

O paternalismo escravista em perspectiva na literatura: contrapontos entre o Demônio Familiar e Úrsula

José Lucas Góes Benevides ¹
Bruno Flávio Lontra Fagundes ²

RESUMO

A segunda metade do século XIX é marcada pelo fortalecimento de ideias antiescravistas no Brasil e pela Lei Eusébio de Queirós (1850) que proibia o tráfico negreiro no país. Esse novo contexto coloca em questão a legitimidade do regime escravocrata por meio do debate por argumentos favoráveis e contrários à manutenção da escravidão, dentre os quais se insere o paternalismo. Essa ideologia paternalista, baseada na presumida filantropia da escravidão para com os africanos e seus descendentes, também foi debatida por meio da produção literária antiescravista. Partindo dessa premissa, o artigo tem como tema a representação da escravidão na peça teatral *O demônio familiar* (1857), de José de Alencar, e no romance *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis. O texto tem como foco uma análise comparativa de como o paternalismo escravista é tratado nos textos literários em questão. Essa pesquisa tem como aportes teóricos Chalhoub (2003; 2012), Costa (2008), Parron (2009), Marquese (2004), dentre outros.

Palavras-Chave: Escravidão. Paternalismo. Produção literária antiescravista.

1 Introdução

Enquanto fonte de conhecimento, a literatura deve ser analisada como forma de representação social e histórica, sendo testemunha de uma época e produto sociocultural, um fato estético e histórico que representa experiências humanas, os hábitos, as atitudes, os sentimentos, as criações, pensamentos, práticas, inquietações e expectativas sociais, ou seja, na literatura reverberam questões diversas que movimentam e circulam em cada sociedade e tempo histórico. Ainda assim, a literatura, como uma forma de representação e significação sobre a sociedade e sua história, apresenta propriedades específicas que precisam ser interrogadas e analisadas, como qualquer outro instrumento de veiculação de ideias, como uma fonte para “[...] identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada, dada a ler [...]” (CHARTIER, 1990, p. 16-7). Para o autor:

[...] as tentativas feitas para decifrar diferentemente as sociedades, penetrando o dédalo das relações e das tensões que as constituem a partir de um ponto de entrada particular (um

1 Mestrando pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD) da Universidade Estadual do Paraná – Unespar. E-mail: joselucasgoesbenevides@gmail.com.

2 Doutor em História (UFMG), professor efetivo do curso de História e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD). E-mail: parabrunos@gmail.com.

acontecimento, obscuro ou maior, o relato de uma vida, uma rede de práticas específicas) e considerando que não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido a seu mundo. (CHARTIER, 2002, p. 66).

Cotejando essa relação entre literatura e história mediada pelo conceito de representação, o presente artigo objetiva comparar como o paternalismo escravista é representado na peça teatral *O demônio familiar* (1857), de José de Alencar, e no romance *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis. As obras supracitadas têm como ponto comum tratar da temática da escravidão tendo como foco a constituição moral dos personagens escravizados, colocando em questão a presumida filantropia da escravidão para com os africanos e seus descendentes, o que era a base do paternalismo atribuído à escravidão, ou seja, ambas as obras interpretam um mesmo argumento: a presumida filantropia do cativo humano para com os escravizados. Conforme explica Costa, o discurso salvacionista baseado na ideia cristã de pecado era recorrentemente acionado e socialmente aceito na manutenção do regime escravista, conferindo-lhe certa estabilidade:

Durante três séculos (do século XVI ao XVIII) a escravidão foi praticada e aceita sem que as classes dominantes questionassem a legitimidade do cativo. Muitos chegavam a justificar a escravidão, argumentando que, graças a ela, os negros eram retirados da ignorância em que viviam e convertidos ao cristianismo. A conversão libertava os negros do pecado e lhes abria a porta da salvação eterna. Dessa forma, a escravidão podia até ser considerada um benefício para o negro! Para nós, esses argumentos podem parecer cínicos, mas, naquela época, tinham poder de persuasão. A ordem social era considerada expressão dos desígnios da Providência Divina e, portanto, não era questionada. (COSTA, 2008, p. 13).

Inserida nesse contexto de desestabilização do discurso do paternalismo escravista no século XIX, a abordagem dessa temática nas obras aqui analisadas relaciona-se diretamente à mudança de pensamento em relação à escravidão, especialmente na Europa, espelho civilizacional ocidental. A filantropia a ela associada dava lugar ao discurso inverso, que defendia a imoralidade do cativo humano. Tal conjuntura motiva a aprovação da Lei Eusébio de Queiroz (1850), que estabeleceu medidas repressivas ao tráfico negreiro no Império do Brasil. Sobre o contexto de promulgação dessa lei, Costa (2008, p. 18) salienta que:

Enquanto no passado, considerara-se a escravidão um corretivo para os vícios e a ignorância dos negros, via-se agora, na escravidão, a sua causa. Invertiam-se, assim, os termos da equação. Passou-se a criticar a escravidão em nome da moral, da religião e da racionalidade econômica. Descobriu-se que o cristianismo era incompatível com a escravidão; o trabalho escravo, menos produtivo do que o livre; e a escravidão uma instituição corruptora da moral e dos costumes.

Ademais, além do crescimento de ideais antiescravistas, do ponto de vista literário, após a Proclamação da Independência no Brasil, em 1822, teve início o projeto de construir uma identidade para a jovem nação brasileira. O Romantismo, primeira escola literária do país recém-independente com José de Alencar, concebe a gênese da formação brasileira somente pela matriz indígena e europeia, buscando delinear uma nação que nasce escravista e patriarcal. O nacionalismo romântico anui à ideia da miscigenação entre brancos e índios como forma de branqueamento do indígena e seu contato permanente com os brancos para fins civilizacionais e para que se construísse uma história nacional harmônica e pacífica, um modelo narrativo também adotado pela literatura. Conforme explica Parron (2009, p. 203):

“I-Juca-Pirama”, o famoso poemeto épico do herói tupi que aceita a morte para salvar a honra de sua etnia, foi lançado por Gonçalves Dias em 1851. Nos anos seguintes, o cânone literário indianista se expandiu com *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães, com *O Guarani* (1857), de José de Alencar, e com *Iracema* (1865), do mesmo autor. Aí estão as principais histórias de índios que forneciam narrativas de um passado idealmente partilhado por todos os súditos do Império. Num caso raro de coincidência cronológica entre arte e política, a maior parte dos anos entre 1851 e 1865 passou para a historiografia sob o signo da Conciliação, em que as províncias pareciam baixar o tom de revolta para processar suas demandas apenas nos canais consagrados do Estado Nacional, ao passo que os ranços partidários davam lugar à aparente união de liberais e conservadores pelo progresso material do país. O cenário é de uma *pax augusta* nos trópicos, a que alguns historiadores já chamaram “apogeu” do Segundo Reinado.

Era um discurso conciliatório que a literatura romântica, especialmente as obras indianistas, busca representar e ratificar enquanto imagem do Brasil como nação pacífica, marcada pela miscigenação com tendência ao branqueamento³ e pelo abrandamento da escravidão (SCHWARCZ, 1997). Nesse contexto, dentre as ideias antiescravistas, recorria-se à argumentação da escravidão como uma mácula ao lar e à família (ROCHA, 2000). Inseridas nesse contexto em que a escravidão era uma instituição moralmente controversa, na peça *O demônio familiar* e no romance *Úrsula*, José de Alencar e Maria Firmina dos Reis, respectivamente, refletem o debate social em torno do cativo humano no Império do Brasil.

2 O paternalismo escravista: um Brasil entre a colonização e o liberalismo

A defesa da escravidão negra no Império Português na Idade Moderna⁴ baseou-se, particularmente, na presumida necessidade de cristianização dos povos africanos, designados pelo discurso colonizador como “bárbaros” e “incivilizados”. Nesse sentido, a escravidão vigorou durante todo o período colonial na então América Portuguesa sob o argumento de que a tutela senhorial retiraria os negros de suas práticas consideradas pecaminosas na África e, por meio da evangelização, o cativo serviria como caminho à redenção espiritual que colocava a instituição como uma forma legítima de tutela (ALENCASTRO, 2000). Conforme apresenta Azzi (1987, p. 80):

Três interpretações diversas, mas convergentes, eram apresentadas para explicar a origem da escravidão negra. A primeira delas afirma que a escravidão era consequência do pecado de Adão, e da maldição divina imposta ao homem de trabalhar a terra “com o suor” do rosto... A segunda versão considerava os africanos como descendentes de Caim e, portanto, traziam ainda na carne a maldição divina, ao primeiro homicida da humanidade... Na tradição popular, os negros eram considerados como a raça maldita de Caim, sendo a negritude de sua pele o sinal imposto pelo próprio Deus. De acordo com a terceira interpretação, os africanos eram

3 Os intelectuais brasileiros do século XIX e início do XX teceram muitos escritos imputando a presença africana no Brasil como responsável por um “entrave” à ideia de civilização no país. Nesse contexto, a ideologia do “branqueamento” se transformou em um argumento importante para o discurso de modernização do Estado brasileiro. Baseava-se em teorias racistas que supunham a superioridade da raça branca face às demais, em especial a negra, bem como na crença de que o progresso brasileiro dar-se-ia pela miscigenação e pela proeminência da raça branca de matriz europeia na formação da “raça brasileira”. Essa teoria referia-se tanto ao clareamento da pele quanto ao branqueamento cultural (HOFBAUER, 2003).

4 Diferente da Escravidão Antiga, estabelecida por guerra ou dívidas sem critérios de origem ou cor, os escravizados não poderiam ser comercializados, por não serem considerados uma mercadoria. Na Era Moderna, os povos africanos são vertidos em objeto, mercantilizados e desumanizados (JOLY, 2006)

os descendentes de Cam, o filho de Noé, amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez, quando jazia embriagado após provar o fruto da videira.

Nessa leitura, a ideia do paternalismo salvacionista foi também utilizada no Brasil que, em origem, provinha de um viver colonial mediado pela educação jesuítica. As ideias sobre o “justo” castigo e o papel redentor e civilizatório da escravidão eram essencialmente de matriz religiosa e remontavam a debates ocorridos tanto no Brasil quanto em Portugal ao longo do século XVIII. Conforme a interpretação tradicional do cristianismo católico vigente no Império Português e no Brasil, prevalecia o entendimento de que a Bíblia admitia a escravidão como um instrumento evangelizador e que, portanto, o Cristianismo não a condenava: “A escravidão que se devia evitar era a da alma, causada pelo pecado, e não a escravidão do corpo. O pecado, este sim, é que era a verdadeira escravidão.” (CARVALHO, 2002, p. 49). Conforme Marquese:

Os deveres essenciais dos cativos para com seus proprietários eram o trabalho e a obediência, a serem desempenhados sem nenhum questionamento. Os senhores, por seu turno, deviam aos escravos sustento material condizente (alimentos e vestimentas), trabalho moderado, castigos equilibrados e, acima de tudo, o provimento do pão espiritual. (MARQUESE, 2004, p. 64).

Com efeito, obras sólidas de pensadores eclesiásticos esquadriavam a relação com o elemento servil, de modo a que esta relação fosse compatível com o viver cristão e católico. Já em 1705, o padre Jorge Benci publicava sua *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, e defendia que a violência devia ser canalizada para os castigos “justos”, que o escravo soubesse por que estava sendo castigado e que seus comportamentos bons recebessem esporadicamente alguma recompensa, para que a instituição da escravidão fosse preservada e não se tornasse um elemento brutalizante, tanto do senhor quanto do escravo. E não era o único a considerar que a escravidão poderia ser um estágio civilizatório para os povos pagãos.

Manoel Ribeiro Rocha, também padre, publicou seu *Etiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado*, em 1758. Como o próprio título da obra deixa bem claro, o autor compartilhava da ideia de que a escravidão serviria como um “estágio” civilizatório, e que, após o cativo ter sido instruído no Cristianismo, deveria ser libertado. Nesse sentido, a gratidão seria derivada não apenas da alforria, mas também da “boa nova” que o afastaria da “barbárie pagã”⁵ e o tornaria apto a viver no mundo cristão.

Conforme Zin (2016), ao longo do século XIX, quando o debate abolicionista foi crescendo, obras como essas se tornaram argumentos nas discussões públicas e privadas sobre o destino do elemento servil. Ocupavam igualmente um lugar no imaginário dos legisladores, bacharéis e escritores, perpassavam os ensaios políticos à literatura mais ligeira, casos de romances abolicionistas como *Vítimas-Algozes*, de Joaquim Manuel de Macedo (1869) e *A escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães (1875), os clássicos poemas de Castro Alves; *Navio negreiro* (1869) e *Os escravos* (1883), em especial nos dois romances citados, a questão do paternalismo é recorrente.

5 Sobre o discurso da “barbárie pagã”, Oliva (2008, p. 20) alerta que “[...] não podemos deixar de constatar que as representações sobre as populações e o meio ambiente africanos sofreriam a tendência de relacionar aquele mundo às imagens da barbárie, dos sacrifícios humanos, do canibalismo e da natureza fantástica, em um movimento [...]”.

Nas três histórias contadas em *Vítimas-Algozes*, é transversal a ideia de que os personagens escravizados foram ingratos a senhores que os tratavam paternalmente. Já em *A escrava Isaura*, Bernardo Guimarães apresenta uma jovem escravizada que cativa o leitor não só pela tez branca, mas também pelo refinamento, advindo da boa educação que recebeu de sua senhora, que a tratava como filha. Em ambos os romances, de uma forma ou outra, os escravizados são beneficiados pela bondade senhorial.

No entanto, como salientam Reis & Silva (1989), o paternalismo não pode ser confundido com uma homogeneização do argumento senhorial de que as relações escravistas eram harmoniosas e marcadas por ausência de contrassensos, mas como uma tática de controle com menor desgaste que a exacerbação da coerção física, uma vez que emulava-se na figura do senhor a autoridade paterna. Conforme Chalhoub (2003, p. 27):

[O paternalismo] trata-se de uma política de domínio na qual a vontade senhorial é inviolável, e na qual os trabalhadores e os subordinados em geral só podem se posicionar como dependentes em relação a essa vontade soberana. Além disso, e permanecendo na ótica senhorial, essa é uma sociedade sem antagonismos sociais significativos, já que os dependentes avaliam sua condição apenas na verticalidade, isto é, somente a partir dos valores ou significados sociais gerais impostos pelos senhores, sendo assim inviável o surgimento das solidariedades horizontais características de uma sociedade de classes [...] Já os agregados e dependentes em geral viam-se envolvidos na teia complexa do favor, que garantia a subordinação da pessoa por meio de mecanismos de proteção com contraprestação de serviços e obediência. Assim, sendo a escravidão mantida unicamente pela violência direta, nossos escritores oitocentistas preferiam tematizar o Brasil a partir do problema do paternalismo e do controle social dos dependentes livres.

Esse paternalismo, que no período colonial era explicado pela ideia da “mancha de sangue”, que alicerçava, como vimos, justificativas da escravidão baseadas na suposta “maldição” que conferiria aos autóctones africanos origens pecaminosas que os colocavam como impuros, chocava-se com um dos principais argumentos antiescravistas, para que a crucificação de Cristo foi o definitivo sacrifício que purificou os pecados de toda a humanidade, fazendo com que a salvação pós-morte e a redenção dos pecados terrenos se estendeu a toda a humanidade, sem restrições (MATTOS, 2000).

As argumentações antiescravistas baseadas no Novo Testamento - no qual o evangelista João Batista se referiu a Jesus como o “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (João 1:29) - ganham força no século XIX. Essa premissa, na interpretação dos antiescravistas, colocava em questão um dos principais argumentos em defesa da escravidão, a presumida beneficência do cativo humano para com os escravizados. (BETELL; CARVALHO, 2009).

Escamoteando essa controvérsia, ao extinguir o dispositivo colonial da “mancha de sangue”, a Constituição de 1824 outorgava a cidadania do recém-formado Império a todas as pessoas livres ou libertas nascidas no Brasil, incorporando, a sua maneira, as ideias liberais. Destarte, faz-se necessário compreender que o liberalismo⁶ é um dos grandes marcos do século XIX e igualmente um importante parâmetro à época para definir-se uma “nação civilizada”. Em relação ao conjunto de leis em questão, Parron destaca:

6 Sobre as ideias de liberdade, Rémond (1976, p. 27) explica que “[...] o liberalismo é uma filosofia política inteiramente orientada para a ideia de liberdade, de acordo com a qual a sociedade política deve basear-se na liberdade e encontrar sua justificativa na consagração da mesma [...]”.

Ao observador contemporâneo dificilmente escapariam algumas singularidades na história do Brasil após a outorga da Constituição, em 1824. Nunca a liberdade política e civil havia sido tão defendida em panfletos, no governo ou na imprensa; nunca seriam introduzidos tantos escravos africanos no território dessa mesma liberdade. Nunca o tráfico negreiro, banido por lei após 1831, sofreu tamanha oposição doméstica e estrangeira; nunca o país vira, graças ao mesmo comércio, tão extraordinária multiplicação de sacos de café, chegando a alçar sua representação no mercado mundial de 18%, na década de 1820, para 52%, em 1850. Nunca a população livre, pobre ou rica, tinha sido contemplada com tantas garantias civis e, agora, constitucionais; nunca ela dependeria tão fortemente dos cativos se quisesse exercer integralmente as mesmas garantias por meio da acumulação de bens materiais. (PARRON, 2009, p. 17-18).

Ainda assim, apesar dos avanços representados pela primeira Carta Magna, ao mesmo tempo em que fundava um Estado com viés liberal, a Constituição Imperial mantinha a escravidão, salvaguardando o direito senhorial à propriedade de escravos e restringindo a liberdade àqueles que eram libertos ou seus descendentes, juridicamente livres (MATTOS, 2000). Embora a liberdade concedida pela alforria, mesmo quando ela fosse incondicional,⁷ tivesse limites sociais bem acentuados aos pardos, uma vez que:

[O termo] “pardo” foi inicialmente utilizado para designar a cor mais clara de alguns escravos, especialmente sinalizando para a ascendência europeia de alguns deles, mas ampliou sua significação quando se teve que dar conta de uma crescente população para a qual não era mais cabível a classificação de “preto” ou de “crioulo”, na medida em que estes tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo. A emergência de uma população livre de ascendência africana – não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativo – consolidou a categoria “pardo livre” como condição lingüística para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava. (MATTOS, 2000, p. 17).

Ademais, Chalhoub (2011) salienta que a carta de alforria deveria ser analisada como um mecanismo de domínio e controle dos escravizados, pois, usualmente, a liberdade era concedida pelo senhor privativamente. Segundo versava a secular política escravista, “[...] pessoalização e privatização do controle social eram marcas da escravidão que tinham na concentração do poder de alforriar exclusivamente nas mãos dos senhores um de seus símbolos máximos [...]” (CHALHOUB, 2011, p. 148). Com efeito, tal consentimento devia ser entendido pelo ex-cativo como uma “dádiva” generosa do seu benfeitor (ex-senhor), que deveria ser reconhecida pelo liberto com perenes laços de gratidão. Para o autor:

A representação senhorial dominante sobre a alforria no século XIX, pelo menos até o seu terceiro quartel, era a de que o escravo, sendo dependente moral e materialmente do senhor, não podia ver essa relação bruscamente rompida quando alcançava a liberdade. É nesse contexto que se destaca a importância simbólica da possibilidade prevista em lei de revogação da alforria por ingratidão. A possibilidade da revogação seria um forte reforço à ideologia da relação entre senhores e escravos como caracterizada por paternalismo, dependência e subordinação, traços que não se esgotariam com a ocorrência da alforria. (CHALHOUB, 2012, p. 56).

Dessa forma, os senhores eram convertidos em patronos, e a gratidão a ser demonstrada em ações concretas, condicionantes a impedir a reescravização do liberto, era, portanto, uma contrapartida mo-

⁷ Segundo explica Souza, a alforria “[...] tratava-se de um instrumento legal, por meio do qual o cativo adquiria uma mudança no seu status jurídico, deixando de ser escravo para se tornar liberto. Entretanto, nem sempre a liberdade plena ocorria de imediato, quando da concessão da carta, pois, muitas vezes, efetivava-se somente após o cumprimento de condições [...]” (SOUZA, 2013, p. 18).

netária que permitia ao libertador exigir outras obrigações afora da gratidão e do respeito afirmados retoricamente. Essa gratidão, em geral, deveria ser manifesta de acordo aos interesses do ex-senhor.

Nessas condições, o Império do Brasil se constituiu como país sobre uma sociedade fundamentalmente escravista, na qual excepcionalmente formava-se no bojo de um Estado liberal de sociedade essencialmente escravista (PARRON, 2009), o que, a priori, pode parecer paradoxal. Para Gorender, já estava na gênese do liberalismo que, em origem, não se colocava universalmente contra o cativeiro humano, sendo sua ideologia porosa à manutenção da instituição escravista. Nas palavras do autor:

Não posso considerar que as ideias liberais estivessem fora do lugar. Parece-me que elas estavam no lugar certo. É evidente que o liberalismo no Brasil não podia ter a mesma feição [abolicionista] que tinha na Inglaterra. E não se podia esperar que essas ideias nascessem de autores brasileiros, evidentemente estes apreenderam tais ideias formatadas fora do Brasil. Mas eles as escolheram, elas não vieram aleatoriamente ao Brasil e não tiveram efeitos inexplicáveis, arbitrários e deslocados. Estavam no lugar apropriado, reproduziram o que seus defensores pretendiam [...] Em tese, o liberalismo europeu defendeu o trabalho livre, o mercado de trabalho de assalariados juridicamente livres. Defendeu a eliminação das injunções feudais, do pagamento da corveia; enfim, de todos os tributos característicos do sistema feudal. Mas é preciso lembrar que o próprio Adam Smith não era contra a escravidão nas colônias. Ou seja, o próprio liberalismo europeu já nasceu sob esta contradição; mesmo a Revolução Francesa decretou a libertação dos escravos nas colônias francesas em 1794, mas Napoleão restabeleceu a escravidão oito anos depois. (GORENDER, 2002, p. 211).

Para Parron, o Império do Brasil constituiu-se como Estado Liberal calcado nas porosidades do liberalismo em relação à escravidão, naquele contexto de formação de uma nação emulada como a legítima representante da ideia de civilização europeia no Novo Mundo. Deste modo, foi através da alforria e das obrigações de reconhecimento a ela intrínsecas a essa concessão que o escravismo brasileiro delimitou os moldes da liberdade diante da política da escravidão e conciliou o paternalismo escravista às ideias liberais. Sobre essa adaptação, Parron explica:

[O paternalismo liberal do sistema escravista brasileiro] é a tese de que as perspectivas de ascensão social para o africano e de aquisição da cidadania para seus filhos estavam abertas pela dinâmica da alforria (paternalismo) e garantidas pela Constituição de 1824 (liberal) [...] [Por esse princípio] o escravo beneficiado pela alforria (paternalismo) adquiria direitos constitucionalmente garantidos de cidadão (liberal) (PARRON, 2009, p. 261-263)⁸.

Com efeito, o paternalismo, seja o “tradicional” (baseado na ideia da “mancha de sangue”) ou, em sua vertente reformista (liberal), o argumento da filantropia senhorial para com os escravizados foi transversal e recorrente para a defesa da manutenção do cativeiro humano. A questão do paternalismo escravista e da “liberdade” concedida pela alforria perpassam tanto a peça teatral de José de Alencar como o romance de Maria Firmina dos Reis.

⁸ É importante salientar que, embora a própria constituição política do Império do Brasil, de 1824, reconhecesse a igualdade jurídica entre as pessoas livres, sem clivagens de cor, os libertos ou nascidos eram cidadãos de segunda categoria, pois “apesar da igualdade de direitos civis entre os cidadãos livres reconhecida pela Constituição, os brasileiros não-brancos continuavam a ter até mesmo o seu direito de ir e vir dramaticamente dependente do reconhecimento costumeiro de sua condição de liberdade. Se confundidos com cativos ou libertos, estariam automaticamente sob suspeita de serem escravos fugidos – sujeitos, então, a todo tipo de arbitrariedade, se não pudessem apresentar sua carta de alforria” (MATTOS, 2000, p.46).

3 A visão do paternalismo em Alencar: libertar para corrigir

Essas relações paternalistas de gratidão do escravismo tratadas no tópico anterior são retratadas tanto na peça de José de Alencar como no romance de Maria Firmina dos Reis. A punição de Pedro, por ter sido um “demônio familiar”, e com suas mentiras quase terem destruído o noivado de Eduardo e Henriqueta, é a liberdade que, segundo seu senhor, seria prejudicial a alguém como Pedro, imaturo e despreparado para assumir responsabilidade por seus atos. Vejamos a cena em que Eduardo liberta seu então escravo:

EDUARDO – Por que, minha irmã? Todos devemos perdoar-nos mutuamente; todos somos culpados por havermos acreditado ou consentido no fato primeiro, que é a causa de tudo isto. O único inocente é aquele que não tem imputação, e que fez apenas uma travessura de criança, levado pelo instinto da amizade. Eu o corrijo, fazendo do autômato um homem; restituo-o à sociedade, porém expulso-o do seio de minha família e fecho-lhe para sempre a porta de minha casa. (A PEDRO) Toma: é a tua carta de liberdade, ela será a tua punição de hoje em diante, porque as tuas faltas recairão unicamente sobre ti; porque a moral e a lei te pedirão uma conta severa de tuas ações. Livre, sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes - PEDRO beija-lhe a mão. (ALENCAR s/d, s/p.).

Na cena acima, faz-se menção ao argumento da escravidão como uma instituição de caráter paternalista bem como filantrópica aos escravizados. Alforriando-o, em sua última ação como senhor de Pedro, Eduardo busca corrigir sua conduta, como um pai corrige um filho, “fazendo do autômato um homem”, mas dá um alerta enfático a Pedro, ao dizer-lhe: “expulso-o do seio de minha família e fecho-lhe para sempre a porta de minha casa”. E, em seguida, afirmar que a carta de alforria lhe imputará responsabilidades próprias a um adulto. Esse castigo, porém, espera Eduardo, amadurecerá Pedro ao retirá-lo dessa relação paternalista.

O caráter de Eduardo demonstra uma ambivalência no posicionamento de Alencar em relação à escravidão. O jovem senhor de Pedro é bem intencionado para com o negro e não tem em contrapartida seu respeito, portanto o negro é fundamentalmente ingrato. Dessa forma, Alencar constrói uma imagem conservadora do discurso paternalista, ao mesmo tempo em que aponta a ineficiência dessa tentativa senhorial em corrigir os supostos vícios africanos. Essa interpretação pode ser melhor compreendida quando consideramos as palavras de Alencar em um de seus discursos parlamentares, quando o então deputado trata da questão da escravidão (1871). Vejamos:

Nós queremos a redenção de nossos irmãos, como a queria o Cristo. Não basta para vós dizer à criatura, tolhida de sua inteligência, abatida na sua consciência: “Tu és livre; vai; percorre os campos com uma besta fera...”

[...]

Não, senhores, é preciso esclarecer a inteligência embotada, elevar a consciência humilhada, para que um dia, no momento de conceder-lhe a liberdade, possamos dizer: “Vós sois homens, sois cidadãos. Nós vos redimimos não só do cativeiro, como da ignorância, do vício, da miséria, da animalidade em que jazíeis!”

Eis o que queremos. É a redenção do corpo e da alma; é a reabilitação da criatura racional; é a liberdade como símbolo da civilização, e não como um facho de extermínio. Queremos fazer homens livres, membros úteis da sociedade, cidadãos inteligentes, e não hordas de selvagens atiradas de repente no seio de um povo culto. (ALENCAR, 1977, p. 228-229).

No trecho supracitado, Alencar demonstra a dualidade de seu pensamento em relação à escravidão. Retomando o argumento da “mancha de sangue”, no discurso em questão, Alencar advoga a favor da ideia de que os senhores têm o compromisso moral de corrigir os vícios dos africanos para civilizá-los e purgar seus pecados e, uma vez tendo cumprido a missão de redimi-los de seus vícios e pecados, então libertá-los, quando estivessem aptos à inserção na sociedade.

De certa forma, a ideologia do paternalismo liberal, ao propor uma via pacífica para a concessão da liberdade aos escravizados (a alforria), também reflete o temor das consequências de uma possível revolta de escravizados, tal como a vivenciada no Haiti.

Não obstante, é dessa lógica que parte a trama de *O demônio familiar*. A própria diferenciação da caracterização dicotômica e maniqueísta de Eduardo e Pedro, na qual o senhor é refinado e moralmente ilibado e o negro imaturo e indolente, conforme explica Nascimento:

O caráter do homem (Eduardo) e do quase-homem (Pedro) está pintado e se mantém coerente ao longo de toda a peça. Observa-se que um senso de moral inabalável paira sobre todos os personagens de *O demônio familiar* menos sobre o escravo. Na cena II é possível destacar termos e expressões que situam os dois personagens em opostos: 1) Pedro: moleque, brejeiro, azougue, insuportável, vadio, atrevido, capetinha, falador; 2) Eduardo: senhor, mano, apreciador de teatro lírico, vida ocupada, poucos divertimentos, pouco tempo para distrações. (NASCIMENTO, 2015, p. 156).

Do ponto de vista semântico, a dicotomia utilizada para caracterização de Eduardo e Pedro coloca o senhor na condição de um homem bem educado (e potencialmente um bom educador) e Pedro como alguém imaturo que carece da educação que seu senhor tenta lhe dar. Essa concepção é característica do paternalismo liberal, busca conciliar os fundamentos da escravidão negra (o paternalismo salvacionista) ao escopo ideológico do liberalismo. Nessa perspectiva, a assertiva de Eduardo a Pedro sobre a alforria é categórica: “Livre, sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes”. Aponta a descrença de Eduardo no modo com que tratou o “moleque capetinha”, que veio a tornar-se, gradativamente, um “demônio” ao longo da história, coadunando o imaginário haitianista, conforme Lott:

A presença de grande número de africanos no país era motivo de preocupação na época, determinado pelo medo da “haitização”, ou seja, da rebelião dos negros, como ocorrera no Haiti, em 1804, quando da conquista de sua independência e estabelecimento da abolição da escravatura. Além disso, o discurso político – “travestido” de científico – higienista, que pregava a formação da família disciplinada, e que considerava a presença dos africanos nos “lares” brasileiros favorecedora da corrupção dos costumes. (LOTT, 2009, p. 174).

Com efeito, ao alforriar Pedro, Eduardo coloca o seu “demônio familiar” para fora de sua casa, protegendo a si e aos seus das possíveis futuras armações do rapaz. Outrossim, essa última e radical tentativa do então senhor em “corrigir” Pedro foi dar-lhe autonomia sobre si, com pretensões de tirá-lo da infantilidade tardia. Eduardo reconhece sua responsabilidade nos fatos por ter tratado Pedro como uma criança. Essa crítica de José de Alencar coaduna a tese do autor de que a emancipação das escravarias deveria ser conservadora, ou seja, por exclusiva iniciativa senhorial, evitando a abolição da escravatura por meio de uma lei, que poderia afetar as relações paternalistas entre senhores e seus escravizados (FAÇANHA, 2013). Conforme Rizzo:

[...] [José de Alencar] foi um antiabolicionista. Para compreender sua posição, é necessário, portanto, considerar as diferenças que existiam entre a defesa da escravidão por princípio, a da escravidão como “instituição” social, a de soluções gradualistas e a da abolição “direta”. Quando utilizava o adjetivo “direta”, Alencar referia-se à abolição por interferência do “Governo”, quer por via legislativa, ou por qualquer outra forma de “intervenção” (...) Embora se considerasse, a sua maneira, “crítico” da escravidão, defendia-a ferrenhamente como “instituição do país”; por esta razão, incorporou e desenvolveu, até as últimas consequências, argumentos utilizados pelos escravocratas mais convictos, coisa que não era. (RIZZO, 2007, p. 245-246).

Com efeito, a atitude de Eduardo alforriando Pedro, pune-o, mas o faz de forma pacífica (sem rancores), como um pai que, ao perceber que errou na educação de um filho, pode expulsá-lo de casa, para que, fora de sua tutela, o filho amadureça, mesmo que forçadamente. Eduardo espera que, vivendo como um homem livre, aquele acriançado rapaz se torne um adulto responsável, trabalhador honesto e arque com as consequências de seus atos. Na visão de Eduardo, foi sua proteção exacerbada às “criancices” de Pedro que tomaram proporções quase fatais ao seu noivado com Henriqueta e, se aquela relação permanecesse, Pedro seria sempre infantilizado e uma iminente ameaça à família que o acolhera. Dessa forma, Alencar parece referendar o paternalismo, reformando a “tradicional” política de dependência de um presumido protecionismo filantrópico aos cativos, mas sob verniz liberal, que, na leitura da classe senhorial, permitiria aos libertos o trânsito social que tal condição lhes permitia, sem que a gratidão que regulava as relações entre libertos e seus ex-senhores se obliterasse, reforçando o paternalismo, mas sob um verniz liberal, pois, ao dar a liberdade de Pedro, Eduardo o retira da condição de escravizado, colocando-o juridicamente na condição de cidadão.

4 DUAS VISÕES DE UMA MESMA ALFORRIA: a gratidão em questão

Diferente da peça de Alencar, no romance *Úrsula*, o paternalismo escravista e as relações de gratidão correlatas à concessão da alforria, e necessárias à sua manutenção, são duramente criticados. O personagem Túlio tem uma visão de liberdade próxima à que Eduardo demonstra ao alforriar Pedro. Ao receber a notícia de que seria alforriado por Tancredo, que o compraria de sua senhora Luiza, o jovem apresenta uma ideia de liberdade que se coaduna à ideologia escravista do paternalismo liberal. Vejamos:

Ah! meu senhor — exclamou o escravo enternecido — como sois bom! continuai, eu vo-lo suplico, em nome do serviço que vos presto, e a que tanta importância quereis dar, continuai, pelo céu, a ser generoso, e compassivo para com todo aquele que, como eu, tiver a desventura de ser vil e miserável escravo! (REIS, 2004, p. 26).

Vale destacar que é exclusivamente a condição de senhor que permite alforriar. Dessa forma, Tancredo precisou comprar Túlio, embora não o tenha comprado para ser seu escravo. O amigo branco somente pode alforriá-lo após tê-lo transformado em sua propriedade e, conseqüentemente, adquirido o direito de dele dispor como quisesse, inclusive para emancipá-lo por alforria. Nesse sentido, Túlio naturaliza a gratidão. Afinal, em última análise, ela é necessária, porquanto, embora para Tancredo pareça estar fora de cogitação reescravizar Túlio, juridicamente a alforria, como uma dádiva do senhor, poderia ser cassada a qualquer momento sob alegação de ingratidão ou mau procedimento dos libertos.

A alforria era, portanto, derivada de um acordo moral entre as partes e pressupunha a continuidade do mesmo após a efetivação da dádiva. Entretanto, não obstante a participação dos escravos no estabelecimento dos termos desse acordo, ao fim e ao cabo, a prerrogativa moral de conceder ou não a liberdade estava reservada aos senhores. Entender que, pela lógica da economia moral do dom, o doador continua a exercer direitos sobre a coisa dada e, por meio dela, sobre aquele a quem ela foi dada e que a aceitou, possibilita a compreensão da enorme naturalidade com que os doadores estabeleciam diversas condições para a doação, previam motivos para revogação da mesma ou sobre o destino da coisa doada, mesmo depois de efetivada a dádiva, como aparece em várias disposições testamentárias não só em relação às alforrias como também aos bens legados a terceiros. (SOARES, 2005, p. 5).

Pelo paternalismo liberal, portanto, a alforria seria um caminho reformista para a assimilação de parte da população de cor que reproduzia a secular política escravista da alforria, mantendo a relação verticalizada entre senhores e escravos, mas “instaurando imediatamente uma nova modalidade de subordinação derivada da obrigação de retribuir inerente à troca de dons” (SOARES, 2009, p.6). Para Parron:

Efetivamente, a inclusão de mulatos e libertos no campo dos direitos civis pode ter servido ao propósito de afastá-los do mundo dos excluídos (os escravos) e, assim, prevenir ressurreições populares fundadas na solidariedade de cor (união de cativos e libertos). Além disso, acabou também por enformar discursos em favor do tráfico negreiro e da escravidão. Noutras palavras, a inscrição do Brasil na modernidade política por meio da Constituição produzia a liberdade civil para melhor reproduzir a escravidão. (PARRON, 2009, p. 56).

Nessa perspectiva, é possível afirmar que Túlio parece enxergar a liberdade de maneira semelhante à de Eduardo e Pedro. Tanto na visão dos personagens centrais da peça de Alencar quanto para o jovem amigo de Tancredo, a alforria seria uma forma de ascensão social que traria uma “verdadeira liberdade” aos alforriados. Em ambos os casos, os libertos demonstram gratidão. Pedro beija a mão de Eduardo, em sinal de reverência e também em agradecimento ao bom trato recebido na família de Eduardo, e Túlio terá, por Tancredo, uma gratidão extremada, que o acabará levando à morte.

Diferente da peça de Alencar, em *Úrsula*, a ideologia do paternalismo é atribuída à escravidão. Essa crítica começa pela caracterização dos principais personagens negros do romance: Túlio e Suzana. Túlio é cristão fervoroso e não apresenta traços de aviltamento, tendo o caráter marcado pela generosidade, que não é maculada pelos sofrimentos a ele impingidos pela condição de escravizado, como fica evidenciado na passagem a seguir:

[...] – “A minha condição é a de mísero escravo! Meu senhor [...] Ah! O escravo é tão infeliz!... Tão mesquinha, e rasteira é a sua sorte. [...] E o mísero sofria; porque era escravo, e a escravidão não lhe embrutecera a alma; porque os sentimentos generosos, que Deus lhe implantou no coração, permaneciam intactos, e puros como a sua alma. Era infeliz; mas era virtuoso [...]. (REIS, 2004, p. 23-27).

A caracterização de Túlio traz três diferenciações quanto ao estereótipo escravista em relação aos africanos, que atribuíam um caráter filantrópico ao cativo humano. Túlio é cristão, portanto passa ao largo da dita “barbárie pagã”. O negro também, pelos princípios da própria fé e pelos bons sentimentos, seria incapaz de uma atitude violenta como propalado por aqueles que temiam uma “haitização” do Brasil, motivada por uma vingança em massa dos escravizados aos seus senhores. Outrossim, a descrição de Suzana é bem semelhante à de Túlio no aspecto do fervor cristão-católico, na nobreza

de sentimentos e seus sofrimentos como escravizada.⁹ Vejamos a seguir os argumentos de Susana pelo fim do cativeiro humano:

Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima – ama a teu próximo como a ti mesmo –, e deixará de oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante!... A aquele que também era livre no seu país... Aquele que é seu irmão?! (REIS, 2004, p. 23).

Na fala de Suzana, evidenciam-se dois aspectos centrais do discurso antiescravista expresso em Úrsula: a genuína fé no Cristianismo e a presumida dissonância da escravidão com os princípios. Por meio dos diálogos entre Túlio e Suzana, ocorridos após o jovem contar à mãe de criação sobre a carta de alforria que recebera de Tancredo, a velha africana questiona veementemente a ideia de liberdade do rapaz. Vejamos:

–Tu! Tu livre? Ah não me iludas! – exclamou a velha africana abrindo uns grandes olhos. Meu filho, tu és já livre? [...] Iludi-la! – respondeu ele, rindo-se de felicidade – e para quê? Mãe Susana, graças à generosa alma deste mancebo é hoje livre, livre como o pássaro, como as águas: livre como o éreis na vossa pátria. (REIS, 2004, p. 114).

Na passagem acima, Suzana considera Túlio iludido em sentir-se livre ao receber uma carta de alforria, mesmo que ela provavelmente não impusesse condições à liberdade de Túlio pela forma equânime com que o narrador trata Túlio e Tancredo enquanto “duas almas generosas”. Embora Túlio sintasse livre com a alforria, assim como Suzana era na África antes de ser capturada e escravizada, para Suzana seu filho apenas irá trocar “um cativeiro por outro”:

Que te adianta trocares um cativeiro por outro! E sabes tu se o encontrarás melhor? [...] Oh! Quanto a isso não, mãe Susana – exclamou Tulio – [...]. Não troco cativeiro por cativeiro, oh, não! Troco escravidão por liberdade, por ampla liberdade! [...]. (REIS, 2004, p. 115).

A pergunta de Suzana a Túlio parece uma ironia ao paternalismo escravista, quando o indaga sobre se valeria a pena a troca de “um cativeiro por outro” sem a certeza de que tal escolha fosse melhor. Suzana refere-se aos laços paternalistas de copiosa gratidão que unirão Túlio ao seu libertador. Gratidão esta que, ao final do romance, levará Tulio à morte, pois será levada de fato até as últimas consequências, e a pergunta de Suzana adianta o desfecho do personagem. No entanto, Túlio, ao longo da narrativa, entende ter trocado a escravidão “por ampla liberdade” e o suposto livre-arbítrio só foi possível “graças à generosa alma” de Tancredo, reproduzindo o discurso do paternalismo escravista da alforria como uma dádiva a ser gratificada eternamente. Já Suzana tem outro referencial da liberdade: sua vida pregressa à escravidão. Por ela, são narradas suas felizes lembranças da África, como pode se notar na passagem abaixo, onde a África é representada como um lugar civilizado, onde ela tinha uma família, como afirma a velha africana a Túlio, em prantos:

Sim, para que estas lágrimas?!... Dizes bem! Elas são inúteis, meu Deus; mas é um tributo de saudade que não posso deixar de render a tudo quanto me foi caro! Liberdade! Liberdade... Ah! Eu a gozei na minha mocidade! – continuou Susana com amargura – Túlio, meu filho, ninguém a gozou mais ampla, não houve mulher alguma mais ditosa do que eu. Tranquila no seio da felicidade, via despontar o sol rutilante e ardente do meu país, e louca de prazer nessa hora matinal, em que tudo aí respira amor, eu corria às descarnadas e arenosas praias, e

⁹ O sofrimento de Suzana é marcado já pela caracterização da personagem, a qual destaca que a nega tinha pernas magras e descarnadas.

aí com minhas jovens companheiras, no coração, divagávamos em busca das mil conchinhas que bordam as brancas areias daquelas vastas praias. Ah! Meu filho! Mais tarde deram-me em matrimônio a um homem, que amei como a luz dos meus olhos, e como penhor dessa união veio uma filha querida, em quem me revia, em quem tinha depositado todo o amor da minha alma: – uma filha, que era a minha vida, as minhas ambições, a minha suprema ventura, veio selar nossa tão santa união. E esse país de minhas afeições, e esse esposo querido, essa filha tão extremamente amada, ah Túlio! Tudo me obrigaram os bárbaros a deixar! Oh! Tudo, tudo, até a própria liberdade! (REIS, 2004, p. 115).

Como se pode notar na passagem acima, a autora representa a família africana de Suzana de acordo com o modelo familiar judaico-cristão,¹⁰ diferente da imagem senhorial e, portanto, em consonância ao que se esperava de uma “boa mulher” na sociedade patriarcal brasileira. Dessa forma, através de Suzana, Maria Firmina dos Reis questiona o paternalismo intrínseco à ideologia escravista, versado, dentre outros argumentos, na retórica religiosa (BENEVIDES, 2017).

5 Considerações finais

O texto objetivou tecer concisas considerações sobre a inserção da literatura antiescravista nas discussões acerca da escravidão enquanto instituição em meados do século XIX, contexto no qual o declínio moral da legitimidade desta instituição e a abolição do tráfico negreiro trazem ao debate público o tema da emancipação da população negra e como ela se daria. Para tanto, tomam-se como base a peça teatral *O demônio familiar* (1857), de José de Alencar, e o romance *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, buscando analisar como as obras literárias em questão abordam o tema do paternalismo escravocrata e sua relação com a concessão de alforrias. A partir das análises aqui perpetradas, pôde-se identificar três diferenças entre a posição de José de Alencar e Maria Firmina dos Reis acerca do tema do paternalismo escravocrata e da alforria como forma de emancipação da população negra escravizada.

No romance *Úrsula*, o paternalismo escravista é questionado pela própria caracterização do personagem alforriado. Túlio passa ao largo da imagem do negro como incivilizado e perigoso, tendo, dentre suas características principais, um altruísmo extremado às últimas consequências. Já em *O demônio familiar*, Pedro pelas suas más intenções e atitudes que o caracterizam é caracterizado como um ente familiar perigoso e ingrato, mas que, ao mesmo tempo, é infantilizado e está confortável na condição paternalista de tutelado por seu senhor Eduardo. Outrossim, enquanto Túlio mostra-se contente pela obtenção da alforria, Pedro, ao contrário, parece descontente e passa reconhecer a benevolência de Eduardo e o valor do seio de sua família apenas ao ser dele expulso.

Eduardo assume a posição de disciplinador ao alforriar Pedro, como um pai que, ao corrigir o filho, espera seu amadurecimento. No texto de Alencar, portanto, o argumento paternalista de bene-

10 Conforme Mendes “Essas representações sociais do feminino no século XIX ligam-se à visão de que a mulher era descendente da Virgem Maria, ou seja, a virgem que é capaz de fazer sacrifícios em nome da família e dos filhos. A mulher do século XIX, no Brasil, deveria possuir – por conta de uma visão idealizada – os atributos da doçura, pureza, moralidade cristã, generosidade, maternidade e patriotismo. As mulheres tornam-se responsáveis pela educação das futuras gerações, dos futuros homens, dos brasileiros, cidadãos de uma nação então livre. Ligada a esse ideal de mulher, somava-se a profunda religiosidade, na qual as famílias estavam inseridas e a concepção da ausência de instinto sexual nas mulheres [...]” (MENDES, 2013, p. 27).

volência senhorial é tomado como verdadeiro e a gratidão é reconhecida e preservada, de modo a se naturalizar e reforçar as hierarquizações escravocratas e o paternalismo nelas expressos. Já no romance *Úrsula*, essas preleções em relação ao paternalismo senhorial e a gratidão em relação à alforria perdem força. Esse contraponto é construído em especial pela personagem Suzana, que tenta explicar a Túlio por que a alforria não o traria a liberdade.

Os argumentos desenvolvidos por Suzana remetem à ideia de que, apesar das boas intenções de Tancredo ao alforriar Túlio, a gratidão associada à alforria também seria uma forma de relacionamento entre o alforriado e o alforriador, análogas à escravidão. Ademais, a própria descrição dos seus sofrimentos impostos pela escravidão contradiz frontalmente os supostos objetivos filantrópicos da escravidão, bem como a oposição entre civilização e barbárie africana, basilares à origem da Escravidão Moderna.

**The slavery paternalism in perspective in the literature:
counterpoints between *O demônio familiar* and *Úrsula***

ABSTRACT

The second half of the nineteenth century is marked by the strengthening of anti-slavery ideas in Brazil and the Eusébio de Queirós Law (1850), which prohibited the slave trade in Brazil. This new context calls into question the legitimacy of the slave regime by discussing the arguments favorable to and contrary to the maintenance of slavery, among which paternalism is inserted. This paternalistic ideology, based on the presumed philanthropic literature of slavery for africans and their descendants, was also debated through anti-slavery literary production. Starting from this premise, the article has as its theme the representation of slavery in the play *O demônio familiar* (1857) by José de Alencar, and in the novel *Úrsula* (1859), by Maria Firmina dos Reis. The text focuses on a comparative analysis of how slave paternalism is treated in the literary texts in question. This research has as theoretical contribution Chalhoub (2003; 2012), Costa (2008), Parron (2009), Marquese (2004), among others.

Keywords: Slavery. Paternalism. Anti-Slavery. Literary Production.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José de. **Discursos parlamentares**. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 1977.

ALENCAR, José. de. **O demônio familiar**: Projeto Biblioteca Digital de Peças Teatrais. [S.l.: s.n.], s.d. Disponível em: <<http://www.bdteatro.ufu.br/download.php?pid=TT00922>>. Acesso em: 5 dez. 2017.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos Viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.

AZEREDO COUTINHO, J. J. da Cunha de. **Obras Econômicas (1794-1804)**. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1966.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**, um projeto autoritário. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1987.

BENCI, Jorge S. I.. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

BETHELL, Leslie; CARVALHO, José Murilo de. **Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos**: correspondência, 1880-1905. Estudos avançados, v. 23, n. 65, p.207-229, 2009.

BENEVIDES, José Lucas Góes. **A representação da mulher escravizada na literatura brasileira**: uma leitura comparativa entre Úrsula e a Escrava Isaura. Mafuá, Florianópolis, Santa Catarina, n. 27, s.p., 2017.

BÍBLIA, **Bíblia sagrada**. Edição contemporânea. Tradução de João Ferreira de Almeida. Flórida: Editora Vida, 1994.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo Caminho. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2002.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo, SP: Editora Companhia das Letras, 2011.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa, PO: Difel, 1990.

_____. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude.** Porto Alegre, RS: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

COSTA, Emília Viotti da. **A abolição.** São Paulo, SP: Editora da UNESP, 2008.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **A interiorização da metrópole e outros estudos.** São Paulo, SP: Alameda, 2005.

FAÇANHA, Daiana. Sobre a escravidão em O tronco do ipê, de José de Alencar. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL, 27., 2013. **Anais...** Natal, RN: Associação Nacional de História, 2013.

GORENDER, Jacob. Liberalismo e escravidão. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 208-222, dez.2002. Entrevista concedida ao Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000300015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 dez. 2017.

GUIMARÃES, Manoel Luis Lima Salgado. **Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional.** Revista Estudos Históricos, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988.

HOFBAUER, Andreas. **O conceito de ‘raça’ e o ideário do ‘branqueamento’ no século XIX: bases ideológicas do racismo brasileiro.** Teoria & Pesquisa, n. 42 e 43, s.p., jan./jul. 2003.

JOLY, Fábio Duarte. Escravidão, política e religião no Principado de Nero. In: V ENCONTRO NACIONAL DO GT DE HISTÓRIA ANTIGA DA ANPUH, 5., 2006. **Anais...** Goiânia: ANPUH, 2006. p.17-18.

LOTT, Mírian Moura. **Sob o badalar dos sinos, o ar da modernidade.** Ouro Preto: população, família e sociedade (1838-1897). 467 f. 2009. Tese (Doutorado História) - Faculdade e Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860.** São Paulo, SP: Editora Companhia das Letras, 2004.

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico.** Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2000.

MENDES, Melissa Rosa Teixeira. **Uma análise das representações sobre as mulheres no Maranhão da primeira metade do século XIX a partir do romance Úrsula, de Maria Firmina dos Reis.** 148 f. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.

NASCIMENTO, Julia Raiz do. Demônio ou Pobre preto? A escravidão em O demônio familiar, de José de Alencar, e ‘Os dois ou o inglês maquinista’ de Martins Pena. **Versalete**, v. 3, p.154-168, 2015.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Da Aethiopia à África: as ideias de África, do medievo europeu à Idade Moderna. **Fênix**. Revista de história e estudos culturais, Universidade Federal de Uberlândia (UFU), v. 5, ano 5, n. 4, out./dez. 2008.

PARRON, Tâmis Peixoto. **A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865**. 288 f. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

PEREIRA, Elvya Shirley Ribeiro. Um fabulador da nacionalidade: José de Alencar. **Sitientibus**, Feira de Santana, n. 14, p. 95-122, 1996.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos avançados**, v. 18, n. 50, p. 161-193, 2004.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo, SP: Companhia das letras, 1989.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula, A Escrava**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2004.

RÉMOND, René. **Introdução à história de nosso tempo: O século XIX. 1815-1914**. Volume II. São Paulo, SP: Cultrix, 1976.

RIZZO, Ricardo Martins. A arrogância da teoria contra a lei: direito, escravidão e liberdade em José de Alencar. **Prisma Jurídico**, n. 6, p. 243-262, 2007.

ROCHA, Antonio Penalves. Ideias antiescravistas da Ilustração na sociedade escravista brasileira. **Revista Brasileira de História**, v. 20, n. 39, p. 37-68, 2000.

ROCHA, Manoel Ribeiro. Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Apresentação e transcrição do texto original de Silvia Hunold Lara. **Cadernos IFCH**, UNICAMP, Campinas, v. 21, ago. 1991.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Romantismo tropical. **Latin American Literary Review**, v. 25, n. 50, p. 47-68, 1997.

_____. Romantismo tropical. **Latin American Literary Review**, v. 25, n. 50, p. 47-68, 1997.

SOARES, Márcio de Sousa. A Dádiva da Alforria: uma proposta de interpretação sobre a natureza das manumissões antes da promulgação da Lei do Ventre Livre. In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 2., 2005. **Anais...** [S.l.: s.n.], 2005. p.1-15.

_____. **A remissão do cativo:** a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos de Goitacases, c.1750- c.1830. Rio de Janeiro, RJ: Apicuri, 2009.

SOARES, Márcio. O Fantasma da reescravização: alforria e revogação da liberdade nos Campos dos Goitacases, 1750-1830. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009. **Anais...** Fortaleza, 2009.

SOUZA, Aldinízia de Medeiros. **Liberdades possíveis em espaços periféricos:** escravidão e alforria no termo da Vila de Arez (séculos XVIII e XIX). 138 f. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013.

ZIN, Rafael Balseiro. **Maria Firmina dos Reis:** a trajetória intelectual de uma escritora afrodescendente no Brasil Oitocentista. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências).

BIOGRAFIA

José Lucas Goes Benevides

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPG-SeD) da Universidade Estadual do Paraná - Unespar, campus Campo Mourão, na qual também cursa especialização em Estudos Literários. Licenciado em História pela mesma instituição. Avenida Comendador Norberto Marcondes, 733. Centro – Campo Mourão (PR) – 87302-060. E-mail: joselucas-goesbenevides@gmail.com.

Bruno Flávio Lontra Fagundes

Doutor em História (UFMG), professor efetivo do curso de História e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD), e também coordenador do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA), da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), campus de Campo Mourão. Avenida Comendador Norberto Marcondes, 733. Centro – Campo Mourão (PR) – 87302-060. E-mail: parabrunos@gmail.com.