

O SOLDADO ANTROPÓFAGO

escravidão e não-pensamento no Brasil

copyright Tales Ab'Sáber
edição brasileira© Hedra 2018
primeira edição Primeira edição
edição Jorge Sallum
coedição Felipe Musetti
assistência editorial Luca Jinkings e Paulo H. Pompermaier
capa Ronaldo Alves
ISBN XX-XXX-XXXX-XXX-X
corpo editorial Adriano Scatolin,
Antonio Valverde,
Caio Gagliardi,
Jorge Sallum,
Oliver Tolle,
Renato Ambrosio,
Ricardo Musse,
Ricardo Valle,
Silvio Rosa Filho,
Tales Ab'Sáber,
Tâmis Parron

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua
Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.*

*Direitos reservados em língua
portuguesa somente para o Brasil*

EDITORA HEDRA LTDA.
R. Fradique Coutinho, 1.139 (subsolo)
05416-011, São Paulo-sp, Brasil
Telefone/Fax +55 11 3097 8304
editora@hedra.com.br
www.hedra.com.br

Foi feito o depósito legal.

O SOLDADO ANTROPÓFAGO

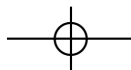
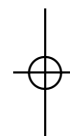
escravidão e não-pensamento no Brasil

Tales Ab'Sáber

1ª edição

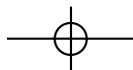
hedra

São Paulo_2019

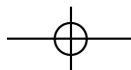
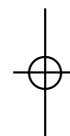


Sumário

Prólogo	9
O Soldado Antropófago.	23



para o amigo R. S., *weitermachen!*



Prólogo

Somos contemporâneos de nossa escravidão

Chico Buarque de Holanda conta uma história de quando menino, no final dos anos 1950, em que ele reclamou com seu pai de como, ao pegar um taxi dirigido por um motorista negro, Sérgio Buarque iria se sentar ao lado do motorista. Então Sérgio o fez descer do carro e, na rua, lhe disse com dureza que ele nunca mais repetisse aquilo, que ele nunca mais desprezasse e menosprezasse de modo racista, e falsamente superior, o povo brasileiro... No entanto, como se sabe, nem todos os brasileiros tiveram como pai Sérgio Buarque de Holanda. E é certo que aquele menino inteligente tirara aquelas ideias torpes sobre os códigos a serem seguidos entre as classes sociais, e a expressão das raças, de algum lugar. Um lugar ainda mais amplo e forte, que produzia mesmo aquele gozo sádico de *não pensamento*, chamado Brasil, que não era legitimado por seu próprio pai, de fato uma outra entidade, representante de outro Brasil.

Por essas e por outras o próprio Sérgio Buarque de Holanda orientou a sua pesquisa original sobre as origens do Brasil para algum horizonte de transformação efetiva das coisas, uma proposição concreta de avanço de racionalidade institucional, de lei acordada ordenadora de instituições e dos direitos públicos, na busca de uma real democracia formalmente garantida, para dar conta das formas de menta-

lidade escravocratas que ainda circulavam, não apenas na relação da elite com os pobres e negros, mas também nos vínculos dependentes, sem mediação e *cordiais* da relação dos homens livres com o poder e das próprias elites entre si. A esperança de substituir o afeto calculado e dependente e o mundo do favor pela lei e pelo reconhecimento de direitos configuraria a nossa revolução modernizante, segundo o projeto afirmativo de *Raízes do Brasil*.

No entanto, a corrosão do caráter do fundo de violência não superado brasileiro, que muitas vezes quando se trata do direito à violência direta em relação aos pobres é ainda sustentada contra qualquer ordem de direito existente entre nós, nunca permitiu que a profecia de fé racionalizante de Sérgio Buarque se realizasse plenamente por aqui. Se não, como explicar a recente e absolutamente escandalosa absolvição, em instância superior após a condenação em um primeiro tempo, dos policiais assassinos de 111 presos, quase todos negros, no Massacre do Carandiru de 1992, ou o assassinato de 493 jovens, também na sua maioria negros, pela polícia paulista, nos dias seguintes à revolta do PCC, em maio de 2006, que jamais foram esclarecidos, julgados ou punidos? Como explicar que a elite paulistana faça questão de tirar *selfies* com esta mesma polícia, afirmando assim o vínculo de proteção de classe, quase particular, da polícia que se privatiza, e legitimando todas as suas ações de extermínio contra jovens pobres e negros no Brasil? Como explicar o acomodamento geral frente os atuais nove assassinatos por dia cometidos pelas polícias do Brasil?

E mesmo o banal esforço político de um estado de direito minimamente democrático foi prática e amplamente um projeto fracassado no tempo em que Sérgio Buarque vi-

veu, se considerarmos os reais 60 anos de regimes antisociais, anti-democráticos autoritários ou ditatoriais brasileiros, incluindo aí a famigerada República Velha, o Estado Novo getulista e a violenta ditadura civil-militar de 1964–1984, conjunto de obra de elites que deformou completamente, em termos humanos, sociais e espirituais, o terrível século xx brasileiro. Apesar do esforço generoso, produtivo e esteticamente brilhante de nosso modernismo, artístico e intelectual, uma corrente do espírito que forçou e alterou muitos aspectos do Brasil moderno arcaico, o que significam de fato *estes sessenta anos em cem* de regimes autoritários, antisociais, discricionários e de altíssima concentração de poder em pleno século xx brasileiro?

Com algum ajuste de lentes, e com olhos livres, podemos ver em tal dificuldade democrática limite da elite brasileira em promover acesso e integração de massas no espaço da riqueza nacional, tão indecentemente orientada para o alto, uma verdadeira repetição da estrutura concentracionária, de exclusão absoluta do mundo do trabalho do mundo do direito, própria de nosso século xix escravista. Nossos surtos autoritários de poder concentrado, tão próprios do século da modernização acelerada nacional, e hoje de caráter neo-liberal, não estariam apenas repondo a ordem mais séria e constante, a ordem ocidental capitalista escravista periférica, cuja fronteira terrível atravessou a nossa própria nação como uma verdade de força irrecusável? E como ficam os sujeitos *não modernos brasileiros*, que apesar de negociarem a produção e a riqueza nacional no mercado mundial, e sempre participarem das benesses da internacionalização do capital, são em geral incapazes de produzir integração social suficiente e em níveis de desenvolvimento contemporâneos,

isto de modo constante, em todos os tempos do processo histórico brasileiro?

O desprezo e o ódio destrutivo contra o esforço lulopetista de alterar o grau de integração social brasileira, o que ocorreu, como se sabe, durante dez anos, é um sinal forte de um ato social que visa abertamente riqueza, privilégios e poder e que também recusa abertamente a responsabilidade social e o desejo de caráter coletivo, o mais pleno direito à vida cidadã brasileira. O que sabemos bem do Brasil é que o país produz poder, formas sociais e muita riqueza, e o faz geralmente sobre os escombros da reprodução histórica da miséria, da pobreza e da exclusão; e para tanto, sendo assim, em grande parte a nação militariza fortemente a sua vida pública, transformando a ação social necessária em caso de polícia e exclusão sempre tolerada, que produz o verdadeiro veneno subjetivante político que embala nossos extremamente medíocres conservadores.

A escravidão brasileira de ao menos trezentos anos é um fato histórico assinalado com alguma insistência – uma vez que irrecusável – em nossa vida social, cultural e política de ainda hoje; ao mesmo tempo, é um universo recusado em profundidade do ponto de vista da verdade de seus próprios efeitos e razões, muito provavelmente, e sobre o corpo de muitos, *ainda simplesmente presentes* na real *geopolítica psíquica* do Brasil de hoje. O Brasil sempre foi contemporâneo de sua escravidão.

Desprezo social radical bem afirmado, concentração de poder tolerada, direito à exploração máxima da vida dos pobres sem a necessidade de conceder direito algum ao seu outro de classe entendido como pleno objeto, servilismo global e minoridade conceitual frente às ordens de poder são

pontos constantes da vida simbólica de nosso conservadurismo social mais comum. E também, é importante lembrarmos, são dimensões político subjetivas coincidentes, ponto a ponto, com a estrutura simbólica de nossa vida escravocrata nacional original.

No seu maravilhoso e explosivo, radical e exigente libelo antiescravista, *O abolicionismo*, Joaquim Nabuco já anotara com grande clarividência que o problema da escravidão continuada brasileira não estava no projeto imediato de sua extinção, já então, em 1883, inevitável e sensível no horizonte, mas no quanto e por quanto tempo ela perduraria como estrutura social de mentalidades, com seus efeitos práticos e subjetivantes deletérios, a travar e a arrastar o desenvolvimento social e humano do país periférico, desviando-o para uma região correspondente às suas próprias formas fortes e violentas.

Daquele ponto de vista, que é também o nosso, a escravidão não era um mal que cicatrizasse com o ato histórico simples de sua suspensão – por mais que o Império escravocrata brasileiro do século XIX tenha resistido com brios à ideia da liberdade, e também, muito por causa disso. Ao contrário, a escravidão brasileira era um mal continuado, perverso e geral, que atravessaria tempos e normas de muitas distâncias históricas diferentes, que manteria estruturas de poder e de desrespeito humano ainda por dezenas, e talvez centenas, de anos e que produziria novas e fantásticas práticas de exceção ao cânone político ocidental dos direitos humanos fundamentais. Nossa escravidão nacional, desenvolvida durante a mais plena modernidade, sobretudo, marcaria a formação do caráter de muitos como uma *neurose principal instalada*, gozosa perversa, que continuaria a produzir as formas

brasileiras de violência em relação aos negros e aos pobres através dos tempos – e, contemporaneamente, penso que em relação aos gays e trans, noias e mendigos, imigrantes e exilados, desadaptados, ou que cultivam religiões afro brasileiras, e por aí afora... – em um movimento que percorre um tempo histórico de longa duração, indeterminado em seus limites.

Assim, nossa formação transnacional, atlântica, luso africana, católica, de força concentracionária e de povo desprovido de direitos, de colônia de exploração mercantil, orientada desde sempre para o mercado global e para os poderes centrais, teria produzido uma forma intensa de articulação interior do *sujeito do poder* por estas paragens – e aqui, por um segundo, eu quase disse *pastagens*... – entre nós e neste projeto singular de nação. De fato, no Brasil, o sujeito do poder colonial, escravocrata, está na base do sujeito do poder nacional, originalmente escravocrata também. Tais sujeitos eram o mesmo e, para compreendê-lo, em conjunto com os mecanismos absurdos de concentração da renda precisamos conceber *uma genealogia da crueldade* particular brasileira. E, desde já podemos afirmar que, no Brasil, sempre, toda constante e absurda sinalização *contra o valor universal dos direitos humanos* é de fato *um ato derivado diretamente de nossa origem e de nosso constante desejo escravista*, que assim é repostado, não repousa e nem se desmobiliza.

Nossos grosseiros cidadãos que atacam a base acordada fundamental da cidadania ocidental, que recusam felizes os direitos humanos universais, sempre com evidente prazer sádico do direito local de contradizer a lei geral mais ampla, deveriam ser abertamente chamados de *neo-escravistas* brasileiros – e não de genericamente *fascistas* como costumamos

fazer – se não forem os constantes *escravistas reais* brasileiros, fundo autoritário extremo que de fato os sustenta e que eles representam.

A nação consciente, desejada e produtora de lutas democratizantes, realizada em formas públicas possíveis de maior ou de menor integração democrática, teria sempre que conviver com o sujeito originário do ato de violência escravocrata, de desrespeito absoluto pelo corpo e pelo direito do outro, de máxima exploração e de felicidade de disposição sádica dos senhores, do gesto de força garantido sobre a vida dos trabalhadores, estrangeiros africanos, alucinadamente forçados para os limites da humanidade dita brasileira. Uma estruturação sádica subjetiva forte, e preguiçosa quanto ao valor do próprio trabalho, que atravessa tempos históricos heterogêneos, que resiste – como simplesmente resistem os desejos infantis no modelo psicanalítico dos sonhos – e que insiste em uma nação e cultura que, devendo avançar como *progresso*, não deve superar a sua violência originária como *ordem*.

A escravidão é o sonho limite de nossos autoritários, tão constantemente presentes na história brasileira e o pesadelo real de todos os que a sentem e combatem. Ela é a *ordem* prévia, desejada e imposta na articulação de sadismo e clasismo entre nós, nossa infeliz *origem imanente*, muito anterior a toda vida pública democrática e includente.

Mais ou menos, os traços luso ibéricos católicos de nossa vida de baixa produtividade colonial, escravocrata e de tipo *ancién regime*, além de concreta e pouco imaginativa a respeito do tipo de ordem que representava, deixaram marcas profundas em nossa estrutura social aberta ao desenvolvimento moderno, de nosso século xx ao menos. Como Caio

Prado Jr. não se cansou de assinalar, aquele mundo era de baixa produção de capital e de alguma sociedade complexa de classes e de consumo, de alguma ordem de contrato e de reconhecimento e de alguma ciência possível, que pudesse ser por fim convertida em fator real de capital e chegar a completar a estrutura econômica da nação moderna. E é impressionante mesmo reconhecermos como algo destas condições gerais originais nos afeta ainda agora, com a nova ordem autoritária grave da política brasileira de nosso próprio tempo presente, que nos ameaça invadir com suas marcas também o século XXI brasileiro, que já se perde.

Estudando os raros nomes e conceitos dados à nossa escravidão na origem nacional no século XIX brasileiro, eu pude verificar seis ações de sentido presentes na cultura a respeito de nossa forma de produção de riqueza e sociedade que cindia a vida entre escravos e senhores.

Seis principais modos de conceber nossa escravidão e nossa vida popular e cultura que tinha contato com o povo trabalhador, escravo, modos que, de um jeito ou de outro tem vida longa na história das ideias e da subjetivação no Brasil:

O modo do silêncio, ou ***o poder como ato e recusa simbólica***: este foi o modo principal do poder e das elites, *todos liberais quando conservadores escravocratas, e conservadores escravocratas quando liberais*, operar a cultura da escravidão, ao menos até a década de 1850 no Brasil. Não falar da coisa, ato correlato de se impedir de pensá-la, fazia com que se produzisse uma cultura satisfeita no puro ato, do privilégio do gozo da situação como ela era, do gozo do sadismo e da preguiça senhoril. Não falar, não imaginar, não escrever sobre a escravidão e a estrutura social nacional, estabeleceram as condições

arcaicas de nosso profundo e lamentável, generalizado, *anti-intelectualismo* brasileiro. A escravidão brasileira recusava o pensamento a seu respeito. Este mundo é o mundo da ausência de textos, da existência do insubsistente em nossa cultura. Na ausência do compromisso simbólico na linguagem ele vai emergir e se produzir como *coisa*, como traços materiais concretos, atos, e alucinação, o delírio da cultura que é, mas que não se representa. Esta recusa revela um plano nacional amplo de *má fé*, frente à assunção possível de um discurso autoritário e contra-iluminista brasileiro, que de fato não podia confrontar de nenhum modo os resultados sociais que as revoluções liberais modernizantes, científico racionalistas europeias e americana, produziam de modo expansivo, tendente a tomar o mundo, na época. O modo do silêncio constrito, *casmurro*, a autocensura dos senhores brasileiros, e sua morte da imaginação estética e crítica, também se articulava à linguagem da eficácia de governo dos fazendeiros *saquagem*, esta sim uma linguagem inevitavelmente existente, sob pena de não haver país algum caso faltasse. Uma linguagem seca e desencantada, sobre a escravidão como ação nacional de Estado, puro Estado, que também está na origem de nosso pobre discurso burocrático competente e autorizado, que parece nunca precisar responder de fato ao Brasil *como ele é*.

O modo de Vilhena, ou **o poder contra o erotismo**: recusa afirmativa do valor da vida popular e da cultura que dela emana, controle estrito policial da vida dos pobres, controle político policial dos espaços públicos das cidades. Modo de explicitude e afirmação do poder direto e da cidade como espaço de intervenção e de desenho, morto culturalmente, do poder normativo. Poder positivo antipopular, poder que

emana do poder, essencialmente incapaz de uma imaginação qualquer, de algum contato onírico erótico com a vida popular brasileira. Racismo conservador eroticamente empobrecido. Origem de nosso espírito *sério*, de repressão naturalizada e cisão constante e agressiva com a vida popular e a cidade, modalidade subjetiva autoritária nacional, que tem longa vida em São Paulo.

O modo de Gonçalves Dias, ou **a denúncia do não dito**: em alguns poemas, e principalmente no diálogo *Meditação*, de 1846, não publicado em vida, o poeta denunciou a degradação ética, a perversão disseminada da violência liberada e direta dos senhores, a baixíssima produtividade, bem como a degradação da cultura material e estética da nação, causadas pela escravidão. Ele antecipou abertamente o discurso abolicionista, Joaquim Nabuco e até mesmo Caio Prado Jr.. Não por acaso foi o primeiro artista importante do país. Mas Gonçalves Dias também nunca publicou o diálogo antiescravista, confirmando, a contrapelo, o silêncio geral que congelaria o país, e a mentalidade de sua elite, por quase meio século.

O modo de Schlichthorst, ou **gozo, erotismo e cultura**: o estrangeiro que reconhece a vida pulsante da cidade, a metrópole escravista, produzindo formas de civilização. A ambivalência de um olhar que vê a exceção brasileira, do ponto de vista da onipresença da violência, mas também da necessidade da vida viver e criar modos eficazes de existência material e simbólica. Pela primeira vez se entende o espaço popular brasileiro como origem de cultura moderna, e os negros já são criadores, poetas, músicos, dançarinos. Além de vir daí a nossa pedra filosofal, muiiraquitã, da nossa chave vanguardista hiper moderna, de uma cultura constituída

como um gesto de arranjo *no precário*. Atenção interessada às emanções culturais vindas do corpo, a dança, o canto, a música de dança, correlatos imediatos e reflexos de um erotismo presente e negociado na cultura, principalmente no corpo da mulher escrava. Onirismo desejante, criador de sonhos, da vida dos escravos; mais erotismo negociado, em troca de tostões, como fonte de vida e de cultura. Pela primeira vez as soluções de compromisso, entre corpo, erotismo e cultura, modernas ao modo brasileiras, síntese produtiva de nossa escravidão, origem e amalgama de fundo de um filão importante de nosso modernismo, se enunciava, *no olhar do estrangeiro*, que devorava e era devorado pelo Brasil. Origem da nossa ambivalência erótico cultural, positiva como lugar de reconhecimento do ato popular, mas controladora dos limites da ação política dos pobres *neste continente erótico simbólico interessado* e, sendo assim, portanto, sexista, machista e perversa em outro grau de compromisso. Campo cultural gozoso, a partir de formas estéticas ligadas ao corpo e resultado do grande movimento da mestiçagem brasileira. Ou, noutras palavras, *relação sexual cultural*, produtiva mas politicamente controlada e orientada.

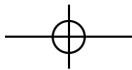
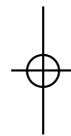
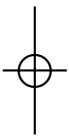
O modo de Gonzaga, **o reconhecimento à distância**: o poeta inconfidente mineiro, de modo simétrico ao do mercenário alemão Schlichthorst, mas com sinal de distanciamento e não de interesse, observou pela primeira vez a incorporação dos batuques e danças populares na vida do palácio do poder e da elite colonial controladora da riqueza e da vida social nas Minas Gerais. A incorporação antropofágica interna, entre níveis de cultura e história diferentes, ficava sinalizada, mas o ponto de vista era irônico e negativo, e sempre do alto. O poeta parece dizer que a cultura popular,

de origem africana, poderá circular pelos circuitos híbridos da elite e do poder, desde que os pobres continuem sempre bem postos em seu lugar original final. O pacto cultural, conservador irônico brasileiro, distanciado em relação ao destino real daqueles atores populares que animavam a vida, era o que se anunciava naquele olhar distanciado, irônico negativo, de participante ausente do destino do parceiro cultural. E é assim que vamos, nossa classe média culta e elite, ao carnaval e à Bahia. E é assim que o grande samba impacta nossa Bossa Nova, e retorna aos nossos salões culturais, onde os pobres e negros continuam nos servindo.

O modo de Alencar, **conservadorismo patriarcal e atraso**: diante da crise final da escravidão brasileira, com a ascensão de nosso *abolicionismo forte* nos anos de 1870 e 1880, os conservadores enunciaram a sua teoria da relação social e cultural eterna entre senhores e escravos. Com risco do fim do sistema é necessária a emergência da voz reativa, que no pleno poder de controle da escravidão rural e urbana brasileira, até então absolutamente não falava. Deste ponto de vista, do poder, a escravidão foi um bem civilizatório, que constituiu e tornou viável o novo mundo americano, dizia o romancista nacional, porta-voz conservador. Ela devia ser vista com benevolência e de modo favorável – à autoimagem dos senhores. Para aquele discurso, a escravidão foi um processo e um bem histórico necessário à criação de um novo mundo, e seu custo moral e humano está pago por princípio. Também, o escravo é um *meio-sujeito*, que pode ser feliz, pois recebe as benesses afetivas e pessoais do seu senhor, que lhe tem interesse humano, cristão. Sua condição social deveria evoluir, sempre muito segura e gradualmente, para a de uma *servidão tutelada*, baseada nos afetos e direitos civilizatórios dos

senhores sobre ele, e não para a plena cidadania, estranha ao país. Muito de nossa ideologia paternalista, de beneméritos de pobres explorados, que devem ser para sempre pobres explorados brasileiros, se enuncia com antecedência, desfaçatez e força estilística própria, naquele indigitado discurso pró escravista, a voz da vida intelectual conservadora brasileira na segunda metade do século XIX. Horrorosa, mas realista, ideologia positiva do poder e sua subjetivação, brasileiro.

Desprezo social radical bem afirmado, concentração máxima de poder tolerada, direito à máxima exploração da vida dos pobres sem a necessidade de conceder direito algum ao outro de classe, servilismo global e minoridade conceitual diante de qualquer ordem de poder são traços constantes de nosso conservadorismo mais comum, coincidentes ponto a ponto com a estrutura simbólica de nossa vida escravocrata original.



O Soldado Antropófago escravidão e *não-pensamento* no Brasil

I

Durante muito tempo, quando nos olhávamos no espelho desde um certo modo de ser brasileiros, por vezes víamos, alguém via, coisas que pareciam muito belas. Daquele ponto de vista, aquela perspectiva que nos era cara, tínhamos a famosa visão do paraíso, *uma imagem utópica que emanava de nós mesmos*, com a qual desejávamos sonhar e viver em ilusão partilhada: uma terra onde o homem sempre foi cordial, e a mulher, especialmente sensual. Tal imagem íntima e coletiva, que se ofereceu com facilidade à indústria da imaginação entre nós, falava muito de uma terra boa, de uma terra gostosa, onde se canta o samba que dá e a morena é sestrosa. Uma terra onde a baiana tem, e entra na roda, deixando a moçada com água na boca. Um nosso mundo bem conhecido, entre o desejo e a imaginação, em que nossas garotas lindas andavam por Ipanema, malemolentes e leves, cantando canções infantis ou sambas enredo para o Pão de Açúcar, enquanto os homens mais velhos pensando na beleza que existe, sonhavam em levar o seu samba moderno ao Carnegie Hall de Nova York. Tal mundo expandia de muitos modos o seu afeto imaginativo sobre nós, desde a terra até suas mulheres, homens e projeto, muito mais anseio do que lei reconhecida.

Assim *um mundo bom* se configurou no Brasil, no qual os pobres tinham um violão e também um fusca e uma gravata florida. Onde eles amavam a seleção e o flamengo e tinham uma nega linda, chamada Tereza. Talvez ela fosse até mesmo uma mulata exuberante, de Di Cavalcanti, ou uma baiana que não era falsa, mas, ao contrário, frajola, com um verdadeiro requebrado do lado que mexia com o juízo dos trabalhadores. Ela era mesmo, como ouvimos tantas vezes, beleza pura, de pele escura, de carne dura. Aqui era o lugar em que, na casa dos nossos pobres, se comia o famoso feijão da Vicentina, todo mundo era bamba e a menina dança, quando se dizia *oba!*, *salve a Bahia senhor!* Um país abençoado por Deus, onde os mais antigos nobres e pastores de nossa inexistente, mas sonhada, Arcádia da Colônia Ultramarina de Vila Rica *não eram mesmo um qualquer*, e onde, mais de uma vez, chegou a hora dessa gente bronzeada mostrar o seu valor. Bonito por natureza, parecia ser um fato de origem que no Brasil até os sabiás e as palmeiras eram mais belos do que em qualquer outro lugar da terra. E, para lá, ou para outra *Passárgada* ainda melhor, um passeio por Copacabana, gostosa quentinha, cheia de bugigangas e suas meninas, onde sonhavam os inocentes do Leblon, ainda voltaríamos todos, um dia. Talvez não todos, mas cada um de nós.¹

1. A respeito da comovente e patética história imaginária da colônia da Arcádia Romana Ultramarina, inventada sonhada por Claudio Manuel da Costa, o seu “vice-custode”, ver Sérgio Buarque de Holanda, “Glauceste acadêmico”, em *O espírito e a letra II*, São Paulo Companhia das Letras, 1996, e, principalmente, o estudo aprofundado do sentido político cultural da arcádia em Portugal e na sua Colônia Ultramarina de Vila Rica, “Gosto arcádico”, em *Esboço de figura, homenagem a Antonio Candido*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1979.

Um mundo, aquele nosso, em que os heróis calçavam chuteiras imortais, os nobres e os reis eram Didis e Pelés e, quando não se tinha onde morar, simplesmente se morava na areia. Um país que certamente tinha ouvido musical, em que o Tio Sam queria conhecer a nossa batucada, onde o artista mais moderno dançava na praia, com as capas da Mangueira, era marginal e também era herói e iluminava os terrenos, os terrenos baldios, porque nós queremos sambar e que, na Casa Branca, já dançou a batucada de ioiô e de iaiá.

Um país no qual, quando o lindo poeta baiano era preso por algum claro enigma, também chamado Brasil, ele saía da prisão direto para Londres, cantando suas memórias do cárcere com infinita alegria utópica: *alô, alô, realengo, aquele abraço*. Um mundo desejado, assim, vivido, alucinado, em que os patriarcas, os saudosos pais fundadores dessa espécie de pátria, de origem ibérica portuguesa, católicos, fidalgos e tardo liberais, sonhavam de fato com o futuro mais digno, da nação como “Tristeza do império”, nas palavras do poeta nacional em *Sentimento do mundo*:

Os conselheiros angustiados
ante o colo ebúrneo
das donzelas opulentas
que ao piano abemolavam
“bus-co a cam-pi-na se-re-na
pa-ra-li-vre sus-pi-rar”,
esqueciam a guerra do Paraguai,
o enfado bolorento de São Cristóvão,
a dor cada vez mais forte dos negros
e sorvendo mecânicos uma pitada de rapé,
sonhavam a futura libertação dos instintos

e ninhos de amor a serem instalados nos
[arranha-céus de
Copacabana,
[com rádio e telefone automático.

Um mundo projetado assim, bom e violento, onde um
dia todos deitaremos à sombra de uma palmeira, que já não
há.

II

Além da grande alegria e beleza, também somos um verdadeiro país jovem – mas que envelhece rápido – que fêz-se independente por ato e por desejo da mesma monarquia portuguesa que bem nos constituiu como sua colônia de exploração comercial exclusiva, de modo radical, ao longo de trezentos anos. Uma comunidade imaginada cujo primeiro Rei local, Rei de Portugal, abriu nossos portos para o mundo no tardar da hora moderna de 1808. Mais particularmente, os portos do Brasil foram abertos precisamente para aqueles mesmos navios ingleses que escoltaram nosso Rei imperial de Portugal em sua fuga intempestiva, com sua corte e sua biblioteca, frente ao avanço das forças de Napoleão, então incontroláveis, que ainda representavam a Revolução modernizante geral francesa de 1789, que somente deste modo se aproximou de Lisboa. No mesmo movimento do tempo em que Lisboa fugia estrategicamente da modernidade europeia avançada, para o Brasil.

Assim teve origem o novo espaço político e social do que viria a ser um país: *em um mais puro e legítimo movimento da reação europeia*, um efetivo ato de conservação, com todas as forças disponíveis e alguma estratégia, de uma Corte abso-

lutista católica em risco. Um efetivo país reacionário em relação aos tempos modernos que sopravam com as novas revoluções liberais, finalmente constituído, quatorze anos depois da chegada do Rei, pela mão do jovem Príncipe herdeiro português em pessoa – que segundo diziam as ruas da época, já havia sido enfeitado por uma *richelieu* de São Paulo – de olho e tentando intervir em uma crise política que acontecia na cidade portuguesa do Porto, onde se encontravam os seus reais interesses europeus, que agora, no segundo quartil do século XIX, se casavam com os seus reais interesses brasileiros. Desde sempre a política no Brasil foi confusa, e bastante descentrada em relação à vida interior da nação. Desde sempre ela foi comprometida pelo forte marco colonial, que constituiu o espaço social do país muito antes dele chegar a ser concebido, de qualquer modo que fosse.

Fruto de uma fuga, e de um gesto, muito próprios do *ancien régime* europeu, aberto em plena modernidade do século XIX, o Brasil só poderia constituir-se como novo e estranho Império tropical, muito instável pela natureza da aceleração da modernização do próprio século que não correspondia minimamente às coisas do atraso social local, com seus homens livres dependentes, em geral improdutivos, em constante busca de nobilitação de tipo antigo e com a sua vida popular mesclada com a vida muito mais forte daquilo que era a nossa verdadeira e fixada casta trabalhadora: os escravos negros brasileiros, sequestrados e importados aos milhões da África.

III

Mas, também, é preciso lembrar, este é um país que adentrou a modernidade mundial muito tempo antes de sua marca de fundação como alguma espécie de nação híbrida, tentativa de invenção de Império constitucional tropical, escravista desde sempre, em pleno século da emergência universal da indústria, dos grandes mercados de trabalho e consumidores cosmopolitas e da forte luta de classes central que então emergia.

O espaço do que viria a ser o Brasil foi por muito tempo um verdadeiro espaço de trocas econômicas globais, um espaço sobretudo comercial, de fato o espaço *transicional* de um mercado produtor de excedentes coloniais, modalidade originária de capital mercantil, grande fornecedor de açúcar, de ouro, de diamantes, de algodão, de cachaça, de tabaco, de café e também, por outro lado, ainda mais espetacular mercado comprador de uma massa de 5 ou 6 milhões de escravos africanos, fora os mortos, ao longo de 350 anos – 42% dos quais foram caçados, vencidos em guerras e trazidos ao então novo país na primeira metade do século XIX, contra todos os tratados de suspensão do tráfico até então assinados. Em outra opinião possível, bem própria do século XIX, José de Alencar escreveu um dia sobre os números gerais da ampla escravidão americana: “calcula-se em cerca de quarenta milhões o algarismo desta vasta importação”...

Tratava-se assim de um verdadeiro e maravilhoso espaço de transações mundiais, para quem ganhava, em que uma massa de produtos colônias era trocada por uma massa de homens transformados em mercadoria e em propriedade, em negociações que se davam em um universo geográfico transcontinental expandido, tão fortemente atlântico e afri-

cano quanto interior – demonstraram bem Luiz Felipe de Alencastro e Alberto da Costa e Silva – e que se tornou unidade geopolítica e comunidade institucional e imaginada autônoma tardiamente, em 1822.² Tardiamente, ou *atrasado*, como se convencionou dizer, se pensarmos como baliza a emergência e a existência de sociedades modernas integradas e autônomas, de direitos civis universais garantidos e de dinâmica democrática geral. Um espaço geopolítico bem fundado na força da mão de obra internacional escrava, de fato africana – África que, segundo um prócer das origens da nação, sonhando com o mundo que discutiremos mesmo aqui, *um dia civilizaria o Brasil* – e que realizava seus valores de troca finais em Portugal e Inglaterra.

Um país constituído assim, deste modo sério e sobre este leito real, que, cumprindo tratados internacionais assinados em 1826 com a Inglaterra, declarou a ilegalidade definitiva do tráfico atlântico de escravos em 1831 e que, ainda uma vez, declarou, novamente, a mesma ilegalidade definitiva do tráfico atlântico de escravos em 1850...

Todavia, com característicos traços de compaixão, o Brasil imperial chegou a promulgar uma lei compensatória, que dizia que crianças nascidas de mulheres escravas brasileiras

2. “A primeira escravidão teve caráter colonial, com fundamentos legais e socioeconômicos derivados do Velho Mundo, principalmente do Mediterrâneo. (...) A primeira escravidão envolveu duas novas instituições: o tráfico oceânico de escravos e a *plantation* escravista americana. (...) Nunca antes na história houvera um império marítimo como esse, que comprava trabalhadores forçados em um continente para organizá-los e explorá-los em outro, com o objetivo de produzir artigos de consumo popular em um terceiro.” Robin Blackburn, “Por que a segunda escravidão?”, em *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX*, Rafael Marquese e Ricardo Salles, orgs., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 14.

poderiam ser livres após os 8 anos de vida, se os senhores assim o desejassem. Isto em 1871. Evidentemente, a liberação do cativo ocorreria se os donos daquelas crianças fossem corretamente ressarcidos pelo *capital* perdido no ato legal humanitário; do contrário, previdentemente, a libertação ocorreria aos 21 anos de vida do escravo nascido livre, dando a chance justa dos senhores serem pagos com o próprio trabalho expropriado do *virtual* homem livre brasileiro. A este ato de civilização, muito significativo, chamou-se de modo inventivo, poético e amplo, como também nos é próprio em casos assim, de *lei do ventre livre*. Bem como, com ainda mais acentuado amor pela humanidade, outra lei, a *do sexagenário*, liberava de trabalhos forçados e da propriedade senhoril escravos maiores de 65 anos, no avançado da hora do ano de 1885. Não sem antes, como sempre, discutir a indenização dos senhores, injustamente expropriados pela imprevista nova ordem filantrópica que *chegava ao país desde fora*.

Todo este movimento positivo, claramente afirmativo de direitos humanos e populares e de desenvolvimento social brasileiro, se deu antes de – por respeito acumulado e aprendido frente às canhoneiras inglesas que andavam à solta pela costa do país e que, em busca de navios negreiros há muito ilegais, botaram a baixo a fortaleza de Paranaguá em 1850 – o país finalmente chegar a abolir a sua escravidão formal, por fim, no adiantado da hora do ano de 1888. O verdadeiro ano do nascimento de Fernando Pessoa, da fundação da IBM e do rebaixamento do preço internacional do lingote de alumínio de us\$ 4,96 para us\$ 0,78, pelo novo método químico inventado pelo americano Charles Martin Hall.

IV

Deste modo, tentando dar conta da cultura de tal delírio histórico concreto, dito um país, e retornando ainda ao ano de 1822, que, dizem, foi o da marca de nossas origens políticas e institucionais nacionais, podemos recordar um pouco como um certo escritor que então já se sonhava brasileiro, Januário da Cunha Barbosa, *presbítero nascido na cidade do Rio de Janeiro em 1780* – ou, ainda, se quisermos, e para cada hora histórica, poeta, jornalista, historiador, orador sacro, cônego da Capela Real de Pedro I, político e fundador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – nos legou a profecia de nossas maiores grandezas e de nossas glórias especiais em seu justamente esquecido pequeno poema áulico *Nicteroy*, mais uma última tentativa retardatária de épico brasileiro, para que não esqueçamos e nem duvidemos de algumas das dimensões mais originais de nós mesmos.³

Trata-se de um raro testemunho literário do que mais ou menos ia na cabeça dos novíssimos brasileiros emancipados, portugueses até ontem, ao menos dos livres e com grandes aspirações e algum futuro no novo espaço político nacional que se instituía. O poema, se podemos chegar a dizer assim, dá corpo curioso à ordem da cultura oficial que já celebrava todas as convenções do *novíssimo*, mas igualmente *já bem velho*, poder nacional, em conjunto com uma acumulação fantástica de referências mitológicas, que, do ponto de vista do

3. Sobre a ideia de uma *história delírio* do Brasil – a contrapelo de nossa história com parâmetros oficiais ocidentais que nunca ganham integridade no mundo da vida brasileira –, e uma intuição estético política de nossos modernistas – de Oswald de Andrade e o *Macunaíma* à *Terra em transe* e ao momento alegórico do tropicalismo de 1968 – ver Jean-Christophe Goddard, *Brazuca, negão e sebento*, São Paulo: N-1, 2017.

todo, pouco ou nada falavam do tempo histórico existente, mas que, ainda assim, ainda falavam algo para um certo tipo de sujeito em um país novo/velho como era o Brasil. Antonio Candido, com algum esforço e mínima gota de condescendência, julgou o poema como sendo apenas *péssimo, um esforço ao mesmo tempo ridículo e comovedor*.

Seu “Argumento” de abertura, ao meu ver o que havia de melhor no escrito, dizia o seguinte:

Niteroy, filho do Gigante Minas e de Atlântida, era nascido de poucos dias, quando seu pai foi morto por Marte na guerra dos Gigantes. Netuno, tocado das lágrimas de Atlântida, o fez criar em terras desconhecidas, que depois se chamarão Brasil. Niteroy, crescendo, tentou vingar a morte de seu pai, renovando a guerra. Com este fim, com muita antecipação e segredo, juntou pedras sobre pedras, que ainda formam a serra chamada dos Órgãos. Júpiter, conhecendo seus intentos, o matou com um raio, quando ele estava sob aquele cúmulo de penedos, meditando na empresa. O seu corpo tombou sobre um vale, que hoje é a baía de seu nome, porque Netuno o converteu em mar, cedendo às suplicas de Atlântida, e marcando a sua separação de Oceano, com o grande rochedo, que fora arrancado por Niteroy para ser arremessado à Marte, e que com ele desabara da serra. Glauco, para consolar Atlântida, profetiza a glória do Brasil, e com especialidade a do lugar, em que seu filho fora convertido em mar, principiando pela descoberta de Pedro Álvares Cabral, até o nascimento da sereníssima Senhora Princesa da Beira, enlaçados os Troncos de Bragança e d’Austria. Finda a Profecia, Atlântida é reconhecida ninfa marítima.

Belas origens, afirmativas de nossa veneranda tradição desmiolada. De uma perspectiva que exigisse algum vínculo, algum traço de sensibilidade, para a pulsação da história, e da história na vida local, o texto era nitidamente feito de passado que não passava e de convencionalismo pesado,

de imaginação codificada. Beija mão satisfeito e autoconsciente do poder que importa, meio samba do crioulo doido classicizante de uma história que não podia ter referência na vida social que de fato a constituía, condescendência com formas mortas, sem mínimo ou nenhum sentido de realidade contingente, congelado mesmo nas convenções, hipérbole ilimitada e satisfeita, ridículo inconsciente do papelão à luz de alguma consciência moderna possível, mas inexistente no caso, que deveria se sustentar exclusivamente em uma real cultura de Corte, existente ao redor, de fato laudatória. Na consciência portuguesa brasileira conservadora de início dos anos 1800, no Brasil, o movimento já datado de 300 anos de repactuação da cultura europeia cristã com elementos alegóricos metafóricos clássicos greco-romanos, que deu o tom da modernidade renovadora *dos anos de 1500*, pré contrarreforma ibérica, ainda era o modo de explicitar o vínculo e a natureza de uma realidade outra, uma mímese arruinada, alegoria dependente, da própria ordem de deformação da consciência histórica.⁴

Algo do forte poder conservador das ideias brasileiras, quando políticas e estéticas, e seu *kitsch* especial, atraso de mentalidade que denuncia o postigo da modernização, determinado por esta própria posição no sentido das coisas, pacto de arcaísmo e adulação, já estava expresso com precisão na anti-forma daquele mínimo poema pátrio original, *ridículo e comovedor*.

4. Ver Malcolm Bull, *The mirror of the gods, classical mythology in renaissance art*, Londres: Penguin Books, 2005.

De fato, o recurso alegórico ao passado, historicamente anódino, evitativo de toda tenção e tentação histórica e social ao redor, seria uma tópica constante, mesmo que melhorada imaginativamente, do conservadorismo brasileiro. Ele poderá ser visto por ainda muito tempo na vida cultural do país. Como estava presente, por exemplo, na estratégia pacificadora e excludente da realidade social negra brasileira do romance fabular, mas alegoria nacional de origem, *O guarani*, o primeiro fato literário social notável do país – cujo comentário de Angela Alonso a respeito do dia – político – da estreia da ópera de Carlos Gomes sobre o livro de Alencar, em 1870, é perfeito:

Em cena, o mito de origem da nacionalidade, o enlace da moça de ascendência europeia com um indígena tão nobre quando um aristocrata. No palco, aventureiros espanhóis e portugueses, fidalgos e caciques, Cecília e Peri, ninguém da cor de Rebouças [*o engenheiro abolicionista presente na plateia*].

O tempo da ópera era o passado remoto, o início da colonização, antes de o país se partir em senhores e escravos, antes de se generalizar a instituição mãe de todas as outras, a engrenagem do Império – a escravidão, fundamental e tácita. Os negros, ausentes do enredo, estavam no camarim, montaram o cenário, dirigiram cabriolés, engomaram as roupas, lustraram os sapatos, alimentaram cada uma das bocas da plateia com seus quitutes e seu leite. *O guarani* nada dizia deles.⁵

5. E conclui, com a busca político simbólica da integridade da cultura conservadora do Brasil Império da exclusão civil de massas de trabalhadores negros, e também da exclusão de sua representação imaginativa fundamental, do qual José de Alencar foi o principal artista: “Naquele 1870, maestro, imperador, partidos, cortesãos celebravam a monarquia, sua obra de civilização, sua nação inventada, mas logo encenariam um enredo mais in-

Do mesmo modo que o tempo das representações do novo país era o passado, envolto em matéria fetichisante de uma nobreza em dissolução, mas sempre reafirmada – daí a *alucinose* muito típica destas obras – também a própria subjetivação, a formação e o compromisso dos homens que o constituíam estavam concretamente enraizadas em muitas dimensões da vida colonial portuguesa brasileira – o seu jeito de comer, de dormir e de ganhar dinheiro, dizia Mário de Andrade – de modo que a marca política abstrata da origem nacional, a nossa *independência*, relativamente pouco significava como *diferença* frente ao sistema de repetições da verdadeira formação do *sujeito colonial brasileiro*. Ainda mais considerando-se a plena manutenção da sociedade escravista como base viva, legítima para aqueles homens, do novo país. Januário da Cunha Barbosa era um daqueles novos velhos sujeitos, portugueses brasileiros ou vice-versa, portadores em si mesmos de um contínuo histórico de mentalidade de longa duração, muito estudado por Sérgio Buarque de Holanda, sujeitos constituídos na ordem do poder concentracionário, do absolutismo precoce português, como dizia Raimundo Faoro – um mundo católico, imperialista colonial e mercantil escravista, sem traço de democracia ou dialética de poder público. O constrangimento do ato simbólico plenamente moderno devia ser grande. Daí o congelamento geral das formas, rigoroso e pueril a um tempo, quando ele tenta dizer do novo país, que para ele é mais ou menos o mesmo de seu passado. Cunha Barbosa era também mais ou menos o mesmo tipo humano que podemos

certo.” Angela Alonso, *Flores, votos e balas – o movimento abolicionista brasileiro (1868–88)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 48, 49.

intuir por um segundo na biografia política de um homem do poder do primeiro reinado, como aquele que, em 1831, reapresenta o projeto de lei de proibição do tráfico de escravos no Brasil, já acertado em 1826 pela forte pressão inglesa – e só tornado efetivo depois da terceira tentativa, com a lei Eusébio de Queiróz, em 1850... –:

O projeto de lei foi apresentado no Senado pelo marquês de Barbacena. Filho de Coronel e neto de contratador de diamantes, Felisberto Caldeira Brant Pontes (1772–1841) recebeu as primeiras instruções em Mariana, fez estudos complementares no Colégio dos Nobres, em Lisboa, e frequentou a Academia de Marinha, também em Portugal. Foi então nomeado major do Estado-Maior e ajudante de ordens do governador de Angola, onde acompanhou de perto o tráfico negreiro por alguns anos. Depois seguiu para Salvador e aí se casou com a filha de um comerciante local de grosso trato. Caldeira Brant passou a entestar as transações do sogro, relacionando-se com “diferentes praças do mundo” – não é possível asseverar que ele mercava em escravos africanos, mas a hipótese soa plausível. Declarada a independência, recebeu de D. Pedro I proposta para ocupar a pasta da Guerra e da Marinha e, suposto declinasse o convite, continuou próximo do imperador, apoiando a constituição outorgada em 1824. Em viagem à Europa, cumpriu a tarefa de negociar a Independência brasileira com portugueses e com o todo-poderoso do Foreign Office, George Canning. O tratado daí resultante foi trazido ao Rio de Janeiro por Charles Stuart, com outro sobre o fim do tráfico negreiro. Proprietário de escravos, experiente na África, negociante avultado e envolvido no reconhecimento diplomático do Império (com todas as implicações para as permutas afro-brasileiras), Barbacena era um dos políticos mais abalizados para estimar os efeitos do tratado de 1826, bem como os de uma lei complementar em 1831. E, ainda assim, ele não hesitou.

De fato, no Brasil, o sujeito do poder colonial, escravocrata, está na base do sujeito do poder nacional. Tais sujeitos, distantes na aparência e na marca significante mínima, mas que não fazia registro de diferença – como mais tarde Machado de Assis demonstrou com rigor e ironia sem fim, nas continuidades psíquicas, ideológicas e de sociabilidade que simplesmente duravam, na passagem do Império para a República, em *Esau e Jacó* – eram o mesmo, em tudo aquilo que de fato importa para a vida popular e a virtualidade democrática de um país moderno.⁶

V

É um certo anacronismo exigirmos de Januário da Cunha Barbosa um entendimento da modernidade que não era o seu, nem o dos homens de sua classe e condição em seu novo país. No entanto um anacronismo, um desejo de luz moderna sobre a experiência e a dinâmica brasileira que um outro autor, contemporâneo de Cunha Barbosa, não por acaso, como veremos, foi perfeitamente capaz de enunciar.

O viajante alemão Carl Schlichthorst, ao pensar pela primeira vez os horizontes possíveis para a literatura no Brasil das origens e com a experiência de ter vivido aqui por dois anos, nos mesmos anos de 1820 do *Nicteroy* de Barbosa, simplesmente escreveu, a respeito da possível representação literária do país, fazendo precoce tábula rasa da consciência convencional dos brasileiros, com convicção e facilidade: “A mitologia grega, na maior parte baseada em fenômenos da natureza, faria triste papel sobre o céu tropical. Poderá a

6. Tâmis Parron, *A política da escravidão no império do Brasil, 1826, 1865*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 85.

Aurora servir para abrir com seus dedos cor de rosa o reposteiro de um dia, cujo esplendoroso colorido faria empalidecer o próprio Apolo? Ninfas e faunos serão por acaso habitantes adequados às florestas virgens e eternamente verdes, em cujo seio inviolado se escondem mais maravilhas do que as poderia criar a mais viva fantasia? As primeiras tentativas de musa brasileira fazem já supor que tomará um voo mais original e que o Brasil conservará sua independência, quer poética, quer política.”⁷ O espírito de independência e liberdade de movimentos do viajante, e seu fundo iluminista popular, projetava na riqueza natural, na novidade e na modernidade compulsória da nova nação um princípio de inquietação e invenção que, durante muito tempo, nosso real conservadorismo, que tinha outro fundamento, não permitiria confirmar.

O que importa é que, de algum modo, no épicozinho retardatário de 1822, uma quase alegoria carnavalesca superficial a contrapelo do desejo elevado de seu autor, sem referências na modernidade, já estava bem indicada, e talvez até mesmo já claramente *formada*, com grande antecipação histórica mas com estrutura social de razões clara que lesava toda possibilidade de forma, a equação simbólica difícil daquela nossa famosa e real *aristocracia do nada* brasileira, a qual Paulo Emílio Salles Gomes, discípulo sério de Oswald de Andrade, combateu a grande irresponsabilidade nos anos duros de 1930 a 1970. Lá também já estava, lépida e pronta para produzir o próprio espaço nacional que lhe correspon-

7. Capítulo ensaio “Literatura Brasileira”, de *O Rio de Janeiro como é, 1824–1826 – uma vez e nunca mais*, de C. Schlichthorst, Rio de Janeiro: Editora Getúlio Costa, p. 157.

dia, a consciência de *ocupante*, também nos termos críticos de Paulo Emílio na década de ditadura de 1970, estrangeirada no nada de um passado ou de um futuro apenas inexistentes naqueles termos do que seria o espaço nacional real, estrutura de sentido e subjetivação muito própria de parte significativa das elites nacionais, as mesmas que Oswald de Andrade ridicularizaria sem piedade, pelos mesmos motivos, em suas obras em prosa de vanguarda dos anos de 1920.⁸

Creio tratar-se de fato, por exemplo, também da mesma posição simbólica bastante questionável, de longa duração, a respeito da qual Antonio Candido, amigo íntimo de Paulo Emílio e crítico original de Oswald, comentando romance com pendor *filosofante, intelectual e universal* de José Geraldo Viera, *A quadragésima porta*, em um momento de grande força crítica e consciência, ainda na década de 1940, escreveu, batendo com justeza e com urgência histórica: “que nunca mais sejam possíveis no Brasil obras semelhantes e classes que as tornem viáveis e significativas”, anotando ser um espírito de classe brasileira que passou simplesmente incólume aos efeitos da Revolução de 1930.⁹

8. “Rejeitando uma mediocridade, com a qual possui vínculos profundos, em favor de uma qualidade importada das metrópoles com as quais tem pouco o que ver, esse público exala uma passividade que é a própria negação da independência a que aspira. (...) A esterilidade do conforto intelectual e artístico que o filme estrangeiro prodiga faz da parcela de público que nos interessa uma aristocracia do nada, uma entidade em suma muito mais subdesenvolvida do que o cinema brasileiro que deserdou.” Paulo Emílio Salles Gomes, *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, pág. 101.

9. Antonio Candido, “O Romance da nostalgia burguesa”, em *Brigada ligeira*, São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.

Era a posição da dura consciência crítica moderna nacional a respeito do extrato social, com sua simbólica irresponsável e não íntegra, na qual simplesmente “o que impressiona é o seu desligamento total do Brasil, de nossos problemas, de nossa maneira de ver os problemas”, nos termos de Candido, quando expressam o seu mundo imaginário meio mágico e meio morto, simplesmente deslocado da vida produtiva e histórica e de qualquer ordem de compromisso social, popular, crítico ou mesmo livremente estético. Um famoso espaço elevado, mortificado e distanciado, de tipo *flor de estufa*, nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, dos *ricos entre si* do Brasil, nos termos de Machado de Assis, o mesmo espaço de razões que, em uma batalha titânica e secular, nosso modernismo e nossa cultura crítica moderna local confrontou sistematicamente ao longo de todo o século xx. “Ainda quando se punham a legiferar ou a cuidar de organização e coisas práticas, os nossos homens de ideias eram, em geral, puros homens de palavras e livros; não saiam de si mesmos, de seus sonhos e imaginação. Tudo assim conspirava para a fabricação de uma realidade artificiosa e livresca, onde nossa vida verdadeira morria asfixiada. (...) Era o modo de não nos rebaixarmos, de não sacrificarmos nossa personalidade no contato de coisas mesquinhas e desprezíveis.”¹⁰

Ao mesmo tempo, espaço social e simbólico positivamente alinhado com o poder, afirmativo satisfeito da própria submissão integral a uma soberania qualquer, como também anotou Sérgio Buarque, um espaço cultural ideológico que é uma das nossas formações de longa duração,

10. Sérgio Buarque de Holanda, no capítulo “Novos tempos”, de *Raízes do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pág. 179.

do *continuum criado por força do escravismo*, como escreveu Alberto da Costa e Silva. A cultura de *medalhão*, inconsequente, adulatória, praticamente demenciada do ponto de vista da vida do conceito, como, de modo satírico e condensado, Machado de Assis a enunciou e pesquisou muito, em detalhes espantosos, em seus romances de segunda e de *terceira* fases.

Que formas semelhantes a aquela fossem encontradas pouco mais tarde em José de Alencar – no *Guarani*, por exemplo – e, já no século xx, no tradicional pensamento fetichista à direita brasileiro, particularmente no mórbido *quatrocentismo* paulista – claramente expressas no cinema mofado das elites jogando o gamão de suas próprias existências anti-modernas, da Vera Cruz – e fossem abertamente denunciadas em uma espécie moderna de construção em abismo do passadismo e do kitsch nacional por Glauber Rocha, ainda em 1967, em *Terra em transe* – e também, como efeito de superfície e festivo, em nosso animado tropicalismo musical – e que, ainda hoje se manifestem traços reais desta barbárie arcaizante cultural nas ruas e na nova tentativa de política de direita no Brasil pós-moderno, agora já misturados a subjetivação do novo sujeito universal do consumo globalizado, talvez ainda mais rebaixado, esse grande circuito de repetições do kitsch mortificado, e hoje maníaco e determinado industrialmente, brasileiro revela a verdadeira força de uma íntegra convicção nacional, de fundamento.

Desconexão da história como programa e sistema delirante de ideias para a aproximação do poder, com produção de *non sense* aplicado e como cultura, autoritária e satisfeita, é uma prática ideológica vernácula brasileira. É a persistente dimensão simbólica nacional, que revemos hoje como

catástrofe cultural, de *boçalidade do mal*. Pode-se reconhecer o valor contemporâneo do programa?

Foi exatamente este tipo de mentalidade e de homem que Machado de Assis, mais uma vez, foi o primeiro a formular e apontar virtualmente o fundamento kitsch real, o seu mal gosto anti-moderno, morto vivo, o compromisso subjetivo com o que não existe, a falsa cultura clássica, a irresponsabilidade das ideias vazias e a impotência garantida em sociedade de escravos, na cena *estranha* de abertura de *Dom Casmurro*, em que Bento Santiago, o Bentinho, nos conta como, envelhecido e bem congelado no ressentimento da própria vida, buscava mais ou menos *reconstruir a casa de sua infância* – a casa da mamãe Dona Glória que o prometera ao Seminário católico, do qual ele fora salvo pela consciência aguda das coisas da menina Capitu¹¹ – com a reprodução fantasmática das efígies pintadas no teto da casa original de figuras da história da Roma clássica, Cezar, Augusto, Nero (!) e Massinissa (!!). Fetichismo arcaizante, que congela o infantil no velho, anti-moderno por excelência, de um passado que já passara, mas que, para esse modo de ver as coisas, nunca deveria passar.

Passadismo, e cultura morta, impotência social e autoritarismo, são os valores de tal constituição. Verdadeiros elementos da cultura original de nosso *ancien régime escravocrata brasileiro*. Talvez origem de algo que é o real proto-pós-modernismo, autoritário, brasileiro, hoje em voga.

11. Ver a respeito do valor da consciência crítica da criança e da menina na literatura realista do século XIX brasileiro, Roberto Schwarz, *Duas meninas*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Também, o ódio histórico atual, que imanta fortemente a capacidade de pensar de setores da classe média brasileira que adoraram se converter em massas nas ruas, no sentido estritamente freudiano da ideia, e a sua destruição política interessada e calculada da história e do sentido daquilo que foi o governo Lula no país, talvez ainda tenha contato com aquelas formas não integradas, nada modernas nem responsáveis, que formavam a origem e o fundo autoritário, automaticamente agregado ao poder, que antecedeu a tudo no Brasil.¹²

Ainda temos Cunhas Barbosas em meio aos nossos tão radicais quanto violentos supermodernos *teapartistas intervencionistas* de manifestações de domingo à tarde na Avenida Paulista, capazes posteriormente de sustentar tranquilamente o arcaísmo resoluto, mas muito esperto, de um governo Temer, e uma regressão antimoderna definitiva como o virtual neofascismo assumido de um Bolsonaro, sempre beirando o ridículo, super kitsch, mas a favor de todo interesse particular e força qualquer de capital? Ou, de fato temos coisa nova, e ainda pior, no que com muita condescendência tem se chamado hoje de nova direita do Brasil? Qual é a nova ordem de poder e de cultura para a velha pulsão da agregação automática brasileira, e seu mais tradicional, profundo, verdadeiro besteirol cultural nacional?

Um dos pontos importantes da vida simbólica brasileira contemporânea – e seu último *transe*, em uma sucessão secular de crises – é saber o quanto a nova ideologia avançada da modernidade ultraliberal do capitalismo globalizado, de

12. Sigmund Freud, *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

grandes fundos internacionais que reduzem em muito, ou totalmente, a margem de manobra das nações para a própria vida social local, simplesmente reencontra a nossa velha disposição para a auto-elevação descomprometida da elite, produzida no mesmo movimento do desprezo pela vida pobre e popular.

Elite brasileira que simplesmente se desresponsabiliza, e isto faz parte do processo ideológico, dos próprios resultados de sua política, como de fato se desresponsabilizou da parte violenta da crise econômica de hoje que lhe coube – economia parada, 12,5 milhões de desempregados durante todo período Temer – criada pela própria política extremada da construção de um *impeachment* de mais de ano e meio, artificial e violento, em um país já em crise.

Precisamos saber se, mais uma vez, como em toda nossa tradição moderna marcada com este explícito travo de atraso antimoderno, vamos avançar na progressão da riqueza sem avançarmos nos direitos à integração social, como simplesmente o fizemos no século do Império escravocrata, durante toda a República Velha oligárquica e na brutal ditadura civil-militar de capitalismo selvagem brasileiro de 1964–84.

E o dito de Antonio Candido, de 1945, continua melancolicamente suspenso no ar da história dos movimentos de grande violência, para trás, que o Brasil sempre conheceu: “que nunca mais sejam possíveis no Brasil obras semelhantes e classes que as tornem viáveis e significativas.”

VI

Talvez as contradições *sem sujeito*, desta célebre terra dourada, onde por amor e por esperança a terra desce, explique quem algumas poderosas *visões do paraíso*, em outra direção, de Carl Schlichthorst, apresentadas naquele que possivelmente seja o melhor relato da vida social brasileira existente ao tempo da nossa *independência*. Visões que serão evocadas aqui como uma metáfora fundamental; a da *fundação dos vértices simbólicos*, com base na realidade social, em uma *arqueologia de nossas possibilidades*, dos horizontes culturais e críticos da nação, por dentro da própria experiência do Brasil.

O Rio de Janeiro como ele é foi escrito por um militar alemão popular cheio de espírito, mesmo que de superfície, e pleno de curiosidade, ainda que determinada pelo interesse próprio, para dar notícia ampla de sua experiência, entre 1824 e 1826, no novíssimo país americano que despontava no horizonte das nações modernas. Carl Schlichthorst foi um dos mercenários, vagabundos e ex-presidiários europeus seduzidos e embarcados rumo ao Brasil pelo duvidoso agente imperial von Schaffer – amigo íntimo de nossa Imperatriz austríaca - cujas mentiras visando atrair a escória alemã para formar as tropas estrangeiras do novo Império lhe valeram a alcunha de *carniceiro de gente*.

E, de fato, numa das muitas surpresas do relato do viajante sobre a sua experiência com o novo país – publicado em 1829 em Hannover através da subscrição de amigos – ele nos conta a história de como o navio que o trouxera, bem como a outros futuros militares do Império recém fundado, se aproximava constantemente, por vezes, de se converter em *uma espécie de navio de escravos* – uma fantasmagoria dos mares mundiais que moveu toda a expansão do capitalismo

mercantil global desde o século xvi até o final do xix – pelos modos contraditórios totalitários dos contratantes e para a revolta de muitos dos *contratados* para a desconhecida vida nova no Brasil... Mary Karasch lembra, exatamente, que a experiência da importação de homens livres, mercenários, irlandeses e alemães, para o exército brasileiro nos anos das origens nacionais foi encerrada com importantes sublevações das tropas estrangeiras, uma revolta armada de três dias no Rio de Janeiro..., que se sentiam ao final da história, no fim daqueles mesmos anos de 1820, exatamente *tratadas como escravos pelo oficialato do Império do Brasil...*¹³ Afinal, como em 1854 ainda escrevia Manuel Antônio de Almeida, em seu *Memórias de um sargento de milícias*, “ser soldado era naquele tempo, e ainda é hoje talvez, a pior coisa que pode suceder a um homem.” A não ser, no caso brasileiro, *ser escravo*.

Schlichthorst também foi aquele interessante escritor que, conhecendo o país desde as ruas de sua Corte, comentou as primeiras impressões e hipóteses sobre a natureza e o futuro da literatura brasileira que ao seu tempo estava toda por ser inventada. Seu pequeno tratado de teoria literária do Brasil, uma parte das suas memórias cariocas, era um trabalho retrospectivo de história da literatura colonial local e um estudo especulativo sobre a ordem simbólica possível do novo país, também, em parte, por ser criada, em um conjunto de questões vivas a respeito do qual Antonio Candido escreveu, com um mínimo grão de admiração e um tanto de respeito:

13. Mary C. Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 126.

Alguns viajantes estrangeiros se referem ao passado literário do Brasil ou auguram o desenvolvimento de uma literatura original, quando não fazem as duas coisas ao mesmo tempo.

Ninguém no primeiro sentido foi mais minucioso, interessado e simpático do que o alemão Schlichthorst, oficial nos corpos estrangeiros no Exército Imperial de 1824 a 1826, que publicou em 1829 um dos livros mais interessantes sobre o país (...)

Mesmo que os brasileiros não tenham tomado conhecimento da sua obra, escrita em alemão e a que não há referências no tempo, ela representa bem claramente o que nos interessa verificar: a noção da existência de uma continuidade literária e a formulação de princípios que deveriam caracterizar as novas tentativas literárias.¹⁴

Diferentemente das hipóteses ideológicas abstratas então em voga, não por acaso, sobre como narrar e inventar o Brasil e seu mundo, havia por parte do viajante e soldado alemão um interesse verdadeiro sobre as origens e o destino da literatura possível no novo país americano, com real intuição de um movimento histórico próprio, de um escritor que também se dedicou a escrever o Brasil ao seu próprio modo.

E, de fato, nas interessantíssimas memórias brasileiras de Schlichthorst lemos e ficamos sabendo, em traço límpido e preciso, que, para a honra do novo país, na sua grande Corte, a cidade do Rio de Janeiro:

Os traficantes de escravos são considerados os negociantes mais ricos da cidade. Habitam quase exclusivamente as ruas do Valongo, do Aljube e algumas outras nas proximidades do porto. Muitas de

14. *Formação da literatura brasileira*, 1º. Volume, São Paulo: Martins Fontes, 1959, pág. 302.

suas casas, que podem ser considerados verdadeiros palácios, tem a mesma disposição no andar térreo: largo vestibulo dando para pequenos pátios, onde nada mais se vê além de bancos baixinhos. São o chamado armazém de depósitos de escravos, geralmente muito limpo, de chão lavado e varrido várias vezes por dia. A fresca brisa do mar sopra por toda parte, de maneira que, mesmo quando cheio de negros, pouco se sente o mau cheiro que caracteriza as cadeias e casas de detenção da Europa.¹⁵

É significativo o movimento de tolerância e entendimento que move o mercenário prussiano, que parecia, com grande ambivalência, buscar se abrigar na medida do que lhe era possível, quando ele descreve o catálogo da vida civil sob o regime da escravidão brasileira dos anos 20 do século XIX – de fato o momento literário mais próximo da real civilização portuguesa já instalada por aqui, herdada como mentalidade original, modo de ver e de agir que – na radical, inventiva e psicanalítica hipótese glaucoberiana de *Terra em transe* – tem longa duração e costuma retornar, particularmente em tempos de crise e de ruptura, como forma específica de resistência nacional.

O texto do alemão une, de modo bastante original, o armazém de escravos, a casa senhoril ampla, luxuosa e asseada ao modo tropical e a brisa fresca da grande cidade portuária, que beija e balança uma vida que quase chegamos a sentir, uma vida que deseja ser estável e digna, de modo contínuo e contíguo à sua própria ignomínia. Barbárie e civilização tropical, violência consentida generalizada e privilégios fantásticos dos senhores, luxo e escravidão, já andavam bem

15. A boa tradução de Schlichthorst é de Emmy Dodt e Gustavo Barroso, da edição Editora Getulio Costa, sem data, mas da década de 1940.

unidos, e o estilo límpido e realista do estrangeiro acentua a integridade, já quase estética, de tal mundo fortemente duplicado, mas de fato uno. Um mundo violento ao extremo frente à sua mão de obra produtiva, mas civilizado.

Curiosamente já parece haver muita bossa brasileira nesta literatura de nossos primeiríssimos tempos, e o esforço em civilizar a vida escravocrata brasileira, e ser *civilizado por ela*, faz balanço, leve, rápido, mas preciso, como o vento, com a crítica atualizada aos momentos bárbaros de uma Europa que, surpreendentemente, do ponto de vista do projeto ideológico periférico, e de seu imigrante pobre, já não se apresentava exatamente como modelo. O escritor não se aterroriza diante da escravidão brasileira, e não a descreve em registro de inominável e irrepresentável barbárie. As cadeias da Europa – exatamente as mesmas estudadas por Foucault com enormes consequências para o entendimento do desenvolvimento do poder na modernidade – *cheiravam pior* do que nossos armazéns de escravos, dizia um pobre diabo em trânsito global, que provavelmente as conheceu. Será de fato em geral leve, quase descomprometida, a visão de Schlichthorst da cultura brasileira dos primeiros tempos, para ele um mundo especialmente gracioso e erótico de modo particular, vital e jovem, desde que se aceite como parte de tal encantamento, como vemos na passagem do sobrado armazém dos comerciantes cariocas, a naturalidade da escravidão onipresente. Ele fala de um mundo, e de um modo, que lembra muito bem os mexericos e a excitação superficial das jovens personagens de José de Alencar, de trinta ou quarenta anos depois, em seus romances urbanos ou até mesmo naqueles passados em venerandas fazendas imperiais, onde, de fato, diferentemente do alemão, apenas

os escravos que se aproximavam da cozinha *existiam*, minimamente, para aquela escritura.

Assim, Schlichthorst, pode ainda ir mais longe, e ensinar que o Brasil e sua ordem escravista era um caso concreto e objetivo de civilização que, se parecia desvio e discutível, e efetivamente o era, tinha dimensão positiva e prática própria, vida que se impunha com coerência e que podia ser rapidamente reconhecida e *utilizada* ou, melhor ainda, nos termos de uma psicanálise contemporânea ainda com algum sotaque francês, *gozada*:

Entre os muitos milhares de escravas jovens que perambulam pelas ruas do Rio de Janeiro vendendo flores e frutas, talvez não se encontre uma só que recuse um convite para isso [*relações sexuais*]. Muitos europeus sentem aversão natural pelas raparigas pretas, mas, desde que a vençam, passam a gostar delas. Demais, há umas de feições tão lindas, de estrutura de membros tão esplêndida e de tanta frescura que se torna difícil resistir à tentação de possuir todos estes encantos por alguns vinténs.

Para dar ao bondoso leitor uma ideia aproximada da confortável vida meridional, tentarei fazer o resumo de um dia como, sem grandes despesas, os estrangeiros desocupados podem usufruir no Rio de Janeiro. Muitos acharão esta vida fastidiosa, mas são os que nunca experimentaram a deliciosa plenitude do *dolce far niente*. Os raios do sol nascente entram no quarto pelos batentes abertos do balcão. Eu, como verdadeiro filho do Norte, que nunca fui amigo de acordar cedo, viro-me mais de uma vez na cama. Mas a fantasia pinta à minha inata preguiça os encantos de uma bela manhã, com as mais sedutoras cores, o bom senso a auxilia com algumas razões higiênicas e, assim, ela é vencida mais depressa e mais facilmente do que supunha.

De modo significativo, os traços *brascubianos* deste discurso original sobre o Brasil já são bem acentuados – e aqui,

como também li no jovem José Alencar de *Ao correr da pena*, de 1854, o volúvel personagem Brás Cubas de Machado de Assis é o próprio sujeito da enunciação literária que, além de *narrador*, responde ao que fala *como um eu*, instâncias que gozam o direito contraventor real *de nada fazer*, *da preguiça senhoril*, ao mesmo tempo que de algum modo a notam como picante desvio moderno local, próprio de uma economia na qual quem trabalha são os escravos reais – e cada vez mais podemos compreender o quanto Machado de Assis apreendeu *em profundidade histórica*, em conjunto com a poderosa e extensa novidade da sua linguagem, o espírito e a formação de nossa ambígua elite imperial, e da nação.¹⁶ De fato, todos que se aproximavam do Império politicamente insólito, mas socialmente radical, do Brasil do século XIX, e que tentavam enunciá-lo com correção realista, se aproximavam espontaneamente do vértice da volubilidade, social, política e simbólica brasileira, em um fenômeno de força de imposição de uma realidade histórica sobre seus sujeitos e enunciadores muito notável. Todos que sentiam compromisso real com o problema Brasil, e o memorialista alemão talvez seja o primeiro deles, tendiam a realizar a dissolução e o balanço ambivalente das formas culturais e do sujeito, adentrando o estatuto da *forma difícil*, brasileira. Se aproximavam assim, cada um ao seu modo, de nossos vértices simbólicos *brásclubiano*, *macunaímico*, *tropicalista*, etc...

Muito rapidamente, Schlichthorst aprende que a vida da elite nacional é a sustentação ideológica, graciosa ou cínica, tanto faz, de um estado de coisas em que os benefícios e

16. Ver a respeito o estudo da relação entre Alencar e Machado, que apresentei em *Ensaio, fragmento*, Editora 34, 2014.

privilégios são expressivos e singulares, incluindo aí vantagens e práticas simplesmente vedadas ao processo civilizatório do século do Capital e do mercado europeu, liberal, puritano já há séculos e, gradualmente, burguês, vitoriano e, por fim, de mercado de massas. E também de luta de classes. Baseado na escravaria, e esquecendo o seu destino real – que segundo o próprio Schlichthorst, morria então, na cidade, por volta dos trinta e cinco anos... – um homem livre, senhor brasileiro urbano, podia dedicar-se tranquilamente à preguiça, à vida levada na flauta, como passeio, ao uso erótico do corpo da escrava, se acaso o desejasse, e à graça distraída de uma civilização irresponsável, mas feliz. *À deliciosa plenitude de nada fazer*, em pleno século XIX. De fato, tudo indica, o Brasil já constituía fortemente então um estatuto singular de biopolítica, único no processo da modernidade ocidental: eram os corpos, os tempos e os usos da vida, tanto de senhores quanto de escravos, que se contrapunham e que se constituíam, como prática social de violência, em tal processo histórico que acumulava, de modo não integral, mas plenamente realizado como civilização, a sua alegria com o seu próprio terror.

Por outro lado, o imigrante soldado autor afirma também, de modo aberto e claro único no século XIX brasileiro, a presença de vida sexual negociada e amplamente disponível entre os homens livres e as escravas de ganho que circulavam com certa liberdade pelas ruas do Rio de Janeiro. Segundo ele, *possivelmente não havia uma mulher negra escrava de ganho* que, vendendo frutas ou flores, doces ou água, recusasse trocar alguns vinténs por algum sexo. Assim, a cultura popular da rua do Rio de Janeiro seria também uma imensa negociação sexual, certamente de pouco ganho e mo-

vimento social para as mulheres negras envolvidas, mas um campo possível de formas de vida e de sobrevivência. Como lembra bem Luis Carlos Soares, sobre essa dimensão da cultura econômica da escravidão urbana brasileira, “apesar de condenações, até as portas da abolição da escravatura no Brasil, a prostituição e a mendicância se constituíram, dentro do leque de possibilidades fornecidas pela sociedade escravista, nas *formas limites de obtenção de renda pela classe senhorial*”.¹⁷

De fato, Soares nos lembra a história ambivalente, anotada originalmente pelo viajante Charles Expilly, de uma senhora católica e muito devota brasileira que, encostando o chicote, desiste de castigar sua cativa pessoal que fazia sucesso na negociação sexual da cidade do Rio de Janeiro e que desaparecera por um dia inteiro, já que havia tratado com a senhora, por bons motivos econômicos, de ter as noites livres para o trabalho e não os dias... quando a moça retorna, ela lhe paga em dobro por sua falta, com o dinheiro do comércio sexual: 2 mil reis pela noite e 2 mil reis pela falta do dia...¹⁸ Ainda em 1883 Joaquim Nabuco escrevia, em sua crítica radical à escravidão brasileira: “Os senhores podem empregar escravas na prostituição recebendo os lucros desse negócio, sem que isso lhes faça perder a propriedade, assim como o pai pode ser senhor do filho.” O fenômeno social da prostituição escrava, e sua corrosão moral ainda aprofundada da consciência de senhores e de senhoras, era generalizado, e, no entanto, só passa a representar problema “ético”

17. Luis Carlos Soares, *O “povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do Século XIX*, Rio de Janeiro: 7 letras, 2007, p. 176.

18. Idem, p. 181.

social a partir de década de 1870, com a expansão gradual da crítica abolicionista. Mesmo na historiografia moderna ele demorou muito para ser estudado e no clássico trabalho de recenseamento e configuração da escravaria urbana de Leila Mezan Algranti, *O feitor ausente*, encontramos apenas esta única referência à prostituição escrava no Rio de Janeiro, apoiada em Gilberto Freyre:

A prostituição, que segundo Gilberto Freyre se desenvolveu no Rio após a chegada da família real, era também uma fonte de renda para os senhores que embelezavam suas escravas mais jovens e forçavam-nas à prostituição. Já em 1845 elas podiam ser classificadas em “aristocráticas ou de sobrados, as de sobradinhos ou rótulas, e a escória refugiadas até em casebres”, em geral libertas e escravas.¹⁹

De resto, o mesmo período histórico viu a prostituição pobre e branca explodir também nas grandes cidades da experiência burguesa europeia, onde mulheres sem condição de sustento, muitas vezes envelhecidas, solitárias e com maridos sem condição de trabalho no mercado, ou liquidados por guerras, fossem as napoleônicas ou as nacionais, passavam à prostituição moderna como forma limite de sobrevivência em plena civilização da nova liberdade liberal, e da realização da riqueza industrial capitalista. Uma situação muito evidenciada na literatura romanesca de contato social em ascensão, da *Dama das Camélias*, de Dumas Filho e *Os miseráveis*, de Victor Hugo, e das cortesãs de Balzac ao mundo

19. Leila Mezan Algranti, *O feitor ausente, estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro -1808–1822*, Petrópolis: Vozes, 1988.

ção da poesia alta baudelairiana, ou à Olympia de Manet, até às lindas atrizes proustianas...²⁰

Schlichthorst, que aparentemente não tinha os impedimentos católicos em nomear coisas sexuais com o próprio nome, também retomava uma questão real que a lírica seiscentista de Gregório de Matos, de seu ponto de vista concreto interessado na vida mundana e citadina na Bahia, já havia assinalado, duzentos anos antes, a respeito da escravidão urbana da então colônia e sua vida, em um discurso isolado em relação à máquina ideológica colonial hegemônica – católica e burocrática –:

Mulatinhas da Bahia
que toda a noite em bolandas
correis ruas, e quitandas
sempre em perpétua folia
porque andais nesta porfia,
com quem de vosso amor zomba?
eu logo vos faço tromba,
vós não vos dais por achado,
eu encruzo o meu rapado,
vós dizíeis, arromba, arromba

Luiz Felipe de Alencastro, comentando estes versos, relembra que no Brasil ocorreu um fenômeno de formação de vida social, definido pelo sistema de interesses dos senhores

20. Ver, entre tantas referências possíveis, “Conhecimento carnal”, em Peter Gay, *A educação dos sentidos – A experiência burguesa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pág. 242, e *Les filles de noce, misère sexuel e prostitution au XIX siècle*, de Alain Corbin, Paris: Flammarion, 2015.

e pela opressão do sistema do escravismo colonial, que transformou a miscigenação típica das violências coloniais em *mestiçagem*, configurando um processo histórico particular, complexo, que daria origem à nossa sociedade multirracial. E conclui com o que importa: “o fato deste processo ter se estratificado e, eventualmente, ter sido ideologizado, e até sensualizado, não se resolve na ocultação de sua violência intrínseca, parte consubstancial da sociedade brasileira.”²¹

Também Jean-Baptiste Debret, o pintor iluminista francês trazido ao Brasil por Dom João VI que viveu por aqui de 1816 a 1831 para ajudar na construção da civilidade europeia contemporânea tão rarefeita no local, em sua pequena mas profunda sociologia da escravidão brasileira suavemente ilustrada nos precisos comentários às suas aquarelas e desenhos, aparentemente superficiais – em um conjunto notável em estilo de catálogo, de enciclopédia social iluminista – deixa ver com clareza o tipo de ócio e de corpo, a vida adocicada e preguiçosa dos senhores, que não carregavam por si mesmos suas próprias tralhas na cidade do Rio de Janeiro, quando não eram eles próprios, ou, ainda mais elas, carregados em redes ou liteiras pelas ruas. E, ao mesmo tempo, em contato com estes corpos senhores em estado de preguiça e de torpor tropical, *sensuais ao seu modo*, dizia Schlichthorst, encontramos sempre o seu radical *outro*, do trabalho, e do “erotismo”, os escravos e as escravas urbanas que negociavam frutas, flores, doces e água, entre outros serviços e favores, pela cidade.

21. Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 352.

E ficamos sabendo, de modo bem cifrado pela moral racional do artista francês, ao final da célebre prancha em que ele recuperou o semblante de cada uma das nacionalidades africanas das mulheres que aqui se encontravam como escravas, na sua antropologia visual da particularidade, que: “as negras monjolas são mais particularmente geniosas, mas compartilham da alegria, da vaidade *e sobretudo da sensualidade* que caracterizam as congos, rebolos e benguelas” [o grifo é meu]. Novamente os corpos em oposição no trabalho e na violência da hierarquia social brasileira opõem texturas biopolíticas diferentes: de um lado preguiça e desleixo com o corpo amolecido de senhores e de senhoras brancos, ex-portugueses novos brasileiros, de outro a disposição necessária do trabalho e o erotismo presentificado, afirmativo, das escravas urbanas, prontas para sobreviver, e também, de algum modo, viver em tal ordem de poder que lhes era amplamente desfavorável.

E até mesmo Darwin, o verdadeiro cientista representante da cultura burguesa inglesa, voz encarnada da ideia de dignidade humana então em voga que, por um lado, em seu diário da viagem do Beagle, em 1833, apontou com veemência a violência incrustada nas práticas e nos corpos dos recém brasileiros, o estranho do sadismo e da dor real da escravidão que tomava as ruas e as cidades, afirmando os valores humanitários que o liberalismo europeu inventava como baliza para o julgamento do outro, também ele, por outro lado, não deixou de ser sensível às graças únicas, exclusivas daquela nova ordem de civilização: “deixando de lado a ideia de escravidão, tem alguma coisa de deliciosa nesta vida patriarcal, tão absolutamente separada e independente

do resto do mundo.” Deixando de lado a ideia de escravidão..., o Brasil era um país muito interessante.

VII

Para completar o quadro com bastante precisão frente às mazelas de longuíssima duração de nossa vida civil incivil, Schlichthorst também teve um vislumbre, em um discurso que já é uma boa performance brasileira, de algo que pode ser visto tanto como uma *antropologia urbana da escravaria* do século XIX local quanto como a emergência de um sistema ideológico mais poderoso, orientado, ainda uma vez, para dispensar o senhorio da responsabilidade por sua própria civilização, uma ordem muito especial e profunda de violências, que começava a ser festejada.

O soldado alemão, agregado às tropas brasileiras, um possível proto-brasileiro que fazia cálculos com juro para saber quanto enriqueceria em vinte anos *se investisse em escravos no Brasil*, concluindo ser um negócio razoável, tem também o seu verdadeiro vislumbre do paraíso: daquilo que um dia seria o lugar simbólico privilegiado da *cultura brasileira*, e sua imagem original realizada de *eros* e *civilização*, bem fundada, como não poderia deixar de ser, na vida local do ex-africano, negro:

Por mais dura que seja a um ouvido europeu a palavra escravidão, esse estado é, na América do Sul, em geral suportável. O português e o Espanhol tratam bem seus escravos, sem dúvida melhor do que o plantador das Índias Ocidentais, seja inglês, holandês ou francês. Na cidade, o escravo é senhor de seu nariz e cuida de sua vida sem sujeição de qualquer violência. Não são grandes suas necessidades, e seus gozos nada lhes custam. Qualquer terreno baldio vale por uma sala de baile, qualquer rapariga torna-se a dama do seu cora-

ção e, se de quando em vez necessita dum incitamento à alegria, encontra em todas as vendas, como bebida predileta e baratíssima, a cachaça.

A longa duração desta noção, tão ideológica quanto concreta, a respeito do que viria a ser o povo brasileiro, impressiona. Schlichthorst fazia parte do grupo de viajantes estrangeiros que via com simpatia o modo de ser da escravidão brasileira – a ideia da “fácil adaptação dos escravos africanos ao Brasil”, refutada por Luiz Carlos Soares – em oposição a um outro, em que talvez Darwin seja a voz mais forte, que reconhecia imediatamente a sua dimensão de irredimível violência, *dívida impagável*. Segundo o relato, o escravo urbano brasileiro, já na sua origem, era uma espécie de *meio sujeito*, de uma vida *meio cativa*, produzindo experiências urbanas de um certo erotismo, singular e concreto. Sua vida também era marcada por próprias vantagens, produto de uma civilização ocidental particular, não constituída de forma *excessivamente rígida*. Deste modo, *um terreno baldio é uma sala de baile*, realizando uma imagem erótica e onírica pré-moderna brasileira, uma imagem dialética forte *de nossa civilização da precariedade* que vai atravessar grande parte de nossas ilusões e pesquisas estéticas e civilizatórias muito posteriores, já de cunho modernista.

É do espaço indeterminado de uma civilização incivil nos termos dos direitos universais, mas também incorrespondente às específicas violências super estruturadas modernas europeias, aos olhos do alemão, que surge a utopia de nossa expressão erótica concreta, junto à natureza e ao próprio gesto e corpo, *como civilização*. E o negro escravo, semi-autônomo da cidade, mas escravo na apropriação real do valor de seu trabalho e vida, é o corpo social que expressa essa

civilidade erótica moderna, utópica de um modo próprio, e radical.

Qualquer terreno baldio, uma rapariga e um pouco de cachaça, na insolidez geral do país, produz a vida do espírito nova de um povo cujo real estatuto jurídico é o de *escravo*, o que, segundo o soldado alemão, não deveria soar muito duro aos ouvidos europeizados de então, parciais, formalizados. Neste mundo, para este povo, realizava-se uma modalidade precoce de *onirismo moderno*, baseado nas chibatas reais, em que *um terreno baldio é um salão de baile*. Ou, de outra perspectiva, tratava-se de uma cultura lúdica, musical corpórea, compensatória do terror, existente nos interstícios da vida dominada, que operava com as mesmas potências criativas *na ilusão* – que não equivale à *mentira*, nos lembra Donald Winnicott - próprias de quando as crianças brincam. Aqui brilha a famosa aquarela de Debret, “O primeiro ímpeto da virtude guerreira”, entendida por Rodrigo Naves como exatamente a configuração plástica da *intuição deste espaço social rarefeito, de formalização difícil* pelos padrões centrais, e quando lido fora de seus próprios termos históricos.²² E o que mais este tipo original de deslocamento simbólico era capaz de produzir?

Esta mesma concepção das coisas do Brasil, da cultura espontânea popular e erótica, estará presente, por exemplo, do samba urbano e de seu carnaval até a *poesia pau Brasil* e o *Macunaíma*, dos nossos grandes modernistas, dos bólides e dos parangolés de Hélio Oiticica – uma palavra que ele recolheu mesmo junto a um mendigo, um negro velho... e uma

22. Rodrigo Naves, “Debret, o neoclassicismo e a escravidão”, em *A forma difícil*, São Paulo: Ática, 1996.

obra corpo que fazia exatamente com que qualquer terreno baldio fosse um salão de baile... – ao cinema marginal de um *Bandido da luz vermelha* e do Brasil popular radical, alucinado e outro da vida ocidental, espontâneo informado, da Belair, de Rogério Sganzerla e de Julio Bressane. Todas estas são obras e mundos avançados que pesquisaram e se constituíram diante e na *civilização da precariedade* brasileira, uma experiência popular original que se tornou pedra de toque da vanguarda futura possível.

E, enfim, no estudo social incorporado de Schlichthorst, surge a fala original da *cultura brasileira* pela primeira vez, o primeiro resultado daquela mesma *África que um dia civilizaria o Brasil*, segundo o político imperial conservador, escravista, Bernardo Pereira de Vasconcelos:

O canto, a dança e os folguedos enchem as horas de folga dos escravos. Quando se quer ver gente alegre, basta procurá-los. De natureza é o brasileiro melancólico, muito sensual, cerimonioso, e desconfiado, qualidades essas que não produzem a verdadeira alegria. A inconsciência do negro deixa-lhe gozar do que o momento lhe propicia, sem cuidados sobre o futuro. Sua dança predileta chamava-se fado, e consiste num movimento trêmulo do corpo que, suavemente embalado, exprime os sentimentos mais sensuais de um modo tão natural como indecente. São tão encantadoras as posições desta dança que muitas vezes os dançarinos europeus às imitam no Teatro de S. Pedro de Alcântara, recebendo aplausos entusiásticos.

Encontram-se, entre os negros, excelentes improvisadores. Todos os seus trabalhos, folguedos e danças são acompanhados de cantigas. Todas as impressões que recebem tomam uma forma poética. O pensamento gera a rima, e a rima gera outro pensamento. Estão sempre cantando suas felicidades e suas dores em estâncias mais curtas ou mais longas.

O escritor estrangeiro nota a diferença cultural entre o espírito e os corpos dos senhores e o de seus escravos e observa que, embora desprovidos de direitos civis e de acesso ao espaço público da política e da economia que os implicava, eram os escravos que, com sua dança e sua música, percebidas e sentidas como ricas, ocupavam o espaço do mundo da vida e da rua, com elementos simbólicos fortes e novos. Eram eles que produziam o afeto da *alegria*, que seria ideologicamente tão característico do novo espaço social e nacional. Com coerência e inteligência quase conceitual, Schlichthorst concebe uma verossímil teoria materialista para o importante problema da felicidade dos pobres no Brasil, entendida como a *inconsciência*, ligada a uma hipersensibilidade para o presente, advinda de uma *plena consciência sobre não ter futuro*. Assim o alemão nos oferece uma primeira imagem das práticas de vida criativa, da música misteriosa e mágica, mesmo que feitas à luz do dia e em plena rua, na capital do Brasil, dos reais antepassados do que um dia seriam os nossos Cartolas, Caymmis e Geraldo Pereira – e João Gilberto, Gilberto Gil e Caetano Veloso, porque não dizer – nos dando intuição para uma tradição profunda, de longa duração, de uma experiência popular brasileira originária que explica muita coisa. A *performance negra*, uma dialética de vida com a escravidão que não podia limitar a potência dos corpos em absoluto, ganhava vida literária e conceitual no olhar bastante livre do escritor alemão.

O caráter repressivo de uma sociedade racista e religiosamente moral não podia se expressar então, na totalidade do mundo da vida e da cidade, como ação prática e política, policial, contra a vida cultural de maior erotismo dos pobres, escravos, negros, isto por que, muito provavelmente, em um

país que ainda precisava importar até mesmo seu próprio exército por ausência demográfica significativa de um povo livre local, não havia força institucional, burocrática e nem riqueza disponível para a repressão geral de uma ampla expressão popular que se generalizava. Além disso, os escravos e escravas eram mandados à viração todos os dias e sua renda possível dependia de algo de seu próprio movimento livre, como bem se pode observar no trabalho de Debret. Nessa dimensão da vida, eles eram, por um segundo, quase *donos dos seus narizes*, nas palavras do soldado alemão. Assim se produzia uma múltipla inserção e produção do escravo da rua, que se representava em várias esferas, inclusive na criação estética, a contrapelo do poder, da nova ordem nacional. Dito nas palavras do historiador:

As relações escravistas de trabalho no ambiente urbano implicavam, obviamente, uma exploração direta dos senhores sobre os cativos, mas este tipo de exploração também se combinava com outras formas indiretas de exploração (que envolviam terceiros) e outras formas de trabalho e obtenção de renda que não significavam o controle total, pelos senhores, do que era produzido ou arrecadado pelos cativos (... *no caso da escravidão de ganho*) uma parcela bastante variável da renda obtida ficava nas mãos dos cativos, sem que isso viesse a afetar a natureza das relações escravistas, no sentido de sua transmutação em relações de trabalho assalariadas.²³

E ainda, sobre a alegria dos escravos, segundo Debret, desde os navios negreiros até os grandes armazéns de negócios do Valongo – os *palácios* dos negociantes de escravos locais... – *o antídoto para a depressão e a desmobilização dos es-*

23. Luiz Carlos Soares, *O “povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do Século XIX*, op. cit., pág. 139.

cravos era fazê-los dançar e festejar, em um paradoxo de inversão do sentido das coisas humanas verdadeiramente notável, *real* brasileiro, um festejo em falso, a vida nua como única celebração, radical biopolítica perversa brasileira, que deu origem exatamente à cena patética limite famosa que Heine figurou em seu poema sobre o navio negreiro internacional: do traficante que obrigava os africanos a festejarem, no mesmo movimento que os coisifica e escraviza, no navio e no mar que os desterritorializava de tudo. Menos disso:

Impressionados com as perdas de homens, que aumentava demais o preço dos escravos, os traficantes sentiram necessidade de trazer menos negros da cada vez e de tratá-los mais humanamente; de fato, desde então proporcionam-lhes uma distração consoladora, deixando-os subir todo dia ao convés, cujo ar puro os predispõe mais facilmente a dançar de vez em quando ao som de uma música que, apesar da mediocridade, ainda os encanta, e bem mais quando a eles se juntam as negras dançarinas.²⁴

Além disso, segundo o soldado alemão brasileiro, toda a experiência da vida negra era concebida, simbolizada, na forma poético musical, de qualidade e de inteligência formal perceptíveis. Aquele registro estético poético, lúdico erótico, a música e o canto, era o modo de uma experiência radical de violência em plena modernidade dizer de si própria, o *vértice* simbólico, como dizia Bion, que falava a história, o nome e a vida, simultaneamente, daqueles que não conheciam nenhum acesso à cultura letrada, própria do poder mundial que os submetia, ocidental, colonial. No Brasil o pensamento popular, e negro, sua metafísica, ontologia

24. Jean-Baptiste Debret, Org. Straumann, Patrick. *Rio de Janeiro cidade mestiça*, São Paulo: Companhia das Letras, p. 19.

e filosofia – como nos Estados Unidos, segundo o pensador de *teoria negra* Fred Moten, mas com resultados históricos diferentes... – sempre foi musical, e também sempre dançou, como um dionisíaco europeu moderno, no limite das contradições de seu próprio espaço histórico, desejou mesmo que Deus o fizesse.

Schlichthorst via de fato tudo isso com grande benevolência erótica e intelectual, própria de um homem inteligente e livre. Ele entendia a expressão negra muito significativa nas ruas do Brasil dos anos de 1820 como matriz real de cultura legítima, produtora de formas de vida e de arte nova, na dança, na música e no corpo dos brasileiros que de fato trabalhavam. Dava notícia e se deixava levar de algum modo pela força do *improviso ontológico*, musical, corpóreo e erótico, da real performance negra brasileira, que não era absolutamente reconhecida pelo quadro do poder, mas que, para ele, tinha especificidade e força de existência, futuro significativo, como o próprio país. Sua liberdade de homem exterior à forma social do poder local, duplamente desterritorializado, naquele momento nem brasileiro nem europeu, lhe permitia conceber com erotismo e pensamento em movimento o objeto erótico e ideológico que nenhum brasileiro ao seu tempo podia sequer nomear. Que todos, de fato, recusavam o acesso ao símbolo.²⁵

25. É possível também um pensamento ampliado da recusa ocidental em nomear a sua prática econômica secular da escravidão colonial, e sua vida, em dar nome à coisa e sua experiência: "(...) Embora as histórias sobre a escravidão nos Estados Unidos tenham mudado muitas vezes desde o fim do século XIX, elas nunca foram realmente sobre a escravidão. Essas histórias tem sido determinadas pela natureza específica do engajamento de negros americanos na economia política do país no momento em que são contadas. Em outras palavras, a historiografia da escravidão é uma grande sinédoque.

Menos o estrangeiro, que em algum ponto, desde sua viagem no navio que por segundos se confundia com um negreiro, um devir negro brasileiro, em algum ponto se identificava e recebia aquela experiência popular como também dele. Assim ela ganhava forma como nunca teve para os próprios senhores brasileiros, que formavam o país em grande cisão com sua própria vida, se recusando abertamente a pensar aquele mundo.

Embora todos o *usassem*.

VIII

Aquela espécie de pobre diabo e aventureiro europeu, figura liberada pelos novos fluxos sociais do capitalismo em ascensão do século XIX, já lançado nos movimentos titânicos da modernidade, de fato via as coisas dos primeiros tempos brasileiros de modo muito diferente da real sugestão de repressão da vida popular que, com forte mentalidade ao contrário, o colono português e *professor régio de língua grega* na cidade da Bahia – ou seja, Salvador – Luiz dos Santos Vilhena, propunha, ainda em 1802, em carta endereçada ao seu *Soberrano e Augustíssimo Príncipe Regente N. Sr. o Muito Alto e Muito Poderoso Senhor Dom João*, missiva áulica e de interesse na

Uma sinédoque é uma pequena história que deve representar uma maior, uma que é mais importante para quem está contando. E assim, a história da escravidão foi utilizada repetidamente como uma sinédoque do status econômico-político das pessoas afro-americanas – e de como o contador daquela história em particular acha que seu futuro status deve ser.” Edward E. Baptist, “Seres humanos escravizados como sinédoque histórica: imaginando o futuro dos Estados Unidos a partir de seu passado”, em *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX*, Rafael Marquese e Ricardo Salles, *op.cit.*, p. 265.

qual expunha, de modo embrulhado, uma opinião radicalmente oposta frente à mesma experiência do *proto-povo brasileiro, africano*, que tomava a cidade:

Por outro princípio não parece ser muito acerto em política, o tolerar que pelas ruas e terreiros da cidade façam multidões de negros de um e outro sexo, os seus batuques bárbaros a toques de muitos horrorosos atabaques, dançando desonestamente canções gentílicas, falando línguas diversas e isto com alaridos tão horrendos e dissonantes que causam medo e estranheza, ainda aos mais afeitos, na ponderação de consequências que dali podem porvir, atendendo ao já referido número de escravos que há na Bahia, corporação temível e digna de bastante atenção a não intervir a rivalidade que há entre os crioulos e os que não o são; assim como entre as diversas nações de que se compõe a escravatura vinda das costas da África.

Seria muito para desejar que estes se pusessem num estado de subordinação tal que julgassem quanto ao respeito que qualquer branco era seu senhor, e não em uma altivez que geralmente se veem todos os que são de pessoas que figuram por suas qualidades empregos e haveres que não duvidam tratar todos os demais brancos com aquela displicência e pouco apreço com que observam serem tratados por seus senhores; muito curta serão as luzes de quem não conhecer a suma importância de um tal rasgo de política em uma cidade povoada de Escravos, cafres e tão bravos como feras.

Para esta postura fundamental – escrita meio em português, meio em grego – de política paranoica e repressiva, compreensível como controle social interessado, nada havia a admirar, viver, fruir ou aprender com a intensidade real da cultura da vida, da rua negra e mestiça, que emergia com força nas cidades daquele mundo, que seria, em breve, o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, e, alguns anos depois, o Império Constitucional do Brasil. O verdadeiro resul-

tado final daquela postura biopolítica colonial portuguesa explícita seria um racismo bem transfigurado em desprezo pela vida popular no Brasil, para o qual, ao longo do tempo, as vítimas do poder seriam sempre as verdadeiras culpadas pelo vexaminoso do nosso atraso. Além do grande amor generalizado pela repressão social antipopular. Aqui se confirma a *divida impagável* da vítima, a torção instrumental do racismo sobre a razão ocidental, duplicando o gozo da exploração capitalista colonial, já ela própria ilimitada, nos termos contemporâneos de Denise Ferreira da Silva.²⁶

Vilhena reeditava exatamente, no início do século XIX, a posição ainda inquisitorial que Nuno Marques Pereira – um escritor reformista situado entre a piedade e mística católica popular e a afirmação pesada da soberania portuguesa colonial – expressara no início do século XVIII, nas páginas de seu discurso híbrido, entre ficção e memória sobre o Brasil, o *Compendio narrativo do peregrino da América*, no qual, entre outras peripécias de pequeno mandarim absolutista da cultura, *mandava queimar os instrumentos de batuque dos negros das fazendas rurais brasileiras, diante de senhores locais que já julgavam melhor conviver com os calundus dos negros... e ameaçava com o espancamento exemplar e purificador a populares brasileiros que executassem alguns tipos de música nova*, que ele não define precisamente as qualidades, mas que não eram estruturadas pelos códigos das práticas do *trivium* e de corporações de ofício de origem antiga, medieval, em que ele parecia ter sido educado na Bahia. Deste modo o pere-

26. Denise Ferreira da Silva, “Unpayable debt: reading scenes of value against the arrow of time”, em *The Documenta 14 reader*, editora Munique: Quinn Latimer, 2017.

grino católico ciente do núcleo simbólico do poder colonial que enunciava julgava assim o canto popular que ouvira na rua:

E foi o caso: que estando eu uma noite na Cidade da Bahia, ouvi ir cantando pela rua uma voz: e tanto que punha fim à copla, dizia, como por apoio da cantiga: Oh! Diabo! E fazendo eu reparo em palavra tão indecente de se proferir, me disseram que não havia negra, nem mulata, nem mulher dama, que o não cantasse, por ser moda nova que se usava. (...) Outras muitas música desonestas tenho ouvido cantar; como é uma moda, que se usou, e ainda hoje se canta, e acaba dizendo: *Berra tua alma*. Parece que quem tal canta, e folga de ouvir cantar, já estão anunciando o como lhes há de vir a suceder quando forem ao inferno, chorando e berrando, pelas profanas músicas com que nessa vida pecaram e foram causa de fazerem pecar muitos. (...) Se eu fora ministro da Justiça, ou tivera poder sobre eles, eu os fizera cantar ou berrar ao som de golpes de um verdugo pelas ruas públicas, para seu castigo e emenda dos mais, que tais modas usam. E veriam então se lhes valia o Demônio, por quem chamam.

O moralista religioso de mentalidade inquisitorial contrareformista do início do século da explosão da riqueza colonial do Brasil via na música que se hibridizava e se tornava expressão social própria que existia – uma *modernização* desde o mundo antropológicamente complexo da vida colonial escravocrata – um risco ao espírito de dogma e referências prévias, tanto religiosas quanto da plena soberania cultural portuguesa sobre o espaço colonial americano.

José Ramos Tinhorão, que estudou o *Peregrino da América*, conclui a respeito da postura diretamente orientada contra a música portuguesa em contato com a vida negra, desta espécie real de *sensor civil da colônia*: “Para o vigilante ideólogo político-moral-religioso do absolutismo o perigo das novas

formas de música de dança e de canções profanas (quer dizer, fora do alcance do controle da Igreja e do Estado) estava em afastar-se dos seus *predicados* oficiais, o que vinha acontecendo com frequência, principalmente no Brasil colônia, onde a diversificação social começava a efetivar-se longe dos modelos, da vigilância e das sanções do poder real central.”²⁷

De fato, aquele universo animado que tanto preocupava Vilhena e Nuno Marques Pereira existia já em profundidade histórica, e era presença forte, o próprio espaço público, o mundo da vida, e de modo diferente da sociedade de mão de ferro das colônias de povoamento inglesas da América do Norte ele parece não ter sido excessivamente reprimido em sua expressão nas cidades brasileiras da origem. Foi exatamente este grande problema de vida social original que deu um nervo estrutural de forma ao *Memórias de um sargento de milícias*, de 1854–1855, de Manuel Antonio de Almeida, a primeira pequena grande obra da literatura nacional, que – como sabemos desde o esclarecimento de Antonio Candido – tem sua organização interna *dialética* muito viva dada entre os polos temáticos, sociais e formais da *ordem*, o mundo do Estado e da lei quando se aproximava do rei, e da *desordem*, do mundo da vida popular e da rua, dos capoeiras, dos terreiros de feitiçaria e das festas, mundo bem perseguido, farsescamente, mas que também, como ocorria na vida, não podia ser inteiramente reprimido, no proto-Brasil das origens.

Assim, com antecedência, o, sob certo ponto de vista, muito moderno Schlichthorst, um homem já liberado para as possibilidades do mundo meio livre e em grande renova-

27. José Ramos Tinhorão, *A música popular no romance brasileiro*, 2ª edição revista e ampliada, São Paulo: Editora 34, 2000, p. 26.

ção europeu – quando se escapava de ser proletário – em alguma medida ciente, pela própria condição, das violências da própria modernidade central, podia ver nas manifestações originais de algo do Brasil escravo um traço de criação de vida e de cultura forte e desejável, algo que a própria cultura estética moderna europeia, provavelmente já impactada pelo valor legítimo do popular e da ideia do povo, pós Revolução Francesa, também podia perceber: “são tão encantadoras as posições desta dança [*o fado, herdeiro do lundu, e pai do samba*] que muitas vezes os dançarinos europeus às imitam no Teatro de S. Pedro de Alcântara, recebendo aplausos entusiásticos.”

No entanto, noutra direção, oposta, Vilhena, o erudito colono português de Salvador, um proto-brasileiro livre com aspiração à elite, ao modo do inquisidor moralista do século XVIII, só podia recusar abertamente esta dimensão da vida local, do que afinal não estava, naquele momento, sob nenhum signo de constituição de país. Não havia sensibilidade alguma do português passadista a respeito de uma possível nova ordem humana que se formasse por aqui, e sua expressão cultural. Existia apenas a rigidez da própria oposição, novamente embrulhada em cultura clássica, e disponível e feliz com a submissão prática ao seu *muito alto e muito poderoso senhor*.

De um lado, representado pelo professor português de grego no começo do século XIX na colônia do Brasil, temos o convite à repressão e ao desprezo aberto pela vida popular, antierótico por natureza, afirmativo do poder em que ideologia das ruas e Estado se encontram, que, além do controle político do espaço e das relações na cidade, provavelmente era orientado para as ideias culturais tradicionais de nobreza,

honradez e superioridade, de tipo antigo e moderno; enquanto, na outra direção, oposta, temos a curiosidade, a tolerância cultural e o erotismo produtivo, mesmo que volúvel, expressos pelo mercenário alemão, um homem que claramente estudava a possibilidade de *se tornar um brasileiro*.

São estas as duas posturas originais, antitéticas, mas também provavelmente em dialética, diante do espaço de criação e de experiência que era legado à escravaria urbana brasileira no início do século XIX. A repressiva, de Vilhena, que sustentaria a violência da exclusão e o racismo de então, e a culturalmente inclusiva, mas economicamente exclusiva, de Schlichthorst, que, volúvel deste modo preciso, permitia à sua própria perspectiva *moderna* um excedente de uso e de gozo daquela ordem tão especial, da vida do trabalho e da cultura da vida em uma nova nação americana, além de poder *concebê-la*.

Esta segunda postura – em que um popular alemão *devora e digere* o Brasil que se fundava – formação primeira muito original que terá vínculos com a nossa perspectiva modernista e com nosso amplo, genérico e festivo *tropicalismo* cultural, também se desdobraria ainda em um terceiro movimento no campo dos costumes, da música e da dança no novo espaço histórico social que se criava. Um movimento iniciado nos primeiros sinais da emergência de um espírito nacional possível, no século XVIII, quando da explosão do território precioso da Capitania das Minas Gerais da colônia portuguesa do Brasil.

Trata-se do processo de incorporação pelo alto, da fusão cultural entre portuguesa e africana na própria vida da elite gestora da exploração colonial, que passava a ganhar alguma consciência do fenômeno. Assim ele foi expresso por Tomás

Antônio Gonzaga – lembrado por José Ramos Tinhorão – nas passagens das *Cartas Chilenas* em que se referiu ao batuque que aconteceu nos bastidores do palácio do Governador das Minas Gerais, onde uma dança de salão que envolvia umbigadas teve lugar.²⁸ Naquela festa e naquela dança, os homens iam “seguindo da viola o compasso” algo que pouco tempo antes, segundo o poeta, “só era visto em humildes choupanas, onde negras e mulatas batiam no chão o pé descalço”.

O poeta inconfidente reconhecia de fato, mesmo que em tom satírico, a presença da vida popular na dança e na música dos renovados costumes portugueses, na própria vida da casta dirigente, dentro do palácio do Governador Cunha Menezes, quase meio século antes de Schlichthorst admirar muito aquela mesma dança e potência humana, que ocupava plenamente as ruas do Rio de Janeiro.

Ficava assinalada a fusão cultural, entre a vida portuguesa e a nova vida popular, com seus vínculos africanos. A mesma que permitiria que, ao final daquele século XVIII brasileiro, o mulato carioca Domingos Caldas Barbosa – também admitido com o nome de Lereno Selinuntino na Arcádia de Roma... – registrasse, no segundo volume da sua coletânea de versos musicados, a *Viola de Lereno*, o lundu canção de título *Nhanhazinha*, uma forma da modinha portuguesa antiga já atravessada por ritmos novos de algum batuque local, e que ele parece ter apresentado quando foi trovador palaciano em Lisboa, a partir de 1775, e cujo total colorido e bossa brasileira, com a presença da vida popular, dispensa comentário:

28. José Ramos Tinhorão, “A modinha”, em *Pequena história da música popular*, Petrópolis: Vozes, 1978.

Se não tem mais quem te sirva
O teu moleque sou eu.
Chegadinho do Brasil
Aqui stá que é todo teu.

IX

Apesar da presença geral, maciça e culturalmente forte da mão de obra escrava na vida brasileira dos primeiros anos do século XIX, discursos literários claros, destemidos e abertos, e, sendo assim, biopolíticos a respeito daquela ordem de coisas e civilidade, como foi o de Schlichthorst, sempre foram raros na vida intelectual brasileira de então. Se é que é possível, por isso, falarmos em vida intelectual brasileira na primeira metade do século XIX. Havia, certamente, ativa vida ideológica nacional àquele tempo, e o episódio importante, uma estratégia cultural quase de Estado, da busca e da afirmação da temática indígena como o campo simbólico que deveria ordenar e representar o país irrepresentável, “sem história” e *sem povo* – em um circuito de produção de ideias que envolveu os incipientes escritores brasileiros bem como pensadores e escritores de Portugal e França – é expressivo do tipo de trabalho programático, edificante conservador dos ideais nacionais superiores elitistas que se projetavam, e que, sobre outros critérios modernos não configuraria uma vida livre, e de implicação, das ideias no Brasil dos primeiros anos.

De fato, discursos sobre a vida do trabalho no Brasil praticamente inexistiram nas origens do Brasil. A matéria e a vida do trabalho, o real mundo da escravidão brasileira, em geral não configurou vida simbólica suficiente para os próprios brasileiros que a viviam. Tudo o que sabemos a res-

peito da escravaria brasileira no século da origem nacional, principalmente nos primeiros anos do país, sempre pareceu vir das impressões esparsas e *estrangeiras* dos viajantes europeus ou americanos, que, de fato, criaram uma quase tradição a nosso respeito, que alimenta não por acaso a maior parte da historiografia sobre o período, como Debret, Rugendas, Luccock, Graham, Expilly, Ewbank, Schlichthorst, entre outros.

Nossa alienação específica para a situação, que nos levava a cometer coisas estranhas como o *Niteroy* de Januário da Cunha Barbosa, em detrimento da luz, dos corpos e dos jogos de linguagem que de fato estavam nas ruas do Brasil, nosso comprometimento edificante com a ordem do poder originalmente colonial restante por aqui, nosso gozo concreto aprofundado e prévio da situação econômica e social dada, nossa instabilidade política constante e de raiz e nossa estabilidade social real da vida bem afirmada entre senhores e cativos, nossa proverbial e prévia falta de imaginação para a fantasia e para a crítica e submissão normativa à hierarquia e ao poder, lembradas e estudadas por Sérgio Buarque de Holanda em *Visão do paraíso* e *Raízes do Brasil*, nos impediam de modo mais ou menos definitivo de simbolizar, até mesmo positivamente, a contraditória civilização escravocrata moderna que ensaiávamos e que sustentávamos nos trópicos.

Com a exceção do discurso original matizado e pragmático de José Bonifácio, que via a si próprio como “filantropo, cristão e liberal” e que em proposta pública à constituinte de 1823 já concebia a extinção da escravidão, e a sua reparação, como um projeto positivo de nação, mesmo que gradual, “por ser da maior necessidade ir acabando tanta heterogeneidade física e civil”, aquele silêncio intelectual e lite-

rário foi aparentemente a norma mais geral sobre a coisa real do Brasil dos primeiros tempos. De um ponto de vista da consciência do país para si próprio, até os anos *das estreias* de nossa literatura mais forte, como dizia Machado de Assis, na década de 1850, praticamente não houve representação simbólica positiva da estrutura e da vida escravocrata brasileira entre os próprios brasileiros.

Anunciava-se assim, em profundidade histórica, precocemente, um embotamento muito próprio de nosso mundo conservador, relativamente pouco imaginativo ou inquieto, um universo que tradicionalmente se expressa por generalidades de interesses basais e, principalmente, *essencialmente em ato, fundamentalmente como coisa dada*, mais do que por alguma ordem de pensamento trabalhado. Nosso real negacionismo, que é ataque ao próprio pensamento e também de toda dimensão crítica da própria vida simbólica ocidental, é valor político e subjetivante forte dos modos de ser e vir a ser brasileiros. E, com a dispensa prática do mundo do pensamento, se dispensava também o mundo da vida, ou das vidas, a ele possivelmente ligadas. Noutras palavras, *nada de modernidade na vida estável do escravismo brasileiro*. Não havia modernidade ativa, experiência histórica da instabilidade do tempo do capital, como conceito e como escritura, estrutura da enunciação, no mundo das práticas comuns da escravidão brasileira.

O pensamento conservador, super estruturado como vida social e vazio de vida imaginativa para si próprio, chegava mesmo a reconhecer-se reflexivamente quando contrastado com a famosa falsa lei da abolição do tráfico brasileira, que nunca gerou prática social alguma e que no entanto existia:

Senhores, houve um erro grave quando se promulgou a lei de 7 de Novembro de 1831. Não se muda o estado de um país de um momento para o outro. Os nossos hábitos de três séculos, durante os quais foi mantida a escravidão entre nós, as necessidades do país, tudo enfim pedia que com um rasgo de pena não se dissesse – fica abolido o tráfico – sem que para isso nada se tivesse preparado. Uma abolição tão repentina não era possível. Entretanto foi o que se fez, e, quaisquer que fossem as causas que obrigaram os nossos homens de estado a fazer a lei de 7 de Setembro de 1831, houve erro grave em decretá-la, sem que primeiramente se preparasse o país, sem que se tratasse da introdução de Braços livres, sem se fazer coisa nenhuma, nem antes nem depois da lei, sendo o nosso país puramente agrícola e dependendo de braços para viver.²⁹

Assim, apenas no combate aos efeitos e à própria lei que proibiu o tráfico no Brasil ficamos sabendo que *os hábitos de três séculos se mantinham*, que *nada foi feito, nem antes nem depois* de uma lei nacional que não marcou nada e, portanto, *nada foi de fato pensado ou imaginado social ou politicamente* naquela ordem efetiva, sobre a qual, para destacarmos a expressão a respeito deste real mais forte, do próprio discurso, “tudo pedia que com um rasgo de pena *não se dissesse*”... Esta fala, feita nos debates de 1848 sobre o fracasso das ações imperiais frente ao ato social total do tráfico ilegal de escravos brasileiro na primeira metade do século XIX, era a resposta do então ministro da justiça conservador Campos Mello a questionamentos do deputado Moraes Sarmento, exatamente o mesmo que pedira a instauração de *sessão secreta* da Câmara para a discussão da reforma da lei falida, justificando-se: “que na discussão desse projeto talvez pudessem aparecer

29. Em *A força da escravidão*, de Sidney Chalhoub, São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pág. 116.

ideias que não conviria muito que fossem ouvidas, atenta a consideração de ser o Brasil um país onde há grande número de escravos.” Sidney Chalhoub comenta a fala: “portanto, se preocupava com o que os escravos viessem a saber sobre o que se falava no Parlamento”.³⁰

Assim se produzia o *debate secreto* das elites brasileiras sobre o assunto central do país, ocultando-o da própria vida popular e social, em um segredo de Polichinelo histórico, que era o verdadeiro modo do Brasil falar sem falar de sua escravidão: “não posso aceitar agora a discussão relativa à lei de 7 de Novembro de 1831, porque essa discussão é sobre matéria melindrosa; tanto que a câmara [...] da oposição] julgou conveniente discuti-la em sessão secreta, e o mesmo fez a câmara atual no ano passado”,³¹ dizia Eusébio de Queiróz, ministro da justiça, em 1851...

Deste modo, a verdadeira *literatura em ato* da escravidão nas primeiras décadas do país foram, acredito, as reais determinações de conduta da vida popular negra das *posturas municipais* que, a partir de 1830, complementaram o vazio simbólico da Constituição do Império a respeito da instituição do cativo, das práticas de posse do homem e do trabalho forçado e sua vida na cidade existente entre nós. Em 1838, *dezesseis anos após a independência*, o segundo Código de Posturas Municipais do Rio de Janeiro estabelecia por fim o texto real, a vida imaginativa possível desde o concreto como norma e como ordem para a escravaria urbana, *duplicando em alguma linguagem a própria coisa em ato da escravidão*

30. Idem, pág. 111.

31. Idem, pág. 123.

que estava por tudo e definindo em lei aquela mesma postura de hipercontrole que era, não por acaso, a do erudito Luiz dos Santos Vilhena, de trinta anos antes.

Obrigava-se então, em texto, aos escravos transitarem “com vestes decentes” que ocultassem “qualquer parte do corpo que ofendesse a honestidade e moral pública”. Eles não deveriam proferir “palavras indecentes”, praticar “gestos ou atitudes da mesma natureza” ou apresentarem “quadros ou figuras ofensivas da moral pública”. Ficavam proibidos os “alaridos” e “gritos nas ruas”, mas, eram permitidos, por interesse franco, “cantos e pregões para facilitar o trabalho”, ou seja, a voz do comércio cotidiano. Ficavam igualmente proibidos os “batuques, cantorias e danças de pretos” que incomodassem vizinhos “dentro das casas e chácaras”, bem como, em lugares públicos, nas “casas de bebidas e tavernas”, o agrupamento de escravos com “tocatas, danças ou vozerias”. Não poderiam mais funcionar as “casas de zungu e batuque”, onde também, por vezes, ocorriam os *candomblés* dos negros. Também se proibiu escravos de circularem depois das 7 horas da noite “sem escrito do seu senhor datado do mesmo dia, no qual [declarasse] o fim a que ia”, e estabelecia-se por fim que, diz-nos Luiz Carlos Soares: “As ‘desordens’ (brigas, discussões, barulhos, etc.) eram punidas com 8 dias de prisão, multa paga pelos senhores e 100 açoites para os escravos considerados ‘motores’ (causadores), recebendo os ‘não-motores’ a metade da pena.”³²

32. O “Povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do Século XIX, op. cit., pág. 218.

O desenho forte das ações, dos limites e dos corpos, biopolítica escravocrata pós-colonial, e o punitivismo pesado, entre lei e sadismo público, ganhavam por fim representação jurídica, de modo a duplicar e espelhar simbolicamente as práticas reais da nação escravista. E, entre outras coisas, esta ação normativa da violência produtiva local visava nitidamente à desagregação ideal do gesto cultural próprio ao escravo, reduzindo aquele espaço de manifestação e de experiência simbólica e corpórea que chamou a atenção sensível de Schlichthorst. Estado e sociedade escravocratas brasileiras já tinham organicidade e estrutura repressiva suficientes para tentar calar a vida popular mais ativamente, mantendo-a sob risco e terror. Era também, na forma de norma pública, a culminação da retomada da legitimidade do poder social escravista, após alguma instabilidade de proposição política para a restrição do tráfico que se deu ao redor da lei de 1831, sempre na esfera da discussão de Estado e da representação institucional, e não no mundo da vida, da imaginação e da representação realista do que se passava no próprio país.³³

É a lei municipal do mundo mesmo ao qual Machado de Assis, 70 anos depois, já no início do novo século, recolheria os restos grotescos e as relíquias da violência, o *ferro ao pescoço*, o *ferro ao pé*, as *máscaras de folhas-de-flandres*, os instru-

33. Ver a respeito dos debates políticos do início dos anos 1830, em algum jornalismo, mas principalmente na Câmara dos Deputados, pela aceleração e extinção do tráfico, e gradual abolição, e a forte reação político ideológica saquarema que se seguiu em resposta, a sessão “Economia mundial, abolicionismo britânico, ação escrava e política parlamentar: momentos decisivos, 1831–1835”, em Tâmis Parron, *A política da escravidão no império do Brasil, 1826, 1865*, *op. cit.*

mentos de pancada, no conto de recenseamento da mentalidade material e popular da escravidão Imperial, “Pai contra mãe” – de fato um conto *tardio* na força de sua nomeação da coisa, e também de claro *estilo tardio*, do maior escritor do tempo e do local. O mundo que emergia da negação e da recusa do outro mundo, popular, representado no desenho “Jogo de capoeira”, de outro alemão, Johan Moritz Rugendas, também dos anos 1820: da dança, da música, do corpo erótico da mulher e forte e ágil do homem negros – desenho em que uma escrava sentada vendendo algum alimento, em frente aos capoeiras, exibia os seios quase inteiros através do decote aberto do vestido, e sua mão colocava *o milho a altura do órgão sexual do comprador*, em outra imagem cifrada da negociação sexual erótica da escravidão urbana brasileira, consciente ou inconsciente do desenhista, tanto faz – a performance negra brasileira tentando viver, que precisaria, a partir dos anos 1830, desaparecer do espaço escravocrata nacional.

Daí, deste panorama da vida toda comprometida apenas com fazer operar a escravidão sem nome, provavelmente, também se produziu a real, concreta e evidente pobreza da literatura brasileira nos primeiros trinta anos do país. Sobre este tempo, vivo em ato, mas irrepresentado como conceito, forma ou dinâmica, Antonio Candido falou de uma espécie de literatura e de uma *poesia a reboque*, mecânica e pequena, instrumentalizada pelos valores conservadores pesados mais gerais do processo nacional. José Veríssimo anotou a “paralização literária” da época, frente ao movimento político mais amplo existente que parecia prenunciar alguma autonomia e expressão cultural por vir.

Se houve forte agitação política nos anos de 1820 e de 1830, a verdadeira esfera de sua representação era a da elite branca imperial disputando posições e modos de seu próprio poder, em um teatro de *ricos entre si*, como dizia bem Machado de Assis, entre representações oligárquicas locais, legislativo e executivo, com figurações abstratas das ideias em disputa nas crises duradouras do Primeiro Reinado, da Regência e do golpe do Segundo Reinado, em um processo concreto da construção institucional nacional escravocrata e desviante a um tempo – na medida em que se fugia sempre da abolição do tráfico, acertada em 1826, e novamente em 1831, com os ingleses. Como ocorreu com o republicanismo radical de um Cipriano Barata, por exemplo, que com seus jornais ajudou a desestabilizar o Primeiro Reinado, em um processo que deu origem à verdadeira reação, própria do que seria o Segundo.³⁴ Em seu livro sobre os conflitos à favor e contra o tráfico na imprensa brasileira que se seguiram à lei de extinção de 1831, Alan El Youssef tenta demonstrar a existência de um debate e de uma presença abolicionista na cultura política brasileira de então, mesmo que muito moderada, em um jogo de conflito de interesses de Estado e de elites, mas diante do qual ficamos com a impressão constante de ser sempre mais forte e bem presente o ataque e o enquadramento saquarema do destino do tráfico, na intenção de mantê-lo legítimo e funcionando, do que a defesa moderada de sua extinção, de Feijó, Evaristo da Veiga, Oliveira Coutinho e Aureliano de Souza, baseada naquilo que, afinal, era

34. Marco Morel, *Cipriano Barata na Sentinela da Liberdade*, Salvador: Academia de Letras da Bahia, 2001.

a lei vigente, de fato tornada ineficaz.³⁵ Tâmis Parron, estudando estas tensões políticas, instauradas no mundo branco pela lei antitráfico, e pelos efeitos das revoltas escravas do início dos anos 1830, particularmente a revolta dos Malês na Bahia, embora reconheça o debate no espaço político do poder não tem como recusar a afirmação superiora, no processo, do sistema econômico social escravocrata nacional:

A discussão política sobre tráfico negreiro e escravidão despertada no início da Regência mostra bem que o problema não fora resolvido nos debates de 1827, ocupados antes com a constituição dos poderes de Estado. Alçada à ordem do dia, a soberania e a ordem social, deslocaram, por assim dizer, o futuro do contrabando para o fim da agenda.(...) Em todo caso, se as ações populares e escravas no país podem ser ligadas ao mundo da economia e da política, talvez devessem sê-lo de modo pontuado, indireto e em mão dupla. É que a conjuntura aberta pela Abdicação, pela emancipação inglesa e pelos efeitos parlamentares dos malês acabou por suscitar também iniciativas pró-escravistas que estreitaram o campo discursivo adversário e pavimentaram, nas entranhas do poder público, o caminho para a expansão acelerada da escravidão negra. Percebe-se então, pela primeira vez no Brasil independente, uma estreita conexão de grupos sociais e políticos em torno da reabertura do tráfico sob a forma de contrabando em nível sistêmico.³⁶

Era o estranho mundo brasileiro que acontecia nas páginas dos jornais, e nas esferas de Estado, em plena modernidade da *era das revoluções*: da política sem povo, e da vida sem representação.

35. Alain El Youssef, *Imprensa e escravidão: política e tráfico negreiro no Império do Brasil*, São Paulo: Intermeio, FAPESP, 2016.

36. Tâmis Parron, *op.cit.*, p. 103.

X

Podemos lembrar também que apenas em alguns poemas muito bem *não publicados em vida*, e no diálogo de forma difícil *Meditação* – estudados hoje por Priscila Figueiredo – expressivo da natureza da violência da vida social brasileira e sua angústia para uma consciência mais ampla dos horizontes nacionais, um escritor como Gonçalves Dias deparou-se com o problema da nossa realidade escravocrata mais comum.

Não por acaso, aquelas pequenas obras *não foram publicadas* em nenhuma das três coleções de poemas do primeiro artista significativo do país: elas não apareceram nem nos *Cantos*, do mesmo ano de 1846 do diálogo antiescravista, nem nos *Segundos cantos*, de 1848, e muito menos nos *Últimos cantos*, de 1851. Nas obras completas, *Cantos, coleção de poesias*, publicadas em Leipzig em 1857, o poeta pode mesmo acrescentar 16 novos poemas ao conjunto, mas evitou dar notícia do seu diálogo antiescravista mais nítido. *Meditação* apareceu apenas na revista Guanabara, em partes, em 1849, e restou inconcluso, não publicado em livros durante a vida do autor.

Assim, embora existisse em um lugar subjetivo de indefinição, parecia não haver um lugar real possível para tal literatura em seu próprio mundo e cultura, já adentrando a década de 1850. Embora existisse, vinte e cinco anos após a independência, tal ordem de pensamento não encontrava continente simbólico no todo da cultura, que não existia para ela, para que de fato chegasse a existir. Um problema muito tradicional e bastante comum da trama da cultura insólita, de *segunda água*, ou de *ar rarefeito*, brasileira. O pacto do silêncio estrutural a respeito do tema, do *continente recusado*

da trama simbólica, que era o próprio país, não devia ser quebrado. Antonio Candido anotou exatamente isso a respeito da obra antiescravista mais radical surgido até aquele momento no país: “não havia condições, na literatura, para uma atitude rasgadamente liberal, que incorporasse o tema político à própria inspiração, incorporando-o à economia íntima das obras mais significativas de um escritor, como ocorreria, vinte anos depois, na última geração romântica.”³⁷

O próprio Gonçalves Dias, no texto de 1846, parece ter chegado bem perto de nomear esta sua própria situação, em que escravidão satisfeita e trabalho do pensamento eram de fato mundos excludentes, antitéticos, no Brasil dos primeiros tempos. Surgia a imagem do real mundo prático brasileiro, apenas *avesso ao pensamento*:

É porque o belo e o grande é filho do pensamento – e o pensamento do belo e do grande é incompatível com o sentir do escravo. E o escravo – é o pão, de que vos alimentais – as telas, que vestis – o vosso pensamento cotidiano – e o vosso braço incansável!

Assim, o nosso primeiro artista importante, e não por acaso, aproximava e fundia em sua escritura a rudeza e a brutalidade da vida e da subjetivação escrava com a estupidez e a brutalidade da vida e da subjetivação dos próprios senhores no Brasil. Pela primeira vez, em um discurso que teria longo e importante futuro crítico, a escravidão satisfeita brasileira era percebida como a fonte de nossa real regressão e degradação, social, material e subjetiva.

37. *Formação da literatura brasileira*, 2º. Volume, *op. cit.*, p. 52.

Este mundo de pouca expressão a respeito de si próprio revelava também um momento nacional de *má fé* singular, aquela impossibilidade simbólica real, que Roberto Schwarz anotou, daquela cultura produzir qualquer coisa própria a seu respeito, como o que fosse *um Kant do favor* e da escravidão. E, para termos uma medida global da situação local, olhando para o rápido ponteiro do relógio simbólico do tic tac mundial em que o país estava situado, e apenas do ponto de vista da literatura, estamos falando do preciso mesmo tempo moderno em que, na Europa, Balzac já escrevera *Ilusões perdidas*, Flaubert apresentou *Madame Bovary*, Baudelaire escrevia *As flores do mal*, de modo a expor com todas as letras a estrutura de violências, inclusive subjetivas e já inconscientes, da sociedade burguesa francesa, sempre instável na dinâmica radical da modernidade que lhe era própria.

E, no mesmo momento, nos Estados Unidos, Hermann Melville publicava *Moby Dick*, enquanto Edgar Allan Poe morria de tanto beber.

XI

Também havia signo de contradição, pressão real de um *outro simbólico* existente, que era algum poder, quando os debates da Câmara dos Deputados do Império, que manteve-ram vigente o pacto pela ação brasileira de ilegalidade frente à lei da proibição do tráfico de 1831, foram realizados como *debates secretos* de forma que tratava-se, mais uma vez, de coisa política que não podia ser enunciada *como pensamento* ou *realidade pública* por uma real instância de Estado. “(...) O assunto de quantas sessões secretas houve sobre o tráfico, em 1837, 1848, 1850, foi como lidar com as consequências do descumprimento da lei de 7 de novembro de 1831 [da proi-

bição do tráfico para o Brasil].”³⁸ O país era de fato um país cindido, tensionado em uma contradição que, antes de ser trabalhada na cultura, precisava e era constantemente ocultada. O que aqui se realizava de fato não podia ser dito pelo próprio Estado. O que, por seu lado, também era política de Estado. E essa cisão da cultura, estatuto de dupla gestão da verdade, que é, mas que não pode ser enunciada, ou, que não é, mas de fato é, é uma das chaves históricas centrais da insolidez da vida simbólica, subjetiva e política no Brasil.

De fato, os políticos conservadores que defenderam o instituto da escravidão no sistema geral do Estado brasileiro, na Câmara e no Senado, e contra as investidas inglesas, desenvolveram, nas palavras de Alfredo Bosi, “um discurso dominante, uma variante pragmática” de posições de poder originais pré-estabelecidas desde a origem da nação a respeito do trabalho escravo e do destino da riqueza nacional. Assim foi estabelecido o caráter “funcional e tópico”, segundo o crítico, do seu auto denominado *liberalismo* para si próprios, de modo que, para aquela elite, “mantendo, sob controle terras, café e escravos, bastava-lhes o registro seco, prosaico, às vezes duro, da linguagem administrativa. É o estilo da eficiência saquarema.”³⁹ O estilo mínimo da linguagem da eficiência política, alheia à imaginação e ao compromisso, fundado na eficiência máxima *das práticas* de poder escravocratas.

38. Sidney Chalhoub, *A força da escravidão*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pág. 122.

39. “A escravidão entre dois liberalismos”, Alfredo Bosi, *Revista Estudos Avançados*, USP, v. 2, nº 3, pág. 7.

O Brasil, que além de escravista se tornava uma nação pirata por desprezar originalmente a lei que aceitara sobre o assunto, e cujas ações de traficância seriam posteriormente perseguidas nos mares a partir de 1845 pela Inglaterra da lei intervencionista mundial Bill Aberdeen, era também um país que evitava amplamente falar no assunto, *simbolizar* o próprio uso que fazia, em todos os níveis, do corpo do escravo. Configurava-se assim uma das mais impressionantes experiências de uma real civilização *perversa* em plena modernidade, um espaço social cuja ação prática de gozo sobre o seu próprio *objeto fetiche*, de poder e de riqueza, era mais forte *do que qualquer vida simbólica que a regulasse*, ainda mais de modo afirmativo, publicamente percuciente, como literatura, como política, ou como qualquer natureza de crítica.

Este é um dos fundamentos mais profundos de nosso real anti-intelectualismo brasileiro mais geral. Ele significou, na raiz, a recusa de um engajamento social produtivo no próprio espírito mais amplo do iluminismo, exatamente quando ele emergia historicamente no horizonte da modernidade, *porque a escravidão nacional não podia ser pensada*, com a consequente conversão da vida pública em ato, gozo patriarcal autoritário e preguiça para os senhores, ação sádica liberal sobre o corpo do escravo e da escrava, versus uma cultura popular espontânea compensatória, e experimental, base da vida, também não inscrita na consciência pública letrada. Como já foi dito, as *ideias fora do lugar* aqui, na origem de tudo, eram de fato todas as ideias iluministas, estéticas, científicas, humanistas ou críticas mundiais, que não correspondiam à força da ação muda e total da concreta vida escla-

vocrata nacional.⁴⁰ Trata-se do real mundo anti-simbólico brasileiro, o mesmo que, ainda hoje, por exemplo, pretende calar o direito à inquietação pública de professores, artistas e museus, em nome de que as coisas sigam simplesmente como são, más e antissociais – burras... E que calou, por trinta anos, o nome oficial da barbárie ditatorial de 1964, de fato elidindo a sua consciência da vida da democracia danificada restaurada em 1984, exatamente por isso.

Como também o filósofo português contemporâneo José Gil escreveu, a desrealização simbólica paralisante e o infantilismo regressivo de mercado epidêmicos no Portugal de hoje é a superfície de afetação de um não dito social muito mais amplo e profundo, historicamente constituído: o não pensado, o não criticado e o não integrado do salazarismo do século xx – que foi mesmo a configuração final do *colonialismo* português –; de modo semelhante, e simétrico, nossa própria vida prática disponível para qualquer violência, de grande descompromisso e imediatismo – da supressão de direitos ao assassinato de pobres, da repressão política policial à derrubada de governos eleitos, da festa absoluta sem vida do espírito da vida da mercadoria por aqui – se remete à força primeira de uma nação que, existindo em ato, não podia existir em nenhum trabalho do conceito, pacto simbólico universal, a respeito daquilo que de fato fugia à representação *dos que praticavam*: a pragmática escravista brasileira de quatrocentos anos, alheia ao processo das moder-

40. Ver a respeito, Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo*, São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2000.

nas classes sociais, duplo periférico do mesmo fundo colonial que também deforma a vida do espírito em Portugal hoje, segundo José Gil.⁴¹

Mais do que pensamento, de modo que o pensamento fosse menos do que ela, a escravidão brasileira era *verdadeira ideologia em ato*, ou, melhor dizendo, era *puro ato*. E por isso ela sempre apareceu tão pouco, ou nada, em nossa literatura dos primeiros tempos. O Brasil, no tópico, agia fortemente, mas também, de um modo histérico muito particular, se ocultava francamente de si próprio. Realizado enquanto ação, o gesto perverso de dispor diretamente do corpo do outro para tudo e qualquer coisa implicava na recusa e na falência de todo um plano, continente, espaço, realidade psíquica, produtividade e compromisso daquilo que podemos chamar, grosso modo, de *pensamento*.

Foi apenas após a emergência da consciência modernizante da geração de intelectuais e literatos dos anos de 1870, e da rápida renovação dos temas e das consciências de então, pressionados pela aceleração da cultura produtiva liberal capitalista mundial, e o absurdo histórico concentrado da situação brasileira de grande atraso generalizado, que sucederam-se visões e textos que trataram e situaram o problema da escravidão no Brasil, e sua vida social, em uma escalada significativa da produção ideológica, articulada à presença renovadora na vida pública cada vez mais forte do movimento abolicionista. Deste modo, em 1869 Joaquim Manuel de Macedo explicita o problema nacional da vida do escravo em três pequenas novelinhas panfletárias, *As vítimas al-gozes*, e, na introdução do livro, chegava a comentar a parali-

41. José Gil, *Portugal, hoje, o medo de existir*, Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

sia simbólica geral diante do fato escravocrata, insistindo na necessidade de pensá-lo, de dispor dele como problemática vital, em um movimento ao contrário do auto-recalque político e da recusa mais forte, próprios das elites nacionais até então: “Não queremos ter segredos, nem reservas mentais convosco. É nosso empenho e nosso fim levar ao vosso espírito e demorar nas reflexões e no estudo da vossa razão fatos que tendes observados, verdades que não precisam mais demonstração, obrigando-vos desse modo a encarar de face, a medir, a sondar em toda a sua profundidade um mal enorme que afeia, infecciona, avilta, deturpa e corrói a nossa sociedade.”

O crítico Edu Teruki Otsuka, em seu renovador estudo a respeito de *Memórias de um sargento de milícias* (1854–1855), situou a representação da escravidão na obra, na verdade uma ausência significativa, diante do fato político bastante relevante de Manuel Antônio de Almeida ter escrito abertamente contra a instituição do trabalho cativo no Brasil em 1851, ao atacar publicamente a proposta de Francisco Adolfo de Varnhagen de, frente ao risco iminente do encerramento do tráfico africano, reeditar as *bandeiras* e trazer os índios do interior para o mundo do trabalho escravo imperial – o que se daria sob o nome fictício e falso, ainda uma vez, de *tutela* –:

Seja como for, no momento que Manuel Antonio escrevia [*as Memórias...*], o tema da escravidão era tratado pelos escritores de maneira apenas ocasional (um exemplo é a *Meditação*, de Gonçalves Dias); naquele momento, ainda predominava o nativismo indianista, e o escravo negro não era visto senão como um elemento natural da paisagem. Num artigo de 1854, intitulado “Fisiologia da voz”, Manuel Antônio enumera alguns absurdos existentes no mundo, entre os quais inclui esse: ‘no Brasil há escravos’, acrescentando que, em-

bora se saiba disso, ninguém se admira dessas coisas. Com efeito, o tratamento literário do negro só despontaria no final dos anos 1850 (*O demônio familiar* de Alencar é de 1857; as *Primeiras trovas burlescas* de Luis Gama, de 1859), ganhando força apenas nos decênios seguintes – e mesmo assim imbricado por vezes num complexo ideológico duvidoso, como é o caso da *As vítimas-algozes* (1869) de Macedo.⁴²

Este movimento de tomada de posse do interdito nacional – que teria a expressividade e o *topos* constante do terror ignominioso, que pressupõe a emergência ou fundação de *um outro lugar de medida* do mal local – teria seu auge cultural, de fato, na poesia pública de grandes tons *vitoruguianos* de Castro Alves e, principalmente, no meu entender, na obra prima original do pensamento social brasileiro, de viés crítico muito forte para o local, verdadeiramente incomum no país, o ensaio histórico de intervenção política *O abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, já no muito avançado da hora do ano de 1883. Um livro crítico brasileiro de alta escritura que, se apenas lido hoje em nosso ensino médio, representaria verdadeira revolução simbólica em toda linha – mas as coisas da cultura desde o Estado no Brasil, sabemos, estão indo em direção contrária a isso. Joaquim Nabuco voltou a ser excessivo para o Brasil...

E, todavia, por outro lado, este mesmo movimento também teria o seu auge *negativo*, especial, como não poderia deixar de ser, no conjunto de textos panegíricos bastante raros da instituição da escravidão brasileira, *Ao Imperador: no-*

42. Edu Teruki Otsuka, *Era no tempo do rei, atualidade das Memórias de um sargente de milícias*, Cotia: Ateliê, 2016, p. 187.

vas cartas políticas de Erasmo, do patriarca das nossas letras, político conservador e ideólogo do Brasil Imperial, José de Alencar, de 1867.

XII

Este notável conjunto de textos, a despeito de humanamente indignos, parece ter se tornado historicamente necessário ao seu tempo como reação e resposta à profunda mudança de ares que ocorria no céu do Brasil. Dado o avanço externo contínuo do constrangimento internacional ao país, a ação de polícia marítima dos ingleses que enquadrrou o tráfico e, principalmente, o elemento novo da fundação e do avanço de uma opinião pública modernizante interna, expressão de homens livres não proprietários, que passava – olhando para o progresso da Europa e dos EUA, que abolira a escravidão em 1863 – a ligar o atraso econômico, científico e humano brasileiro à instituição do trabalho cativo. O conservadorismo brasileiro de tipo antigo, de fato caudatário de estruturas simbólicas de origem colonial portuguesa pré-nacionais, teve finalmente necessidade de se tornar *simbólico*, literário, manifesto.

Naquelas cartas políticas públicas, o romancista José de Alencar buscou efetivamente atualizar de modo definitivo a ideologia conservadora do senhorio escravocrata brasileiro existente, mas que até então em geral amplamente se calara, evitando assumir o próprio nome na esfera permanente da vida letrada e da cultura, por redundante e desnecessário. Mesmo que de intervenção política mais imediata, como era o caso daquelas *cartas*. Por isto, este texto entre o cinismo e a astúcia que deu voz pública ao extremo conservadorismo *squarema* brasileiro – um conservadorismo atrasado e ou-

tro em relação ao conservadorismo liberal industrial central, efetivamente burguês – normalmente esquecido do nosso pensamento social e crítico sobre o Brasil, é de fato tão significativo, historicamente importante.

O fato histórico marcante de um escritor escravista e escravocrata, que era também um político, um intelectual edificante da nação e o principal romancista do país até então, ser obrigado a se posicionar publicamente a favor da escravidão nacional, revelava, em meados da década de sessenta, que a verdadeira pura ideologia em ato, aquela mais poderosa porque silenciosa e inteiramente prática, *real*, que queria evitar a todo custo a própria discussão, já estava abalada se via obrigada a falar, em um campo que já a deslocara para uma razão pública em movimento. Um processo simbólico profundo, que era também uma crise material, estava em curso.

A vida ideológica brasileira se descongelava, o trabalho público do pensamento era forçado à consciência histórica e a vida intelectual local ganhava autonomia e relevância.

E, dentre as várias ações públicas e intelectuais do *modernismo* brasileiro da década de 1870, será também este o momento histórico que, nada por caso, vai anteceder e vai preparar, tornar possível, o salto mortal crítico de Machado de Assis, que vai exatamente radiografar com muita precisão a biopolítica das vantagens escravocratas da própria classe e elite à qual Alencar pertencia, suas formas subjetivas e de linguagem, geradas e sustentadas na ordem escravocrata secular, ao apresentar ao mundo *Memórias póstumas de Brás Cubas*, em 1881.

As cartas de elogio à escravidão de Alencar foram escritas no momento intermediário da expansão histórica local da

tendência abolicionista, e dão provas expressivas da grande recrudescência do pensamento conservador nacional à respeito das possibilidades efetivas de liquidação da estrutura jurídico, econômica, cultural e “ontológica” da escravidão brasileira. E, tudo parece indicar, elas estão claramente posicionadas frente e contra os debates políticos que levariam a instauração da lei do ventre livre, no início da década de 1870, no processo que deu início ao ciclo final e mais forte dos debates e das ações abolicionistas no Brasil. De fato, Joaquim Nabuco comenta, em *O abolicionismo*, as ondas de conservadorismo que desmobilizavam de tempos em tempos o trabalho social crítico frente à escravidão, que tiveram por volta de 1871, ano do estabelecimento da Lei do Ventre Livre, um novo patamar de paralização das ações políticas antiescravistas.

O livro epistolar de Alencar, de gênero antigo de tipo *espelho de príncipe*, se inscreve exatamente nesta última tentativa da cultura conservadora de homens do poder de barrar a transformação social econômica do tempo no Brasil, um movimento de ideologia travada, reacionária, muito profundo de nossa vida política. Grande parte do trabalho é uma ressentida resposta pragmática e com requintes de retórica de um importante escritor e político ao *filantropismo mundial* da época, politicamente inglês, teoricamente francês, que parecia isolar o campo social e simbólico do Brasil do espaço projetado da *humanidade*. O que acarretava grandes problemas, em muitos níveis, para uma elite, e um artista, que tinham pretensão de plena participação no concerto das nações contemporâneas relevantes. Vemos nele com clareza o resultado melancólico e cindido, de fato precocemente ressentido, um tipo especial de *ressentimento dos senhores*, bem

brasileiro, daquilo que a exceção nacional produzia no próprio mundo mais amplo, a medida cosmopolita a que se aspirava, e que se sabia poder incontornável. Este mal estar da elite ligada à conservação do mal do Brasil tradicionalmente costuma encontrar limite e resistência em uma ordem meio iluminista democrática externa, *a medida mundial das ideias fora do lugar*, que revela a constância de nossos imensos déficits – o que exatamente acabamos de ver ocorrer um real exemplo tardio com o questionamento internacional forte das certezas nacionais à direita que moveram o golpe jurídico parlamentar dos anos 2010, e seu resultado *descivilizador* final.

Pelo mal estar geral do discurso, desenvolvido em todos os pontos ideológicos que cercavam a questão, que era o próprio Brasil, podemos compreender bem a violência interna, subjetiva, que calou os próprios senhores sobre a sua prática recusada no grande *significante que vinha do todo*, que vinha de fato da reorganização liberal que movia a história do tempo, industrial e de mercados nacionais mundial, com aumento exponencial de produtividade, com a integração do trabalho aos mercados internos, europeia e norte americana.

Assim, naquelas *cartas* envenenadas ao Imperador, de elogio à escravidão, ficamos sabendo, por exemplo, que:

Nas possessões ultramarinas, e especialmente na América, o tráfico de africanos se desenvolveu em vasta e crescente escala. Não só Espanha e Portugal, já acostumados com os escravos mouros, como as outras potências marítimas, Inglaterra, França e Holanda, se foram prover, no grande mercado da Nigéria, dos braços necessários às suas colônias. Como explicar esta anomalia de povos, repelindo na metrópole uma instituição que adotam e protegem no regime colonial? (...) Esta causa era a necessidade, a suprema lei

diante da qual cedem todas as outras; a necessidade, força impulsora do gênero humano. (...) Não houve remédio senão vencer a repugnância do contato com a raça bruta e decaída. Um escritor notável, Cochín, estrênuo abolicionista, não pode, apesar de suas tendências filantrópicas, esquivar-se da verdade da história. Deu testemunho da missão civilizadora da escravidão moderna, em sua obra recente, quando escreveu estas palavras; “Foi ela, foi a raça africana que realmente colonizou a América.” (...) A população da Europa, longe de transbordar, como agora, era pouco intensa naquele tempo: seu território, embora pequeno, sobejava-lhe. Minuados subsídios, portanto, devia prestar às novas descobertas; e estes mesmos estorvados pela dificuldade e risco das comunicações. Eram raras as viagens então; a emigração nula.

Foi esta uma causa; outra a degradação do trabalho agrícola em toda a sociedade mal organizada, que vive dos despojos do inimigo ou dos recursos naturais do solo. A colônia era uma aglomeração de aventureiros à busca de minas e tesouros. Sonhando riquezas fabulosas, qualquer europeu, ainda mesmo o degredado, repelia o cabo do alvião como um instrumento aviltante. A lavoura na América parecia uma nova gleba ao homem livre.

Eis a necessidade implacável que suscitou neste continente o tráfico africano. Vinha muito a propósito parodiar a palavra célebre de Aristóteles: “Se a enxada se movesse por si mesma, era possível dispensar o escravo.”

Evidentemente incapaz de criticar qualquer ordem de poder, ou de movimento mundial do Capital ao seu tempo, já de plena constituição competitiva de Impérios comerciais coloniais e fornecedores de matérias primas, concebendo a realidade como fixada por interesses fora de toda questão, e dando notícia de uma elite que não conhecia a própria crítica interna que as sociedades liberais burguesas sofriam no centro de seu mundo, Alencar só podia afirmar o processo

da nova escravidão mundial como uma espécie de *puro real*, um princípio de realidade fixado, em que a *necessidade* é o valor máximo e único, dado civilizatório natural, orgânico, a-histórico.

Simplesmente não se pode perguntar, deste ponto de vista, mais exatamente *necessidade do que?* que este discurso expressa. O enunciador está fixado, de modo total, na própria posição da expansão do capital global mercantil, desde uma perspectiva menor e periférica, *pós-colonial* atrasada, e para ele, em sua sociedade de poderes totais e escravos movidos como coisas através de oceanos, não deve haver dúvida ou movimento do pensamento sobre o ponto. Se nos fiarmos por esta proposição, era mesmo a *necessidade do capital mundial*, constituído em espaço de acumulação primitiva colonial, a razão prática que fundava a consciência da elite escravocrata mínima brasileira. E também, tudo o que ela não podia pensar a respeito, o seu real inconsciente recusado, de fato o próprio mundo que produzia.

Mesmo assim, invertendo seu argumento de modo calculado, Alencar se permitiria, do ponto de vista cultural e civilizatório, dar um lugar específico de *sujeito* à massa global de homens mercadorias que foram os escravizados importados da África, adiantando um discurso sobre a positividade formativa do novo mundo que teria longa história no Brasil:

Sem a escravidão africana e o tráfico que a realizou, a América seria ainda hoje um vasto deserto. A maior revolução do universo, depois do dilúvio, fora apenas uma descoberta geográfica, sem imediata importância. Decerto não existiriam as duas potências do novo mundo, os Estados Unidos e o Brasil. A brilhante civilização americana, sucessora da velha civilização europeia, estaria por nascer. (...) É, pois, uma grande inexatidão avançar que a raça Africana

nem ao menos prestou para povoar a América [*referindo-se à miscigenação e ao branqueamento secular dos negros, que avançava*]. 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, vomitada pelos cárceres e alcouces da metrópole?

Longe de enxergar a diminuição da gente africana pelo odioso prisma de um precoce desaparecimento, cumpre ser justo e considerar este fato como a consequência de uma lei universal da humanidade, o cruzamento das raças, que lhe restitui parte do primitivo vigor. Bem dizia o ilustre Humboldt fazendo o inventário das várias línguas e famílias transportadas à América e confundidas com a indígena: “Aí está inscrito o futuro do novo mundo!”

Verdade profética! A próxima civilização do universo será americana como a atual é europeia. Essa transfusão de todas as famílias nesse solo virgem deste continente ficaria incompleta se faltasse o sangue africano, que no século VIII afervorou o progresso da Europa.

Nova civilização, e novo povo, com base na liberdade de miscigenação brasileira, que foi o nosso verdadeiro avanço civilizatório – de fato um direito original exclusivo de uso do corpo da escrava pelos senhores... – nova ordem humana já evocada pela autoridade de Humboldt, seria o resultado futuro civilizatório desta imensa hecatombe global, que foi a diáspora africana do tráfico e da escravização americana dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, em um processo econômico que realizava a sua acumulação na Europa, e que financiou o moderno desenvolvimento capitalista. Da riqueza, do holocausto colonial e do terror, ficaríamos finalmente *com a cultura*, de origem na miscigenação, também ela uma ação prática e de poder, sexual.

A elite local, que representava a *necessidade* mundial do movimento da escravização em massa para sustentar a produção do capitalismo mercantil dos séculos xvii e xviii, precisava integrar em algum ponto simbólico o valor da mercadoria *escravo*, que o mundo moderno do século xix, movido pelos seus próprios interesses, insiste Alencar, transformava simbolicamente em *homem*, de fato um virtual consumidor das massas do novo mercado liberal emergente, inglês. Consentia-se, assim, que o escravo criava a América tanto quanto o seu senhor. Mais uma vez, ele era uma espécie especial de *meio sujeito*; e o horizonte político e social preconizado por Alencar para o processo inevitável da extinção da escravidão era o de que o escravo fosse transformado gradualmente, pelo avanço dos costumes e das tendências humanitárias na vida social brasileira – mas não pela legislação, pelos direitos efetivos, cujos avanços ele simplesmente combatia – em *sujeito* de uma amistosa e benévola *relação servil*, uma *tutela benéfica*, com os seus senhores de origem branca europeia.

Uma transfiguração em servidão, este seria o destino da escravidão nacional, no próprio mundo da vida e não no da lei pública, situação social definida por Alencar em uma passagem do ensaio: “metade livre e metade cativo: uma propriedade vinculada a uma liberdade; eis a imagem perfeita do servo.” Interessantemente podemos lembrar que Schlichthorst viu na situação concreta do escravo urbano brasileiro algo de algum modo aproximado: livre para se mover como quisesse pela cidade e “dono do seu nariz” para fazer suas virações, ele estava preso ao senhor a quem devia o fruto de seu trabalho como obrigação, e seu corpo como

propriedade. Eram os *meio sujeitos* do processo de criação do Brasil, nação que também, em geral, *meio os enunciava*.

Assim, Alencar antecede em tudo o sentido real do que se tornaria o paternalismo moderno e atrasado brasileiro já no século xx – e aqui é preciso lembrar apenas, para não nos enganarmos sobre a longa duração de todos estes problemas, que os direitos trabalhistas das empregadas domésticas no Brasil só foram regulamentados no ano de 2015, ou dizendo melhor, no ano passado ao qual escrevo, 127 anos após o término formal da escravidão novecentista brasileira...

Pulando para uma imagem compensatória do sentido de toda a violência e alienação do trabalho no Brasil, que se tornava uma própria cultura de poder e submissão, utilizando-se de noções cristãs católicas arcaizantes e insistindo no valor do atraso social local em relação à modernidade ocidental, acentuando o fundamento subjetivo, de algum modo *hiperliberal*, do destino social a ser fundado *no coração do senhor* e não na lei estruturada, o escritor de *O guarani* completava o seu discurso com imagens dignas do argumento de *Que horas ela volta?* (2015), de Anna Muylaert, já que apenas o Brasil de hoje pôs o *meio objeto* da elite de José de Alencar sob outra perspectiva:

A única transição possível entre a escravidão e a liberdade é aquela que se opera nos costumes e na índole da sociedade. Esta produz efeitos salutareis: adoça o cativo; vai lentamente transformando-o em mera servidão, até que chega a uma espécie de orfandade. O domínio do senhor se reduz então a uma tutela benéfica.

Esta transição fora preciso cegueira para não observá-la em nosso país. Viesse ao Brasil algum estrangeiro, desses que devaneiam em sonhos filantrópicos nas poltronas estufadas dos salões parisienses, e entrasse no seio de uma família brasileira. Vendo a

dona de casa, senhora de primeira classe, desvelar-se na cabeceira do escravo enfermo; ele pensaria que a filantropia já não tinha que fazer onde morava desde muito a caridade.

Estudando, depois, a existência do escravo, a satisfação de sua alma, a liberdade que lhe concede a benevolência do senhor; se convenceria que esta revolução dos costumes trabalha mais poderosamente para a extinção da escravatura do que uma lei porventura votada no parlamento.

Todas as concessões que a civilização vai obtendo do coração do senhor limam a escravidão sem a desmoralizar. O escravo não se erige em direito para revoltar-se, como sucede com os mínimos favores de uma lei; ao contrário, tornam-se para ele benefícios preciosos que o prendem ainda mais à casa pela gratidão. Esse cativo, se for libertado, permanecerá em companhia do Senhor; e se tornará criado.

É impressionante a famosa desfaçatez senhoril brasileira quando enunciada abertamente, não há dúvida. O coração do senhor escravocrata como a medida, fundamento político do romantismo brasileiro, do direito à vida e ao reconhecimento do escravo é uma perla da teoria conservadora profunda, que se funda no direito subjetivo do poder e elide o espaço da crítica moderna do direito, da dinâmica da razão em sua imagem universal. Esta prerrogativa da subjetivação para a violência, que aparece para si mesma invertida, como *tutela benéfica, caridade e gratidão*, é consubstancial à formação do Brasil. Os termos subjetivos do poder, imaginários, são a verdade das coisas, não importando nenhuma mediação civilizada ao contrário. Assim surge a benevolência patriarcal e o convite à dependência perpétua, junto com atenuantes ideológicos do próprio racismo embutido na proposição política e social, como o fundamento e medida da civilização não europeia.

O resultado é aquele espírito de altiva benevolência irresponsável e desejante de minoridade e dependência, que se pode ler bem nos romances de Alencar, e em sua peça que representa um menino escravo urbano, *O demônio familiar*. Distanciamento familiar que não esconde o desprezo elevado comum, a nobreza do senhor diante da negação civil do estatuto do outro, disfarçado em interesse humano, para qual nada há a compreender da vida inferiorizada do escravo. E, absolutamente, muito menos a modificar. Uma posição de convivência sem dúvida, avessa ao culturalismo excitado de Schlichsthorst, por exemplo. Bem visível, a respeito da produção de outridade da vida escrava, na abertura de *O tronco do Ipê*, já em 1871:

(...) A gente pobre inclinava-se mais à explicação de umas três ou quatro beatas do lugar. Segundo a lição das veneráveis matronas, a causa do dismantelo e ruína da rica propriedade fora o feitiço.

A fazenda do *Boqueirão* era mal assombrada; e em prova do que afirmavam, além de umas histórias de alma de outro mundo, como vozes remoneadas entre os costumados blocos; mostravam de longe a cabana do pai Benedito.

(...) É natural que já não exista a cabana do pai Benedito, ultimo vestígio da importante fazenda. Há seis anos ainda eu a vi, encostada em um alcantil da rocha que avança como um promentório pela margem do Paraíba.

Saia dela um negro velho.

(...) Era este, segundo as beatas, o bruxo preto, que fizera pacto com o *Tinhoso*; e todas as noites convidava as almas do Ipê um *samba* infernal que durava até o primeiro clarão da madrugada.

(...) Ignorante das relações íntimas que entretinha o habitante da cabana com o príncipe da trevas; tomei-o por um preto velho, curvado ao peso dos anos e consumido pelo trabalho na lavoura; um desses veteranos da enxada, que adquiriram pela existência

laboriosa o direito à uma velhice repousada, e costumam inspirar até a seus próprios senhores um sentimento de pia deferência.

O pai Benedito descera a rocha pelo trilho, que seus passos durante trinta anos haviam cavado, e chegou ao tronco decepado de um ipê gigante que outrora se erguera frondoso na margem do Paraíba. Pareceu-me que abraçava e beijava o esqueleto da árvore.

(...) Curioso de ver de perto o tronco do Ipê, que o preto velho tratara com tanta veneração, descobri junto às raízes pequenas cruces toscas, enegrecidas pelo tempo e pelo fogo. Do lado do nascente, numa funda caverna do tronco, havia uma imagem de Nossa Senhora em barro, um registro de S. Bernardo, figas de pau, feitiços de várias espécies, ramos secos de arruda e mentruz, ossos humanos, cascaveis e dentes de cobras.

– Que quer dizer isto, pai? Perguntei-lhe eu apontando para as cruces.

O velho abriu os olhos, toscanejado, e murmurou com a voz cava:

– Boqueirão!...

(...) Acomodei-me à sombra sobre a relva para esperar que o sol descambasse. O preto de seu lado, como um instrumento perro a que houvessem dado corda, começou a cantilena soturna e monótona, que é o eterno solilóquio do Africano. Essas almas rudes não se compreendem a si mesmas sem falar para ouvirem o que pensam.

A brisa trazia-me por lufadas trechos da cantilena, a que eu procurei, mas em vão, ligar um sentido.

O interesse antropológico senhoril, que liga a vida do senhor ao destino do escravo, é visível na passagem. O ponto de vista é do alto, casmurro ou irônico; o que vai desaguar um dia no nosso modernismo teórico conservador sobre a formação social do país, tão rico quanto desengajado, de um Gilberto Freyre ou um Câmara Cascudo. Uma espécie de olhar científico e condescendente, que tem por garantida

todas as distâncias. A partir deste lugar distanciado, de um *complexo de superioridade*, do narrador em primeira pessoa, se desdobram figuras de credices raciais populares, *a culpa da decadência econômica de uma rica fazenda imperial é da feitiçaria, sempre ligada ao mundo negro, encabeçada por um velho preto do lugar*, que o narrador, modernamente, e superior à própria cultura, lamenta com decoro, descarta e desfaz. A modernidade patriarcal não podia pensar nestes termos. Há uma teleologia da superioridade senhoril, que não se confunde com a cultura popular do lugar, e também não integra simbolicamente a experiência negra. Assim, ele também vai desfazer, sem expressar dúvida, da própria experiência antropológica e social com o velho negro, que sabe bem ser um sobrevivente do trabalho escravo, *um veterano da enxada, desses que adquiriram pela existência laboriosa o direito à uma velhice repousada*, e que na política da exploração com fundamentos cristãos da escravidão brasileira, do coração depois do uso do corpo do escravo, *costumam inspirar até a seus próprios senhores um sentimento de pia deferência*. Diante do sentido complexo e certamente rico dos atos e cantos tardios deste homem – que mais tarde, com a mudança da consciência nacional, interessariam imensamente a um Mário de Andrade... –, um resto do sistema escravocrata, uma ruína humana realizada pelo Brasil, mas também um sobrevivente simbólico poderoso do próprio massacre – um sobrevivente e um testemunho da dinâmica de todo capitalismo colonial escravista dos últimos 400 anos... – surge a negatividade política radical do patriarcado brasileiro, que vê na ação poética da existência limite da história do negro apenas *tudo o que ela não é* para os próprios valores de fundo do narrador. O canto escravo melancólico tardio, de mística popular, simplesmente não im-

porta em seus termos verdadeiros. Ele é assinalado somente como a decadência de quem, deste ponto de vista, é decadente desde sempre, para esta posição do sentido da relação social: *a cantilena soturna e monótona, que é o eterno solilóquio do Africano*. A hipótese psicológica enunciada neste momento não oculta a superioridade ideológica pressuposta de uma subjetividade fora de questionamento diante do ex-escravo, rasteiramente não dialética: *essa almas rudes não se compreendem a si mesmas sem falar para ouvirem o que pensam, procurei, mas em vão, ligar um sentido à cantiga*.

A experiência negra é inconsistente e desautorizada. Como se pode ver, estamos em terreno psíquico, simbólico e político oposto ao interesse sensível e participante da vida escrava brasileira, e seu pensamento, do oficial dos corpos estrangeiros do Império Constitucional do Brasil Carl Schlichsthorst, para quem, “todas as impressões que os negros recebem tomam forma poética, de modo que, o seu pensamento gera a rima, e a rima gera outro pensamento”. Mesmo argumentando-se que o restante do romance é o desenvolvimento e a contextualização daquele quadro, que poria o velho negro em uma situação de valor, mesmo que paternalista e romantizada, a expressividade do *desprezo benévolo* senhoril que se percebe na passagem significa algo importante, tomando a enunciação a contrapelo, ou, na melhor das hipóteses, como denuncia sutil de um quadro de pouco respeito, para dizer o mínimo, pelo campo popular do trabalho, para dizer o mínimo.

Todavia, muitos destes argumentos a respeito do poder branco e do direito à escravidão europeia do negro, transposta à América, eram tradicionais e tinham origem na produção do *racismo cosmopolita* europeu, para a autojustificativa

do capitalismo colonial. Eles convergiam para o núcleo mundial do poder colonial e sua superioridade pressuposta, base do direito ao comércio mundial de homens, bem expressa por aqui por Varnhagen em sua campanha para a escravização dos índios locais: “não há direito de conquista mais justo do que o da civilização sobre a barbárie.”⁴³ Eles podem ser verificados, com traços ainda mais explicitamente racistas do que era próprio à mentalidade portuguesa brasileira que tendia sempre a recusar o nome da coisa, mas também com mais convicção abolicionista, por exemplo, no interessante estudo de Maurice Rugendas sobre o Brasil negro, do seu famoso *Viagem pitoresca ao Brasil*, de 1827. Este era apenas um dos muitos textos europeus que dava o enquadre da ideologia do domínio colonial racista do tempo, aqui diretamente vinculado à experiência brasileira, provavelmente lido por José de Alencar:

De todo modo, a superioridade dos brancos sobre os negros não se dá apenas nas coisas exteriores. (...) Se trata mais de uma superioridade intrínseca e orgânica; ela cria entre o Negro e o branco as mesmas relações, de algum modo, que existem de parte da mulher e da criança para com o homem. (...) todos os dias se dão coisas que, abstraindo as vantagens da civilização, provam uma superioridade real e física do branco sobre o negro, e ninguém é mais disposto a reconhecer isso do que o Negro ele mesmo; de modo que, onde esta regra age, se estabelecem entre os negros e os brancos relações que tem muito daquelas do filho com o pai, e nada é mais fácil a um bom mestre do que converter a escravidão em algo bom para as duas partes. (...) Que a emancipação dos escravos negros na

43. Em Ana Priscila de Souza Sá, “Dos cannibaes, ou Varnhagen contra os ‘philo-tapuyas’”, *Revista Contraponto*, Universidade Federal do Piauí, v. 6, n. 1, 2017.

América seja um direito natural ou não, que ela lese ou não os direitos assegurados pela lei aos proprietários, ela é de todo modo a consequência de forças de fato existentes, e os proprietários só poderão conservar suas vantagens se renunciarem voluntariamente a uma parte dos seus direitos.

A partir deste grande quadro ocidental de violências econômicas e iniquidades, o do colonialismo mercantil e o do racismo moderno – que duplicava o sentido da escravidão e não existia sem ela – que tanto definiram o real lugar do Brasil no mundo, ao que tudo indica, a tradicional sociedade escravocrata brasileira também se esforçara, por fim, em meados da década de 1860, em produzir o seu próprio e improvável *Kant da escravidão*.

Porém, o movimento principal da vida social e da simbólica do poder diante do privilégio sádico único da escravidão moderna brasileira, foi a *grande recusa* em alçá-la à ordem própria do pensamento, verdadeira recusa, cujas raízes vão alcançar a própria natureza daquilo mesmo que é, e o próprio modo que funciona, o pensamento entre nós.

XIII

O congelamento do espírito crítico e imaginativo, que correspondia ao congelamento da vida social movida por escravos que não podia ser pensada, fez com que na primeira metade do século XIX nenhum brasileiro pudesse produzir algum discurso verdadeiramente moderno sobre o assunto, central à vida do país. Podemos dizer que realmente habítávamos uma espécie de forte *pré-modernismo de comprometimento colonial* de uma cultura ainda sem caráter ou, mais precisamente, um anti-modernismo, cujo sentido era a suspensão da própria ordem simbólica sobre o real da experiência

brasileira, como mentalidade de fundo e predominante. Nenhum discurso livre, que operasse com as contradições amplas presentes e desse uma medida minimante arejada e dialética da situação, da nova nação, de vida social antiga, católica e escravista, foi, em geral, de fato produzido. O silêncio sobre a coisa era o silêncio expressivo da própria cultura, que, sendo ocidental, também buscava ser *um outro ocidente*, liberal escravocrata, um modo de ser que estou chamando de anti-moderno. E de fato, de modo ainda mais radical do que esta falência do tema e do objeto, os brasileiros mal produziram alguma literatura no período. E não por acaso. É provável também que essa ordem cultural sem caráter, vulgar, de *não pensamento*, de fato vazia de imaginação ou desejo, seja um dos vértices reais de produção de vida política brasileira de longa duração. Ela estaria ainda hoje presente, e ainda mais fortemente *hoje*, fazendo das suas na vida brasileira.

Não há registro nos inícios do país de ninguém que tenha escrito com a liberdade de investigação e inteligência, de modo espontâneo – com uma espécie de traço baudelairiano *avant la lettre* – algo como o seguinte *poema em prosa* sobre a experiência de nossa escravidão, alcançando um resultado que, de modo muito mediado e concebendo as instâncias sociais em jogo através da forma mais ampla do romance, apenas Machado de Assis chegaria na escritura do século Imperial brasileiro, mais de cinquenta anos depois:

À frente da igreja, um telheiro sustentado por quatro colunas sobre bancos de pedra, que permitem contemplar comodamente a vasta superfície do Atlântico. Em face, boiam no espelho azul do mar ilhas emplumadas de palmeiras e vestidas de vegetação tropical sob o céu límpido e arqueado até o horizonte. Estirado num da-

queles bancos, ouvindo o marulhar das ondas, sonhei que estava novamente à bordo e naveguei, com a velocidade do pensamento, de volta à minha terra distante. Então, ouvi pertinho de mim um som de marimba tocada por uma negrinha mimosa, que se aproximara e me oferecera doces. Tinha uma companheira, deitada perto, à sombra da igrejinha, naquela cômoda atitude que caracteriza os africanos. Para não desapontar a menina, comprei um pedaço de marmelada, bebi da sua bilha e pedi-lhe que dançasse. Não se fez de rogada muito tempo, chamou a outra, entregou-lhe a marimba e, à sua música, começou o fado, dança que na Europa seria julgada indecente e que aqui é inteiramente popular entre velhos e moços, brancos e pretos.

Imagine-se uma mocinha na flor da idade, com um corpo soberbamente formado, negra como a noite, o leve vestido de musselina branca caindo negligentemente de um ombro, a carapinha oculta num turbante vermelho, olhos brilhantes como estrelas, a boca fresca como um botão de rosa desabrochando e dentes que ultrapassam as perolas em brilho e alvura; imagine-se esta mocinha em movimento suavemente embalante, mãos e pés batendo o compasso da dança maravilhosa, ao lado de uma mulher bem nutrida, verdadeira beldade africana, assentada no chão e tocando a marimba com os dedos carnudos; ouçam-se os sons do instrumento e o canto que o acompanha; depois olhe-se para mim, comodamente deitado no banco, com o desenfado de um fazendeiro das Índias Ocidentais, tragando e exalando o fumo aromático de um charuto, e se terá visto a cena que pretendo descrever.

A canção que a bela filha da África cantou, enquanto dançava, deveria ser mais ou menos esta:

*Na terra não existe céu,
Mas se nas areias piso,
Desta praia carioca,
Penso estar no paraíso!*

Na terra não existe céu,

*Mas se numa loja piso,
E compro metros de fita,
Penso estar no paraíso!*

Algumas das dimensões mais profundas da civilização da escravidão dos primeiros tempos do Brasil cabem nestas palavras. E elas nos surpreendem bastante, por exemplo, ao indicar o amor da jovem escrava, realista, sem recusa da dureza do mundo, pelo espaço erótico e ideológico do novo país, que já a formara e se formava. E o ainda mais surpreendente amor pela muito incipiente civilização da mercadoria local, que já parecia então, no início de tudo, convencer a moça plenamente. A mercadoria, a fita, a vaidade da beleza, o corpo erótico que dança e a sedução vital da moça se comunicam e se integram em um eu nítido, nesta imagem que condensa muitos mundos, de quem recém pisava numa praia que era bem essa.

Anunciava-se aqui com precisão fenomenológica a percepção aguda da produção popular brasileira, que abria o ciclo de nossa vida nacional na esfera do tempo Imperial de nossa escravidão. A mesma produção que, na análise de Roberto Schwarz de “Dança de parâmetros”, também Machado de Assis observou a presença e expressão, já então como que fechando aquele ciclo do ponto de vista dos pobres, na cantiga popular recolhida ao final da excepcional cena de abertura de *Esau e Jacó*, da subida do Morro do Castelo pelas madames elegantes do fim do Império:

Menina da saia branca
Saltadeira de riacho
Trepame neste coqueiro
Bota-me os cocos abaixo.

Quebra coco sinhá, Lá no cocá
Se te dá na cabeça,
Há de rachá

Muito hei de me ri
Muito hei de gostá,
Lelê, cocô, naiá.

A respeito da qual o crítico comentou:

Na primeira quadra, em português culto, a sinhá manda a menina – presumivelmente uma negrinha – subir no coqueiro para botar abaixo os cocos. Na sequência, em língua de preto e com sadismo alegre, a menina diz que, se acaso um coco rachar a cabeça de sinhá, muito há de rir, muito há de gostar. “Lelê, cocô, naiá”. Completa-se o desfile dos assuntos fortuitos, que entretanto dimensionam o quadro (*de toda a cena de abertura do livro*). Aí está, como um comentário oblíquo sob forma de cantiga, um ponto de vista saído da escravidão, recém-abolida no momento em que se escrevia o romance.⁴⁴

Machado – como faria Mário de Andrade – anota o canto popular, com sutil graça romântica, e leve tonalidade erótica que envolve a menina de saia branca, saltadeira de riacho, com o ambíguo e sutil verso “trepe-me nesse coqueiro”, entoado pelo pai violeiro da moça, a jovem advinha do morro do Castelo. Roberto Schwarz entendeu a cena toda, entre outras coisas, como a figuração de uma homenagem e de uma aproximação possível, pela via do misticismo mágico religioso pactado entre as classes, que a elite imperial branca,

44. Roberto Schwarz, “Dança de parâmetros”, *Novos Estudos CEBRAP*, nº 100, 2014.

quase republicana ao modo brasileiro, prestava deste modo aos pobres, ex-escravos, agora negros e negras livres da cidade.

Exatamente como Machado, Schlichsthorst nos dá uma imagem ligeira, mas cheia de implicações, da vida popular e sua expressão estética no início do processo nacional. E se ele não estiver distorcendo demais as coisas, temos em sua verdadeira crônica um relato *da ação biopolítica de uma jovem mulher negra escrava de ganho*, já brasileira pela própria experiência e expressão, em uma cena que, embora rápida, como um instantâneo, tem grandes implicações.

A cena literária descrevendo a relação comercial de mútua sedução, mas enquadrada por todos os lados e desequilibrada pelos fundamentos escravistas patriarcais daquela realidade desfavorável à mulher negra, pode ser lida junto com as imagens semelhantes das aquarelas de Debret do mesmo momento histórico, principalmente com aquelas em que mulheres escravas trabalham no comércio das ruas do Rio. Como a imagem da aquarela “Loja de barbeiros”, em que se vê à direita do quadro uma jovem negra vendendo doces para um homem branco recostado e relaxado, com seu leque contra o calor da cidade, em uma situação análoga à conversa descrita em palavras e imagens pensamento, sobre a experiência da coisa mesma de Schlichsthorst. Sobre esta imagem de caráter documental, como era o princípio geral do trabalho do artista da missão francesa no Brasil, ele anotou, em um outro momento de realismo estrangeiro, mesmo que estritamente descritivo:

Um vizinho do barbeiro, displicentemente recostado perto da janela, com o leque chinês numa das mãos, deixa a outra para fora, na agradável sensação do ar que refresca.

Recém acordado e com o estômago cheio de água fresca, olha com indiferença o tabuleiro repleto de doces que lhe apresenta uma jovem negra, a quem ele faz, na falta do que fazer, algumas perguntas sobre seus senhores. Mas logo, aborrecido com esta distração inútil, despacha-a com esta frase de pouco-caso: “Vai-te embora”, expressão grosseira, empregada em todos os tons, desde o mais amistoso até o mais injurioso; essa separação destrói as esperanças da vendedora, bem como do cãozinho que aguarda humildemente pedaços da doces.⁴⁵

Com a diferença do desfecho autoritário que indica algo dos jogos de linguagem locais, antieróticos, da cena, a experiência social apresentada é a mesma do memorialista alemão, e há relação nítida nos dois relatos das posturas físicas dos agentes envolvidos, uma verdadeira sociologia dos corpos de nossa primeira cultura escravocrata. Mas o texto do escritor é muito mais rico e faz pensar e imaginar mais, pelo agenciamento do narrador na própria cena, qualidade literária notável, do que o conjunto realista e o ponto de vista que se esforça por ser neutro, de aquarela e de vinheta do pintor.

No nosso caso, as quadrinhas populares cantadas pela linda garota escrava, na origem desse grande processo de aproximação e interesse mútuo, recolhidas pelo escritor/narrador estrangeiro dono de inteligência moderna, tem correspondência e de algum modo se aproximam *em complexidade* ao poema fundador da sensibilidade romântica, do ponto de vista da elite, que foi a famosa pequena obra prima *Canção do exílio*, de Gonçalves Dias. Aquela primeira obra significativa do campo simbólico e imaginário român-

45. Jean-Batiste Debret, *Rio de Janeiro, cidade mestiça*, Org. Patrick Straumann, São Paulo: Companhia das Letras: 2012, p. 16.

tico brasileiro, melancólico, da elite que buscava saber de si e pensar, e que gradualmente se aproximava da terra, tem alguma trama dialética interna, ligação subterrânea, com aquela pequena visão luminosa da utopia brasileira possível à vida popular da garota escrava descrita por Schlichsthorst. De fato, em ambas as poesias se sonha com uma terra maravilhosa, que tem algum vínculo com o paraíso, e que é bem esta. A moça inteligente que precisa ganhar a vida, e celebra seu poder de sedução encantado com arte, que lhe permite ganhar a vida, canta mesmo um primeiro *país tropical, abençoado por Deus*, paraíso no qual ela já *pisa as areias*, mas que, com inteligente e realista ironia, sabe muito bem que *não é o céu*. Do mesmo modo que a tristeza profunda, embutida no poema emblema do pai de nosso romantismo reflexivo, também o sabe bem, embora o negue relativamente a favor do momento nacionalista que enfeixa a composição. Porém, o desterro da moça é, surpreendentemente, afirmativo, pragmático e positivo, ele está no fundo de um princípio de luta necessária pela vida, que erotiza com clareza o mundo ao redor, a praia, a loja e a fita, em conjunto com o próprio corpo da garota que performa a sua dança, viva... Se nesse mundo não há céu, ela também sabe fazer a *ficção do paraíso*, que durante muito tempo seria a fantasia integradora de uma nação jamais integrada de fato, e que aproxima instâncias opostas em tudo deste modo, *estético erótico*: o homem, branco, europeu, colonial, desterrado que sonha com um país, e com fugir dele ao mesmo tempo, e a mulher, negra, escrava, desterrada, que ecoa esse sonho em seu próprio corpo, dança e música, realizando um território possível como seu, como necessidade criada. Este território sonhado pacificava as violências e projetava emancipação

no próprio ato, ao mesmo tempo que as congelava onde estavam. Enquanto a tonalidade elegíaca do *exílio* da elite brasileira de Gonçalves Dias acentua o valor de *tristeza do Império* de sua experiência, e suas cisões subjetivas, melancólicas, com a própria realidade nacional, uma presença que é também, desde sempre, uma ausência. Tudo isto configurado, na poesia da menina, com elegância e precisão minimalista e concreta, digna de um possível poeta modernista futuro, talvez mais bandeiriana do que oswaldiana, talvez o contrário, e contado pelo escritor alemão em uma situação humana análoga à dos artistas e intelectuais plenamente modernos que, 150 anos depois, puderam anotar sobre um fenômeno semelhante da vida erótica nacional, *olha que coisa mais linda, mais cheia de graça, é ela menina, que vem e que passa, num doce balanço, caminho do mar*. Uma imagem musical, aquela do fim dos anos 1950, início dos 60, cheia de jogos miméticos com o corpo da mulher brasileira e a paisagem que, aproximando o samba da grande canção americana e do jazz, seduziria o mundo, mas cuja utopia o próprio país não sustentaria mais a partir daí. Algo deste mundo brasileiro, estético, conceitual e *ético ao seu modo*, já estava lá, no canto da menina que dança dentro da menina, do Rio de Janeiro de Schlichsthorst.

Nunca saberemos se a poesia da canção, a sua letra, foi feita pela moça, por alguém de seu círculo de existência, o que é provável, ou se era forma de presença mais ampla, também ligada, conhecida ou produzida no mundo branco da escravidão brasileiro, o que duvido. A canção me parece ser a expressão de uma experiência estrangeira, de aculturação e de tomada de posse imaginária de um lugar. Acredito que ela deva ter origem no campo da integração escrava ao

Brasil, esse nacionalismo antropológico pouco reconhecido em seus próprios termos. Porém, não sabemos nada sobre a sua origem, tradição ou contexto. Também nada sabemos do ritmo, da estrutura melódica e da entonação da sua performance, se mais próxima do lundu, da modinha em transformação ou já de algum novo canto falado possível brasileiro, que configuraria aquele chamado fado que a menina oferecia ao senhor extasiado, que compraria as suas bugigangas, *quentinhas gostosas*. Mas sabemos que a jovem garota, descrita como muito linda aos olhos do narrador, escolheu estes versos e não outros para falar com o estrangeiro que jogava com ela, e lhe pedia um agrado em troca de um trocado e algum afeto. Percebemos nestes versos claramente os ecos estruturados de uma poesia neoclássica portuguesa modernizada, os traços límpidos e afirmativos de uma peça de auto-afirmação, com o eu bastante bem desenhado, autoconsciente e positivo, embora leve, mais ou menos como ocorria em uma ode de do século XVIII colonial português de algum Dirceu apresentando os seus dotes e valores para alguma Marília, sinhá, local, em forma de sedução e de autoafirmação.

A poesia da garota na verdade parece ser uma espécie de elo perdido, muito moderno, auto-responsável pela própria leitura da terra, entre a nitidez sintética de algo de nossa poesia de ideal de arcádia, transposta ao novo espaço histórico, e o elemento subjetivo de baixo tom, pessoal, mas menor, inscrito no plano imaginário do eu, típico de grande parte de nosso romantismo subjetivista e confessional. Daí a aproximação, certamente abusiva, de plena responsabilidade deste escritor, com Gonçalves Dias. De todo modo, uma pequena poesia significativa, melhor do que tudo que temos notícia

no período. Sendo negra, sendo mestiça, sendo branca, a incorporação nítida do país, da paisagem, do clima, da rua e da vida, se dá nela de forma exemplar, pela concisão e pela leveza que surpreendem, e por fazer da mulher, do próprio feminino, parte do sonho histórico, sem que nada pese excessivamente sobre o eu que canta, e que, surpreendentemente, é plenamente. Essa existência restaurada elegante é que comove. Uma joia viva, um trabalho real e fino de arte, acredito.

De todo modo fica claro no caso como nossa produção musical e experiência social popular local, negra, brasileira, aquela que pode ser “a letra-poema, típica da modinha, ou a letra cômico-maliciosa, dos lundus, mas [principalmente] a letra do falante nativo, aquela que já nasce acompanhada da entoação correspondente”,⁴⁶ ou “a forma do falar sublimada”⁴⁷ em uma primeira canção brasileira, tem uma lógica formal própria, bem estruturada, ritmo existencial, para nossa surpresa, que parece mais com a imagem evocada por Roberto Schwarz da estrutura da dança de um mestre-sala, com gestos amplos e nobres com seu leque da cintura para cima, e passos rápidos e que lidam com a instabilidade, e com o risco, a síncope, da cintura para baixo. Nossa poderosa cultura musical popular tem vínculos especiais com a própria cultura poética consciente, ou inconsciente, branca e elevada, o nome que o poder daria a si mesmo, então em desenvolvimento.

46. Luiz Tatit, “O século xx em foco”, em *O século da canção*, Ateliê, Cotia: 2004.

47. Na expressão de José Miguel Wisnik em “A gaia ciência: literatura e música popular no Brasil”, em *Ensaaios brasileiros contemporâneos: música*, Org. Marcos Lacerda, Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

O canto negro aqui, a julgar pelo fado representado da mocinha de Schlichthorst, parece ter sido poeticamente estruturado, desenhado e aproximado estrategicamente de algo da experiência estética literária da cultura dominante que enquadrava o seu reconhecimento – como faz efeito mesmo sobre mim até hoje – cultura literária em evolução que, invertendo os termos, e com alguma esperança modernista anacrônica, talvez tenha aprendido com o próprio canto popular, organizado e em contato com as coisas, o que ela mesma viria a ser um dia... Isso tudo é muito diferente do gesto de corte profundo, de quebra e de encantamento poderoso reunificado em outra natureza de performance que um crítico da chamada *jazz theory*, como Fred Moten, viu na origem da vanguarda musical negra norte-americana.

Não por acaso, Moten inicia a sua recuperação teórica da consciência agonística da experiência estética da performance negra de vanguarda americana, no choque e na alienação do corpo e na dor, com a cena primária, para ele central, como o negativo que emana sua diferença, *do espancamento impiedoso de uma escrava por um senhor* nas memórias negras *Narrative of the Life of Frederick Douglass* – o relato de vida do ex-escravo que se tornou um importante abolicionista americano, parceiro político de Abraham Lincoln. Aquela cena é entendida pelo crítico como marco traumático e prática que estaria no fundo da recomposição da experiência popular pelo grito/som, pelo canto – já destinado ao fonógrafo – que integraria a vida em outro lugar, o canto que é grito, *da real mercadoria que fala*, que é ruptura, que é gozo estrangeiro e exotérico mas marcado, que é amor, utopia formada e outra, em um mundo em que tudo, inclusive o vínculo amo-

roso entre os membros da própria comunidade, e entre os sexos, se perdeu e estava sobre o regime do traumático.⁴⁸

Ao contrário, na dança sutil, elegante, clássica moderna de nossa menina escravizada para o seu senhor interessado, a forma brasileira de fundação do erotismo no corpo de performances singulares negras é de outra natureza: é a dança contida e expressiva, “*natural e indecente*”, de uma mútua sedução possível como espaço social, *relação sexual cultural*. É o espaço ambíguo na rua, na economia e na cultura sexual do novo país, que o Brasil determinou para negros e brancos de sua origem. Nos dois casos nacionais, com a poderosa e vital marca negra, o *não realizado na vida social, no país, se realiza na canção*, mas de modos efetivamente diferentes, e essa diferença é o grão de areia de uma historicidade específica que diferencia e acelera as horas históricas. Assim, por isso, o mundo americano vai levar a performance negra à imagem final verdadeira de um Hendrix destroçando a sua guitarra, junto com o hino americano, diante de seu país sempre em guerra contra o mundo, e contra o seu resto colonial que se integra assim, como força e como choque, técnico, de vanguarda, em um gesto maior da arte do século xx, enquanto no mesmo momento histórico, nosso Hélio Oiticica ainda traz a sinuosidade e o improviso erotizante da Mangueira, adocicando e arredondando as distâncias entre os mundos, em um devir o seu corpo feminino, de passista, e seu lirismo, de Cartola ou intensidade cordial de Elza Soares, para os seus Parangolés, como o último gesto encantado

48. Fred Moten, “Resistance of the object: aunt Hesters Scream”, *In the break: the aesthetics of the black radical tradition*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

de uma civilização eroticamente interessada, do improvisado e que positiva o inacabado, que convida à dança e à alegria, mas que se tornava, desde então, definitivamente impossível naqueles termos de invenção e liberdade. A situação de nossa performance popular na origem da menina negra que dança e canta e encanta, em uma cena enquadrada pelos limites do desejo e do olhar do senhor, em 1824, já tinha um elemento preciso daquela condição de nossa música popular, definida por José Miguel Wisnik, como algo cujo “saber alegre”, poético musical, depende “de sustentar a provisori-idade na satisfação, e a satisfação na provisoriedade, vale dizer, o atributo que dá o grão de sal a voz que canta (o encontro feliz da interinidade com a perpetuação, diria Tatit).”⁴⁹ E aqui, satisfação e provisoriedade não eram apenas a chave estética profunda de uma prática produtiva, mas eram mesmo *a própria situação real de possibilidade da existência*.

E também, noutra direção, pelo lado implícito da violência, na passagem do escritor alemão estão cifrados os jogos sexuais culturais, o sexismo e o machismo tradicionais, próprios à cultura popular e ao modernismo populista brasileiro. A ligação possível das diferenças no primeiro nível de emanção mimética de um próprio corpo, sexual, que o samba sempre produziu e seduziu: “a vitória dos nossos ancestrais” no samba, porque “fizemos do corpo a coisa mais bela que se tem na vida, pois ele é a sua única razão de ser”, dito por Paulo Lins em *Desde que o samba é samba*. Um mundo que tem origem nesta ampla negociação prática, que faz cruzar a visão do paraíso do corpo erótico da mulher, da negra ou da mulata brasileira – em detrimento dos corpos mal

49. José Miguel Wisnik, *op. cit.*, p. 32.

cuidados, da preguiça e do fausto, das senhoras portuguesas/brasileiras – com o elogio erotizante do seu senhor, em busca de vantagens humanas possíveis frente à existência limite do desamparo social e da ordem autoritária ao redor, que enquadra tudo. *Que nega é essa?* É o espaço erótico fundamental, sexualizado e negociado, que criou a cultura brasileira exatamente aí, entre o olhar desejante do senhor e o corpo funcionando como arma estética e erótica da escrava, no nível da sobrevivência, mas também da pulsão, para um virtual, e socialmente impossível, mútuo gozo. Ou, inversamente, o aberto ao novo, ou impossível, olhar desejante da mulher negra, para uma civilização cultura de reparação e reconhecimento. A origem sexual real, fonte de cultura *desde os corpos* e também de violências sublimadas sem fim na expansão do espaço moderno brasileiro.

Estas práticas já matizadas tinham um enquadramento real e forte muito anterior, desde a vida da violência direta da ordem colonial escravocrata, até a nova ordem de país de população escravizada. “Obviamente se trata de relações radicalmente hierarquizadas: o padrão do intercuro interracial rola num só sentido: o grupo dominante branco fornece sempre o genitor e mais raramente o marido, enquanto a comunidade negra dominada cede sempre a mãe e mais raramente a esposa. Desde logo, a miscigenação se combina com a aculturação para dar lugar ao processo social de mestiçagem.”⁵⁰ E desta mútua, mas desequilibrada no poder, sedução e relação sexual na linguagem, e na vida, no nosso caso literário, nasceria a *máquina mulata* brasileira, o complexo cultural imaginário de longa duração, apoiado no

50. Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes*, op.cit., p. 346.

corpo, da figura feminina popular de origem negra, figura aberta à miscigenação desde a origem nacional, por violência ou por jogo de linguagem, que seria emblema e objeto da busca de mediação com o popular própria de nosso modernismo, crítico ou não, e também dos próprios sexismo e machismo populares brasileiros, com suas formas de longa duração que vão de Schlichsthorst a Di Cavalcante, de Vinícius de Moraes a Jorge Ben.

Era o mundo concreto que daria origem à figura social da *superexcitação sexual* da mulata, e por lógica metonímica à ideia da *mulher brasileira*, cantada em prosa e verso como *civilização erótica baseada no balanço sensual do que era um corpo real* – um duplo popular, feminino, do *homem cordial*, masculino, e dependente –, no qual “*quando você se requebrar caia por cima de mim, caia por cima de mim, caia por cima de mim*”, sendo a mulata ainda mais exposta ao erotismo “pela indeterminação de seu lugar de classe pela indeterminação do seu lugar de raça”, como disse Gilberto Freyre, produto mestiçado desta relação social sexual, origem de povo, de cultura e de biopolítica no Brasil. Porque a ação sexual de senhores e escravas na rua e na vida das cidades diminuía a dor violenta do cativo, como gesto micro-político utópico de encontro... ou, a aumentava, como produção de cultura do reconhecimento somente desde aí, sublimando forçosamente os terrores e na medida em que se tornou nova ordem de cativo, biopolítico?

Uma prática erótica política, que tentava inverter os sinais claros sadomasoquistas da relação social em jogo, a favor minimamente das mulheres negras, e que já aparece sob o signo protetor do amor romântico possível entre as raças na poesia popular semi-paródica de um Luiz Gama; e que a

mulata Joana, já em outro contexto histórico, no adiantado da hora de fevereiro de 1873, em uma noite de carnaval, já podia recusar abertamente, desejando outra posição de direito e de sustentação biopolítica, cidadã e de valor feminista negro *avant la letre*, como Wlamyra R. de Albuquerque nos fez ver em sua pesquisa:

Já era pouco mais de duas horas da manhã, e Idelfonso Raimundo da Silva ainda estava disposto a “entregar-se aos divertimentos”, enquanto seus amigos se despediram dele e de Momo. Sozinho, resolveu que uma investida amorosa completaria a felicidade daquela noite e passou a galantear Joana, uma mulata forra, que também preferiu prolongar a festa consumindo mais algumas doses de “espíritos fortes” na mesa ao lado. E como tudo continuava a correr em bom carnaval, Idelfonso insistia nos galanteios a Joana, cada vez com mais entusiasmo e menos pudor. Aquele teria sido o desfecho perfeito para a noite, julgou ele, se não fosse a relutância de Joana diante de suas “gentilezas”.

Ao convidá-la para tomar um copo da sua bebida, “o que [lhe] parecia muito natural em tais dias, qualquer que seja a posição da pessoa a quem se oferece”, foi agredido com as “maiores grosseiras”. Além de não se mostrar disposta a compartilhar as últimas horas da madrugada com Idelfonso, Joana também não demonstrou nenhuma gentileza para desvencilhar-se do pretendente. Diante da recusa da liberta, ele “observou-lhe que não era essa a maneira de corresponder a uma oferecimento tão delicado, e que ela não conhecia o seu lugar”. Não tardou para que, “tomada da maior fúria”, Joana lhe atirasse pedra, insultos e ameaças.

Idelfonso era comerciante; Joana, mulata e liberta. O encontro no botequim resultou em processo-crime por lesões corporais, no qual ele era a vítima e ela era a ré.⁵¹

51. Wlamyra R. de Albuquerque, *O jogo da dissimulação, abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 31.

Sobre *a fita*, que tem lugar muito especial de desejo e de subjetivação na poesia, o amor vaidoso pelo próprio corpo e seus adornos da jovem negra brasileira, modo de expressão da unidade do si mesmo, narcisismo de vida e força social de algum poder no plano imaginário, mas que, também, vai ligar com alguma facilidade o desejo político de emancipação popular com o poder sedutor da própria vida das mercadorias modernas, a ordem futura de um capitalismo de consumo e de massas – pois, como sabemos, *com aquela gravata florida qualquer homem feio vira príncipe, até eu...*, e também, *eu vou torcer pela paz, pela alegria, pelo amor, pelas moças bonitas e pelas coisas uteis que se pode comprar com dez cruzeiros...* – para o grande embaraço de pensadores críticos marxistas, como eu, que propõem o trabalho perdido e melancólico da negatividade revolucionária diante dos poderes subjetivantes de dominação da mercadoria, ordenados previamente pela forma Capital..., é preciso lembrar que esta opção profunda de desejo e de vida popular pela força estética integradora de um sujeito vem de longe, vem de fato de muito antes do seu redesenho pela experiência social brasileira:

Nesta área [do mercado *Zobeme*, de *Abomé*, capital do reino de *Daomé*, grande centro “produtor” e exportador de escravos no século XVIII e XIX, grande parte para o Brasil português e Império] expunha-se cerâmica; naquela, peixe seco; naquela outra, azeite de dendê; ali, panaria; acolá, frutas; mais adiante, amuletos e objetos religiosos. Predominava a venda de comida feita. E quase todas as barracas tinham atrás delas mulheres, que dominavam, como em outras partes da África, o comércio a retalho.

Com um pano colorido enrolado à cintura e a descer até embaixo dos joelhos, de cabelos entrelaçados e usando muitos colares, braceletes e tornozeleiras, elas amamentavam os bebês, vigiavam as crianças, fumavam seus longos cachimbos e comentavam as no-

tícias do dia, enquanto esperavam os fregueses. Estes, se homens, também trariam o torso e os braços nus, e como elas estariam descalços, pois só o rei e o *agasunon* (o sacerdote de Agasu, o filho do leopardo que fundara a linhagem real) podiam por sandálias. Muitos usavam por debaixo do pano enrolado à cintura uma espécie de ceroulas frouxas e tinham a cabeça penteada cuidadosamente, com trancinhas ou múltiplas repartições, quando não as cobriam com um barrete, gorro ou chapéu. Os bem situados na vida jogavam sobre o ombro esquerdo um pano longo e largo (com cerca de 2,50m de comprimento e 1,50m de largura) e o enrolavam por baixo dessa espécie de toga romana um camisão de mangas largas, que ia até a cintura. Os grandes senhores não dispensavam os colares e as pulseiras.⁵²

Por fim, o fato escandaloso de que um aventureiro alemão, de passagem pelo país, negociando a sua própria identidade e sonho com o daquela nova terra, pudesse enunciá-la com tanta precisão e graça, mas que, efetivamente, só no século xx brasileiro discursos modernistas pudessem chegar a se aproximar do país naqueles termos, revela, pela própria ausência histórica *da nossa escritura nacional* sobre a coisa ao seu tempo, uma outra dimensão, vetusta e *casmurra*, de nossa formação simbólica na escravidão. Para não dizermos, como efeitos duradouros de cultura, plenamente *burra*, de valorização da vida não intelectual ou consequente do que é o nosso próprio caso histórico. A única inteligência produzida ao longo do tempo da elite brasileira para a condição social que ela de fato produzia era a inteligência da sofismática volúvel, infernal, expressa como coisa em si por Alencar, e como objeto crítico radical por Machado de Assis. É

52. Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*, 4ª. edição, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2012.

também uma *tristeza do Império* – a dos conselheiros que esqueciam a dor dos escravos, sonhando com os telefones futuros... – a impossibilidade de poder simplesmente contar a sua realidade, o que, em literatura, também sempre tem correspondência com sonhá-la, e, assim chegar mesmo a desejá-la em alguma dimensão.

Por que jamais um novo brasileiro daqueles tempos da origem, com seus códigos portugueses e católicos de conduta, com seu entulho simbólico clássico dissociado do senso da história, poderia expor a verdade erótica ambígua daquele seu próprio mundo, todavia um mundo de grandes, imensos, privilégios, desde o poder do dinheiro global até o acesso direto aos corpos, para o trabalho e para o gozo, violentados, produzidos pela presença da vida escrava. Jamais ele poderia se ver como o novo nababo tropical, *fazendeiro do ar das Índias Ocidentais*, que de fato era, cultivando uma cultura erótica de acesso ao corpo feminino negro, de preguiça, de prazeres e de estética tropical, ou *tropicalista*, que se duplicava na vida ambígua, também convite interessado ao erotismo e à oscilação entre trabalho e preguiça, da própria casta trabalhadora, a grande escravaria urbana brasileira.

Assim nenhum brasileiro do tempo poderia definir bem o que era o *fado* por exemplo – palavra que ecoa o sentido do trabalho estafante, e o destino – a *dança popular* que deu origem ao samba, nos termos entre reais e conceituais que Schlichthorst realizou – por ter mobilidade geográfica, mobilidade de classes, mobilidade de corpo e de desejo, e mobilidade de pensamento – livre o suficiente para de fato ser *simbolicamente livre* no país tropical dos senhores e dos escravos, hiperdeterminado na mentalidade, mas quase experimental no mundo da vida – : “o fado consiste num movimento trê-

mulo do corpo que, suavemente embalado, exprime os sentimentos mais sensuais de um modo tão natural como indecente”. E, no entanto, os brasileiros que não podiam dizer deste próprio movimento cultural, adoravam e usavam a dança negra de expressão e erotismo, como, em uma prévia de *Sobrados e mucambos*, ficamos sabendo no relato do soldado alemão.

Uma definição crítica sintética e moderna, a daquele fado, que nos permite mesmo intuir o teor erótico do encontro com a jovem escrava, dançarina e poeta diante do mar e do céu do Rio de Janeiro *como ele era*. Definição elegante, precisa e suficiente, que deixa entrever os dois polos do encontro sexual e cultural das raças e dos poderes no Império tropical escravocrata: algo do *corpo natural*, talvez da dança original africana que certamente devia ter outro caráter, e algo do *corpo indecente*, desta dança já referida às tramas sociais, de sedução, objetificação, enfrentamento e desacato controlado da ordem de poder colonial/nacional brasileira, ibérica católica, em que as escravizadas jogavam abertamente, na dança, com o poder de acesso dos senhores ao seu corpo e de simultânea negação pela cultura deste próprio corpo. Um corpo simultaneamente *natural* e *indecente*, seja lá o que isso queria dizer, assim africano e brasileiro.

Nenhum brasileiro pode nomear ao seu tempo este mesmo mundo brasileiro, que também, em meio ao próprio terror, era composto de joias humanas, *princesas à venda*, como aquela menina descrita por Schlichthorst, um homem que, atravessando oceanos, continentes e sonhos para vir trabalhar no Brasil de 1820, meio como servo, meio como senhor, atravessou todas as estruturas simbólicas nacionais congeladas da época e tocou, pela primeira vez, a cultura

brasileira moderna, já formada *nesta visão*, nos dando notícia fresca de uma de nossas primeiras artistas.

COLEÇÃO HEDRA

1. *Iracema*, Alencar
2. *Don Juan*, Molière
3. *Contos indianos*, Mallarmé
4. *Auto da barca do Inferno*, Gil Vicente
5. *Poemas completos de Alberto Caeiro*, Pessoa
6. *Triunfos*, Petrarca
7. *A cidade e as serras*, Eça
8. *O retrato de Dorian Gray*, Wilde
9. *A história trágica do Doutor Fausto*, Marlowe
10. *Os sofrimentos do jovem Werther*, Goethe
11. *Dos novos sistemas na arte*, Malévitch
12. *Mensagem*, Pessoa
13. *Metamorfoses*, Ovídio
14. *Micromegas e outros contos*, Voltaire
15. *O sobrinho de Rameau*, Diderot
16. *Carta sobre a tolerância*, Locke
17. *Discursos ímpios*, Sade
18. *O príncipe*, Maquiavel
19. *Dao De Jing*, Lao Zi
20. *O fim do ciúme e outros contos*, Proust
21. *Pequenos poemas em prosa*, Baudelaire
22. *Fé e saber*, Hegel
23. *Joana d'Arc*, Michelet
24. *Livro dos mandamentos: 248 preceitos positivos*, Maimônides
25. *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios*, Emma Goldman
26. *Eu acuso!*, Zola | *O processo do capitão Dreyfus*, Rui Barbosa
27. *Apologia de Galileu*, Campanella
28. *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche
29. *O princípio anarquista e outros ensaios*, Kropotkin
30. *Os soviets traídos pelos bolcheviques*, Rocker
31. *Poemas*, Byron
32. *Sonetos*, Shakespeare
33. *A vida é sonho*, Calderón
34. *Escritos revolucionários*, Malatesta
35. *Sagas*, Strindberg
36. *O mundo ou tratado da luz*, Descartes
37. *O Ateneu*, Raul Pompeia
38. *Fábula de Polífemo e Galateia e outros poemas*, Góngora
39. *A vênus das peles*, Sacher-Masoch
40. *Escritos sobre arte*, Baudelaire
41. *Cântico dos cânticos*, [Salomão]
42. *Americanismo e fordismo*, Gramsci
43. *O princípio do Estado e outros ensaios*, Bakunin

44. *O gato preto e outros contos*, Poe
45. *História da província Santa Cruz*, Gandavo
46. *Balada dos enforcados e outros poemas*, Villon
47. *Sátiras, fábulas, aforismos e profecias*, Da Vinci
48. *O cego e outros contos*, D.H. Lawrence
49. *Rashômon e outros contos*, Akutagawa
50. *História da anarquia (vol. 1)*, Max Nettlau
51. *Imitação de Cristo*, Tomás de Kempis
52. *O casamento do Céu e do Inferno*, Blake
53. *Cartas a favor da escravidão*, Alencar
54. *Utopia Brasil*, Darcy Ribeiro
55. *Flossie, a Vênus de quinze anos*, [Swinburne]
56. *Telery, ou o reverso da medalha*, [Wilde et al.]
57. *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche
58. *No coração das trevas*, Conrad
59. *Viagem sentimental*, Sterne
60. *Arcana Cœlestia e Apocalipsis revelata*, Swedenborg
61. *Saga dos Volsungos*, Anônimo do séc. XIII
62. *Um anarquista e outros contos*, Conrad
63. *A monadologia e outros textos*, Leibniz
64. *Cultura estética e liberdade*, Schiller
65. *A pele do lobo e outras peças*, Artur Azevedo
66. *Poesia basca: das origens à Guerra Civil*
67. *Poesia catalã: das origens à Guerra Civil*
68. *Poesia espanhola: das origens à Guerra Civil*
69. *Poesia galega: das origens à Guerra Civil*
70. *O chamado de Cthulhu e outros contos*, H.P. Lovecraft
71. *O pequeno Zacarias, chamado Cinábrio*, E.T.A. Hoffmann
72. *Tratados da terra e gente do Brasil*, Fernão Cardim
73. *Entre camponeses*, Malatesta
74. *O Rabi de Bacherach*, Heine
75. *Bom Crioulo*, Adolfo Caminha
76. *Um gato indiscreto e outros contos*, Saki
77. *Viagem em volta do meu quarto*, Xavier de Maistre
78. *Hawthorne e seus musgos*, Melville
79. *A metamorfose*, Kafka
80. *Ode ao Vento Oeste e outros poemas*, Shelley
81. *Oração aos moços*, Rui Barbosa
82. *Feitiço de amor e outros contos*, Ludwig Tieck
83. *O corno de si próprio e outros contos*, Sade
84. *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume
85. *Sobre os sonhos e outros diálogos*, Borges | Osvaldo Ferrari
86. *Sobre a filosofia e outros diálogos*, Borges | Osvaldo Ferrari
87. *Sobre a amizade e outros diálogos*, Borges | Osvaldo Ferrari
88. *A voz dos botequins e outros poemas*, Verlaine

89. *Gente de Hemsö*, Strindberg
90. *Senhorita Júlia e outras peças*, Strindberg
91. *Correspondência*, Goethe | Schiller
92. *Índice das coisas mais notáveis*, Vieira
93. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, Gabriel Soares de Sousa
94. *Poemas da cabana montanhosa*, Saigyô
95. *Autobiografia de uma pulga*, [Stanislas de Rhodes]
96. *A volta do parafuso*, Henry James
97. *Ode sobre a melancolia e outros poemas*, Keats
98. *Teatro de êxtase*, Pessoa
99. *Carmilla — A vampira de Karnstein*, Sheridan Le Fanu
100. *Pensamento político de Maquiavel*, Fichte
101. *Inferno*, Strindberg
102. *Contos clássicos de vampiro*, Byron, Stoker e outros
103. *O primeiro Hamlet*, Shakespeare
104. *Noites egípcias e outros contos*, Púchkin
105. *A carteira de meu tio*, Macedo
106. *O desertor*, Silva Alvarenga
107. *Jerusalém*, Blake
108. *As bacantes*, Eurípides
109. *Emília Galotti*, Lessing
110. *Contos húngaros*, Kosztolányi, Karinthy, Csáth e Krúdy
111. *A sombra de Innsmouth*, H.P. Lovecraft
112. *Viagem aos Estados Unidos*, Tocqueville
113. *Émile e Sophie ou os solitários*, Rousseau
114. *Manifesto comunista*, Marx e Engels
115. *A fábrica de robôs*, Karel Tchépek
116. *Sobre a filosofia e seu método — Parerga e paralipomena (v. II, t. I)*, Schopenhauer
117. *O novo Epicuro: as delícias do sexo*, Edward Sellon
118. *Revolução e liberdade: cartas de 1845 a 1875*, Bakunin
119. *Sobre a liberdade*, Mill
120. *A velha Izerguil e outros contos*, Górkí
121. *Pequeno-burgueses*, Górkí
122. *Um sussurro nas trevas*, H.P. Lovecraft
123. *Primeiro livro dos Amores*, Ovídio
124. *Educação e sociologia*, Durkheim
125. *Elixir do pajé — poemas de humor, sátira e escatologia*, Bernardo Guimarães
126. *A nostálgica e outros contos*, Papadiamántis
127. *Lisístrata*, Aristófanes
128. *A cruzada das crianças/ Vidas imaginárias*, Marcel Schwob
129. *O livro de Monelle*, Marcel Schwob
130. *A última folha e outros contos*, O. Henry
131. *Romanceiro cigano*, Lorca

132. *Sobre o riso e a loucura*, [Hipócrates]
133. *Hino a Afrodite e outros poemas*, Safo de Lesbos
134. *Anarquia pela educação*, Élisée Reclus
135. *Ernestine ou o nascimento do amor*, Stendhal
136. *A cor que caiu do espaço*, H.P. Lovecraft
137. *Odisseia*, Homero
138. *O estranho caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, Stevenson
139. *História da anarquia (vol. 2)*, Max Nettlau
140. *Eu, Augusto dos Anjos*
141. *Farsa de Inês Pereira*, Gil Vicente
142. *Sobre a ética — Parerga e paralipomena (v. II, t. II)*, Schopenhauer
143. *Contos de amor, de loucura e de morte*, Horacio Quiroga
144. *Memórias do subsolo*, Dostoiévski
145. *A arte da guerra*, Maquiavel
146. *O cortiço*, Aluísio Azevedo
147. *Elogio da loucura*, Erasmo de Rotterdam
148. *Oliver Twist*, Dickens
149. *O ladrão honesto e outros contos*, Dostoiévski
150. *O que eu vi, o que nós veremos*, Santos-Dumont
151. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche
152. *A conjuração de Catilina*, Salústio

«SÉRIE LARGEPOST»

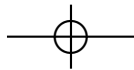
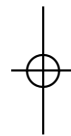
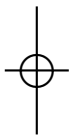
1. *Dao De Jing*, Lao Zi
2. *Cadernos: Esperança do mundo*, Albert Camus
3. *Cadernos: A desmedida na medida*, Albert Camus
4. *Cadernos: A guerra começou...*, Albert Camus
5. *Escritos sobre literatura*, Sigmund Freud
6. *O destino do erudito*, Fichte
7. *Diários de Adão e Eva*, Mark Twain
8. *Diário de um escritor (1873)*, Dostoiévski

«SÉRIE SEXO»

1. *A vênus das peles*, Sacher-Masoch
2. *O outro lado da moeda*, Oscar Wilde
3. *Poesia Vaginal*, Glauco Mattoso
4. *Perversão: a forma erótica do ódio*, Stoller
5. *A vênus de quinze anos*, [Swinburne]

COLEÇÃO «QUE HORAS SÃO?»

1. *Lulismo, carisma pop e cultura anticrítica*, Tales Ab'Sáber
2. *Crédito à morte*, Anselm Jappe
3. *Universidade, cidade e cidadania*, Franklin Leopoldo e Silva
4. *O quarto poder: uma outra história*, Paulo Henrique Amorim
5. *Dilma Rousseff e o ódio político*, Tales Ab'Sáber
6. *Descobrindo o Islã no Brasil*, Karla Lima



Adverte-se aos curiosos que se imprimiu este livro em nossas oficinas, em 5 de
fevereiro de 2019, em tipografia Libertine, com diversos softwares livres, entre
eles, Lua^ATeX, git & ruby.
(v.f733764)

