

A identidade nacional afro-americana a partir de Joseph Rainey (1871-1873)

The Afro-American national identity from Joseph Rainey (1871-1873)

Felipe Adrian de Assis Vaz

Mestrando em História

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

felipe.adrian.vaz@gmail.com

Recebido: 27/11/2023

Aprovado: 14/01/2025

Resumo: O presente artigo propõe a analisar a construção de identidade nacional afro-americana a partir das atuações de Joseph Rainey durante a Quadragésima Segunda Legislatura da Câmara dos Representantes (1871-1873). Nascido ainda cativo, Rainey tem a sua liberdade comprada por seu pai, tornando-se barbeiro por influência deste. No início da Guerra Civil Americana, é recrutado para lutar ao lado dos Confederados e articula uma fuga para as Bermudas com a sua família em 1862, retornando aos Estados Unidos em 1866. Sendo o primeiro afro-americano eleito para exercer o cargo de congressista na câmara baixa federal no ano de 1870, Joseph Rainey articula conceitos que se relacionam tanto com a cultura e sociabilidade afro-americanas, quanto com uma cultura intelectual eurocentrada. Assim, o congressista se apresenta como um articulador capaz de sistematizar conceitos já estabelecidos no discurso nacional norte-americano juntamente com características discursivas de uma sociedade afro-americana em ascensão à cidadania.

Palavras-chave: afro-americanos; identidade nacional; discurso parlamentar.

Abstract: This paper aims to analyze the construction of Afro-American national identity based on the acting of Joseph Rainey during the Forty-Second Congress of the House of Representatives (1871-1873). Born into bondage, Rainey had his freedom purchased by his father, who influenced him to become a barber. At the onset of the American Civil War, he was recruited to fight alongside the Confederates but orchestrated an escape to Bermuda with his family in 1862, returning to the United States in 1866. As the first African American elected to serve as a congressman in the federal lower house in 1870, Joseph Rainey articulates concepts that relate to both African American culture and sociability and a Eurocentric intellectual culture. Thus, the congressman presents himself as a facilitator capable of systematizing concepts already established in the American national discourse along with discursive characteristics of the rising Afro-American society to citizenship.

Keywords: Afro Americans; national identity; parliamentary speech.

Introdução

Quando, em 1870, Joseph Rainey assume o seu cargo como congressista na Câmara dos Representantes dos Estados Unidos, sendo o primeiro afro-americano a sê-lo, tal evento marca a implantação da Décima Quarta Emenda à constituição – cuja em sua primeira seção prevê que “todos os indivíduos nascidos ou naturalizados nos Estados Unidos, e sujeitos à sua jurisdição, são cidadãos dos Estados Unidos e do estado onde residem” (UNITED STATES OF AMERICA, 1868) – e a institucionalização, legitimada pelo estado nacional, da política desenvolvida pela comunidade afro-americana.

Entretanto, a comunidade afro-americana já havia desenvolvido formas de identidade e organização políticas, tanto como resistência como para a sua própria autonomia mesmo dentro do sistema escravocrata, que limitava a experiência desses indivíduos. A religião, as sociabilidades entre os diversos grupos afro-diaspóricos e mesmo a educação, formal e informal, aliada com o processo de “crioulização”, como foi desenvolvido por Sidney Mintz e Richard Price, são pontos chave para compreender o desenvolvimento e a constituição desta mentalidade política. Além disso, é perceptível também que os representantes negros tentavam, de certa forma, relacionarem seu passado, a sua história, com a história oficial dos Estados Unidos, que envolve os “Pais Fundadores” e a ideia de uma “terra da liberdade”.

Nesse artigo pretendo demonstrar como essa política afro-americana, a partir das relações anteriormente citadas, refletia nos discursos de Joseph Rainey na Câmara dos Representantes durante a sua primeira legislatura completa. Optei por não traduzir os discursos no corpo do texto para analisar os conceitos empregados na língua original, ou seja, o inglês. As traduções, para auxiliar a compreensão, estão em nota de rodapé.

A “religião negra” e a identidade política afro-americana

Tal qual em outras partes das Américas, como em Cuba e no Brasil, os escravizados africanos chegados na América Continental Inglesa, eram obrigados a abandonar seus antigos hábitos culturais em favor dos hábitos europeus. Entretanto, enquanto nas colônias ibéricas predominava o catolicismo, nas colônias inglesas a fé que seria adotada pelos cativos era de tradição protestante.

Assim mesmo, havia uma resistência na aculturação desses indivíduos. Os escravizados africanos, e mais tarde afro-americanos, para fugirem da censura imposta pelos senhores mesclavam ritos ancestrais com ritos protestantes. Segundo a antropóloga Stefania Capone (2011), havia certa

aceitação da classe senhorial sobre esses ritos, que marcavam a ponte entre a possessão cerimonial africana e a conversão ao protestantismo. Esses cerimoniais, como os *ring shouts* – espécie de rito em que os cativos realizavam um círculo de danças e cantos –, e sua aceitação por parte dos senhores escravistas constituíram o primeiro passo para a homogeneização dos grupos africanos desembarcados na América do Norte.

Outra questão que constituiu um cristianismo negro diferente do cristianismo da classe senhorial branca foram as leituras a respeito da Bíblia. Poucos eram os escravizados que sabiam ler em um primeiro momento, obrigando os escravizados a participarem de cultos liderados pelos senhores. Nestas cerimônias, havia o tempo todo uma incitação à obediência e docilidade esperada de um cativo, como afirma Albert Raboteau (2004, p. 213). Mas a partir do momento em que alguns indivíduos, geralmente cativos, mas não necessariamente, apresentavam formas de interpretação diferentes dos senhores, vários escravizados agrupavam-se em torno destes homens.

Nestes novos agrupamentos, os cativos identificavam-se com o cativo hebreu no Egito a partir da interpretação de sacerdotes mais próximos à experiência escrava, em contraste com o cristianismo branco norte-americano, que se via mais no êxodo da Nova Israel. Todavia, as interpretações dos cativos não eram bem-vistas pelos senhores, obrigando-os a realizar reuniões ocultas, uma das características que fez com o cristianismo afro-americano fosse referenciado como “instituição invisível” (RABOTEAU, 2004).

O caráter de instituição vem da conceituação de Sidney Mintz e Richard Price (2003, p. 43), que designam como instituição “qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender a necessidades reiteradas”, e a igreja negra seria a mais bem sucedida das instituições afro-americanas porque, além de um local de culto e identificação, as igrejas também serviam como uma rede de apoio social e política, como na fundação da *Free African Society* – uma sociedade de ajuda mútua ligada a congregações negras autônomas – ainda no século XVIII (MINTZ; PRICE, 2003; CAPONE, 2011).

A partir da criação de tais congregações e agrupamentos, inicia-se um período de desenvolvimento de um “nacionalismo afro-americano”, que se diferencia do “nacionalismo branco americano”. Um dos motivos é que esse “nacionalismo branco”, de origem europeia, limita o que pode ser considerado nacional, já que “a história e a cultura negras são percebidas, [...], como uma intrusão ilegítima em uma visão da vida nacional [...] autêntica que, antes de sua chegada, era tão estável e tranquila quanto etnicamente indiferenciada” (GILROY, 2001, p. 43).

Nessas condições, nota-se a influência das narrativas nacionais como tentativa de homogeneizar todos que estariam incluídos nesse Estado. O sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall comenta sobre esse aspecto que “as diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que [Ernest] Gellner chamou de ‘teto político’ do Estado-Nação” (HALL, 2015, p. 30). Ao se negar a consentir com essa subordinação e articulando conceitos próprios de sua experiência singular nas Américas, os afro-americanos não somente tornam-se párias nessa sociedade, que produz um racismo etnicamente absoluto e culturalista, como também agrupam perspectivas contraditórias à sua formação política – como por exemplo o caso de Martin Delany a usar a frenologia para contrapor a sociedade branca a partir de suas próprias referências (GILROY, 2001 p. 75).

Essa formação política representa o que Mintz e Price entendem como “crioulização”. O conceito pretende compreender não um processo de aculturação passiva, porém um processo de reformatação da cultura tradicional africana, limitada pelas elites brancas senhoriais que controlavam as comunidades afro-americanas direta e indiretamente, resultando em algo que representava a resistência da ancestralidade e a absorção da cosmovisão dos algozes (MINTZ; PRICE, 2003, p. 11).

Mesmo que esse nacionalismo e essa consciência política já estivesse entranhado na comunidade negra dos Estados Unidos desde pelo menos a época da Revolução Americana, seria somente a partir da Reconstrução que esses indivíduos seriam ouvidos e mesmo participariam do debate político oficial. Assim, creio ser importante localizar o recorte histórico. Eric Foner (2014) compreende que a cronologia da Reconstrução se estende desde 1863 – quando da assinatura da Declaração de Emancipação por Abraham Lincoln – até 1876, ano em que o Partido Democrata, ligado à antiga elite escravista e majoritariamente contrário às reformas que visavam conceder a cidadania plena aos libertos, consegue o controle das casas legislativas de todos os estados do sul que compunham a Confederação, processo que se iniciou ainda década de 1860. É nesse recorte, portanto, que ascendem ao congresso nacional norte-americano as lideranças negras como Joseph Rainey.

Joseph Rayne: um sujeito afro-diaspórico entre dois mundos

Outro ponto importante a ser destacado é a trajetória de vida de Rainey. Nascido na condição de escravo em 1832, na cidade de Georgetown, Carolina do Sul, Joseph Hayne Rainey teve sua liberdade comprada no início da década de 1840 por seu pai – que também comprou a liberdade dos irmãos e da mãe, uma mestiça de origem franco-americana –, que o ensinou o ofício de barbeiro e

proporcionou sua alfabetização (WASNIEWSKI et al, 2008). Logo no início da Guerra Civil, o então barbeiro foi convocado pelo exército confederado para, entre outras coisas, trabalhar nos navios comerciais que furavam os bloqueios navais impostos pela União. Aproveitando desse serviço, em 1862 Rainey e sua esposa fogem para as Bermudas, uma colônia britânica próxima aos Estados Unidos, e que havia abolido a escravidão em 1834 (WASNIEWSKI et al, 2008, p. 62).

Quatro anos depois, em 1866, a família Rainey retorna aos Estados Unidos em uma condição financeira que, segundo o trabalho de Loren Schweninger (1990), os colocaria numa posição de elite econômica negra no sul. Mais ainda, Schweninger disserta a respeito desses serviços prestados pelos afroamericanos libertos no *Lower South* e seu caráter beneficente à população branca, por oferecer serviços inexistentes nos ambientes frequentados por essa parcela da população. Segundo o historiador, “negros livres que possuíam barbearias, açougues, estabelecimentos mercantis e alfaiatarias ou que trabalhavam como carpinteiros, tanoeiros, construtores, pedreiros, fabricantes de charutos e sapateiros prestavam serviços valiosos aos brancos em suas comunidades” (SCHWENINGER, 1990, p. 40, TRADUÇÃO PRÓPRIA)⁵⁹.

Ao chegar aos Estados Unidos, Rainey filia-se ao Partido Republicano no mesmo ano, logo após fixar-se em Charleston, o que o tornou um sujeito influente do partido no estado. Toma posse como senador estadual em 1870, mesmo ano em que é indicado à Câmara dos Representantes no lugar do democrata Benjamin F. Whittemore, envolvido em casos de corrupção (WASNIEWSKI et al, 2008, p. 62-64). Todavia, seria a partir de 1871, em uma nova legislatura, que Rainey teria mais destaque.

Alguns aspectos merecem ser destacados na biografia de Rainey. Em primeiro lugar, a sua fuga para o Caribe, que não constituía uma atitude isolada mas que era comum nas fugas de escravizados do sul. O historiador norte-americano Marcus Rediker (2022) destaca como os percursos marítimos entre os portos norte-americanos e caribenhos auxiliaram na fuga de comunidades afro-americanas para locais que apresentavam mais oportunidades e liberdades, com a existência de redes de apoio presentes nos navios e nos portos de origem e destino. Soma-se a isso o fato de trabalhadores urbanos, principalmente em áreas portuárias, serem mais autônomos que em outras regiões, inclusive os trabalhadores negros, fossem livres ou escravizados, o que era inclusive motivo de reclamação dos trabalhadores brancos, como cita Rediker (2022, p. 8):

⁵⁹ Trecho original: “free blacks who owned barber shops, butcher shops, mercantile establishments, and tailoring businesses or who worked as carpenters, coopers, builders, masons, cigarmakers, and bootmakers provided valuable services to whites in their communities”.

Os trabalhadores negros em Charleston tinham, por exemplo, uma autonomia considerável no desempenho de suas funções, conforme reclamaram os estivadores brancos em 1859: 40-60 estivadores escravizados podiam assumir a mesma grande embarcação, quer para carregar, quer para descarregar, sem, muitas vezes, “nenhuma pessoa branca entre eles”.

É possível supor, então, que a fuga dos Rainey as Bermudas tenha seguido essa lógica de clandestinidade já que, embora não fossem cativos, Joseph Rainey estava à disposição do exército confederado, que possuía menos recursos e menos combatentes se comparado com o exército unionista, consequentemente pouco inclinado a perder qualquer tipo de força de trabalho. Além disso, pode-se supor que existissem em Bermudas grupos de acolhimento à população negra que chegasse em tal colônia, independentemente do *status* de liberdade ou cativo.

Esta suposição se relaciona com outro aspecto da biografia de Rainey: a sua condição financeira. Mesmo permanecendo por, aproximadamente, três anos em Hamilton, a família desfrutava de um padrão de vida alto e reconhecimento social na cidade, como demonstram os anúncios sobre a barbearia de Joseph e a loja de Susan, sua esposa, na Royal Gazette, o único periódico diário das Bermudas (ROYAL GAZETTE..., 1865). Além do mais, hoje o local em que Rainey atuava como barbeiro se tornou um local de memória da diáspora afro-americana, chamado de *Barber's Alley* (FONER, 1996, p. 175), sugerindo que sua presença nas Bermudas, mesmo na época, tenha sido importante a ponto do local ser recordado e nomeado em sua homenagem. Tal condição financeira, já abordada previamente nesse texto, pode ser uma das explicações para Rainey ter se tornado tão proeminente política e socialmente em seu retorno aos Estados Unidos, além, é claro, da sua condição de letrado.

A sociedade sulista reestruturada

O seu retorno também é marcado pela mudança estrutural da aristocrática sociedade sulista norte-americana, impactada pela emancipação. Em um primeiro momento, o que se destaca é a diferença entre os conceitos de liberdade pelas comunidades brancas e negras, debate que se estende também para o congresso. Para os brancos, havia a ameaça de que os libertos não estivessem preparados para arcar com as responsabilidades que a liberdade exigia, enquanto os afro-americanos enxergavam-na como uma combinação entre viver sem a tutela branca e a igualdade de viver como os brancos (FONER, 2014, pp. 77-78). Em ambos os significados, a liberdade perpassava pela agregação

das famílias, antes separadas pelo regime escravista, possibilidade de educação formal e autonomia de suas agremiações religiosas e políticas.

A junção das famílias foi, de certa forma, o primeiro passo a ser tomado quando ocorreu a emancipação. Mesmo que existissem laços familiares dentro da escravidão, esses eram muito frágeis e vulneráveis à rupturas súbitas. Era comum também, como relata Eric Foner (2014, p. 82), que famílias afro-americanas adotassem filhos de amigos e conhecidos cuja localização fosse desconhecida, já que seria melhor, na visão dos libertos, que essas crianças fossem criadas por famílias negras constituídas do que aprendizes de profissionais brancos ou vivendo nos orfanatos do Departamento dos Libertos, órgão do governo federal criado para lidar com a situação social e econômica dos libertos.

O protestantismo afro-americano também fomentou uma mudança drástica no pós-Guerra Civil. Além da clara autonomia que as igrejas afro-americanas possuíam sem a intervenção das antigas elites escravocratas, eram nas comunidades religiosas que a educação formal e o debate político eram levados adiante. Muitas eram as instituições religiosas que ofereciam escolas e, mesmo, que fundavam escolas laicas (CAPONE, 2011; FONER, 2014).

Sobre o debate político, Eric Foner (1996) também destaca que grande maioria dos líderes políticos negros que surgiam nessa época partiam de lideranças de alguma congregação e, mesmo aqueles que não eram, se utilizavam do discurso religioso para obter apoio da comunidade. Anexo a isso, existiam as querelas raciais e de *status*: as lideranças políticas que dominaram as convenções negras – espaços para debate sobre a situação dos afro-americanos e reivindicação do que consideravam direitos básicos de cidadania – eram “*mullatoes*”, mestiços de pele mais clara cujo status de libertos havia sido conquistado antes da Emancipação, expondo com frequência os conflitos dentro da própria comunidade afro-americana (Idem, 2014, p. 112-113).

Havia ainda a instrumentalização da história oficial da nação norte-americana para se afirmarem como americanos, se identificando “com a história, o destino e o sistema político da nação” (Ibidem, p. 115, TRADUÇÃO PRÓPRIA)⁶⁰. Assim, é possível compreender a sua posição e sua construção discursiva e de diálogo com seus pares no Congresso. As suas referências ao cristianismo, à educação como maneira de reforçar a Emancipação, sua necessidade de se afirmar americano, localizando a si e aos afro-americanos no geral como herdeiros da mesma tradição política e filosófica que havia fundado os Estados Unidos, são características presentes e construídas em um âmbito coletivo.

⁶⁰ Trecho original: “*nation's history, destiny and political system*”.

A “Dupla Consciência”: entre a construção branca e negra de “americanidade”

Como exemplo dessa formação político-discursiva, destaco dois discursos realizados por Rainey na Câmara dos Representantes. O primeiro é referente ao debate da legislação *H. R. No 320*, conhecida como *Ku Klux Klan Act* de 1871, ocorrido entre março e abril do mesmo ano. Compondo um conjunto de adendos para assegurar a execução da Décima Quarta Emenda, esta legislação provia segurança legal contra violência exercida por milícias e grupos supremacistas brancos aos partidários do Partido Republicano, principalmente negros, nos estados do sul.

Enquanto muitos membros do Partido Democrata tentam contrapor a proposta de legislação, a caracterizando como inconstitucional e que fere a autonomia dos estados, Rainey disserta que a leitura da Constituição deve ser feita a partir de uma contextualização, já que os “Pais Fundadores” teriam-na escrito

so broad that the humblest, as well as the loftiest citizen, could be protected in his inalienable rights. It was designed to be, and is, the bulwark of freedom, and the strong tower of defense, against foreign invasion and domestic violence (CONGRESSIONAL GLOBE..., 1871, p. 395)⁶¹.

Esta sua fala suscita um debate sobre os termos utilizados no contexto que foram utilizados. Em primeiro lugar, Rainey parte da magna carta norte-americana para se legitimar como norte-americano, o que parece ser contraditório visto que a constituição e quem a escreveu, os “Pais Fundadores”, legitimavam a instituição escravista e, inclusive, alguns possuíam escravizados. Entretanto, essa articulação era comumente utilizada não só no âmbito institucional mas em meios informais como um esforço para se encaixar no conceito de “americanidade”, expondo o que William Du Bois chama de “dupla consciência” (DU BOIS, 1999, p. 54). Além disso, quando Rainey destaca o papel da Constituição como baluarte da civilização norte-americana na inclusão de todos os cidadãos, se destaca em sua ideia de democracia que não deve haver diferenças de direitos e deveres entre pessoas em diferentes condições, fossem essas raciais, socioeconômicas ou políticas.

Em seguida, os termos “*humblest*” (humilde) e “*loftiest*” (pomposo) chamam atenção por denotarem posições sociais e afirmar posições de prestígio, em vez de uma dualidade racial (brancos e negros) ou socioeconômica (ricos e pobres). Uma das suposições possíveis é da influência do individualismo norte-americano, que ressalta as conquistas individuais em detrimento das questões

⁶¹ Tradução: “tão ampla que o mais humilde, assim como o mais pomposo dos cidadãos, deveria ter protegidos seus direitos inalienáveis. Foi projetada para ser, e é, o baluarte da liberdade, e a torre forte de defesa, contra invasões estrangeiras e a violência doméstica”.

coletivas. Esse individualismo estaria relacionado à vida de Rainey, visto que sua liberdade se inicia em um momento que a instituição escravista era presente e permeava a vida de todos os indivíduos, independentemente se livres ou cativos. Além disso, sua proximidade com uma elite branca, ou mesmo com a classe média branca sulista, retomando o que Schweninger comenta sobre a relação entre a elite afro-americana no sul e a população branca, pode ter influenciado no uso desses termos.

Há também a adoção de hábitos de familiares de classe média pelas famílias libertas no período posterior à emancipação. Foner (2014, p. 85) comenta que eram frequentes críticas às mulheres negras que se negavam a realizar trabalhos manuais por assemelharem-se aos trabalhos realizados por essas mulheres quando eram escravizadas. Essas adaptações de comportamento, por exemplo, podem ser compreendida como uma atitude pomposa por parte da comunidade afro-americana.

Podemos supor também que isso parte dos aspectos de afirmação de prestígio presente em sociedades africanas. Este suposto eco de ancestralidade é denominado por Mintz e Price como “gramática profunda”, que seria a presença, ainda que sutil, de certos elementos ancestrais, paralelamente à constituição da “crioulização”. Os autores comentam que fragmentos religiosos e de divisão de papéis de prestígio tenham conservado-se e transformado-se nas Américas, como ocorreu na forma de organização social dos quilombos saramacanos de Suriname, em que “a ‘provação’ máxima, [...], encontra-se nas mãos de um pequeno grupo de culto numa única aldeia; suas técnicas, [...], parecem remontar diretamente ao reino setecentista de Benim” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 80).

Liberdade e igualdade a partir de uma perspectiva tocquevilleana

Já em 1872, o congressista defende a legislação *H. R. No. 1043*, que versa sobre a concessão das terras públicas pertencentes à União para a construção de escolas e a consolidação de uma política de educação federal. A legislação, é altamente condenada pelos representantes do Partido Democrata com argumentos sobre sua suposta inconstitucionalidade, à violação do direito de soberania dos estados e receios sobre a integração racial nas instituições de ensino.

Para defender a legislação, Rainey ressalta que a educação das massas seriam importante para exercerem a sua cidadania completa:

All they ask for is an equal chance in life, with equal advantages, and they will prove themselves to be worthy American citizens. [...] so that they will be enabled to judge for themselves in all matters appertaining to their interests, and by intelligent expression of their manhood annihilate the remnant

of that oligarchical spirit of exclusiveness which was so prominent in the past (APPENDIX TO THE CONGRESSIONAL GLOBE... 1872, pp. 15-16)⁶².

Nesse discurso, o que se destaca é a defesa da educação de massas como meio para alcançar a cidadania e, de certa maneira, a liberdade plena. A ideia de que a educação seria um dos pilares da liberdade era bem difundida entre a comunidade afro-americana, como é possível perceber na autobiografia de Frederick Douglass, publicada na década de 1850. Douglas comenta sobre a repressão que sua senhora sofreu do marido após ensinar alguns princípios básicos de alfabetização:

Para usar suas próprias palavras, ele disse ainda: “Se você dá a um preto um dedo, ele vai querer o braço. [...] se você ensinar aquele preto (falando de mim) a ler, nada mais poderá detê-lo. Isso o tornaria inapto a ser escravo. Ele se tornaria inadmissível e sem qualquer valor para o seu senhor [...]”.

Essas palavras calaram fundo em meu coração, despertaram sensações anteriores que estavam adormecidas e fizeram surgir uma forma de pensar inteiramente nova. [...] Agora eu compreendi o que havia sido para mim uma dificuldade que me deixava perplexo – entender o poder de um homem branco para escravizar um homem negro. [...] A partir daquele momento, entendi o caminho da escravidão para a liberdade. (DOUGLASS, 2021, p. 62)

Tal defesa sobre a educação se complementa quando Rainey contrapõe dois conceitos que não seriam contrários em todos os casos, embora na construção narrativa do congressista tornam-se: o “espírito oligárquico exclusivista” e a “expressão inteligente de sua própria humanidade” – originalmente “*oligarchical spirit of exclusiveness*” e “*intelligent expression of their manhood*”, respectivamente. A contraposição de sentidos ocorre já que o conceito de “expressão inteligente de sua própria humanidade” pode ser analisado à luz do que Tocqueville chamou de “interesse bem compreendido”, segundo o qual a participação política moderna deveria ser baseada.

Alexis de Tocqueville constrói essa concepção envolvendo elementos caros para os interlocutores do discurso do congressista assim como para o próprio contexto temporal e geográfico da época, tornando-o extremamente profícuo. O pensador francês disserta que o homem novecentista, ao menos o europeu, foca-se muito em sua vida privada, abandonando a esfera pública, que constitui a construção política da sociedade, e levando-a ao despotismo e a perda da liberdade, que em sua visão se relaciona com a participação ativa na política. Além disso, esta participação deveria ser exercida de forma igual entre todos os cidadãos, já que os que buscam por democracia teriam apenas duas

⁶² Tradução: “Tudo o que eles pedem é uma chance igual na vida, com vantagens iguais, e eles se provarão valorosos. [...] cidadãos americanos para que esta seja apta a julgar por si mesma, em todas as matérias pertencentes a seus interesses, e por uma expressão inteligente de sua própria humanidade aniquilar o remanescente daquele espírito oligárquico de exclusividade o qual era tão proeminente no passado”.

alternativas para a sua organização política, sendo essas “ou todos compõem igualmente o soberano, ou este não conta com a participação de ninguém. À primeira possibilidade, Tocqueville denominará genericamente liberdade; à segunda, servidão” (JASMIN, 1997, p. 50 apud LIMA, 2016 p. 45).

Para solucionar este possível problema, o intelectual francês desenvolve a ideia de “interesse bem compreendido”, uma ferramenta cívica tal qual o ócio teria sido para os antigos gregos e que pode ser explicada como a contenção do interesse privado para fundar ou mesmo manter a civilidade. Para Sérgio Lima (2016, p. 47),

Tocqueville, cabe reiterar, não vê outra saída para o êxito da liberdade, a não ser fundindo-a com a igualdade, pois, por si só, a virtude política não teria preponderância frente à paixão pelo bem-estar individual e pela vida privada. A ação coletiva dar-se-ia objetivando a tranquilidade para o âmbito doméstico.

Assim, ao citar “*intelligent expression of their manhood*”, Rainey justifica que os indivíduos em questão – que não possuíam educação formal, majoritariamente afro-americanos – podem, e devem, participar das decisões políticas já que agora seriam livres e iguais. A partir disso, podemos aprofundar algumas questões.

Em primeiro lugar, levando em conta as análises de Tocqueville, a organização política criticada por Rainey se baseia num conceito de exclusão e tutela dos afro-americanos, levando à servidão destes indivíduos por não reconhecer sua igualdade e liberdade, este último conceito constituindo uma contradição de significados entre a população negra e a população branca. Para a sociedade branca norte-americana, principalmente os sulistas, a instituição escravista representava não só uma liberdade, como também um direito. A emancipação, então, representaria o cerceamento da liberdade.

Já para a sociedade afro-americana, a liberdade, em seu conceito mais amplo, constituía o fim da tutela branca sobre suas vidas e a construção da autonomia, individual e coletiva. Entretanto, partia-se desta premissa para a concepção de diversos sentidos:

os negros da Louisiana entrevistados pelos agentes do General Bank durante a Guerra Civil, muitos antigos escravos viam a liberdade como o fim da separação das famílias, a abolição de punições por chicotes, e a oportunidade de educar suas crianças. Outros, como o ministro negro Henry M. Turner, enfatizaram que a liberdade significava o aproveitamento de “nossos direitos em comum com outros homens”. “Se eu não posso viver como um homem branco eu não sou livre”, disse

Henry Adams ao seu antigo senhor em 1865 (FONER, 2014, p. 78, TRADUÇÃO PRÓPRIA)⁶³.

O que Joseph Rainey faz em sua construção discursiva é colocar tais definições como complementares, destacando a preocupação com a igualdade dos “direitos em comum com outros homens” quando comenta que a população afro-americana deseja “*is an equal chance in life, [...] and they will prove themselves to be worthy American Citizens* (APPENDIX TO THE CONGRESSIONAL GLOBE..., 1872, p. 16). Assim, empregando uma noção ampla de liberdade, que depende também do direito à cidadania – tal qual Tocqueville –, o congressista contrapõe significados excludentes (“liberdade é o direito de ter escravos”) e includentes (“liberdade é o direito de cidadãos de participar da vida pública igualmente”) de liberdade e ainda põe em foco a noção de que tal liberdade não teria atingido uma parte importante da população, ainda tutelada e, portanto, “desigual”.

Também se faz necessário visitar o conceito de igualdade. Este, que também apresentava suas multiplicidades, era em certa medida mais acordado entre as populações branca e afro-americana. De acordo com Rebecca Scott, durante a Reconstrução o termo era balizado pela participação da vida pública, a partir do que os contemporâneos identificavam como “*public rights*” ou “*social rights*”, ou seja, o “acesso igualitário a bens e serviços, indiferente se provido por ente público ou privado” (SCOTT, 2020, p. 524, TRADUÇÃO PRÓPRIA).

Dito isso, Joseph Rainey menciona episódios de ocorrência no âmbito privado, demonstrando como a igualdade já seria um comportamento normalizado pela sociedade escravista, como quando comenta sobre o receio de seus pares brancos sobre a integração das escolas:

Why this fear of the negro since he has been a freedman, when in the past he was almost a household god, gamboling and playing with the children of his old master? And occasionally it was plain to be seen that there was a strong family resemblance between them. (APPENDIX TO THE CONGRESSIONAL GLOBE..., 1872, pp. 15-16)⁶⁴.

Nessa fala, o que parece ressaltar também da fala do congressista em questão é que a permissão para uma relação com mais “igualdade” no ambiente privado se faz porque o ambiente é controlado, no sentido de tutela. Então, é possível afirmar que a estrutura política debatida se organiza de tal forma

⁶³ Trecho original: “[...] *the Louisiana blacks interviewed by General Bank’s agents during the Civil War, many former slaves saw freedom as an end to the separation of families, the abolition of punishment by the lash, and the opportunity to educate their children. Others, like black minister Henry M. Turner, stressed that freedom meant the enjoyment of “our rights in common with other men.” “If I cannot do like a white man I am not free,” Henry Adams told his former master in 1865*”.

⁶⁴ Tradução: “Por que esse medo do negro desde que ele se tornou um homem livre, quando no passado era quase um deus doméstico, brincando e se divertindo com as crianças de seu antigo senhor? E ocasionalmente era evidente que havia uma forte semelhança familiar entre eles.”

que reproduz no espaço público a realidade de submissão do ambiente privado, tutelando a sociedade afro-americana da mesma forma. Assim, as elites escravistas estariam estendendo princípios que seriam incumbência da esfera privada à esfera pública e, segundo Sérgio Lima (2016) opondo-se ao que Tocqueville havia escrito o equilíbrio entre os interesses privados e individuais e a participação da coletividade na política. De modo que, para Rainey, quem portava a prudência do “interesse bem compreendido” seriam os afro-americanos, estes também responsáveis pela vivência democrática.

Outra característica notável do conceito tocquevilleano de “interesse bem compreendido” seria a de suceder o que ele denominava de “virtudes sublimes”, um aspecto comum na democracia antiga, como por exemplo o ócio. O modelo antigo de cidadania e democracia partia também do indivíduo que “já possuía uma condição financeira tranquila e que não teria preocupações com o âmbito doméstico. O modelo tradicional do bom cidadão, portanto, para o do grande proprietário de terras com a vida financeira bem resolvida” (LIMA, 2016, p. 48). O fazendeiro escravocrata sulista, em um primeiro momento, preencheria estes requisitos.

Contudo, os Estados Unidos representariam uma nação fundada na modernidade – aspecto frisado por Tocqueville e também pelos seus valores de fundação – e isso, com base nas influências liberais clássicas que constroem esta nação, explicam a participação dos homens modernos na vida pública, cujos contexto vivenciado não permitiria mais alcançar as “virtudes sublimes”, e estimulam tal participação, argumentando que a perspectiva moderna de atuação na esfera política aprimora o trato das relações sociais, agora pautadas pela igualdade (LIMA, 2016, p. 49).

Rainey parece infundir que a coletividade afro-americana há um entendimento pelo sobre o “interesse bem compreendido”, ao mesmo tempo em que apresenta a educação formal como elemento primordial na construção da liberdade, sendo sua falta constituinte da servidão: *“it was a pride in the past to exult in the extraordinary ability of a few representative men, while the poorer classes kept illiterate and in gross ignorance; consequently completely under control of their leaders”* (APPENDIX TO THE CONGRESSIONAL GLOBE..., 1872, p. 16)⁶⁵.

Portanto, o congressista concebe discursivamente que a liberdade completa da sociedade afro-americana partiria do fim da tutela oligárquica sobre tal grupo e com o desenvolvimento da educação formal do mesmo. Assim, os afro-americanos seriam responsáveis pela manutenção da ordem democrática porque seus interesses privados são elaborados com base no bem comum, ao contrário

⁶⁵ Tradução: “no passado, era motivo de orgulho exultar na extraordinária habilidade de alguns representantes, enquanto as classes mais pobres permaneciam analfabetas e em completa ignorância; consequentemente, totalmente sob o controle de seus líderes.”

da elite escravocrata que lutava pela manutenção de um sistema sociopolítico que a modernidade já havia superado.

Considerações finais

Joseph Rainey serviria como congressista até a quadragésima quinta legislatura, que durou até março de 1879. Fortalecidos pela tomada do congresso e governo estaduais da Carolina do Sul a partir de 1876, atores do Partido Democrata realizavam campanhas de terror e intimidação ao eleitorado negro e, uma vez de volta ao poder, favoreceram a exclusão das tropas federais no estado e a consolidação dos chamados *Black Codes*, legislações que excluíram a participação dos afro-americanos a partir de brechas da 14ª Emenda (WASNIEWSKI et al, 2008, p. 66). A sua participação na 42ª Legislatura, entretanto, apresenta particularidades e questões que voltariam à tona em seu trabalho posterior.

Em primeiro lugar, as referências variadas, com graus de sutilidade, à cultura afro-diaspórica. A expressão de sua ancestralidade pode ser percebida na maneira com a qual o congressista lida com a percepção de *status* diferenciados a partir da fatia da população sobre a qual ele debate, além da maneira como ele se porta como líder da comunidade afro-americana, oprimida e exilada, tal qual os líderes protestantes negros costumavam fazer.

Ainda sobre a questão afro-diaspórica, é possível observar a intercambialidade de ideias e fenômenos muito comuns ao “Atlântico Negro”, ambiente que Rainey pertence e se faz presente em suas construções discursivas. Assim, o congressista se constitui como um sujeito moderno, a partir da perspectiva de Tocqueville, ao mesmo tempo que extrapola esta modernidade se analisado à luz de Stuart Hall.

Também é possível perceber a tensão racial no sul durante a Reconstrução. Mesmo em estados com uma população majoritariamente negra, como é o caso da Carolina do Sul, Joseph Rainey destaca a continuação de uma violência contra as comunidades afro-americanas. A continuação de um poder oligárquico, como ele mesmo denomina, e o receio sobre a integração do ambiente escolar são exemplos simbólicos, que posteriormente são transformados em violência direta, contra estes indivíduos.

Apesar disso, o congressista consegue se manter como uma liderança proeminente e uma voz sobre a construção nacional a partir da perspectiva do negro. Ainda que existissem ainda problemas

relacionados à desigualdade de gênero, a partir de Rainey podemos compreender quais são os artifícios teóricos e narrativos que são mobilizados na “Segunda Fundação dos Estados Unidos”, como o período da Reconstrução é comumente mencionado.

Fontes

APPENDIX to the Congressional Globe. Washington, 1872.

CONGRESSIONAL Globe. Washington, 1872.

MR. J. H. Rainey... **Royal Gazette**, Hamilton, ano 38, n. 49, p. 1, 05 dezembro 1865.

Referências bibliográficas

CAPONE, Stefania. **Os Yorubá do Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2011.

DOUGLASS, Frederick. **Autobiografia de um escravo**. Belo Horizonte: Vestígio, 2021.

DU BOIS, William E. B. **As Almas da Gente Negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

FONER, Eric. **Freedom's lawmakers: a directory of Black officeholders during Reconstruction**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1996.

_____. **Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877**. Nova York: Harper Collins, 2014.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2015.

LIMA, Sérgio. Liberdade e interesse bem compreendido no pensamento político de Alexis de Tocqueville. **Mosaico**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 10, p. 40–54, 2016.

MINTZ, Sidney.; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.

RABOTEAU, Albert J. **Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004

REDIKER, Marcus. Escaping Slavery by Sea in Antebellum America: A Labor History. **Revista Mundos do Trabalho**, Florianópolis, v. 14, p. 1–18, 2022.

SCHWENINGER, Loren. Prosperous Blacks in the South, 1790-1880. **The American Historical Review**, Washington D. C., v. 95, n. 1, 1990.

SCOTT, Rebecca. Discerning a Dignitary Offense: The Concept of Equal “Public Rights” during Reconstruction. **Law and History Review**. Washington D. C., v. 38, n. 3, p. 519–553, 2020. p. 520.

WASNIEWSKI, Matthew A.; HROMADA, Erin Marie-Lloyd; JOHNSON, Kathleen; RUCKER, Terrance; TURNER, Laura K. **Black Americans in Congress: 1870-2007**. Washington: U.S. Government Print Office, 2008.