



As contradições da escravatura na Bahia do século XIX: *Viva o povo brasileiro* e Domingos Sodré

Sandra I. Sousa*

Os críticos que têm se debruçado sobre *Viva o povo brasileiro* (1984) – talvez o livro mais importante do escritor João Ubaldo Ribeiro – são unânimes em apontá-lo como romance histórico. No entanto, a epígrafe usada por João Ubaldo na abertura do livro, “o segredo da Verdade   o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”, parece colocar em questão essa classifica o, ao elidir (como o faz) a distin o entre os dois g neros (história e fic o): ambos se apoiam na narrativa, ambos são seletivos na descri o de eventos e, em ambos, estes últimos são inevitavelmente descritos de uma perspectiva subjetiva. Se existe algo que possa ser afirmado   que, com a epígrafe, João Ubaldo desafia a pretensão da história em rela o   sua singularidade na representa o exata do passado, ao apontar sua proximidade em rela o   fic o. Além de apresentar um relato em parte ficcional do passado brasileiro – nesse sentido, um romance histórico –, *Viva o povo brasileiro* engaja o leitor nos debates sobre a importância tanto da fic o como da história e de suas correla es no conhecimento e entendimento do passado. Em artigo intitulado “João Ubaldo Ribeiro: a fic o como história”,

* Doutoranda em Estudos Portugueses e Brasileiros (Universidade Brown, USA).

Luiz Fernando Valente (1993)¹ ressalta o papel que esse romance desempenha na compreensão do passado, presente e futuro do Brasil, para discutir o estatuto do texto como versão alternativa à história oficial do país.

Para iniciar este ensaio, é de extrema utilidade sintetizar o argumento principal de Valente. De acordo com o crítico, João Ubaldo, “abertamente cético sobre a competência do discurso histórico para proporcionar uma narrativa total da realidade [...] voltou-se para a ficção no sentido de criar vozes alternativas que complementam e alargam a perspectiva histórica” (p. 42). Argumentando que as formas literárias não são reflexões passivas das condições sociais, históricas e econômicas, Valente considera *Viva o povo brasileiro* um projeto de “reconstrução do passado e tentativa de fazer sentido da multifacetada e frequentemente contraditória realidade do Brasil” (p. 43). Ademais, Valente defende que a ficção pode ser ainda mais eficaz do que a história na recuperação do passado. Em suas palavras,

João Ubaldo Ribeiro enfatiza as diferenças entre história e ficção para sugerir que a ficção pode se aproximar ainda mais da verdade do que a história. Ele considera que a ficção é mais propensa a admitir abertamente que o seu discurso é parcial, no sentido duplo de ser tanto incompleto como tendencioso, reconhecendo assim a impossibilidade de recuperar completamente o passado como um objeto (p. 46).

Indo além, Valente afirma que, em comparação com as narrativas históricas, a ficção tem a vantagem de não se encontrar

¹ Uso o título em português do texto de Luiz Fernando Valente, ainda que originalmente tenha trabalhado com sua versão em inglês.

constrangida: “Como este romance tenta mostrar, a verdade sobre o passado assenta não numa sequência racionalmente organizada de fatos, mas na aparentemente caótica multiplicidade de histórias contraditórias” (p. 56). No entanto, pretende-se defender e mostrar neste espaço que, mais que tudo, história e ficção complementam-se e que apenas através dessa complementaridade o leitor pode se deslocar até o passado com uma percepção mais alargada, sem se enredar nas malhas de argumentos por vezes subjetivos ou de preferências sobre um ou outro campo de estudos. Assim sendo, parece-me correta a asserção de Valente de que “a ficção, por conseguinte, não reflete passivamente um momento histórico, mas partilha com a história a tarefa de reconstruir o passado” (p. 58).

A descrição feita por Valente do romance de João Ubaldo como “vozes alternativas que complementam e alargam a perspectiva histórica” (p. 42) pode se aplicar igualmente ao trabalho histórico de João José Reis sobre a vida do escravo Domingos Sodré, intitulado *Domingos Sodré, um sacerdote africano* (2008). Nosso estudo visa, pois, mostrar como as obras de João Ubaldo Ribeiro e João José Reis se complementam no oferecimento de uma descrição mais equilibrada da vida dos escravos na Bahia do século XIX. Pretende-se, em última análise, uma demonstração prática da necessidade tanto da história como da ficção na criação de uma perspectiva do passado balanceada, especialmente sensível às perspectivas dos marginalizados e oprimidos. Em outras palavras, objetivamos comparar a racialização das relações sociais em *Viva o povo brasileiro* e *Domingos Sodré*.

Antes, no entanto, gostaria de mostrar que o texto de João José Reis pode ser considerado, tal como o de João Ubaldo, como apresentando “vozes alternativas que complementam e alargam a

perspectiva histórica” (Valente: 1993, 42), e, de maneira singular, quebra os preceitos da historiografia tradicional. Tal como João Ubaldo faz em seu romance, *Reis*, em sua reconstrução da vida de Domingos Sodré, reconstrói a vida daqueles cujas histórias se cruzam com a de Sodré. Ao fazê-lo, permite ao leitor experienciar a complexidade das relações raciais, econômicas, sociais da Bahia do século XIX.

Em oposição às tradicionais obras historiográficas “científicas”, a presença de Reis como historiador/narrador é patente, uma vez que frequentemente tece comentários sobre seus personagens e emite julgamentos morais, usando também a ironia ao discutir certas situações. Comentários como: “Infelizmente, não sei qual o grau exato de treinamento de Domingos Sodré” (p. 131); “Desconheço quando, exatamente, Domingos chegou à Bahia” (p. 133); ou: “Trata-se de conjectura, hipótese” (p. 205) são frequentes. Apesar das dúvidas, a sinceridade da tentativa de Reis em conferir sentido ao passado do escravo Domingos e de outros que partilhavam situações semelhantes à sua nunca se coloca em causa. Pode-se, assim, afirmar que o trabalho de Reis não transmite a história mais frequentemente contada, a dos opressores, mas a dos oprimidos. Podemos chamar seu escrito de relato de discursos marginalizados, quase sempre suprimidos dos discursos oficiais.

Estudos de casos de *Viva o povo brasileiro*

Perilo Ambrósio Góis Farinha, futuro barão de Pirapuama e um dos personagens principais do romance de João Ubaldo, trai a família portuguesa de que descende para herdar sua casa, propriedade e escravos. Perilo se considera cidadão brasileiro, distancian-do-se dos pais portugueses. Nele podemos observar a personifica-

ção de uma das ironias que resultam do suposto fim da colonização no Brasil, isto é, a continuação da relação colonizador-colonizado na colônia recém-independente:

O povo em geral, este tinha muitas fazendas a agregar-se, muitos ofícios a praticar, podia vender e comer o que pescasse nas águas agora libertadas, podia, enfim, levar a mesma vida que levava antes, com a diferença sublime de que não mais sob o jugo opressor dos portugueses, mas servindo a brasileiros, à riqueza que ficava em sua própria terra, nas mãos de quem sabia fazê-la frutificar (p. 33).

Encarnando a nova elite brasileira, Perilo serve como exemplo das consequências de levar a relação senhor-escravo ao limite: a recusa absoluta da humanidade dos escravos. A seu ver, “os negros não têm alma e têm quanto direito a expressar-se quanto o têm porcos e galinhas! O que hás de expressar é a vontade do teu amo” (p. 22). A consequência dessa negação da humanidade dos escravos é a redução dos mesmos a simples objetos, a sua reificação. Simone Weil captura essa relação de forma fortemente poética no início do estudo da *Iliada* de Homero:

Do poder de tornar um ser humano numa coisa fazendo-o morrer advém outro poder, à sua maneira mais importante: aquele de fazer um ser humano vivo tornar-se uma coisa. Ele está vivo, tem uma alma; ele é mesmo assim uma coisa. Estranho ser – uma coisa com uma alma; estranha situação para a alma! Quem pode dizer como ela se pode conformar a cada momento, torcer e contorcer? Ela não foi criada para habitar uma coisa; quando obrigada a tal, suporta inteiramente a violência (p. 46).

De acordo com seu ponto de vista, o simples fato de escravizar o outro já é violentá-lo. Essa violência em relação ao espírito

é dissociada da violência do corpo, que o estatuto do escravo como objeto convida o dono a cometer. As ações de Perilo em relação a três de seus escravos exemplificam o tipo de violência que lhe é permitida devido à sua percepção do escravo como objeto.

Antes de se tornar dono da casa-grande, Perilo mata seu escravo Inocêncio. Seu objetivo é fingir que participou heroicamente da guerra da Independência, cobrindo-se com o sangue do escravo que assassinara. Inocêncio, nem de longe merecedor da morte, em última instância faz jus ao próprio nome, ao tornar-se uma vítima inocente no contexto da luta pela Independência. Além disso, sua morte indica as verdadeiras perdas da guerra – não a nova elite brasileira independente, mas os escravos brasileiros. Depois do “incidente”, Perilo corta a língua de Feliciano, escravo que testemunhou a morte de Inocêncio e única voz capaz de contar a verdade sobre seu suposto heroísmo. Ambas as mortes são altamente simbólicas. Nas palavras de Luiz Fernando Valente, o corte da língua “obviamente simboliza a tentativa dos socialmente poderosos de reprimir o discurso dos socialmente fracos” (p. 48). Por último, a mais extrema e horrível ilustração das atitudes de Perilo é o caso da violação de uma escrava virgem chamada Daê. O tratamento que dispensa a Daê emana de sua visão da natureza absoluta de sua autoridade sobre seus escravos: “E não só em Antônia Vitória mijava ele, mijava em tudo, sentia que podia mijar em tudo o que quisesse, podia fazer qualquer coisa que quisesse” (Ribeiro: 1984, 90).

Como os exemplos acima comprovam, Perilo encarna a visão segundo a qual os escravos são meros objetos. No entanto, sente necessidade de explicar seu temor deles: “Seria medo? Como ter medo de uma coisa sua, mais um negro seu entre dezenas e dezenas, uma coisa com a qual podia fazer o que quisesse?” (Ribeiro: 1984, 30).

O medo do barão pode ser melhor entendido no contexto das relações reais entre senhores e escravos no Brasil do século XIX. Em seu relato da vida de Domingos Sodré, João José Reis afirma que o medo sentido pelos donos de escravos era suscitado pelas tentativas (por vezes bem-sucedidas) de matar os senhores empregando métodos de feitiçaria, ou seja, usando ervas e raízes de plantas, além de outros ingredientes, para envenenar os senhores. De acordo com Reis, “os casos de envenenamento de senhores por escravos – assim como de escravos que envenenavam outros escravos e até animais – se repetem na documentação policial, embora raramente se informe sobre qual o ingrediente ministrado” (2008, 150). Esses casos são remissivos da forma como o barão de Pirapuama acaba por morrer. Reis refere em seu livro um caso quase anedótico: o de que

o uso de plantas não podia ser controlado. Há indícios de que foi por esse método que, em 1860, no distrito de Brotas, periferia de Salvador, o escravo Manuel, crioulo, pedreiro, envenenou seu senhor, Constantino Nunes Mucugê, e duas de suas escravas, Felizarda e Maria, prováveis baixas colaterais que provaram talvez restos da comida senhorial (p. 151).

É precisamente dessa forma que os escravos de Perilo conspiram para matá-lo, colocando veneno em sua comida. Budião, amigo de Feliciano e seu intérprete, surge com um plano:

Desta folha faz-se o pó, desta outra a infusão! Feliciano espalmou as mãos, fez uma careta de incompreensão. Nego Budião se impacientou, agitou as folhas, quase sapateou. Será que Feliciano não se lembrava da praga, da própria praga, da praga que Budião repetira por ele tantas e tantas feitas? Feliciano fez que sim, um meio

sim, e Budião, com seu sorriso lunático, disse: e então? E então? E pois não é por essas folhas e tudo mais que me ensinaram muito bem ensinado que o barão vai morrer de morte doída e presa, sem poder confessar os pecados? (Ribeiro: 1984, 159).

Por vezes, de acordo com Reis, esses métodos serviam como meio de amansar os senhores. No entanto, no romance de João Ubaldo, como em muitos casos na Bahia do século XIX, Perilo acaba por morrer nas mãos dos escravos. Assim, os escravos se vingam daquele que lhes nega humanidade e, conseqüentemente, ficam livres para usar seus corpos e suas vozes.

Exercer poder sobre os outros (especialmente escravizando-os) para seu único benefício não é, contudo, característica específica dos europeus brancos. É o que se constata no ato antropofágico retratado por João Ubaldo. Logo no início do romance, um nativo brasileiro, o caboco Capiroba, aprisiona um holandês e decide não alimentá-lo, forçando-o a comer partes do corpo de seu amigo. Capiroba também come homens brancos quando não tem como objetivo escravizá-los: “Pensou vagamente em possuir muitos holandeses amestrados, servindo-lhe fielmente em seu pedaço de terra, até o dia em que a idade e a pouca produção aconselhassem o abate” (Ribeiro: 1984, 54). No entanto, os atos de Capiroba fazem mais sentido se observados à luz do que Nazareth Soares Fonseca chama de “dupla ritualidade” do ato antropofágico. Na opinião da estudiosa, o ato indígena de comer brancos significa que, “instaurada a antropofagia, o índio come o branco, devora a sua palavra e silencia um sistema de significação que o exclui enquanto sujeito” (2007, 151).

Se a antropofagia pode metaforicamente simbolizar o silenciamento de um sistema de significações, a própria carne pode ser

entendida como um tropo (de forma cômica e também irônica) da diferença entre portugueses e holandeses, e de seus modos específicos de colonização. João Ubaldo usa Capiroba para comparar implicitamente a qualidade da “carne” portuguesa e holandesa ao seu caráter nacional. Prestes a ser enforcado pelos portugueses, Capiroba pensa que “talvez comesse aquele padre, se não tivesse jeito e a necessidade comandasse, mas sabia que a carne dele, a carne daquele povo todo ali, não se comparava à dos holandeses” (Ribeiro: 1984, 55).

O romance de João Ubaldo documenta enfaticamente que o poder – por mais diminuto que seja – é sempre usado e, às vezes de forma perversa, por aquele que o obtém. Um alvo de racismo torna-se racista depois de subir na escala social (Amleto Ferreira). Uma mulher pode maltratar suas semelhantes simplesmente por serem suas escravas, invertendo assim uma relação – opressor/ oprimido – em que ela própria já tinha estado (mãe de Amleto). Depois de libertado, um escravo torna-se dono de escravos (Nego Leléu). A seguir, examinarei esses três casos em mais detalhes, tentando percebê-los à luz das recentes perspectivas sobre relações sociais no Brasil do século XIX.

O mulato Amleto Ferreira, ex-procurador de Perilo, consegue subir na escala social graças a uma corrupção desenfreada. Nas palavras de Luiz Valente,

usando documentos falsificados, ele constrói uma genealogia sensacional que o liga à nobreza britânica e magicamente apaga todos os vestígios de sangue negro de sua família. Adquire o nome pomposo de Amleto Nobre dos Reis Ferreira-Dutton, rejeita sua mãe de pele escura e passa o resto da vida a tentar manter os esqueletos da família escondidos num armário seguro. [...] Essa elite pretensiosa e desumana é retratada como tendo atin-

gido o topo da escala social através da corrupção e opressão dos desfavorecidos (1993, 48-9).

Sua ascensão ao topo pode ser entendida no contexto da realidade histórica do século XIX brasileiro. Amleto chega ao ponto mais alto de um sistema que impõe restrições aos mulatos e negros nascidos no Brasil, apesar de estas serem mais rígidas em relação aos africanos. De acordo com Reis,

o regulamento do teatro de São João, localizado na atual praça Castro Alves, o mais importante da Bahia, não permitia a entrada para assistir aos espetáculos de escravos de qualquer cor ou origem, bem como de africanos de qualquer condição social; ou seja, os negros e mulatos nascidos no Brasil, se livres ou libertos, tinham acesso ao teatro, os africanos da mesma qualidade, não (2008, 70).

Apesar de ascender socialmente, Amleto é alvo de racismo. Quando visita Perilo, Monsenhor trata Amleto como seu inferior (Ribeiro: 1984, 63). Amleto, um homem educado, ignora os ataques de Monsenhor, mas não deixa de senti-los. Apesar disso, Amleto torna-se ele próprio um exemplo de arrogância e autoritarismo talvez ainda mais consumado que o barão. Depois da morte deste, Amleto vira dono de fazendas, empresas comerciais e escravos. Tudo isso através de corrupção. E, apesar de ser alvo do racismo, torna-se ele próprio um racista feroz:

Que somos hoje? Alguns poucos civilizados, uma horda medonha de negros, pardos e bugres. Como alicerce de civilização, somos muito poucos, daí a magnitude do nosso labor. Mas, no que depender de mim, e tenho a certeza de que nos senhores também, o Brasil jamais se tornará um país de negros, pardos

e bugres, não se transformará num valhacouto de inferiores, desprezível e desprezado pelas verdadeiras civilizações, pois aqui também medrará, mercê de Deus, uma dessas civilizações (Ribeiro: 1984, 245).

Contudo, Amleto tem de enfrentar o problema de ser aceito pela elite brasileira. Para tal, chega ao extremo de evitar o sol para que sua pele não escureça. Perilo quer sombras em seu jardim porque “o sol na pele lhe era uma agressão pessoal, caso pensado contra ele, para escurecer-lhe a cor sem piedade, como já acontecera, virando-o mais uma vez num mulato” (Ribeiro: 1984, 228). Através de suas palavras, pode se observar que Amleto não se considera mulato. Podemos, desse modo, vê-lo como um exemplo de alguém que se beneficia do mito da democracia racial no Brasil. De acordo com Emilia Viotti da Costa,

era óbvio que os brancos se beneficiaram do mito, mas alguns negros também se beneficiaram, no entanto, de forma mais limitada e contraditória. A negação do preconceito, a crença no “processo de branqueamento”, a identificação do mulato como uma categoria especial, a aceitação de alguns negros entre a elite branca dificultaram o sentido de identidade como grupo entre os negros. Por outro lado, criou oportunidades para que alguns negros ou mulatos subissem na escala social. Os negros socialmente móveis tinham que pagar um preço pela sua mobilidade: tinham que adotar a percepção branca do problema racial e deles próprios. Tinha que fingir que eram brancos (2000, 240).

É tudo que Amleto faz. Além de tentar se embranquecer evitando o sol, altera a história de sua família ao renunciar à mãe negra e forjar uma descendência inglesa por parte de pai. Ademais, adota a língua, a religião, as ideias e as tradições culturais da elite europeiza-

da. Aparentemente acredita nesse processo de embranquecimento, pois casa a filha com um homem branco que lhe parece não ter a melhor das personalidades, mas “era branco” (Ribeiro, 1984, 248).

A mãe de Amleto é outro caso merecedor de análise. Apesar de ocupar uma posição subordinada na sociedade e de, devido à cor, ter sido repudiada pelo filho, trata Seu Leovigildo, o “avô” de Maria da Fé, de forma condescendente uma vez que ele supostamente é mais escuro do que ela. Como mulher e como negra, ela é duplamente discriminada. No entanto, adota a visão da sociedade sobre o que significa ser uma mulher negra e passa essa atitude às suas alunas, perpetuando assim uma visão injusta do mundo. Considera sua posição na sociedade de certa forma normal. É uma das condições para seu filho ter sucesso na vida e, segundo ela, “bons modos, asseio, modéstia e vergonha” são virtudes sem as quais “uma mulher não é nada no mundo” (Ribeiro: 1984, 287).

Seu Leovigildo, mais conhecido como Nego Leléu, consegue que Perilo lhe dê sua carta de alforria, adquirindo, assim, um certo grau de mobilidade social e obtendo um lugar mais elevado na escala social. Nego Leléu torna-se nada menos que dono de escravos, de cujo trabalho depende para o sustento. Continua de certo modo escravizado, uma vez que depende de Perilo e sua mulher, sustentando-se através de uma troca de favores com eles. Apesar de sua contínua subordinação, exerce seu poder sobre os outros de forma abusiva. Embora bata nas mulheres que mantém como prostitutas, tenta mascarar e suavizar seus atos: “Botou casa de puta, botou caftina, instalou tudo, trata bem as meninas, quase não bate” (Ribeiro: 1984, 129).

Notáveis semelhanças emergem quando colocamos a história de Leléu à luz da pesquisa de Reis. Em primeiro lugar, Leléu

suscita paralelos com Domingos Sodré, que, depois de sua libertação, adquire igualmente escravos e passa a depender deles para sua subsistência. Em segundo lugar, o duplo estatuto de Leléu, de liberdade e de dependência, encontra paralelo na condição da *penhora humana*, ou seja, da escravidão temporária. De acordo com Reis, o que acontecia nesses casos era que o escravo pedia dinheiro emprestado para comprar sua liberdade, mas continuava numa posição de escravatura temporária em relação ao credor até pagar a dívida. Por último, tendo em conta o chauvinismo de Leléu, o trabalho de Reis contém estudos de casos de escravos livres que atuam de forma semelhante. Antão é um exemplo horripilante de um escravo livre que abusa fisicamente da própria esposa e viola outra mulher (Reis: 2008, 266-7).

Antes de buscar explicação para esse tipo de conduta abusiva por parte de ex-escravos, é importante comentar mais dois exemplos dignos de atenção. Primeiro, de acordo com Reis, Domingos Sodré tinha uma junta de alforria, ou seja, libertava seus escravos emprestando-lhes dinheiro, mas com juros. Domingos os obrigava a lhe pagarem com objetos roubados da casa de seus donos. Segundo, Reis fornece exemplos de ex-escravos que lucravam não apenas por possuírem outros seres humanos, mas por participarem do tráfico ilegal de escravos. Apenas a título de exemplo, Manoel Joaquim fora um escravo que tirara partido da boa relação com o dono para obter escravos para si próprio enquanto continuava numa situação de dependência: “Conforme afirmou Manoel Joaquim, além de ter ‘ampla licença’ para negociar e viver fora da casa senhorial, seu proprietário permitia que ele fosse senhor num outro sentido, pois o escravo possuía uma escrava africana” (Reis: 2008, 228). Manoel Joaquim, por seu lado, não era um dono benevolente, uma vez que punia severamente seus escravos.

José Reis fornece uma explicação para esse tipo de comportamento:

As juntas africanas de alforria representavam, ao mesmo tempo, um esforço de solidariedade coletiva para muitos, uma oportunidade de negócio para alguns e uma chance de marretagem para outros. Domingos talvez fizesse um pouco de tudo [...]. Sua trajetória de vida, como a de muitos africanos que vieram para o Brasil escravizados, provavelmente não foi isenta de deslizes morais. Para ascender individualmente, deixar a condição de escravos, e uma vez libertos se estabelecer no mundo dos livres, nele sobreviver e prosperar, muitos africanos tiveram, de alguma forma, de pisar sobre uns, ao mesmo tempo que davam a mão a outros (2008, 222-3).

Voltando a Leléu, é interessante vê-lo afirmar contundentemente que nenhum negro é, ou pode ser, dono de escravos e que ele próprio não possui escravos. Trata-se de um exemplo surpreendente das contradições às vezes evidentes na vida das pessoas, nomeadamente entre a vida vivida por um indivíduo e sua perspectiva sobre ela. Mas, de fato, Leléu não compra escravos. Adquire-os de outro modo: tirando proveito do fato de que a sociedade brasileira não dispõe de mecanismos de integração social de escravos livres, Leléu, sempre que toma conhecimento da libertação de algum, simplesmente se dirige à casa-grande e leva-o consigo:

E não é por isso que, sempre na procura de um adjutório ou outro, uma mão aqui outra acolá, Nego Leléu, com uma cara de beato que só vendo para crer, vai chegando à Armação do Bom Jesus? Não é porque sabe que a Senhora Dona Baronesa deve outra vez alforriar de promessa um escravo e será que esse escravo não é boa mão de obra e não vai querer vir com Leléu? Claro que é (Ribeiro: 1984, 129).

Apesar da corrupção praticada, através da qual assegura um razoável estilo de vida, a história de Leléu termina com sua redenção pessoal (em oposição à de Amleto, que não sofre nenhuma mudança até a morte). O momento-chave da redenção acontece quando Leléu entra em contato com Maria da Fé, por quem nutre um amor de pai.

Teias relacionais

Agora faz-se necessário reconsiderar a explicação de Reis para esse tipo de comportamento por parte dos escravos livres e desenvolver comentários adicionais. Reis justifica suas ações como forma de sobreviver numa sociedade que não oferecia oportunidades aos escravos livres de integração igualitária. Reproduzir as relações de poder aprendidas quando de seu aprisionamento e “tornar-se branco” parece ter sido a melhor (e única?) forma de sobreviver. Tal alternativa, sendo a única opção para os escravos livres, indica que a relação senhor-escravo era tão intrínseca à sociedade brasileira que tornava impossível a relação de domínio de outra forma. Finalmente, pode se postular que ter prazer no exercício do poder é simplesmente uma característica humana possivelmente partilhada por todos os seres humanos.

Quando lemos a obra ficcional de João Ubaldo Ribeiro e o trabalho historiográfico de João José Reis, a conclusão a que podemos chegar é de que, juntas, ficção e história podem oferecer uma visão mais ampla do passado e da forma como as relações raciais e sociais eram construídas. Além disso, o exercício de percepção das relações raciais no Brasil com a ajuda de ambas as narrativas deixa a sensação de que estas eram mais complicadas do que podem pare-

cer à primeira vista. Com Valente, podemos afirmar que *Viva o povo brasileiro*

não tem como intenção asseverar ingenuamente a superioridade dos valores do “povo,” nem simplesmente condenar os valores da elite. Pelo contrário, o romance procura reposicionar os termos do debate sobre a questão da identidade nacional, ao desconstruir ideologias “nacionais” tais como o sincretismo, o amor pela harmonia, a cordialidade e a benevolência inatas do povo brasileiro, enquanto enfatiza as diferenças e os conflitos não resolvidos entre as muitas vozes que formam a nação brasileira (1993, 53).

Depois de ler em conjunto João Ubaldo Ribeiro e João José Reis, a afirmação de que a sociedade brasileira não era propriamente cordial e harmoniosa não se mostra injusta ou fora do lugar. O romancista e o historiador parecem confirmar a ideia de que na sociedade brasileira oitocentista quase todos estavam, de uma forma ou de outra, presos a uma relação típica de escravatura. Em outras palavras, a hierarquia social da época pode ser comparada a uma corrente forjada por elos de dominação e subordinação por meio dos quais mesmo aquele que se encontra na base (em termos socioeconômicos) da pirâmide social pode sempre encontrar alguém numa situação pior. É essa a lição que o escravo livre Julio Dandão oferece a um futuro membro da Irmandade do Povo Brasileiro:

Assim, prosseguiu Julio Dandão, esse Lírio se revelava verdadeiramente um rei de escravos, o escravo-rei com suas saudações de que nada valem, a não ser para confirmar que todos são escravos. E quem permite prostração diante de si naturalmente se prosternará diante de outro. E é essa situação que Lírio deseja

para sempre, pois quem tem até medo de conversar sobre ela prefere continuar a curvar-se para seus senhores brancos, contanto que seus subordinados pretos continuem a curvar-se para ele (p. 209).

Na primeira parte de seu livro *Rebelião escrava no Brasil*,² João José Reis comenta que “os escravos não eram apenas propriedade daqueles que podemos corretamente chamar ‘a classe dominante’, nomeadamente, proprietários ricos e comerciantes urbanos. Pessoas em bastante diferentes circunstâncias econômicas e sociais tinham escravos. Existiam até casos de escravos proprietários de escravos” (1993, 3). Apesar de referir-se a um período diferente daquele coberto em *Domingos Sodré*, principalmente o início do século XIX até 1935, Reis aponta para o fato de que a realidade das relações raciais na Bahia não muda dramaticamente de um livro para o outro ou, se quisermos, de um espaço temporal para outro. Na realidade, *Rebelião escrava no Brasil* é notável por oferecer uma perspectiva global e detalhada do intrincado sistema de relações entre senhores e escravos, escravos libertos e não libertos, e assim por adiante. Naturalmente, essas relações tornam-se ainda mais complexas quando os elementos de cor e etnia são adicionados à equação. Nas palavras do historiador,

a população estava dividida de acordo com o lugar de nascimento em brasileiros, europeus e africanos. [...] as diferentes origens desses segmentos da população baiana estão relacionadas com diferentes padrões de visões e comportamentos políticos, sociais e culturais. Mas existiam diferenças de cor também entre os nascidos

² Também em relação a esse livro de João José Reis, usei originalmente a versão em inglês.

no Brasil. [...] Os negros nativos eram distinguidos dos negros africanos e o africano era sempre referido como *preto*. Havia brasileiros brancos e europeus brancos, os últimos quase sempre portugueses. Não havia dúvida quanto à nacionalidade dos mulatos. Tal como os brasileiros, os africanos também eram distinguidos, não pela cor, mas pelas etnicidades e nações. Além disso, os africanos e os afro-baianos podiam ser livres, escravos ou libertos, os últimos ex-escravos para quem a liberdade não significava a mesma igualdade que os livres. Esse complicado conjunto de categorias e relações dividiu nitidamente a sociedade da época e moldou o comportamento de seus membros (p. 5).

Convém lembrar, ainda que apenas de passagem, que se tratava de uma sociedade em que os homens prevaleciam sobre as mulheres devido a razões óbvias inerentes ao trabalho escravo masculino. Outro pedaço de informação crucial tem a ver com o fato de que na capital da Bahia os escravos não eram vistos na base da hierarquia social, afinal, “em termos econômicos, os mendigos e os vagabundos estavam provavelmente numa situação mais difícil do que os escravos” (Reis: 1993, 9).

De acordo com Reis, “os escravos, especialmente os que viviam na cidade, através de um grande esforço pessoal, compraram a sua liberdade, e (muito) poucos até se tornaram prósperos homens e mulheres de negócios” (p. 10). Quando se tenta explicar a opção, registrada no romance de João Ubaldo, de Nego Leléu adquirir escravos, uma interpretação pode ser encontrada no livro de Reis:

Apesar dessa concentração de riqueza, os interesses escravistas espalharam-se por toda a sociedade baiana. Não era necessário ser rico para possuir um escravo. Apenas os mais pobres não tinham escravos. José da Silva Lisboa comentou em 1781 que “é considerado um sinal de extrema mendicidade não ter escravos.

Pode-se suportar qualquer tipo de dificuldades domésticas, mas ter escravos é uma obrigação” (p. 12).

No caso de Leléu, assim como de muitos como ele, ter escravos era uma questão ligada à manutenção de um certo *status*. Além disso, a razão pela qual ele nunca poderia ascender a uma posição superior na escala social, como no caso do mulato Amleto, prendia-se à cor de sua pele e à sua etnia. Ele é chamado de “Nego”, designação usada para escravos nascidos na África que detinham menos privilégios do que os outros e eram discriminados até mesmo pelos afro-baianos. Atentemos para a informação fornecida pelo historiador:

Os africanos, escravos ou livres, eram uma parte significativa da população de Salvador, mas encontravam-se nos degraus mais baixos da escala social baiana. Apesar de parecer terem existido algumas possibilidades de mobilidade social, estas eram limitadas e não eram fora de proporção. Alguns africanos conseguiram boas condições, melhores até que alguns brancos pobres, mas nem mesmo poucos afortunados estavam totalmente integrados no sistema social (p. 20).

Como exemplo da discriminação étnica sofrida por escravos africanos livres, encontramos, em *Viva o povo brasileiro*, Antônia Vitória, esposa de Perilo, que, depois de flagrar uma escrava livre a contar histórias a seus filhos, pune-a por não gostar do conteúdo das narrativas. Diante da surpresa que seu comportamento despertava no padre, que lhe pergunta se a mulher não era uma escrava livre, Antônia Vitória responde:

– Pois então não posso eu castigá-la como bem me aprouver? Não me ofendeu ela, não ofendeu tão monstruosamente um homem

de Deus, não abusou da inocência dos pequenos e da estupidez da Honorata, em troca da comida que busca à cozinha todo o tempo e dos vinténs que nunca lhe regateei? (p. 88).

Claramente, como mulher branca e esposa do barão de Pirapuama, Antônia Vitória tira partido de seu poder para discriminar e castigar outra mulher livre, mas diferente de si por ser pobre e negra.

Numa leitura mais superficial do romance, pode parecer que os escravos só começam a rebelar-se no momento em que planejam matar Perilo. No entanto, Dadinha, a escrava mais velha de Perilo, que em 1821 completaria cem anos, faz um discurso no qual fala dos quilombos, isto é, “de comunidades de escravos fugitivos” (Reis: 1993, 40). Ou seja, uma forma de os escravos se insurgirem contra os senhores criando comunidades próprias e livres. Dadinha dá o exemplo de um escravo que não aceita ser escravizado e se insurge contra o senhor, fugindo e criando um quilombo:

O bissínio, quando chegou, chegou com muito alardeio no meio de uns outros, ele sendo o mais alto. Não teve jeito com ele, mararam logo de corda no primeiro dia, ele roeu as cordas, fugiu para os matos [...], então, num sá, fez quilombo, num sá? Rastou gente, rastou mulher, fez quilombão (Ribeiro: 1984, 79).

O discurso de Dadinha oferece uma ideia da situação que Reis discute em *Rebelião escrava no Brasil*, isto é, embora a insurreição muçulmana de 1832 tenha sido uma das maiores, ocorreram outras antes e depois, e a vida dos escravos não era pautada pelo conformismo, como pode muitas vezes parecer. De acordo com Reis, os escravos chegavam a matar outros escravos, se estes não apoiassem sua causa:

Em outros casos, escravos de diversas plantações aliaram forças e mataram homens livres e companheiros escravos que não os apoiaram. Também queimaram canaviais e casas em ensaios para queimar todo o edifício de escravos. Sem exceção, os rebeldes foram derrotados, às vezes brutalmente, mas seu desafio constante fez com que a escravatura e as relações étnicas na Bahia fossem especialmente atacadas durante esses anos (1993, 40-1).

Contudo, Dadinha conforma-se mais ao tipo de escravo leal quando, ao fim de seu discurso e antes de morrer, faz o seguinte pedido: “Não deixem matar Nozinho Pirilo Ambrósio” (Ribeiro: 1984, 82). É interessante ainda verificar que Reis discute igualmente o caso de escravos leais: “Os conspiradores de 1807 tinham planejado uma rebelião para o dia 28 de maio, durante as celebrações do Corpo de Cristo, mas no dia 22 foram traídos por um escravo leal ao seu senhor, que revelou as notícias” (1993, 42). Em sua opinião, a lealdade se prendia ao fato de os senhores os terem libertado e, para alguns, essa era uma forma de mostrar agradecimento. Acrescente-se ainda que, às vezes, os caçadores de escravos fugitivos eram ex-escravos ou negros, em prova da complexidade da teia de relações de então. Ao descrever uma revolta em um quilombo, Reis afirma:

Na manhã do dia dezessete, alguns caçadores de escravos tentaram, sem sucesso, apanhar Urubu. Três deles morreram no processo, e seus corpos foram mutilados para além do reconhecimento. Um dos mortos era um ex-escravo, um cabra. Três outros caçadores de escravos ficaram gravemente feridos, dois deles pretos nativos (1993, 55).

No tocante às relações raciais e sociais associadas ao caso de Amleto, merece menção ainda o fato de os mulatos discriminarem

escravos nascidos de africanos. É igualmente o caso dos capatazes. No romance de João Ubaldo, esse tipo de personalidade é encarnado pelo capataz Almério, mulato que tem a família cativa, mas decide não se juntar aos companheiros africanos uma vez que aspira a ser dono de escravos: “Um dia, dono serei” (Ribeiro: 1984, 19). Almério escolhe assimilar a cultura e a religião europeias, sentindo repulsa, por exemplo, pela capoeira. Contudo, é supersticioso em relação aos deuses africanos, sentindo receio do que lhe possa acontecer caso os escravos decidam enfeitiçá-lo. Sua forma de lidar com seus medos é, desse modo, exercer violência sobre os escravos para obter uma suposta confiança na invencibilidade de seu poder:

Quando uma vez amanheceu à sua porta uma arrumação de comidas amarelas e bichos sacrificados, ligada à soleira por uma trilha de farofa pontilhada de sangue, saiu pela janela, foi trabalhar tremendo e, apesar de ter batido nos cativos naquele dia, não conseguiu ocultar o medo (Ribeiro: 1984, 149).

João José Reis também descreve esse tipo de situação em seu livro. Em sua pesquisa, descobriu que era muito comum os escravos nativos discriminarem os africanos: “Mesmo nessa luta contra seu senhor, os crioulos não se abstinham de discriminar rispidamente seus companheiros africanos” (1993, 145).

Podemos encontrar uma explicação final para a perpetuação de relações de poder entre escravos e ex-escravos novamente em *Rebelião escrava no Brasil*. Segundo Reis, podia acontecer de os escravos da Bahia terem sido escravos na África vendidos na costa a traficantes de escravos que faziam a travessia do Atlântico (1993, 94). O que se passava na Bahia não era estranho ao que ocorria na África, de acordo com o comentário irônico do historiador Yorubá

Babatunde Agiri: “Os escravos que se rebelaram com sucesso contra o governo Oyo em 1817 agora possuem escravos eles próprios” (Reis: 1993, 95). Atuar da mesma forma na Bahia não parece tão surpreendente se pensarmos que, ao chegarem ao Brasil, essas pessoas mantinham as mesmas estruturas de poder de sua sociedade de origem. Por exemplo, os literatos discriminavam os que não o eram dentro do mesmo grupo étnico, para não falar dos que eram de grupos distintos, brancos ou mulatos. A discriminação vinha tanto de ambos os lados como de dentro:

Numa sociedade em que mesmo os brancos que dominavam eram em grande parte analfabetos, era difícil aceitar que os escravos africanos possuísem meios de comunicação tão sofisticados. No entanto, esses papéis revelaram que entre seus escravos havia pessoas altamente instruídas na linguagem do Alcorão, pessoas que deixaram suas marcas numa caligrafia e numa gramática perfeitas. Eram africanos que, apesar de serem escravos na Bahia, certamente tinham sido membros de alguma *intelligentsia* na África, se não membros de classes mercantis ricas (Reis: 1993, 106).

Ao lermos as obras de João Ubaldo e João José Reis, percebemos a distância que ambas mantêm em relação ao trabalho de Gilberto Freyre. Todas as interações que tentei tornar explícitas aqui mostram-nos que as relações raciais e sociais no contexto baiano não configuram uma situação idílica, sendo compostas de muito mais camadas e teias que aquelas mostradas pelo trabalho de Freyre. De acordo com Eduardo Lourenço,

Cortesão e Freyre [...] implicitamente equacionam diferença com valor. Sendo diferente, a colonização portuguesa é mais “valiosa”. Mas nem sequer convencem o leitor prudente da real exis-

tência histórica da alegada diferença. Nessas, como em outras apologias de nossa colonização, [...] as comparações são superficiais e a escala de valor proposta é ou arbitrária ou altamente tendenciosa (2003, 197).

Algumas páginas adiante, Lourenço afirma que, em essência, o colonialismo português “tem envolvido a subordinação da realidade histórica, econômica, social e cultural do colonizado. Que em nosso caso o colonizado possa, em certos aspectos, parecer menos distante do colonizador do que é habitual não constitui um forte argumento a favor da colonização portuguesa” (2003, 202).

Desse modo, as “asserções líricas [quando comparadas] com a realidade” (Lourenço: 2002, 203) só produzem “absurdos”. São esses absurdos que ficções como *Viva o povo brasileiro* e trabalhos históricos mais recentes como *Domingos Sodré e Rebelião escrava no Brasil* desvendam, ao mostrar não apenas as atrocidades do colonialismo português em relação aos africanos, mas, concomitantemente, entre etnias africanas e, talvez ainda mais chocante, entre indivíduos que depois de escravizados são capazes de reproduzir eles mesmos o sistema.

Referências

- COSTA, Emilia Viotti da. *The Brazilian Empire. Myths & Histories*. North Carolina: The UNC Press, 2000.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. “Vozes em discordância na literatura afro-brasileira na atualidade”. In: AFOLABI, Niyi; BARBOSA, Márcio & Esmeralda RIBEIRO (orgs.). *A mente afro-brasileira*. Trenton: Africa World Press, 2007, pp. 147-64.
- P. HOLOKA, James. *Simone Weil’s The Iliad or the Poem of Force. A Critical Edition*. Nova Iorque: Peter Lang, 2003.
- LOURENÇO, Eduardo. *This Little Lusitanian House: Essays on Portuguese Culture*. Tradução de Ronald W. Sousa. Providence: Gávea-Brown, 2003.
- REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Tradução de Arthur Brakel. Londres: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- VALENTE, Luiz Fernando. “Fiction as History: The case of João Ubaldo Ribeiro”. *Latin American Research Review*, 28:1 (1993): 41-60.

