

## A POLÍTICA NECRO-RACISTA E A QUESTÃO RACIAL NA BAHIA REGENCIAL: UMA ANÁLISE DA REVOLTA DOS MALÊS E DA SABINADA (1831-1840)

Marcos Gabriel Ruas Benedito<sup>77</sup>

### RESUMO

Este artigo busca compreender as diferentes formas de aplicação da política necro-racista por parte do Estado Imperial brasileiro no contexto de dois eventos revoltosos ocorridos durante o período regencial, compreendido entre os anos de 1831 a 1840, na Bahia: a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837-1838). Nesse sentido, mostraremos a princípio uma definição do arsenal terminológico necessário à empreitada. Depois, dissecaremos o contexto histórico compassado tanto *a priori* da aplicação da política necro-racista (conforme definida por Wallace de Moraes) quanto *a posteriori* desta. Passaremos então aos efeitos da aplicação de tal política nos indivíduos participantes dos processos revoltosos, com enfoque naqueles encaixados na zona do não-ser (conforme a divisão entre zona do ser e zona do não-ser proposta por Frantz Fanon). Conclui-se com a análise histórica do legado da política necro-racista no decorrer do período analisado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política; Necro-racista; Zona do ser; Zona do Não-ser.

### ABSTRACT

This article intends to comprehend the different forms of application of the necro-racist policy purported by the Brazilian Imperial State in the context of two rebellious events that occurred during the Regency's Era (1831-1840), in Bahia: the Malê revolt (1835) and the Sabinada (1837-1838). In that regard, the intent is to show, at first, a definition of the terminological arsenal necessary to the task. Beyond that, it is offered a dissected historical context encompassed not only prior to the application of the necro-racist policy, but also after. Passing onto the effects of the application of said policy to the participants of the rebellious processes, with particular focus on those belonging to the zone of nonbeing (as defined by Frantz Fanon in his proposed division of society between the zone of being and the zone of the nonbeing), we conclude with a historical analysis of the necro-racist policy's legacy during the analyzed period.

**KEYWORDS:** Policy; Necro-racist; Zone of Being; Zone of Nonbeing.

<sup>77</sup> Graduando em História, UNIOESTE (Universidade Estadual do Oeste do Paraná).

O presente estudo possui como objetivos compreender a atuação de uma política necro-racista implementada pelo Estado no contexto de várias rebeliões ocorridas no período chamado de Regencial no contexto do Brasil Imperial, bem como uma análise da questão racial endêmica em tais processos revoltosos. Em particular, serão objetos de análise, de maneira igualitária, todavia não exatamente equitativa, as revoltas sediciosas conhecidas como Levante dos Malês e Sabinada. Não exatamente equitativa, pois se dará maior enfoque ao Levante dos Malês. Isto posto, não é possível afirmar que a Sabinada, e por extensão, outras revoltas como a Guerra dos Farrapos e a Cabanagem, por exemplo, não contêm o mesmo número de questões e contradições imanentes em suas constituições, trata-se apenas de uma escolha para fins de imposição de limites aos objetivos propostos.

A primeira questão que surge é: do que se trata uma política necro-racista? O neologismo é um termo guarda-chuva, englobando os termos necropolítica (que assume aqui um traço diferente, denominado de necrofilia colonialista), e a concepção de racismo conforme elaborada pelo psiquiatra e filósofo Frantz Fanon, contendo uma divisão metafísica entre “zonas”: a zona do ser e a zona do não-ser. Assim, principiarse-á pela definição deste conceito com a definição de seus constituintes. Para a necropolítica, em especial a sua variante necrófila colonialista, Moraes (2020, p. 5) explica:

Nesse sentido, no Brasil atual, entendemos que não se trata apenas de uma deliberação do soberano de fazer morrer e deixar viver (poder do soberano ou necropolítica), mas de uma política deliberada pela morte, uma simpatia, um amor quase hedonista pelo extermínio do “pária” da sociedade, do opositor, do outro. Um desejo racista. Não se trata apenas de um oposto à biopolítica, no campo de se regular a vida. A necrofilia não é apenas uma regulamentação da morte (necropolítica), mas busca representar um desejo pela morte.

Importante fazer uma breve ressalva: de fato, o contexto definido por Moraes é correspondente ao Brasil do presente. Ainda assim, conforme se verá mais à frente, o conceito se aplica também ao período analisado. Contudo, a definição de necrofilia aplicada aqui ainda não é suficiente, possuindo, como já destacado, um caráter colonialista. Continua Moraes (2020, p. 6):

Todavia, não é a morte de qualquer um. Por isso, ela deve estar casada com o conceito de colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza. É, afinal, uma necrofilia colonialista, pois sente prazer na morte do africano, do indígena e de todos os seus descendentes que não estão prontos apenas para servir e têm dificuldades em aceitar o lugar destinado pela supremacia branca. É, nestes termos, uma necrofilia colonialista, que busca expressar o

racismo na sua forma mais pura. Assim, o termo colonialista aspira marcar que seus principais alvos são povos não europeus.

Com o termo pormenorizado, o arsenal terminológico não se encerra, porém, somente na política necrófila colonialista. Entra em cena o conceito de racismo e das zonas do ser propostas por Fanon. Grosfoguel (2012, p. 94) auxilia definindo a zona do ser como sendo composta por sujeitos que, por estarem caracterizados racialmente como superiores, não sofrem de opressão racial, tendo como consequência apenas privilégio racial. Já a zona do não-ser, composta por sujeitos caracterizados racialmente como inferiores, o privilégio inexistente e a opressão racial é a única realidade. A consequência final disso é uma diferença explícita no modo de gestão dos conflitos presentes em tais zonas. Grosfoguel (2012, p. 95) empresta as considerações do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos para evidenciar tal diferença, começando pelas tratativas com os conflitos presentes na zona do ser:

Para De Sousa Santos, la manera como se gestionan los conflictos en la zona del ser (arriba de la línea abismal) es a través de lo que él llama mecanismos de regulación y emancipación. Existen códigos de derechos civiles/humanos/laborales, relaciones de civilidad, espacios de negociaciones, y acciones políticas que son reconocidas al «Otro» oprimido en su conflicto con el «Yo» dentro de la zona del ser. La emancipación se refiere a discursos de libertad, autonomía e igualdad que forman parte de los fines discursivos, institucionales y legales de la gestión de los conflictos en la zona del ser. Como tendencia, los conflictos en la zona del ser son regulados mediante métodos no-violentos. La violencia siempre se usa en momentos excepcionales. Esto último no niega que existan en la zona del ser momentos de violencia. Pero existen más como excepción que como regla.

Em suma, os conflitos solucionam-se por meio de vias institucionais e ditas civilizadas, com a violência (que existe nesta zona) sendo raramente utilizada. Contudo, para a zona do não-ser, segundo Santos e Grosfoguel (2012, p. 95 e 96), a violência é utilizada de forma descarada, gerando um estado violento perpétuo, com o raro uso das soluções civilizadas e oficiais. A questão da zona do não-ser ganha um contorno extra devido a característica imanente e presente no seu próprio nome: a concepção de seu integrante como não sendo um ser de fato. Os efeitos disso se esclarecem com Fanon, tendo suas considerações contidas primeiramente em Bernardino-Costa (2016, p. 507):

Nas páginas iniciais de *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon fala da existência de uma zona do não-ser, “uma região extraordinariamente estéril e árida”, habitada pelo negro. O olhar imperial do branco o fixou nesta zona. Em virtude deste olhar fixador, “mesmo me expondo ao ressentimento de meus irmãos de cor”, Fanon afirma, “o negro não é um homem” (Fanon, 2008, p. 26), portanto, não é um ser. Este tema perpassará toda a obra, em alguns momentos de forma explícita em outros de forma implícita.

E novamente, em Grosfoguel (2012, p. 96), destacando que para Fanon, a dialética “Eu-Outro”, presente na zona do ser, se destrói na zona do não-ser, a partir do momento no qual os integrantes de tal zona inexistem como seres nos olhares dos seres, integrantes da zona oposta. O resultado disso, segundo Grosfóguel (idem), é o uso de técnicas de violência e apropriação que seriam inevitavelmente vistas como inaceitáveis na gestão de conflitos presente na zona do ser.

A relação de tais processos com o Império do Brasil se dá com a definição de seu Estado imperial como sendo um exemplificador de uma governança racista, caracterizada pela banalização e agressiva humilhação no trato com o subalterno não-branco (seja ele negro, indígena ou mestiço) e uma valorização da imagética e do ideário branco europeu segundo Moraes (2020, p. 8), conforme se verá mais adiante.

Feitas tais definições, a primeira questão consequentemente se responde: a política necro-racista é definida como sendo um meio de perpetuação eterna da violência, da desumanização e consequente desqualificação metafísica, e por fim, da morte, essa desejável, do indivíduo que fuja ao *status quo*. A legitimação de tal política se dá, portanto, através, principalmente, mas não exclusivamente, do Estado, sendo este a manifestação da elite e seus interesses. Auxiliando em tal conclusão acerca do perfil estatal, tem-se a síntese oferecida por Carvalho (2008, p. 22):

Na ausência de poderosa classe burguesa capaz ela própria de regular as relações sociais por meio dos mecanismos do mercado, caberia ao Estado, como coube nos primeiros passos das próprias sociedades burguesas de êxito, tomar a iniciativa de medidas de unificação de mercados, de destruição de privilégios feudais, de consolidação de um comando nacional, de protecionismo econômico. O Estado agiria principalmente por meio da burocracia que ele treinava para as tarefas de administração e governo. Essa burocracia podia ter composição social variada, mas era sempre homogênea em termos de ideologia e treinamento. Pelo menos era o seu núcleo principal. O predomínio do Estado refletia, naturalmente, certa debilidade das classes ou setores de classe em disputa pelo poder, e certa fraqueza dos órgãos de representação política. Daí que havia frequentemente fusão parcial entre os altos escalões da burocracia e a elite política, o que resultava em maior unidade da elite e em peso redobrado do Estado, de vez que, de certo modo, era ele próprio que se representava perante si mesmo.

A resolução de uma questão não obstante traz outras duas: como se deu a aplicação de tal política no período revoltoso na “era” Regencial? E como tal política, juntamente com o contexto sociocultural do período, auxilia a compreender a questão racial durante as rebeliões? A resposta da segunda pergunta será feita de maneira

implícita ao longo do restante deste trabalho. A primeira pergunta, todavia, permite uma resposta mais direta com os estudos analíticos de cada um dos processos.

Inicia-se com o Levante dos Malês, ocorrido na Bahia em 1835. Existem diversas particularidades no contexto baiano da época que dão o tom para o acontecimento do Levante e suas consequências. O imaginário da elite escravocrata, por exemplo, era marcado por um profundo temor de uma revolução, nos moldes haitianos, por parte da zona do não-ser, em especial em um contexto donde os interesses plutocratas para com o tráfico negreiro, já ilegalizado, haviam aumentado grandemente. Conforme atesta Castellucci Junior (2011, p. 105):

As elites brasileiras e, particularmente a baiana, já estavam amedrontadas desde a chegada de notícias do levante escravo no Haiti, liderado pelo liberto letrado Toussaint L’Ouverture e, depois, pelo escravo analfabeto Jean Jaques Dessalines. Os senhores escravocratas sabiam que, onde havia concentração de africanos, ou mesmo crioulos subjugados, o risco de sublevação era iminente. Na Bahia, as últimas décadas de tráfico de cativos também contribuíram, decisivamente, para criar essa explosiva situação, uma vez que, prevendo o inevitável fim do comércio transatlântico, negociantes e senhores trataram de adquirir, ao máximo, novos cativos, elevando os estoques de braços disponíveis para os diversos serviços, fossem no campo ou nas cidades.

Tamanho estado de tensão, resultou, como já citado, em um aumento no número de cativos trazidos, geralmente em más condições sanitárias, com a conivência das autoridades fiscalizadoras. Ainda segundo Castellucci Junior (2011, p. 110), os poderes municipais eram compostos, em sua maioria, pelos próprios senhores de escravos, ou por homens corruptos ligados aos interesses dos citados. Tal situação exemplifica o trato desumano com os conflitos quando do envolvimento destes da zona do não-ser, conforme explanado em Grosfoguel (2012). Além disso, os escravos não estavam submetidos somente a uma elite branca, como também, de acordo com Reis (1986, p. 14), estavam também ocasionalmente sob a posse de até mesmo outros escravos. O fenômeno, descrito pelo autor como um “desafio estranhamente radical à ordem escravista”, esclarece-se com uma condição, manifestada em forma de desejo, e que é inerente aos integrantes da zona do não-ser. Explana Frantz Fanon, novamente utilizando do auxílio de Bernardino-Costa (2016, p. 507):

Para apreender o desejo do homem negro, Fanon diferenciará o desejo deste do desejo do homem branco, que não precisa anunciar sua condição racial, uma vez que ele encarna a concepção universal de homem. Pergunta Fanon: “Que quer o homem? Que quer o homem negro?”. Sua resposta: “O negro quer ser branco” (Fanon, 2008, p. 27), quer ascender à condição do ser. Para

tanto, o não-ser buscará usar máscaras brancas como condição para se elevar à condição de ser.

Portanto, um homem negro liberto ter como escravo outro negro busca tornar-se branco, mirando uma ascensão à zona do ser, donde pode usufruir do “privilégio racial” característico dessa zona.<sup>78</sup> Tudo o que já fora exposto demonstra, a sua própria maneira, o funcionamento da política necro-racista, alavancada pelas características peculiares da escravidão brasileira que, como dito por Reis (1986, p. 16), era “sistematicamente realimentada”, gerando consecutivamente um ciclo necropolítico.

O descaso com a população negra, seja ela escrava ou livre, também se dava com o abandono daqueles em situação de mendigagem, tachados como vagabundos. Conforme sintetiza Reis (1986, p. 20), a situação material dos mendigos e ditos vagabundos era ainda mais miserável que a dos escravos, gerando um dilema: “passar fome livre ou engordar escravo”. Ainda sobre a população dita “livre”, a tática necrófila colonialista de abandono atingia níveis preocupantes até mesmo para as autoridades. Uma vez mais, usando-se das palavras de Reis (1986, p. 20-21):

Os arquivos policiais da época estão cheios de relatórios de juizes de paz e outras autoridades que se queixavam diariamente do número crescente de mendigos e desocupados que vagavam por suas freguesias, pessoas que já haviam ultrapassado o limiar da pobreza para serem absolutamente pobres. Dezenas dessas correspondências relatam a apreensão de crianças abandonadas pelos pais ou parentes pobres, muitas delas órfãs. Os juizes enviavam-nas para o orfanato de São Joaquim, única instituição educacional destinada aos pobres. Aí se aprendia o trabalho manual disciplinadamente. Se não fugiam do internato, essas crianças se tornavam artesãos, sem muita chance de exercerem a profissão numa sociedade em que predominava o trabalho escravo e que atravessava um período de crise econômica aguda[...].

Pode-se ver, portanto, que a morte das populações negras integrantes da zona do não ser na visão da elite baiana à época do Levante não se consumava somente com táticas diretas, mas também com formas indiretas de violência, presente nas contradições das condições sociais garantidas por meios institucionais, tal como exemplificado anteriormente, acometendo até mesmo indivíduos livres, alforriados.

Não tratar-se-á aqui especificamente dos episódios repressivos aos africanos participantes do Levante, pois já existe uma bibliografia que trata detalhadamente (como os já citados trabalhos de Reis (1986) e Castellucci Junior (2011) acerca disso. Um aspecto contraditório, que complementa a questão racial vigente na Bahia do

<sup>78</sup>Para um olhar *in loco* de como o colocar de uma “máscara branca” afetava um homem negro, consultar a biografia de Mahommah Baquaqua, disponível em Lara (1989).

período, é uma situação de embate entre os chamados crioulos (populações afro-brasileiras) com os africanos. Tal embate explica-se não só pelo já citado desejo efeito das máscaras brancas como explicado por Fanon, como também por um trejeito das relações entre senhor e escravo. O trejeito esclarece-se com Reis (1986, p. 175):

Formou-se então uma certa cumplicidade entre o escravo nacional e o senhor e por extensão entre o afro-baiano e o baiano branco. As relações sociais do cotidiano expressavam uma forte ideologia paternalista que em princípio excluía o africano, a não ser aquele que abdicasse de sua africanidade.

Nascido de relações localizadas de poder no microcosmo social em que se confrontavam escravo e senhor, esse paternalismo senhorial se aproxima de uma estrutura de hegemonia político-ideológica. A classe senhorial não exercia o poder apenas na ponta do chicote, mas também através do convencimento de que o mundo da escravidão oferecia ao escravo — e a uns mais que a outros — segurança e mesmo um certo espaço de barganha. É verdade que à época da crise — crise inclusive de hegemonia — que se seguiu à independência, essa composição social e de poder ameaçou ruir. Mas sobrou um trunfo fundamental: o pacto antiafricano entre baianos senhores e escravos, pretos e brancos e mulatos. Esse pacto incluía um item decisivo: os mulatos, cabras e crioulos forneciam o grosso dos homens empregados no controle e repressão aos africanos. Eram eles que faziam o trabalho sujo dos brancos de manter a ordem nas fontes, praças e ruas de Salvador, invadir e destruir terreiros religiosos nos subúrbios, perseguir escravos fugidos pela província e debelar rebeliões escravas onde quer que aparecessem.

Percebe-se, portanto, uma nova característica única na questão racial do período: o instigar de conflitos violentos dentro da própria zona do não-ser. Tal tática reafirma, pois, um dos traços da necrofilia vigente: um desejo excessivo pela morte do outro, custe o que custar. O próprio aparato repressivo montado pelo governo local coaduna o traço necrófilo: o presidente da província, Gonçalves Martins, ordenou a invasão das casas de todos os “pretos africanos”, aumentando severamente o contingente da patrulha, conforme exposto em Reis (1986, p. 239).

Uma outra faceta desta política, como também da visão dos pertencentes à zona do ser em relação aos pertencentes da zona do não-ser, é, como diz Fanon (1968), o olhar da cultura do outro como sendo não apenas inferior, mas como quintessência do mal. O olhar maléfico à cultura dos integrantes da zona do não-ser dialoga também com o contexto de criação de uma “civilização brasileira”, aos moldes europeus, gerando uma “maquinaria cerimonial”, controladora dos sentimentos, que deviam ser contidos, bem como de sensações, conforme atesta Schwarcz (1998, p. 306-307). Logo, a cultura

africana, cada vez mais cotidiana na Bahia<sup>79</sup> era vista como sendo exógena a tal ideário civilizador. O exemplo que serve como prócer disso no contexto do Levante dos Malês (em especial no pós-Levante) é sintetizado por Reis (1986, p. 253):

Depois do levante, as autoridades baianas se concentraram durante muitas semanas na tarefa de revirar a vida da comunidade africana. É impressionante como a presença dos africanos e suas culturas desafiavam a visão de mundo, os hábitos, a própria estabilidade psicológica de boa parte dos baianos. Os chamados “costumes africanos”, que já pareciam tão próprios da Bahia, de repente afloram nos documentos da repressão como o estranho e subversivo que precisavam ser proibidos e se possível extintos. Acabar com a africanidade baiana — não se pode ver de outra forma a qualificação de “subversivo” dada a qualquer objeto da África encontrado nas casas vasculhadas pela polícia em 1835. Pois não eram só os abadás, rosários malês, papéis árabes que se tomavam como prova de rebeldia. Também nocivos à ordem social eram os instrumentos musicais, os colares, os panos-da-costa encontrados. A velha corrente de intolerância antiafricana, que chamamos “linha conde da Ponte”, parece ter predominado no processo de repressão em 1835.

No contexto do Levante dos Malês, um dos costumes adotados pelas populações africanas que aprofundou o sentimento de “quintessência do mal” descrito anteriormente foi a religião islâmica. O islamismo dos povos africanos, de eminência presente em termos também terminológicos (“malês”, no iorubá, significa “muçulmano”), surgia como um problema para as elites e para o Estado, de perfil católico, uma vez que, de acordo com Bosi (1992, p. 258):

O fato é que se consumou em plena cultura moderna a explicação do escravismo como resultado de uma culpa exemplarmente punida pelo patriarca salvo do dilúvio para perpetuar a espécie humana. A referência à sina de Cam circulou reiteradamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização do trabalho forçado nas economias coloniais. O velho mito serviu então ao novo pensamento mercantil, que o alegava para justificar o tráfico negreiro, e ao discurso salvacionista, que via na escravidão um meio de catequizar populações antes entregues ao fetichismo ou ao domínio do Islão. Mercadores e ideólogos religiosos do sistema conceberam o pecado de Cam e a sua punição como o evento fundador de uma situação imutável.

Destarte, pode-se perceber que a questão religiosa também era um elemento fundamental para a política necro-racista implementada no contexto do Levante dos Malês, uma vez que buscava um apoio do mito de Cam, baseado na Bíblia, a fim de legitimar a governança religiosa, usando um conceito de Moraes (2020), característica do Estado no período Regencial (e por extensão, em todo o período Imperial).

<sup>79</sup>Para uma análise do impacto cultural e socioeconômico do cotidiano africano na Bahia neste período, ver Santos (2013).



Finalmente, destaca-se o hedonismo, o desejo quase que sadista da morte, característico da necrofilia colonialista, como já descrito por Moraes (2020). Por uma última ocasião, utiliza-se como apoio o trabalho de Reis (1986, p. 270). Na execução das penas de castigo, quando efetuadas através do açoite, percebia-se uma eminência na humilhação das vítimas, que eram “despidas, amarradas e açoitadas nas costas e nádegas”, com a execução das penas sendo realizada em locais públicos. Pode-se argumentar que, devido às vítimas não serem assassinadas na execução de tais penas, o sadismo necrófilo não se consuma totalmente. Contudo, na política necro-racista, não apenas a morte biológica é levada em conta. Entra em cena também o fenômeno da morte social, descrita por Mbembe (2018, p. 27) como sendo a expulsão do ser para fora da humanidade, quando o escravo (ou corpo negro livre) perde seu lar, os direitos sobre seu corpo e estatutos políticos. As políticas repressivas e necro-racistas reforçadas por Gonçalves Martins, e por extensão, toda os contornos do Levante dos Malês, garantiram uma morte social aos acometidos pela necrofilia colonialista.

Pensada tal discussão para o contexto do Levante dos Malês (que ressaltando-se, ainda pode ser aprofundada com estudos posteriores), partir-se-á para a Sabinada, uma revolta separatista de caráter liberal ocorrida na Bahia durante os anos de 1837 e 1838, onde os conflitos entre zona do ser e a zona do não-ser permaneciam, mesmo com, de acordo com Lopes (2010), a cor de pele mulata do líder revoltoso sendo um diferencial no contexto. No interior do exército revoltoso, por exemplo, havia um preconceito social e racial para com a presença de escravos. Como diz Lopes (2010, p. 35):

Nas fileiras de luta, entretanto, a discriminação aos egressos do cativeiro certamente refletia diversas tensões, não apenas as de ordem político-institucional. As fronteiras entre livres e libertos poderiam ser reconhecidas através de diferentes marcadores, sendo o mais evidente deles a aparência física. Homens brancos (ou tidos como tal), cuja cidadania não era motivo de questionamento ou debate, foram postos em combate ao lado daqueles cuja pertença à comunidade política da nação fora restringida constitucionalmente, e mais, cuja aparência evocava a experiência do cativeiro. Desta forma, é lícito afirmar que as tensões vivenciadas nas tropas da Sabinada não expressaram apenas conflitos entre homens livres e cativos, mas podem também evidenciar tensões de cunho racial, à medida em que a diferença entre uns e outros era reconhecida sobretudo na constituição física.

A presença de tais tensões esclarece que a constituição sociocultural de um líder nem sempre é sinônimo de constituição sociocultural idêntico para todos os participantes. Além disso, o sentimento de “quintessência do mal”, tal como visto no Levante dos Malês, para com os africanos presentes na revolta, se reproduziu também no contexto da Sabinada. Segundo Lopes (2010, p. 36), havia um grande temor de uma

insurreição geral, portanto tentava-se convencer com uma motivação extra os afro-brasileiros participantes na revolta: a promessa de libertação, excluindo o grupo dos escravos africanos no processo. Portanto, assim se garantia um fortalecimento do movimento, e um enfraquecimento do sentimento de insurreição. Assim sendo, para além do sentimento do africano como ser maligno, também se percebeu assim como no Levante dos Malês uma tática de instigação de conflito interno entre os integrantes da zona do não-ser.

A faceta liberal da Sabinada não excluiu o processo de ser atingido pela política necro-racista. Para além das contradições endógenas ao processo (ou seja, o contexto sociocultural baiano, local), a própria ideologia do liberalismo era conivente com a escravidão a seu modo, portanto, coadunava com a política necro-racista. Isso não vale apenas para o contexto da Sabinada, mas para todo o período político do período Regencial (quicá, Imperial como um todo). Tal afirmação embasa-se nas contradições gerais do liberalismo brasileiro destacadas por Bosi (1988, p. 7):

Comércio livre, primeira e principal bandeira dos colonos patriotas, não significava, necessariamente, e não foi, efetivamente, sinônimo de trabalho livre. O liberalismo econômico não produz sponte sua, a liberdade social e política. O comércio franqueado às nações amigas, que o término do exclusivo acarretou, não surtiu mudanças na composição da força de trabalho: esta continuava escrava (não por inércia, mas pela dinâmica mesma da economia agroexportadora), ao passo que a nova prática mercantil pós-colonial se honrava com o nome de liberal. Daí resulta a conjunção peculiar ao sistema econômico-político brasileiro, e não só brasileiro, durante a primeira metade do século XIX: liberalismo mais escravismo. A boa consciência dos promotores do nosso laissez-faire se bastava com as franquezas do mercado.

A síntese de Bosi (1988) acerca do contexto geral fornece um olhar crítico à ideologia liberal e o que ela significava efetivamente na governança racista do Estado Imperial brasileiro. Trazendo os apontamentos de Bosi (1988, p. 9) para um contexto ainda mais próximo do período Regencial, a faceta liberal se esclarece ainda mais:

[...] a moderação dos liberais de 1831 acabaria, cedo ou tarde, assumindo a sua verdadeira face, conservadora. Os traficantes foram poupados; e os projetos iluministas, raros e esparsos, de abolição gradual foram reduzidos ao silêncio. Deu-se ao Exército o papel de zelar pela unidade nacional contra as tendências centrífugas dos clãs provinciais. Vencidos os últimos Farrapos, estava salva a sociedade: no caso, o Estado aglutinador de latifundiários, seus representantes, tumbeiros e burocracia. A retórica liberal trabalha seus discursos em torno de uma figura redutora por excelência, a sinédoque, pela qual o todo é nomeado em lugar da parte, implícita.

Conforme foi exposto e analisado, conclui-se também que mesmo as revoltas de caráter liberal (como a Sabinada) não se isentam de traços característicos da política necro-racista, em especial de seu aspecto necrófilo colonialista.

Por fim, é mister explicitar que o Período Regencial, como um todo e não apenas especificamente no contexto das revoltas, é passível de análise dos efeitos de tal política. De acordo com Morel (2003, p. 10), o período Regencial foi momento-chave para a construção da nação brasileira, garantindo a independência, mesmo “ao custo de muitas vidas”. Para além disso, é neste período no qual plurais discussões ocorrem e permeiam a sociedade brasileira, conforme Morel (2003, p. 9):

Penso que o período regencial pode ser visto como um grande laboratório de formulações e de práticas políticas e sociais, como ocorreu em poucos momentos na história do Brasil. Nele foram colocados em discussão (ou pelo menos trazidos à tona): monarquia constitucional, absolutismo, republicanismo, separatismo, federalismo, liberais em várias vertentes, democracia, militarismo, catolicismo, islamismo, messianismo, xenofobia, afirmação de nacionalidade, diferentes fórmulas de organização de Estado (centralização, descentralização, posições intermediárias), conflitos étnicos multifacetados, expressões de identidades regionais antagônicas, formas de associação até então inexistentes, vigorosas retóricas impressas ou faladas, táticas de lutas as mais ousadas... A lista seria interminável.

Um outro exemplo de tais discussões, indo desta vez na contramão (ao menos na esfera discursiva) da política necro-racista, é o do debate a respeito dos direitos humanos, sobretudo o da abolição da escravatura. Tal debate, que não deixou de avançar adentro à esfera política no período Regencial, bem como a duração do Império em sua totalidade, contou com figuras representativas, tais como José Bonifácio<sup>80</sup> e Joaquim Nabuco. Nas palavras de Nabuco (2011, p. 15) “a raça negra fundou, para outros, uma pátria que ela pode, com muito mais direito, chamar sua”. Os exemplos de Bonifácio (defensor de uma abolição gradual, vale lembrar) e Nabuco, mostram, portanto, em diferentes tempos e contextos dentro de um único período histórico, uma faceta distinta, ainda que muito insuficiente para conter de forma integral o sistema vigente necro-racista.

Para além da Bahia, a política necro-racista também foi posta em prática noutros movimentos sediciosos no período Regencial, como a Guerra dos Farrapos<sup>81</sup> e a

<sup>80</sup>Uma visão mais pormenorizada de sua defesa da abolição da escravidão, pautada com diferentes condições e matizes, pode ser vista em Blake (1898).

<sup>81</sup>Para o contexto da Revolução Farroupilha, ou Guerra dos Farrapos, ver Neumann (2014) e Pesavento (2014).

Cabanagem<sup>82</sup>. Não obstante, conforme já explicitado no início deste estudo, procurou-se limitar a análise para o Levante dos Malês e a Sabinada para fins de limites analíticos, não sendo, portanto, um exemplo de silenciamento historiográfico, conforme definido por Trouillot (2016, p. 18), acerca dos processos ocorridos dentro de tais revoltas, pedintes de uma análise mais aprofundada em outro estudo.

Conclui-se, portanto, que a política necro-racista, em especial a sua variante necrófila colonialista, permeou o contexto das revoltas no período Regencial, e foi parte integrante do próprio Estado Imperial tanto no período das Regências, quanto *a posteriori*. Por fim, ressalta-se o legado de tal “estratégia”, acabando por adentrar os dias de hoje<sup>83</sup>. Em todo tempo histórico, uma governança racista terá como efeito uma políticanecro-racista.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDINO-COSTA, Joaze. *A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!*. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, 28 nov. 2016.

BLAKE, Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Brasil, 1898.

BOSI, Alfredo. *A escravidão entre dois liberalismos*. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 4-39, dez. 1988.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTELLUCCI JUNIOR, W. *No entorno de Todos os Santos: tráfico ilegal e revoltas escravas no Recôncavo (Bahia: 1831-1850)*. In: CAROSO, C., TAVARES, F., and

<sup>82</sup>Já para a Cabanagem, consultar Ricci (2007).

<sup>83</sup>Sobre a presença desta ideia da necropolítica na contemporaneidade, ver o artigo publicado no jornal El País, pelas jornalistas Débora Diniz e Giselle Carino, disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/09/opinion/1562688743\\_395031.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/09/opinion/1562688743_395031.html)

PEREIRA, C., orgs. *Baía de todos os santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 103-127.

DINIZ, Débora; CARINO, Giselle. *A necropolítica como regime de governo*. 2019. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/09/opinion/1562688743\\_395031.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/09/opinion/1562688743_395031.html). Acesso em: 2 ago. 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

GROSFÓGUEL, Ramón. *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?* **Tabula Rasa**, ISSN 1794-2489, Bogotá, v. 1, n. 16, p. 81-102, abr. 2012.

LARA, Silvia Hunold. *Biografia de Mahommah G. Baquaqua*. In: Revista Brasileira de História, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1989.

LOPES, Juliana Serzedello Crespim. *Liberdade, Liberdades: dilemas da escravidão na Sabinada (Bahia, 1837-1838)*. **Sankofa**, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 26, 6 dez. 2010.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MORAES, Wallace de. *Historicídio e as Necrofilias Colonialistas Outrocidas - Uma Crítica Decolonial Libertária*. 2020. Disponível em: <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-uma-critica-decolonial-libertaria/>. Acesso em: 12 jul. 2021.

MOREL, Marco. *O Período das Regências (1831-1840)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

NABUCO, J. *O mandato da raça negra*. In: *O abolicionismo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, pp. 13-17, 2011.

NEUMANN, Eduardo Santos. *As populações indígenas na Guerra dos Farrapos (1835-1845)*. **Revista de História**, São Paulo, v. 1, n. 171, p. 83-109, 18 dez. 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *A Revolução Farroupilha*. 4. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2014.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RICCI, Magda. *Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840*. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 22, p. 5-30, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI. 2010.

SANTOS, FG. *A cidade, o porto e o comércio*. In: *Economia e Cultura do Candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros - 1850/1937*. Ilhéus, BA: Editus, 2013, pp. 35-93.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o Passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.