

O negro (na nação) de *O Mulato* de Aluísio Azevedo

The black (in the nation) by O Mulato by Aluísio Azevedo

Marlzonni Marrelli Matos Mauricio

Mestre em História pela Universidade Federal do Maranhão.
Graduado em História pela Universidade Federal do Tocantins.

Resumo: O presente artigo apresenta um dos principais resultados de minha dissertação de mestrado em História, que compreende um estudo histórico sobre o negro no romance *O mulato*, assim como na concepção de nação de Aluísio Azevedo, entre os anos de 1880 e 1881. Desse modo, aprende-se o negro tanto como indivíduo quanto *ser* imaginado, representado, na formação nacional. Considerando-se, também, a sua presença nas teorias raciais, na escravidão e nos discursos abolicionistas. Em vista disso, para o aporte temático, este artigo se fundamenta numa ampla bibliografia interdisciplinar, abrangendo trabalhos de historiadores, sociólogos e críticos literários. Para o aporte teórico, emprega-se a teoria desenvolvida por Roger Chartier, Pierre Bourdieu, Sandra Jathay Pesavento, entre outros intelectuais. As fontes se constituem de textos escritos, sendo elas, basicamente, romances e jornais. Por conseguinte, este artigo tem como objetivo ponderar e responder se *O mulato* é um romance antirracista ou se, conforme o imaginário da época, isso é somente um mero sofisma, tendo-se em mente que a literatura não só discorre sobre sua época, como, dela, é uma parte viva e expressiva.

Palavras-chave: Representação; Imaginário; Negro; Raça; Literatura.

Abstract: This article presents one of the main results of my master's dissertation in History, which comprises a historical study on the black in the novel "O mulato", as well as in the concept of nation by Aluísio Azevedo, between the years 1880 and 1881. In this way, the black is perceived as an individual and as a being imagined, represented, in national formation. Considering also their presence in the racial theories, slavery and abolitionist discourses. In view of that, for the thematic contribution, this article is based on a wide interdisciplinary bibliography, covering works by historians, sociologists and literary critics. For the theoretical contribution, the theory developed by Roger Chartier, Pierre Bourdieu, Sandra Jathay Pesavento, among other intellectuals, is used. The sources consist of written texts, which are basically novels and newspapers. Therefore, this article aims to consider and answer whether "O mulato" is an anti-racist novel or if, according to the imaginary of the epoch, this is only a mere sophistry, bearing in mind that literature not only talks about its epoch, it is a living and expressive part of it.

Keywords: Representation; Imaginary; Black; Race; Literature.

Palavras iniciais

No decorrer deste artigo, o leitor se deparará não raras as vezes com a palavra negro em acordo ou com a ideia de raça, num sentido biológico, ou com a ideia de indivíduo proveniente da África e seus descendentes, escravizados ou não. Porém, sublinho que isso tem somente um caráter didático. A intenção é apresentar o século XIX através de seus domínios linguísticos e conceituais. Ainda mais, pois, o “negro é a criação do homem branco [do europeu], e a raça é, simplesmente, uma consequência, um subproduto [construído para dominação do primeiro pelo segundo]” (OLIVER, 2004, apud PINAR, 2008: 35). Outrossim, as atribuições raciais têm seus significados e suas razões no tempo e no espaço, e correspondem aos interesses de grupos, entendidos comumente como superiores.

De acordo com o sociólogo inglês Ellis Cashmore (et al., 2000: 454), quando a ideia de raça é imposta e legitimada numa sociedade, seus indivíduos tendem a se dividir e se organizar em grupos considerados distintos. Assim, perigosamente, raça pode significar “um grupo de pessoas socialmente unificadas numa determinada sociedade em virtude de marcadores físicos como a pigmentação da pele, a textura de cabelo, os traços faciais, a estatura e coisas do gênero”. Emprego a palavra “perigosamente”, porquanto essas sociedades:

São invariavelmente racistas, no sentido de que as pessoas, em especial os membros dos grupos dominantes, acreditam que os fenótipos físicos estão ligados a características intelectuais, morais e comportamentais. Raça e racismo, portanto, andam de mãos dadas (CASHMORE et al., 2000: 455-456).

Raça, antes de qualquer uso, é um discurso construído, apreendido e ressignificado de diversas formas. Mesmo que apresente uma ideia de diversidade, de pluralidades humanas, ela traz consigo marcas históricas que convieram e ainda convêm, muitas das vezes, para enaltecer determinados grupos em detrimento de outros.

Um africano — que nas sociedades ocidentais é concebido normalmente como negro —, independentemente de sua etnia ou localidade, não partirá da cor de sua pele como um primeiro predicado (e nem como o último), uma vez que nem todas as sociedades se reconhecem em raças, e nem a partir da ideia de raça (CASHMORE et al., 2000: 455). Ele partirá, provavelmente, das suas crenças ou religião, dos seus costumes, das suas ocupações ou profissão etc. Diferente do que ocorre no Brasil, ou nos Estados Unidos, onde, por *herança* das teorias raciais, no século XIX, e de suas inúmeras teses sobre a heterogeneidade inata da humanidade, a ideia de raça — ressignificada do biológico para o social — foi ampla e profundamente assumida.

Teorias raciais e naturalismo brasileiro

Gostaria de salientar, antes de tudo, que falar das teorias raciais, no século XIX, é falar de uma parte da *história das desigualdades humanas*. Essas teorias, dada a estratificação social,

tiveram suas origens nos fervorosos debates, nas últimas décadas do século XVIII, a respeito do homem ser ou não um sujeito universal, aos moldes da Ilustração. Contrapondo-se, especificamente, à ideia de humanidade *una* de Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), poucos foram os teóricos raciais, das mais diversas profissões, na transição desses séculos, que não se puseram a pensar sobre a heterogeneidade humana, classificando-a “entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais” (SCHWARCZ, 1993: 47). Através de descrições, identificações e classificações, racionalizadas pelo rigor do método positivista, elaborou-se um extenso *inventário das diferenças*.

As teorias raciais, ou o que é admissível chamar de *racismo científico*, ao tratarem das desigualdades humanas, eram pensadas por meio de duas perspectivas opostas. Eram elas: a Monogenista e a Poligenista. A primeira, presente só até a primeira metade do século XIX, em acordo com os ideais da *Revolução Francesa* e com otimismo, baseava-se nas escrituras sagradas do Cristianismo, defendendo a ideia de que todos os homens tinham a mesma origem: o *jardim do Éden*. Nesse “tipo de argumentação vinha embutida [...] a noção de virtualidade” (SCHWARCZ, 1993: 48), da qual, numa escala de para mais ou para menos de proximidade com a perfeição edênica, divergiam-se todos os homens. A índole do *bom selvagem* partia, inclusive, dessa noção.

Já a segunda perspectiva, baseada em rígidas leis evolucionistas, defendia a ideia de que os homens nasciam, desde os tempos mais antigos, em condições dessemelhantes. De tal modo, “retornando a Hipócrates, o poligenismo insistia na idéia de que as diferentes raças humanas constituíram ‘espécies diversas’, ‘tipos’ específicos, não redutíveis, seja pela aclimação, seja pelo cruzamento, a uma única humanidade” (SCHWARCZ, 1993: 49). Essa perspectiva, adotada como modelo interpretativo do progresso humano, foi encorajada “sobretudo pelo nascimento simultâneo da Frenologia e da Antropometria, teorias que passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta o tamanho e a proporção do cérebro dos diferentes povos” (SCHWARCZ, 1993: 48). Afastando-se cada vez mais do conhecimento humanista, diversas teorias raciais poligenistas foram elaboradas. Por exemplo, a Craniologia Técnica, que pelo exame da massa encefálica estudava a diversidade do cérebro humano, e a Antropologia Criminal, que declarava que a conduta criminosa era uma anomalia genética.

Ambas as perspectivas foram baseadas na obra *On the Origin of Species* (1859), do biólogo naturalista britânico Charles Darwin (1809–1882). Referenciar essa obra se tornaria um princípio básico à ciência racial. Entretanto, a excepcionalidade disso se encontrava “não só no fato de as duas interpretações assumirem o modelo evolucionista como em atribuírem ao conceito de raça uma conotação bastante original, que escapa da biologia para adentrar questões de cunho político e cultural” (SCHWARCZ, 1993: 55). Nota-se que o processo de dominação dos países europeus nos continentes africano e asiático, ou, como é mais conhecido, o Imperialismo ou Neocolonialismo, justificou-se, sobretudo, nas teorias raciais.

O que interessa, todavia, são as teorias adotadas no Brasil. Por conseguinte, o historiador estadunidense Thomas Skidmore esclarece que aqui predominaram três, as quais ele nomeia de

Escola. São elas: Escola Etnológico-Biológica, “que pretendia sustentar a criação de raças humanas através das mutações diferentes das espécies” (1976: 65), em vista das diferenças físicas; a Escola Histórica, que partia “da suposição de que as raças humanas — as mais diversas — podiam ser diferenciadas umas das outras — com a branca permanentemente e inerentemente superior a todas” (1976: 67), embasando-se em *evidências* materiais; e, por último, a Escola nomeada de Darwinismo Social, que partia da ideia de que, “no processo histórico-evolutivo, as ‘raças superiores’ haviam predominado, fazendo com que as ‘inferiores’ parecessem fadadas a definharem e desaparecer” (1976: 68).

A historiadora e antropóloga Lilia Schwarcz, por sua vez, esclarece que somente duas predominaram, como Disciplinas. São elas: a Antropologia Cultural, ou Etnografia Social, que “tinha como foco central a questão da cultura, vista, no entanto, sob a ótica evolucionista” (1993: 57). Isso, mediante estudos comparativos das fases ou dos estágios de evolução da humanidade; e o Darwinismo Social, ou Teoria das Raças, que, para o processo de evolução social e cultural do homem branco, trazia consigo uma visão negativa da miscigenação, uma vez que “as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo o cruzamento, por princípio, entendido como erro” (1993: 58).

Independentemente da predominância de três Escolas ou de duas Disciplinas sobre a ideia de raças humanas, sem tornar isso insignificante, visto que elas ora se afastavam ora se aproximavam, o importante é focar no denominador comum: o Darwinismo Social. Este porque não apenas se tornou, com grande predomínio, a base teórica dos *homens de ciência* do Brasil, como também dos literatos naturalistas. E, à vista disso, discorrei brevemente sobre sua origem.

O Darwinismo Social, que se tornou uma matriz teórica durante a década de 1870, surgiu nos Estados Unidos e na Europa com o propósito de adaptar a teoria da evolução às sociedades humanas; buscando “enaltecer a existência de ‘tipos puros’ [...] e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social” (SCHWARCZ, 1993: 58). Nisso, defendiam-se três suposições:

A primeira [...] afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre esses agrupamentos humanos a mesma distância encontrada entre o asno e o cavalo, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituiu uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo em raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a predominância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina da psicologia coletiva, hostil à ideia do arbítrio do indivíduo (SCHWARCZ, 1993: 58-59).

Assim, o Darwinismo Social se tornou cada vez mais evidente, para além do espaço acadêmico, e foi aproveitado para explicar o funcionamento das sociedades humanas. A princípio, das releituras do biólogo e filósofo naturalista alemão Ernst Haeckel (1834–1919) e do filósofo inglês Herbert Spencer (1820–1903), ambos simpatizantes dos trabalhos de Charles Darwin,

buscava-se assegurar a superioridade da civilização europeia, tendo como foco a sua organização política e econômica; isso, em comparação com outras sociedades humanas, no decorrer da *história da evolução do homem*. Entre contradições, essa busca somente se encerrou quando o conceito de raça, que já trazia consigo um significado biológico e determinista, foi adotado como mediador.

Antes de ter ficado vinculado à biologia, o conceito de raça “compreendia a ideia de ‘grupos ou categorias de pessoas conectadas por uma origem comum’, não indicando uma reflexão de ordem mais natural” (BANTON, 1977, apud SCHWARCZ, 2012: 22). Contudo, no início do século XIX, o naturalista francês Georges Cuvier (1769–1832) introduziu ao conceito de raça “a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre vários grupos humanos” (STOCKING, 1968, apud SCHWARCZ, 1993: 47). Muitos cientistas raciais poligenistas, entusiasmados com a ideia de uma herança determinista, reorientando-se conceitualmente, puseram-se a introduzir no vocabulário e no imaginário da época, sobretudo, a partir de 1870, um novo elemento: a cor da pele. Como elemento inseparável da raça, ela seria somada ao Determinismo Climático do historiador britânico Thomas Buckle (1821–1862) e se tornaria uma máxima determinante do pensamento poligenista.¹

Em regra, e em contraposição ao Monogenismo, os darwinistas sociais acreditavam que a humanidade se encontrava dividida por diferenças evolutivas materiais e imateriais, entre as raças: branca, amarela e negra. Esta última permaneceria à penumbra da evolução, visto que o indivíduo negro era concebido como um ser inferior. Cabendo, portanto, “citar toda a evidência — da anatomia comparada, frenologia, fisiologia, e etnografia histórica — oferecida [...] em apoio à hipótese poligenista” (SKIDMORE, 1976: 69). Diante das inúmeras teses que surgiam, o negro se tornou o principal *objeto de estudo* do Darwinismo Social.

Mediante dessa pequena apresentação, é admissível questionar: e como isso chegou ao Naturalismo brasileiro?

Em suma, enquanto o Naturalismo europeu se manteve em contato com o evolucionismo monogenista, buscando denunciar tanto as contradições quanto o *processo de decadência* da sociedade industrial-burguesa, o Naturalismo brasileiro, ambientado numa outra realidade, não menos conflituosa, manteve-se em contato com o evolucionismo poligenista — principalmente, com o Darwinismo Social — buscando entender as diferenças humanas. A influência de Émile Zola no “Naturalismo brasileiro é marcante e profunda, praticamente exclusiva [...]. Seu modelo foi seguido por vários autores brasileiros” (SILVA, 1999: 14). Contudo, no que toca à formação nacional, os pensamentos de Thomas Buckle e Hippolyte Taine tiveram um impacto muito maior sobre os grupos intelectuais brasileiros, uma vez que eles, comumente, “aceitavam o darwinismo social, [...] tentando apenas descobrir como aplicá-lo à situação nacional”

1. O novo significado de raça serviria, aliás, para se pensar e legitimar as nacionalidades; o historiador francês Hippolyte Taine (1828–1893) — simpatizante do Darwinismo Social, e um dos principais representantes do Positivismo — “foi um dos responsáveis pela transformação que se operou na noção de raça no final do século XIX. O conceito era ampliado, já que, além de ser entendido como noção biológica, passava a equivaler à idéia de nação” (SCHWARCZ, 2012: 22).

(SKIDMORE, 1976: 70); tanto que o Brasil se transformou, aos olhares dos *homens de ciencia* nacionais e estrangeiros, e, ademais, dos literatos, numa espécie de “laboratório racial”. E, não raras as ocasiões, esses olhares eram de pessimismo em relação ao presente e ao futuro do Brasil como nação (SCHWARCZ, 2012: 22).

A cor do problema ou o problema da raça?

Produzido em 1880 e publicado em 9 de abril de 1881, na cidade de São Luís, o romance *O mulato* narra a história do *mestiço* Raimundo. Este personagem, na condição de protagonista, como apresenta pontualmente a historiadora Leudjane Diniz (2008: 87), “é um dos mais bem elaborados pelo autor, não por ser descendente de negros, mas por ser um mulato que em quase nada lembrava sua origem [africana e] escrava, nem [nos] seus traços corpóreos, nem nos seus modos de comportamento”. É permitido, aliás, confirmar isso nas palavras do próprio Aluísio Azevedo (1881: 50-51):

Raymundo era um bonito rapaz de vinte e seis annos, um typo verdadeiramente brasileiro si não fossem os grandes olhos azues, que puxara ao pae, tinha os cabellos muito pretos, lustrosos e crespos, a tez morena, um pouco amulatada, porem pallida e fina, os dentes claros, que mais sobresahiam na negrura indiana do bigode, tinha a estatura alta e elegante, o pescoço largo, o nariz direito e a fronte espaçosa. Porem o que mais impressionava de sua physionomia, o que mais se prendia e fixava na memoria de quem o observasse; eram seus grandes olhos azues e sombrios, com o pupilla muito negra e cercados em forma de amêndoa pelas pestanas crespas; as palpebras, estornadas de violeta, tinham uma expressão, sensual de tristeza e ternura; as sobrancelhas, muito desenhadas no rosto, como a nankim, faziam sobresahir a frescura da epiderme; a barba, toda raspada, com um colorido azulado, dava ao rosto os tons sympathicos de uma aguarella sobre papel de arroz.

Raimundo, apesar de ser filho de uma negra, a escrava Domingas, aparenta só o fenótipo do pai, o português José Pedro da Silva. Para Aluísio Azevedo, esse personagem seria, então, o “símbolo” do tipo “verdadeiramente” brasileiro (DINIZ, 2008: 88). Raimundo seria, ainda, uma resposta viável à problemática racial que inquietava, sobretudo, os grupos intelectuais. Nisso, acredito que, desde já, seja oportuno apresentar minhas interrogações: seria o romance *O mulato* antirracista? Ou isso seria apenas um mero sofisma? E, além disso, Aluísio Azevedo sugeriu antecipadamente algo próximo da tese do branqueamento?

É possível que Aluísio Azevedo, enquanto literato ávido do saber das *sciencias* de seu tempo, tenha tomado conhecimento do Darwinismo Social, em algum momento, no Rio de Janeiro. Isso não é algo improvável. Embora o crítico literário Alfredo Bosi (2006: 190) defenda que, diferentemente dos romances *Casa de pensão* (1884), *O homem* (1887) e *O cortiço* (1890), Aluísio Azevedo não se encontrava preso às formas “canhestras” e deterministas que essa teoria racial implicava quando produziu *O mulato*.

É permitido, todavia, encontrar algumas das questões fundamentais à raça na narrativa de *O mulato*, sim (mesmo que em discordância delas). Para a ciência racial, especialmente para

o Darwinismo Social, alicerçado na ideia de impureza, o indivíduo mulato não deixava de ser negro. Conforme Thomas Skidmore (1976: 71), “os americanos [e aqui ele inclui os brasileiros] não podiam fugir à realidade histórica de que a miscigenação ocorre com frequência num regime escravocrata. Podiam, porém, consolar-se com o fato de que os filhos mulatos eram rigidamente relegados” à *hierarquia racial* dos negros. No decorrer do romance, isso é visível no desprezo que alguns personagens brancos nutrem por Raimundo e por outros personagens igualmente miscigenados.

Como exemplo, apresentarei duas passagens. A primeira ocorre quando Ana Rosa, o amor proibido de Raimundo, vai conversar com seu pai, Manoel Pescada, e sua avó materna, D. Maria Bárbara, a respeito de seu futuro e de seu noivo pretendido:

— Mas gentes! o que foi que eu fiz?! ...

— Não estou dizendo que fizestes alguma cousa! ... só te aviso que prestes atenção para a escolha que fizeres! — e nem quero imaginar que tu-serias capaz de escolher uma pessoa indigna de ti! ...

— Mas como, papae! ...

— Isto vae a quem toca! não sei si me entendes!

Ora, seu Manoel! disse Maria Barbora, levantando-se e pousando no chão o enorme cachimbo de taquary do Pará — você também tem lembranças, que parecem esquecimento! — Pois então uma menina, que eu eduquei — ia olhar...

E gritou com mais força — para quem, seu Manoel?! ... Vejam si isto não é mesmo vontade de provocar uma creatura! ...

— Bem! bem! eu não digo isto para offender! ... desculpou-se Manoel — mas é que nós temos cá um rapaz bem parecido, que...

— Um cabra! berrou a sogra E era i muito bem feito que acontecesse qualquer cousa! para você ter mais cuidado no futuro com as suas hospedagens! Também só nessa cabeça entrava a maluqueira de andar mettendo em casa crioulos cheios de fumaças! (AZEVEDO, 1881: 148-149).

É possível observar o uso da palavra *cabra*, quando D. Maria Bárbara se refere energeticamente a Raimundo. No romance, essa palavra reaparece algumas vezes na “boca” dessa personagem. Sendo, no vocabulário da época, utilizada de maneira pejorativa para se referir aos negros e, especialmente, aos mulatos. Além disso, a mesma personagem usa a palavra *crioulo*, que, a princípio, era utilizada para se referir aos filhos dos portugueses e espanhóis nascidos na América, mas, devido à miscigenação, foi ressignificada até compreender somente os africanos, escravizados ou não, e seus descendentes, numa profunda forma de segregação racial e social.

A segunda passagem ocorre quando Raimundo não apenas tem seu pedido de casamento com Ana Rosa recusado por seu tio Manoel Pescada, como ainda descobre sua descendência africana e seu passado como escravo:

Não! não! ao contrario, senhor Raymundo — eu levaria muito em gosto o seu casamento com minha filha, no caso que isso si pudesse realizar! E só peço a Deus que lhe depare um marido, possuidor de suas boas qualidades e de seu saber, porem creia que eu, como bom pae, não devo, de forma alguma, consentir na sua união com Annica — commetteria um crime si assim procedesse! ...

— Com certeza ha algum parentesco de irmão entre eu e ella! ...
 — Não! já lhe disse que não ha!
 — Pensará o senhor que sou doente! que tenho alguma molestia ruin, que transmittisse a meus filhos na massa de meu sangue? ...
 — Peior do que a moléstia, que se transmite no sangue, porque o seu mal transmite-se tambem no nome!
 — No nome?! disse Raymundo, parando o cavallo — algum crime abominavel de meu pae?! ...
 — Não! não é um crime!
 — Então que é?! diga! vamos! diga por amor de Deus! ...
 — E o senhor promette não se offender?!...
 — Juro!
 Depois de algum silencio, que valeu uma eternidade para Raymundo, Manoel disse resolutamente — E' porque o senhor é mulato!
 — Mulato! eu?! ...
 E Raymundo tornou-se livido.
 — E' verdade, infelizmente! disse Manuel em ar de confidencia — Vê o senhor?! — não é por mim! mas é pela sociedade! é pelos descendentes! [...] Além disso para realizal-o teria de quebrar a promessa que fiz á minha sogra de nunca casar Annica [Ana Rosa] com o senhor! que aliás é muito digno, mas que todos no Maranhão sabem que foi forro á pia! ...
 — Eu?! ora essa! ...
 — sim, meu estívimavel sobrinho — o senhor! peza-me dizel-o e não o faria se não fosse obrigado, mas o senhor é filho de uma escrava e nasceu tambem escravo! (AZEVEDO, 1881: 321-322).

O fato de Raimundo ser mulato e ter nascido escravo o coloca em condição de pária na sociedade. Isso porque as teorias raciais, “em suas diferentes correntes, tinham em comum pensar o negro segundo a perspectiva da inferioridade” (DINIZ, 2008: 91). Além do mais, é importante lembrar que, para o Darwinismo Social, a raça era um fenômeno pronto e acabado. A miscigenação nunca traria, assim, bons resultados. Significando, antes de tudo, num primeiro momento de pessimismo, a degeneração física, social e moral dos brancos.

À vista disso, para os mais variados grupos intelectuais, preocupados com a formação nacional do Brasil, um problema se apresentava; e, até então, sem resposta aparente. Se num primeiro momento, “as teorias raciais condenavam a mistura racial e traziam [...] um significado negativo e pessimista, relacionando a palavra à idéia de povo degenerado”, já em um outro momento, “a questão da miscigenação devia também encontrar uma saída viável, pois, ao mesmo tempo em que não se podia negar essa realidade no país, desejava-se construir uma identidade nacional baseada na imagem do progresso, o que se tornava um problema” (DINIZ, 2008: 92). Considerado isso, ao trazer esse problema para *O mulato* — assumindo a fala anterior de Alfredo Bosi como adequada —, é admissível que Aluísio Azevedo tenha, na década de 1880, numa apropriação singular, evitado os pessimismos em relação à miscigenação e idealizado em Raimundo uma resposta à problemática racial do Brasil, o qual, para o imaginário do século XIX, permanecia *indesejavelmente enegrecido*.

No século XIX, “tudo passava pelo fator raça, e era [unicamente a ela] que se deveria retomar se o que buscava era justamente o futuro da nação” (SCHWARCZ, 1993: 153-154).

A raça branca era a *chave* para todo o desenvolvimento. Isso, pois, “os Estados Unidos eram industrialmente poderosos, eram racialmente superiores, enquanto o Brasil, com sua vasta população negra e mista, estava destinado ao subdesenvolvimento” (BROOKSHAW, 1993, apud DINIZ, 2008: 91), caso não se *purificasse*.

A ideia de *purificação* é presente em Aluísio Azevedo, em *O mulato*. E essa ideia não é destinada simplesmente às diferenças biológicas entre as raças. Raimundo não se destaca na sociedade de São Luís apenas porque “vestia-se com gosto e distinção” ou porque “tinha os gestos e as palavras delicadas”. Ele se destaca, principalmente, por ser “formado em direito”, cultivando “com sucesso as artes, a sciencia, a litteratura e a politica” (AZEVEDO, 1881: 51). Ele representa simbolicamente a “philosophia positivista” (AZEVEDO, 1881: 136). Assim sendo, se a antecipação da tese de branqueamento procede, ela não pode ser considerada sem o enaltecimento cultural do branco, uma vez que, até mesmo para Aluísio Azevedo, tanto os costumes e as tradições quanto a espiritualidade africana eram meras “superstição e ignorância” (MÉRIAN, 2013: 279).

Leudjane Diniz (2008: 97) argumenta que “a não aceitação do mulato está associada, no romance, à idéia de sociedade atrasada”, assentada em práticas racistas, que impediam a integração do mulato *embranquecido* à sociedade. Mas, logo depois, ela (2008: 98) avalia que “ao mesmo tempo em que Aluísio Azevedo tece uma crítica ao preconceito racial, aponta também como esse preconceito está associado a antigas e tradicionais instituições como a Igreja, a escravidão e o governo imperial”, com base em uma conversa de Raimundo e Manoel Pescada, sobre escravidão e liberdade, poder e crime, de um ponto de vista constitucional:

- Sim! mas o que é verdade é que a escravatura é autorizada por lei.
- Ultimamente, para vergonha nossa, mas é que uma lei má deve ser reformada.
- Creio que não é de hoje esta lei...
- Leia com atenção a nossa historia e os nossos codigos e verá muito claramente que o governo, no tempo da metropole, não autorizou a escravatura, o que fez foi conceder licença aos colonos para que tivessem indios ao seu servico. A unica verdadeira cousa foi a maldita praga dos contranbandistas de negos africanos, que escravisavam com o direito da força e da mentira. E essa será tambem a causa eterna de nossa maior vergonha e de nossos futuros embarços. Ah! mas um dia, esse governo que não teve intelligencia de seus deveres pagará bem caro a vergonhosa incuria. — Quando do ventre livre rebentar uma nova geração de pariás, mulatos, livres, inteligentes e repudiados pela velha sociedade dos brancos, quando vierem esses leões — então segure-se bem o governo no seu throno, porque essa geração ha de devóral-o! (AZEVEDO, 1881: 281-282).

À vista disso, pensar numa possível “crítica ao preconceito racial” não é bem adequado à época. Quem sabe, oportunamente, pensar numa crítica àqueles que não aceitavam o *embranquecimento* da população brasileira como resposta viável à problemática racial. Aluísio Azevedo não estava a criticar preconceito algum, e seu problema era com a ideia de impureza. Senão, por qual razão ele pensaria também num *embranquecimento* cultural? Para ele, no momento da produção da primeira edição de *O mulato*, “a mistura do negro com o branco é

um melhoramento e não uma piora, como pensava a [...] sociedade de São Luís”. Contudo, “o melhoramento era o afastamento do negro, considerado rude, sem cultura, incivilizado, e a aproximação com o branco [ou seja, com o europeu], modelo da sociedade brasileira” (FIORIN, 2009: 121-122).

A escravidão — e, em regra, tudo aquilo que representava a ordem (colonial e) imperial — era um mal que devia de ser combatido por todos aqueles que buscavam o Brasil segundo o *projeto civilizador* de nação, baseado somente no modelo europeu. E o negro era, infelizmente, concebido como um *mal herdado* do regime escravocrata. É possível, inclusive, apresentar um exemplo disso em *O mulato*. A passagem a seguir não é nenhuma conversa entre personagens, mas sim uma descrição do narrador, ao falar dos perigos que cercavam a região do Rosário, onde a antiga fazenda de José Pedro da Silva se localizava:

Em todo os sertões do Maranhão ha quilombos ou mocambeiros, é o lugar onde vivem os escravos fugidos com suas mulheres e filhos, formando uma grande familia de malfeitores. Essa gente quando não póde viver da rapina, vive da caça, que é por lá muito abundante e que facilmente se vende na villa; de sorte que a escravatura, alem de tantos mais inconvenientes, trouxe-nos o de povoar nossos campos de salteadores, em cujas mãos tem cahido, centenares de victimas (AZEVEDO, 1881: 69).

A formação de uma identidade nacional, enquanto produto, igualmente, do imaginário, corresponde à delimitação tanto de um território como das relações com o *outro*. Corresponde, ainda, “a formar imagens [construir representações] dos inimigos e dos amigos, rivais e aliados” (BACZKO, 1985: 309). Considerado isso, sendo que o negro foi, no século XIX, imaginado e representado através de imagens negativas, estereotipadas, além de ser compreendido como um elemento degenerativo, é admissível avaliar que ele foi concebido como um *outro*; para não dizer como um inimigo, em vista de sua presença *indesejada* significar a decadência do *projeto civilizador* e, conseqüentemente, da própria nação que se desejava o Brasil.

Em suma, entendo que, no lugar comum das palavras, incumbia aos grupos intelectuais — quer sejam eles formados por *homens de ciencia* e/ou por literatos — não uma crítica aos preconceitos raciais, mas sim a escamoteação (ou, senão, a obliteração) do negro em tudo aquilo que tocava o Brasil e sua formação nacional.

Mo(nu)mento do romance ou Aluísio Azevedo e seu tempo

Agora, *responderei* as interrogações levantadas anteriormente. Contudo, é necessário, antes, discorrer da proposta de branqueamento em *O mulato*. Assim sendo, admito que Aluísio Azevedo tenha idealizado e apresentado seu protagonista como uma resposta viável à problemática racial no Brasil. Embora só promovida entre as décadas de 1890 e 1930, durante a política de imigração europeia, a tese do branqueamento já circulava entre os grupos intelectuais, quando o romance foi produzido. E, apesar das primeiras impressões negativas sobre a misci-

genação, tendo-se em vista a influência do Darwinismo Social, isso, entretanto, não impediu Aluísio Azevedo de se apropriar dela e de representá-la de maneira singular, ainda na década de 1880. Pois, mesmo diante das adversidades que a ideia de impureza racial podia trazer ao Brasil, enquanto nação, o embranquecimento biológico da população seria (ou deveria ser) acompanhado por um embranquecimento cultural. Apagando-se, portanto, gradualmente, toda presença *indesejada* do negro, do africano, que a *escravatura trouxe* à realidade brasileira.

Outrossim, é adequado notar que *O mulato* não é um romance antirracista, e entendê-lo dessa forma é um mero sofisma. Todavia, para evidenciar isso com clareza, será fundamental prosseguir, a partir daqui, com mais uma interrogação: seria admissível, não exclusivamente a Aluísio Azevedo, mas ao imaginário da época, alguma proposição antirracista?

A segunda parte do trabalho biográfico sobre Aluísio Azevedo, produzido pelo crítico literário francês Jean-Yves Mérian, é reservada, quase que inteiramente, à crítica literária de *O mulato*. No capítulo 10, *As possíveis fontes de inspiração de O mulato no campo literário*, defende-se que, apesar de o romance não ter sido o primeiro a tratar “dos problemas criados pelas relações entre negros, mulatos e brancos numa sociedade multirracial escravagista” (2013: 193), foi, porém, um dos primeiros a criticar a condição de pária imposta aos mulatos (2013: 204). Por conseguinte, para embasar essa ideia, Jean-Yves Mérian percorre a literatura francesa e, em seguida, a literatura brasileira, até chegar ao romance *O cacaulista* (1876), do literato paraense Inglês de Sousa (1853–1918).

É interessante mencionar que *O cacaulista* também narra a história de um mulato, de nome Ribeiro, que, após acumular uma pequena fortuna através de seu sofrimento e do sofrimento alheio, consegue se *embranquecer* e ocupar uma alta posição numa sociedade dominada por brancos. No entanto, a influência desse romance na produção de *O mulato* é um tanto improvável, mesmo com as possíveis semelhanças entre Ribeiro e Raimundo.

Jean-Yves Mérian, porém, não se limita apenas à ideia da crítica à condição de pária imposta aos mulatos. No decorrer de todo o seu trabalho, sua erudição é notável; contudo, mais notável é o seu comprometimento em situar Aluísio Azevedo numa posição antirracista e humanitária (no sentido mais cândido da palavra). Ao ponto de fazer analogias entre a narrativa de *O mulato* e a trajetória de vida de Gonçalves Dias, ainda que a edição de 1881 não o permita, bem como ele próprio admite (2013: 203-204). Mas isso não é, em si, o problema.

Para Jean-Yves Mérian (2013: 243), as propagandas de *O mulato*, publicadas no jornal maranhense *O Pensador*, ao utilizarem exclusivamente o anticlericalismo, serviam só de “trampolim publicitário”. Porque, além de os “problemas colocados pelos preconceitos raciais e o racismo” serem a “essência do romance”, a redação do jornal estava sob processo, aberto pelo Clero de São Luís. Isso, aliás, atribuía “uma relação direta entre o romance e a atualidade” da época. O que não é também, em si, nenhum problema, especialmente quando se pretendia viver somente da escrita.

O problema é, exatamente, a associação que Jean-Yves Mérian faz entre abolicionismo e antirracismo. Principalmente, de fazer com que este último se sobressaia como o cerne de

O mulato. Embora não faça isso de uma maneira tão retilínea, como José Luiz Fiorin a faz, ao considerar a proposta de miscigenação, de mistura, como um exemplo de prática antirracista:

O discurso racista da sociedade de São Luís, representado no romance, estabelece valores do universo: há, de um lado, o puro, que é o exclusivo, e, de outro, o negro ou o misturado, que é o excluído. Essas grandezas opõem-se como superior e inferior. O discurso antirracista exalta a mistura (FIORIN, 2009: 122).

Diante disso, tratarei dessas associações em duas partes. A primeira, Jean-Yves Mérian aceita como evidência uma fala de Aluísio Azevedo sobre a questão da escravidão em *O mulato*, publicada num jornal do Rio de Janeiro, dois anos depois da edição de 1881:

Ao contrário de todas as folhas do sul, todas as folhas diárias do Maranhão conservaram a respeito do livro o mais inquebrável silêncio, porque o livro atacava de frente a escravidão e a tal Atenas é indecentemente a mais escravocrata de todas as províncias do Brasil. [...] Esgotaram, é verdade, a edição da obra, mas isso mesmo porque supunham que *O mulato* era alguma descompostura contra os pobres diabos de uns padres, que nesse tempo escreviam um jornal católico (AZEVEDO, *Folha Nova*, 1883, apud MÉRIAN, 2013: 244).

Esse fragmento confirma toda publicidade empregada por Aluísio Azevedo. Porém, não é o suficiente para pensá-lo como literato antirracista. Considero isso baseado numa passagem de *O mulato*, de 1881, em sua primeira edição, na qual a personagem de Dona Quitéria, esposa de José Pedro da Silva, é descrita:

Quiteria foi uma mulher má: si existisse hoje conheceria já o banco dos réus, mas naquelles tempos em responsabilidade, em que o escravo era uma mercadoria portugueza, que só servia para fartar a ganância dos traficantes em prejuizo do Brazil, ella, como muitas senhoras brasileiras dessa epocha, era impudicamente em sua fazenda — o accusador, o juiz e o carrasco (AZEVEDO, 1881: 55-56).

Essa passagem se encontra na terceira parte da primeira edição de *O mulato*, e não mais aparece a partir da segunda edição; assim como não aparecem outras passagens da mesma parte, em que Raimundo é, inclusive, descrito com mais detalhes. Como justificativa, Jean-Yves Mérian menciona a retirada proposital de trechos “anacrônicos” por Aluísio Azevedo, visto que, em 1889, a escravidão já estava abolida. Contudo, independentemente dos porquês, esta passagem mostra que o que mais importava à época era o Brasil enquanto nação, nos limites de um *projeto civilizador* emanado da Europa. Os *prejuízos* da escravidão existiam, sim, mas não primeira e propriamente para os escravizados.²

2. Durante as análises dos periódicos do jornal maranhense *A Flecha*, um artigo da coluna *Epistola* se mostrou de considerável relevância para se compreender a condição dos escravizados: “Isto foi testemunhado por pessoas respeitáveis, que profligaram a sanhuda barbaridade do urbano em questão. V.S. deve concordar comigo em que isto é intolerável n’uma capital civilisada e que a maior prudencia deve ser posto em pratica n’estas occasiões, assim como eu creio que V.S. não só não ordena semelhante selvageria, como tambem ainda não teve conhecimento dos abusos praticados por seus subordinados. Por isso appellando, não digo já para a maciez da pelle preta dos moleques, mas

No século XIX, apesar de o Brasil ter sido imaginado, idealizado, “por meio de diferentes representações que veiculavam sensibilidades, emoções, juízos e afetos” (PESAVENTO, 2009: 580), Aluísio Azevedo, enquanto literato ávido do saber da ciência positivista, encontrava-se, em 1881 (ou, melhor, na década de 1880), assim como seus contemporâneos, inserido em um imaginário eivado por duas imagens, *imprescindíveis a qualquer* nação: progresso e civilização. À vista disso, os discursos a favor da abolição, sem lhes submeter sequer à influência das teorias raciais, não foram produzidos à luz de um antirracismo (mesmo aqueles com os mais intensos apelos humanitários), mas de uma *nova ordem* mundial, de uma nova dinâmica de trabalho.³

Como segunda parte, embora aponte a existência de um antirracismo, José Luiz Fiorin (2009: 122) entende que “*O mulato* não está fundado na ideia de igualdade das raças”. Ademais, ao citar Jean-Yves Mérian, ele reconhece ainda que Aluísio Azevedo aceitava “o princípio de desigualdade das raças” ao tomar a miscigenação apenas como uma resposta “contra a tara que representava a raça negra no Brasil” (1988, apud FIORIN, 2009: 122). Nisso, o fato de ele ter evitado os pessimismos em relação à miscigenação e à ideia de impureza não é o bastante, e nem pertinente, para situá-lo numa posição de antirracista. Porquanto, naquele momento, tinha-se um objetivo único e bem claro: fazer do Brasil uma nação visível e unicamente branca.

Conforme Jean-Yves Mérian e José Luiz Fiorin associam o abolicionismo e a proposta de branqueamento, em *O mulato*, em Aluísio Azevedo, a um antirracismo, ambos se posicionam anacronicamente no tempo, pois pensar ou falar em antirracismo antes da primeira metade do século XX é anacronismo. Sublinho que o conceito de antirracismo remonta a um período entre as décadas de 1930 e 1950, quando, de fato, apareceram os primeiros programas sociais e intelectuais destinados a combater os preconceitos raciais. Por mais, Aluísio Azevedo era racista, sim, porque era racialista. Assim como todos os seus contemporâneos. E isso não era nenhum constrangimento ou problema para a época. A sociedade brasileira, no século XIX, era racista por preconceito historicamente herdado, e racialista por princípios cientificamente construí-

para os sentimentos philanthropicos de V.S.; lembrado-lhe que ente essas creanças podem estar algumas, a quem o Sr. Visconde do Rio Branco poz ao abrigo das chibatadas policiaes; advogando a causa da civilização e dos principios humanitarios, da ordem e da boa administração, rogo por meio d'esta a V.S. sérias providencias afim de que se não repodusam [sic] scenas revoltantes como as que acabo de referir” (CATUCÁBA, pseudônimo. *A Flecha*. Maranhão. Ano I. Nº 11. 1879: 83). O articulista, de pseudônimo *Catucába*, refere-se aos castigos em locais públicos. Embora proibidos, em São Luís, desde 1850, eles ainda persistiam, muitas das vezes, com a autorização e a supervisão do Poder Executivo. Segundo a historiadora Flávia Lages de Castro (2007: 387-392), a situação do escravizado na legislação era imprecisa. Ao tempo que, na cível, era uma mercadoria sujeitada às “relações de alienação idênticas a qualquer coisa que possa ser de propriedade de alguém”, na penal, o escravizado era entendido como *pessoa* se fosse “agente de crime” e *coisa* se fosse vítima. A imprecisão da lei permitia inúmeras interpretações. Legitimando várias formas de abuso contra os negros escravizados, e, não raramente, contra os já alforriados ou nascidos livres. No entanto, o mais interessante na fala de *Catucába* não é a denúncia, e sim a maneira como é apresentada. Para ele, diante desse apelo apiedado, zelar pelos *princípios humanitários* e pela *causa da civilização* — expressões à moda da época — era mais importante que a própria condição desumana do escravizado. As críticas que os jornais mais progressistas faziam à escravidão não eram direcionadas necessariamente às desgraças individuais dos escravizados, mas sim para aquilo que se idealizava do Brasil enquanto nação; nos limites de um *projeto civilizador* emanado da Europa.

3. Para os abolicionistas progressistas e liberais, “a escravidão significava antes de tudo um obstáculo para as suas idéias. Eles não tinham uma reflexão sobre as relações raciais nem se preocupavam com a condição dos negros depois da abolição” (GUIMARÃES, 1995: 35).

dos. Outrossim, a “raça era importante, nativamente importante, para dar sentido à vida social porque alocava as pessoas em posições sociais” (GUIMARÃES, 2003: 99).⁴

Aluísio Azevedo, como homem de seu tempo, ainda que tenha aceitado a miscigenação e criticado a ideia de impureza, e que, em *O mulato*, demonstre um enorme apreço por seu mulato europeizado, não abriu mão de *predicados* raciais para representar o negro; quer dizer, o negro foi representado a partir de um imaginário eivado por estereótipos raciais, bem como Domício Proença Filho (2004) identificou ao longo do cânone nacional. Para além Raimundo, que se enquadra completamente no estereótipo de negro *enobrecido*, é permitido apresentar alguns outros exemplos no romance.

Como exemplo do estereótipo de negro *demônio*, que, dada a escravidão, comporta-se incivilizadamente, tem-se a passagem na qual Raimundo, após deixar a casa de seu tio, passa a morar numa das casinhas da rua São Pantaleão, em São Luís, contratando uma senhora para as atividades domésticas:

Entretanto Raymundo levava uma vida de degredado — no seu desterro tinha por unica companhia uma preta velha, que se encarregara de servir-o — magra, feia, supersticiosa, arrastava-se coxeando pela varanda e pelos quartos, sempre a fumar um cachimbo insupportavel e a fallar sosinha, a dizer uns monologos interminaveis, dignos das tragedias do século passado. E esta solidão enchia-o de tédio e saudades pelas boas horas, que passava dantes ao lado de Anna Rosa, penetrado daquelle calor benevolo da família (AZEVEDO, 1881: 346).

Como exemplo do estereótipo de negro *infantilizado*, incapaz, por conta de sua condição animal, tem-se a passagem em que Ana Rosa toma conhecimento de que o pedido de sua mão em casamento, por Raimundo, foi negado pelo seu pai:

A crise tinha cessado de todo — a doente soluçava baixinho, com o rosto escondido entre os dous travesseiros da cama. A bôa Monica, ajoelhada aos pés do leito, vigiava-a com a docilidade de um cão; D. Maria Barbora, assentado ao lado da neta, exprobava-lhe amargamente, em voz baixa, o seu pezar mal cabido por um facto, aliás útil e agradavel (AZEVEDO, 1881: 402).

É necessário notar que a personagem de Mônica, forra de Manoel Pescada, ao contrário de Raimundo, mesmo miscigenada, não é enobrecida, porque é uma cafuza. Por mais, enquanto exemplo do estereótipo de negro *pervertido*, entregue à promiscuidade, à erotização, tem-se a passagem na qual se descreve os “os *habitués* da missa”, em São Luís:

As moças escondiam a bocca no livrinho das rezas e passeiavam furtivamente o olhar para o lado dos fraques pretos. Sentiam-se mudar de posição os corpos que ha duas horas estavam assentados — os opulentos quadrís das pretas minas rangiam; os ossos duros dos velhos estalavam (AZEVEDO, 1881: 418).

4. Segundo Florestan Fernandes (1965, apud GUIMARÃES, 1995: 33), somente a partir de 1940 que surgiu, no Brasil, um programa antirracista, com a *Frente Negra Brasileira*, buscando-se denunciar e combater os problemas sociais da “cor” que pesavam cotidianamente sobre os negros e miscigenados.

Novamente, tem-se o estereótipo de negro *perverso*, dada a erotização do corpo, em uma das primeiras passagens do romance, destinada a ambientar a rotina de São Luís:

Da praia de Santo Antônio enchia a cidade um som monótono e invariável de uma buzina, que anunciava peixe; para lá convergiam, apressadas e cheias de interesse, as peixeiras, negras, com os taboleiros na cabeça, rebolando os grandes quadris, trêmulos e as tetas opulentas (AZEVEDO, 1881: 4).

Ambas as representações sobre o estereótipo de negro *perverso* não podem passar despercebidas. Elas seguem a erotização do corpo africano, mesmo que não apresentem, explicitamente, apelos sexuais. Isso, pois, a literatura de inúmeros autores expressa “o exercício da ‘doxa patriarcal’ herdada dos tempos coloniais” (SALES, 2012: 24). Em *A dominação masculina*, Pierre Bourdieu (2003: 49-50) esclarece que:

O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. Assim, a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina [sem *essencializar* acerca da distinção de uma suposta natureza humana], que se pode dizer ser, ao mesmo tempo e sem contradição, espontânea e extorquida, só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos efeitos duradouros que a ordem social exerce sobre as mulheres (e os homens), ou seja, às disposições espontaneamente harmonizadas com esta ordem que as impõem.

Essas representações, como poder simbólico, historicamente estruturado na lógica patriarcal, não sobrepujam na sociedade apenas o masculino sobre o feminino, mas, além disso, o branco sobre o negro, o europeu sobre o africano. Permitindo o controle sobre os corpos dos dominados. Elas, conseqüentemente:

Integram um arquivo, “ocupando o lugar” no que toca, em especial, “à representação estereotipada que une sensualidade e desrepressão”. [...] Na literatura nacional, nota-se “uma semântica erótica obcecada pelos corpos de pele morena”, de pele mulata e negra, identificados como “desfrutáveis”, reduzidos à “esfera carnal” ou como mão de obra servil (DUARTE, 2009, apud SALES, 2012: 24).

À primeira vista, pode parecer uma análise imoderada dessas duas passagens. Mas, se se entender que foi pela diferença e não pela semelhança que se pensou a miscigenação, e que, do mesmo modo, praticaram-se as mais variadas formas de violência física e simbólica contra o negro, contra o africano (ALMEIDA, 2010: 33), nem tanto.

Considerado tudo isso, vale levantar uma última interrogação: Aluísio Azevedo não retratou o sofrimento do negro diante da escravidão? Sim. Usando o estereótipo de negro *vítima*. Comum, aliás, à narrativa da abolição. É até possível apresentar um breve exemplo no romance,

na passagem em que Raimundo conversa com seu tio sobre a crueldade como o escravizado era castigado pelas senhoras “católicas de bem”: “quando voltou, o pobre preto, que era um homem forte, musculoso, bonito, estava quase morto! Cria, senhor Manoel, que um tal procedimento é, além de tudo, indigno de uma mulher [...] e envergonha-me de ser brasileiro!” (AZEVEDO, 1881: 278). E ele conclui em seguida: “mas sabe o que tudo isto é, meu amigo? — ignorância! são defeitos de educação! — tanto a mulher ou o homem que commette a torpe covardia de castigar um escravo, como um typo que especula e vive da escravatura, são igualmente mal creados” (AZEVEDO, 1881: 279).

Apesar de Raimundo criticar, num primeiro momento, a crueldade dos castigos dados ao negro, ele redireciona a crítica, logo depois, àqueles que viviam da escravidão. Sublinho que era a instituição servil que estava em xeque, não o negro escravizado. Independentemente do apelo humanitário. Domicio Proença Filho (2004: 163) elucida que a condição escrava era não mais do que um “objeto de idealização, pretexto para a exaltação da liberdade e defesa da causa abolicionista”. Buscava-se comover o leitor, mas para a necessidade de se abolir a escravidão enquanto mal ao progresso e à civilização que se desejava para o Brasil como nação.

Enfim, com tantas imagens negativas, estereotipadas, sobre o negro, submetido século após século à condição de propriedade escrava, finalizarei este artigo de maneira “poética”: *o negro não padeceu somente sob a sanha do verdugo que com violência brandia o vergalho. Muito pelo contrário. Ele padeceu tal-qualmente sob a mão daqueles que escreveram o Brasil, e que sequer se atentaram o quanto à nação ele serviu — do passado colonial à tão cobiçada nova ordem mundial* (que muito inquietava os grupos intelectuais brasileiros no século XIX).

Palavras finais

Analisar *O mulato* não é uma tarefa fácil, mas nem tanto pela importância de Aluísio Azevedo no cânone nacional. A maior adversidade, indiscutivelmente, foi a de apreendê-lo em cada passagem do romance e de pensá-lo em seu próprio tempo, em sua própria realidade. Sobretudo, porque a literatura do século XIX não está tão distante de nós, e muitas de suas temáticas ainda se fazem, hoje, presentes.

É bem provável que minhas análises causem muitas discordâncias, sendo aqui uma das intenções pretendidas. Porém, é necessário enfatizar dois pontos. Primeiro, aos mais ávidos leitores *azevedianos*, este artigo apresenta apontamentos, não dados prontos e acabados. O que não significa ele que seja resultado de um impulso retórico. Embora seja a retórica imanente a qualquer narrativa, são os vestígios (ou indícios) que permitem a reconstrução histórica, e eles permanecem submetidos unicamente às realidades que os produziram (CHARTIER, 1990: 82). Além disso, Carlo Ginzburg (2002: 63) elucida que eles, na qualidade de provas, “longe de serem incompatíveis com a retórica, constituem o seu núcleo fundamental”. Segundo, tendo-se em mente que a literatura “constitui uma forma de conhecer o mundo” e “colabora para o desvendamento daquilo que o homem, conscientemente ou não, persegue durante toda a existên-

cia” (MOISÉS, 1973: 29), atentei-me à seguinte advertência de Peter Burke:

A tentação a que o historiador [...] não deve sucumbir é a de tratar as imagens de um certo período como espelhos, reflexos não problemáticos de um tempo. [...] Os historiadores [...] têm de praticar a crítica das fontes, perguntar por que um dado texto ou imagem veio a existir (2005: 32-33).

Uma de minhas inquietações se deu em pensar a produção de *O mulato* no ambiente de incertezas e impasses do século XIX, permitindo-me observar para além do caráter estético do romance. O que me interessava realmente era *como e por que* Aluísio Azevedo se apropriou e representou os temas mais fundamentais ao seu tempo; pensando o negro enquanto indivíduo e *ser* imaginado, representado, na formação nacional, e também na sua concepção de nação. Além de, certamente, pensá-lo nos limites da escravidão e das teorias raciais.

Em efeito, atentei-me a mais uma advertência. Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira (1998: 7) elucidam, na apresentação de *A História contada*, a importância de se situar o literato:

No movimento da sociedade, investigar as suas redes de interlocução social, destrinchar não a sua suposta autonomia em relação à sociedade, mas sim a forma como constrói ou representa a sua relação com a realidade social — algo que faz mesmo ao negar fazê-lo.

Consequentemente, percebi que, para Aluísio Azevedo, as representações do mulato tinham, antes de tudo, dois objetivos: oferecer uma resposta à problemática racial e mostrar que a miscigenação, em si, poderia trazer bons resultados.

Porém, evitando qualquer entendimento precipitado, percebi ainda que, como indivíduo dado ao saber das *sciencias* de seu tempo, Aluísio Azevedo se baseou no determinismo racial poligenista para pensar não só Raimundo, mas todos os seus personagens. Impedindo-me, assim, de pensá-lo como literato antirracista, uma vez que o negro, na sua concepção de nação, não possuía lugar algum. A miscigenação era para ele, antes de um princípio, um fim.

Para os mais inflexíveis, que prosseguirem a situá-lo numa posição antirracista, sugiro somente que façam uma breve comparação entre os personagens de *O mulato* e os de *O cortiço*. Raimundo e Rita Baiana são ambos mulatos, contudo, extremamente distintos. O primeiro é um personagem *enobrecido*, porque parece branco e cultiva os costumes europeus, e recusa sua origem negra (1881: 323). A segunda é uma personagem sexualizada em sua linhagem racial, é lasciva (1890: 109). Levando o personagem de Jerônimo, um imigrante português trabalhador, à degeneração moral e social (1890: 150). Além disso, é necessário sublinhar que a personagem miscigenada de Mônica não compartilha da mesma sorte de Raimundo, em *O mulato*, porquanto é uma cafuza *infantilizada*. Ou, senão, *exilada da cultura branca* também.

Se em algum momento Aluísio Azevedo foi antirracista, e encontrou na miscigenação (sobretudo) uma maneira de se apresentar enquanto tal, anos depois, ele repensou isso; e com representações que em nada tocam à ideia de antirracismo, por mais ligeiramente que seja.⁵

5. Não se trata aqui de construir uma imagem degradante de Aluísio Azevedo, mesmo porque os “temas, motivos,

Por último, para além de um produto literário, *O mulato* é um testemunho intenso de um Brasil incerto, ainda em formação. Sua trama possibilita adentrar nos mais diversos impasses — presentes na sociedade brasileira do século XIX — sob um olhar bem singular.

Referências

FONTES

A FLECHA. Jornal. Ano I. Nº 11. Maranhão. 1879.

AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: B. L. Garnier e Livreiro Editor, 1890.

_____. *O mulato*. 1ª Ed. Maranhão: Typographia do Paiz, 1881.

Bibliografia

ALMEIDA, Lady Christina de. “*Trilhando seu próprio caminho*”. Trajetórias e protagonismo de intelectuais/ativistas negras, a experiência das organizações. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2010.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: LEACH, Edmund et al. *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 43ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2003.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

CASHMORE, Ellis et al. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000.

CASTRO, Flávia Lages de. *História do Direito Geral e do Brasil*. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Lumem Juris, 2007.

CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (Orgs.). *A História contada*. Capítulos de História social da Literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

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

DINIZ, Leudjane Michelle Viegas. *Nas linhas da literatura*. Um estudo sobre as representações da escravidão no romance *O mulato*, de Aluísio Azevedo. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia. 2008.

FIORIN, José Luiz. A construção da identidade nacional brasileira. In: *Revista Bakhtiniana*. São Paulo. Vol. 1. Nº 1. p. 115-126. Set. 2009.

valores, normas ou revoltas são fornecidos ou sugeridos pela sua sociedade e seu tempo”, sendo destes que ele fala (SEVCENKO, 2003: 29).

GINZBURG, Carlo. *Relações de força*. História, retórica e prova. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. In: *Revista Educação e Pesquisa*. São Paulo. Vol.29. Nº 1, p. 93-107. Jan. Jun. 2003.

_____. Racismo e Anti-racismo no Brasil. In: *Revista Novos Estudos*. São Paulo. CEBRAP. Nº 43, p. 26-44. Nov. 1995.

MÉRIAN, Jean-Yves. *Aluísio Azevedo*. Vida e obra (1857-1913). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Garamond, 2013.

MOISÉS, Massaud. *A criação literária*. Introdução à problemática da literatura. 6.ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1973.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Quando a nação é, sobretudo, uma questão de sensibilidade. In: CARVALHO, José Murilo de; BASTO, Lúcia Maria (Orgs.). *Repensando o Brasil do Oitocentos*. Cidadania, política e liberdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 571-580.

PINAR, William. O corpo do pai e a raça do filho. Noé, Schreber e a maldição do pacto. In: *Revista Brasileira de Educação*. Vol. 13. Nº 37. p. 35-44. Jan. Abr. 2008.

PROENÇA FILHO, Domicio. A trajetória do negro na literatura brasileira. In: *Revista Estudos Avançados*. São Paulo. Vol. 18. Nº 50. p. 161-193. Jan. Abr. 2004.

SALES, Cristian Souza de. Expressões do erotismo e sexualidade na poesia feminina afro-brasileira contemporânea. In: *Revista Ártemis*. 5º Ed. Nº 14. p. 22-36. Ago. Dez. 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. *Racismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2012.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão*. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 2ª Ed. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SKIDMORE, Thomas Elliot. *Preto no branco*. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SILVA, Eduardo Cesar Ferreira da. *A obra de Émile Zola no Brasil*. Textos e notas para um estudo de recepção crítica. Dissertação de Mestrado em Teoria Literária. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 1999.

Submetido em: 13/02/2020
Aprovado em: 10/11/2020