

A teatralização da política: a propaganda abolicionista¹

Angela Alonso

Domingo de manhã. A banda toca em frente à *Gazeta da Tarde*, na rua da Uruguaiana. Quando profissionais liberais, jornalistas, ex-escravos, senhoras e mesmo crianças formam aglomeração razoável, a procissão cívica sai. Banda, bandeira e abolicionistas desfilam pelo centro do Rio de Janeiro até o teatro Polytheama. Na entrada, emoldurada com flores e lâmpadas elétricas, mocinhas de branco pedem doações em tom brejeiro. Quando o teatro enche, o presidente da Confederação Abolicionista, João Clapp, representando 20 organizações do país todo, tasca discurso abolicionista curto, mas apaixonado, abrindo assim os três dias de celebração do fim da escravidão no Ceará. Clapp também anuncia eventos assemelhados e simultâneos em outras cidades e no exterior: em Paris, José do Patrocínio comanda banquete com o legendário Victor Schoelcher, responsável pela abolição na Martinica, de orador principal, enquanto Joaquim Nabuco, noutro banquete, reúne membros da British e Foreign Anti-Slavery Society, em Londres Duque Estrada, 1918:83). Tudo isso em março de 1883.

A cena releva duas características do abolicionismo brasileiro que quero ressaltar.

Primeiro, houve uma volumosa mobilização popular em favor da abolição da escravidão no Brasil. Embora a escravidão tenha existido por quatro séculos no Brasil e discursos, panfletos e rebeliões contra ela tenham aparecido de tempos em tempos, apenas nos anos 1880 um protesto abolicionista nacional se configurou. Foi uma mobilização tardia e curta, em comparação com os casos anglo-americanos. Mas existiu. Drescher (1988) distinguiu dois modelos de abolicionismo, um elitista, que tomou a Europa Continental, e outro mobilizador, os casos inglês e norte-americano, e localizou o Brasil no meio do caminho. Eu aqui argumento que a mobilização anti-escravista no Brasil foi maior e mais robusta do que usualmente se supõe, configurando um movimento social, no sentido de uma rede nacional de ativistas, organizações e manifestações públicas (Diani, 2003), mais próxima do padrão anglo-americano²

¹ Este paper beneficia-se dos comentários recebidos quando apresentado, ao longo de 2010, nos seminários *The American Counterpoint: new approaches to slavery and abolition in Brazil*. Gilder Lehrman Center's 12th annual international conference, Yale University, no Seminário Temático *Sociologia, Política e História*, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia- USP e no Seminário *Pensamento Social Brasileiro: perspectivas em Diálogo*, Encontro Intermediário do GT de Pensamento Social no Brasil da Anpocs, na UFRJ.

² Drescher (1980:43) argues that “the distinguishing characteristic of the Anglo--American variant was its relatively broad appeal. It had o characteristics de what we think de as a social movement. It attempted to bring public pressure to bear on reluctant or hostile economic interests e agencies de government. At critical moments it used mass propaganda, petitions, public meetings, lawsuits e boycotts, presenting anti-slavery action as a moral e political imperative. Its adherents achieved, at least occasionally, a reputation for fanaticism. Organizationally, it tended to be decentralized in

do que da variante “continental”. Como qualquer movimento social, os abolicionistas brasileiros recorreram a uma variedade de estratégias de mobilização, inclusive propaganda de massas, e recrutaram um grande número de adeptos nas maiores cidades do país, especialmente na capital, o Rio de Janeiro.

Segundo, como o episódio acima mostra, o movimento brasileiro modelou-se no interior de uma rede global de ativismo abolicionista. Retardatários, os ativistas brasileiros contaram com um repertório contencioso (Tilly, 2008) abolicionista em que se miram, um conjunto de táticas de protesto e de argumentos que movimentos anteriores similares tinham já inventado, especialmente o britânico e o norte-americano. Entretanto, elementos desse repertório não podiam ser simplesmente transpostos de um contexto a outro. Tinham de passar por processos de adaptação e mesmo reinvenção para se encaixar numa tradição local distinta. Enquanto os movimentos abolicionistas britânico e norte-americano se constituíram no interior de tradições locais protestantes, tanto em termos de legitimação (Davis, 1966, 1984), quanto de organização (Stomatov, 2010), o brasileiro surgiu num país no qual o catolicismo era a religião de estado, o que enganchou a igreja nas engrenagens escravistas. Essa diferença empurrou os abolicionistas brasileiros para a propaganda secular. Assim, ao incorporar a fórmula anglo-americana de mobilização popular, os brasileiros tiveram de adaptá-la e mesmo inventar formas novas, mais compatíveis com tradição política local e com as oportunidades políticas que vivenciavam.

Se o peso do catolicismo como tradição e da Igreja Católica como instituição em parte afasta os brasileiros dos anglo-saxões, também os aproxima das colônias espanholas. Embora praticamente não haja literatura comparando o caso brasileiro com os hispânicos³, é fato que os nossos conterrâneos se aperceberam das semelhanças e acompanharam com interesse a mobilização da Sociedade Abolicionista em Madri, pouco anterior à brasileira. Viram nela um potencial modelo a seguir. Em particular, seguiram a opção por basear a mobilização abolicionista no teatro em vez de em estruturas e redes eclesiais (Schmidt-Nowara, 1999:52).

Os brasileiros, contudo, fizeram incorporação mais intensa do teatro, vendo nele não apenas um espaço de reunião, como também uma fórmula cultural para expressão de sua mensagem anti-escravista, isto é, o teatro tornou-se não só palco, como forma de protesto. Nesse sentido, o movimento brasileiro desenvolveu um estilo peculiar de ativismo abolicionista.

structure e rooted in local communities. It usually aimed at inclusiveness, welcoming participants who were otherwise excluded by sex, religion, race, class or locality, from the ordinary political process.”

³ Schmidt-Nowara (2008) recentemente comparou os casos, mas enfocando as similitudes estruturais em vez dos processos de mobilização política.

1. Ciclos de mobilização abolicionista no Brasil

O Brasil, como país independente, nasceu como pátria escravista. A escravidão era uma segunda natureza, organizando não apenas a economia, mas toda a vida social, distribuindo suas sombras na política, nos costumes, na moral, configurando um estilo de vida. Essa centralidade tornou difícil sua tematização. O sistema político a reconhecia como problema, mas evitava mexer nela, sob pena de “perturbar a ordem”. Apenas a pressão inglesa levou a uma medida efetiva, o fim do tráfico negreiro. Mas mesmo assim, o acordo de 1836 teve de ser reiterado em 1850 e só entrou em vigor mesmo nos anos subsequentes quando a Inglaterra trocou as admoestações verbais por navios armados (Bethell, 1970). Esse processo foi vivenciado pela elite brasileira como um trauma nacional e o sistema político silenciou sobre o assunto ao longo de toda a década seguinte.

Mas a questão não morreu do lado de fora das instituições políticas. Desde esse tempo, organizações emancipacionistas se formaram na sociedade, configurando uma pequena mobilização abolicionista. Foram, na verdade, três ondas de mobilização, conforme variações das oportunidades políticas. Raquítica, a primeira apareceu ainda nos anos 1850, como reação doméstica à pressão internacional. A mobilização então se restringiu à formação de duas organizações emancipacionistas, cujos membros eram ocupantes de postos públicos, até mesmo no Parlamento. Tiveram vida curta.

Nova onda, mais robusta, apareceu durante os debates em torno da modernização do país, a partir do fim dos anos 1860. Por dentro das instituições políticas (Needell, 200?) aconteceu a primeira transferência de repertório abolicionista, com a adaptação da legislação emancipacionista cubana de 1870 (lei do ventre livre e dos sexagenários) para o Brasil.

Antes e depois da promulgação do Ventre Livre dentre nós, em 1871, a mobilização pró e contra escravidão cresceu e apareceu fora das instituições políticas. Organizações, jornais e panfletos abolicionistas surgiram. Nesse momento, os abolicionistas eram ainda poucos, mas começaram a fazer uso de duas estratégias que teriam vida longa.

A primeira delas era combater a escravidão por dentro do arcabouço legal escravista. Da mesma maneira que seus congêneres norte-americanos e ingleses, os abolicionistas brasileiros começaram a fazer uso de ações institucionais, impetrando ações junto às instituições políticas e jurídicas: processos, apelos, denúncias, endereçados a juízes e promotores, criando uma linha de argumentação chamada de “ações de liberdade”. A estratégia consistia em requerer a aplicação da legislação emancipacionista existente, basicamente o acordo burlado com os ingleses, proibindo o tráfico de africanos em 1831, o que tornaria livres todos os africanos ingressos no país depois dessa data. O abolicionista mais barulhento no uso dessa estratégia foi o mulato

Luiz Gama, que, mesmo sem diploma em direito, apresentou inúmeras petições nos tribunais de São Paulo em nome de escravos, ao longo dos anos 1870s.

Outro gênero de ação institucional eram os discursos, denúncias, projetos de lei e petições ao Parlamento nacional e às assembleias provinciais, fosse por abolicionistas mesmo, no caso raro de terem mandato, como o baiano Jeronimo Sodre, fosse por pressão junto a políticos progressistas, vistos como aliados potenciais. Os abolicionistas investiam assim na cooperação com as autoridades, sobretudo por meio de lobby. É que nessa altura, muitos políticos vinham ponderando sobre a necessidade de discutir o assunto, embora não houvesse nenhum deles disposto a inscrever a abolição em sua circular eleitoral.

Os abolicionistas investiam também na formação de associações emancipacionistas, fosse para pedir a aplicação da legislação existente, para levantar dinheiro para comprar alforrias, ou para persuadir proprietários a que voluntariamente libertassem seus escravos. Esse método entrou em uso pelo menos desde 1869. Nesse ano, duas sociedades foram criadas, uma no sul, a Sociedade Promotora de Emancipação de Escravos na Província do Rio Grande do Sul, e outra, a Sociedade Libertadora 7 de Setembro, apareceu na Bahia. Embora distantes entre si, trabalharam de maneira parecida, coletando doações para comprar manumissões. A Sociedade Promotora de Emancipação o fazia por meio de leilões e seu proselitismo era em favor de uma Lei do Ventre Livre (Frick, 1885:16). A Libertadora 7 de Setembro também fazia leilões anuais⁴, para juntar dinheiro para comprar liberdades. Cada ano, no dia de seu aniversário, a associação organizava uma cerimônia pública na qual se sorteava um escravo a ser libertado com os recursos angariados ao longo do ano. Esse método ganhou impulso com a aprovação da Lei do Ventre Livre, em 1871, por um governo conservador, mas modernizador.

Essa foi talvez a lei mais controversa do Segundo Reinado (Needell, 2007), gerando a primeira grande onda de ativismo *contra* a emancipação. Contudo, a nova lei também impulsionou a mobilização anti-escravista. Primeiro porque sinalizou que a abolição poderia ocorrer no curto prazo, uma vez que havia um grupo de políticos dispostos a apoiar a emancipação por dentro das instituições políticas, funcionando assim como um potencial aliado da mobilização na sociedade. Segundo, um dos artigos da nova lei criava um Fundo de Emancipação, de responsabilidade do governo, mas a ser aplicado na compra de manumissões. Isso incentivou a multiplicação de organizações como a Libertadora 7 de Setembro, visando a aplicação da nova legislação. Dessa maneira, a Lei do Ventre Livre criou oportunidades políticas favoráveis (McAdam, Tilly, Tarrow, 2000) para a emergência de uma mobilização anti-escravista volumosa.

⁴ “onde se vendiam os objetos com que a presenteava o publico, com o fim de empregar o produto no resgate dos cativos.” (Fonseca, 1887:247).

Além disso, a lei era parte de um pacote de reformas modernizadoras, levadas a cabo pelo líder Conservador e logo visconde de Rio Branco. O pacote incluía medidas de incentivo aos negócios, melhorias na infra-estrutura urbana, barateamento dos insumos para produção de jornais e ampliação do acesso às faculdades. Tudo isso junto deu condições para formação, a partir de meados dos anos 1870, sobretudo nas faculdades e na nova imprensa, de uma onda de protestos contra as instituições e valores imperiais (Alonso, 2002).

Essas mudanças forneceram novos atores e novos espaços para a terceira e decisiva onda de mobilização anti-escravista que, contudo, só ganhou fôlego quando novas oportunidades políticas se configuraram. Em 1878, o Partido Liberal chegou ao poder, depois de longa hegemonia dos Conservadores, lançando no debate público uma grande agenda reformista, que incluía a abolição gradual da escravidão.

Foi então que a mobilização abolicionista adquiriu o caráter de protesto social amplo, como rede coordenada de ativistas, organizações, escritos e eventos anti-escravistas. Foi uma novidade no Brasil. Na verdade, como Tilly (1978, 2005sm) muitas vezes afirmou, a Europa Ocidental inventou o movimento social, no começo do século XIX. Essa nova forma de "popular politics" seria

a "consequential synthesis of three elements: 1. a sustained, organized public effort making collective claims on target authorities; let us call it a campaign; 2. employment of combinations from among the following forms of political action: creation de special-purpose associations e coalitions; public meetings; solemn processions; vigils; rallies; demonstrations; petition drives; statements to and in public media; pamphleteering; call the variable ensemble of performances the social movement repertoire; 3. participants' concerted public representations de WUNC: worthiness, unity, numbers, e commitment on o part de themselves e/or their constituencies; call them WUNC displays." (Tilly 2005:308)

A mobilização abolicionista brasileira dos anos 1870 cabe nessa definição. Além de manter as estratégias de mobilização anti-escravistas já em uso, os abolicionistas investiram em novas, emprestando das experiências abolicionistas estrangeiras. Fizeram escolhas no interior desse repertório constrangidos pela tradição política local e pelas variações das oportunidades políticas. Desde aí, os abolicionistas animaram três ciclos de protesto (Tarrow, 1994:142).

De fins dos anos 1870 até 1884, a mobilização foi sobretudo cultural, tomando a forma de conferências pacíficas de persuasão da opinião pública, o tempo das flores. Essa mobilização redundou numa absorção parcial de sua pauta pelo sistema político, em 1884-5, com um gabinete, o do liberal Manuel de Souza Dantas, simpático ao movimento, inclusive aumentando as chances dos ativistas se elegerem a cargos públicos. Foi o tempo das urnas. Nesse ponto, entretanto, as oportunidades políticas viraram. A repressão se abateu sobre o movimento desde ai até inícios de 1888 e os abolicionistas então intensificaram atividades clandestinas. O tempo das balas. Nesse paper não vou recobrir o processo todo, mas focalizar tão-somente o tempo das

flores, a fase de mobilização cultural, retomando a questão de início: como o movimento brasileiro incorporou o repertório abolicionista disponível e como inovou, de modo a dialogar com a tradição política local?

2. Um movimento em busca de um repertório

A partir do fim dos anos 1870 até meados dos 1880, conferências, matinees, soirées e festivais abolicionistas se popularizaram no Brasil. Nesses eventos, os discursos políticos eram só um dentre muitos elementos usados para persuadir a opinião pública. Uma década depois da Abolição, um dos ativistas se lembrava das “conferências-concerto” dos domingos:

“O processo para a organização era o seguinte: Abria-se uma subscrição, até apurar-se a quantia de 80\$000, preço de um estandarte, (...). Obtido este, anunciava-se uma matinê para o próximo domingo e contratava-se a *Banda Alemã* para tocar da *Gazeta [da Tarde, na rua da Uruguaiana]*, desde às 10 horas da manhã. Aglomerava-se o povo. Patrocínio e João Clapp escolhiam dentre os populares um que estivesse mais bem vestido e confiava-lhe o estandarte. Organizado o préstito, com a banda na frente, a redação em seguida e logo depois o estandarte acompanhado pela onda popular, dirigiam-se todos para o teatro *Recreio Dramático* (...), cedido pelo empresário Dias Braga. Parava-se à porta, onde Patrocínio havia já postado uma comissão de gentis senhoritas vestidas de branco, com uma fita verde e amarela a tiracolo, e munidas das salvas. Entrada a banda e a comissão, o povo ia depositando as suas espórtulas em prata, papel ou níquel, apurando-se muitas vezes quantia superior a 800\$000. (...) [Já dentro do teatro] pronunciava Nicolau Moreira uma pequena alocução, dando em seguida a palavra ao orador oficial. (...), a que se seguia geralmente uma parte concertante ou dramática (...).” (Duque Estrada, 1918: 83)

Um grande número de ativistas participava desses eventos, que tinham na linha de frente três mulatos: André Rebouças, Vicente de Souza e Jose do Patrocínio. O primeiro se engajava mais nos arranjos práticos, enquanto o segundo e o primeiro davam a cara a público. Vicente de Souza foi quem começou, em 1879, mas a alma dos eventos, logo se viu, era o apaixonado Jose do Patrocínio.

Filho de padre com uma liberta, José foi registrado sem o nome do pai e ficou sendo “Patrocínio” por conta do santo “patronímico” do dia. Criado até a adolescência na fazenda paterna, no interior do Rio, a maneira dos meninos de engenho, cedo se mostrou genioso, insubordinado e encantador. Segundo reporta em sua automitologia, de seu cavalo, certo dia, golpeou sem pena um escravo que demorou em lhe abrir a porteira. Teria sido aí, sob a admoestação enérgica do pai, que teria passado de algoz a defensor dos escravos. O fato é que só depois no Rio de Janeiro, aonde chegou meio brigado, meio abandonado pelo pai, para estudar farmácia, em 1877, é que virou abolicionista. Depois das aulas, Patrocínio vagava pelos cafés, mas também pelas conferências dos liberais radicais, aonde aprendeu o métier de fazê-las. Começou então a escrever artigos vagamente republicanos e anti-escravistas (Magalhaes Jr,

1969). Sem dinheiro, abandonou o curso e ficou até sem teto. Um amigo, dos muitos que fez e perdeu ao longo da vida, lhe deu casa, comida e o trabalho de ensinar as letras aos irmãos menores. Patrocínio logo se engraçou com a irmã do amigo e casou-se com essa Maria Henriqueta, a despeito da oposição do sogro, um republicano que acabou também por se encantar com ele. Tanto assim que lhe deu capital para comprar um jornal, *A Gazeta da Tarde*, e fazer dele a pátria abolicionista, a partir de 1879. Atividade que se esticou para fora do papel, com “conferências-concerto” abolicionistas.

De onde Patrocínio sacou essa ideia? O repertório abolicionista internacional disponível era bem variado. Como mostra Drescher (1988), a pegada anglo-americana combinava mobilização popular com estratégias parlamentares, enquanto o “modelo continental”, basicamente francês, era elitista quase que restrito a ações internas ao sistema político. Um terceiro modelo que Drescher não enfatiza, mas que estava também disponível, era o da rebelião escrava, que devastara Demerara e São Domingos. Nesse mercado de estratégias, Patrocínio inclinou-se para o primeiro campo, publicando a autobiografia do grande abolicionista negro norte-americano Frederick Douglass em seu jornal, e emulando também as celebrações abolicionistas dos Estados Unidos.

Rugemer (2008:222ss) mostra como os abolicionistas norte-americanos se basearam nas celebrações do 4 de Julho, nas paradas militares e na tradição aristocrática dos brindes, como modelos para criar uma forma cultural para seus próprios eventos. Essas “formas de mobilização anti-escravista” incorporavam elementos seculares, com uso extensivo de marchas, piqueniques, queima de fogos, banda de músicos, bandeiras, desfiles e brindes (Rugemer, 2008:224). Mas também mantiveram um tom religioso: a igreja como ponto de encontro, os pastores, os sinos, os hinos religiosos, as vigílias, a evitação de álcool (brindando com copo de água). Esses elementos evidenciam quão fundas eram as raízes religiosas, Quaker, do abolicionismo norte-americano (Davis, 1966).

O mesmo Rugemer (2008:238) mostra como a sobreposição entre religião e política estruturou o proselitismo abolicionista nos Estados Unidos. Modelo difundido até no Haiti, por meio de jornais. E que deve ter chegado ao Brasil pelo mesmo veículo. Contudo, a apropriação das celebrações norte-americanas no Brasil significou tal transformação que o melhor seria talvez falar de reinvenção.

Na tradição anglo-americana, a religião era crucial na estruturação do ativismo anti-escravista em pelo menos três sentidos. Um deles era como motivação e legitimação. David Davis (1984:122ss) demonstrou como as idéias abolicionistas fundiram a noção de progresso, tal qual difundida por pensadores europeus dos séculos 18 e 19, com a ética protestante. Temperley (1981:32) afirma mesmo que the “antislavery can be seen as secularized or semi-

secularized form de Christian evangelism”. Drescher e mais recentemente Stamatov (2009) agregam que as associações religiosas deram a base institucional da mobilização abolicionista. E Rugemer (2008) aponta como o ritual religioso foi estruturador da expressão pública dos abolicionistas. Assim, para o caso anglo-americano, a religião, e mais especificamente o Protestantismo, funcionou simultaneamente como ideologia, estrutura de mobilização e molde cultural para a definição do formato do ativismo abolicionista.

No Brasil, as coisas foram bem diferentes. Primeiro, a ideia de progresso foi sim elemento chave na configuração da mobilização abolicionista. Mas ela não se imbricou com a religião, foi antes uma adaptação de da “política científica” européia, que era não só secular, como via a Igreja Católica como instituição fadada a desaparecer com a “marcha da civilização” (Alonso 2002). A doutrina cristã, com seus tropos, símbolos e imagens, seria uma fonte complementar de deslegitimação da escravidão, mas como apoio a um argumento moral, baseado num ethos universalista, que apelava para o humanitarismo em geral – em termos similares aos que Haskell (1985) viu na Inglaterra – que para o cristianismo em particular.

Segundo, as instituições religiosas no Brasil não eram foco de ativismo da sociedade civil como no mundo anglo-saxão. O catolicismo era a religião de estado e a Igreja Católica era uma instituição *dentro* do aparato estatal. Como organização, a Igreja Católica estava comprometida com e deveria legitimar as instituições do Império, uma das quais era a escravidão. E a sobreposição entre estrutura religiosa e burocracia pública encaminhava um posicionamento muito distinto dos padres brasileiros em relação à escravidão vis-à-vis os pastores norte-americanos. Como funcionários públicos, sua posição era antes a de manter que a de contestar o status quo escravista. Embora algumas ordens religiosas e alguns poucos padres tenham eventualmente apoiado o abolicionismo, a regra, no nível individual, era encontrar padres proprietários de escravos, totalmente enfronhados na lógica da sociedade escravista. Assim, a religião não participou na persuasão pública e nem teve impacto na configuração do movimento abolicionista brasileiro.

Terceiro, enquanto na Inglaterra e nos Estados Unidos, traços protestantes foram mobilizados como base para rituais políticos abolicionistas, no Brasil, uma vez que a Igreja Católica como instituição estava vinculada à escravidão, os abolicionistas incorporaram rituais católicos com muita parcimônia, e mais na forma que na substância. Na verdade, movimentos sociais dos séculos 18 e 19 se valeram da longa tradição ocidental de procissões religiosas para modelar algumas de suas táticas de protesto, caso das manifestações de rua, que incorporaram das procissões a marcha ordenada de pessoas, em fila, com um líder na frente, o uso de bandeiras, símbolos e ídolos, envergando vestimentas especiais, e cantando canções

encorajadoras⁵. Despida dessa alma religiosa, essas “paradas” ou “marchas” compõem também uma antiga tradição militar. Nos dois formatos, o religioso e o secular, as manifestações de rua eram uma tradição no Brasil, usadas em celebrações públicas. Por exemplo, o retorno imperador ao país depois de uma viagem ao exterior, em 1865, foi comemorada em procissão, com flores e enfeites de rua (*Anglo-american Times*, 24/11/1865). Os abolicionistas se valeram dessa tradição, mas deram novo sentido a ela: em vez de celebração, protesto. Contudo, embora usando o formato e às vezes mesmo a palavra “procissão” para designar alguns de seus eventos, eles marcavam a diferença com a tradição religiosa, nomeando suas marchas de “procissões cívicas”, de modo a ressaltar o caráter secular delas.

Assim, ao adaptar o repertório anglo-americano, os abolicionistas brasileiros tiveram de se haver com constrangimentos dados pela tradição nacional. Se certas estratégias de protesto, como o boicote e os abaixo-assinados, são “modulares”, isto é, podem ser transferidos de um contexto a outro como formatos vazios (Tarrow 1998:37–41), outras não podem. As manifestações abolicionistas brasileiras são um caso no qual a tradição local joga papel decisivo ao redefinir o próprio formato do protesto⁶. Em vez de uma transferência direta do modelo estrangeiro, os brasileiros tiveram de reinventar métodos, procurando por fontes seculares.

Nisso, a mobilização brasileira se assemelha mais à hispânica que à tradição anglo-americana. O Brasil e as colônias espanholas de Cuba e Porto Rico viveram intensamente seu estatuto de colônias agroexportadoras, o que redundou numa assimilação da escravidão nessas sociedades num número, profundidade e intensidade jamais vivenciada em casa pelos Britânicos e experimentada pelos norte-americanos apenas em parte de seu país. Além disso, abolicionistas portoriquenhos, cubanos e brasileiros se viram diante de sistemas políticos fechados, nos quais podiam eventualmente ingressar individualmente, mas nunca como um partido reformista, a maneira dos whigs ingleses. Havia também uma semelhança de conjunturas: no Brasil, os debates sobre a escravidão aconteceram muito depois do inglês, do norte-americano, do francês, mas foram praticamente simultâneos aos de Porto Rico e Cuba, com poucos anos de diferenças na aprovação de legislação emancipacionista. E, finalmente, ao contrário dos abolicionistas ingleses e norte-americanos, hispânicos e brasileiros tiveram de enfrentar as instituições

⁵ “Broadly speaking, the social movement versions of public meetings adapted the rights of corporate groups such as religious congregations to assemble for their private business, public assemblies extended civic ceremonies such as celebrations and executions to citizen-initiated gatherings, and street marches converted authorized processions (once again, usually of corporate bodies) into initiatives taken by demonstrators themselves.” (Tilly, 2005:313).

⁶ “(...) three features of the demonstration and related performances introduce significant particularity into their histories [of street demonstrations]: first, their evolution from distinctive national traditions; second, the negotiation and adaptation that goes into the very process of diffusion; and third, the local culture that informs the actual operation of any transplanted performance (Tilly, 2005:313)

religiosas em vez de contar com elas. Corwin (1967:166) nota que “the clergy were conspicuous by their absence” na propaganda abolicionista em Madri e o “Spanish abolitionism was a facet of the anticlerical movement of the nineteenth-century Spanish liberalism.” (1967:171). O mesmo pode ser dito do Brasil. Tais similaridades põem os casos em flagrante paralelo, tornando ainda mais surpreendente a falta de literatura comparativa, com exceção do mencionado Schmidt-Nowara, que, contudo, focaliza mais similaridades estruturais do que o processo de mobilização.

Os abolicionistas, sim, atentaram para as semelhanças. O que foi que viram no mundo espanhol? Em 1865, aparecera a Sociedade Abolicionista Espanhola, já com “conferencias antiesclavistas”, no Theatro de Variedades de Madrid (Villar y Villar, 1996: 19). Embora interrompido, esse ciclo de mobilização foi retomado nos anos 1870, com conferências dirigidas às “señoras y señores”, como se pode ver na de 5 de janeiro de 1872, quando Fernando de Castro fez a primeira de uma série delas (Castro, 1872). Desde então, a associação dedicou-se à intensa propaganda, enviando petições ao Parlamento (Schmidt-Nowara, 1999: 118; 129; 148), lançando publicações e manifestos, organizando conferências, exposições, procissões e comícios (Villar y Villar, 1996). “the abolitionists addressed this public through similar venues and tactics: the press, and parades, speeches and rallies held in Madrid’s theaters (...).” (Schmidt-Nowara, 1999:99). Um padrão logo disseminado por várias cidades (Schmidt-Nowara, 1999:151).

Encontrando fechada a porta da igreja, os abolicionistas brasileiros, a exemplo de seus correlatos hispânicos, elegeram o teatro como espaço público principal no qual difundir sua propaganda. Os brasileiros, contudo, iriam além do modelo, amplificando e reinventando a fórmula hispânica, transformando as artes em instrumento de mobilização.

3. As conferencias-concertos

Em 1880, Vicente de Souza, André Rebouças e Jose do Patrocínio, e o político sênior, mas de segunda divisão, Nicolau Moreira, criaram a Associação Central Emancipadora (ACE) no Rio de Janeiro. A ACE imediatamente começou a fazer conferências no Teatro São Luis.

Na segunda metade do século XIX no Brasil, o teatro era uma forma popular de entretenimento. Antes e depois de um espetáculo, os jornais falavam sobre divas, concertos, peças e operas por dias a fio. Era um programa-família, no qual as senhoras compareciam e a paquera rolava. Patrocínio, um boêmio, amigo de poetas, artistas e de um bom copo, deu-se logo conta de que o teatro poderia também funcionar como suporte organizacional e espaço público para a propaganda abolicionista, num sucedâneo do que a igreja fora para o abolicionismo anglo-americano.

Entre julho de 1880 e julho de 1881, a ACE organizou 43 eventos abolicionistas em teatros (*O Abolicionista*, 1880), cerca de 3 por mês. No começo, os eventos eram todos chamados genericamente de “conferências”. Aconteciam às quintas e domingos, com um ou dois oradores, falando a um público de “senhoras e senhores”. A Conferência número 25, em 20 de janeiro de 1881, mostra que o teatro era mais do que um lugar para esses eventos. A conferência era também um concerto:

“Era, pois, inefável a satisfação da Família Abolicionista, reunida no elegante teatro S.Luiz, quando começou a parte musical e concertante da Conferência.” (ACE, boletim n.8, 20/3/1881:10)

Nesse dia, artistas executaram duas peças de Verdi, uma fantasia da ópera *Martha de Floto*, de Donizetti e uma outra, de autor local, Arthur Napoleão, em performance de Cacilda de Souza, a mulher de Vicente de Souza e mulata como ele.

Essa “parte concertante” sempre aparecia antes ou depois dos discursos políticos, criando um mix de tradição teatral e ativismo político.

Alguns elementos teatrais saltam aos olhos, como as flores lançadas sobre os conferencistas, tal qual aconteceu com Patrocínio, na Conferência n.27, em 30 de janeiro de 1881. A reação do público à sua pessoa denota que ele então emergia como liderança:

“Continuavam esses aplausos, tomando as proporções de uma verdadeira ovação, quando subiu à tribuna o orador popular Jose do Patrocínio (...).” (ACE, boletim n.8, 20/3/1881:17)

Patrocínio não era apenas o homem no palco, era também quem fazia tudo acontecer. Depois dessa série de conferências no Teatro São Luiz, ele deu um jeitinho de alocar os eventos em outros teatros, o Recreio Dramático, o Polytheama, e, graças às suas boas relações boemias, normalmente de graça.

De 1880 a 1885, sob meia dúzia de nomes diferentes - conferência; conferência-concerto; festival; soirees; matinees; benefícios artísticos -, pelo menos 147 eventos abolicionistas⁷ aconteceram no Rio de Janeiro e redondezas, mais de um por mês.

Quando as conferências ganharam público cativo e crescente e começaram a pipocar por iniciativas avulsas pela cidade, Patrocínio e Rebouças juntaram as 20 pequenas associações abolicionistas em funcionamento na Capital numa Confederação Abolicionista (CA). Isso foi em 1883. Daí por diante, a CA assumiu a coordenação dos eventos, criando uma agenda coletiva. A *Gazeta da Tarde*, o jornal de Patrocínio era a sede informal da associação, sediando

⁷ Coletei informação sobre os eventos nos jornais abolicionistas principais: *O Abolicionista*, 1880-1881; *Gazeta da Tarde*, 1883-1886; *A Redenção*, 1887-1888, *Cidade do Rio*, 1887-1888.

muitas de suas reuniões e anunciando todas as suas atividades. A CA definia previamente qual das associações ficaria encarregada do evento do domingo, de modo a não haver sobreposições, dividindo o público. A CA também tomava conta da logística, do programa, da atração de artistas e da administração dos gastos e das doações obtidas. A CA estabeleceu relações estáveis com os donos de teatros, que ou cediam o espaço na base da camaradagem ou alugavam por preço módico.

O fato dos eventos acontecerem em teatros impactou a *maneira* pela qual a propaganda abolicionista foi feita. O repertório simbólico e a estrutura dos espetáculos teatrais funcionaram como a linguagem pela qual o abolicionismo brasileiro difundiria sua mensagem política. O título “conferencia-concerto” era pra valer.

O formato das conferências era customizado, ritualizado. A maioria delas envolveu uma apresentação artística antes ou depois dos discursos abolicionistas – ao passo que nenhuma fez uso de hinos religiosos ou contou com padres.

As conferências emprestaram a preocupação artística com o cenário. Folhas e bandeiras adornavam a entrada do edifício, os jardins iluminados. Essa inovação técnica, a eletricidade, servia para marcar o contraste entre as trevas da escravidão e as luzes da liberdade. (GT 10/2/1884).

Os eventos demandavam preparação cuidadosa. Durante mais ou menos uma semana, a *Gazeta da Tarde*, o órgão oficial da Confederação Abolicionista (CA, 1884:10-11), publicava anúncios, com o programa detalhado, destacando a decoração e os artistas convidados para o evento de domingo, ao meio-dia. O horário não era fortuito. Em vez de misturar abolicionismo e religião, como os norte-americanos, os brasileiros os distinguiam, agendando os eventos para *depois* da missa – e do almoço (almoçava-se às 10:30 no século XIX!). Assim, as mulheres podiam comparecer sem faltar às suas obrigações sociais tradicionais.

Muitas vezes o evento era precedido por “procissão cívica”, liderada por Patrocínio e banda de músicos – também quase sempre trabalhando de graça. Ali pelas 11, a banda começava a tocar no jardim do teatro, atraindo os passantes. Embora não houvesse ingresso formal, irmãs, filhas ou esposas de abolicionistas, ficavam na porta, pedindo candidamente as doações. Quando o teatro enchia – o que supunha cerca de 2 mil pessoas - a banda, sempre tocando, entrava, seguida pelos diretores da Confederação Abolicionista, um deles carregando a bandeira abolicionista. Iam devagar, solenes, até o palco. E no momento preciso em que lá chegavam, abriam-se as cortinas.

O efeito dramático era enfatizado pela decoração. Num evento organizado pela Caixa Emancipadora Joaquim Nabuco, por exemplo, a entrada do edifício foi envolta em bandeiras e a

rua em frente coberta de folhas (GT 16/12/1883). A decoração interna do teatro ficava muitas vezes a cargo do grupo carnavalesco Os Tenentes do Diabo, que recorria a peças alegóricas, flores, bandeiras, escudos, cortinas, tecidos, louros, lenços, luzes, cadeiras especiais, brilhos e dourados, isto é, o corriqueiro da decoração teatral (por exemplo, GT 25 5 1883;GT 26 6 1883). As paredes eram forradas com retratos de heróis abolicionistas locais ou estrangeiros, como Victor Hugo. A insígnia da *Gazeta da Tarde* estava sempre lá, muitas vezes envolta em um barrete frígio (GT 9/2/1884). Numa ocasião, a diretoria da CA foi acomodada em 8 cadeiras douradas de espaldar alto, cercadas de jardineiras (GT 10 12 1883). Elementos decididamente românticos, emprestados da tradição operística.

Os eventos duravam mais ou menos 3 horas. A primeira parte era de discursos políticos. Em geral, Joao Clapp, o presidente da CA, dava as boas vindas e fazia breve relato das atividades abolicionistas da semana. Seguia-se um orador principal, normalmente membro da diretoria de uma das associações abolicionistas, que falava por cerca de uma hora. Jose do Patrocínio fez vários desses discursos, como se lembra um de seus correligionários:

“Quem o viu na tribuna guarda, por certo, na lembrança a sua estranha figura semibárbara, quase grotesca. Não era um orador de escola, disciplinado e elegante: era um ímpeto. A sua palavra não tinha melodia – era silvo ou rugido; o seu gesto era desmantelado, o seu olhar despedia fagulhas. Avançava, recuava, agachava-se, gingava, retraía-se, despejava-se, ficava nas pontas dos pés, arremangado, com a gola do casaco tão subida que às vezes parecia um capuz de monge; o colete sungado deixava espoucar a camisa – era um desmantelo trágico de tormenta.” (Coelho Neto, 1906).

Ate nessa parte eminentemente “política”, o evento se baseava na tradição teatral. Os discursos tinham frame romântico: vocabulário e imagens eram sentimentais, emocionais, visando a sensibilidade da audiência, e pedindo a abolição num apelo humanitário. Na conferência 27, no São Luiz Teatro, Patrocínio disse:

“pode haver nada de mais santo e de mais nobre do que estarmos nós, de raça Africana, trabalhando, dia e noite, para livrar nossos irmãos dos bárbaros ferros do cativeiro?! (aplausos gerais). O que seria torpe, o que seria infame, (...) é se nós, por medo, (...) nao estivéssemos na vanguarda, entre os primeiros combatentes, dispostos a tudo, a vencer ou a morrer, pela mais santa das causas; causa que e toda nossa pelo sangue, pela cabeça e pelo coração. (Aclamacoes. Repetidos aplausos).” (Patrocínio, 30/1/1881; ACE, boletim n.8, 20/3/1881:17)⁸

⁸ “Patrocínio, com a sua palavra, fogaosa, em reptos de eloquência, fazia a descrição da vida infeliz dos escravos. ‘Nos verdes pastos ubérrimos eavam as ovelhas com as suas crias, as mães negras entanto, eram separadas dos filhos, que ficavam vagando no fundo das senzalas enquanto as misereas, com os peitos pojados e os olhos inundados de lágrimas, ao sol inclemente, zurzidas pelo vergalho do feitor, iam capineio as ruas dos cafezais. O esposo negro sofria calado todas as injúrias, até a desonra. Alguns, mais violentos, arremetiam armados caindo sobre os miseráveis que os infamavam e, ensangüentados, fugiam para as brenhas, onde levavam vida selvagem, de feras, encurralados em cavernas; outros buscavam a morte e, as vezes, queo as turmas seguiam para o serviço, estacavam perto de uma árvore de onde pendia, oscilante, o corpo de um parceiro. Nos 'truncos' gemiam vítimas;

Os sentimentos que os discursos evocavam eram honra, nobreza, humanismo, compaixão. Argumentos econômicos – o campo escravocrata – raramente apareciam. Os discursos trafegavam no terreno moral, apresentando a liberdade como valor universal, intrínseco à condição humana, e, como tal, irredutível a matérias econômicas. Como disse Antonio Pinto, em sua conferência no Polytheama, em 29 de junho de 1884:

“O escravo tem as mesmas faculdades que nós temos, o mesmo coração, os mesmos sentimentos e afetos, e muitas vezes são muito superiores aqueles que se dizem seus senhores, que vaidosos e embrutecidos mal podem compreender a sua inferioridade. (...) firmemos este ponto, se é verdade que a escravidão é um roubo; que o homem não pode escravizar o homem pela igualdade de sua natureza e de seu destino; que todos somos irmãos, e que a liberdade não se compra e nem se vende, pois ela constitui irremissivelmente a grandeza moral do homem, daqui em diante respeitemos esse direito sagrado. Libertemos o escravo por amor da própria liberdade; libertemos o escravo por amor da dignidade do homem.” (Pinto, 1884:9; 11-12)

Ao fim, o conferencista ganhava um buque de flores e, se o discurso tivesse sido muito apreciado, flores literalmente choviam do teto do teatro sobre ele, como numa performance artística.

As palavras de ordem carregadas de sentimentalismo, o apelo mais às emoções que a razão, combinavam como a mão e a luva com a segunda parte das conferências. Mas, antes, para desanuviar o público, cenas cômicas curtas preenchiam um pequeno intervalo. Muitos atores participaram dessa maneira, sobretudo homens, muitos deles de companhias italianas, como se vê pelos nomes: Stragni, Dominicci, Bonafous, Tanti e Ferrari. Entretanto, o “cômico” mais popular era o brasileiro Mattos⁹.

Na “parte concertante” pelo menos 4 artistas ocupavam o palco. Num dia podia ser um quinteto de cordas e duas bandas (GT 16/1/1883); noutra, “peças de canto, música clássica, quartetos, trios e romanzas” (GT 9/2/1883). Ou valsas italianas (GT 25/5/1883) e cantores de opera, como Springer e Luttichau, cantando árias tais como do *Fausto* de Gounod, ou da *Carmen*, de Bizet. Havia mesmo uma diva, Luiza Regada, o “rouxinol abolicionista” (Coelho Neto *A Conquista*). Embora companhias líricas fossem frequentes, como a Companhia Lírica Del-Negro, e a música clássica, indispensável, uma variedade de estilos e expressões artísticas

e muitos caminhavam arrasteo algemas pesadas e, com gargalheiras, como galés, trabalhavam pela frutificação, fecundando a terra que iam regeio com suor e lágrimas.” (Coelho Neto, *A Conquista*)

⁹ Havia também atores participando. No romance à clef, *A Conquista*, Coelho Neto lista Dias Braga, Vasques, Guilherme de Aguiar, Arêas, Galvão, Peixoto, Mattos, Eugênio de Magalhães, Maia, Ferreira, Eré, Castro, Suzana, Oudin, Balbina, Clélia. Also o músicos Pereira da Costa, Miguez, Tavares, Nascimento, Horacio Fluminense, Cavallier.

encontrava lugar, incluindo tangos e zarzuelas. Mesmo o popular maxixe aparecia, com Chiquinha Gonzaga¹⁰, que o estava inventando, conduzindo uma pianista e um coro de meninas.

Contrastando com o abolicionismo norte-americano, as referências não eram o cristãs. Havia duas fontes. De um lado, o abolicionismo brasileiro bebeu na tradição romântica local, que elevava o índio a símbolo da nacionalidade. Isso se expressa no uso recorrente da opera *O Guarani*, de Carlos Gomes, o maestro abolicionista, então vivendo na Italia (GT 25 5 1883). De outro lado, o movimento buscou alhures elementos da tradição revolucionária francesa, como se vê no título da musica orquestral mais popular nos eventos, verdadeiro hino do movimento: a marcha sinfônica *Marselhesa dos Escravos*, do já veterano autor de musicas para teatro, Cardoso de Menezes, que costumava executar sua obra regendo uma orquestra de 50 professores e a banda militar do Asilo dos Meninos desvalidos (CR 20/3/1888). Os abolicionistas ainda criaram hinos para suas próprias associações, como o *Hino da Cearense*; cantado por de “23 senhoras de distintas famílias”, e o *hino da abolição*, do maestro português, há muito residente no Brasil, Gomes Cardim (GT 17 3 1883).

Declamações se seguiam. Amelio Braga e outros jovens de mais futuro, como Coelho Neto, Valentim Magalhaes, Olavo Bilac e os irmãos Aluisio e Arthur de Azevedo, se engajavam nessas atividades. Mas o preferido dos abolicionistas era o poeta morto: *Navio Negreiro* e *Vozes d’Africa*, publicados pelos abolicionistas como um panfleto em 1880, eram sempre declamados. Nesse ultimo, os escravos lamentam sua sorte:

“Hoje em meu sangue a América se nutre
Condor que transformara-se em abutre,
Ave da escravidão”

Cenas de uma peça se seguiam. O ator mais popular do pais, Vasques, fazia cenas românticas de enredo relacionado com a escravidão, sempre ovacionado pela plateia. Vasques e Luiza Regadas eram figuras ubíquas nas conferencias-concerto e até criaram uma Associação Abolicionista Artística. Eles comandavam essa “arte-engajada”, especialmente em meados dos anos 1880, quando o abolicionismo se esparramou dentre os artistas.

Às vezes uma peça inteira era encenada, caso de *Corja Opulenta, drama abolicionista em 3 atos*, de Joaquim Nunes, representado em todas as províncias do norte e na capital do império, em 1884. A pequena atriz representava uma menina ilegalmente mantida em cativo. A peça tem armação romântica: o moco pobre e justo, que luta pelos escravos, versus o velho

¹⁰ de instalação do Centro Abolicionista Comercial, orquestra de Simões Junior. alunas do colégio nossas senhora do monte do carmo canteo o Canto Marcial

capitalista sórdido, que os escraviza; a mãe que morre em sacrifício para salvar a filha. O proselitismo brota livre da boca dos personagens:

“Bem vês como esta ficando o povo brasileiro. Por toda a parte se ouve: Sou abolicionista! Morram os escravocratas! Viva a abolição!” (Nunes, 1884:22).

Nesse caso, Julieta dos Santos, a pequena atriz gaucha de 10 anos, interpretava o papel principal, atestando a incorporação das crianças na propaganda. Às vezes menininhas, como Candida (GT 12/2/1883) recitavam. Outro menino, Mario Barbosa de Andrade, costumeiramente declamava poemas e chegou até a fazer um discurso, em evento organizado pelo Club Guttemberg (GT 9/2/1884). Abolicionistas nunca perdiam a chance de contrastar a pureza das crianças com a sordidez da escravidão.

A ideia era de um evento-família. Os presentes eram frequentemente referidos como membros da “Família Abolicionista”. E, de fato, crianças, esposas, filhas, irmãs, cunhadas e outros parentes dos líderes abolicionistas lá estavam sempre, na faina da decoração, coleta de doações, tocando piano e recitando poemas, caso de Rosalia Sena – cunhada de Patrocínio -, da mulher de Vicente de Souza, da mulher, filhas e filho de Joao Clapp e de Honorina Ferreira, figurinha carimbada nos eventos, recitando ora *O Escravo*, do poeta Soares de Passos (GT 25 5 1883), ora poesia de sua lavra: *Liberdade*. As senhoras não participavam apenas de assistentes de lideranças masculinas. Elas ativamente organizaram suas próprias associações, faziam discursos. Além disso, os abolicionistas encorajavam muito a participação feminina. Por exemplo, a “matinee musicale” de 6 de fevereiro de 1881, promovida pelo presidente da CA, João Clapp, foi toda dedicada às mulheres, e apenas elas nesse dia se apresentaram:

“(…) foi esse um dia de grande gala para o Partido Abolicionista. Não foi uma conferencia; foi um verdadeiro Festival pela profusão de musica, de poesias, de flores, de mocas e de meninas. (...). Todos os camarotes estavam quase exclusivamente cheios de senhoras; ate nas cadeiras e nas galerias havia ilustres representantes do belo sexo.” (ACE, boletim n.8, 20/3/1881:19)

As apresentações artísticas e os discursos apelavam para a sensibilidade da audiência, envolvendo-a num clima sentimental, que preparava uma apoteose. Um escravo subia ao palco para receber sua carta de alforria, adquirida com o dinheiro arrecadado naquela conferencia-concerto ou nas anteriores - em media, os eventos arrecadavam pouco mais de 200 mil reis, o equivalente a compra de uma manumissão. O escravo era convertido em livre, ali no palco, materializando a possibilidade de fim da escravidão, apresentada antes nos discursos. Por exemplo, em 30 de janeiro de 1881, Vicente de Souza subiu ao palco para dar a liberdade a Juvenio:

“Trazia pela mão o africano Juvencio; entregou-lhe a carta de liberdade, e deu-lhe o abraço de Igualdade e Fraternidade, que o batizava cidadão brasileiro. O auditorio delirou então de entusiasmo; dos tristes olhos do venerando abolicionista Muniz Barreto correram lágrimas da mais inefável alegria.” (ACE, boletim n.8, 20/3/1881:17)

O efeito sobre a audiência era poderoso. Virava catarse. Lágrimas do libertado e do libertador, assim como do público que punha-se de pé, “em delírio”, o termo sempre reportado no jornal do dia seguinte, aplaudindo, brandindo lenços e jogando flores. (CF. 27/7/1880, por exemplo; e também Duque Estrada p81). Como no final de uma peça teatral.

A presença tão ostensiva de artistas e da tradição teatral definiu certos traços do ativismo abolicionista brasileiro. A mais evidente delas é o uso de flores. Da mesma maneira que nos espetáculos culturais estrito senso, o público atirava flores em divas e ídolos, nas conferências-concertos igualmente, a assistência jogava flores nos artistas, mas também nos ativistas e nos “libertandos”. Uma prática que se popularizou a tal ponto que, mesmo nos eventos abolicionistas em que não havia performances artísticas, as flores passaram a ser usadas: em junho de 1883, quando Patrocínio entregou 115 cartas de alforria aos escravos libertados ao longo do ano com os recursos aferidos pelas apresentações: “Os redimidos foram cobertos de flores a medida que recebiam as cartas”. (GT 26 6 1883). Ou então, ao final de outra sessão, “Do teto choveu flores sobre os circunstantes.” (GT 10 12 1883). Uma delas, a camélia, passou a ser usada como símbolo da Confederação Abolicionista (Duque-Estrada, 1914: 89).

O uso de cenário, performances, atores, poemas, peças, músicas, mostra o caráter intrinsecamente cultural da propaganda abolicionista, que seria posta em prática ao longo de toda a campanha. Não digo com isso apenas que o abolicionismo usou meios artísticos para transmitir sua mensagem. Digo mais: os eventos eram teatrais no sentido forte, ao empregarem fórmulas e recursos dramaturgicos e toda a concepção de uma representação artística da realidade como linguagem para sua propaganda. Nesse sentido, as conferências-concertos produziram uma dramatização literal da escravidão no Brasil.

Assim, se o abolicionismo anglo-americano empenhou-se numa “religioação” da escravidão, usando a religião como linguagem para exprimir sua crítica ao escravismo, o brasileiro produziu antes uma teatralização da escravidão, usando a linguagem artística como frame para sua mensagem política. Nesse sentido, a transferência política do repertório abolicionista estrangeiro gerou inovação. A religiosidade das celebrações anglo-americanas deram lugar dentre nós a elementos artísticos e seculares, numa maneira mais próxima dos casos hispânicos. Entretanto, seria excessivo filiar as conferências-concertos brasileiras ao carnaval, como Robert Conrad (1972), e, baseado nele, Drescher (1988) fazem. O caráter “festivo” dos

eventos tem mais a ver com o repertório cultural erudito da elite oitocentista do que com práticas populares.

Por meio do teatro, os abolicionistas geraram uma sensibilização do público urbano para com os horrores da escravidão – uma condição para a própria mobilização. Antes experimentada como um estilo de vida natural e como a ordem natural das coisas, a escravidão foi transformada por essa propaganda artisticamente orientada. Emergia daí o frame da escravidão como mal moral, aflitiva e insuportável, que suscitava compaixão e repulsa na sensibilidade romântica de um público em grande parte formado por jovens e senhoras bem educados. As conferências mobilizaram os afetos coletivos como caminho para ganhar suporte para a causa política da abolição. Os discursos, versos e músicas difundem um novo “repertório moral” (Halfmann e Young, 2005), no qual o escravo se transmuta de mercadoria em pessoa escravizada, como Patrocínio repetia, à maneira da propaganda Anglo-americana: “Is he not a man e a brother?”. A escravidão se torna danação.

Um segundo efeito das conferências foi a expansão do público político. Que público era esse? Muito democráticas, se considerarmos a variedade de participantes. Compareciam “cidadãos de todas as classes” (GT 18 2 1884), desde membros da elite social, como num evento no teatro Pedro II, onde “uma escolhida sociedade achava-se nas cadeiras (...), os camarotes ocupados por distintíssimas famílias.”(CR 26 3 1888). Mas as conferências atraem sobretudo os excluídos do sistema político. Como já argumentei antes (Alonso 2002), houve uma expansão do público participante dos eventos políticos nos anos 1870 e 1880 no Brasil. Homens livres não pertencentes à elite são o grosso dessa gente, mas há também a erupção na cena política dos antes impensáveis: as mulheres, as crianças, os libertos e os próprios escravos.

Algumas das associações abolicionistas criadas no Rio de Janeiro entre fevereiro de 1883 e janeiro de 1884 atestam a diversidade de apoio social que o movimento adquiriu: 3 organizações foram formadas por artistas de teatro¹¹; 1 por advogados (Centro Abolicionista Forense), uma por imigrantes portugueses¹²; 6 por mulheres¹³; 2 de meninos¹⁴; 2 de tipógrafos, 1 de empregados do comércio,¹⁵ e até um Club Abolicionista dos Cozinheiros e Copeiros

¹¹ Caixa emancipadora do Club Vasques e Congresso Literario Guarany, no Rio e sociedade Artistica Emancipadora, em Sao Paulo

¹² Sociedade Abolicionista Luso Brasileira.

¹³ Sociedade Libertadora de senhoras de S. Francisco; As Baturiteenses Libertadoras e Aurora Redemtora, todas as tres no Ceara, e, na Corte, a Libertadoras, a Associacao abolicionista feminina? e o Club Carlos Gomes

¹⁴ Libertadora 28 de setembro, de alunos do Colegio S.Feliciano e uma sociedade de meninos, que pretende ser núcleo de “uma confederação infantil abolicionista”

¹⁵ Club dos Abolicionistas Empregados do Comercio

Confederados, que mudou depois seu nome para Club Abolicionista da Classe Culinária Confederada.

Essa inclusão política é particularmente notável em dois casos. O primeiro é o da organização de mulheres. Há seguramente uma hierarquia entre os e as abolicionistas, mas os abolicionistas abriram a discussão da participação feminina na vida política brasileira. A *Gazeta da Tarde* criou até uma coluna sobre o tópico, provocativamente intitulada: “é a mulher brasileira escravocrata?”. Vieram respostas variadas, como a de Aluisio de Azevedo, que usou a coluna para instigar as mulheres a virem elas mesmas a público brandir seu abolicionismo.

Os abolicionistas incluíam as mulheres em atividades políticas secundárias, como a decoração das conferências-concertos, ou a venda de prendas e ingressos, mas eles também abriram espaço para as mulheres que se destacavam na oratória. A corajosa Mercedes de Oliveira, uma das poucas mulheres estudantes da Faculdade de Medicine School, foi a oradora principal de uma conferência-concerto em janeiro de 1884. O sinal de que essa posição não era nem esperada nem confortável, foi a “indisposição” de Mercedes no dia, uma desculpa que lhe permitiu falar sentada e justificou o tremor da sua voz. Mas o fato é que ela mesmo assim discursou, tomando então o palco em condição equivalente à masculina e gerando frisson entre as mulheres presentes, que, ao final, se levantaram, agitando seus lenços (GT 28 1 1884).

Mas o mais relevante nessa mobilização feminina foram as associações que elas mesmas criaram. Até o momento me deparei com 20 delas.

Ao envolverem mulheres e mesmo crianças na propaganda, os abolicionistas produziram também uma politicização da vida privada. Até aquele momento, as mulheres eram consideradas “incapazes”, sendo politicamente representadas por uma pater-família. Mas como as conferências-concertos eram ao mesmo tempo eventos “sociais” e culturais, as mulheres podiam comparecer a eles, como iam ao teatro, sem que isso desse a impressão de estarem invadindo o terreno masculino – o da política parlamentar. Mas indo às conferências como quem vai à ópera, muitas delas se converteram em genuínas ativistas.

Mas talvez a transgressão mais importante dos abolicionistas esteja em trazer os próprios escravos para a política, não como objeto, mas como sujeitos. Um ex-escravo, J. Agostinho dos Reis, depois de ganhar alforria uma conferência, transformou-se em um abolicionista ativo, inclusive fazendo discursos. Também o negro Abel Trindade, provavelmente ex-escravo, tornou-se vice-presidente do Caixa Emancipadora Jose do Patrocinio, fez discurso e recebeu homenagem - “Descerrou-se o nome de Abel da trindade”(GT 26 6 1883). Nesse quesito, o Club dos Libertos de Niteroi, dirigido por Joao Clapp, se destaca. Lá funcionava uma escola noturna para escravos e ex-escravos, aonde se ensinava letras e ativismo político.

Ao trazer ex-escravos e mulheres para dentro da vida política, o abolicionismo brasileiro desafiou a tradição política. Apresentando a política como coisa acessível para os outsiders, as conferências-concerto criaram o apoio público necessário para que líderes abolicionistas com trânsito por dentro das instituições políticas, pudessem levantar a questão por lá. Isto é, em meados dos anos 1880, como comemorou o presidente da CA, as conferências-concerto eram “esse seguro meio de identificar o povo com as nossas ideias.” (Confederação Abolicionista, 1884:8)

As conferências-concerto abolicionistas, eram, assim, muito inclusivas socialmente. Nisso diferem do padrão do abolicionismo hispânico. Muito da propaganda abolicionista pela abolição em Cuba e Puerto Rico foi feita na Europa e dirigida aos setores médios espanhóis (Schmidt-Nowara, 1999: 87), longe portanto dos escravos, que estavam do outro lado do Atlântico. Os abolicionistas brasileiros, como os raros do sul dos Estados Unidos, tiveram de se haver com realidade mais complexa, tendo os escravos imbricados na sua vida cotidiana. Os abolicionistas tiveram de decidir se iriam trabalhar pelos escravos ou com eles. Em dado momento os abolicionistas se dividiram acerca desse tópico, mas a tônica de seus esforços foi inclusiva.

4. Para além dos teatros

Do fim dos anos 1870 até meados dos anos 1880, as conferências-concerto foram a principal estratégia de mobilização do movimento abolicionista brasileiro. O movimento adquiriu tom cultural, tendo por alvo a persuasão da opinião pública. O discurso abolicionista não mencionava rebelião, fuga, violência ou subversão. Muito pelo contrário. O relatório de atividades da Confederação Abolicionista de 1884 ressalta seus “intuitos ordeiros” (CA, 1884:7), sua busca por soluções dentro do esquadro legal: a compra de alforrias e a aplicação da lei, seja a de 1831, que proibiu a entrada de africanos escravizados no país, seja a de 1871, que libertou os filhos de mulher escrava. A fuga e a resistência não aparecem como alternativa, como também não aparece o crime contra o senhor. Persuasão e indenização foram as palavras chave nesta fase da propaganda. Assim, a escolha pelo teatro como modelo de ativismo era também uma opção de auto-restrição do ativismo, mantendo a mobilização dentro das fronteiras da legalidade e conforme as regras da ordem política. O protesto permanece dentro das balizas políticas do Segundo Reinado: é uma mobilização em torno da causa pública, mas que ocorre em espaços ainda confinados, literalmente fechados, os teatros. Foi o ciclo de mobilização das flores, com a violência sendo evitado no discurso como na prática, ao passo que as flores se disseminaram como símbolo de um estilo pacífico de abolicionismo.

Em 1884 e 1885, contudo, mudanças sequenciais nas oportunidades políticas alteraram a estratégia abolitionista, originando dois novos ciclos. Não tratarei deles aqui, quero apenas ressaltar suas diferenças vis-à-vis o tempo das flores.

O segundo ciclo foi curtíssimo, durou basicamente o ano de 1884. Pressionado pela mobilização abolitionista, um gabinete simpático à abolição ascendeu ao poder. Diante dessa nova configuração, os abolitionistas trocaram as flores pelos votos. Apoiaram o gabinete na imprensa e nos teatros, mas concentraram seus esforços em ações institucionais. Foi o tempo de lançar candidaturas, de deputado a vereador, tentando a sorte por dentro do sistema político.

Nesse momento, as conferências viraram “meetings”, comícios de Apoio a candidaturas abolitionistas, e o movimento foi dos teatros para as ruas, inventando uma série de novas formas de proselitismo em espaço público aberto: bazares, quermesses, meetings, passeatas, procissões cívicas, comícios.

Muitos políticos progressistas, principalmente Liberais, juntaram-se à campanha abolitionista, engrossando os meetings enquanto os líderes abolitionistas adentravam o sistema político como candidatos, o caso de Joaquim Nabuco, Marcolino Moura, Jose Mariano, José do Patrocínio. Confiantes na permeabilidade do sistema político às suas demandas, os abolitionistas investiram forte numa mudança por dentro das instituições políticas, num ciclo de mobilização dos votos.

Mas logo no ano seguinte os abolitionistas receberam o rebote do sistema político, com a resistência parlamentar derrubando o gabinete enquanto ascendia uma coalizão escravocrata. A repressão se abateu sobre a mobilização de rua. Diante dessas oportunidades políticas adversas, os abolitionistas mudaram de estratégia. As conferências declinaram abruptamente: 76% delas ocorreu entre 1880 e 1884. De 1885 a 1888, houve apenas 34 conferências. Os abolitionistas responderam à mudança de configuração política igualmente mudando de estratégia. Migraram para ações de confrontação, trocando as ruas pela clandestinidade. Posto na ilegalidade, o movimento não teve outro remédio senão agir nela. Uma vez mais, valeram-se do repertório abolitionista disponível, dessa vez emulando a Underground Railroad norte-americana, um modelo que Patrocínio didaticamente publicou em seu jornal em 1885. Daí por diante, a violência cresceu de ambos os lados. De modo que o tempo dos votos se converteu em tempo de balas. Patrocínio, em 1887, resumiu a situação:

“O ministério não quer que a propaganda abolitionista continue sobre uma estrada de flores, ao som das fanfarras e bênçãos aos convertidos. Essa propaganda de persuasão foi posta fora da lei e contenda como revolucionária. (...) o que há de fazer a propaganda abolitionista? Deixar-se sacrificar, como um cordeiro, ou reagir?” (Cidade do Rio, 31/10/1887)

Pouco antes, declarara: “Os abolicionistas sinceros estão todos preparados para morrer.” (CR 26/10/1887).

Embora os abolicionistas brasileiros nunca tenham atingido a sanguinolência norte-americana, a violência seguramente esteve presente entre nós nessa última fase, como Toplin (1972) já documentou.

Enfim, conforme as mudanças nas oportunidades políticas, o movimento abolicionista brasileiro passou por três fases: começou nos teatros, com flores, adentrou as instituições políticas, com votos, e, por fim, chegou à confrontação, pelas balas. Incitando a opinião pública contra a escravidão no começo e tornando a administração da escravidão bem difícil no fim (ao promover fugas de escravos), o movimento abolicionista certamente impactou o sistema político, levando as lideranças escravocratas a cederem, no 13 de maio de 1888.

5. Conclusões

Essa reconstrução do movimento pela abolição da escravidão no Brasil não é uma história baseada nas memórias dos ativistas, como a consagrada por Joaquim Nabuco, em *Minha Formação*. Ao contrário, tomando jornais e panfletos, meu intuito foi o de investigar como o movimento brasileiro lidou com a memória coletiva provida pelos abolicionismos anteriores.

O abolicionismo brasileiro se apropriou do repertório abolicionista disponível de duas maneiras. De um lado, moldando-se a si mesmo como um movimento social, nisso emulando os padrões britânico e norte-americano de mobilização. Nos anos 1880, os abolicionistas brasileiros recorreram a uma variedade de formas de mobilização, atraindo uma diversidade de participantes – mulheres, libertos, trabalhadores não qualificados, e mesmo crianças. Nesse sentido, construíram uma enorme e inédita mobilização social, constituindo-se em primeiro grande movimento social brasileiro.

De outro lado, os abolicionistas tiveram de adaptar o repertório abolicionista estrangeiro à conjuntura nacional. Sendo o catolicismo a religião de estado, os abolicionistas brasileiros não podiam simplesmente emular o ativismo anglo-americano, baseado na religião e nas redes associativas religiosas (Stamatov, 2010). A tradição política brasileira empurrou o movimento abolicionista para uma evitação da religião, seja como matriz discursiva, seja como base organizacional para o ativismo. A religiosidade ficou residual no nosso abolicionismo. Em vez disso, os abolicionistas procuraram por inspiração secular. Daí porque incorporaram do repertório abolicionista disponível a estratégia espanhola, de propaganda secular por meio do teatro. O teatro deu parâmetros de expressão e bases organizacionais para a mobilização abolicionista. Dele vieram fórmulas que conferiram às mobilizações, ao longo de toda a campanha, um tom cultural, evidente na presença disseminada de música, flores e recursos

cênicos mesmo fora do teatro, nos comícios e até nas atividades clandestinas – com a camélia feita signo de identificação entre abolicionistas e escravos nas fugas. Embora as artes tenham aparecido na propaganda abolicionista em toda parte, no caso brasileiro, o teatro substituiu a religião como forma principal de expressão política, como a maneira de dramatizar a escravidão. Nesse sentido, o abolicionismo brasileiro produziu uma teatralização da política.

Tilly (2008:28) ressalta que mudanças nas oportunidades políticas afetam os repertórios de ação coletiva, mas abre pouco espaço para o peso de tradições políticas locais, à maneira pela qual elas restringem as escolhas dos atores entre elementos de dado repertório e mesmo dentre repertórios distintos. O caso do abolicionismo brasileiro evidencia como uma tradição política local, entendida como conjunto de instituições, valores e práticas sociais de legitimação do status quo, circunscreve escolhas. Ao transpor o repertório abolicionista para um novo contexto, os abolicionistas brasileiros foram compelidos a fazer escolhas conforme as oportunidades políticas e a tradição política brasileira que tinham diante de si. Tiveram de reinventar. Apropriação gerou inovação.

Referências

Jornais

O Abolicionista. Órgão da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão. 1880; 1881. Silva, Leonardo Dantas (org.). (1988). Recife: Fundaj.

Gazeta da Tarde, Rio de Janeiro, from 1883 to 1886;

Cidade do Rio, Rio de Janeiro, from 1887 to 1888.

A Redenção, São Paulo, from 1887 to 1888

Panfletos

Associação Central Emancipadora, *Boletim n. 8*, 20 de março de 1881.

Confederação Abolicionista. *Relatório do estado e das operações da Confederação Abolicionista apresentado a assembleia geral anual de seus membros em 12 de maio de 1884 por seu presidente João F. Clapp acompanhado do Parecer da Comissão de exame de contas e balanço do movimento de capitais*, RJ, Typ Central, 1884

Fonseca, Luis Anselmo. 1887. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Ed. fac-similar. Bahia imprensa econômica [1988 fundaj/massangana]

Frick, João. *Abolição da escravatura. Breve notícia sobre a primeira sociedade de emancipação no Brasil*. Lisboa, Lallemand frères. 1885

Nunes, Joaquim 1884 *Corja Opulenta, drama abolicionista em 3 atos*. Representado em todas as Províncias do Norte. RJ. Typ. Polytechnica de Moraes e Filhos, 1887

Patrocínio, José do. Conferencia n.27. Teatro S. Luiz, domingo, 30 de janeiro de 1881. In Associação Central Emancipadora, *Boletim n. 8*, 20 de março de 1881.

Pinto, Antonio. 1884. *Discurso proferido pelo deputado Antonio Pinto no Theatro Polytheama em 29 de junho de 1884*. Confederação Abolicionista. Rio de Janeiro, typ.central.

Artigos e livros

Alonso, Angela. *Idéias em Movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo, Anpocs/Paz e Terra. 2002.

Bethell, Leslie. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade: Britain, Brazil and the slave trade question, 1807-69*. Cambridge University. Press, 1970.

Castro, Fernando de. Discurso inaugural de las conferencias antiesclavistas. 5 de enero de 1872. In Vila Vilar, E. Y Vilar, L. (edt) *Los abolicionistas espanoles*. Siglo XIX. Ediciones de Cultura Hispanica, Madrid, 1996

Conrad, Robert. *The destruction of the Brazilian escravidão. 1850-1888*. University de California Press, 1972.

Duque Estrada, Osório. *A Abolição; esboço histórico, 1831-1888*. Rio de Janeiro, Leite Ribeiro & Murillo, 1918

Corwin, Arthur F. *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba, 1817-1886*. Austin, The University of Texas Press, 1967

Davis, David. *Slavery and Human Progress*, NY, Oxford Univ press, 1984

Davis, David. *The problem of slavery in Western Culture*, new York, oxford univ. press, 1966

Drescher, Seymour. Brazilian Abolition in Comparative Perspective. *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 68, No. 3 (Aug., 1988), pp. 429-460

Drescher, Seymour. Two Variants de Anti-Slavery: Religious Organization and Social Mobilização in Britain E France, 1780-1870 in Bolt, Christine e Drescher, Seymour. *Anti-Slavery, Religion, e Reform: Essays in Memory de Roger Anstey*. W. Dawson; Folkestone, Engle, 1980.

Halfmann, Drew and Young, Michael P. (2005) “War Pictures: the Grotesque as Moral Repertoire in the Antiabortion and Antislavery movements.” Annual Meeting de o American Sociological Association (ASA), Philadelphia

Magalhaes Jr, Raymundo. *A vida turbulenta de José do Patrocínio*. Sabiá, Rio de Janeiro: 1969.

McAdam, D., Tarrow, S. & Tilly, C., *Dynamics of contention*. New York: Cambridge University Press. 2001

Nabuco, Joaquim. 1900. *Minha Formação*. São Paulo: W. M. Jackson Inc. Editores. 1949

Needell, Jeffrey D. *The Party of Order: The Conservatives, the State and Slavery in the Brazilian Monarchy, 1831-1871*. Stanford: Stanford UP, 2006

Rugemer, Edward. *The Problem of Emancipation: The Caribbean Roots of the American Civil War*. Louisiana State University Press, 2008

Schmidt-Nowara, Christopher. 1999. *Empire and Anti-Slavery: Spain, Cuba, and Porto Rico, 1833-1874*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Stamatov, Peter. Activist Religion, Empire, and the Emergence of Modern Long-Distance Advocacy Networks, *American Sociological Review*. 2010 (forthcoming)

Tilly, Charles. 2005. Introduction to Part II: Invention, Diffusion, and Transformation of the Social Movement Repertoire', *European Review de History: Revue europeenne d'histoire*, 12: 2, 307-320

Tilly, Charles. 2008. *Contentious Performances*. Cambridge University Press.

Toplin, Robert. 1972. *The Abolition of Slavery in Brazil*. New York: Atheneum

Vilar, E. Y Vilar, L., 1996. La Abolicion in Espana in el siglo XIX. In Vila Vilar, E. Y Vila Vilar, L. (edt) *Los abolicionistas espanoles. Siglo XIX*. Ediciones de Cultura Hispanica, Madrid, 1996

Viotti, Emilia. 1966. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo, livraria de Ciências humanas, 1982.