

CAPÍTULO I Raça e cidadania no crepúsculo da
modernidade escravista no Brasil

Hebe Mattos

A escravidão africana conformava o coração de boa parte das sociedades coloniais americanas e manteve-se bem mais que mera sobrevivência dos antigos regimes coloniais nas Américas do Oitocentos. Os pais fundadores dos Estados Unidos da América eram quase todos senhores de escravos, e muitos somavam em suas plantações centenas deles. O mesmo se pode dizer das elites do Brasil colonial que estiveram à frente da independência do país. Nas colônias francesas e inglesas, apesar dos governos liberais nas metrópoles, o compromisso com os colonos escravistas e suas propriedades daria origem a processos bastante complexos de abolição gradual, que se arrastariam até meados do século XIX. As várias repúblicas da América espanhola não teriam evolução muito diferente. Ainda assim, independências e abolições mantiveram-se relacionadas nas Américas.¹

Monarquias constitucionais e repúblicas não foram variáveis muito significativas para pensar diferenças no que se refere ao processo abolicionista no continente americano. A monarquia inglesa foi pioneira na abolição da escravidão com indenização aos proprietários em suas colônias, enquanto o império napoleônico restabeleceu a escravidão nas colônias francesas em nome do mesmo direito de propriedade. Em ambos os casos, com exceção do Haiti, a independência não esteve em questão, e a cidadania plena acabou vedada aos descendentes livres de ex-escravos. Em bases crescentemente raciais, a república estadunidense se manteria escravista até o final da Guerra de Secessão, em 1865. O longo tempo de sobrevivência da escravidão, século XIX adentro, demonstra muito claramente o quão rápido novas instituições e princípios foram capazes de regular uma modernidade escravista.

Em certo sentido, a monarquia constitucional no Brasil desempenhou papel semelhante. Para muitos, o regime não teria sobrevivido à abolição da escravidão porque teria na legitimação de uma modernidade escravista a própria razão de ser.² Até que ponto o desmanchar da ordem escravista no Brasil se confundiu com a crise política da monarquia é uma questão clássica na historiografia brasileira que este tento revisita à luz das pesquisas, desenvolvidas nas últimas décadas, sobre a história social da escravidão.

Se o Brasil não esteve isolado no contexto internacional ao ensaiar a convivência entre modernidade e escravidão, o fez, entretanto, com algumas originalidades, especialmente no que se refere às formas de associação entre raça e cidadania no contexto da construção do Estado nacional monárquico.

A utilização de uma gramática racial para garantir a continuidade da propriedade escrava ou a restrição de direitos aos descendentes de escravos libertos foi comum em grande parte dos novos países em formação nas Américas na primeira metade do século XIX.³ Também no Brasil a questão se fez presente mas em registro de certa forma diferente. Cerca de metade da população livre da antiga colônia portuguesa era classificada como parda em estimativas do final do período colonial. Muitos desses pardos, ex-escravos incluídos, eram proprietários de escravos. As reivindicações dos novos súditos e cidadãos “de cor”⁴ por alguma forma de incorporação à modernidade nacional que se inventava foram questões políticas cruciais nas conturbadas primeiras décadas da monarquia e acabaram por ter alguma efetividade política.⁵ Abordar as relações entre monarquia constitucional e escravidão é também tratar da amplitude e dos limites da possibilidade de retirar, da legitimidade escravista, o quesito racial. Para tanto, do ponto de vista metodológico, proponho inicialmente fazer dialogarem a história social da escravidão e a história política do período. Em seguida, e a partir desse diálogo, farei breve análise de trajetórias emblemáticas de alguns políticos e intelectuais negros do final do Oitocentos.⁶ Penso que tal abordagem permite lançar nova luz sobre a modernidade escravista oitocentista, tal como foi vivida no Brasil monárquico.

RAÇA, ESCRAVIDÃO E CIDADANIA

Podemos começar em 1850. É verdade que a proibição do tráfico atlântico de escravos, isoladamente, não implicava agenda necessária de emancipação gradual.⁷ Junto, porém, com a chamada Lei de Terras, aprovada apenas 14 dias depois, sinalizava para um projeto de reformas que contemplava a substituição da escravidão como horizonte.⁸ O contexto internacional e as disputas políticas entre as elites imperiais precisam ser levados em consideração para entender essa inflexão. E não apenas eles. Também a ação coletiva dos chamados cidadãos “passivos” e dos homens e mulheres escravizados contaram decisivamente na dinâmica política do período.

De fato, a aprovação da lei de extinção definitiva do tráfico atlântico de escravos é emblemática dessa dinâmica. As interpretações e pesquisas históricas têm colocado em relevo ora as pressões inglesas, ora o jogo político regional para entender a decisão de finalmente interromper os negócios negreiros contra a vontade dos representantes das principais províncias exportadoras do país.⁹ Outros autores têm também enfatizado o temor provocado pela concentração de africanos — produzida pela exacerbação do tráfico ilegal de escravos que alimentou a expansão cafeeira nas décadas de 1830 e 1840 — como uma das principais razões para a mudança de postura do Partido Conservador em relação à questão, em 1850.¹⁰ O próprio Eusébio de Queirós parece ter-se antecipado à historiografia, associando esses vários fatores para explicar sua iniciativa. A capitulação à pressão inglesa, sobretudo após a aprovação da *bill* Aberdeen, foi aventada pela oposição liberal da época, como a principal razão da direção adotada pelo gabinete conservador. Em discurso pronunciado na Câmara, em 16 de julho de 1852, Eusébio respondeu à crítica liberal, admitindo que a crescente pressão inglesa nos anos imediatamente anteriores à lei, associada à ausência de discurso público em defesa da posição brasileira, impunham ao governo uma solução para o impasse, frisando, porém, que a ocasião e a forma adotadas para solucioná-lo foram exclusivamente internas. Para explicar a aprovação da lei pela Câmara conservadora, o ministro destacou a aliança do gabinete conservador com

representantes de interesses agrários das áreas não cafeeiras, sobretudo do Nordeste açucareiro, abarrotados de escravos e endividados com os traficantes. Por fim, considerava que concorrera para a medida um “temor salutar” gerado pela concentração de africanos em proporções inéditas no Brasil.

Sob a pressão dos ingleses e do “temor salutar” de revoltas de africanos, a decisão procurava associar-se a outras propostas modernizadoras, como a já referida Lei de Terras, que produziram, em regra, resultados políticos bastante diferentes daqueles imaginados por seus formuladores.

Em 1851, o governo monárquico aprovou duas dessas iniciativas: a implantação de um registro civil e a realização de um recenseamento geral, medidas essenciais para a construção de um Estado nacional em padrões modernos do ponto de vista internacional.¹¹ Os regulamentos aprovados transferiam, das paróquias católicas para instituições civis, os registros de nascimento, casamento e óbito e também determinavam que a cor da população fosse informada no recenseamento a ser realizado. O conjunto de medidas ganhou a alcunha de “lei do cativo” e resultou em revolta popular com foco em Pernambuco, que se espalhou por diversas outras províncias do Nordeste, o que rapidamente fez o Estado imperial desistir de implementar as ações.¹² Não parece razoável atribuir apenas à ignorância a alcunha dos decretos. Afinal, por todo o Atlântico, a racialização crescente — seja das justificativas da escravidão, seja das restrições ao exercício da cidadania aos chamados livres “de cor” — era regra e não exceção.

Por outro lado, a rápida vitória da chamada Revolta dos Marimbondos coloca em evidência o fato de que a maioria dos revoltosos, formada por “homens livres pobres”, não era assim tão inexpressiva do ponto de vista político. Não parece coincidência que, mais ou menos à mesma época, a prática de mencionar a cor dos brasileiros livres tenha praticamente desaparecido da documentação civil e criminal do país.¹³ Não se trata de pensar mudança de tal envergadura como resultante direta dos levantes contra os registros e a proposta de recenseamento, mas de perceber que a pressão era antiga e portadora de legitimidade.

A oposição à retirada dos registros civis das paróquias não foi aspecto dissociado da alcunha de “lei do cativo”. De fato, transferir do

pároco para um representante do Estado o poder de definir a condição civil dos cidadãos produziria um pequeno terremoto na vida cotidiana do brasileiro comum. Era o registro de batismo que oficialmente definia se cada criança nascida no Brasil era livre, e cidadã brasileira, ou escrava. Além disso, apesar da ética do silêncio que tendia a prevalecer em situações formais de igualdade, os chamados livres “de cor” continuavam confrontados com a marca da escravidão, toda vez que se afastavam de suas redes de relações pessoais. Na verdade, os riscos de reescravização ou escravização ilegal eram constantes para qualquer um que se afastasse destas redes de reconhecimento e proteção, ainda mais em tempo de generalização do tráfico interno de cativos, em substituição ao recém-extinto tráfico transatlântico.¹⁴ Nesse contexto, aumentariam sobremaneira os riscos de leituras políticas do reconhecimento da condição civil dos livres “de cor” e de seus filhos, se essa atribuição fosse transferida para as mãos de representantes dos governos locais.

Imediatamente após o fim do tráfico, as instituições escravistas tenderam a se fortalecer, com o incremento do tráfico interno, que tornava ainda mais precária a vida dos escravizados. Em médio prazo, porém, a propriedade escrava tendeu a se concentrar cada vez mais nas mãos dos maiores senhores, quebrando a cumplicidade da maioria da população livre, independente de sua cor, com a escravidão. Além disso, a nova circulação dos cativos pelo território brasileiro acabou por generalizar expectativas de direitos costumeiros dos escravos, antes vigentes apenas em contextos ou regiões específicos.¹⁵ As novidades políticas da década de 1860 ganham nova inteligibilidade se analisadas à luz dessas transformações.

A influência da política do cotidiano na proposta reformista implementada no início da década de 1870, em especial, a Lei do Ventre Livre, tem sido bastante abordada por aqueles que estudam a escravidão. A formação de pecúlio e a aquisição da alforria quando da morte do senhor eram práticas comuns no país, que dependiam, porém, da vontade senhorial. Sidney Chalhoub constatou pioneiramente o enorme crescimento, na década de 1860, das ações de liberdade que buscavam garantir ao escravo sua autocompra por via judicial. A Lei do Ventre Livre tornou a prática um direito, sob chuva de protestos senhoriais.¹⁶

A preferência das famílias escravas no acesso à alforria também se estruturava como prática costumeira. Era moeda de troca valiosa na política de domínio senhorial, esgrimida como esperança ou castigo exemplar. Também essa tensão explodiria nos tribunais na década de 1860. Se consideramos as ações de liberdade que chegaram em segunda instância à Corte de Apelação, constatamos que os números de ações praticamente triplicaram na década que precedeu a aprovação da Lei do Ventre Livre, englobando um número crescente de escravos rurais, antes praticamente ausentes desse tipo de processo. Como já tive oportunidade de assinalar em outros trabalhos, predominaram então ações de manutenção de liberdade, que faziam emergir nos tribunais o trânsito familiar da escravidão à liberdade e novos recursos sociais que permitiam às famílias escravizadas questionar as até então frequentes reescravizações ilegais.¹⁷

O texto da Lei do Ventre Livre, além de libertar a descendência dos últimos escravizados, fez da preferência das famílias no acesso à alforria remunerada uma regra estruturadora do recém-criado Fundo de Emancipação. As famílias escravas, cuja existência tantos debates produziu na historiografia, foram explicitamente reconhecidas pela lei de 1871, como elemento de classificação e hierarquização da escravaria. Por meio dessas famílias organizaram-se listas de matrícula, criadas a partir do Fundo de Emancipação, que relacionavam separadamente famílias e indivíduos escravos.¹⁸

A situação internacional também contribuía para a vitória das perspectivas reformistas. As elites políticas brasileiras eram bem informadas em termos de política internacional. Em livro sobre os intelectuais da chamada “geração de 1870”, Angela Alonso destacou a influência das experiências francesa e portuguesa no pensamento político anterior, especialmente nas construções tendentes a legitimar a mescla entre modernidade e sociedade de corte prevalecente no Brasil.¹⁹ A influência, porém, da experiência política inglesa no Caribe, da abolição da servidão na Rússia e da guerra civil norte-americana no pensamento reformador, que então se esboçava apenas, começa a ser mais bem considerada.

De fato, o impacto (político, social e jurídico) da lei de 1871 não foi pequeno, e a matrícula geral dos escravos foi talvez sua mais significativa

materialização. Com sua instituição, além do silêncio ritual, as relações entre raça e cidadania modificaram-se de modo radical. Até então, os chamados homens livres “de cor” precisavam ser socialmente reconhecidos como tal, o que no mínimo limitava sobremaneira seu direito de ir e vir além das já referidas redes imediatas. Após 1871, deslocava-se o ônus da prova: era o senhor que precisava apresentar a matrícula de seu escravo. Sem ela, qualquer pessoa “de cor” era juridicamente livre. A instituição da matrícula se, por um lado, servia para garantir futura indenização ao direito de propriedade senhorial no processo gradual de abolição para o qual a lei sinalizava, de outro, pela primeira vez, rompia com a associação legal entre cor e suspeita da condição de escravidão.

RAÇA, CIDADANIA E ABOLIÇÃO

Para senhores e escravos, o mundo não seria mais o mesmo depois de então. As bases da legitimidade escravista tinham-se enfraquecido decisivamente. Os cativos mais antigos potencializavam as pressões pela alforria e, em grande parte dos casos, a alcançavam. Os últimos africanos (em sua maioria chegados ilegalmente ao país entre 1830 e 1851) e seus descendentes diretos representavam a maior parte da população escrava remanescente. A opinião pública da época, mesmo que insipiente, tinha amplo conhecimento, portanto, da ilegalidade da situação. O abolicionista Luiz Gama não se cansaria de alardeá-la nos jornais e tribunais paulistas, já na década de 1870. Ele próprio teria sido escravizado ilegalmente quando criança, segundo sua autobiografia.²⁰ O tema foi também um dos mais frequentes nas crônicas abolicionistas de José do Patrocínio na *Gazeta da Tarde*.²¹ A primeira proposta da Lei dos Sexagenários, apresentada pelo Ministério Dantas, em 1884, recusava indenização aos senhores, implicitamente fundamentada naquela convicção. A proposta derrubou o gabinete. A maioria dos escravos africanos matriculados após a lei de 1871 teve sua idade aumentada para esconder o fato de que entraram no país à época do tráfico ilegal. A Lei Saraiva Cotegipe, que substituiu a proposta original apresentada por Dantas, exigiu indenização em serviços e se fez acompanhar

do regulamento negro, visando coibir o crescimento das fugas de escravos. Ainda assim, elas rapidamente se transformaram em desobediência civil generalizada.²²

Nesse contexto, a questão da abolição não era algo que se reportava apenas a questões econômicas, relativas à “mão de obra”; incidia diretamente na própria definição de cidadão brasileiro. Pela Constituição monárquica, só se tornava plenamente cidadão aquele que tivesse nascido “ingênuo”, isto é, livre, e não escravo. Até 1871, e mesmo depois, havia muita discussão jurídica sobre as limitações da cidadania dos que obtinham alforria. Explicitamente, a condição de cidadão politicamente ativos lhes era vedada pela Constituição.²³

Em função disso, a reforma de 1871 esteve estreitamente ligada à discussão sobre os direitos políticos dos recém-nascidos libertados. Se os “ventres-livres” fossem considerados “ingênuos”, isso os tornaria cidadãos brasileiros plenos. Apesar de ficarem assim conhecidos, a questão permaneceu controversa do ponto de vista jurídico até a Lei Áurea. Afinal, nos termos da lei, os ventre-livres deveriam prestar serviços ao senhor de sua mãe até a idade de 21 anos. Para muitos, seriam mais propriamente libertos, sujeitos às limitações constitucionais pertinentes. Depois de a ela se oporem, os últimos escravocratas se agarraram à lei de 28 de setembro de 1871 como ponto final para a chamada questão servil. Mesmo depois do 13 de maio, pelo menos alguns ainda tentaram manter os “ventres-livres” sob seu controle, precisando ser impedidos por via judicial.²⁴

É possível relacionar, em certa medida, a aprovação da lei de 1871 e a volta da temática dos direitos políticos ao centro das discussões parlamentares. Segundo a Constituição, o direito ao voto, em primeira e segunda instâncias, estava definido por princípios censitários, de medição objetiva extremamente difícil, sobretudo no contexto pouco monetarizado, predominante no mundo rural. Por conta disso, a construção das listas de qualificação de votantes e de eleitores de segunda instância foi fonte permanente de conflito. De fato, as tensões políticas nas eleições locais só foram de certo modo controladas, na medida em que o imperador, através do Poder Moderador, tendeu a constituir grande eleitor, garantindo a rotatividade política entre conservadores e liberais. O partido

indicado pelo imperador para compor o gabinete fazia as mesas eleitorais, a lista de votantes e, em regra, vencia as eleições.²⁵ Após 1871, a derrota imposta aos interesses dos cafeicultores escravistas acirrou as críticas aos usos e abusos da fraude eleitoral pelo partido no poder, fazendo crescer as críticas ao Poder Moderador, bem como as simpatias republicanas entre os setores agrários em expansão. Boa parte dos fundadores do Partido Republicano Paulista, reunidos na Convenção de Itu, em 1873, era formada por cafeicultores escravistas.²⁶ O federalismo seria sua principal palavra de ordem. Modernidade e escravidão resistiam a separar-se no contexto brasileiro.

O repertório de ideias acionadas pelos reformadores da chamada “geração de 1870”, como ficaram conhecidos os novos intelectuais e políticos que então entravam na cena pública, raramente recorria às camadas populares como atores em seus projetos, como em parte acontecera nas chamadas rebeliões regenciais. Visando maior representatividade eleitoral, a reforma de 1881, que instituiu a eleição direta, em vez de aumentar a participação política, elevou a renda mínima do cidadão ativo. O caráter antidemocrático da nova regra foi denunciado na época por José do Patrocínio e alguns outros²⁷ — foram vozes, contudo, isoladas. Apesar da formulação eventual de projetos de reformas sociais, mesmo os republicanos considerados “radicais” em geral imaginavam ditaduras positivistas ou militares para implementá-las.²⁸ A tradição reformista liberal, que se atualizava na nova geração, tendeu a se associar à força do Poder Moderador como tábua de salvação para efetivar as reformas pretendidas.²⁹ Anarquismos e socialismos custaram a fazer adeptos no pensamento político brasileiro.

Por trás do (quase) consenso antidemocrático das elites políticas e intelectuais ressurgia com força e sob novas perspectivas a questão racial. É simplismo, porém, atribuí-las a uma sociedade ainda em grande parte organizada de forma “colonial”, de fato sem perspectiva verdadeiramente nacional. Uma consciência nacional esteve em construção desde a independência e se impunha ainda com mais força na passagem da monarquia à república. As relações entre raça e cultura, porém, se haviam tornado centrais para o pensamento ocidental de finais do século XIX, e não era

fácil para os intelectuais brasileiros recusá-las. A questão racial passou a estar presente, mesmo que por vezes de forma sutil, em praticamente todo o pensamento social brasileiro.³⁰

Não se tratava apenas de uma estratégia conservadora para enfrentar, do ponto de vista intelectual, a aceleração do processo abolicionista. Muitos dos intelectuais brasileiros eram francamente reformistas e, a princípio, queriam modificar o *status quo*. Entre eles, a visibilidade e a expressão daqueles que se identificavam e eram identificados como pardos não eram pequenas. Mesmo nas vertentes mais eruditas das ciências sociais europeias, porém, que já se afastavam de definições biologizantes das hierarquizações raciais, as relações entre raça e cultura, no mínimo, definiam diferenças de civilização entre os grupos humanos. Qualquer que fosse o ponto de vista, num país cuja maioria da população definia-se como “parda” desde finais do século XVIII, não era possível pensar em identidade nacional sem pensar em raça no final do século XIX. Como imaginar racialmente a nação brasileira era definitivamente uma questão a ser enfrentada.

Os projetos imigrantistas e o branqueamento como meta (de resto muito mais presentes após a abolição e a república) não eliminavam o ideal de uma raça brasileira em formação, com base na mestiçagem, tomada como característica positiva. Esse tipo de formulação, com origem nos movimentos sociais da independência, começou a receber ainda maior difusão nas últimas décadas do império e nos primeiros anos da república.

De fato, a ideia do brasileiro pardo como metáfora da nação remontava às décadas da independência³¹ e foi revisitada no contexto da luta abolicionista, a partir de diferentes perspectivas. Delas, talvez a que melhor ilumine as diversas possibilidades abertas (e fechadas) no contexto das lutas pelo fim da instituição escravista no país seja a assumida por alguns dos intelectuais pardos que se engajaram na campanha abolicionista. Eles ampliaram ao máximo as possibilidades de uma abordagem não racista, ainda que racializada, da identidade nacional, ao utilizarem as próprias histórias de vida como símbolo. Nesses discursos, a grande reforma da questão servil relacionava-se de forma transformadora com as questões raciais e a identidade nacional.

Luiz Gama é um caso emblemático de uso político da condição mestiça no contexto aqui abordado. Segundo carta pública que escreveu a Lúcio de Mendonça, em 25 de julho de 1880,³² teria nascido em 1830, na Bahia, filho de quitandeira “africana livre”, “da Costa da Mina [Nagô de Nação] de nome Luiza Mahin”, e de um fidalgo baiano de família de origem portuguesa. De acordo com a narrativa, na Bahia, sua mãe teria sido presa por envolver-se em planos de insurreição de escravos. Em 1837, durante “a Revolução do Dr. Sabino” (...) “veio ela ao Rio de Janeiro e nunca mais voltou”. Seu pai teria sido “revolucionário em 1837”. Em 1838, batizou o filho, após a partida de Luiza Mahin, tendo-o “criado em seus braços” até que, falido por dívidas de jogo, o vendeu como escravo em 10 de novembro de 1840, a bordo do patacho *Saraiva*. A narrativa autobiográfica da carta conclui-se antes da publicação de *Trovas burlescas de Getulino*, livro com o qual Luiz Gama se lançou na vida literária. Toda a ênfase do texto está exatamente na trajetória do autor antes de se tornar figura pública na cidade de São Paulo.

Agora chego ao período em que, meu caro Lúcio, nos encontramos no “Ipiranga”, à rua do Carmo, tu, como tipógrafo, poeta, tradutor e folhetinista principiante; eu, como simples aprendiz-compositor, de onde saí para o foro e para a tribuna, onde ganho o pão para mim e para os meus, que são todos os pobres, todos os infelizes; e para os míseros escravos, que, em número superior a 500, tenho arrancado às garras do crime.

Os biógrafos de Luiz Gama não contestam a narrativa da carta a Lúcio de Mendonça, mas também não são capazes de comprovar seus elementos mais controversos.³³ Não se atestam a existência de Luiza Mahin e o nome do pai fidalgo nem se esclarece se houve um processo de ação de liberdade que tivesse estabelecido as “provas inconcussas de sua liberdade” mencionadas na carta. Cabe lembrar que era fundamental, para a obtenção dos plenos direitos políticos, a demonstração de que se tivesse nascido “ingênuo”, e não “cativo”.

O fato de não se comprovarem os acontecimentos narrados na carta não é suficiente para contestá-los. Nem me parece fundamental sua com-

provação para os argumentos aqui desenvolvidos. Trata-se, antes, de sublinhar o aspecto simbólico da narrativa. Ao identificar-se como filho de africana livre, Luiz Gama encarnava pessoal e diretamente um de seus principais argumentos jurídicos nas muitas ações de liberdade em que se envolvia nos tribunais paulistas — o da escravização ilegal, sem dúvida, o de maior peso político. Por outro lado, a narrativa da própria experiência no penoso percurso do tráfico interno, da Bahia a São Paulo, passando pelo Rio de Janeiro, separado para sempre da família, fazia-o também encarnar, de forma verdadeiramente exemplar, parte essencial da experiência escrava [especialmente a paulista] no período.

Esses, porém, não são os únicos aspectos simbólicos a destacar na narrativa. Ao traçar sua ascendência, reconhece-se mestiço, filho de mãe africana livre e de pai escravista de origem portuguesa. Na carta, Gama orgulha-se, especialmente, da africanidade que atribui à mãe. Em poucas linhas cria para sempre um perfil e uma vida para Luiza Mahin. Africana, nagô, pagã, “que sempre recusou o batismo”, livre e envolvida em “planos de insurreições de escravos (na Bahia) que não tiveram efeito”, migrada para o Rio de Janeiro, “presa e deportada em uma casa de dar fortuna”. Na narrativa de Gama, Luiza Mahin é quase um arquétipo da altivez e independência africanas, que desde então vêm empolgando imaginações. Por outro lado, a falta de caráter do pai, que vendeu como escravo o próprio filho, embora até então criado com carinho, não deixa de ser emblemática ao avesso. Não há ali do que se orgulhar.

Desde a década de 1860, Gama tornou-se jornalista de renome, ligado aos círculos do Partido Liberal. Participou da criação do Club Radical e, depois, do Partido Republicano Paulista, ao qual se manteve ligado até a morte, em 1882, apesar dos muitos conflitos internos por conta da questão abolicionista. Mesmo que toda a narrativa seja estritamente verdadeira, não resta dúvida de que a escolha do momento de torná-la pública e as opções feitas para narrá-la têm evidente sentido político no contexto da época.

E ele não seria o único a fazê-lo. Poucos anos depois, outro famoso abolicionista pardo, nos termos da época, repetiria Luiz Gama ao fazer construção pública de sua vida pessoal. Em 1885, o já famoso jornalista José do Patrocínio trouxe de Campos dos Goitacazes para o Rio de Ja-

neiro sua mãe, *tia* Justina, africana, liberta, quitandeira, já então muito doente, que faleceu no mesmo ano. Seu enterro tornou-se um acontecimento político, ainda hoje citado em sua biografia como fundador da cadeira nº 21 da Academia Brasileira de Letras. Mas não se limitou a isso: além de reivindicar publicamente a origem escrava e africana da mãe, fez questão de se envergonhar, também publicamente, da condição de escravocrata do pai.³⁴

Agora mesmo (...) quis Deus que eu fosse vítima de uma dor profunda. Fui rever uma lista de africanos livres, confiados à guarda de pessoas da maior exceção; africanos que, tendo sido aprisionados, tinham pelo Estado garantida a sua liberdade. Não é a primeira vez que folheio este tristíssimo documento, em que estão os nomes de pessoas de grande vulto em nossa história [as que ficaram com a guarda dos africanos]. Mas um nome me havia escapado. Era o nome de um sacerdote de Jesus Cristo, de um cônego honorário e pregador da Capela Imperial, condecorado com as ordens da Rosa e do Cristo, vigário da vara de Campos, examinador sinodal do bispado do Rio de Janeiro e, na época, deputado provincial por esta província, o bacharel João Carlos Monteiro. Este é o nome do meu pai! Pois bem, eu declaro (...) que estes africanos foram reduzidos à escravidão (...) Deles proveio a escravatura de meu pai, que subiu a 92 pessoas. Estes desgraçados, por morte do senhor, foram vendidos para pagar as dívidas do homem que os havia escravizado!

Mostrava-se, assim, ao mesmo tempo como filho de pai escravocrata e mãe liberta, exatamente como fizera Luiz Gama; apesar disso, definia-o o caráter mestiço. Homens que viviam e transitavam no mundo da civilização e da modernidade, era em nome delas que buscavam incorporar Justina e Luiza Mahin à identidade brasileira.

As fugas coletivas de escravos intensificaram-se por essa época, ganhando cada vez mais caráter político e emprestando dimensão específica a tais opções. Patrocínio era então republicano, como fora Luiz Gama, mas a convergência entre a desobediência civil dos libertos e a ação reformista da coroa o fariam por algum tempo monarquista logo após o 13 de maio.³⁵

ABOLIÇÃO, REPÚBLICA E IDENTIDADE RACIAL

Duas interpretações frequentemente se contrapõem em relação à queda da monarquia no contexto geral aqui delineado. A primeira, esboçada no início do texto, associa a monarquia constitucional à necessidade de legitimar a escravidão entre as elites agrárias. A própria unidade da antiga América portuguesa após a independência estaria, em grande parte, ligada a esse fato. Afinal, a dominação escravista se constituía, primeiramente, no mundo da política. A escravidão enquanto instituição dependia de um estado que a considerasse legítima, instaurasse legalmente o mercado de escravos, bem como regras de trânsito entre as diferentes condições civis que assim se desenhavam. Todas essas tarefas, sem romper com os códigos políticos e sociais de civilização e modernidade que se impunham no novo contexto internacional, tinham sido cumpridas satisfatoriamente pela monarquia e constituíam, de fato, sua própria razão de ser. Não há como negar, em termos gerais, essa assertiva.

Com a abolição, entretanto, a monarquia se viu abandonada por suas bases tradicionais. O federalismo atraía os setores agrários mais dinâmicos e já sem espaço na pouco flexível estrutura política imperial, mas a maioria das elites agrárias se manteve monarquista até a abolição e dependente do poder pessoal do imperador para arbitrar suas diferenças. Seus membros sentiram-se abandonados. Foram muitos os convertidos à república após o 13 de maio, e sem dúvida foram decisivos.³⁶ Apenas os últimos libertos e alguns intelectuais reformistas — que, em geral, se recusavam a mobilizar os libertos como força política (com a conhecida exceção de Patrocínio e sua mobilização da guarda negra) — mantiveram-se do lado da legalidade monárquica, sem qualquer possibilidade de êxito. Reformas democráticas imediatas empolgavam poucos dos atores que estavam na arena política institucional.

Apesar disso, a desobediência civil generalizada que preparou a abolição sugeria mais em termos de possibilidades de mudanças. Os clubes de libertos, as organizações populares para açoitador fugitivos, as fugas em massa dos últimos escravizados, as estruturas dos quilombos urbanos, a ausência de indenização sugeriam a possibilidade de se ampliar a reforma

iniciada.³⁷ Do ponto de vista da maioria dos intelectuais reformistas, era preciso democratizar a terra, a educação e o sufrágio popular, não necessariamente ao mesmo tempo, ainda que necessariamente nessa ordem.³⁸ Talvez em função disso, os planos de reforma e a mobilização dos libertos se mantiveram sem comunicação — apartados pelo *éthos* colonial predominante entre os brasileiros letrados, independentemente da cor, e pelo estranhamento dele decorrente, o qual se tornaria cada vez mais suscetível de leituras raciais no limiar do século XX. As trajetórias melancólicas de José do Patrocínio e André Rebouças na primeira década republicana são paradigmáticas das frustrações produzidas por esse desencontro.

Para Patrocínio, nem o 13 de maio nem a república em que tanto acreditara fariam de si o paradigma de cidadão brasileiro, que de certa forma sonhara ser. Tornou-se maldito. Em contradição política com o segundo presidente militar (Floriano Peixoto), viu seu jornal *A Cidade do Rio* ser definitivamente fechado, em 1893, mesmo ano em que publicou os idílios africanos escritos por André Rebouças, então em exílio voluntário na África. Importou o primeiro automóvel para a cidade e dedicava-se à confecção de balões dirigíveis e às discussões que resultaram na criação da Academia Brasileira de Letras quando morreu, em uma homenagem a Santos Dumont. Morreu melancolicamente, como se costuma repetir, mas sem abdicar de seus sonhos de modernidade.³⁹

Ninguém, porém, representou melhor a frustração das possibilidades abertas pelos acontecimentos surpreendentemente revolucionários do 13 de maio do que André Rebouças e seu constitucionalismo monárquico radical. A exemplo do que aconteceu com Patrocínio, biógrafos e historiadores tendem a considerar o exílio autoimposto após a queda da monarquia fruto de idiossincrasias pessoais, sem maiores significados em relação ao contexto histórico do período. No entanto, a frustração com a reversão da conjuntura de reformas e o esforço para produzir respostas às novas ideias raciais que se colocavam cada vez mais em voga, no Brasil e no mundo, são gritantes evidências nos escritos do final da vida do engenheiro abolicionista.

Não há dúvidas quanto à depressão que o acompanhou nos últimos anos. A forma como viveu essa situação, porém, ilumina muito mais do que as dificuldades pessoais por ele enfrentadas. Não se pode considerar aleatório que sua crise pessoal se tenha manifestado sob a forma de aguda consciência de suas origens africanas. Procurou trabalho na África, que chamou de “continente-Mártir”,⁴⁰ afirmando-se carente de “floresta virgem e de sol africano”.⁴¹ Morou durante dois anos na África do Sul, após rápida passagem por Lourenço Marques, em Moçambique. Passou esses anos reivindicando a origem africana e dedicando-se a planos de modernizar e civilizar o continente. Ao contrário do que até então prevalecera em seu diário, no qual raramente se referia à sua condição de negro ou mulato, na correspondência do final da vida por diversas vezes designou-se “o negro André”.⁴²

Nos dois anos que passou na África, desenvolveu pensamento racial bem diferente da fé liberal e desracializada que até então professara. Seus escritos relacionam fortemente raça e cultura, aparentemente influenciados pelos chamados precursores do pan-africanismo atuantes nos Estados Unidos, Libéria e Serra Leoa.⁴³ Os artigos “O problema da África” e “O problema hebreu”, escritos em Lisboa e publicados na *Revista de Engenharia*, e o texto “Idílios africanos”, publicado na primeira página do jornal *A Cidade do Rio*, de José do Patrocínio, no sábado 4 de fevereiro de 1893, são obras que sinalizam para essa virada em seu pensamento no que se refere à questão racial.⁴⁴ Uma virada também, ao que tudo indica, quanto à identidade pessoal. A luta abolicionista seguida da queda da monarquia o tinha transformado no negro André. De certo modo, foi a identidade negra, entendida como reivindicação de suas origens escravas e africanas, que se agigantou dentro dele e o deixou sem lugar nas promessas de branqueamento que rapidamente passaram a predominar na nova modernidade brasileira. Algo parecido acontecera com José do Patrocínio. O relativo ostracismo de ambos era, de alguma forma, opção. Em uma de suas cartas, André Rebouças afirmou sentir-se “em corpo e alma meio Brasileiro e meio Africano”. Desiludido com o Brasil, parecia-lhe “melhor viver e morrer n’África”.⁴⁵ Sabemos que não cumpriu o prometido. Deu fim à vida na ilha da Madeira, no meio do Atlântico.

Não se quer reforçar aqui a tendência hoje declinante de ver na institucionalidade republicana efetivamente instalada um relativo retrocesso em relação ao contexto monárquico — ainda que esse fosse, sem dúvida, o ponto de vista de André Rebouças. Tomadas mais amplamente, as primeiras décadas republicanas reforçaram tendências reformistas esboçadas desde 1870, bem como o sentido predominantemente elitista de seu encaminhamento, como se havia delineado com a reforma eleitoral de 1881.

O caráter surpreendente da aceleração de erosão social da legitimidade escravista nos meses que antecederam a abolição, porém, abriu expectativas de modificação daquele sentido elitista, rapidamente não confirmadas. Mesmo que as esperanças de indenização pela “propriedade” perdida, mantidos firme pelos velhos interesses escravistas, também tenham sido frustradas através da queima das matrículas dos escravos, empreendida por Rui Barbosa quando ministro da Fazenda.

Em meio a continuidades e rupturas, a difusão cada vez maior de um pensamento francamente racista, que reivindicava caráter científico, era especialmente perturbadora para os intelectuais brasileiros de ascendência africana. A presença de intelectuais negros foi marcante na vida intelectual do Brasil oitocentista, e especialmente relevante no movimento abolicionista. Eles foram, de certa forma, o fruto mais democrático da modernidade escravista brasileira — com seu término, contraditoriamente, perderiam a antiga visibilidade.

Notas

1. Para uma visão panorâmica do tema, ver Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, Londres, Verso, 1988 (*A queda do escravismo colonial 1776-1849*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002). Para o caso dos Estados Unidos, ver Ira Berlin, *Generations of Captivity. A history of African-american slaves*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003. (*Gerações de cativo*, Rio de Janeiro, Record, 2006).

2. Sobre as relações entre monarquia e escravidão, ver Ilmar R. de Mattos, *O tempo saquarema*, São Paulo, Hucitec, 1987; Ricardo Salles, *Nostalgia imperial*, Rio de Janeiro, Top Books, 1996; e Rafael de Bivar Marquese, “Governo dos escravos e ordem nacional: Brasil e Estados Unidos, 1820-1860” in Istvan Jancsó, *A construção do Estado e da nação*, São Paulo, Hucitec, 2003.
3. Cf., entre outros, Robin Blackburn, *op. cit.*; Thomas Holt, *The Problem of Freedom — Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992; e Laurent Dubois, *Les Esclaves de la République: l’histoire oubliée de la première émancipation 1789-1794*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, e “Luzes escravizadas. Repensando a história intelectual do Atlântico francês”, *Estudos Afro-asiáticos*, ano 26, nº 2, 2004, p. 331-354.
4. As expressões de época relativas a cor e status social serão referidas entre aspas.
5. Sobre as demandas raciais nos conflitos políticos do final do período colonial e das primeiras décadas após a independência, cf., entre outros, João José Reis e Eduardo Silva, “O jogo duro do Dois de Julho: o partido negro na Independência da Bahia”, in *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; Mathias Rohrig Assunção, “Elite Politics and Popular Rebellion in the Construction of Post-colonial Order. The case of Maranhão, Brazil (1824-41)”, *Journal of Latin American Studies*, v. 31, I, fevereiro de 1999; Hebe Mattos, *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000; Hendrik Kraay, “As Terrifying as Unexpected: the Bahian Sabinada, 1837-1838”, *Hispanic American Historical Review*, 72:4, 1992; Jerry W. Cooney, *Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil. Bahia, 1790-1840*, Stanford, Stanford University Press, 2001; “Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos’: o recrutamento de escravos na guerra da independência na Bahia”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, nº 43, 2002, p. 109-126; “Identidade racial na política, Bahia, 1790-1840: o caso dos Henriques” in Istvan Jancsó, *Brasil: formação do Estado e da nação*, São Paulo, Fapesp/Hucitec, 2003.
6. Utilizo aqui a designação “negro” em sentido contemporâneo, conforme o termo tem sido construído pelos movimentos negros no Brasil, como marca da escravidão e reivindicação identitária de origem escrava e africana. No texto, quando pertinente, utilizarei as designações de época apropriadas.
7. Sem revogar a lei de 7 de novembro de 1831, que a antecederia, a Lei nº 581 do Império do Brasil, aprovada em 4 de setembro de 1850 e conhecida como Lei Eusébio de Queirós, conseguiu finalmente extinguir o tráfico de escravos africanos para o Brasil. Cf., entre outros, Leslie Bethell, *A abolição do tráfico de escravos no Brasil: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do tráfico de escravos, 1807-1869*, tradução de Vera Nunes Neves Pedroso, Rio de Janeiro/São Paulo, Expressão e Cultura/Edusp, 1976; e Jaime Rodrigues, *O infame comércio*, Campinas, Ed. Unicamp, 2002.
8. A Lei nº 601 do Império do Brasil, conhecida como Lei de Terras, foi sancionada em 18 de setembro de 1850, 14 dias após a aprovação da lei de abolição do

tráfico atlântico de escravos. Determinou que as terras devolutas do país não poderiam ser ocupadas por qualquer outro título que não o de compra ao Estado em hasta pública. Resultava da discussão de um projeto de lei agrária, apresentado pelo Conselho de Estado em 1842, que propunha intervenções políticas para a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre, baseadas no estímulo à imigração e à colonização estrangeira, sobretudo europeia. Os analistas são unânimes em considerar que, desse ponto de vista, o impacto da lei foi praticamente nulo durante o período monárquico. Cf. Hebe Mattos, "Lei de Terras" in Ronaldo Vainfas (org.), *Dicionário do Brasil Imperial*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2002. Sobre os diferentes impactos da medida, ver José de Souza Martins, *O cativo da terra*, São Paulo, Lech, 1979; Hebe Maria Mattos de Castro, *Ao sul da história*, São Paulo, Brasiliense, 1987; José Murilo de Carvalho, *A construção da ordem: a elite política imperial*, Rio de Janeiro, Campus, 1980; Ilmar R. de Mattos, *op. cit.*; Roberto Smith, *Propriedade da terra e transição. Estudo da formação da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1990; e Márcia Motta, *Nas fronteiras do poder. Conflito e direito à terra no Brasil do século XIX*, Rio de Janeiro, Vício de Leitura, 1998.

9. Entre outros, Leslie Bethell, *op. cit.*; José Murilo de Carvalho, 1980, *op. cit.*, e *Teatro de sombras: a política imperial*, São Paulo, Vértice, 1988.
10. Robert W. Slenes, "Malungo, Ngoma vem. África coberta e descoberta no Brasil", *Cadernos do Museu da Escravatura*, nº 1, Luanda, Ministério da Cultura, 1995; Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo, Cia. das Letras, 1999.
11. Trata-se dos decretos 797 e 798 de 18 de junho de 1851, que mandavam "executar o regulamento para a organização do censo geral do Império" e "executar o regulamento do registro de nascimento e óbitos".
12. Cf. Guilherme Palácios, "Revoltas camponesas no Brasil escravista: a 'Guerra dos Maribondos' (Pernambuco, 1851-1852)", *Almanack Braziliense*, nº 3, maio de 2006 p. 9-39.
13. Sobre a questão, cf. Hebe Mattos, *Das cores do silêncio. Significados da liberdade no Sudeste escravista*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, cap. 5.
14. Sobre o tema: *idem, ibidem*, cap. 9; Sidney Chalhoub, "The Politics of Silence. Race and Citizenship in 19th-Century Brazil", *Slavery and Abolition*, v. 27, nº 1, abril de 2006, p. 73-87.
15. Sobre a concentração social da propriedade escrava e a circulação de expectativas de direitos costumeiros dos escravos após 1880, ver, entre outros, Hebe Mattos, 1998, *op. cit.*, partes 1 e 2.
16. Sidney Chalhoub, 1999, *op. cit.*, cap. 2.
17. Hebe Mattos, 1998, *op. cit.*, cap. 9.
18. Sobre as listas, cf. Hebe Mattos, "Uma janela para o Oitocentos" in Hebe Mattos e Eduardo Schnoor, *Resgate. Uma janela para o Oitocentos*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1995.

19. Angela Alonso, *Ideias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil império*, São Paulo, Paz e Terra, 2002.
20. Sud Menucci, *O precursor do abolicionismo (Luiz Gama)*, Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, 1938; Elciene Azevedo, *Orfeu da carapinha. A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*, Campinas, Ed. Unicamp, 1999; Beatriz Gallotti Mamigonian, "To be a liberated African in Brazil: labour and citizenship in the nineteenth century", Ph.D. em História, University of Waterloo, 2002.
21. José do Patrocínio, *Campanha abolicionista. Coletânea de artigos*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1996, p. 39-175.
22. Robert Conrad, *Os últimos anos da escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978; Joseli Maria Nunes Mendonça, *Entre as mãos e os anéis. A Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*, Campinas, Ed. Unicamp, 1999; Hebe Mattos, 1998, *op. cit.*, parte 4.
23. Sobre os direitos políticos dos libertos: Hebe Mattos, 2000, *op. cit.*; Keila Grinberg, *O fiador dos brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, e *Código Civil e cidadania*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002; Sidney Chalhoub, 2006, *op. cit.*
24. Entre outros, Robert Conrad, *op. cit.*; Hebe Mattos, 1998, *op. cit.*, parte 3; Sidney Chalhoub, 1999, *op. cit.*, e 2006, *op. cit.*
25. Sobre os partidos políticos no Segundo Reinado, ver José Murilo de Carvalho, 1980, *op. cit.*, cap. 8. Sobre o Poder Moderador e a rotatividade eleitoral em nível local, ver Renato Lessa, *A invenção republicana*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1995. Sobre as listas de qualificação de votantes e os direitos políticos no Brasil imperial, ver Maria Odila da Silva Dias, "Sociabilidades sem história. Votantes pobres no Império, 1824-1881" in Marcos Cezar de Freitas (org.), *Historiografia brasileira em perspectiva*, São Paulo, Contexto, 1998; Hebe Mattos, 1995, *op. cit.*; José Murilo de Carvalho, *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, e *D. Pedro II*, São Paulo, Cia. das Letras, 2007.
26. Maria Emilia Marques Zimmermann, *O PRP e os fazendeiros de café*, Campinas, Ed. Unicamp, 1987.
27. José do Patrocínio, *op. cit.*
28. Para a reforma de 1881, entre outros, José Murilo de Carvalho, 1990, *op. cit.*, 2003, *op. cit.*, e 2007, *op. cit.* Sobre as correntes políticas na chamada geração 1870 e no movimento republicano, ver Angela Alonso, *op. cit.*, e Celso Castro, *A proclamação da república*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
29. É o caso, especialmente, de André Rebouças e Joaquim Nabuco. Cf., entre outros, Angela Alonso, *op. cit.*, e Maria Alice Rezende de Carvalho, *O quinto século. André Rebouças e a construção do Brasil*, Rio de Janeiro, Iuperj/Ucam/Revan, 1998.
30. Lilia M. Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
31. Manoel Salgado Guimarães, "Nação e civilização nos trópicos: o IHGB e o projeto de uma história nacional", *Estudos Históricos*, nº 1, 1988, e "História e

- natureza em Von Martius: esquadrihando o Brasil para construir a nação”, *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, v. VII (2), julho-outubro de 2000, p. 389-410; Ivana S. Lima, *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003.
32. Ver transcrição integral em Sud Mennucci, *op. cit.*
 33. Ver, entre outros, Sud Mennuci, *op. cit.*, p. 9-59; Elciene Azevedo, *op. cit.*; e Lúcia F. Ferreira (org.), *Primeiras trovas burlescas e outros poemas de Luiz Gama*, Rio de Janeiro, Martins Fontes, 2000.
 34. *Gazeta da Tarde*, 16 de março de 1885. Ver também Raimundo Magalhães Jr., *A vida turbulenta de José do Patrocínio*, Rio de Janeiro, Sabiá, 1969, p. 8; e www.academia.org.br e www.vidaslusofonas.pt.
 35. Ver prefácio de José Murilo de Carvalho, “Com o coração nos lábios”, in José do Patrocínio, *Campanha abolicionista. Coletânea de artigos*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1996.
 36. Sobre o tema, ver, entre outros, Robert Conrad, *op. cit.*
 37. Hebe Mattos, 1998, *op. cit.*, parte 3; Maria Helena P. T. Machado, *O plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da abolição*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1994; Claudia Andrade dos Santos, “Projetos sociais abolicionistas. Rupturas ou continuísmo?” in Daniel Aarão Reis Filho (org.), *Intelectuais, história e política (séculos XIX e XX)*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2000, p. 54-74.
 38. Angela Alonso, *op. cit.*; e Maria Alice Rezende de Carvalho, *op. cit.*
 39. Sobre a vida de José do Patrocínio, cf., entre outros, Ana Carolina Ferracin da Silva, “De ‘Papa-pecúlios’ a ‘Tigre da Abolição’: a trajetória de José do Patrocínio nas últimas décadas do século XIX”, tese de doutorado em História, Unicamp, 2006.
 40. André Rebouças, *Diário e notas autobiográficas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1938, p. 386. Carta de 3 de março de 1892, a Taunay.
 41. *Idem, ibidem*, p. 385. Carta de 28 de janeiro de 1892, a Antônio Julio Machado, a quem solicitava “oportunidade de trabalho em África”.
 42. Cf. *idem, ibidem*, p. 398-429.
 43. Propósitos civilizadores para a África, valorização do cristianismo, interesse pelo “problema hebreu” e associação entre raça e cultura como base da identidade racial são temas que ocupam lugar central nos textos dos chamados precursores do pan-africanismo, como Martin Delany e Edward Blenden, entre outros. Sobre o tema, cf. Paul Gilroy, *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro, Editora 34, 2001, caps. 1 e 6. Ver também Kwame Anthony Appiah, *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, caps. 1 e 2.
 44. Cf. André Rebouças, “O problema da África”, *Revista de Engenharia*, p. 249-251, 14 de janeiro-14 de fevereiro de 1891; e “O problema hebreu”, *Revista de Engenharia*, p. 258-260, 28 de maio-28 de junho de 1891. Ambos os textos foram escritos em Lisboa, no final de 1890 e início de 1891. Os idílios africanos foram escritos já na África do Sul.
 45. André Rebouças, *op. cit.*, p. 400-401. Carta de 9 de abril de 1893, a Taunay.