

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.13022018219-231>

“ENTRE-LUGAR”: UMA NOÇÃO PÓS-COLONIZADORA, DESDE O SÉCULO XIX

Dilma Beatriz Juliano*

Resumo: Grande parte dos escritos sobre a escravidão no Brasil tende a ratificar a hierarquia branco/negro atribuindo ao primeiro o poder imposto à força e ao segundo a submissão que o vitimiza. Lançando mão da noção de entre-lugar (Santiago, 2000) pretendo uma leitura d’*As vítimas-algozes. Quadros da escravidão* (Macedo, 2006) apontando que, mesmo sob olhar branco abolicionista do autor, há uma figuração potente do negro para a luta contra sua condição de escravizado nas três narrativas que compõem o livro – *Simeão: o crioulo; Pai-Raiol: o feiticeiro e Lucinda: a mucama*. Nesta leitura, Joaquim Manuel de Macedo criaria uma contracena colonialista em que a perversão da escravidão lança senhores e escravos num jogo em que, ambos, desempenham posições de vítimas-algozes: os senhores almejando o enriquecimento pela exploração da ‘raça’ e os escravizados buscando resistir e revidar. Para o autor, a violência cometida pelos negros e negra não é atribuída à raça como característica biológica, mas à escravidão que é “árvore venenosa plantada no Brasil pelos primeiros colonizadores”. Assim, a escravidão como gesto político pode desnaturalizar a violência, permitindo que a força de luta negra apareça no ‘não-lugar’, no espaço intervalar que o próprio título do livro exhibe.

Palavras-chave: *As vítimas-algozes. Quadros da escravidão. Joaquim Manuel de Macedo. Escravidão. Entre-lugar. Pós-colonial.*

Na matriz colonizadora do chamado ocidente, pelo menos desde o século XVI, estão os ‘negros’ como força de trabalho e como mercadoria valiosa no mercado das trocas materiais e simbólicas das culturas. O negro, como primeiro sujeito racial, nasce da necessidade de legitimação das lógicas econômicas exploratórias. É certo que a cada momento político, a cada ponto da travessia do Atlântico vão corresponder características particulares em meio às relações de poder colonizadoras de pessoas, de religiões, de saberes e de culturas.

E muitas seriam as possibilidades de se pensar o Brasil nessa ampla e complexa história transatlântica. Escolho trazer à reflexão um curioso, e pouco considerado pela crítica literária, escrito ficcional do século XIX, intitulado *As vítimas-algozes. Quadros da escravidão* (1869), de Joaquim Manoel de Macedo. Trata-se de três histórias encadeadas a partir da escravidão, conforme definida pelo autor como:

(...) cancro social, abuso inveterado que entrou em nossos costumes, árvore venenosa plantada no Brasil pelos primeiros colonizadores, fonte de desmoralização, de vícios e de crimes, é também ainda assim instrumento de riqueza agrícola, manancial do trabalho dos campos, dependência de inumeráveis interesses, imenso capital que representa a fortuna de milhares de proprietários, e portanto a escravidão para ser abolida fará em seus últimos arrancos de monstro cruelíssima despedida. (MACEDO, 2006, p. 9)

* Doutora em Teoria Literária (UFSC). Pós-doutorada pelo Centro de Estudos Comparatistas, da Universidade de Lisboa (ULISBOA). Professora e pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem e da Graduação em Cinema e Audiovisual, ambos da Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). E-mail: dilma.juliano@unisul.br

Em abundante adjetivação, Macedo deixa clara sua posição abolicionista ao enunciar os efeitos maléficos da escravidão e dos vários interesses que armaram e firmaram as redes de poder em torno da submissão dos negros como raça inferior e, portanto, próprios à dominação e exploração. No entanto, na contramão da biologização marcante no século XIX, nas três histórias – *Simeão: o crioulo*; *Pai-Raiol: o feiticeiro* e *Lucinda: a mucana* – o que Macedo ataca é a escravidão como gesto perverso que imprime no escravizado desejos cruéis e brutais, que podem ser lidos como de igual perversão praticada pelos senhores brancos – postos em ação pelos negros escravizados tanto em jogos de resistência ou de vingança, quanto nas lutas por sobrevivência.

Na ficção, o gesto de um (escravista) é gesto de outro (escravizado) que se alternam nas posições de algozes e vítimas. Assim, na pena de Macedo, os escravizados nem aparecem maus e perversos por serem ‘negros’ e nem surgem vítimas submissas da maldade de seus senhores. As violências praticadas por senhores e escravizados tem origem na escravidão. Não se trata, portanto, de histórias sobre as ‘raças’, mas sobre as relações de dominação e seus efeitos no Brasil escravista. Negro e raça surgem, então, como categorias que promovem, ao longo da história, “devastações psíquicas assombrosas e incalculáveis crimes e massacres” (Mbembe, 2018, p. 13), cuja denominação, em Macedo, é a escravidão.

Pretendo, então, indicar uma maneira intervalar em que Macedo colocaria os escravizados, abrindo a possibilidade de eles serem vistos em suas forças resistentes à submissão passiva da colonização, já desde o século XIX, e, por isso, em permanente luta nos jogos de poder. Nas três histórias os negros não escolhem a violência, mas são escolhidos por ela para toda a destilação perversa, mas, principalmente, para a submissão ao trabalho como peças fundamentais para o lucro do senhor. Em Macedo (2006), os brutais revides dos escravizados aparecem como ameaça poderosa aos senhores que, se não abolirem a escravidão, seguirão pagando o preço pela exploração do outro.

Para essa leitura, uso a noção de “entre-lugar” enunciada por Silviano Santiago, em 1978, para pensar a ação dos protagonistas dos *Quadros da escravidão*, simultaneamente, submetidos e não submissos – conscientes do açoite e, exatamente aí, ávidos por açoitar. Uma noção chave que, já pensada em contexto colonialista, tensiona a relação colonial entre culturas, atribuindo ao colonizado a potência de transgressão, distanciado da dependência.

JOAQUIM MANOEL DE MACEDO: UM ABOLICIONISTA DA BRANCURA E UM POTENCIALIZADOR DA NEGRURA

Embora preso na linguagem que construiu e reconstrói historicamente o ‘negro’ como sujeito de raça, uma fabulação necessária para sua formulação como ‘outro’ proveniente de um mundo desconhecido e, portanto, envolto em medos, fetiches e simplificações de base biológica passíveis de hierarquizações exploratórias, Joaquim Manuel de Macedo coloca o negro e a negra escravizados, no Brasil, num entre-lugar que, ao mesmo tempo, os apreende e os deixa escapar tanto da vitimização quanto da passividade de suas condições de escravizados.

Desde o título, *As vítimas-algozes. Quadros da escravidão*, as posições inextricáveis podem ser lidas não como aproximações conciliatórias, mas reveladoras das brutalidades da escravidão. Na expressão vítimas-algozes, no hífen, há tanto a violência do branco-senhor quanto a do negro-escravizado; a crueldade do jogo do poder, da escravatura como política de exploração fica exposta.

Àquela altura da história brasileira – 1869 – a escravidão gerava constrangimento frente às abolições europeias. O liberalismo e a Europa como metas para o ingresso na modernidade faziam da brutalidade da escravidão no Brasil uma realidade a ser negada, escondida sob as mais diversos artifícios humanistas: a ‘amizade’ entre negrinhas e sinhás, negros forros tornados exemplares e não exceções, a ‘caridade’ e a ‘fraternidade’ com que senhores e senhoras tratavam os escravos domésticos, por exemplo. E, desde o Prólogo, o autor se coloca a tarefa de “contar histórias” sobre o “mal enorme que afeia, infecciona, avilta, deturpa e corrói a nossa sociedade” (Macedo, 2006, p. 7), participando, pela literatura, dos movimentos abolicionistas. Ele quer sobreavisar os brasileiros dos riscos da escravidão:

Sob as apreensões de uma crise social iminente, infalível, que a todos há de custar direta ou indiretamente onerosos sacrifícios, o povo brasileiro, e particularmente os lavradores, esperam ansiosos, entre receios por certo justificáveis e clamores que se explicam sem desar, o pronunciamento legal e decisivo da solução do problema da emancipação dos escravos. (MACEDO, 2006, p. 7)

Flora Süssekind (1982), ao analisar a presença de personagens negros no teatro brasileiro (século XIX), observa que são poucas as suas aparições, e quando vistos estão em atuações mudas e quase sempre entram e saem de cena apenas para dar veracidade à realidade social do período histórico. Negros surgem mais significativamente na ficção, segundo Süssekind (1982, p. 61), no momento em que os conflitos são evidentes na ordem social escravocrata e as mudanças políticas apontam para o liberalismo como nova forma de estrutura das relações de produção. Ela pondera:

Vem à cena [o negro], quando no interior da própria camada dominante se assiste à diferenciação entre uma sociedade estamental, uma produção agrícola baseada no isolamento da “grande lavoura” e um padrão senhorial de dominação, de um lado; e a expansão dos setores comerciais e financeiros, a urbanização, o crescimento econômico interno, a expansão do trabalho livre e um padrão “burguês de dominação, de outro.

Como escravizados, a relação de propriedade, de dominação, era evidente e indiscutível, no entanto, a partir da abolição que se avizinhava, e do estatuto jurídico da igualdade que já vigia na Europa, a raça inventada aparece nos discursos literários em desqualificações científico-naturalistas para justificar, pela cor da pele, privilégios e poderes político-sociais. Este é o quadro sobre o qual Flora Süssekind se debruça tanto em *O negro como arlequim* (1982) quanto, mais especificamente, em *As vítimas-algozes e o imaginário do medo* (2003).

Neste segundo texto, Sússekind (2003) defende a tese de que “o imaginário do medo” é a maneira protecionista com que Joaquim Manuel de Macedo defende os senhores brancos proprietários. A crítica afirma que desde o Prólogo o autor busca:

(...) defender a camada proprietária, demonstrando a necessidade de decretar ela mesma a emancipação antes que tal pudesse se dar por meios mais cruentos, antes que a “nefasta influência” de tais “vítimas-algozes” e de ameaçadoras senzalas pudesse macular de modo irremediável fazendas e sobrados brancos. (SÚSSEKIND, 2003, p. 127)

É certa a pertinência do argumento da crítica considerando o abolicionismo em sua face progressista e dependente dos parâmetros europeus de “civilidade” e “modernização”. O humanismo abolicionista se mostrou um forte defensor dos interesses de proprietários e da formação de uma burguesia ilustrada, economicamente capitalista e politicamente liberalista. Daí vale sua tese por “superenfatar o perigo negro” e também como “forma de persuasão e coesão” da classe senhorial que estava dividida quanto às vantagens econômicas da abolição. (Sússekind, 2003, p. 133).

De todo modo, é relevante a retomada da ficção de Macedo (2006), uma vez que não deixa que a brancura das estantes literárias permaneça exalando a verdade dos bons costumes no tom paternal sobre a escravização do negro. Em Macedo (2006) está presente, claramente, o medo e seu equivalente aviso de precaução – o que, por certa mirada, foi necessário para manter viva a luta, ao longo de tantos anos.

Em *As vítimas-algozes* está presente a tensão, são lugares constantemente em disputa por produção/reprodução de adjetivações ao substantivo “negro” inquestionável em sua verdade linguística – se negro-vítima, bom, passivo; se negro-algoz, mau, perigoso, insurreto. E, neste sentido, é na contra face, mas não distante, dos apontamentos de Sússekind, que pretendo aproximar *As vítimas-algozes* de uma compreensão pós-colonizadora¹ através da noção de entre-lugar.

SIMEÃO: O CRIOULO

Criado pela família de *Domingos Caetano*, seu senhor, como ‘filho adotivo’, *Simeão* “era o tipo mais perfeito de crioulo², cria estimada da família” (Macedo, 2006, p. 17); vivia na casa grande, cercado de “amor desmazelado” por não receber os limites

¹ Importante assinalar que o uso das expressões ‘pós-colonialização’, ‘pós-colonial’ e ‘pós-colonialidade’ não se refere à temporalidade e, menos ainda, à ideia de superação do colonialismo. Trata-se de operar uma crítica aos processos colonizadores, buscando indicar as rachaduras no interior da história de dominação de pessoas, de territórios, de ideias, de culturas, de desejos.

² A jornalista e cientista social Bianca Santana ao explicar o “colorismo” como forma de indicar que, ainda hoje, “as discriminações dependem também do tom da pele, da pigmentação de uma pessoa”, diz que “até a primeira metade do século 19, crioulo era exclusivo de escravos e forros nascidos no Brasil”, uma maneira de distinção de ‘origem’, uma vez que “preto designava africanos”. Ainda sobre o “colorismo”, ela afirma que “negro era o escravo insubmisso e preto, o cativo fiel”. Interessante observar que Joaquim Manuel de Macedo (2006) não usa “preto” nenhuma vez para referir-se aos escravos que são, sempre, denominados negros. Revista CULT, digital. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/colorismo-e-o-mito-da-democracia-racial/> Acesso em: 22 nov. 2018.

próprios da sua condição de negro e longe das agruras das senzalas e do trabalho pesado – “sem atingir a dignidade de homem livre, e sem reconhecer nem sentir a absoluta submissão do escravo.” (Macedo, 2006, p. 17). De maneira ambivalente, a narrativa constrói o personagem como “crioulo amorosamente criado pela família dos senhores seria talvez o seu melhor amigo, se não fosse escravo”. (Macedo, 2006, p. 19). Ou seja, na advertência de Macedo quanto aos efeitos da escravidão, não passa despercebido o véu caridoso da história escravista em relação ao negro da casa, embora pouco acredite que a afeição deixara de dar ao negro a consciência de sua condição de escravo.

No amor dos senhores o crioulo escravo estimado viu, sentiu, gozou os reflexos das flamas vivificantes, generosas, sagradas da liberdade; mas vem um dia em que ele se reconhece escravo, cousa e não homem, (...); vem a primeira hora sinistra em que ele desperta com a certeza horrível de que é um condenado d’aquém-berço; condenado sem crime; tendo alma e considerado simples matéria abundante; cousa, animal que se vende, como a casa, como o boi e como a besta; (...) (MACEDO, 2006, p. 18)

Há, por oposição, na figura do ‘branco vítima’, a ideia da ingratidão, da traição às relações ‘cordiais’ dispensadas pelos senhores aos escravizados. Aparece uma máscara religiosa, caridosa, quase fraterna no tratamento dos negros escravizados. Para o desenho desse imaginário nada melhor do que delimitar os quadros a partir do escravo doméstico, aquele que mais perto esteve dos senhores, com os quais privou da ‘intimidade’, das personalidades³ – matriz das relações patriarcais nas hierarquias da casa, do trabalho doméstico.

Pois bem, *Simeão* pensa que nascido escravo será liberto tão logo se dê a morte de seu senhor. As conversas na cozinha, a não obrigatoriedade do trabalho na enxada, o tratamento dispensado como ‘filho’ dão a ele a certeza de que receberá como herança a carta de alforria e dinheiro suficiente para viver como liberto.

À tentativa de apressar a morte do senhor, retardando a chegada do médico, segue a desconfiança sobre sua herança que é plantada por um amigo de jogo e de cachaça – o *Barbudo* “tornara-se em poucos dias seu íntimo camarada, e sempre que estavam juntos embebia nele seus olhos de tigre como serpente a magnetizar a presa”. (Macedo, 2006, p. 33). Com ele *Simeão* traça um plano de vingança à própria condição de escravo, através de seus senhores.

O escravo é a matéria-prima com que se preparam crimes horríveis que espantam a nossa sociedade. No empenho de seduzir um escravo para torna-lo cúmplice no mais atroz atentado, metade do trabalho do sedutor está previamente feito pelo fato da escravidão (MACEDO, 2006, p. 33)

Ainda contando com a alforria, mas duvidando do dinheiro que receberia, eles planejam um assalto à casa grande, desfrutando da familiaridade e com as facilidades de

³ Tem-se em Flora Süssekind (1982, p.55) “Nesse recurso à convenção, à idealização e a uma internalização no espaço doméstico, por que passa a representação dramática do escravo, inclui-se também um concomitante ocultamento de possíveis marcas de violência ou exploração, capazes de apontar para uma versão menos ‘terna’ da sociedade brasileira”.

acesso que *Simeão* poderia dar, tão logo morresse o senhor já doente - “Dar por prazo da liberdade a morte de alguém é excitar um apetite de hiena no coração do escravo, é fazê-lo aspirar à morte de quem enquanto vivo lhe demora a alforria”. (Macedo, 2006, p. 49)

Morre *Domingos Caetano* e informam a *Simeão* que aberto o testamento o senhor o deixara como propriedade da “senhora-mãe” que, por falecimento, então o tornaria liberto.

Duas semanas se passam e *Simeão* envenenado por *Barbudo* e cego de ódio pela desilusão com a alforria imediata decide pôr o plano em ação naquela noite. Macedo (2006), então, sublinhando a ingratidão do escravo descreve a cena do dia anterior quando, a senhora-mãe, a sinhá e seu recém marido deliberam, em alegre e ensolarado passeio, que darão a *Simeão* a carta de alforria como presente de aniversário a ser comemorado no dia seguinte.

Mas *Simeão*, o escravo, nem se lembrava do aniversário natalício, que só é de festa para o homem livre, que sorri à vida, porque é livre; não podia esperar e menos contar com a liberdade esclarecida pelo sol que ia surgir do oriente.

E, escravo ingrato e perverso, maquinava um crime horrível, inspirado pelo demônio da fatal condição depravadora. (MACEDO, 2006, p. 52)

Negro escravo que não se vê como vítima, não adere ao imaginário da vítima atribuído pelo abolicionismo liberal, *Simeão* age no limite de ‘tomar de assalto o que é seu’. Neste sentido, ele se desvencilha da projeção binária senhor-escravo e se põe entre, posição que rompe com as dicotomias largamente usadas nos jogos de poder.

Armados com espingardas e afiados machados, fornecidos por *Barbudo*, *Simeão*, seu camarada e mais dois “escravos da fazenda seduzidos por *Simeão*” entram na casa matam, roubam e fogem. Mas a “lei vingou as vítimas”, “*Simeão* subiu à forca; estrebuchou e morreu debaixo dos pés do carrasco” (Macedo, 2006, p. 56)

Não se trata aqui de apontar uma alternância dialética, de dependência, mas de desarmar o binário e mostrar a possibilidade de protagonismo do escravo negro na lógica de dominação. A escravatura, em sua legitimidade jurídica, não se desarmou pela violência cometida pelo escravo algoz, no entanto, sua potência de ação – exatamente intervalar – nas lutas colonialistas (e pós-colonialistas) fica assegurada no ‘perigo’ que ele representa para o opressor e, principalmente, o fazendo seu refém constante na suposta blindagem de seu lugar de poder.

PAI-RAIOL: O FEITICEIRO

Diferente da novela anterior, o negro aqui é descrito feio, de modos brutos, olhar ameaçador e com as feições profundamente marcadas pelas cicatrizes dos castigos físicos. *Pai-Raiol* foi

(...) um dos últimos importados da África pelo tráfico nefando: homem de baixa estatura, tinha o corpo exageradamente maior que as pernas; a cabeça grande, os olhos vesgos, mas brilhantes e impossíveis de resistir à fixidade do seu olhar pela impressão incômoda do

estrabismo duplo, e por não sabermos que fruição de magnetismo infernal; (...) trazia porém nas faces cicatrizes vultuosas de sarjadoras recebidas na infância: um golpe de azorrage lhe partira pelo meio o lábio superior, e a fenda resultante deixara a descoberto seus dous dentes brancos, alvejantes, pontudos, dentes caninos que pareciam ostentar-se ameaçadores (...). (MACEDO, 2006, p. 65)

Paulo Borges, o fazendeiro, compra *Pai-Raiol* na fase de expansão de seus negócios, tornando-se seu “quinto dono”. O senhor é contado em oposição ao escravo – “um homem alto com os cabelos castanhos e crespos, fronte um pouco baixa sob sobrancelhas bastas, olhos pretos e belos, nariz aquilino, boca rasgada, e lábios grossos e eróticos, rosto oval e de cor que devera ser branco-rosado (...) (Macedo, 2006, p. 63); ficando narrativamente explícito, desde o início, um jogo de forças entre ‘bondade’ e ‘maldade’ que vai se desenrolar, mas que, ao contrário do que se esperaria de um folhetim romântico, ambos “pagam pela escravidão”: o escravo com a vida e o senhor atormentado “pelos perdimentos da saúde, pelo desprezo público que o perseguiu, e por incessantes e desabridos remorsos (...)”. (Macedo, 2006, p. 120).

Pai-Raiol, sempre insubmisso, de desprezível e misteriosa figura e grande conhecedor de raízes e plantas, era associado às revoltas e às mortes por envenenamento nas fazendas de seus donos anteriores. “O escravo africano é o rei do *feitiço*” (Macedo, 2006, p. 59 – grifo do autor). O autor dedica quatro páginas iniciais para definir a feitiçaria, detratando tanto negros quanto brancos que, envoltos na escravidão, praticam e acreditam nos “encantos do maravilhoso”. O negro escravizado trouxe para o Brasil tais mistérios e curandeirias:

Nessa *importação* inqualificável e forçada do homem, a prepotência do importador que vendeu e do comprador que tomou e pagou o escravo, pôde pela força que não é direito, reduzir o homem a cousa, a objeto material de propriedade, a instrumento de trabalho; mas não pôde separar do *homem importado* os costumes, as crenças absurdas, as ideias falsas de uma religião extravagante, rudemente supersticiosa, e eivada de ridículos e estúpidos prejuízos. (MACEDO, 2006, p. 59 – grifos do autor).

No entanto, *Pai-Raiol* não age sozinho; ele é negro da senzala e para fazer surtir efeito seus saberes de “feitiçaria” é preciso um escravo doméstico⁴, que tenha acesso aos alimentos que, pela boca, poderão matar os senhores brancos. Ele enreda, então, *Esméria*, negra de “boa cara”, cozinheira e de “bons dentes” que, embora amasse “os amantes de sua raça (...), em sua vaidade descomunal e egoísta envergonhava-se deles, (...) e aspirava a fortuna do amor, da posse, da paixão delirante de um homem livre e rico”. (Macedo, 2006, p. 69). Tornada amante do seu senhor por sua própria ambição e também por medo dos poderes de feitiçaria de *Pai-Raiol*, ela envenena, vagarosamente, a senhora-mãe, os filhos, tomando o lugar na cama e no amor do senhor.

⁴ A historiadora Emília Viotti da Costa (1998, p.523) observa que: “O escravo doméstico tinha uma situação até certo ponto privilegiada: entrava para a intimidade da família do senhor, era mais bem tratado e, em certos casos, obtinha alforria pelos serviços prestados, mas a maioria dos africanos vivia na promiscuidade das senzalas, mal vestidos, mal alimentados, trabalhando quinze a dezesseis horas diárias sob a vigilância dos senhores”.

O pecado tem cor nas sociedades escravistas; a aproximação afetiva ou sexual toma como regra a positividade se entre brancos e negatividade se entre negros ou, ainda mais degradada, na ‘mistura’ das cores. *Esméria* é a negra ‘depravada’, uma personagem lasciva e irrefreável em seus desejos sexuais, deitando com todos escravos que a procuravam ou mesmo com os alvos de sua sedução. Neste sentido, Macedo (2006) aproxima-se dos argumentos biologizantes para aviltar a ‘raça’, e parece atribuir o desejo sexual à cor da pele – nas senzalas, o sexo é ‘descontrolado’ e, portanto, pecaminoso. Ratifico, então, que desnaturalizar ‘raça’ e ‘negro’ é desmascarar a invenção biológica da diferença.

Gilberto Freyre (1998, p. 316) faz abundantes relatos das relações sexuais entre escravas negras e senhores brancos e afirma que o poder e não o desejo justificam a miscigenação.

É absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua nem do índio, mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente. Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime. Em primeiro lugar, o próprio interesse econômico favorece a depravação criando nos proprietários de homens imoderado desejo de possuir o maior número possível de crias.

Na narrativa em questão, o declínio da casa grande se precipita pelo embate entre os escravos *Pai-Raiol*, *Esméria* e *tio Alberto*: os dois primeiros atados pelo sexo e pela feitiçaria e o terceiro movido pela disputa de força com *Pai-Raiol* pela liderança na senzala e pela paixão por *Esméria*.

Em *As vítimas-algozes*, há um incontrolável que caracteriza e potencializa o escravizado nas relações que os colocam como submetidos à violenta dominação branca. *Tio Alberto* mata *Pai-Raiol* em luta corporal em que vence o fisicamente mais forte e, com isso, recebe a liberdade como reconhecimento do senhor. *Esméria* vai presa e *Paulo Borges* sobrevive à “malvadeza dos dous escravos e da sua sensualidade abjeta, para arrastar velhice atormentada”. (Macedo, 2006, p. 120).

LUCINDA: A MUCAMA

No dia de seu aniversário de 11 anos, *Cândida* ganha uma mucama, que o padrinho lhe presenteia dizendo:

- Trago-te uma escrava quase da tua idade, a quem mandei ensinar de propósito para ser tua mucama.

E voltando-se para a crioula, disse-lhe:

- Lucinda, eis aí tua senhora.

E logo, falando à afilhada, acrescentou:

- Toma conta dela, *Cândida*, e se te desagradar a figura, e não gostares do serviço dessa crioula, há de mo dizer, para que eu troque por outra.

Componente do racismo, a objetificação do negro é largamente apontada na história escravista brasileira. Um rebaixamento, uma simplificação importante para a manutenção da ‘raça inferior’ que, como aponta Mbembe (2017, p. 124), citando Susan-Buck-Morss, instaura “uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade pessoal. (...) Este poder sobre a vida do outro adquire a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida a um ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo passou a ser possuída pelo dono”.

No entanto, em Macedo (2006) a objetificação como dispositivo de controle falha e *Lucinda* ocupa o protagonismo na passagem da infância à vida adulta da sinhazinha. É a escrava que a educa para os enleios amorosos e a instrui no despertar dos desejos sexuais.

“A regra é esta: toda família que não é indigente ou pobre possui uma, algumas ou muitas escravas, e uma dessas escravas é mucama da filha, da menina da família e companheira assídua da infeliz donzela, condenada às infecções da peste da escravidão”. (MACEDO, 2006, p. 129).

Descrita em sua ingenuidade, fraqueza de espírito, ignorância infantil, *Cândida* é a imagem de fragilidade que, por contraste, agiganta a escrava em seu poder de dominação sobre a sinhazinha.

Acusada pelo narrador, *Lucinda* traz, de sua vida anterior à casa de *Florêncio da Silva*, a aprendizagem que tivera com “as escravas com quem convivera, algumas das quais muito mais velhas que ela, tinham-lhe dado as lições de sua corrupção, de seus costumes licenciosos, e a inoculação da imoralidade, que a fizera indigna de se aproximar de uma senhora honesta, quanto mais de uma inocente menina.” (MACEDO, 2006, p. 131). Mesmo que, em inúmeras trechos, tenha firmado opinião sobre os males e “enfeamentos morais” da escravidão, Macedo se aproxima dos argumentos racializantes e atribui à negra escrava o erotismo, a depravação, a sexualidade “desenfreada” que corrompe a moral familiar branca e burguesa.⁵ *Lucinda*, leviana e imoral, é alojada aos pés da cama da sinhazinha e “expõe os segredos de moça feita e do grande mistério da puberdade” (p. 138)

A menina perdida no último dédalo, vergonhosa e audaz, quase sucumbindo ao pejo e ainda loucamente curiosa, pronunciou estas palavras:

- Porém tu...que sabes tanto, *Lucinda*?

- Eu sou negra, e escrava: nisto sou livre...não corro perigo – respondeu a mucama de treze anos de idade. (MACEDO, 2006, p. 138).

⁵ A este respeito, manifesta-se Gilberto Freyre (1998, p.315-316): “Passa a ser defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre jovens negros da África, como entre os primitivos em geral, é maior a moderação do apetite sexual que entre os europeus. É uma sexualidade, a dos negros africanos, que para excitar-se necessita de estímulos picantes. Danças afrodisíacas. Culto fálico. Orgias. Enquanto que no civilizado o apetite sexual de originário se excita sem grandes provocações. Sem esforço.” Mesmo buscando ‘salvar’ as mucamas da atribuição imaginária de perversidade sexual, Freyre atribui maior ou menor “apetite sexual” à diferença entre os africanos e europeus, primitivos e civilizados.

Presas à moral burguesa, *Cândida* mal usa o conhecimento dado pela mucama e se apaixona por um ladrão e falsário francês, amante de *Lucinda*, que a induz ao sexo e, com isso, à “degradação da família”. *Cândida* nem consegue cumprir os ditames familiares e casar virgem e inocente, tampouco pode usufruir dos prazeres do amor “livre” para o qual a mucama a seduz. Imediatamente, ao fugir das regras brancas de recato, a culpa e a vergonha se abatem sobre ela, duplicando a relação entre prisão e liberdade a qual mucama e sinhá estão apreendidas. Nos jogos amorosos, *Lucinda* se declara livre porque é negra e escrava, enquanto *Cândida* está presa, em sua branquitude de sinhá, ao rígido código repressor de conduta moral e sexual.

Ao final, o destino a que *Cândida* estava presa se restitui, pois, “conhecido e estimado pela nobreza de seus sentimentos, pela severidade de seus costumes, pelo brilho de suas virtudes, Frederico deu com seu nome a *Cândida* uma égide que a pôs a salvo dos botes de injuriosas suspeitas” (MACEDO, 2006, p. 251).

Frederico, o noivo prometido, salva a reputação da sinhá e impede a família de cair em desgraça social. Imperioso em seu papel heroico, ele decide, em nome de todos, que *Lucinda* deva ser “abandonada” à própria sorte. À decisão segue um discurso abolicionista, que o faz retoricamente questionar: “Em face de Deus vos direis senhores de homens, que são homens como vós, e de que vos intitulais donos, senhores, árbitros absolutos?” (Macedo, 2006, p. 252). Evocando Deus, a abolição jurídica dos negros lava as mãos brancas sujas pelas chibatadas e encaminha a outros mecanismos de submissão e controle da ‘raça’ os deixando à deriva, reféns da miséria econômica e social; mas aí se suspende o argumento abolicionista de Macedo e posso afirmar a continuidade da história de sujeitos em luta por poder racial.

A INVENÇÃO DO NEGRO E DA ESCRAVIDÃO NUMA LUTA SEM FIM

O nascimento do negro e da raça parecem ter a mesma origem: dar guarita, servir de alibi às condutas exploratórias, escravistas e colonialistas, na origem capitalista (Mbembe, 2018). Se não isso, o que sustentaria a legitimidade dos comportamentos aviltantes de uns sobre outros humanos? A raça divide ‘uns’ dos ‘outros’, e ‘negros’ são denominados os sujeitos de peles escuras ou não brancas – os outros.

Processo subsequente é de-negrir a raça rebaixando imaginariamente os negros como incapazes, indolentes, violentos, lascivos, desleais; gesto que, ao (des)qualificar, legitima a necessária ‘proteção’ do branco para a subsistência do negro.⁶ Se, ainda assim, o imaginário não se converte em assimilação do negro à sua condição inferior, um ‘retrato’ do pertencimento à raça, o açoite se coloca como justificativa da necessidade de ratificação do domínio de uma raça (superior) sobre a outra (inferior), bem como, em

⁶ Referindo-se às simplificações feitas na classificação das ‘raças’, Achille Mbembe (2018, p.41) cita o naturalista francês, George-Louis Buffon, que, no século XVIII, descreve “(...) negro como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se reproduzir e de se erguer à altura de seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana nem a moldar seu mundo.”

muitos casos a chibata serve para assinalar a ingratidão daquele que é ‘mantido’ pelo senhor e não se reconhece ‘beneficiário’ – do contrário, como sobreviveria, diante de suas tantas incapacidades e misérias, sem o comando caridoso vindo de seu senhor? Benemerência que a abolição jurídica apaga tanto das responsabilidades sociais quanto religiosas. Leio em Macedo (2006, p. 64): “Também na fazenda os castigos cruéis poucas vezes se observavam; porque a certeza deles nos casos graves desanimava os escravos mais audaciosos, que sabiam como o senhor nunca punia sem razão, e nunca perdoava, quando a tinha para castigar.”

Referindo-se ao negro como sujeito racial, ou seja, afirmando uma relação de sinonímia entre negro e raça, Achille Mbembe (2018, p. 13) diz que, “Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada.”⁷

Considerando a escravatura e também o fluxo de africanos livres como “novos colonos” na América, é possível afirmar que os ‘negros’ constituíram o maior contingente humano presente nos movimentos de deslocamentos culturais na história da humanidade. E, obviamente, co-participantes da constituição da modernidade capitalista⁸ tal e qual a conhecemos hoje. Tal como afirma Emília Viotti da Costa (1998, p. 17): “A escravidão moderna, aquela que se inaugurou no século XVI, após os descobrimentos, é uma instituição diretamente relacionada com o sistema colonial. A escravidão do negro foi a fórmula encontrada pelos colonizadores para explorar as terras descobertas.” Neste sentido, não há como operar criticamente sobre a pós-colonização ou herança colonial sem vincular à escravidão negra.

Em Macedo (2006, p. 249), tem-se: “Os escravos são vítimas; mas sabem ser *vítimas-algozes*”. (grifos do autor). Ao reconhecer um saber que é insubordinação, o autor torna possível outra leitura: o escravizado nem é vítima porque não se deixa submeter e nem é algoz porque não se identifica com o senhor ao se recusar em ser transformado em puro colonizado – ele quer é a liberdade de ter a pele negra. Nas três histórias, o que faz do escravo violento é o irredutível no processo colonizador. É na violência que está a potência descolonizadora, sempre temida pelo senhor-proprietário.

Como afirma Mbembe (2018, p. 44),

⁷ Achille Mbembe usa a expressão “loucura codificada” a partir de Gilles Deleuze, que se refere, aqui sucintamente, aos códigos culturais para representação do ‘outro’, numa espécie de discurso delirante que opera como naturalizador, generalizador e preconceituoso sobre marcadores biológicos, no caso - a cor da pele. (Deleuze, Gilles. *Dois regimes de loucos*. Textos e entrevistas. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016).

⁸ Do capitalismo negro, segundo Mbembe (2018, p.36-37), participaram “o escravo traficado, convertido em objeto de venda, o escravo de subsistência (criado doméstico perpétuo), o escravo parceleiro, o meeiro, o manumisso, ou ainda o escravo liberto ou o escravo de nascença”. Classificações que podem ser encontradas em MEILLASSOUX, Charles. *Antropologia da escravidão*. O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

O escravo negro, por sua vez, ou bem era aquele que se via constantemente no limiar da revolta, tentado a responder aos apelos lancinantes da liberdade ou da vingança, ou então aquele que, num gesto de sumo aviltamento e de abdicação radical do sujeito, procurava proteger a própria vida deixando-se utilizar no projeto de sujeição de si mesmo e de outros escravos.

Suspensos do domínio econômico e olhados a partir do poder, da moralidade, negros escravizados e brancos exploradores ficam igualmente dispostos à violência, ao crime; movidos, aí sim, uns pela desforra, outros pela ganância – em ‘equilíbrio de forças’ tal qual os exércitos gregos e romanos, de onde parte Silviano Santiago (2000) para enunciar o “entre-lugar”.

Construindo os argumentos para afirmar um próprio da literatura latino-americana que nem seja dependente das colônias, embora reconhecendo os efeitos coloniais sobre as culturas, Santiago (2000) cria a noção do “entre-lugar” que extrapola o estritamente literário e abre múltiplas possibilidades de desestabilização das hierarquias postas pelo pensamento binário.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana. (SANTIAGO, 2000, p. 26)

No entre-lugar está a possibilidade de fratura das dicotomias e, neste sentido, se desfaz a alternância de poder entre vítimas-algozes.

E se, na relação senhor-escravo, o poder for tomado pelos submetidos históricos e for usado inversamente, mas igualmente na lógica biopolítica? Se a ‘raça negra’ passar a decidir quem faz viver e quem deixa morrer? É desde o passado, nosso contemporâneo, que se faz necessário indicar a força de luta de negros que, em resistência, obriga os poderes brancos a se reinventarem como opressores. Fim da escravidão legal não significou fim da guerra contra os negros, ela apenas tem se deslocado.⁹ Assim também a necropolítica – o silenciamento dos corpos/vidas – não parece ser o fim dessa guerra, mas apenas uma etapa de reinício do ciclo, pois, como afirma o pensador camaronês,

(...) a noção de necropolítica e de necropoder [são] para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima das pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos”. (MBEMBE, 2018b, p. 71)

⁹ Em recente entrevista à jornalista Fernanda Paola, o rapper Criolo avalia a condição do negro brasileiro hoje, considerando a história de escravidão: “Uma pessoa que se sente lesada, que tem medo, que sofreu maus-tratos, violência, que é vítima direta do mal, ela tem um sensor de proteção de sobrevivência. E as indignações criam uma energia brutal. É muito duro quando isso o visita. Quando essa energia se transforma em ódio, nós nos afastamos ainda mais da nossa humanidade. Eu falo isso com muita dor e compreensão total de quem vive esse processo, porque só quem apanha sabe. Só quem dorme com medo sabe. A violência não manda cartão de visitas. A violência é a violência. Existe uma série de mecanismos que foram arquitetados há muito tempo para se criar essa situação de guerra, e alguém vai lucrar com o nosso desespero. Com essa sensação de que não tem mais saída”. (Revista CULT, n. 240, 5 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-criolo-cult-240/> Acesso em: 8 nov. 2018).

Vive-se, pois, um tempo em que “raça e racismos não pertencem, portanto, somente ao passado. Têm também um futuro, especialmente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes já não emana unicamente da ficção.” (MBEMBE, 2018, .49).

Ver potência do negro escravizado, a despeito do intento abolicionista de Macedo como aliado dos interesses brancos, é enunciar a violência traduzida em força, em insubordinação, em impossibilidade de dominação por subserviência. Nesse sentido, a abolição não foi benemerência, mas imposição de liberdade em sentido político e não ideológico. Macedo não nega a escravidão, mas exatamente através dela ativa os negros nas relações sociais, eles são protagonistas nos *Quadros da escravidão*. E por que não hoje?

REFERÊNCIAS

- COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 3.ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 34.ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas-algozes. Quadros da escravidão*. 4.ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2006.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- _____. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- _____. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b.
- SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SÜSSEKIND, Flora. *O negro como arlequim. Teatro & Discriminação*. Rio de Janeiro: Achiamé / Socii, 1982.
- _____. *Papéis colados*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

Recebido em 05/10/2019. Aprovado em 23/11/2018.

Title: "Between-place": a post-colonizing notion, since the century XIX.

Abstract: Much of the writings on slavery in Brazil tend to ratify the black / white hierarchy by attributing to the former the power imposed by force and the latter by the submission that victimizes it. Making use of the notion of between-place (Santiago, 2000) I intend a reading of *As vítimas-algozes. Quadros da escravidão* (Macedo, 2006), pointing out that, even under the abolitionist white look of the author, there is a powerful figuration of the slave to fight against his condition of enslavement in the three narratives that make up the book – *Simeão: o crioulo*; *Pai-Raiol: o feiteiro* and *Lucinda: a mucama*. In this reading, Joaquim Manuel de Macedo would create a colonialist counterreality in which the perversion of slavery launches masters and slaves in a game in which both play the role of victim-killers: masters aiming at enrichment by exploiting the 'race' and the enslaved seeking resist and fight back. For the author, black and black violence is not attributed to race as a biological characteristic, but to slavery that is "poisonous tree planted in Brazil by the early settlers." Thus, slavery as a political gesture can denaturalize violence, allowing the black fighting force to appear in the 'non-place', in the interval space that the title of the book itself exhibits.

Key words: *As vítimas-algozes. Quadros da escravidão. Joaquim Manuel de Macedo. Slavery. Between-place. Post-colonial.*



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.