seus escravos, aos quais jamais se poderia reconhecer um direito próprio. Pois Alencar sabia que o reconhecimento de qualquer tipo de agência para os escravizados romperia com a lógica dos Três Mundos, e iniciaria a fatal decadência de toda a estrutura social, política e simbólica do Império.

Nas fissuras da representação originária saquarema em crise, outros “povos” foram sendo articulados. Em meio à inquietação intelectual da chamada Geração 1870, Joaquim Nabuco, em nome dos novos liberais, se destacaria ao compreender



o papel que a demanda abolicionista poderia assumir no processo mais amplo de disputa pela direção intelectual e moral da monarquia. Rompendo com a tradição liberal, Nabuco elevou a escravidão à categoria de fundamento absoluto da sociedade brasileira, de modo que ela deixava de ser um problema entre outros para se tornar a identidade antagonista, contra a qual todas as demandas sociais frustradas pelo sistema político imperial poderiam ser articuladas numa mesma cadeia de equivalências. Nesse cenário, a demanda abolicionista esvaziava seu significado, e passava a nomear o agente de uma transformação política radical. Partindo da própria imanência, Nabuco articulava, politicamente, a construção de um novo “povo”, o Partido Abolicionista como movimento portador de um novo universal, vinculado à universalização da cidadania e à constituição do trabalho livre.

Apesar da radicalidade do pensamento político de Nabuco, sua representação originária ainda padecia de decisivas limitações no tocante às relações estabelecidas com os corpos negros. Embora tenha rejeitado o determinismo racial, Nabuco adotou determinadas hierarquizações racializadas que impactaram decisivamente no tipo de transformação ontológica pelo qual brancos e negros precisariam passar para se tornarem os cidadãos da nova comunidade. Assim, enquanto os negros, escravizados e livres, sofriam de ausência de liberdade – e, portanto, precisariam superar determinados atavismos, circunstanciais e inatos, antes de poderem ser reconhecidos como sujeitos de direito –, os senhores brancos se caracterizavam pelo excesso de liberdade, a ser, de alguma forma, contido. Isto, contudo, não colocava em dúvida a capacidade política dos senhores brancos, e a necessidade de serem ouvidos e convencidos do novo contrato social em discussão; algo que não se aplicava aos negros livres ou cativos, cuja agência política, equiparada à barbárie, devia ser evitada a todo custo. O cidadão do futuro era mais próximo do senhor que brandia o açoite do que do escravo que resistia.

A dinâmica do abolicionismo, em especial no período entre 1885 e 1888, fez Nabuco radicalizar suas posições: mudou brevemente de opinião acerca da capacidade política decisiva da resistência negra em reagir ao reacionarismo senhorial, bem como respondeu à inação da Coroa com a imagem da Constituição em movimento. A vitória de 13 de maio de 1888, contudo, o colocou novamente em sintonia com o regime. Desejoso de ver o movimento se transformar em governo, Nabuco rapidamente percebeu, contudo, que o sistema imperial perdera suas

condições de sustentabilidade com o fim da escravidão. O golpe de 1889 e os anos de ostracismo o fizeram rememorar o momento do político com olhos desencantados. Faltara à onda democrática o poder demiúrgico necessário para decantar a representação originária. O Nabuco memorialista dos anos 1890 tentaria responder a esse problema recuperando a figura do estadista, substituindo a perspectiva de refundação do “povo” brasileiro por uma visão conservadora da política como arte dos grandes homens, a ser exercitada com zelo e prudência nos salões, e não mais nas ruas, muito menos nas senzalas. O retorno de Nabuco à catedral gótica dos estadistas ainda lhe permitiu reescrever a história do movimento abolicionista, valorizando a ação da Coroa e do Parlamento em detrimento das campanhas de rua e das fugas em massa. Sua História do Esquecimento resgatava a herança imperial antes combatida, no momento de consolidação de uma nova ordem oligárquica e excludente.

Uma terceira representação originária, contudo, foi desenvolvida nas quebradas do Baixo Império. A forma como Luiz Gama articulou o problema político da constituição do “povo”, pela perspectiva do republicanismo negro, difere em grande medida do apostolado escravista de Alencar e sua razão sacrificial, mas também da articulação liberal, com sua negação da agência negra. Através da poesia, Gama desafiou o monopólio da palavra literária pela boa sociedade branca, demonstrando não apenas a capacidade de um negro autodidata ex-escravizado manejar versos, como usá-los para fazer uma crítica radical da sociedade imperial. Sob a *persona* do Orfeu de carapinha, o negro-autor usava a obscuridade como uma razão crítica de contestação das relações racializadas de dominação, bem como das posições pré-concebidas de poder atribuídas aos detentores de títulos e habilitações. O “negro”, em Gama, assumia um sentido radicalmente político, como uma figura de desidentificação das identidades impostas pelo gradiente racial saquarema, em boa medida ainda preservadas pelo liberalismo abolicionista. O “negro” aparecia, assim, como o nome e o corpo de um novo sujeito coletivo, anunciador de um novo conjunto de relações sociais, que visavam superar as discriminações e preconceitos raciais existentes, com base não apenas na liberdade, mas numa igualdade que ia além da mera atribuição formal de direitos civis.

Essa constituição de um novo “povo” brasileiro, intimamente relacionado à superação do contrato racial escravista, teria continuidade na militância de Gama enquanto advogado e político. Com sua cenografia da liberdade, ele desenvolveria

uma razão jurídica diretamente articulada às resistências moleculares dos escravizados, que desconstruía a própria posição transcendental do jurista-político. Cada novo caso judicial, devidamente publicizado na imprensa, servia como uma cena polêmica, através da qual tanto Gama, como seus clientes, não só afirmavam como demonstravam suas igualdades, respectivamente como jurista e sujeito de direitos, perante um público cuja capacidade de compreender as razões que estavam postas não era negada. A desconstrução do monopólio da palavra jurídica, pela demonstração de parcialidade e incompetência dos juízes, conferia legitimidade à razão jurídica da obscuridade, bem como convocava o público leitor e ouvinte a abraçar novas relações de solidariedade para com aqueles negros e negras que lutavam, de forma absurdamente desigual, pela sua liberdade.

A afirmação do negro como nome e corpo de um novo “povo” exigia um regime de igualdade. O republicanismo de Gama articulava as lutas escravas e as da plebe, conformando, através delas, uma soberania popular que não dependia da tutela da boa sociedade, nem da demiurgia dos estadistas. Sua visão da instrução pública como direito universal, e não capital a ser distribuído desigualmente, rompia com os sentidos circulares que conservadores e liberais queriam impor tanto à educação, como à emancipação, para preservar os lugares e funções dos Três Mundos, reservando aos negros um único futuro-passado, a *plantation*. A missão de Gama era embaralhar e subverter essas divisões, expor sua artificialidade e insuficiência através de uma razão crítica tão obscura quanto democrática. Ao contrário de Nabuco, Gama tinha convicção de que a monarquia não poderia ser poupada, quiçá salva, nesse processo de desmonte dos monopólios materiais e ontológicos. Contra o tempo saquarema da liberdade-propriedade, e o tempo nabuqueano das vítimas adormecidas, Gama anunciava o tempo de Luiza Mahin, a temporalidade de uma liberdade e igualdade radicais, na qual a história das lutas dos negros e a utopia de uma comunidade livre do racismo e da precariedade se articulavam numa democracia da transfiguração.

“Nós, brasileiros, nós, bárbaros”: a provocação alencariana nos interpela de forma diferente, 155 anos depois de proferida. O bicentenário da independência encontra o Brasil no meio de tumultuado e dramático momento do político. A explosão de 2013 reabriu o abismo originário, iniciando novo e intenso debate acerca dos sentidos do “povo” brasileiro. Infelizmente, a subjetivação política que

emergiu de quase 10 anos de terremoto é portadora de um dos projetos mais extremistas e reacionários em voga no mundo atual. Um “povo” brasileiro que articula em si, orgulhosamente, o fundamentalismo religioso, o racismo histórico, o fascismo político e o ultraliberalismo econômico. Ao invés de uma representação originária da emancipação, essa subjetivação deseja o retorno ao estado de natureza, não mais como abstração teórica, mas como projeto de dominação pura e total, aniquilação de corpos e mentes, de zumbificação da política e de qualquer esperança democrática de mundo.

É tentador ver, nessa quadra histórica atual, o cenário de um confronto entre a “civilização” e a “barbárie”. Trata-se de uma simplificação problemática, como Benjamin já nos alertou. Esse, afinal, foi literalmente o lema do colonialismo europeu, destruidor e escravizador de povos africanos, ameríndios e asiáticos. Vale lembrar que, ao falar de “nós, brasileiros, nós, bárbaros”, Alencar estava defendendo explicitamente a escravidão como matriz civilizacional do Brasil, acusando o imperador de querer justamente nos barbarizar ao importar o “filantropismo emancipacionista”. Mesmo em *O Abolicionismo*, a resistência do escravizado é equiparada, através do signo da barbárie, à violência impune dos senhores. Em nome da civilização, a República brasileira fez – faz – a guerra contra a cidade negra do Rio de Janeiro, e dizimou o arraial de Canudos.

Se a dicotomia não dá conta do real, talvez seja necessário transformá-la numa encruzilhada. Contra a *civilização da barbárie*, apenas uma *força bárbara* pode lhe fazer frente para recuperar, ressignificar e expandir os ideais emancipatórios que nos acostumamos a chamar de “acúmulo civilizatório”, quem sabe trazendo de volta a ideia de Constituição como movimento que o jovem Nabuco sonhou em uma de suas conferências públicas. Contra a civilização da escravidão, Luiz Gama desejou ser louco como Spartacus, John Brown, Lincoln e Jesus – quatro “bárbaros”, cada um a seu modo, que morreram ao lutar por um mundo sem escravos de qualquer tipo. Louco como Luiza Mahin, a “provocadora” tantas vezes desterrada, e tantas vezes insubmissa. Talvez seja dessa *força bárbara* que precisemos para enfrentar o que está por vir. Para usarmos de uma interpretação muito particular do famoso poema de Kaváfis: “Sem bárbaros o que será de nós? / Ah, eles eram uma solução!”<sup>1093</sup>

<sup>1093</sup> KAVÁFIS, K. “À espera dos bárbaros”, in *Poemas*, p. 107.

Este trabalho é concluído no crucial mês de outubro de 2022, a dispensar maiores comentários. O autor, literalmente, não sabe o que nos espera na guerra ontológica que permanecerá, independente do resultado da batalha mais próxima. Até por isso, creio que a palavra final deve ficar com o membro de um “povo” que já enfrentou incontáveis fins do mundo, e que, no entanto, persiste, e sonha, e luta:

Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: “Como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Eu falei: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa”. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos. (...)

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos.<sup>1094</sup>

<sup>1094</sup> KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*, pp. 15-16

## Referências bibliográficas

ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira**. São Paulo: Edusp, 2019, 2ª ed. rev.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGASSIZ, Luís, AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil, 1865-1866**. Brasília: Senado Federal, 2000.

AGUIAR, Thaís Florêncio de. **Demofobia e demofilia: dilemas da democratização**. São Paulo: Editora Unifesp, 2020. Edição ebook.

. “Pensar o real da utopia, pensar o novo na democracia”. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, vol. 14, pp. 129-150, jan./abr. 2012.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALENCAR, José de. **Discursos parlamentares de José de Alencar** – deputado-geral pela província do Ceará (1861 a 1877). Brasília: Câmara dos Deputados, 1977. Coleção Perfis Parlamentares I

. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1958. 4 v. Coleção Biblioteca Luso-Brasileira.

, CARVALHO, José Murilo de (org.). **Cartas de Erasmo**. Rio de Janeiro: ABL, 2009. Coleção Afrânio Peixoto.

, PARRON, Tâmis (org.). **Cartas a favor da escravidão**. São Paulo: Hedra, 2020, 2ª ed.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O fardo dos bacharéis. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 19, dezembro 1987, pp. 68-72

. De Nabuco a Nabuco. **Folha de S. Paulo**, Caderno B, pp. 6-8, mai. 1987.

. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Frederico de. Os juristas e a política no Brasil: permanências e reposicionamentos. **Lua Nova**, n. 97, 2016, pp. 213-260.

ALONSO, Ângela. A década monarquista de Joaquim Nabuco. **Revista USP**, n. 83, set. / nov. 2009, pp. 52-63.

. **Flores, votos e balas:** o movimento abolicionista brasileiro (1868-98). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

. **Ideias em movimento:** a Geração 1870 na crise do Brasil Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

. **Joaquim Nabuco:** os salões e as ruas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Coleção Perfis Brasileiros. Edição ebook.

ALTHUSSER, Louis. **Política e história**, de Maquiavel a Marx: curso ministrado na École Normale Supérieure de 1955 a 1972. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. 439 p.

. **Politics and history:** Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. Londres: NLB, 1972.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas:** reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de; CALDEIRA, Jorge (org. e intr.). **José Bonifácio de Andrada e Silva**. São Paulo: Ed. 34, 2002. Coleção Formadores do Brasil.

ANÔNIMO, Nation. In DIDEROT, Denis (org). **Encyclopédie**, vol. XI, p. 36b, disponível em <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v11-186-0/>, acesso em 23 set. 2022.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ASSIS, Machado de. **O alienista**. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2014.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer:** palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Abolicionismo e memória das relações raciais. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 26, set. 1994, pp. 5-19

. Irmão ou inimigo: o escravo no imaginário abolicionista dos Estados Unidos e do Brasil. **Revista USP**, n. 28, dez. 1995/fev. 1996, pp. 96-109.

. **Onda negra, medo branco:** o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Elciene. **O direito dos escravos:** lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

. **Orfeu de carapinha:** a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

BADIOU, Alain et al. **What is a People?** Nova York: Columbia University Press, 2016.

BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Raça, nação, classe: as identidades ambíguas.** São Paulo: Boitempo, 2021. Versão ebook.

BARRETO, Joaquim Francisco Alves Branco Moniz. **História da revolução do Brasil, com peças oficiais e fac-símile da própria mão de D. Pedro, por um membro da Câmara dos Deputados.** Rio de Janeiro: Typographia Imperial de E. Seignot-Plancher, 1831. Disponível em <https://curiosity.lib.harvard.edu/latin-american-pamphlet-digital-collection/catalog/43-990057350970203941>. Acesso em 06 out. 2022.

BARRETO, Lima. “Maio”. **Toda crônica.** Rio de Janeiro: Agir, 2004, v. 1, pp. 77-79.

. CORRÊA, Felipe Botelho (Org.). **Sátiras e outras subversões: textos inéditos.** São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2016

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. “Levellers e os direitos e liberdades constitucionais”. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 17, pp. 7-20, 2010.

BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito (o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil). **Revista de Direito Administrativo**, v. 240, pp. 1-42, abr./jun. 2005.

BASTOS, Tavares. **A Província.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975. 3ª ed.

BEIGUELMAN, Paula. **Joaquim Nabuco.** São Paulo: Perspectiva, 1999.

BENSAID, Daniel. **Multitudes ventríloquas.** Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/bensaid/ano/mes/multitudes.htm>. Acesso em 26 set. 2022.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”, in LOWY, Michael. **Walter Benjamin: Aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”.** São Paulo: Boitempo, 2005.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo.** São Paulo: Quartier Latin, 2013, 2ª ed.

BERND, Zilá. **Introdução à literatura negra.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

. “Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária”. In SCARPELLI, Marli Fantini; DUARTE, Eduardo de Assis (orgs.). **Poéticas da diversidade.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, pp. 36-46.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das Cruzadas ao século XX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Edição ebook.



BLACKBURN, Robin. “Por que segunda escravidão?”. In MARQUESE, Rafael de Bivar; SALLES, Ricardo (orgs.). **Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. Edição ebook.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. V. 1.

BOBBIO, Norberto, MATEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco (Orgs.) **Dicionário de Política**. Brasília: Ed. UnB, 2008. 2 v.

BONAVIDES, Paulo, AMARAL, Roberto (orgs.) **Textos políticos da história do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2002. 3ª ed. 10 v.

BOSI, Alfredo. “Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar”; “A escravidão entre dois liberaisismos”. In **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 176-245.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Edição ebook.

BOWMAN, Paul, STAMP, Richard (orgs.) **Reading Rancière: critical dissensus**. Nova York: Continuum, 2011.

BRAGA-PINTO, César. **A violência das letras: amizade e inimizade na literatura brasileira, 1888-1940**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1987. 3 v.

BRANDÃO, Berenice Cavalcante; MATTOS, Ilmar Rohloff de; CARVALHO, Maria Alice Rezende de. **A polícia e a força policial no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Departamento de História da PUC Rio, 1981.

BRASIL, **Anais da Câmara dos Deputados do ano de 1879**: Sessão de 5 de março de 1879. Disponível em <https://imagem.camara.leg.br/diarios.asp?selCodColecaoCsv=A>. Acesso em 09 out. 2022.

. **Constituição Política do Império do Brasil**. disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm). Acesso em 15 set. 2022.

. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**, disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em 24 set. 2022.

. **Falas do trono**: desde o ano de 1823 até o ano de 1889. Brasília: Senado Federal, 2019.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

BURANELLI, Vincent. The Historical and Political Thought of Boulainvilliers. **Journal of the History of Ideas**, vol. 18, no. 4, pp. 475-494, out. 1957.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Edição ebook.

. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Unesp, 2021.

. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, n. 11, pp. 11-42, 1998.

. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Edição ebook.

CÂNDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)**. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000. 6ª ed. 2 v.

. Radicalismos. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 8, abr. 1990, pp. 4-18.

CANECA, Frei. **Ensaio político**. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1976.

CASSIN, Barbara (org.): **Dictionnaire of Untranslatables: a philosophical lexicon**. Princeton: Princeton University Press, 2014. Edição ebook.

CASTILHO, Celso Thomas. “Já é lei no Brasil nascer-se livre!”: a politização da lei de 1871 em Pernambuco. In GOMES, Flávio; DOMINGUES, Petrônio (orgs.). **Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2014. Edição ebook, capítulo 1.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. São Paulo, 2005. Tese (Especialização em Filosofia da Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.

CARVALHO, Dayana Façanha. **Política e escravidão em *O tronco do ipê*, de José de Alencar: o surgimento de Sênio e os debates em torno da emancipação, 1870-1871**. Campinas, 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 3ª ed.

. **A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de sombras: a política imperial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 3ª ed.

. “Escravidão e razão nacional”. In **Pontos e Bordados: escritos de história e política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, pp. 35-64

. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, Out. 1998.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. **O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 1998.

CASTILLA, Jordi Massó. Duas visões da política: a *multidão* perante a filosofia do comum. **Princípios: Revista de Filosofia**. Natal, v. 19, n. 32, pp. 253-272, jul./dez. 2012

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade (coord.). **Constitucionalismo e História do Direito**. 2ª ed. Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2020.

CHALOUB, Jorge; LIMA, Pedro Luiz. Os juristas políticos e suas convicções: para uma anatomia do componente jurídico do golpe de 2016 no Brasil. **Revista de Ciências Sociais**, v. 49, n. 1, pp. 202-252, mar./jun. 2018.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Edição ebook.

. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Edição ebook.

. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16, pp. 83-105, mar./ago. 1988.

. “População e sociedade”, in CARVALHO, José Murilo de (coord.); SCHWARCZ, Lília Moritz (dir.). **História do Brasil Nação**, v. 2: A Construção Nacional, 1830-1889. São Paulo: Objetiva/Fundação Mapfre, 2012, pp. 37-81

. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. “Mito fundador e sociedade autoritária”. In **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, Cap. 3. Edição ebook.

CONRAD, Robert. **Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850-1888**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

COSTA, Marta Nunes da. Os dilemas de Rousseau. Uma leitura crítica d’*O contrato social*. **Disputatio**, vol. 6, n. 7, pp. 43-80, 2017.

COUTINHO, Afrânio (org.) **A polêmica Alencar-Nabuco**. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/Ed. UnB, 1978. 2ª ed. Coleção Caminhos Brasileiros.

COUTY, Louis. **O Brasil em 1884: esboços sociológicos**. Brasília: Senado Federal, 1984.

. **A escravidão no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

CRUZ, André Kaysel Velasco e. **Entre a nação e a revolução: o marxismo de matriz comunista e o nacionalismo popular no Peru e no Brasil (1928-1964)**. São Paulo: 2014. Tese (Especialização em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio”. In **Cultura com aspas**. São Paulo: Ubu Editora, 2017, pp.159-160

. “Política indigenista no século XIX”. In **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 133-154.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Quase-cidadão: história e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

DANTAS, Monica Duarte (org.). **Revoltas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2011.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DEBRUN, Michel. A Identidade Nacional Brasileira. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 8, pp. 39-49, abr. 1990.

DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Disponível em <http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/declaraindepeEUAHISJNeto.pdf>. Acesso em 01 out. 2022.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

. GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010, 3ª ed.

DERRIDA, Jacques. Declarations of independence. **New Political Science**, v. 7, n. 1, pp. 7-15, 1986.

. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2005. 3ª ed.

DIAS, Fabiana Rodrigues. **A retórica racialista da *branquitude* nas disputas pela definição da ideia de brasileiro (1820-1847)**. Rio de Janeiro: 2020. Tese (Especialização em História Social) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DUARTE, Carina. Em vez da lira, a marimba: Luiz Gama, o Orfeu de carapinha.

**Cadernos do IL**, [S. l.], n. 45, pp. 53–66, 2013.

DUBOIS, Laurent (org.) **Documents constitutionnels d’Haiti: 1790-1860**. Berlin: De Gruyter, 2013.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. Edição ebook.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. São Paulo: Globo, 2001. 3ª ed. rev.

FERREIRA, Lígia Fonseca. *Ethos*, poética e política nos escritos de Luiz Gama. **Revista Crioula**, n. 12, 20 p. (sem paginação), nov. 2012.

. Luiz Gama autor, leitor, editor: revisitando as *Primeiras Trovas Burlescas* de 1859 e 1861. **Estudos Avançados**, v. 33, n. 96, pp. 109-135. Ago. 2019.

. Luiz Gama: um abolicionista leitor de Renan. **Estudos Avançados**, v. 21, n. 60, pp. 271-288, 2007.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **O poder constituinte**. São Paulo: Saraiva, 2014, 6ª ed. rev.

FISCHER, Sibylle. “Foundational fictions: Postrevolutionary Constitutions I”. In **Modernity Disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the Age of Revolution**. Londres: Duke University Press, 2004, pp. 227-244.

. Ontologias atlânticas: sobre violência e ser humano. **E-misférica – Rasanblaj Caribenho**, v. 12, n. 01, 2015. Disponível em <https://hemisphericinstitute.org/pt/emisferica-121-caribbean-rasanblaj/12-1-essays/e-121-essay-fischer-atlantic-ontologies.html>. Acesso em 11 out. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

, RABINOW, Paul (ed.). **The Foucault Reader**. Nova York: Pantheon Books, 1984.

FRANCHETTI, Paulo. O riso romântico - Notas sobre o cômico na poesia de Bernardo Guimarães e seus contemporâneos. **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 7, p. 7–17, nov. 2012.

FRANK, Jason. **Constituent moments: enacting the people in postrevolutionary America**. Londres: Duke University Press, 2010. Edição ebook.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Editora Unesp, 1997. 4ª ed.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter**

Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

. **Walter Benjamin: os cacos da história.** São Paulo: Brasiliense, 1993. 2ª ed.

GAMA, Luiz, FERREIRA, Lígia Fonseca (org. e intr.). **Com a palavra, Luiz Gama:** poemas, artigos, cartas, máximas. São Paulo: Imprensa Oficial, do Estado de São Paulo, 2011.

, FERREIRA, Lígia Fonseca (org. e intr.). **Lições de resistência:** artigos de Luiz Gama na imprensa de São Paulo e do Rio de Janeiro. São Paulo: Edições Sesc, 2020. Edição ebook.

, FERREIRA, Lígia Fonseca (org. e intr.) **Primeiras trovas burlescas.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.

, LIMA, Bruno Rodrigues de. (org. e intr.). **Democracia.** São Paulo: Hedra, 2021. Coleção Obras Completas de Luiz Gama, v. 4.

, LIMA, Bruno Rodrigues de. (Org. E intr.). **Liberdade.** São Paulo: Hedra, 2021. Coleção Obras Completas de Luiz Gama, v. 8.

GETACHEW, Adom. Universalism after the post-colonial turn: interpreting the Haitian Revolution. **Political Theory**, v. 44, n. 6, pp. 821-845, ago. 2016.

GHETTI, Pablo Sanges. **Direito e democracia sob os espectros de Schmitt:** contribuição à crítica da filosofia do direito de Jürgen Habermas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. “No meio das águas turvas”: raça, cidadania e mobilização política na cidade do Rio de Janeiro (1888-1889). In GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio (orgs.). **Experiências da emancipação:** biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980). São Paulo: Selo Negro, 2011. Edição ebook, cap. 1.

. “As raízes do efêmero: a insurreição quilombola de Vassouras (1838)”. **Histórias de quilombolas:** mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 144-247. Ed. rev. e ampl.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras:** Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

, RIOS, Flávia, LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano:** ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Edição ebook.

GRINBERG, Keila. **O fiador dos brasileiros:** cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

. SALLES, Ricardo (orgs.) **O Brasil Imperial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, 2ª ed. 3 v.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça). **Contemporânea**, n. 2, pp. 17-36, jul./dez. 2011

HEIDEGGER, Martin. **La proposición del fundamento**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003. 2ª ed.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 3ª ed.

. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBSAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito, realidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Saraiva, 2018, edição especial.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira**, Tomo II, O Brasil Monárquico, Vol. 7, Do Império à República. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 7ª ed.

HONIG, Bonnie. Between decision and deliberation: political paradox in democratic theory. **The American Political Science Review**, v. 101, n. 01, pp. 1-17, fev. 2017.

. **Democracy and the foreigner**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

IGLESIAS, Francisco. “Vida política, 1848/1868”. In HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). **História Geral da Civilização Brasileira**, T. II, O Brasil Monárquico, v. 5: Reações e Transações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, 8ª ed., pp. 17-139.

INSTON, Kevin. Representing the unrepresentable: Rousseau’s legislator and the impossible object of the people. **Contemporary Political Theory**, vol. 9, n. 4, pp. 393-413, 2010.

JAMES, C. L. R. **Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

JASMIN, Marcelo Gantus; JÚNIOR, João Feres. “História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual”. In **História dos conceitos: debates e perspectivas**, pp. 9-38.

JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000

KAVÁFIS, Konstantinos. “À espera dos bárbaros”. In **Poemas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KELSEN, Hans. **A Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 2ª ed.

\_\_\_\_\_. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 3ª ed.

KOERNER, Andrei. Sobre a História Constitucional. **Estudos Históricos**, v. 29, n. 58, pp. 525-540, mai./ago. 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem**: a origem do trabalho livre no Brasil. São Paulo: Ed. 34, 2019, 3ª ed.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Edição ebook.

LACLAU, Ernesto. **The Contribution of Psychoanalysis and Philosophy to the Theory of Political Conflicts Today**. Intervenção na Conferência The Reasons of Populism, realizada em Roma, em 25/10/2013. Disponível em <https://www.journal-psychoanalysis.eu/wp-content/themes/europeanjourna/pdf.php?ida=1097>. Acesso em 29 set. 2022.

\_\_\_\_\_. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

\_\_\_\_\_. **A razão populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2018. 383 p.

\_\_\_\_\_. MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

LATOUR, Bruno. Se fálássemos um pouco de política? **Política & Sociedade**, v. 3, n. 4, pp. 11-40, jan. 2004.

\_\_\_\_\_. Si l'on parlait un peu politique? **Politix**, n. 58, pp 1-27, 2002.

LE BON, Gustave. **Psicologia das multidões**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

LE COAT, Nanette. Ironies of representation: the legislator in Rousseau, Robespierre, and Volney. **Neophilologus**, v. 73, pp. 358-372, 1989.

LEFORT, Claude. **Democracy and Political Theory**. Cambridge: Polity Press, 1988.



LESSA, Renato. “A Constituição brasileira de 1988 como experimento de filosofia pública: um ensaio”. In OLIVEN, Ruben George; RIDENTI, Marcelo; BRANDÃO, Gildo Marçal (orgs.). **A Constituição de 1988 na vida brasileira**. São Paulo: Hucitec, 2008, pp. 363-395

. **A invenção republicana**: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015, 3ª ed.

. **Da representação originária**: filosofia política e suplementação simbólica da experiência II. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2017. Não paginado. Programa de disciplina JUR 2564 (Tópicos de Direito Constitucional).

. “Representação política e sua crise: um ponto de vista da filosofia política”. In NOVAES, Adauto (org.). **Mutações: a outra margem da política**. São Paulo: Edições SESC, 2019, pp. 1048-1105. Edição ebook

LOWY, Michael. Tempo messiânico e historicidade revolucionária em Walter Benjamin. **Direito e Práxis**, vol. 11, n. 03, pp. 2069-2089, 2020.

MACHADO, Frederico Viana. Subjetivação Política e Identidade: contribuições de Jacques Rancière para a Psicologia Política. **Psicologia Política**, v. 13, n. 27, mai./ago. 2013, pp. 261-280.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. **O plano e o pânico**: movimentos sociais na década da abolição. São Paulo: Edusp, 2022. 2ª ed. Edição ebook.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico-jurídico-social. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866-1868. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/174437> (edições originais) e em <https://books.scielo.org/id/kbxjh> (edição ebook e PDF dos dois primeiros volumes). Acesso em 06 out. 2022. 3 v.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. 4ª ed.

MARCHART, Oliver. Democracy and Minimal Politics: The Political Difference and Its Consequences. **The South Atlantic Quarterly**, v. 110, n. 4, pp. 965-973, 2011.

. **Post-foundational political thought**: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007.

MARCO, Valeria de. **A perda das ilusões**: o romance histórico de José de Alencar. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

MARQUESE, Rafael, TOMICH, Dale. “O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX”, In MUAZE, Mariana; SALLES, Ricardo (orgs.). **O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da segunda escravidão**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015, pp. 21-56

MARSON, Izabel Andrade. **Política, história e método em Joaquim Nabuco: tessituras da revolução e da escravidão**. Uberlândia: EDUFU, 2008.

MARTINS, Heitor. Luis Gama e a consciência negra na literatura brasileira. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 17, 1996, pp. 87-97.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010. 2ª ed. Revista.

. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, século XIX**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013, 3ª ed. rev.

. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 2ª ed. Edição ebook.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. Construtores e herdeiros: a trama dos interesses na construção da unidade política. **Almanack Braziliense**, n. 01, pp. 8-26, mai. 2005

. “Do Império do Brasil ao Império do Brasil”. In SILVA, Francisco Ribeiro (org.) **Estudos em homenagem a Luís Antonio de Oliveira Ramos**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, pp. 727-736.

. “O lavrador e o construtor: o visconde do Uruguai e a construção do Estado imperial”. In PRADO, Maria Emília (org.) **O Estado como vocação: ideias e práticas políticas no Brasil oitocentista**. São Paulo: Access Editora, 1999, pp. 191-218.

. “Um ‘País Novo’: a formação da identidade brasileira e a visão da Argentina”. In FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO (org.). **A visão do Outro: seminário Brasil-Argentina**. Brasília: FUNAG, 2000, pp. 57-95.

. **O tempo saquarema**. São Paulo: Hucitec, 2017, 7ª ed.

. “Transmigrar: nove notas a propósito do Império do Brasil”. In PAMPLONA, Marco, STUVEN, Ana Maria (orgs.). **Estado e Nação no Brasil e no Chile ao longo do século XIX**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010, pp. 97-124

MAUSS, Marcel. **A nação**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República consentida: cultura democrática e científica do final do Império**. Rio de Janeiro: Editora FGV/Edur, 2007. Edição ebook.

MENDONÇA, Daniel de; LINHARES, Bianca de Freitas; BARROS, Sebastián. O fundamento como “fundamento ausente” nas ciências sociais: Heidegger, Derrida e Laclau. **Sociologias**, n. 41, pp. 164-194, jan/abr 2016.

. MACHADO, Igor Suzano. Apresentação do Dossiê: O Populismo e a Construção Política do Povo. **Mediações**, v. 26, n. 1, pp. 10-27, jan./abr. 2021.

MILLS, Charles W. **The Racial Contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Contracorrente, 2019.

MORRISON, Toni. **A fonte da autoestima**: ensaios, discursos e reflexões. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Edição ebook.

. **A origem dos outros**: seis ensaios sobre racismo e literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Edição ebook.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015. Edição ebook.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988. 4ª ed.

. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019. Edição ebook.

MULLER, Friedrich. **Quem é o Povo?** A questão fundamental da democracia. São Paulo: Max Limonad, 2003. 3ª ed.

NABUCO, Joaquim. Cubatão e Ypiranga. **O Paiz**, ano IV, n. 1114, 24 out. 1887, p. 1.

. **Diários (1873-1910)**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006. 2ª ed.

. **Manifesto da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão**. Rio de Janeiro: G. Leuzinger, 1880. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174443>. Acesso em 09 out. 2022.

. O movimento abolicionista em Pernambuco. **O Paiz**, ano IV, n. 926, 19 abr. 1887, p. 1.

. **Obras Completas de Joaquim Nabuco**. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949. 14 v. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/browse?type=author&value=Nabuco%2C+Joaquim%2C+1849-1910>. Acesso em 09 out. 2022.

NEEDELL, Jeffrey D. **The Party of Order**: the conservatives, the state, and slavery in the Brazilian monarchy, 1831-1871. Califórnia: Stanford University Press, 2006.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte:** ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, 2ª ed.

. **Cinco lições sobre *Império*.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003

NETO, Lira. **O inimigo do rei:** uma biografia de José de Alencar, ou a mirabolante aventura de um romancista que colecionava desafetos, azucrinava D. Pedro II e acabou inventando o Brasil. São Paulo: Globo, 2006.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. **O encontro de Joaquim Nabuco com a política:** as desventuras do liberalismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012. 2ª ed.

NUNES, Rodrigo. “Multidão e organização: plano ou sujeito?”. In SANTIAGO, Homero, TIBLE, Jean, TELLES, Vera (orgs.) **Negri no Trópico 23º 26’ 14”**. São Paulo: Autonomia Literária, Editora da Cidade e n-1 Edições, 2017, pp. 123-140

O GLOBO. “Pesquisa inédita mostra que a abolição da escravidão é fato mais importante da História do país para os brasileiros”. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/politica/pesquisa-inedita-mostra-que-abolicao-da-escravidao-fato-mais-importante-da-historia-do-pais-para-os-brasileiros-veja-lista-25346841>>. Acesso em 08 out. 2022.

OLIVEIRA, Sílvio Roberto dos Santos. **Gamacopéia:** ficções sobre o poeta Luiz Gama. Campinas: 2004, 255 p. Tese (Especialização em Teoria e História Literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

OLSON, Kevin. **Imagined sovereignties:** the power of the people and other myths of the Modern Age. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

OSTRENSKY, Eunice. Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e *levellers*. **Lua Nova**. Vol. 80, pp. 151-179, 2010.

PAINE, Thomas. **Senso comum:** Os Direitos do Homem – Dissertação sobre os primeiros princípios do governo. Porto Alegre: L&PM, 2009. Edição ebook.

PARRON, Tâmis. **A política da escravidão no Império do Brasil: 1826-1865.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PENA, Eduardo Spiller. **Pajens da casa imperial:** juriconsultos, escravidão e a Lei de 1871. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

PERDOMO, Rogelio Pérez. Los juristas como intelectuales y el nacimiento de los estados naciones em América Latina. In ALTAMIRANO, Carlos (dir.). **Historia de los intelectuales en América Latina.** Buenos Aires: Katz Editores, 2008, pp. 168-183. Vol. 1.

PEREIRA, Luísa Rauter. **O Povo na história do Brasil:** linguagem e historicidade

no debate político (1750/1870). Jundiaí: Paco Editorial, 2017. Edição ebook.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; MARQUES, Angela Cristina Salgueiro. *O povo como categoria política no pensamento de Jacques Rancière e Ernesto Laclau. Mediações - Revista De Ciências Sociais*, v. 26, n. 1, pp 28–49, jan./abr. 2021.

PORTUGAL, Luísa Pressburger. **Política e estética da política na obra de Jacques Rancière**: duas narrativas sobre as manifestações de 2013 no Brasil. Rio de Janeiro: 2016. Dissertação (Especialização em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

QUEIROZ, Marcos Vinicius Lustosa. **Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro**: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

. Exílio e história: uma perspectiva do ofício do historiador a partir do Atlântico Negro. **Holos**, vol. 1, pp. 245-258

; GOMES, Rodrigo Portela. A hermenêutica quilombola de Clóvis Moura: teoria crítica do direito, raça e descolonização. **Revista Culturas Jurídicas**, vol. 8, n. 20, pp. 733-754, mai./ago. 2021,

RANCIÈRE, Jacques. “O conceito de anacronismo e a verdade do historiador”. In SALOMON, Marlon (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó: Argos, 2011, pp. 21-49.

. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

. **Nas margens do político**. Lisboa: KKYM, 2014.

. **A noite dos proletários**: arquivos do sonho operário. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 439 p.

. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: editora 34/EXO experimental org., 2009. 2ª ed., 72 p.

. **Políticas da escrita**. São Paulo: editora 34, 2017. 2ª ed.

. Povo ou multidões? **Urdimento**, vol. 15, pp. 61-66, out. 2010.

. The senses and uses of utopia. In CHROSTOWSKA, S. D.; INGRAM, James (ed.). **Political uses of utopia**: new Marxist, Anarchist, and Radical Democratic perspectives. Nova York: Columbia University Press, 2016, pp. 219-232.

RÉ, Henrique Antonio. **Progresso e utopia no pensamento antiescravista de Joaquim Nabuco. Influências da economia política francesa e das teorias racialistas**. Campinas: 2009. Tese (Especialização em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

REIS, João José. “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”: a resistência negra no Brasil oitocentista. In MOTA, Carlos Guilherme (org.). **A viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000)**. São Paulo: SENAC, 2000, pp. 241-264

RENAN, Ernest. “Que é uma Nação?”. Tradução de Samuel Titan Jr., Nota Introdutória de Angela Alonso e Samuel Titan Jr. **Plural**. Vol. 4, pp. 154-175, 1º sem. 1997.

REVISTA TRIMESTRAL DE HISTÓRIA E GEOGRAPHIA DO JORNAL DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRAPHICO BRASILEIRO, Tomo IX, 2ª ed. Rio de Janeiro, 1869, pp. 277-288, 168ª Sessão de 10 de julho de 1847. Disponível em <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/107703-revista-ihgb-tomo-ix.html>. Acesso em 03 out. 2022.

REY-ARAUJO, Pedro M. “Tensions and Confluences Between the Works of Jacques Rancière and Ernesto Laclau”. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, n. 162, pp. 111-128, abr/jun 2018.

REZENDE, Francisco de Paula Ferreira de. **Minhas recordações**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1987. Coleção Documentos Brasileiros.

RICUPERO, Bernardo. **O romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870)**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RODRIGUES, José Honório. **Conciliação e reforma no Brasil: um desafio histórico-cultural**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. 2ª ed.

. **Brasil e África: outro horizonte**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964. 2v.

(org.), **Anais do Conselho de Estado Pleno**. Brasília: Senado Federal, 1973. 13 v. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/188985>. Acesso em 09 out. 2022.

ROMERO, Sílvio. **Discurso de recepção ao Sr. Euclides da Cunha na Academia Brasileira de Letras**. Disponível em <https://www.academia.org.br/academicos/euclides-da-cunha/discurso-de-recepcao>. Acesso em 09 out. 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou princípios do direito político**. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2011. 199 p.

SAINT-HILLAIRE, Auguste de. **Viagens pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

SALA-MOLINS, Louis. **Le Code Noir ou le calvaire de Canaan**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012. Edição ebook.

SALLES, Ricardo. Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888). **Revista de Índias**, vl. LXXI, n. 251, 2011, pp. 259-284.

. A abolição revisitada: entre continuidades e rupturas. **Revista de História**, [S. l.], n. 176, 2017, pp. 01-11.

. **Joaquim Nabuco, um pensador do Império**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

. **Nostalgia imperial**: escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado. Rio de Janeiro: Ponteio, 2013. 2ª ed. edição ebook

. Resistência escrava e abolição na província do Rio de Janeiro. O Partido do Abolicionismo. In LIMA, Ivana Stolze; GRINBERG, Keila; REIS, Daniel Aarão (orgs.) **Instituições nefandas**: o fim da escravidão e da servidão no Brasil, os Estados Unidos e na Rússia. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2018. Edição ebook, cap. 12.

. **E o Vale era o escravo**: Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SANTOS, Délio Freire dos (intr.). **Cabrião**: semanário humorístico editado por Ângelo Agostini, Américo de Campos e Antônio Manoel dos Reis: 1866-1867. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial, 2000. 2ª ed. rev. e ampl.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Dois escritos democráticos de José de Alencar**: Sistema representativo (1868), Reforma eleitoral (1874). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1991.

SÃO VICENTE, José Antônio Pimenta Bueno, marquês de; KUGELMAS, Eduardo (intr. e org.). **Marquês de São Vicente**. São Paulo: Ed. 34, 2002. Coleção Formadores do Brasil.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político / Teoria do *partisan***. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

. **State, Movement, People**: the triadic structure of the political unity / **The Question of Legality**. Corvallis: Plutarch Pres, 2001.

. **Teoría de la Constitución**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2020. 2ª ed.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **As barbas do imperador**: D. Pedro II, um monarca dos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Edição ebook.

. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHKLAR, Judith. **Men and Citizens**: a study of Rousseau's social theory.

Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph; BASTOS, Aurélio Wander (org. e intr.). **A Constituinte Burguesa: Qu'est-ce que le Tiers État?** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009. 5ª ed.

SILVA, Antonio de Moraes e. **Diccionario da língua portugueza**. Rio de Janeiro: Empresa Litteraria Fluminense, 1890. 8ª ed. rev. V. 1. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242523>. Acesso em 08 out. 2022.

. **Diccionario da língua portugueza recopilado de todos os impressos até o presente**. Lisboa: Typographia de M. P. De Lacerda, 1823. 3ª ed. V. 2. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/562936>. Acesso em 11 out. 2022.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. São Paulo: Editora 34, 2020.

SKINNER, Quentin. "From the states of princes to the person of State". In: **Visions of Politics**, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 369-413

SMITH, Anthony D. **Nationalism: theory, ideology, history**. Cambridge: Polity Press, 2010. 2ª ed.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes do Rio de Janeiro (1808-1850)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. 2ª ed.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira; SARMENTO, Daniel. **Direito Constitucional: Teoria, História e Métodos de Trabalho**. Belo Horizonte: Fórum, 2014. 2ª ed.

TARIN, Bruno. Fazer-se multidão: multiplicidade, classe e comum. **Ciências Sociais Unisinos**, vol. 53, n. 2, pp. 187-193, mai./ago. 2017

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: leis e costumes**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Vol. 1.

TORRES, Alberto. **A organização nacional**. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/torresc.html>. EbooksBrasil, 2002. 3ª ed.

TRAVERSO, Enzo. **Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória**. Belo Horizonte: Ayiné, 2018.

VASCONCELOS, Bernardo Pereira de; CARVALHO, José Murilo de (intr. e org.). **Bernardo Pereira de Vasconcelos**. São Paulo: Ed. 34, 1999, Coleção Formadores do Brasil.



VELLOZO, Júlio César de Oliveira; ALMEIDA, Sílvio. “Saberei ensinar aos desgraçados a vereda do desespero” – Entre o crime de insurreição e o direito à resistência: o abolicionismo radical de Luiz Gama. **Direito, Estado e Sociedade**, n. 57, pp. 166-193, jun./set. 2020.

VIANA, Diego. A síndrome de Mariz. **Serrote**, n. 37, mar. 2021, pp. 203-223

VIANNA, Luiz Werneck. Os intelectuais da tradição e a modernidade: os juristas-políticos da OAB. In **Travessia: Da Abertura à Constituinte**. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1986, pp. 79-131.

VIRNO, Paolo. **Gramática da multidão**: para uma análise das formas de vida contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2013.

VOIGHT, André V. O conceito de “cena” na obra de Jacques Rancière: a prática do “método da igualdade”. **Kriterion**, n. 142, pp. 23-41, abr. 2019.

VON MARTIUS, Karl Friedrich; RODRIGUES, José Honório (intr.). Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista de Historia de America**, n. 42, pp. 433-458, dez. 1956.

WALZER, Michael. The communitarian critique of liberalism. **Political Theory**, Vol. 18, No. 1, pp. 6-23, fev. 1990

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2000

WITTIG, Monique. “Do Contrato Social”. In **O pensamento hétero e outros ensaios**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. Capítulo 4 da edição ebook.

. “On the Social Contract”. In LANGE, Lynda (ed.) **Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau**. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 383-392

WOLIN, Sheldon W. “The People’s Two Bodies”. In: **Fugitive democracy and other essays**. Princeton: Princeton University Press, 2016, pp. 379-393.

YOUSSEF, Alain El. **O Império do Brasil na segunda era da abolição, 1861-1880**. São Paulo, 2019. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

. Nem só de flores, votos e balas: abolicionismo, economia global e tempo histórico no Império do Brasil. **Almanack**, [S. l.], n. 13, 2021, pp. 205-209. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/alm/article/view/13205>. Acesso em 8 out. 2022.