

CRISTIAN GÓES

# QUEM SOMOS NÓS NA FILA DO PÃO?

A fabricação dos invisíveis na história do Brasil



EDISE



# **QUEM SOMOS nós NA FILA DO PÃO?**

*A fabricação dos invisíveis na história do Brasil*



## GOVERNO DO ESTADO DE SERGIPE

### **Governador**

Belivaldo Chagas Silva

### **Vice-Governadora**

Eliane Aquino Custódio

### **Secretário de Estado do Governo**

José Carlos Felizola Soares Filho



## SEGRASE - SERVIÇOS GRÁFICOS DE SERGIPE

### **Diretor-Presidente**

Francisco de Assis Dantas

### **Diretor Administrativo-financeiro**

Jecson Leo de Souza Araujo

### **Diretor Industrial**

Milton Alves



## EDISE - EDITORA DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DE SERGIPE

### **Gerente Editorial**

Jeferson Pinto Melo

### **Conselho Editorial**

Ezio Christian Déda Araújo

Irineu Silva Fontes

João Augusto Gama da Silva

Jorge Carvalho do Nascimento

José Anselmo de Oliveira

Ricardo Oliveira Lacerda de Melo

CRISTIAN GÓES

# QUEM SOMOS NÓS NA FILA DO PÃO?

*A fabricação dos invisíveis na história do Brasil*

 **EDISE**

Aracaju  
2021

**COPYRIGHT © 2021 BY CRISTIAN GÓES**

A imagem da capa pertence ao Acervo do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, que autorizou a sua utilização mediante termo entre o museu e a Edise.

**Capa** Clara Macedo

**Foto da capa** Hélio Nobre | José Rosael

**Diagramação** Clara Macedo

**Revisão** José Juva | Yuri Gagarin

**Pré-Impressão** Dalmo Macedo

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

<p>Góes, José Cristian Quem somos nós na fila do pão? [livro eletrônico] : a fabricação dos invisíveis na história do Brasil / José Cristian Góes. -- Aracaju, SE : Segrase, 2021. PDF</p> <p>ISBN 978-65-86004-57-1</p> <p>1. Ensaaios brasileiros 2. Identidade social 3. Racismo I. Título.</p> <p>21-89435 <span style="float: right;">CDD-B869.4</span></p>
--

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Ensaaios : Literatura brasileira B869.4

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

**Editora filiada**



**Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe - EDISE**

Rua Propriá, 227 · Centro  
49010-020 · Aracaju · Sergipe  
Tel. +55 (79) 3205 7421 / 3205 7420  
edise@segrase.se.gov.br

# SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	9
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
A fabulação sobre o <i>Outro</i>	
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>A IMAGINAÇÃO DAS IDENTIDADES</b> .....	23
Algumas ideias sobre o <i>Outro</i> .....	25
Manipulação identitária .....	33
As fantasias da nação e da pátria .....	40
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>O “NOVO MUNDO” ERA O <i>OUTRO</i></b> .....	49
Invasão ao paraíso .....	51
Racismo como política identitária .....	58
O <i>Outro</i> não tem mundo! .....	66
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>VIOLÊNCIA COMO REGRA</b> .....	77
Genocídios contra os povos originários .....	79
A cruz como espada pedagógica .....	87
O nascimento dos <i>Ninguéns</i> .....	94





## **CAPÍTULO 4**

### **RACISMO NATURALIZADO** ----- 105

    Escravidão negra ----- 107

    A renovação da pedagogia racista ----- 117

    Visibilização dos invisíveis ----- 124

## **CAPÍTULO 5**

### **O OUTRO, REPULSA E DESEJO** ----- 137

    Os diferentes entre nós ----- 139

    A República racista ----- 149

    Racismo científico ----- 158

    O apagamento das raças ----- 166

### **INCONCLUSÃO** ----- 183

Um acerto de contas em aberto

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS** ----- 197

## Nota sobre a foto da capa

“ Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, ou aquilo que alguns estudiosos designam como “cultura senhorial”, a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece.

**Marilena Chauí** (2013)

A imagem da capa que ilustra este livro pode ser um estímulo para respondermos: quem somos nós na fila do pão? Essa fotografia foi feita em 1879, produzida no ateliê fotográfico de Militão de Azevedo, em São Paulo. Trata-se de um *Cartão de Visita* em que a cena retrata um senhor branco e seus escravizados negros. O proprietário daquelas “peças”, como eram chamados os sujeitos escravizados, está à frente dos negros e no centro da imagem, ostentando o poder, confirmando o que a sociedade de então dizia e ensinava: a natural superioridade branca. Os negros, coisas do senhor, estavam vestidos como “gente”, porém, deveriam estar e assim permaneciam com os pés descalços para que eles e todos que os vissem não se esquecessem da condição de escravizados, da relação de mando e obediência, da oposição humano e inumano que se naturalizava ali.

Nesse *Cartão de Visita*, os negros estavam rigorosa e ostensivamente visíveis, uma claridade límpida. Essa condição visível confirmava e ensinava materialmente pela fotografia todo um *status* de dominação, à condição do senhor como senhor, e a deles como escravizados. Entretanto, nessa mesma imagem, os negros também estavam completamente invisíveis enquanto humanos, com suas dores, o desenraizamento em África, a mais sangrenta e vil selvageria escravagista e as suas lutas de resistência pela liberdade. Nesta fotografia da capa do livro, onde estamos nós? Quem são os *Outros*? Quem somos nós na fila do pão?

## APRESENTAÇÃO

Eu é um outro.

**Arthur Rimbaud** (1854-1891)

Quem diz “tu” não possui coisa alguma,  
não possui nada. Permanece em relação.

**Martin Buber** (1878-1965)

A leitura silenciosa que fazemos com nossos olhos, acompanhando progressivamente o percurso das palavras fluindo pelas páginas de um livro, costuma ser envolta numa necessária solidão. Uma pessoa e um livro, juntos, são possibilidades de múltiplas aventuras, viagens inimagináveis. Ao iniciarmos uma jornada de leitura, firmamos um pacto de atenção e seguimos recriando, ouvindo, rente ao nosso pensamento atento, as palavras dos autores e autoras dos textos com os quais entramos em relação.

E, quando temos sorte, quando recebemos a dádiva de encontrar um texto lícido, vivo, pulsante, estabelecemos um diálogo fecundo no curto-circuito de presença e ausência formado pela autoria, pelo texto e pela leitura. As pessoas dos autores e autoras e as pessoas leitoras se irmanam no encontro neste tempo-espaço mítico: o livro.

Aqui, leitor, leitora, você tem um convite para entrar na conversa, para pensar junto e discutir as questões urgentes e vitais trazidas pelo professor e jornalista José Cristian Góes neste *Quem somos nós na fila do pão?* E para refletir a respeito do Brasil contemporâneo e sobre as densas problemáticas do planeta neste antropoceno, são incontornáveis os aspectos históricos,

filosóficos e, principalmente, culturais aqui debatidos em prosa crítica por Cristian Góes.

O jornalista se debruça, neste texto que nasce de suas inquietações acadêmicas, sobre os problemas das identidades brasileiras em disputa. Reflete a questão traçando uma linha do tempo em que recupera as fabulações sobre o Outro desenvolvidas na emergência da Idade Moderna e dos Estados Nacionais (e as fantasias centrais sobre Nação e Pátria, por exemplo), chegando às complexas e instáveis irrupções da Pós-Modernidade.

Neste périplo, passa em revista os dispositivos discursivos e as ações práticas sobre as alteridades do “Novo Mundo” (radicalmente ancestral e originário, indígena) numa chave de leitura em que ganham destaque as noções de paraíso e os múltiplos agenciamentos racistas dos europeus contra as populações ameríndias. Repercuta também as variadíssimas violências (genocídios, catequeses) que se constituíram como espinha dorsal do que viria a se configurar, séculos depois, como Brasil. Uma escritura que a todo instante nos interpela sobre os sentidos de nossas fundações históricas e de nossos desdobramentos cotidianos, contemporâneos.

O autor recupera criticamente as narrativas sobre a escravização indígena e negra na vida brasileira e sobre a presença terrível e central do racismo (da vida na Colônia, passando pelo Império e alcançando a República), dialogando com intérpretes do Brasil, como Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. Cristian Góes dialoga com muitas vozes, com as quais (e, por vezes, contra as quais) compõe uma reflexão arguta sobre as identidades brasileiras.

São nomes como os de Lélia Gonzalez, Boris Fausto, Homi Bhabha, Raymundo Faoro, Celso Furtado, Stuart Hall, Marilena Chauí e Alfredo Bosi, entre outros. Essa composição coral é um dos recursos com os quais Góes vai tecendo sua filigrana crítica de indagação sobre os significados de ser brasileiro, ser brasileira.

Conforme recorda e salienta o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, “se o eu encontra sua determinação política essencial na condição da amizade, é apenas na medida em que o amigo, na bem conhecida definição aristotélica, é um outro eu.”

Eis, aí, um princípio salutar e provocador para esta leitura, para esta viagem: a leitura enquanto amizade possível, incluindo as diferenças e desavenças e as muitas formas de discordância e variações argumentativas entre pessoas amigas num diálogo. Boa leitura, boa conversa!

**José Juva,**

poeta, ensaísta, jornalista, mestre e  
doutor em Teoria da Literatura.

Setembro de 2021



# INTRODUÇÃO

## A fabulação sobre o *Outro*

*Preciso ser outro para ser eu mesmo.*

**Mia Couto**

Com o coração aberto à escuta e ao diálogo, proponho neste livro um percurso narrativo que objetiva, a partir da seleção e da apresentação de alguns acontecimentos registrados na historiografia, pensar criticamente sobre a construção das identidades no Brasil, de modo especial, sobre a fabricação de uma categoria que chamei de *invisíveis*, e que pode dizer muito mais de nós, o chamado *povo brasileiro*.

A busca para saber quem somos na fila do pão exige, antes de qualquer movimento, pensar em um sentido que aparentemente parece ser inverso a esse: descobrir quem nós não somos. Muito ao contrário do que se pensa, esse nosso ser positivado e delimitado, conformando o eu e o nós, é resultado daquele que imaginamos não ser. Em outras palavras, na prática, é aquele que não somos quem define aquilo o que somos ou imaginamos ser. Tudo o que não somos, para o bem ou para o mal, é uma fabulação que se materializará no *Outro*, no *não-Eu*, no *não-Nós*.

Calma. O livro não propõe uma discussão metafísica, ao contrário, trata de lançar um olhar concreto e crítico em nosso percurso humano, portanto histórico, identificando alguns momentos decisivos que vão compor aquilo que somos, as nossas identidades e, principalmente, aqueles que não somos. A questão

central a responder no final dessa leitura, é: quem somos nós na fila do pão?

Essa pergunta, título do livro, tem uma fundamental alteração de um ditado popular muito conhecido no Brasil. A expressão consolidada é “quem é você na fila do pão?”, um questionamento sobre a importância de uma pessoa que julgamos sem importância em determinada cena. No fundo, a pergunta busca revelar a desimportância de um sujeito que se imagina mais do que é. Perceba que a questão aponta para o *Outro*, para aquele que está de fora, aquele que eu não sou nem nós somos. Proponho, então, que a pergunta seja feita para nós, quem somos nós na fila do pão? Como nós nos imaginamos como brasileiros? Onde nos localizamos? Em que medida carregamos hoje as identidades dos povos originários, chamados de indígenas, dos brancos europeus, dos negros africanos, dos vários mestiços? Na terra Brasil, quem somos nós na fila do pão?

Certamente as respostas são muitas e variadas. Podemos ser aqueles que não têm pão e nem trabalho, ou aqueles que produzem o pão e não têm condições de comprá-lo. Podemos ser os donos das terras a produzir trigo e depois o pão e sequer vamos entrar em fila alguma. Podemos ter pão à vontade, acumular, esbanjar, jogar aos porcos. Também podemos ser aqueles tão miseravelmente excluídos que sequer teremos lugar na fila, ficando a catar migalhas do caminho, disputando com os porcos. Com o pão em mãos, vamos esconder, repartir, vender, negar, lucrar?

Entendo que será o *Outro* imaginado e construído diante e fora de nós quem vai nos colocar à prova. No fundo, será ele quem vai perguntar, com a sua existência incômoda e incontornável a nós, quem somos nessa fila. Mas, de fato, quem é esse *Outro*?

Não é raro escutar que “precisamos compreender o *Outro*”, mas quem é esse *ser*? Ele é uma concretude diante de nós ou apenas uma abstração que povoa a realidade? Será um sujeito de corpo e alma que se manifesta como um *eu mesmo* ou é tudo aquilo radicalmente diferente e fora de mim? Tudo o que não sou é o *Outro*? Seria uma *diferença* definitivamente apartada do *nós*? Será que dividimos com *ele* o mesmo espaço na fila do pão?

O jornalista polonês Ryszard Kapuscinski afirma que “todos os habitantes do nosso planeta somos Outros diante do Outro”.<sup>1</sup> Assim, se percebo esse *Outro* como algo separado de nós, então o inverso também é verdadeiro. Somos os *Outros* para aqueles que nos veem ou que nos imaginam. Os membros do grupo ao qual não pertencemos, então, enxergam-me como o *Outro* deles. O filósofo brasileiro Franklin Leopoldo e Silva, ao tomar o ensinamento do filósofo Heráclito (540-470 a.C.), é categórico: “tudo que é torna-se outro”.<sup>2</sup>

Como este trabalho navega no campo dos diálogos, asseguro que as análises e interpretações apresentadas aqui transitam em processo, no exercício da busca, transformando essa leitura em um convite para você embarcar em um pensar juntos sobre o *Outro*, com o *Outro*, como um *Outro*, uma figura que, a depender do nosso *animus*, pode se alternar entre a imaginação e a concretude, mas que definitivamente faz nascer e dar sentido ao *Eu* e ao *Nós*.

*Quem somos nós na fila do pão?* é uma parte modificada do segundo capítulo de uma longa investigação realizada, entre 2014 e 2017, no Doutorado em Comunicação e Sociabilidade na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em Belo Horizonte<sup>3</sup>, e, também, na Universidade do Minho, em Braga, Portugal.<sup>4</sup> O segundo capítulo da tese foi intitulado de *Identidades, herança colonial e jornalismo* e, em razão das especificidades do trabalho acadêmico, algumas abordagens tratadas aqui não constam da tese final.

Vale lembrar que as discussões em torno do *Outro* surgiram no decorrer da investigação da tese em razão da busca pelo entendimento histórico da construção das identidades no Brasil e no espaço da lusofonia.

---

1 KAPUSCINSKI, Ryszard. (2010). *Encuentro con el Otro*. Barcelona: Editorial Anagrama, p. 20.

2 SILVA, Franklin Leopoldo e (2012). *O outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes, p. 13.

3 GÔES, José Cristian. (2017). *Jornalismo e a experiência do invisível: identidades, lusofonias e a visível herança colonial brasileira*. Tese (Doutorado em Comunicação e Sociabilidade) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

4 Para realizar o “doutorado sanduíche” em Portugal, obtive o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Pensar o *Outro* também apareceu nas tentativas de perceber o porquê dos jornais *Folha de S. Paulo* e *O Globo* terem realizado um enorme esforço para não divulgar em suas páginas as relações identitárias entre o Brasil e os demais países e povos de língua portuguesa, especialmente as nações africanas, que também foram colônias portuguesas: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Situação também verificada em relação ao Timor-Leste, um país do sudeste asiático.

A parte mais empírica desta investigação se transformou no livro *A comunidade invisível: jornalismo, identidades e a rejeição dos povos de língua portuguesa no Brasil* (2021a), publicado no Funchal, Ilha da Madeira, Portugal.<sup>5</sup> O maior volume da tese também será publicado, dessa vez no Brasil, com o título *O jornalismo e a experiência do invisível: teorias, métodos e estudo de caso* (2021b).<sup>6</sup>

Antes de se transformar em *Quem somos nós na fila do pão?*, a maioria dos textos deste livro também passou por leituras críticas de várias pessoas que acompanham o BRmais (brmais.net), um blog idealizado e coordenado por Fernanda Krüger, uma mineira radicada na Alemanha e que realiza um trabalho fantástico em defesa da língua de herança. Naquele projeto, publiquei boa parte dos textos que estão aqui, mas transformados em pequenos artigos que constam da seção “Raízes Culturais”.

Apesar deste livro ter nascido em um trabalho de pesquisa doutoral, o texto que você lê aqui é quase que completamente novo porque resulta de uma forte reescritura, com acréscimos de outras reflexões e do diálogo com novos autores. *Quem somos nós na fila do pão?* também vai além da coletânea dos artigos publicados no BRmais, ganhando reavaliações, outras leituras e incorporando novas contribuições de vários interlocutores.

Realizados esses esclarecimentos, passo, logo de saída, a deixar bem claro que o pensar e o buscar pelo *Outro* aqui não tem

---

5 GÓES, José Cristian. (2021). *A comunidade invisível: jornalismo, identidades e a rejeição dos povos de língua portuguesa no Brasil*. Funchal/Madeira, Ponte Editora.

6 GÓES, José Cristian (2021). *O jornalismo e a experiência do invisível: teorias, métodos e estudo de caso*. Curitiba-PR, Appris. (No prelo).

caráter de investigação psicológica sobre os sujeitos, sobre o *eu*, o nós. O que proponho é um caminho que bebe em algumas fontes da História, mas, também, da Cultura, Sociologia, Filosofia, Comunicação.

Neste livro, busco apresentar alguns elementos críticos da história do Brasil no sentido de vislumbrar uma visão particular em busca daquilo que chamo de *Outro*, daquele que nós não somos identitariamente e, isso, para tentar chegar à pergunta título: quem somos nós?

Em princípio, o percurso ao encontro do *Outro* pela história do Brasil parece ser uma missão impossível em razão das complexidades das questões envolvidas nessa tarefa. Talvez, essa busca seja exatamente o contrário, um processo tão simples e nítido, tão absurdamente naturalizado que não o enxergamos bem à nossa frente. Sugiro que as leituras deste texto podem reposicionar esse dilema e dizer algo mais sobre isso.

Apresento indícios e possibilidades de caminhos interpretativos para que possamos recuar um pouco mais e descer às raízes mais longínquas, ao Brasil Colônia, ou até mesmo antes disso. Tomar o rumo do *Outro* é quase sempre decidir por um caminho onde não o queremos enxergar porque ele pode nos apavorar. Entretanto, esse *Outro* nem sempre será uma ameaça, podendo até ser um objeto de desejo e imitação. Nesse último caso, a condição do *Outro* é bem peculiar nas sociedades invadidas e colonizadas, como aconteceu com a brasileira.

Em resumo, este livro é um modo de pensar identitário que junta e não separa, e que objetiva jogar algumas luzes sobre a ideia de quem somos nós, esse *ser brasileiro*, e de quem são os nossos *Outros*. Descortino aqui a existência de uma tensão permanente entre o reconhecimento e o não reconhecimento do *Outro* enquanto uma *diferença* entre nós, se é que ela exista.

Alguém até pode imaginar que discutir as identidades em um tempo chamado de pós-moderno, de pandemia e pós-pandemia, seja uma coisa velha, um assunto sem sentido e do passado. Quem assim pensa pode estar com alguma dificuldade para enxergar uma realidade que se impõe: quase todas as tensões

contemporâneas evidenciam uma crise do humanismo e um nó civilizatório e, neles, sempre estão as disputas identitárias, seja de modo ostensivo ou não.

Desde o século XV, nunca as fronteiras e as ideias do *Outro* estiveram tão iluminadas como agora. As fronteiras geográficas e humanas, os muros *entre nós* ganharam a cada dia mais tijolos e fortes mãos de tintas com as vivas cores da imaginação nacional. O objetivo é expulsar, proteger, reforçar o nós contra as *diferenças* que nos ameaçam. O *Outro*, quase que invariavelmente é um inimigo, construído como doente físico e moral, o perigoso que “rouba nossas riquezas”, que “perverte a família de bem e os bons costumes”, por isso, deve ser contido, expulso e eliminado.

É preciso reconhecer que as identidades estão sempre nas agendas visíveis e invisíveis das comunidades, das cidades, das nações. E esse não é um fenômeno recente, muito pelo contrário. Por exemplo, não há como entender o Brasil hoje e projetá-lo sem considerar que na certidão de nascimento dessa nação está o motivo de sua condição existencial: ser o “paraíso” dos invasores, um lugar de máxima exploração das terras e das gentes que serviu para abastecer o Velho Mundo. Perceber essa origem e entender as relações e disputas identitárias que foram sendo estabelecidas nos séculos seguintes no Brasil é discutir as forças políticas em movimento hoje.

Outro exemplo: é impossível querer enxergar a sociedade, no Brasil hoje, com suas potências e contradições profundas, tentando-se apagar o fato de que esse *povo brasileiro* foi construído em um Brasil-Nação por vários povos originários escravizados e alvos de permanentes genocídios; por negros arrancados em África, escravizados no Brasil, moídos em uma das maiores barbáries escravagistas por mais de 300 anos; por brancos europeus que se entendiam superiores, civilizados e portadores de uma missão divina, assentada na violência racista, perversa e cruel.

Nesse contexto, emergem os *mestiços* da terra. Muitos deles eram frutos de estupros contra indígenas e negras escravizadas. Desde crianças, os mestiços foram ensinados como se davam as

relações naturalizadas nessa terra entre os superiores e os inferiores. Assim, na esperança de que fossem reconhecidos identitariamente como brancos e civilizados, portanto como superiores aos seus parentes da terra, muitos deles passaram a cultivar o ódio racista contra indígenas e negros, servindo aos pais brancos na caça e escravização, formando esquadrões da morte, as bandeiras. Ocorre que o reconhecimento dos mestiços como brancos nunca se realizou.

Vale lembrar que os mestiços, filhos da mulher negra e do homem branco, foram nominados de modo racista pelos invasores e apreendidos pelos brasileiros como os “mulatos”, o que faz uma referência animalizada a “mula”, um animal de carga, híbrido, resultante do cruzamento entre o burro e a égua.<sup>7</sup>

O fato é que a conjunção humana, histórica e identitária que emerge no Brasil, numa relação violenta e imposta pelos invasores do Velho Mundo aos povos originários, aos negros africanos e aos mestiços, não passará ilesa na formação ontológica da gente brasileira e na fabricação do *Outro entre nós*.

Não estabeleço caixas fechadas e isoladas para indígenas, negros, brancos e mestiços, como se as suas características identitárias fossem homogêneas, puras e eternas. Não. Apesar de fortes matrizes históricas próprias, é preciso percebê-los na história, em processo, de algum modo entrelaçados em seus percursos e que, no Brasil, tem a componente das violentas relações de escravização. No trânsito histórico parece ser impossível imaginar alguma identidade casta.

Atenção! Perceber esse entrelaçamento histórico das identidades, como estou a propor, não é, em hipótese alguma, apagar a condição das bases constitutivas dos povos originários, dos negros sequestrados em África e dos invasores brancos europeus,

---

7 Mantenho nas citações diretas as nomenclaturas originais dos autores, porém, quando possível e necessário faço as devidas anotações sobre a condição histórica de determinada linguagem empregada. Além disso, é importante esclarecer que alguns autores clássicos que vamos trabalhar têm as suas obras com edições mais recentes nomeadas. Todavia, para fazer justiça ao ano do lançamento da referência, o inserimos entre colchetes e o ano da edição que utilizamos entre parênteses, como no exemplo: *Casa Grande & Senzala* [1933] (1993).

mas considerar a vitalidade de suas histórias e memórias particulares sendo atravessadas por outras e diversas identidades.

No Brasil, a construção identitária em uma sociedade em formação ultrapassou a Colônia, avançou pelo Império e ganhou força na República em fins do século XIX e ao longo do século XX, tendo as suas bases sempre reforçadas, renovadas, reavivadas. As disputas sobre as identidades não pararam, não há trégua. Elas se estendem às relações sociais contemporâneas como fenômenos vivos e que alimentam as estruturas e instituições, como famílias, escolas, igrejas, governos, mídias. Acolho a expressão “colonialidade”<sup>8</sup> do sociólogo peruano Aníbal Quijano para nominar aqui esses fios longos das identidades em construção que nos atravessam e nos amarram, buscando nos aprisionar em relações e estruturas políticas e sociais construídas desde o Brasil Colônia.

O percurso proposto neste livro tem foco na história brasileira. Todavia, antes de chegar a ela, foi necessário tratar da fabricação das identidades em si. Assim, apresento uma primeira parte mais conceitual, de fundamental importância nesse caminho. No primeiro capítulo, discuto as identidades e o *Outro*, como eles foram e são objetos centrais para o exercício do poder, para criar identitariamente a ideia de povo, de nações e de pátrias como fantasias.

No segundo capítulo, observo os preparativos e os deslocamentos do velho continente para a invasão do “Novo Mundo”, especialmente do Brasil, fabricado como um “paraíso”, mas que já era habitado por vários povos originários, com suas diversas culturas e seus modos de organização. Esse momento é importante para a compreensão dos fundamentos racistas que vão ser fincados e serão abraçados como uma marca profunda e visível da colonialidade.

No terceiro capítulo, aprofundo um pouco mais sobre as relações impostas e estabelecidas no Brasil, onde a violência e a re-

---

8 QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social* (2009). In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, p. 73-117.

ligião católica tiveram centralidade no processo de invasão e de consolidação da colônia, de modo especial contra os nativos. Um dos resultados dessa barbárie é o nascimento da *ninguendade*, uma peça constitutiva central do que viria a ser o *povo brasileiro*.

O quarto capítulo é dedicado a perceber a chegada dos negros africanos ao Brasil para serem escravizados. Assim como ocorreu com os povos originários, a mais cruel violência se confirma como elemento central das relações. Nesse sentido, no contexto de uma pedagogia eurocêntrica, o racismo no Brasil se amplia, estruturando-se de tal modo que o configura como uma naturalidade óbvia nas relações sociais e se agarra nas raízes mais profundas de um país que começava a nascer, a ponto de se tornar uma instituição nacional.

Por fim, no quinto capítulo trato da visibilização dos invisíveis, um modo de ação do regime do visível que busca configurar e consolidar como “naturais” a relação de poder, a radical oposição entre rico e pobre, branco e negro, superior e inferior. Tudo isso de maneira mais visível. Esse é o momento da chegada da República, do racismo científico, da democracia racial, da reprodução e renovação das heranças coloniais que se estendem até hoje, como fios de colonialidades.

O que esse livro apresenta é uma visada particular e, nesse sentido, é um trabalho em aberto e que acolhe os comentários críticos, as discordâncias, outros pontos de vista. Lembro que escrever é dialogar, um verbo que se conjuga a partir do reconhecimento de uma relação atenta de escuta entre nós. E para escutar, faço a pergunta também a mim mesmo: quem sou eu na fila do pão? Quem somos nós nesse lugar? Talvez ao final da leitura desse trabalho tenhamos muito ainda para dialogar.





## CAPÍTULO 1

# A IMAGINAÇÃO DAS IDENTIDADES

---



## Algumas ideias sobre o Outro

O tempo com uma sensação de extrema fugacidade do agora parece ser marcado também pelo uso quase irrefletido das palavras. Talvez seja esse um dos sintomas das relações líquidas, uma marca do contemporâneo, como refletiu o sociólogo e filósofo polonês Zygmunt Bauman.<sup>9</sup> A violência narrativa é tanta que algumas palavras até aparentam desaparecer, como solidariedade, fraternidade, comunhão. Outras, para atender aos mais inconfessáveis interesses, acabam sendo torturadas para que digam somente o que convém.

É claro que isso não ocorre ao sabor do vento. Não é natural. As palavras são unidades vivas nas linguagens e enfrentam duríssimas disputas de poder: quem pode, fala o que pode falar! E quem cala? A indiana e feminista Gayatri Spivak, no clássico *Pode o subalterno falar?*<sup>10</sup> denuncia, por exemplo, que os sujeitos no chamado “Terceiro Mundo” acabaram também sendo definidos pela linguagem, pelos discursos construídos nas metrópoles colonialistas. Spivak lembra que recai sobre a mulher, pobre e negra em países subalternizados todas as condições de dominação que a aprisionam nesse lugar, sem fala e, depois de muito esforço, quando ela tenta falar “não encontra os meios para se fazer ouvir”, reforça Spivak<sup>11</sup>.

Toda essa atenção que estou dando à palavra justifica-se porque ela é um dos lugares de ação — criação, mobilização, opressão, libertação — mesmo quando não se fala, não se escuta, não se vê. O direito ao exercício da palavra cria e recria, faz ver e faz não ver, faz unir e faz separar, faz nascer e faz morrer. A palavra faz e desfaz! É aqui que também locali-

---

9 BAUMAN, Zygmunt. (2007). *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.

10 SPIVAK, Gayatri C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

11 *Ibid.*, p. 15.

zo parte da ideia sobre um *Outro*, uma criação narrativa que encarna sentidos sempre abertos, não para crescer o novo, mas para acolher os elementos que reforçam e ampliam estereótipos e preconceitos. As ideias sobre o *Outro* tendem a ser manipuladas para mantê-lo enquadrado como a *diferença*, confirmando uma forma deformada e invariavelmente tratada como objeto.

Esse *Outro* a que me refiro é aquele nascido em narrativas de bases identitárias, atravessado por forças políticas, econômicas, sociais, religiosas, culturais. De modo geral, ele é a *diferença* de nós, contra quem se luta porque o *Outro* pode nos revelar como somos, ou seja, semelhantes a ele.

Uma das palavras-chave deste livro é *identidade*, também intensamente submetida a um jogo de forças para empregar sentido ao *Outro* e ao nós. A partir da ideia de identidade, movimento-me ao encontro da criação da *Diferença* no percurso histórico brasileiro, percebendo raízes profundas e que remetem à luta pelo não reconhecimento do *Outro* em nós mesmos, mas em tensão constante. A imaginação das identidades é tão entranhada na constituição humana e social que quase nunca a questionamos. Os sentidos sobre ela revelam a existência profunda do *eu*, do nós, daquilo que nos constitui como o *Mesmo*.

Todos aprendemos a cultivar as identidades, mas a ideia do *eu* e do nós somente se realiza a partir da invenção do *Outro*, daquele que não sou e que não pertence ao nosso grupo. Assim, será o *Outro* que dará o contorno de minha existência. É ele também a razão da configuração do nós. O filósofo francês Emmanuel Levinas<sup>12</sup> assegura que esse *Outro* chega a preceder ao *eu* e ao nós. Leopoldo e Silva garante que “tudo se apresenta como sendo o mesmo e como sendo o outro, como idêntico e como diferente”.<sup>13</sup>

---

12 LEVINAS, Emmanuel. (2005). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes.

13 SILVA, op. cit., p. 11.

Já a palavra *identidade* foi envolvida em uma trama política que teria arruinado o seu sentido, vamos dizer, mais nobre, o de abraçar uma unidade, o comum de todos os humanos contra a força do particular, o compromisso dos seres que se sentem responsáveis pela *Casa Comum*, o lugar construído pelas intensas e ricas diversidades que somos.

O fato é que o exercício político para dar forma e sentido à identidade acabou por produzir exatamente o contrário: em lugar de emergir um sentimento de humanidade em razão de intensas e diversas relações coletivas, forjou-se um ambiente que individualiza profundamente o *eu*, de modo a apartá-lo e arrancá-lo quase que completamente do *nós*. Entretanto, é preciso deixar claro que essa operação ocorre a partir da fabulação de um *Outro*, da construção imaginária e da política da *diferença*, de uma radical alteridade da não pertença, daquilo que não teria qualquer identidade comigo e nem com o *nós*.

Assim, ao longo do tempo, essa lógica majoritária do emprego ilusório das identidades criou um descomunal e intransponível fosso entre o *eu* e *Ele*, entre *nós* e *Eles*. Não é apenas uma suposta separação hierárquica e que emerge no momento do encontro, ao olhar e falar do *Outro*, colocando-nos acima *Dele*. Trata-se de forte ação de poder que o inventou como uma *diferença* insuperável para o *eu* e para *nós*.

Na prática, esse exercício da identidade transformou-se em uma violência tão absurda que arrancou o *Outro* do *eu* e buscou aprisionar a *Diferença* para sempre fora e apartada do *nós*.

Um dos resultados práticos dos jogos identitários que se dão no cotidiano não é apenas o não reconhecer do *Outro*, mas o desenvolvimento de um processo de luta quase sempre sutil, mas que é permanente e intensa e que busca silenciar, apagar e eliminar essa *Diferença*. Isso ocorre porque ela traz a real possibilidade de revelar as profundas semelhanças que temos, o *Outro* que somos. Mesmo a *Diferença* estando em *nós*, ela jamais será aceita, transformando-se no objeto de forte rejeição.

Não sejamos inocentes, trata-se de um processo político em que as identidades foram e são tecidas como um permanente exercício de poder, formando emaranhados de fios de sentidos e de significações com objetivos específicos de controlar e, em muitos casos, de expulsar a *Diferença*, configurando-se um quadro de deformação das relações humanas.

O fato é que será a existência fabular sobre o *Outro* a condição fundamental que definirá e delimitará o *eu* e o *nós*. Queiramos ou não, a *Diferença*, contra quem sempre vamos manter uma feroz e permanente luta, é o elemento vital, não apenas para nos revelar como somos, mas para nos fazer existir.

Há um encontro incontornável com o *Outro*, uma condição que Levinas<sup>14</sup> diz ser originária de uma presença inevitável do *Outro* diante de *mim* e de *nós*, fortíssima e que, inclusive, como defende Levinas, vem mesmo antes de *nós*. Desse modo, argumenta o filósofo, não é o *eu* quem desempenha o papel principal das relações, mas é a *Diferença*, é *Ele*, o *Outro*.

Ocorre que parte dos movimentos identitários, antigos e contemporâneos, realiza-se como mecanismos de violência que desumanizam os sujeitos, que arrancam, separam e inserem os seres em campos que seriam radicalmente opostos, ilusoriamente antagônicos. Nesse lugar imaginário, fabulado politicamente em sociedades colonialistas como as nossas, os *Outros* seriam os pobres, os refugiados, os negros, indígenas, a população lgbt-qi+, aquelas e aqueles que não pertencem e, por isso, estão fora do círculo de exercício do poder dominante.

Apesar de uma luta incessante contra esse *Outro*, a realidade se impõe. Não vai demorar para que todos percebamos que também o somos. Aos olhos das *Diferenças*, somos *nós* o seu *Outro*, também como os de fora. A questão é que esse mundo de estranhos e de estranhamentos é um só, uma mesma *Casa Comum* que é partilhada obrigatoriamente entre todos nós.

Chamo atenção para o fato de que a Comunicação Social, e tomamos a ótica do jornalismo e das mídias jornalísticas, é uma

---

14 LEVINAS, op. cit.

das responsáveis políticas para disparar uma série de associações identitárias cotidianas, através de narrativas verbo-visuais. Por meio de um regime de visibilização midiático, o *Outro* pode ficar bem à mostra como a *Diferença* indiscutível e intransponível para o *eu* e para o *nós*. Claro, também por esse mesmo processo, esse *Outro* será objeto de fortes ações na tentativa de apagamento, ocultação, invisibilização.

Isso se realiza porque o jornalismo é uma das experiências narrativas do mundo, assim, um dos construtores de uma política do visível, que chamo de um regime de visibilização social, um movimento que faz falar e faz ver, mas também faz calar e faz não ver<sup>15</sup>. Dessa forma, as inúmeras vinculações identitárias trazidas de modo recorrente nas várias textualidades do jornalismo não são apenas registros soltos, pontuais, desinteressados, ao contrário, eles são modos reiterados de criar, fazer existir tanto para o visível quanto para o invisível, uma ação rigorosamente vinculada às ideologias. No caso das identidades, ele mobiliza um processo que busca produzir consistência de sentidos para a sensação do pertencer e para o não pertencimento, reforçando as *Diferenças*.

Essa discussão impõe pensar no conceito de identidades. Um aspecto importante e que já indica um ângulo de abordagem da questão é que quase sempre utilizo o plural, *identidades*. Não se trata de uma ação gramatical, mas uma posição teórica com a qual defendo que as identidades só podem ser entendidas no plural porque são várias. Não existe uma ou a identidade. Todavia, além de inúmeras, as identidades são diversas, instáveis e fortemente entrelaçadas à cultura, política, história, religião, economia, o que faz perceber que elas também transitam por um ambiente narrativo entrecortado por inúmeras teias de disputas de sentidos e de emaranhados de significações.

É preciso reconhecer a complexidade conceitual das identidades, sendo infrutífera a busca por uma definição total e com-

---

15 GÓES, 2017.

pletamente explicativa sobre elas. Esse quadro me leva a percebê-las como fenômenos em contínua rasura, em movimento, o que impede afirmações conclusivas ou julgamentos seguros, conforme destacou o sociólogo jamaicano Stuart Hall.<sup>16</sup>

Em um resumo, a ideia de identidades nasceu com a Era Moderna, com os Estados-Nação para dar maior concretude ao *Outro*, principalmente fora das fronteiras geográficas. Curioso é que mais de cinco séculos depois, as ideias dessas mesmas identidades ainda insistem em povoar as mentes e justificar o levantamento de muros *entre nós*, a eliminação do *Outro* que incomoda e ameaça essa suposta segurança do *eu*, um perigo que agora não está somente fora das fronteiras físicas e imaginárias, mas dentro delas. Todavia, muito bem alerta e reforça Leopoldo e Silva que “ao procurar minha identidade somente em mim, encontro sempre uma resposta insuficiente.”<sup>17</sup>

As identidades são propostas de uma experiência política de reconhecimento ou não e que se realizam em um contínuo atravessar de relações sociais no mundo. A centralidade desse modo de enxergar as identidades vem dos *Estudos Culturais*, que foram gestados no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, da Universidade de Birmingham, a partir de 1964, e se constituíram num ambiente fecundo para as diversas formulações sobre as identidades porque trazem uma perspectiva teórica onde elas navegam com uma necessária fluidez.

É claro que existem diversas formulações sobre as identidades, seja no campo da Psicologia, Educação, Antropologia, Estética, Linguagem. Neste livro, considero as formulações produzidas pelos *Estudos Culturais*, agregando contribuições da Sociologia, da Filosofia e da Comunicação, mas, principalmente, recorrendo à História para perceber como elas atravessam e constituem os grupos, as sociedades, os povos.

Vale ressaltar que para os *Estudos Culturais*, a cultura também não é algo rígido, monolítico, definido, mas um fenômeno

---

16 HALL, Stuart. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

17 SILVA, op. cit., p. 19.

que emerge em contínua construção, uma experiência viva que está nas relações de forças sociais em tensão constante, que envolve tradição e ruptura. Essa escolha pelos *Estudos Culturais* ainda se justifica porque eles trazem densas reflexões sobre nacionalismo, colonialismo e outras questões que são importantes para observar o percurso das identidades e, de modo especial, a fabulação do *Outro* no Brasil.

Em rápida incursão etimológica, nota-se que a palavra *identidade* vem do grego *idem* e que, na versão latina, ganhou a expressão *identitas*, que indica *o mesmo, a permanência em si, a constância em si, o idêntico a si*. Ocorre que a identidade de si mesmo, do idêntico de si, somente passou a ser compreendida desse modo na relação com o *Outro*, com a *diferença* do *eu* e do *nós*.

Na Filosofia, esse *Outro* já existia como um ente invisível a dialogar com o *eu*, uma *diferença* que, lembra Leopoldo e Silva<sup>18</sup>, também procura se realizar na existência e dispara nesse ambiente outras liberdades, outros projetos, outras intenções que nem sempre são as nossas.

Entretanto, vai ser com a implantação da política mercantil e expansionista dos Estados-Nação a partir do século XV, com a manipulação das identidades, com a disputa narrativa em torno das palavras, dos sentidos e significados sobre elas, que a ideia do *Outro* tomará novo rumo. Ele passou da condição apenas de ser a imagem projetada e imaginada para ganhar corpo, para se tornar um objeto com uma presença incontestável diante do *eu* e do *nós*.

Essa figura emerge, na maioria das vezes, imaginada narrativamente, pela ação política, como uma eterna ameaça, um inimigo permanente que deve ser vencido porque *ela* vem para afrontar, “tirar a paz e o emprego”, “acabar com as famílias”, como pregam as cartilhas fascistas, isto é, destruir o *nós mesmos*.

Para o *nós*, um dos modos de vencer esse inimigo identitário é abrir uma guerra permanente e escravizá-lo. Tem-se, assim, um inimigo dominado que assume várias formas e sentidos no tempo e no espaço. Tem-se, por exemplo, os selvagens, oposi-

---

18 SILVA, op. cit., p. 11.

tores aos civilizados europeus, sendo escravizados fisicamente desde o Brasil Colônia, os povos originários e os negros africanos. Mas, também, tem-se todas as *diferenças* subalternizadas e em escravização moderna e do pensamento, nas relações sociais, de classe, de gênero e outras.

Esse *eu* identitário, fortalecido pela existência material da suposta *Diferença*, busca assumir o papel superior de *senhor*, de sujeito imaginado da ação. O *Outro* dominado, ocupa o lugar devido na história como escravizado, objeto, dado a cumprir as ordens. Para Leopoldo e Silva, “o senhor se afirma como livre na proporção em que o escravo não o é. Se eu não tenho escravo, perco a minha condição de senhor”.<sup>19</sup>

Quem, de fato, é esse *Outro* que tem a forma rigorosamente diferente do *eu* e que, diferente de *nós* que somos sujeitos, já nasce e morre como objeto? De onde essa *Diferença* vem? Quais são e onde estão as fronteiras que separam esse *Outro* de *nós*, por exemplo, na história do Brasil? Adiante, algumas possibilidades de respostas para essas questões devem aparecer.

Por enquanto, volto a pensar sobre as identidades a partir dos *Estudos Culturais*. Lá, elas não são compreendidas como fenômeno natural, não são como um carimbo eterno na alma dos sujeitos, mas construções sociais inacabadas, instáveis. Hall encontra um termo perfeito para elas: a “celebração do móvel”.<sup>20</sup> E não é apenas isso, as identidades não são ilusões como se fossem uma mágica, uma mera abstração, elas são “fonte de sentido e experiência para as pessoas”, como diz o sociólogo espanhol Manuel Castells.<sup>21</sup>

Essa noção de que as identidades são fluxo, processo, rasura é resultado de uma construção mais contemporânea, datada apenas do final do século XX, e dentro de lógicas do pensamento das chamadas ciências pós-modernas. Antes disso, antes de

---

19 SILVA, op. cit., p. 25.

20 HALL, op. cit., p. 13.

21 CASTELLS, Manuel. (2001). *O poder da identidade: a era da informação – economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, p. 28.

serem compreendidas como fenômenos transitórios, as identidades eram tidas como naturais, fixas, eternas, divinas.

Entretanto, a visão da identidade como algo natural não se perdeu no tempo, ela continua sendo objeto muito vivo e em larga utilização nas disputas políticas e identitárias contemporâneas.

## **Manipulação identitária**

Na primeira parte, afirmei que a ideia de uma identidade como uma marca fixa de nascença surge apenas com a Modernidade, com o Estado-Nação, com o Mercantilismo. Já a percepção e a discussão mais aprofundadas de que as identidades são várias e diversas, e que elas não são naturais nem fixas nem estáveis, somente serão realizadas a partir da segunda metade do século XX.

Antes do aflorar das identidades nacionais tidas como fixas, o *Outro*, a diferença do *eu* e do *nós*, já existia em razão dos mapas culturais dos próprios sujeitos, do ser humano em seu percurso na história. Todavia, com o Humanismo e o Iluminismo, esse *Outro* passou a ter maior visibilidade, o que, de longe, não significou o seu reconhecimento, mas a sua confirmação. A *Diferença* ganhou luzes para que fosse configurada como a rival incontestável do *eu* e do *nós*, a ameaça permanente, o eterno inimigo a ser subjugado e eliminado.

Perceba que as identidades, como ação política, transformaram-se em ato para exclusão, um permanente levantar de muros *entre nós* a partir da identificação e ataque ao *Outro*.

Importante destacar que até o século XV, a vida ocidental, de forma mais geral, apoiava-se nos desígnios divinos, com forte controle teocrático sobre as pessoas e instituições. As explicações sobre o passado e o presente sustentavam-se em mitos religiosos incontestáveis. O futuro também pertencia a Deus. O *Ser* homem, claro, existia, mas não era um sujeito “livre”, sua história estava escrita nas tintas divinas. O homem era como um punhado de barro modelado nesta terra e que deveria se-

guir as ordens do clero e da nobreza, naturalmente os únicos representantes divinos.

O mundo se resumia às estruturas e territórios geograficamente conhecidos, onde a presença humana se fixava e edificava, dando forma ao que viria a ser depois conhecido como velho mundo, a Europa. Fora disso, apenas narrativas de lugares pavorosos e infernais onde habitavam os seres monstruosos. Lá estava o *Outro* imaginado, o perigo, habitante próximo a um buraco infinito, na dobra da terra. Afinal, acreditava-se que a terra era plana.

A *Diferença* da humanidade do mundo conhecido habitava às margens escuras e, segundo a lógica política da nobreza e do clero, poderia avançar sobre a civilização, devorando os humanos. Assim, a ideologia mercantil-religiosa passa a defender ser urgente avançar sobre o *Outro* no seu lugar, levando para lá a cruz, as luzes da civilização e a espada contra os que resistissem. A ideia era produzir uma guerra como necessidade e conquista, sustentada pela concepção divina. Nessa batalha, no mundo estranho e pavoroso, se o *Outro* se rendesse à civilização ou fosse capturado, deveria ser escravizado, de modo que pelo trabalho ele pudesse ser salvo de sua animalidade.

Reforço essa ideia a partir das observações do professor Luís Martino<sup>22</sup>, quando ele lembra que as sociedades mais antigas estavam fundadas sobre o princípio de dois tipos de pessoas: as livres e as escravizadas. Além disso, a vida terrena visível era determinada por forças e desejos celestiais invisíveis, através de seus representantes terrenos no clero e na nobreza.

Todavia, no final do século XV, vários eventos marcantes empurraram aquelas sociedades para uma ruptura desse quadro mais teocrático. Cito as anotações dessa transição feitas por Stuart Hall sobre os eventos mais marcantes da redução da totalidade da influência da Igreja Católica<sup>23</sup>: a *reforma protestante*, que faz surgir uma espécie de consciência do homem,

---

22 MARTINO, Luís Mauro Sá. (2010). *Comunicação e Identidade: quem você pensa que é?* São Paulo: Paulus.

23 HALL, op. cit.

libertando-o de certo controle da igreja, não sendo fulminado por Deus; o *Humanismo* renascentista, onde a ideia de homem passa a ser o centro da vida; a *Revolução da Ciência*, que faz o indivíduo se perguntar, investigar e descobrir os mistérios da natureza; e o *Iluminismo*, a produzir um sujeito racional, razoavelmente livre de rigorosos dogmas e responsável por seu próprio destino.

Com essas “revoluções”, o mundo teria embarcado na chamada Modernidade, período que o sociólogo inglês Anthony Giddens conceitua como resultado de “um conjunto de instituições e modos de comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do feudalismo”.<sup>24</sup>

Assim, a *Idade das Luzes* elevaria o homem a uma condição visível em oposição às trevas do medievo. Permita-me uma nota dentro do próprio texto: não compartilho completamente das análises segundo as quais a Modernidade implicou na ruptura radical, no alvorecer fulminante, na iluminação da “verdadeira cultura”, no fim das trevas da Idade Média. Há uma intensa propaganda estratégica de humanistas e renascentistas contra o período anterior e que objetiva apagar também um tempo fecundo e criativo na história humana e que desaguou exatamente nas transformações vistas na Modernidade.

Esclarecido esse aspecto, não se pode negar que a ideia de Idade das Luzes em contraposição ao período das trevas buscou fixar marcas de emergências importantes, como as da ideia de razão, de ciência, do homem-sujeito, de subjetividade. O indivíduo passa a se reconhecer como indivíduo em uma nova faceta ideológica, e essa ação era uma espécie de resposta às ruínas do sistema feudal.

Todavia, os homens modernos que começam a nascer e a fazer as conexões entre passado, presente e futuro, sem depender tão completamente dos desígnios divinos, não ficarão desgarrados do mundo concreto, soltos e sem rumo. Muito ao contrário. Os sentidos dos vínculos espaço-temporais deles, as

---

24 GIDDENS, Anthony. (2002). *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 21.

justificativas de suas existências, virão exatamente com a *identidade*. Por meio dela, os novos homens deveriam ter a sensação de vínculos terrenos do passado, fundamentar o presente e amarrar o futuro. O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos<sup>25</sup> diz que a ideia de Modernidade nasceu rigorosamente *com e das* identidades, com o aparecimento do *eu*, o que confirmaria de uma vez por todas o “colapso da cosmovisão teocrática medieval”.

Com o Renascimento, a velha tutela teocrática sobre a vida dos homens não desaparece, pelo contrário, ganha ornamentos modernos em torno de uma nova figura política para o controle e a direção social: o Estado-Nação. Agora, era ele quem prometia abrigar os indivíduos e protegê-los, estabelecendo, assim, os laços profundos em que a vida e a morte dos sujeitos passariam pelo Estado. É nesse momento, de modo mais contundente, que emerge a *identidade*, uma ideologia que está na base e fundamenta a fantasia de uma Nação. Adiante, a Nação ganhará enorme reforço com a criação de um espírito mais doentio do Estado, a ideia de pátria.

Assim, tem-se, com a Modernidade, o indivíduo nascido sob as asas da Nação e, portanto, um portador da identidade, o ser *nacional*. Esse sujeito é convencido pela força das instituições — Estado, família, igreja, escola, serviço militar, trabalho, mídia — de que ele nasceu carregando dos seus antepassados os elementos de uma filiação que lhe garante a marca eterna e que ela ultrapassa gerações. Esses vínculos de ligação não serão mais completamente divinos, como foram na Idade Média, mas, agora, passam a contar na constituição dessa identidade para justificar seus laços, a tradição do seu círculo familiar de nascimento, todas as histórias gloriosas do passado, os mitos sobre a terra onde nasceu e seus antepassados.

É na Modernidade que se consolida a ideia de que todo homem tem uma identidade, a marca vinculada ao local de nascimento e ao berço de uma família consolidada. Essa formulação

---

25 SOUSA SANTOS, Boaventura de. (1994). Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Revista Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 5 (1-2): p. 31-52.

em torno do vínculo é a chave que a nação precisava para estabelecer e delimitar, como fabulação, a ideia de *povo*, de nacionalidade e dos limites humanos e territoriais do nós contra os *Outros*. Isso é tão significativo que essa ação vai se constituir, segundo diz o intelectual palestino Edward Said, no próprio “núcleo do pensamento cultural na era do imperialismo”.<sup>26</sup>

Não resta dúvida que, politicamente, um dos mais importantes frutos da Modernidade foi o desenvolvimento da ideia de Nação, de Estado-Nação, o lugar que abrigará o nós, dotados de uma identidade como uma necessidade de retroalimentação vital, uma marca que vai ser naturalizada e perpetuada no sujeito *nacional*.

Alguém pode imaginar que esse homem moderno, aparentemente livre das amarras divinas e das obrigações teocráticas, inicia, então, uma trajetória de *liberdade*, sendo dono do seu destino. Entretanto, não é bem assim. Vejamos: a crise feudal; a emergência da razão, da ciência; o avanço do Iluminismo; a crítica à parte do clero e da nobreza, nada disso libertou o sujeito das estruturas de controle. O indivíduo nascido com o Renascimento continuou sob intensa vigilância e domínio. Se, na Idade Média, estavam os olhos de Deus sobre ele, na Modernidade esse controle terá olhos e tentáculos também quase onipresentes, mas agora do Estado-Nação. A Idade das Luzes, como bem disse o historiador estadunidense Benedict Anderson, trouxe “a sua própria obscuridade moderna”.<sup>27</sup>

O fato é que o sujeito moderno passou a ser enquadrado pelos poderes do Estado-Nação que lhe dará sentido, segurança, direção e que vai organizar sua vida em meio à complexidade das relações sociais, cada vez mais urbanas e inseguras. Com o desenvolvimento do espírito doentio do patriotismo, a nação passa a ser o lugar da sensação do abrigo e da segurança identitária contra o *Outro*. Agora, na terra, o caminho/destino do homem

---

26 SAID, Edward Wadie. (2011). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 28.

27 ANDERSON, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, p. 29.

moderno será construir, aqui mesmo, uma espécie de paraíso imaginário em honra ao passado glorioso dos antepassados, garantindo o seu futuro. A nação se tornou a grande mãe a abrigar seus filhos, reunindo-os em seus domínios, tanto institucionais quanto territoriais, emprestando-lhes proteção, configurando com clareza o *eu* dentro do *nós*, os nacionais.

Em contrapartida, a nação exigirá absoluta e eterna fidelidade ao projeto de nação, sempre grande. Trata-se de um entregar-se por completo, inclusive com a própria vida, para conservar a história gloriosa. Reforço que a jura esperada pelo Estado-Nação dos seus “filhos” não se resume em apenas reconhecer a identidade e ser agradecido por ela, mas lutar contra todas as supostas ameaças contra *nós*, os nacionais, o próprio Estado. Segundo a ideologia identitária, rejeitar essa missão, esquivar-se e não empreender força contra os inimigos que nos ameaçam é sinal de traição à nação e ao *nós*. Em alguns casos, o preço a ser pago por essa traição é o exílio e até a morte.

Perceba que a ideia da troca de segurança identitária por uma fidelidade eterna na relação nação e sujeito apenas vai se completar na mobilização e no combate ao *Outro*, os de fora da nação, os que habitam além das fronteiras, os que não são os nacionais, os que não foram paridos nessa terra, os que não têm nossa identidade. Relembro que essa ideia fabular sobre os lugares e as suas criaturas *fora de nós*, sempre perigosas e ameaçadoras, vem da Idade Média. Contudo, será com a Modernidade, com o Estado-Nação, que esses *Outros* ganharão intensas e novas fábulas narrativas, tornando-se mais visíveis para que possam ser combatidos, escravizados, eliminados.

A ilusão em torno das nações e das identidades tem, na visão do filósofo francês Étienne Balibar, uma dupla dimensão: a de que territórios são estáveis e têm uma dominação unívoca, e a de que temos um glorioso passado que nos impulsiona ao inevitável futuro, também glorioso. Em suas palavras: “projeto e destino são duas figuras simétricas da ilusão da identidade nacional”.<sup>28</sup>

---

28 BALIBAR, Étienne. (1991). La forma nación: historia e ideología. In: BALIBAR, E. & WALLERSTEIN, I. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA, p. 136.

Projeto e destino são tomados como bases da ideologia das elites que sempre agem na lógica do controle, pois não há projeto nem destino sem a fabricação do *Outro* sempre como um estranho ameaçador, um perigoso estrangeiro. A *Diferença* poderá ser a figura a ser exterminada para que se cumpram o projeto e o destino de glória da nação.

Na Modernidade, despontará um novo indivíduo que Hall<sup>29</sup> chamou de “sujeito sociológico”. Esse sujeito aprende a ter uma identidade reconhecida pelos mesmos do seu grupo, de modo que o *eu* e o *nós* vão formar o elemento interno, o nacional, enquanto o *Outro*, que pode ser o indivíduo ou a sociedade inteira com todos os seus imaginários inimigos, será o elemento externo, claro, em radical oposição a *nós*. Essa reacionária dicotomia *entre nós*, mesmo sendo uma fabulação do final do século XIX, ainda tem amplo apelo na contemporaneidade. Pior, tem ganhado cada vez mais espaço nas esferas públicas.

É nesse ponto que recorro mais uma vez aos *Estudos Culturais* com as críticas que eles têm à Modernidade por produzir esse sujeito limitado e que aceita como natural a fabulação de um *Outro* diferente dele. O fato é que o próprio tempo desnudou as identidades, colocou por terra o mito de que elas são naturais, únicas e estáveis. Boaventura de Sousa Santos argumenta que mesmo identidades imaginadas como profundamente fixas, a exemplo “de mulher, homem, país africano (...) escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformações”.<sup>30</sup> De outro modo, é o que também diz Said: “a identidade não implica estabilidade dada e eternamente determinada, nem uma exclusividade, um caráter irredutível ou um estatuto privilegiado como algo total e completo em si e sobre si mesmo”.<sup>31</sup> Bauman segue o mesmo caminho: “o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha,

---

29 HALL, op. cit.

30 SOUSA SANTOS, op. cit., p. 21.

31 SAID, op. cit., p. 480.

não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e renegociáveis”.<sup>32</sup>

As identidades estão sempre em um campo de disputa. O “sujeito sociológico”, centrado na figura estabilizada do *eu* e do *Outro*, das tradições fantásticas, do mito do amor pela terra onde se nasce, estará cada vez mais descentrado, mais fluido, envolvido em arranjos políticos de múltiplas nacionalidades. Na prática, há um frenético jogo político-narrativo que parece opor, de um lado, a ideia das velhas tradições que alimentam o mito de uma identidade pura, fixa e natural e, de outro, a formulação das várias e instáveis identidades.

### **As fantasias da nação e da pátria**

Em boa medida, mostrei até agora que as identidades são uma ação inventiva da política que surgiu na Modernidade como uma resposta estratégica em razão do colapso do sistema feudal. Elas aparecem como um modo de enquadrar as pessoas no tempo e no espaço, empregando sentido e uma sensação de vínculo, de unidade, de fidelidade a um projeto de poder majoritário. O lugar para o exercício das identidades é o Estado-Nação, que vem a ser outra fabulação moderna.

No fundo, nação, pátria e povo são alguns elementos identitários que compõem um sistema simbólico embaralhado e que sustentam os vários dispositivos econômicos, políticos, culturais, históricos e religiosos. Esses elementos, articulados, objetivam desenvolver de modo mais legível possível a ideia/sensação de pertencimento, de fidelidade, de segurança *entre nós*, principalmente, assegurando enquadramentos inventivos sobre as *diferenças*. Fabular o *Outro* é central, aquelas e aqueles não são nascidos *entre nós*, portanto, não pertencem ao *nosso* grupo, estando fora, os estranhos, os não abrigados pela nação.

---

32 BAUMAN, Zygmunt. (2005). *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 17.

Esse *Outro*, com sua mínima existência real ou mesmo imaginária, sempre será a ameaça ao *nós*, os sujeitos nacionais, e vai gerar e reforçar *entre nós* a ideia de identidade nacional. A questão que proponho é: quando esse *Outro* já estiver a viver entre nós, o que fazer com *Ele*? Quando essa suposta *Diferença* de classe, raça, gênero, religião, local de nascimento, já estiver entre nós de corpo e espírito ao nosso lado, em nossa casa, o que fazer com *Ela*? Talvez recorrer à história ajude a pensar nas respostas a essas questões.

No século XV, ainda no processo de configuração da identidade nacional, essa ideia de se criar uma marca a agregar o *nós* também foi utilizada para esconder e apagar os *Outros* internos, as diferenças que atrapalhavam a imagem de um nacional limpo, puro, legítimo. Reforço que essa ideia de identidade nasce com a elite do Estado-Nação. Assim, o *Outro* interno ocultado, invisível, não sujava o sentido de uma única e imaginária nação homogênea. Mesmo sendo humilhados, excluídos, afastados e confinados em periferias, longe dos olhares sobre as cidades “modernas”, e até eliminados por forças do Estado, muitos desses *Outros* internos foram ensinados no cotidiano que o mundo era assim, naturalmente dividido, de modo que eles, para sobreviverem, precisavam se submeter a esse quadro identitário de apagamento. A ideologia dessa pedagogia elitista vai ensinar que a vida é assim, determinada desde as gerações anteriores entre pobres e ricos, brancos e negros, os que mandam e os que obedecem.

A ideologia das identidades foi utilizada pelas forças em exercício do poder para ensinar e justificar que a vida é dividida naturalmente em classes econômicas, portanto, sociais. Contudo, para o Estado-Nação era importante que os *Outros* internos, os excluídos, também tivessem a sensação de que pertenciam à mesma nação e isso, graças a pedagogia elitista, transforma o fio de identidade em motivo de “orgulho”, no “vestir a mesma camisa”, na emoção de pertencer a uma só família.

Vale destacar que, desde 1882, o filósofo francês Ernest Renan já tinha apontado que as nações são ficções. Em uma

conferência na Sorbonne, esse autor diz que a nação não passa de “um princípio espiritual, resultante de complicações profundas da história; uma família espiritual, não um grupo determinado pela configuração do solo”.<sup>33</sup> Entretanto, isso não quer dizer que a nação não exista, mas que ela é, para usar um conceito de Anderson<sup>34</sup>, uma “comunidade imaginada” submetida a jogos de força. Por conta disso, sua existência é “um plebiscito de todos os dias”.<sup>35</sup>

Os vestígios do princípio fundador da nação podem, inclusive, ser vistos no fim do período medieval em razão do crescimento das populações e das áreas urbanas que pressionavam a Europa Medieval para outro patamar, a Modernidade. O homem, além de se perceber como indivíduo, afrouxando as bases teocráticas de sua sustentação terrena, também foi levado a enxergar o mundo mais longe do que aquela proximidade geográfica que o cercava. Essa ação possibilitou que ele tivesse a noção do lugar onde habitava, junto com os seus, formando um grupo comum.

A palavra *nação* não era desconhecida antes do Renascimento e da Modernidade, porém ela sofreu uma espécie de mutação política interessante. *Nação* vem do latim *nascor*, que é nascer, nascimento. Todavia, quando foi aproximada da palavra *natio*, um substantivo derivado do verbo *nascere*, *nação* passou a significar “parto de animais”, “parto de uma ninhada”. *Nação* não emerge relacionada com a terra, com o lugar geográfico de nascimento, mas com a autoria do parir. Tudo isso vai produzir a noção de uma descendência comum para “os mesmos de uma ninhada”, para os “filhos do mesmo parto”.

Na Idade Média, a igreja usava a expressão “nação” para identificar os pagãos, distinguindo-os do *populus Dei* (povo de Deus). Assim, os que formavam uma nação não eram apenas um grupo de uma descendência comum, “os mesmos da ninhada”, mas também os pagãos, os *filhos sem um Pai*, os sem o Deus cristão, em

---

33 RENAN, Ernest. (2006). O que é uma nação? 1882. *Revista Aulas*: Unicamp, p. 18.

34 ANDERSON, op. cit.

35 RENAN, op. cit., p. 18.

oposição aos filhos de Deus, aos cristãos. Unidos, esses pagãos vão formar uma *nação* fora da comunidade cristã. Por exemplo, em Portugal Católico, os judeus eram chamados de “homens da nação” em razão de sua unidade. Logo e também por conta disso surgem as “nações de comerciantes”, muitos judeus, que percorriam as vilas e eram identificados por costumes comuns. Lembre-se que no Brasil os europeus passaram a se referir às *nações de índios* e, também, às nações negras, porque eram grupos “pagãos”, isto é, “sem fé, sem rei e sem lei”.

Essa noção de um conjunto coeso observada entre as nações dos pagãos, comerciantes, povos originários foi aproveitada pelas estruturas de poder na Modernidade. De algum modo, para os Estados-Nação era fundamental também manter a lógica espiritual de dominação das pessoas, um modelo de inspiração teocrática em plena Idade das Luzes. Não é sem razão que Anderson<sup>36</sup> afirma que aspectos imaginários dos Estados Modernos têm uma grande afinidade com a lógica religiosa medieval, principalmente enquanto tratam da história e, principalmente, do destino do homem.

Lembremos: na Idade Média, o sofrimento humano e a morte eram fatalidades esperadas e, em certa parte, até necessárias. A terra era uma espécie de purgatório e a morte do temente a Deus, uma recompensa. O destino do homem fiel aos reis era o paraíso eterno. Com o Renascimento, a ideia desse paraíso como recompensa ficou incerta. O humanismo pregava a vida agora, livre, o céu era uma promessa que não se cumpria. Com o fim das amarras tão divinas, a fatalidade ficou arbitrária e a salvação perdida, engolida pela razão. Todavia, apesar de certo refluxo religioso, os sofrimentos e a morte não desapareceram da vida concreta. Era preciso, então, que a nova estrutura de poder buscasse formas de continuidade ao sonho/desejo do paraíso, uma ação que mobilizava, controlava e poderia dar sentido ao homem, seja em que tempo fosse. É aqui que a nação, e mais precisamente a ideia de *pátria*, vai preencher um certo vazio deixa-

---

36 ANDERSON, op. cit.

do pelo desenraizamento da comunidade, como diz o pensador pós-colonial indiano Homi Bhabha<sup>37</sup>.

A nação e a pátria também surgem como respostas para manter acesa a chama da salvação. A percepção de que o homem é responsável pela marcha permanente da nação, um trilhar evolutivo para o Moderno, uma comunidade nacional que caminha para a glória, mobilizará os sujeitos de tal forma que eles deveriam se sacrificar, morrer pela nação. Essa ficção vai fazer brotar impérios e Estados nacionais como um sistema político de forte controle sobre a ideia de *povo*. Por isso, Anderson assegura que a legitimidade inicial das nações vem exatamente “da divindade, não das populações, cujos indivíduos, depois de tudo, são súditos, não cidadãos”.<sup>38</sup>

Esse projeto de nação sacraliza o poder na Modernidade, o que parece ser uma contradição. Estou a falar de um modelo que legitima o Estado para exigir uma subordinação incondicional dos nascidos em seus territórios. Busca-se, “a obediência de seus indivíduos, representando-se como a concretização do futuro da nação e garantia de sua continuidade”.<sup>39</sup> Entretanto, para tudo isso se realizar, para que fosse consolidada a figura e o sentido do homem nacional e da nação, foi vital imaginar, fabular, criar o *Outro*, dotando-o de características ameaçadoras, de um inimigo que nos une, um perigo comum a todos nós, que deverá ser combatido e excluído permanentemente.

O resultado desse percurso foi muito bem observado por Bauman ao notar que uma das marcas da Modernidade foi a busca constante por inimigos públicos, nos quais todos nós podemos “descarregar o ódio acumulado, o pânico moral e os acessos de paranoia coletiva”.<sup>40</sup> Contra esse *Outro* que, no fundo, remete aos pagãos, vamos nos unir para enfrentá-lo e eliminá-lo. Além disso, diz Bauman, sem a fabulação sobre os *Outros*, a noção de

---

37 BHABHA, Homi. (1998). *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

38 ANDERSON, op. cit., p. 39.

39 BAUMAN, op. cit., p. 27.

40 *Ibid.*, p. 89.

“pertencimento teria perdido o seu brilho e poder de sedução, junto com sua função integradora/disciplinadora”.<sup>41</sup>

Nesse ponto, identifico uma questão curiosa. No final da Idade Média, com os primeiros lances em torno da invenção das identidades e da nação, o sujeito, o *Eu* que estava surgindo e o *Outro* coabitavam praticamente o mesmo espaço. As fronteiras eram extremamente frágeis *entre nós*. As chamadas antigas nações de comerciantes, os judeus, os estrangeiros circulavam no mundo conhecido, ou seja, já estavam muito próximos aos nacionais. Assim, foi preciso muita força física para fixar fronteiras, para nos separar dessas *Diferenças*.

O fato é que, ao se configurarem as primeiras ideias de nações, em razão de intensas disputas, muitos grupos de fora ficaram dentro da nação julgando-se também como nacionais. Desse modo, o Estado-Nação acabou abrangendo a *diferença*, os não nascidos *entre nós*. Na prática, a fantasia de nação como apenas o lugar dos nascidos da mesma ninhada não suportava esse enorme hibridismo interno. Aqui, retomo a questão: o que fazer com esse *Outro* interno?

A alternativa encontrada pelas estruturas de poder foi a criação de um princípio espiritual que sustentasse a identidade com mais lealdade aos destinos da nação, com mais força a exigir fidelidade. Eis que emerge aí a *pátria* e sua ação, o *patriotismo*. Em defesa e promoção da pátria, o Estado Moderno poderia realizar grandes mobilizações para assegurar a adesão incondicional ao projeto da nação, claro, um projeto de exercício de poder pela elite, uma ação de classe.

O historiador inglês Eric Hobsbawm<sup>42</sup> define patriotismo como uma “religião cívica”, onde o Estado e as classes dominantes colocam em um mesmo patamar o “amor pela nação”, pela terra onde se nasce e, também, o ódio pelo *Outro*, seja ele interno ou externo, mas sempre um inimigo, aquele que será uma eterna ameaça e que precisa ser excluído. Essa “religião cívica” gera uma

---

41 *Ibid.*, p. 89.

42 HOBBSAWM, Eric. (1990). *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. RJ: Paz e Terra.

adesão espiritual, portanto irracional, das pessoas abrigadas na nação, porém seu aproveitamento prático atende a interesses bem racionais, como políticos e econômicos.

Ressalto que *pátria* vem do latim *pater*, que é pai, genitor. Todavia, quando essa palavra foi associada às identidades no Direito Romano ganhou o significado de *senhor*, do proprietário das terras e de todos os bens que nelas existem, inclusive, das pessoas. Tudo isso forma o *patrimonium* do senhor. Na antiguidade, os patrícios eram os filhos dos “pais da pátria”. O que não tinha a posse da terra era o *Outro* que, com a sua simples presença, ameaçava o *patrimônio*. Assim, o patriotismo é o ápice da sensação de pertencimento, mas a partir da violenta criação e apartação do *Outro*.

A filósofa brasileira Marilena Chauí<sup>43</sup> lembra que, em razão de várias revoluções que emergiram a partir do século XVIII, a exemplo da norte-americana, da holandesa e da francesa, a ideia de *pátria* significou povo organizado como o *senhor* do Estado independente. Por isso que “nas revoltas de independência, ocorridas no Brasil nos finais do século XVIII e início do século XIX, os revoltosos falavam em ‘pátria mineira’, ‘pátria pernambucana’, ‘pátria americana’”.<sup>44</sup>

Para se constituir a nação, a cultura será um dispositivo fundamental a disparar uma série de instituições, tais como língua única, sistema de educação, artes, literatura e imprensa, passando-se a impressão de um povo só, de uma cultura homogênea e pura. A nação se utiliza da cultura para deixar mais nítidas as fronteiras fabricadas entre o *nós* e os *Outros*. Nesse ponto são construídas histórias fantásticas de conquistas, heróis e, também, de inimigos compartilhados, sendo que tudo nos mobiliza e conecta passado e destino da nação. Nessa conexão identitária, as forças dominantes se empenham para apagar o *Outro* que já está entre nós. Por isso, Renan<sup>45</sup>

---

43 CHAUÍ, Marilena. (2013). *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.

44 *Ibid.*, p. 15.

45 RENAN, op. cit.

chegou a dizer que o “esquecimento” é um fator essencial na construção das nações.

Uma fase central para a concretização desse *Outro* e da própria nação é o período da ação imperialista dos Estados-Nação. Para Said, o *imperialismo* é “a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante”<sup>46</sup>. Nesse sentido, tomamos rumo ao Novo Mundo, ao *Outro* e aos seus *Outros*, ao Brasil.

---

46 SAID, op. cit., p. 42.





## CAPÍTULO 2

### O “NOVO MUNDO” ERA O *OUTRO*

---



## Invasão ao paraíso

Em finais do século XIV, alguns impérios europeus avançaram em suas articulações internas e conseguiram chegar à condição de Estados-Nação, superando um modelo político que vigorava no sistema feudal. Observava-se, então, o raiar da Era Moderna. Isso implicava, sob certa mirada, a eclosão das pequenas cidades no entorno dos castelos, em um ajuntamento de todo tipo de gente que fez a nobreza encastelada se preocupar com aquela movimentação. De fato, crescia a massa de servos que fugia da superexploração dos campos, tomava o rumo dos arredores dos castelos e pressionava pela sobrevivência nas urbes.

É nesse ambiente que também crescia um ajuntamento de comerciantes, donos de pequenos negócios, e que começava a exercer uma espécie de pequeno poder localizado naqueles lugares. Em outras palavras, o mundo feudal tido como mais ou menos estável estava se tornando cada vez mais complexo, com uma série de relações sociais e políticas sendo gestadas intensamente nas “barbas” da nobreza e do clero. Logo, deixaram de ser raras as pequenas revoltas contra as injustiças; os controles violentos sobre aquelas massas já não resolviam tanto e, ao mesmo tempo, cresciam as ações e influências econômicas da burguesia. Havia o risco de um forte processo de fragmentações dentro de pequenos reinos.

A solução encontrada pela nobreza e clero para se manterem no poder diante dessas pressões foi “fazer política” e o fruto disso foi a criação do Estado absoluto, centralizado nestes dois grupos, porém, já com algum espaço próximo a eles destinado à crescente burguesia. Chamar os grandes comerciantes para partilhar a sensação de poder foi uma ação estratégica vital para formação dos Estados absolutistas. Estaria, assim, formada uma elite que exercia de modo articulado o poder sobre os servos,

por exemplo, e com liberdade de ação para ampliar os negócios, as terras, o capital.

Para o sociólogo brasileiro Raymundo Faoro<sup>47</sup>, o resultado do arranjo político, econômico, social e cultural promovido pela nobreza e clero, com apoio decisivo da burguesia, fortaleceu as fantasias da criação, primeiro, da ideia de nação e, depois, de uma pátria. Isso possibilitou também a montagem de uma estrutura de poder destinada a explorar as terras para além das fronteiras da nação, dando início à exploração do “novo mundo”, uma ação que perdurou até o século XX.

Ao dotar de uma identidade nacional aquelas pessoas de dentro e do entorno dos castelos, os nobres e o clero se mantiveram firmes no exercício do poder, atenderam algumas das principais aspirações da burguesia e, principalmente, controlaram por algum tempo a massa dos servos, que passa ter uma identidade, os nacionais, aquelas e aqueles abrigados sobre as asas de proteção do Estado, que são acolhidos pela nação, por um único império. Tem-se também aqui um processo de adesão política e espiritual de sobrevivência dos servos.

Perceba que os nacionais abrigados formam uma espécie de exército voluntário para defesa e promoção da nação. É por isso que, para explorar o “novo mundo”, os estados imperiais europeus não precisaram recriar as antigas máquinas de guerra que foram usadas fortemente nas batalhas de definição das fronteiras ainda no fim do medievo. Para tomar o rumo e invadir as “novas” terras foram arregimentadas mais forças civis do que militares. O enfrentamento das “feras desalmadas” do novo mundo não se assemelhava às guerras do final da Idade Média, mas eram como “missões divinas e civilizatórias determinadas por Deus”. É óbvio que isso não significa que não foram empregados os métodos e as forças dos exércitos nacionais. Eles estavam lá, porém revestidos de uma fabulação em torno de uma “obrigação divina”: salvar o paraíso, levar a religião, a lei e o rei.

---

47 FAORO, Raymundo. (2001). *Os Donos do Poder. Formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Editora Globo.

É evidente que essa justificativa de dever celestial de ir ao novo mundo era uma nítida cortina de fumaça ideológica que tentava esconder — não tão bem escondido assim — o interesse central dos Estados nacionais nas novas terras: saquear as riquezas em abundância das quais muito se ouvia falar no velho mundo. Para essa “missão” religiosa foi utilizada a extrema violência, tanto por parte de forças de exércitos mais organizados, quanto por bandos civis de mercenários.

Também é fundamental deixar claro que essa expansão imperial europeia para o “novo mundo” se deu no formato de consórcios transnacionais, o que envolveu o conluio entre os Estados nacionais, a exemplo de Espanha, Portugal, França, Inglaterra, Holanda e empresas privadas, a exemplo da Companhia das Índias Orientais, formada por vários comerciantes holandeses, muitos voltados ao açúcar. Tem-se, desde o século XV, uma parceria público-privada com o objetivo de realizar a máxima exploração das novas terras e das gentes encontradas nesses lugares.

Edward Said reconhece a importância e a força desse aspecto econômico que movia as ações dos Estados nacionais do velho mundo, todavia, alerta que o imperialismo colonial sempre esteve sustentado “por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação”.<sup>48</sup>

Fica patente que a saída para saquear o “novo mundo” não foi obra de um mero acaso e nem qualquer missão divina. Trata-se nitidamente de uma ação planejada, sustentada em fundamentos econômicos e ideológicos bem definidos.

Do ponto de vista econômico, o historiador brasileiro Antônio Carlos Mazzeo<sup>49</sup> ensina que esse processo colonialista no “novo mundo” estaria inserido na crise do modo de produção feudal iniciada ainda no século XII, e que se caracterizava pelo inchaço das cidades, pelas reduções de gente no campo e nas áreas de produção. Isso mobilizou esse contingente para um no-

---

48 SAID, op. cit., p. 43.

49 MAZZEO, Antonio Carlos. (2015). *Estado e Burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. São Paulo: Boitempo.

vo lugar, um “novo mundo”, um paraíso prometido, cheio de riquezas, onde a exploração se daria sem medida e com trabalhos forçados dos Outros.

Vale lembrar que boa parte da massa de gente que foi mobilizada para a “santa” tarefa de saquear o novo mundo era considerada como um excesso perigoso na Europa, ou seja, os antigos servos que perambulavam nas cidades em busca de trabalho e sobrevivência. Os estados nacionais produziram uma narrativa fantástica para justificar a ida desse contingente desvalido para às terras distantes e perigosas: a missão divina. É claro que muitos deles sabiam que isso era apenas “cortina de fumaça”, mas, de qualquer modo, essa narrativa serviu para transformar os saques e as pilhagens em histórias de “conquista”, “aventura”, “descoberta”, “ordem civilizadora”.

O que foi indispensável nesse projeto de exploração do “novo mundo”, sob todos aspectos, foi a fabricação do *Outro*, seja ele a própria terra distante, seja seus habitantes, imaginados como coisas perigosas e selvagens.

Todavia, a formulação ideológica desse processo de colonização do “paraíso”, graças às suas bases religiosas, não buscava uma eliminação sumária desse *Outro* logo nos primeiros contatos. A *diferença* que seria encontrada pelos europeus precisava ser dominada, controlada, domesticada para atender, pelo trabalho escravizado, à produção das riquezas esperadas pelos civilizados. Fazia parte da montagem ideológica a ideia de que o *Outro* até poderia ser “salvo da barbárie” em que vivia pelo trabalho escravizado, produzindo enormes lucros para os impérios. Desse modo, foi desenvolvida uma narrativa para que as pessoas no velho mundo acreditassem e apostassem nas terras novas e distantes em que os seres encontrados lá precisavam, quase pedindo a subjugação, a opressão, a escravização. Isso “revigorava as energias metropolitanas, de maneira que pessoas decentes pudessem pensar no *imperium* como um dever planejado, quase metafísico, de governar povos subordinados, inferiores ou menos avançados.”<sup>50</sup>

---

50 SAID, op. cit., p. 44.

Insisto, e na análise de Said isso fica transparente, que a fabulação sobre o *Outro* é uma das condições para o sucesso dessa empreitada imperial expansionista das nações pelo mundo novo, na medida em que a identidade era um objeto que definia o *humano*, branco, europeu, condição essa que somente foi se conformando diante do *Outro* em África e América, uma *Diferença* fabricada como uma terrível oposição ao homem da civilização.

Não foi gratuitamente que o vocabulário empregado pela cultura colonialista do século XV estabeleceu a identidade como europeia, a da “humanidade”, em uma expressão vinda da teoria Humanista. Humanidade, naquele contexto, era a fixação do homem branco, racional, monoteísta, desbravador e que deparava-se com os *Outros*, os de “raças servis”, os “seres animalizados”, os “inferiores”, os “povos subordinados”. Serão essas fabricações identitárias gestadas nos Estados nacionais do velho mundo que formarão as bases para a invenção e invasão do Brasil, a sua relação com o *Outro*, e revelarão, até hoje, os rastros de colonialidade em nossas relações políticas, sociais, econômicas, culturais, religiosas.

O sociólogo brasileiro Muniz Sodré<sup>51</sup> analisa que, de alguma forma, as ações coloniais dos Estados modernos reencenaram as incursões do chamado antigo *imperium* romano, inclusive com a participação da Igreja Católica para sustentar as operações de saque às riquezas e de escravização das gentes no Brasil. Os aspectos missionários dos invasores europeus se tornavam cada vez mais visíveis nas narrativas das invasões, com o objetivo de desviar o foco da ferocidade dos interesses econômicos dessas ações imperialistas dos séculos XV e XVI.

Sim, a Igreja Católica teve papel preponderante na operação e no processo de convencimento de uma missão-destino que os cristãos teriam no “novo mundo”. Para dar forma e sentido à ideia de uma identidade europeia foi embutido nela uma missão divina e civilizatória, onde a terra no novo mundo era uma dádiva, um paraíso, mas que precisava ser salva, cristianizada, “ocupada

---

51 SODRÉ, Muniz. (1999). *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

pelos homens da civilização, pelos homens de bem”. Nesse apelo político, ideológico e religioso estava a busca e a promessa de ter em mãos o paraíso perdido e suas riquezas, a sua devida posse cristã e a salvação dos selvagens que se daria tanto pela imposição da cruz, cravando nos corpos dos povos originários uma alma devota e temente a um só Deus, quanto pela imposição da espada para dobrá-los e escravizá-los. É a fabulação de uma ideia de humanização que se revelou, na prática, no mais violento e permanente genocídio da história da civilização ocidental.

Essa lógica espiritual deu ao colonialismo o suporte para fabricar a justificativa da expansão do império como uma ocupação do paraíso e a certeza de que os europeus teriam, assim, por missão e destino divino, que se apossar do que era deles e “salvar” os selvagens, humanizando-os pelo trabalho escravizado. A narrativa oficial da chegada dos europeus ao Brasil passa por essa fabulação mítica. Fabricou-se uma terra prometida onde jorraria ouro em rios, um lugar destinado a heróis cristãos que se “aventuravam” e cumpririam uma missão divina, “salvando” e fazendo dos ditos selvagens cristãos novos.

Depois, essa narrativa será usada pelos quadros qualificados da elite brasileira no que Sodré intitulou de “obliqua doutrina do pessimismo nacional”<sup>52</sup>, isto é, de que o paraíso terreno somente não se confirmou por conta das “raças” não-brancas, não europeias, encontradas no Brasil, tentando esconder toda barbárie e destruição produzida pelos invasores. Perceba que existe aqui uma inversão histórica sobre “nosso mal de origem”.

Vale realçar que o sistema escravagista que será implantado no Brasil não era uma novidade. Ele já existia na região do Mediterrâneo desde o fim da Idade Média, com europeização dos modos de produção de açúcar. Lembra Mazzeo que a burguesia italiana, associada aos reinos ibéricos e de posse de “capitais flamengos e normandos, implementa a produção açucareira, por meio do trabalho escravo nas Canárias, Madeira, Açores”.<sup>53</sup>

---

52 SODRÉ, op. cit., p. 85.

53 MAZZEO, op. cit., p. 75.

Com a invasão do “novo mundo” e com terras propícias para a cana-de-açúcar, ocorre uma transferência das plantações europeias para a América do Sul e o modo de exploração de gentes capturadas para isso.

Interessa salientar que o ordenamento do mundo ocorria a partir da Europa e esse modo de enxergar a terra foi aplicado para a fabricação desse *Outro*, não-europeu, selvagem, inferior. Nesse sentido, como diz Sodré<sup>54</sup>, o “ser humano universal”, figura gerada no universo burguês europeu, acabava por produzir rigorosamente também o “inumano universal”, que abrigava qualificações não humanas, de bárbaros, animais selvagens, de índios, de negros.

Relembro que um princípio que alimentou a Modernidade foi a ideia de Humanismo e, nesse ponto, cabem duas observações sobre seu uso. A primeira é que o Humanismo reconhece o *Outro*, o selvagem, o sem humanidade, sem cultura. A segunda é que a ideia humanista, de alguma maneira, também acaba por justificar os métodos de escravização do *Outro*, como um modo de sua “humanização”, tornando-o um dócil colaborador do projeto humano, em uma lógica que fantasia as identidades, os fetiches e os estereótipos dos senhores e dos escravizados.

Na prática, a nação imperial, absoluta, em processo de consolidação, usará essa fabricação sobre o *Outro* para delimitar a unidade identitária do nacional como única, natural e fixa, claro, para fortalecer o sentimento de nação e de nacionalidade. O *Outro* será sempre imaginado como a coisa a ser conquistada, controlada e escravizada, trazendo à tona o que Bhabha afirma ser uma construção ideológica do discurso sobre a alteridade, que “conota rigidez e ordem imutável, como também desordem, degeneração e repetição demoníaca”.<sup>55</sup> Dizendo de outro modo, essa ideia de identidade nacional passa ser como uma rocha imutável para os nacionais e, curiosamente, também o é para os *Outros*, os bárbaros, os inimigos eternos, os “corpos sem alma”,

---

54 SODRÉ, op. cit.

55 BHABHA, op. cit., 105.

seres sem lei e rei, os objetos que, domesticados, serão braços e pernas apenas para produzir para o nós.

Em resumo, parte das ações imperiais colonialistas dos séculos XV e XVI vai construir e resultar no fortalecimento das identidades nacionais a partir da fabricação das *diferenças* raciais, culturais e históricas e, ao mesmo tempo, da completa rejeição, do combate e da eliminação desse *Outro*. A lógica expansionista gerou uma nação territorialmente definida e, também, o “espaço” de seres-objetos, sujeitados, escravizados, “tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”.<sup>56</sup> A ideia de *raça* é central para tentar entender os movimentos das identidades no Brasil, um processo iniciado com as expansões dos impérios europeus e que possui vivos traços de “colonialidade”<sup>57</sup> entre nós.

### **Racismo como política identitária**

As invasões do novo mundo nos séculos XV e XVI foram projetos mercantis e religiosos de expansões imperialistas do velho mundo imposto à África, América do Sul e Ásia. Ao contrário de ideias fantasiosas de aventura, descoberta, missão, esse foi um percurso profundamente violento de uso, abuso e apagamento do *Outro*, seja esse *Outro* os povos originários, isto é, gente de carne e espírito, seja os seus lugares, seus espaços geográficos.

Perceber esse movimento de extrema violência interessada e histórica é fundamental para tentar entender esse longo e inacabado processo identitário no Brasil, porque, nessa trajetória, logo se identifica a existência de um elemento central e que atravessa, com força, tempo e espaço: a ideia de *raça*. A condição de *raça* é essencial na fabulação do *Outro* e no exercício de poder sobre essa *Diferença*, exercício que chamo de racismo.

---

56 *Ibid.*, p. 111.

57 QUIJANO, *op. cit.*

As ideias sobre raça, construídas em angulação eurocêntrica, vão assegurar, desde o período colonial, a máxima violência nas relações e estruturas sociais no Brasil, naturalizando o racismo na futura nação que somente se firmaria no século XX, estendendo-se no cotidiano contemporâneo, com marcas bem visíveis de colonialidade nas relações sociais, pessoais e institucionais. O modo racista de pensar e agir é parte significativa nas definições atravessadas sobre o nós e os Outros.

Sim, esse é um processo que remete ao Brasil Colônia, mas aqui não trato de colonialismo, mas de “colonialidade”. É importante esclarecer que o colonialismo é uma estrutura de dominação e de exploração em que “o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma determinada população domina outra”.<sup>58</sup> Esse é um processo nitidamente datado. Já a ideia de *colonialidade*, conforme Quijano, refere-se a um dos elementos constituintes do “padrão mundial do poder capitalista” e que toma como central a classificação racial e étnica da população. A colonialidade “opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana”.<sup>59</sup> Assim, enquanto o colonialismo tem uma marca temporal definida e com tempo cronológico organizado, a colonialidade ultrapassa esses limites, inclusive de espaço.

Essa discussão faz retomar a percepção de que a articulação em torno do exercício de poder surgida no Estado Moderno, e que envolve a força política das monarquias, os interesses mercantis da burguesia e o apoio da Igreja Católica, resultou em uma organização das nações na Europa para a imposição do colonialismo em África, América do Sul e Ásia.

Insisto que esse movimento não é natural, mas planejado e vai se constituir pelo violento exercício de poder que, do ponto de vista identitário, constrói/destrói as *Diferenças*, os *Outros* em seus usos desmedidos, para o controle e a exclusão, seja por meio do trabalho escravizado seja por imposições étnicas, por

---

58 QUIJANO, op. cit., p. 73.

59 Ibid., p. 73.

doenças contagiosas e, principalmente pela eliminação, os genocídios, que ainda grassam no século XXI contra indígenas e negros nas periferias brasileiras. O contato físico entre europeus e não-europeus nos séculos XV e XVI fez iluminar toda uma fantasia de uma *Diferença* que se materializava em sua frente, próxima, visível e apreensível para todas e todos, porém, para os invasores mercantis, aquele *Outro* era uma mera peça, uma coisa, um objeto para atender aos interesses econômicos das nações do velho mundo.

Os objetivos dos Estados imperiais, quando se lançam nas expansões colonialistas, compõem um conjunto complexo de interesses sustentados por uma forte base ideológica e fabular que vai produzir um sentido mítico de destino e missão civilizatória para a empreitada no novo mundo. Dessa forma, as condições foram construídas para aprisionar (com seu significado mais amplo) o *Outro* não-europeu, enquadrando-o naquilo que Edward Said chama de “estatuto racial, cultural e ontológico secundário”<sup>60</sup>, com peso essencial à posição primária do europeu, do civilizador. Um dos fatores cruciais para que essa tarefa colonialista pudesse se estender por mais de cinco séculos, em forma de colonialidade, é, de fato, a ideia de *raça*.

Quijano<sup>61</sup> lembra, ao abordar a colonialidade do poder e a classificação social, que as ideias de raça e classe vêm dos estudos naturalistas, da botânica. E não tardou para que as ciências sociais europeias também usassem as formulações sobre *classe* enquanto diferenças no reino vegetal para provar que as diferenças sociais entre ricos e pobres e os processos políticos antagonônicos, marcados por superioridade e inferioridade, mando e obediência, eram também perfeitamente naturais, como ocorre no mundo vegetal.

Para essas teorias, assim como no reino vegetal, a sociedade humana europeia era entendida como um organismo de uma ordem dada e hierárquica, naturalmente definida de um lado entre

---

60 SAID, op. cit., p. 114.

61 QUIJANO, op. cit.

os superiores, humanos, ricos e, de outro, pelos inferiores, inumanos e pobres.

Com o advento das expansões colonialistas, a sustentação de bases biológicas na qual as ciências sociais se agarravam para justificar a ilusão da naturalidade hierárquica humana e social sofreu um forte abalo. O *Outro*, que era algo aparentemente desconhecido diante do homem do mundo velho, não se encaixava perfeitamente nas determinações racionais das espécies conhecidas pela ciência. O homem estava, segundo a catequese humanista, diante de uma imaginação que passava a se corporificar, um estranho, animalesco, selvagem, sem alma cristã, sem um lugar definido nos estratos econômicos, políticos e sociais das classes humanas conhecidas: servos, senhores, clero, nobres. Diante desse quadro, as ciências sociais vão recorrer à fabricação da ideia de *raça* para “explicar” esse *Outro*.

Com as expansões ultramarinas, a ideologia colonialista dos impérios passou a ampliar e a reforçar que o *Outro*, antes apenas imaginado, agora era real, tinha corpo e habitava um local certo. Assim, era missão da civilização, diante das diferenças fenotípicas, usar de toda força possível para controlar, escravizar e eliminar os humanos transformados em animais selvagens, inferiores.

Não seria demais reafirmar aqui, e com todas as forças, de que não há nenhuma forma possível de se hierarquizar o ser humano. Conforme muito bem aponta Quijano: “A cor da pele, a forma e a cor do cabelo, dos olhos, a forma e o tamanho do nariz, etc., não tem nenhuma consequência na estrutura biológica do indivíduo e certamente menos ainda nas suas capacidades históricas”.<sup>62</sup>

Não demora muito e sobre esses *não-europeus* do novo mundo, fixados como “raças servis”, também vai recair todo o peso de uma classe subalterna. Como a classificação identitária de gênero já era usada na Europa, claro, como um fenômeno natural que apontava a superioridade do homem e a inferioridade da mulher, as nações fabricaram as identidades inserindo aí um fortíssimo peso racial para os *Outros*, os *não-europeus*, imaginados como

---

62 Ibid., p. 105.

os de naturais raças inferiores. É por isso, que a mulher negra é encontrada na base da máxima violência de gênero, de raça e de classe. Em resumo, tem-se a fabricação de uma Europa civilizada, superior, branca e racional, e uma *não Europa* primitiva, negra e indígena, irracional, sempre objeto de saque e escravização.

Parte do “sucesso” da lógica expansionista imperial foi criar e associar marcas identitárias raciais e, depois, de classe sobre os *Outros*, estereotipados como bárbaros, primitivos, dominados, inferiores, aqueles de “raça”, os “de cor”, os “índios”, os “negros”. Esse conjunto dava forma ao europeu, que passava a se reconhecer como civilizado, dominador, racional, superior, associado a um natural fenótipo branco. Nesse ponto, mergulha-se profundamente no racismo como modo de relação humana e, desse lugar fabulado politicamente, grande parte das sociedades não consegue se livrar porque a componente racista das identidades interessa e é fundamental na manutenção do exercício de poder das elites nacionais.

Um dos modos de disfarçar as tensões raciais na sociedade é convocar o amor pela pátria. Por exemplo, Benedict Anderson<sup>63</sup> faz uma profunda relação entre patriotismo e racismo. Seu argumento é de que a imaginação de nacionalismo, em algumas nações fomentada pela educação, cultura e pelas mídias, beira a uma doença patológica quando se estabelece, ao mesmo tempo, um cultivo de “amor à pátria” e do ódio mortal aos *Outros*, aos inimigos da pátria. Para ele, “os frutos culturais do nacionalismo — a poesia, a literatura novelística, a música, as artes plásticas — revelam esse amor muito claramente de mil formas e estilos diferentes”.<sup>64</sup>

Muitos desses produtos culturais, como as poesias e romances, novelas, as músicas, as artes plásticas, jornais, rádios e TVs expressam, de forma direta ou de modo sutil, uma série de temores e aversões ao *Outro*, o que produz e mantém um ódio permanente contra os *diferentes* da pátria, isto é, do *nós*. O aprendizado racista, que é sempre determinista, desce até as mais profundas

---

63 ANDERSON, op. cit.

64 *Ibid.*, p. 200.

estruturas sociais e políticas para se constituir como o núcleo que alimenta as bases dessas estruturas, fazendo parecer absolutamente natural nas relações cotidianas que o mundo é assim, hierarquizado de modo racista, entre os brancos e os negros; de modo classista, entre ricos e pobres; de modo de gênero, entre homens e mulheres; de modo político, entre dominadores e dominados. É uma lógica tão dada que parece ser impossível qualquer tipo de alternativa e de alteração desse quadro.

É preciso insistir que raça é uma criação política. Ao tratar especificamente de raça, também Stuart Hall refuta fortemente qualquer ideia ou conceito biológico empregado a ela. Para ele

a diferença genética — o último refúgio das ideologias racistas — não pode ser usada para distinguir um povo do Outro. A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferença em termos de características físicas — cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. — como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo do Outro.<sup>65</sup>

Não existe, de fato, a mínima racionalidade possível que possa sustentar alguma base para o exercício do racismo, para conceber relações humanas condicionadas aos modos do racismo.

A questão é que, mesmo sem qualquer validade científica, a ideia de raça está presente no percurso identitário, sendo acionada para classificar, subordinar e excluir o Outro. Essa lógica racista, utilizada para dar forma à nação, principalmente a partir do uso da ideia sobre identidade, não tem preocupação racional e nenhum apoio em evidências científicas. Raça, como já disse Hall, é uma ação discursiva, portanto, política, com as versões construídas como se fossem verdades intocáveis, tudo com o objetivo de rebaixar, controlar, oprimir e apagar o Outro.

---

65 HALL, op. cit., p. 63.

Relembro que nos processos de invasão do mundo novo, as *diferenças* foram reconhecidas para que fossem controladas, combatidas e eliminadas. Esse colonialismo imperial europeu usou da retórica da “salvação” dos povos ditos primitivos, “degenerados”, “bárbaros”, impondo-lhes uma escravização que, na verdade, era um negócio de extremo lucro para as empresas e para as nações do velho mundo. Sim, esse *Outro* sobrevivente aos genocídios foi “convertido” pela violência do sistema escravagista em um produto mercantil, uma “peça” de valor no mercado internacional.

O racismo produz lucro. Sodré afirma que ele é bem lucrativo para as “elites dirigentes e suas afinidades de classe, porque elementos etnoculturais como cor da pele, parentesco e educação formal alimentam a hierarquização social garantida pela desigualdade econômica”.<sup>66</sup>

Além da invenção política da ideia de raça, Hall também chama atenção para a expressão “etnia”, que os Estudos Culturais compreendem como um conjunto de características, tais como língua, religião e costumes partilhados por um povo. Afirma Hall que “quanto maior destaque tem a ‘etnicidade’ mais se fixam características que seriam inerentes a um grupo, transmitidas por gerações pela cultura, educação e também pela herança biológica”.<sup>67</sup> O resultado disso, lembra aquele autor, é a sensação de unidade que visa manter a ilusória “pureza genética e cultural”. Todavia, reforça e esclarece Hall, que não existe sequer uma nação “composta por um único povo, uma única cultura ou etnia. As nações modernas são, todas, híbridos culturais”.<sup>68</sup> Também não é sem propósito que Hall sustenta que a ideia de “racismo biológico e de discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros de racismo”.<sup>69</sup>

As expansões colonialistas comandadas por algumas nações europeias só chegaram ao fim, pelo menos oficialmente, em finais

---

66 SODRÉ, op. cit., p. 80.

67 HALL, op. cit., p. 62.

68 *Ibid.*, p. 62.

69 *Ibid.*, p. 62.

dos anos 1970. Esses mais de cinco séculos de (des)construção identitária colonialista não passariam incólumes, principalmente para os povos que foram invadidos, escravizados, eliminados, fabricados como *Outros*. Morre o colonialismo, vive a colonialidade tanto nos povos oprimidos quanto nos povos opressores. Lembro, trata-se a colonialidade como um modo visível de eurocentrismo que vai ultrapassar, de muito, uma datação histórica. Argumenta Quijano que ela é “um conjunto de educados sobre sua hegemonia”<sup>70</sup> que se auto-reproduz dentro das ex-colônias, como se fosse natural. Um dos núcleos da colonialidade é a “concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados”.<sup>71</sup>

A colonialidade é expressão e exercício de poder que se nutre pelos processos identitários e por eles é nutrida de forma bastante significativa. O fato de se criar, manter, acentuar e aprofundar entre os povos explorados uma percepção de que são inferiores, inclusive fabricando a ideia de raça, será fundamental para estabilizar a sensação de uma identidade nacional e, também, um meio eficaz de controle sobre a maioria.

Quijano é certo ao afirmar que colonialidade “implica nas relações internacionais de poder e nas relações internas dentro dos países, o que na América Latina foi denominada de dependência histórico-cultural”<sup>72</sup>. Assim, é incontornável para pensar na construção do processo identitário e, de modo especial, no Brasil, enfrentar, mesmo que rapidamente, esse percurso que vai da discussão conceitual das identidades, passando pela formação dos Estados imperiais e a invenção da nação na Modernidade, chegando ao período da expansão colonialista, em que a ideia de raça tem peso significativo na imaginação do *Outro*.

Curioso é perceber que os exercícios violentos de poder que surgiram nas nações modernas, com um cruel colonialismo, ar-

---

70 QUIJANO, op. cit., p. 75.

71 Ibid., p. 75.

72 Ibid., p. 109.

rasaram o “paraíso” do novo mundo, transformando-o em “inferno” para os povos originários, para os africanos e para os mestiços pobres. Foram impostas a raça e o exercício do racismo, a identidade natural, fixa e eterna, os vários muros que fazem parecer intransponíveis *entre nós*. Assim, no mais profundo de nossas estruturas sociais, o indígena sempre será indígena, o negro sempre negro, o pobre sempre pobre, o não-europeu sempre um não-europeu, numa representação determinista de que o *Outro* sempre será o *Outro*.

Reitero que essas são ações políticas, econômicas e culturais fabricadas na Modernidade, e que fizeram nascer o homem moderno. Entretanto, esse *homem* nunca estará completo, em seguro abrigo e gozando de estabilidade. A Modernidade impõe um novo homem em relação à Idade Média, mas o novo emerge com incerteza.

Apesar da atuação de forças reacionárias e conservadoras, festejadas na extrema-direita em vários países, a ideia de homem moderno, de identidade fixa, que sonha com as tradições perdidas, parece não se sustentar mais diante da complexidade e da diversidade das relações sociais, políticas e culturais do agora.

## **O *Outro* não tem mundo!**

A partir do racismo e da inclusão do fenômeno da colonialidade *entre nós*, passo a perceber como se dá no Brasil, e ainda com seus reflexos contemporâneos, o processo da construção histórica das identidades.

Essa é uma mirada bem particular, uma narrativa alicerçada nas leituras e articulações com vários autores. Também é fundamental deixar eticamente claro que aqui não se trata de um texto isento porque este autor é parte desse mesmo processo identitário. Além disso, não se tem a pretensão de “fazer a História”, mas um exercício narrativo crítico que toma uma parte da história, recortando alguns eventos marcantes nas terras de Santa Cruz para ajudar no entendimento dos movimentos identitários

que nos constituem, de modo especial, pensando na fabricação do *Outro* em nós.

Antes de avançar, dois alertas. O primeiro é que parte significativa das narrativas históricas sobre o Brasil ainda tem forte componente eurocêntrico, isto é, a produção de uma ideia referencial de que a civilização é europeia, de que a humanidade está na Europa, o “centro do mundo”. Essa lógica foi terrivelmente profunda e, de algum modo, contaminou as muitas análises, inclusive críticas, sobre nós. Assim, esse é um percurso permanentemente crítico onde é vital ficar atento para identificar e desatar esses nós eurocêntricos que ajudam a materializar hoje as várias linhas de força de colonialidade.

O segundo alerta é reflexo do primeiro: a existência de uma não-fala quase que absoluta do *Outro* nas narrativas históricas, especialmente nas oficiais. Ao não-europeu negou-se a expressão, não se conhece a sua voz e o contar de sua vida, a sua interpretação da história. Esse impedimento, essa negação, esse combate ao direito de dizer e de mostrar estão nas bases profundas e silenciadas de boa parte da historiografia tradicional. Esse é um processo de exercício de poder, de impedir, de cassar, de proibir, de alterar o *Ser* e a sua expressão no mundo. Isso é política identitária. Por exemplo, a palavra *colonização* teve o seu uso obrigatório em quase todas as narrativas históricas na relação entre Brasil e Portugal. Sabemos que não ocorreu aqui uma “colonização”, todavia, a imposição dessa expressão teve o nítido objetivo de fazer calar o que de fato tinha ocorrido nas Américas: invasão e a máxima exploração das terras e das gentes.

O crítico literário brasileiro Alfredo Bosi<sup>73</sup> lembra que, em 1556, Portugal proibiu nos textos gerais sobre as expansões imperiais a palavra “conquista” quando os escritores fossem se referir à invasão no novo mundo. Era obrigatório trocar *conquista* por “descobrimto”, por descoberta, e é exatamente essa expressão que foi parar em quase todos os livros didáticos de his-

---

73 BOSI, Alfredo. (1996). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.

tória dos povos invasores e dos invadidos, para os ensinamentos das gerações do presente e do futuro, tornando em “verdade” o mito ideológico construído para aquele período: que o Brasil, um paraíso perdido e tomado de animais selvagens, entre eles os povos originários, foi “descoberto” e “salvo” pela civilização cristã europeia, especialmente a portuguesa, sendo construída uma grande nação.

Feitas essas pontuações iniciais, busco entender o que de fato levou o homem médio europeu a tomar o rumo do tenebroso oceano para chegar nas *Insullas de Brazil*, grandes ilhas que já eram conhecidas em inúmeros relatos de navegantes portugueses, franceses, italianos e espanhóis, desde o século XIII.

Penso já estar esclarecido que, ao contrário do ensinado didaticamente em boa parte da disciplina de História, o Brasil não foi objeto de “descoberta”, não foi um lance de sorte, jamais uma missão religiosa e nem um achado mágico. É preciso que fique bem cristalino que o Brasil não surgiu como uma obra do acaso, um desígnio divino, um desvio na rota de navegadores que iam para as índias e surpreendentemente, da noite para o dia, chegaram aqui.

As *Insullas de Brazil* já existiam em mapas e os europeus tinham bom conhecimento sobre elas. Os relatos de navegadores franceses eram incontáveis sobre aquelas *insullas*, mesmo muito antes da invasão oficial portuguesa. Por isso, a imposição da ideia de “descobrimento” do Brasil não passou, no dizer de Marilena Chauí, de “uma invenção histórica e uma construção cultural”.<sup>74</sup>

A chegada dos europeus no que viria a se transformar em Brasil foi planejada, programada, pensada, sendo o resultado de uma série de fatores políticos, econômicos, religiosos e identitários. Para o historiador brasileiro Boris Fausto<sup>75</sup>, o principal deles é que Portugal conseguiu, ainda no século XIII, desenvolver e se organizar de modo mais rápido como um Estado-Nação. Isso foi possível por conta das alianças entre monarquia, clero e setores

---

74 CHAUI, op. cit., p. 55.

75 FAUSTO, Boris. (2006). *História do Brasil*. São Paulo: Edusp.

da burguesia comercial, acrescente a isso o desenvolvimento da navegação e os ideais da Contrarreforma.

A condição de certa estabilidade política e econômica e a necessidade de fortalecimento da Igreja Católica possibilitaram que Portugal consolidasse a centralização de poder e reunisse os esforços mercantis para que o Estado, através de um consórcio com companhias privadas, tomasse o rumo do novo mundo para explorar, sem medida, as riquezas que já se sabiam sobre aquelas terras. Nesse quadro, o rei, que representava o símbolo do poder mais político do Estado, operava também como um agente econômico do mercantilismo.

Como disse, antes de partir para o Brasil, os comerciantes portugueses e outros europeus já acumulavam experiência de relações econômicas com genoveses e venezianos e, regularmente, exploravam ilhas no Mediterrâneo, usando a cana-de-açúcar e o trabalho escravizado de africanos. Não é sem razão que Lisboa, em pouco tempo, tinha se tornado um grande centro mercantil, com desenvolvidas tecnologias cartográficas e marítimas.

É importante ressaltar mais uma vez que as expansões imperiais dos Estados-Nação para o novo mundo, na prática, congregavam interesses de vários segmentos. Por exemplo,

para os comerciantes era a perspectiva de um bom negócio; para o rei era a possibilidade de criar novas fontes de receita em uma época em que os rendimentos da Coroa tinham diminuído muito, além de ser uma boa forma de ocupar os nobres e motivo de prestígio; para os nobres e membros da Igreja, servir ao rei ou servir a Deus, cristianizando os ‘povos bárbaros’ resultava em recompensas e cargos cada vez mais difíceis de conseguir nos estreitos quadros da Metrópole; para o povo, lançar-se ao mar significava sobretudo emigrar, tentar uma vida melhor, fugir de um sistema de opressões.<sup>76</sup>

Nesse processo, interessa sobremaneira perceber como os europeus enxergavam os povos, os habitantes do “paraíso”, os

---

76 Ibid., p. 23.

não-europeus. Lembro que Fausto, conforme citação anterior, disse que havia uma ideia de “missão” para alguns, ou seja, que a vinda ao Brasil era uma tarefa divina de cristianizar os “povos bárbaros”. Curioso, povos bárbaros, mas habitando o paraíso; animais selvagens, feras, gente-bicho, todos na “morada de Deus”. Percebe a contradição?

Como o novo mundo não era um lugar completamente desconhecido dos homens do velho mundo, os *Outros* viventes no “paraíso” também não eram seres ocultos e muito menos ignorados pelos europeus. Vale lembrar que, antes da invasão da América, Portugal e outras nações já tinham feitorias em vários pontos em África, de modo especial na Costa da Guiné, em Cabo Verde e em São Tomé. Dessas áreas, arrancavam-se homens, mulheres e crianças para a escravização, de modo especial, para o cultivo da cana e para a extração de ouro.

Esses violentos contatos dos europeus com os africanos e com os povos originários da América rendiam à literatura humanista inúmeras histórias sobre um mundo ignoto, como diz Fausto, com “reinos fantásticos, habitantes monstruosos e também a sede do paraíso terrestre”.<sup>77</sup> Cristóvão Colombo escrevia em suas cartas que, no interior do novo mundo, era possível encontrar sereias, homens com um olho só e outros com focinho de cachorro.

As primeiras folhas noticiosas que circulavam nos séculos XV e XVI pela Espanha, França, Portugal, e que tinham grande sucesso de público, além de trazerem notas comerciais, marítimas e cotações de preços, também estavam recheadas de histórias fantásticas, sempre com a presença de seres demoníacos nas terras distantes. Essas gazetas e folhas noticiosas, produzidas para serem lidas em voz alta em razão do baixo letramento da população, embalavam as curiosidades e os sonhos de muitos europeus pobres, geralmente servos que viviam na miséria nas cidades.

Todo esse ambiente produziu uma solução/ilusão para os mais pobres: enriquecer nas terras distantes e ao mesmo tempo

---

<sup>77</sup> FAUSTO, op. cit., p. 23.

“garantir um pedaço do paraíso”, nem que para isso fosse necessário “vencer as feras e os demônios” que lá seriam encontrados. No entanto, como esclarece Fausto, essas imaginações fabricadas pela elite como atraentes e perigosas eram na verdade um pano de fundo jogado para tentar ocultar os interesses mercantis dos impérios europeus.

É nessa conjuntura espaço-temporal que o Brasil será conformado como *Outro* no mapa do mundo ainda em finais do século XIV. É preciso ter isso em mente: o aparecer cartográfico das terras do novo mundo é parte do resultado da expansão mercantil imperial, que buscava tão somente formas para ampliar a riqueza dos Estados e das companhias privadas europeias. Ter a ideia de um Brasil como lugar para exploração é central seja do ponto de vista identitário seja como um modo de formulação do pensamento dos maiores intelectuais brasileiros, a exemplo do economista Celso Furtado, de *Formação Econômica do Brasil* [1959] (2007); do sociólogo Florestan Fernandes, autor, entre outros, de *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* [1973] (1975); do historiador, geógrafo, filósofo Caio Prado Júnior, de vasta produção, em especial *História Econômica do Brasil* [1945] (2006), além de inúmeros outros.

A imposição desse tipo de vocação e destino ao Brasil, isto é, de ser lugar de exploração para atender aos interesses do capital europeu, será decisiva para nortear as ideias da nação brasileira que somente iria surgir muito tardiamente, com extrema dependência. Dessa maneira, não se pode perder de vista que a invasão às terras de Santa Cruz representou uma forte e violenta dominação, com foco, ressalta Fernandes, na “exploração ilimitada, em todos os níveis da existência humana e da produção, para o benefício das Coroas e dos colonizadores”<sup>78</sup>

Principalmente no longo período de uma *Não-Nação*, de forma mais incisiva, o Brasil foi o *Outro* inserido no mundo apenas como um produtor de riquezas para as metrópoles. Este é um primeiro e fundamental traço político-econômico e identitário

---

78 FERNANDES, Florestan. (1975). *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 13.

para pensar e repensar as relações de arrasamento do homem com a natureza e do homem com o próprio homem.

Do ponto de vista humano, tem-se a configuração de um lugar que vai se constituindo por gente impulsionada a colaborar com esse projeto de máxima exploração do paraíso; vários povos originários escravizados, os chamados de índios pelos invasores; negros arrancados de África e escravizados no Brasil; os mestiços rejeitados e pobres, também alvo de barbáries físicas, étnicas e espirituais intermináveis. Quase todos os sobreviventes dos constantes genocídios e das doenças com transmissões mortais foram escravizados, eram *Coisas*, peças comercializáveis, corpos com braços e pernas que seriam gastos e moídos até a morte na produção de riquezas.

O que estou destacando é que, além da escravização dos povos originários e de negros, todas as diversas formas de exploração instaladas a partir do sistema colonial no Brasil vão emergir de modo decisivo nas travessias identitárias que desaguam no chamado *povo brasileiro* de ontem e de hoje. Prado Júnior resume esse momento de invasão europeia no Brasil:

No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma aspecto de uma vasta empresa comercial [...] destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto sociais como econômicos, da formação e evolução histórica dos trópicos americanos [...]. Com tais elementos articulados numa organização puramente produtora, mercantil, constituir-se-á a colônia brasileira.<sup>79</sup>

Trago aqui uma questão que precisa ficar bem clara: quem eram aqueles que rumavam da Europa para esse novo mundo? Quem eram os *Outros* para aqueles que no Brasil já habitavam?

---

79 PRADO JÚNIOR, Caio. (2006). História econômica do Brasil. São Paulo: Brasiliense, p. 22-23.

Em uma passagem anterior já disse que essa *Diferença* não era apenas notada no estrangeiro, naquele que estava do lado de fora das fronteiras. As elites dos Estados-Nação também estabeleceram suas fronteiras internas, impondo nítidas divisas entre os próprios, entre os nacionais. Eles eram até próximos, nascidos da mesma “ninhada”, mas não eram os mesmos.

Faoro<sup>80</sup> esclarece que para uma grande massa de servos, que vivia na mais absoluta miséria, faminta, expulsa dos campos, desajustada nas cidades, o ato de se lançar ao mar perigoso em busca das riquezas do paraíso, de chegar ao novo mundo era motivo de sobrevivência para eles, mas principalmente um escoadouro de tranquilidade para a nobreza e o clero porque, dessa forma, ficavam livres dos pobres e famintos a pressionar o Estado. Além disso, eles também se tornariam mão de obra gratuita nas operações de saques nas colônias, enriquecendo os burgueses e nobres nas metrópoles. Veja que curioso: será primeiro para os *Outros* europeus, os servos, as sobras, os mais pobres que inchavam e incomodavam nas cidades, que será fabricada a visão de um Brasil-Paraíso, de um lugar a jorrar ouro, de uma missão cristã e civilizatória, o que fazia, de certa parte, emudecer os gritos de fome, a sensação de desesperança, silenciando os ódios contra os nobres, o clero e burguesia. Explica Faoro que a elite absolutista vendia a fantasia de que, bem longe dali, do velho mundo, de cidades inchadas e sujas, “havia terras virgens, habitadas de bons selvagens, onde a vida se oferece sem suor, para glória de Adão antes do pecado”.<sup>81</sup>

As promessas de “terras virgens habitadas por bons selvagens” atraíram parte do excesso de um povo pobre, faminto e excluído. Fausto relata, por exemplo, que o navegador Tomé de Sousa chegou na Bahia/Brasil fazendo-se acompanhar de mil pessoas, “inclusive 400 degredados”. Na carta ao rei de Portugal, Vaz de Caminha conta que, para as missões de reconhecimento na nova terra, eram primeiramente mandados os “mancebos

---

80 FAORO, op. cit.

81 Ibid., p. 101.

degradados”.<sup>82</sup> Isso mesmo, para as ações de confronto com os “selvagens” que habitavam o novo mundo, para se apresentar para uma guerra contra o *Outro* no paraíso, a “civilização” enviava os seus *Outros* internos. Todavia, é preciso ter atenção aqui: na longa travessia da Europa ao Novo Mundo, os tidos como “mancebos degradados” se vestiram de “civilização” ao chegarem na terra prometida e ao se depararem com os *Outros* que eram donos dessas terras. É nesse ponto que se confirma a “missão” que os civilizadores tinham: ocupar o paraíso, “impor a alma cristã aos selvagens” que, assim convertidos pela obediência e pelo duro trabalho, seriam dóceis colaboradores desta tarefa divina.

Tem-se, assim, a condição de que os *Outros* europeus, diante dos povos originários, revestiram-se de “natural civilização”, em oposição radical à uma suposta animalidade que eles começaram a encontrar nas terras de Santa Cruz. Os “mancebos degradados” do velho mundo, já encarnados como civilizadores, avançaram sobre os indígenas para “salvá-los” e os domesticarem, o que atendia aos interesses mercantis da Coroa. Os *Outros* do novo mundo que não aceitassem essa ordem salvífica seriam (e foram) exterminados aos montes como moscas, em longos genocídios, não sem resistência dos povos originários.

Em resumo, é relevante voltar a acentuar que as expansões imperiais colonialistas europeias eram ações centralmente econômicas e civis, com braços armados, e que objetivavam retirar as riquezas das quais se ouvia falar que existiam em abundância nas terras distantes. Para isso, foram mobilizadas gentes que se entendiam como excesso no velho mundo, o que exigiu montar uma ação pedagógica que transformou saques e pilhagens em narrativas de “conquista”, “aventura”, “descobrimento”, “missão religiosa”, de “levar a civilização”. Parte fundamental nesse processo foi construir uma cultura propagandística do novo mundo, e tornar imaginariamente visível o *Outro*, seja a própria terra nova, seja seus habitantes, os povos originários, imaginados como primitivos, selvagens, mas que, se escravizados, renderiam lucros para

---

82 FAUSTO, op. cit., p. 46.

o império. Os aspectos missionários e civilizatórios eram mais visíveis e objetivavam justificar e jogar fumaça sobre a ferocidade dos interesses econômicos das expansões imperiais. Os Estados-Nação despejaram força para suas realizações, montando-se consórcios transnacionais para financiar e operar estas ações, com grande participação da Igreja Católica para sustentar a lógica divina destas operações.

A igreja teve um papel preponderante no convencimento da missão-destino que os cristãos teriam no novo mundo. No apelo, estava a busca e a promessa do paraíso, sua ocupação, a salvação dos selvagens com a imposição da alma cristã, um processo de *humanização*, de transformação das feras em “bons selvagens”, o que ocorria por meio do mais violento trabalho escravizado de que se tem notícia na história da civilização.

Na sequência desse percurso, avanço para tentar perceber como ocorreram, na prática, esses primeiros contatos entre os povos originários e os invasores. Observar estas ações será decisivo para dar sequência à construção das identidades no Brasil, da busca pelo *Outro*, pelos invisíveis, para quem sabe ao final poderemos responder quem somos nós na fila do pão.





## **CAPÍTULO 3**

### **VIOLÊNCIA COMO REGRA**

---



## Genocídios contra os povos originários

Os interesses econômicos na implantação do sistema colonial em terras brasileiras estão fortemente associados à construção europeia em torno da figura do *Outro* nesse novo mundo. Para que a lógica da dominação política renda gigantescos frutos econômicos, a imaginação concreta e visível sobre a *diferença* será fundamental.

Vale a pena lembrar que a chegada dos invasores do velho mundo, especialmente nas terras de Santa Cruz, passou fortemente pela construção de uma fábula de paraíso e, nesse aspecto, as narrativas preparatórias tiveram papel importante no processo de partida e chegada no “paraíso”, principalmente para fundamentar as ações de extrema violência que os homens brancos e vestidos da civilização vão produzir contra a terra, a natureza e os povos originários desse lugar, fabricados como animais selvagens. Em seguida, e paralelamente a isso, também assim foram tratados os negros arrancados de África e jogados no Brasil, em um *modus operandi* do colonialismo que se estendeu às relações com os mestiços pobres, também objetos das barbáries nessa terra.

Não é demais insistir que o regime de visibilização que fabula o *Outro* como um estranho, selvagem, perigoso, localizado no novo mundo ocorria em narrativas que circulavam pelo velho continente e, principalmente, nas histórias das longas travessias pelo tenebroso oceano. Vencer e dominar o *Outro* era parte da ilusão da missão divina, da busca pela terra prometida onde jorrava ouro em rios, missão destinada aos heróis que se aventuravam.

A extrema violência utilizada nesse percurso era naturalizada pelas narrativas fabulares, revestida de uma “missão santa”. Entendiam os invasores que parte de sua tarefa terrena era “salvar”

os selvagens encontrados e ter a posse plena do paraíso. Assim, aventura, descobrimento, achamento, colonização são as palavras-chave na ótica dos invasores em meio a essa fabricação mítica do que seria o Brasil.

No fundo, essa lenda de missão cristã salvífica e civilizatória, que pouco se sustentava entre os próprios “civilizados” europeus, acabou também ganhando ares de história oficial e tradicional, ocupando as páginas dos livros de História do Brasil, formando memórias e garantindo o silêncio, a ocultação, o esquecimento. Na verdade, os invasores sabiam muito bem o que queriam no novo mundo, qual papel teriam os povos originários capturados vivos. As intenções do civilizado do velho mundo para o *Outro* eram essencialmente econômicas, radicalmente diferentes de qualquer tipo de expectativa que os nativos poderiam ter em relação àquelas figuras estranhas, brancas e vestidas que chegavam em suas terras.

Um documento muito importante para se perceber as intenções nesse processo é a carta de Pero Vaz de Caminha destinada ao rei de Portugal. Segundo Jaime Cortesão, Caminha revela as primeiras impressões dos invasores diante dos donos daquelas terras, os indígenas: “gente bestial e de pouco saber [...] estavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós estávamos entre eles [...] como se fossem mais amigos nossos do que nós seus”.<sup>83</sup> Trata-se de uma violência de partida.

Mesmo sendo recebidos sem animosidades iniciais, os invasores não demoraram para retirar a máscara fabular de suas intenções em torno do Brasil como um “paraíso terrestre” e de “salvar” os seus habitantes. Rapidamente, o paraíso imaginativo foi transformado no verdadeiro inferno para os povos originários. Os nativos foram submetidos violentamente aos desejos pessoais e mercantis dos invasores, sendo imposta a escravização, a barbárie, com amplo uso e abuso das suas terras e de seus corpos.

A violência era absoluta, a mais banal e cruel já vista contra o *Outro*. O uso da força pelos invasores para barbarizar e escravizar

---

83 CAMINHA, Pero Vaz de & CORTESÃO, Jaime. (1943). *A Carta*. Livros de Portugal Ltda, s/p.

os povos originários se tornou a regra naturalizada desse contato, uma extrema violência divinamente justificada aos olhos dos civilizados, principalmente, abençoada pelo rei e pela Igreja Católica. Lembra Fausto que o “padre Manuel da Nóbrega, por exemplo, dizia em seus textos que os ‘índios são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem’”.<sup>84</sup>

Desde os primeiros contatos foram iniciadas as verdadeiras campanhas genocidas contra os povos originários em razão da resistência dos nativos à imposição da civilização, da escravização, da “salvação cristã”. Para justificar essa extrema violência e a matança generalizada dos indígenas no novo mundo, os invasores civilizados europeus vão nomear essa prática cotidiana e genocida de “guerras justas e santas”.

Antes mesmo da chegada ao Brasil, na pedagogia ideológica que sustentava essas expansões imperiais para o novo mundo, existia uma narrativa com força de uma verdade incontestável: de que todos os indígenas, em especial aqueles que resistiam à fé, à salvação e escravização eram, na verdade, adeptos de “práticas antropofágicas”. Para isso, era dever dos invasores europeus aplicar, com rigor exemplar, a punição divina, a cruz enfiada ao peito das tais “animalidades” que se recusavam à civilização. É claro que tudo isso não passava de uma estratégia para motivar os invasores a agir sempre com grande violência, eliminando as resistências e escravizando os povos sobreviventes para produção de riquezas para a metrópole.

Boris Fausto acredita que entre cinco e sete milhões de indígenas viviam no Brasil quando da chegada de franceses, portugueses e espanhóis entre os séculos XV e XVI. Os povos originários eram inúmeros e distribuídos por várias nações indígenas. Eles tinham uma cosmovisão ampla da terra, da natureza, da liberdade, cultivavam uma profunda relação com a terra em que viviam, eram parte da grande engrenagem cósmica, de modo que as suas ligações constitutivas com o mundo se davam na e com a natureza, uma vivência inversamente proporcional

---

84 FAUSTO, op. cit., p. 50.

à que tinham os invasores, os homens da civilização e seus interesses mercantis.<sup>85</sup>

O poema “Onomatotêmico” de André Vallias, escrito a partir de 222 nomes de povos indígenas, apresenta um pouco desse universo extremamente diverso dos inúmeros povos originários que o Brasil já teve. Fiz questão de trazer os nomes “cantados” no poema de Vallias, mas sem as estrofes características do gênero:

Guarani kaiowá, munduruku, kadiwéu, arapium, pankará, xokó, tapuio, xeréu, yanomami, assurini, cinta larga, kayapó, waimiri atroari, tariana, pataxó, kalapalo, nambikwara, jenipapo-kanindé, amondawa, potiguara, kalabaça, araweté, migueleno, karajá, tabajara, bakairi, gavião, tupinambá, anacé, kanamari, deni, xavante, zoró, aranã, pankararé, palikur, ingarikó, makurap, apinayé, matsés, uru eu wau wau, pira-tapuya, akuntsu, kisêdjê, kinikinau, ashainka, matipu, sou wari', nadöb, terena, puyanawa, paumari, wassu-cocal, warekena, puroborá, krikati, ka'apor, nahukuá, jahui, baniwa, tembé, kuikuro, kaxinawá, naruvotu, Tremembé, kuntanawa, aikanã, juma, torá, kaxixó, siriano, pipipã, rikbaktsá, karapotó, krepumkateyê, aruá, kaxuyana, arikapu, witoto, pankaiuká, tapeba, karuazu, desana, parakanã, jarawara, kaiabi, fulni-ô, apurinã, charua, issé, nukini, aweti, nawa, korubo, miranha, kantaruré, karitiana, marubo, yawalapiti, zo'é, parintintin, katukina, wayana, xacriabá, yaminawá, umutina, avá-canoeiro, kwazá, sou enawenê-nawê, chiquitano, apiaká, manchineri, kanoê, pirahã, camaiurá, jamamadi, guajajara, anambé, tingui-botó, yudjá, kambeba, arara, aparai, jiripancó, krenak, xerente, ticuna, krahô, tukano, trumai, patamona, caripuna, hixkaryana, waiwai, katuenayana, baré, menky manoki, truká, kapinawá, javaé, karapanã, panará, sakurabiat, Kaingang, kotiria, makuxi, maxakali, taurepang, aripuaná, paresi, iranxe, kamba, tuxá, tapirapé, wajuru, mehinako, kambiwá, ariken, pankararu, sou guajá, djeoromitxi, koiupanká, tunayana, ikolen, dow, wajãpi, amawáka, barasana, kubeo, kulina, ikpeng, ofaié, hupda, xipaya, suruí paiter,

---

85 FAUSTO, op. cit., p. 38.

xokleng, tupiniquim, kuruaya, zuruahã, galibi, tsohom-dyapa, waujá, xukuru, kaxarari, tuyuka, tumbalalá, borari, amanayé, hi-merimã, aikewara, kujubim, arikosé, arapaço, turiwara, kalankó, pitaguary, shanenawa, tapayuna, coripaco, kiriri, kaimbé, kokama, makuna, matis, karo, banawá, chamacoco, tenharim, tupari, krenyê, bará, wapixana, oro win, sateré mawé, guató, xetá, bororo, atikum, ye'kuana, tiriyo, canela, mura, borum.<sup>86</sup>

O contato dos invasores europeus com os povos originários foi tratado por Fausto como uma verdadeira “catástrofe” para os donos das terras. O antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro<sup>87</sup> vai além ao denunciar que os portugueses promoveram múltiplas destruições mortíferas contra os nativos: seja por ação bacteriológica, introduzindo várias doenças; seja por ação ecológica, com a tomada das terras e de suas riquezas; seja por ação econômica e social, com a escravização e os etnocídios implacáveis e, também, relações mercantis predatórias. Na base dessa extrema violência destruidora estava a fábula de “refazer o orbe em missão salvadora, cumprindo a tarefa suprema do homem civilizado e destinado por Deus: juntar todos os homens numa só cristandade”.<sup>88</sup>

O que mais espantava os povos originários, segundo muito bem analisou Alfredo Bosi, era a tirania dos homens brancos, vindos do velho continente. Eles os obrigavam a servi-los por toda uma vida como escravizados, inclusive sexuais, separando as mulheres dos homens, os pais dos filhos, “ferrando-os, vendendo-os”.<sup>89</sup>

Diante das resistências indígenas, especialmente à escravização, muitos deles também foram fabulados nas narrativas mercantis como “animais preguiçosos”, de vida inútil, sem adaptação ao trabalho, entregues aos rituais anticristãos. Em resumo, a grande maioria era tratado como “gado humano, cuja natureza,

---

86 VALLIAS, André. (2014). *Totem. Meimbipe* - SC: Editora Cultura e Barbárie.

87 RIBEIRO, Darcy. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

88 Ibid., p. 39.

89 BOSI, op. cit., p. 32.

mais próxima de bicho que de gente, só se recomendava à escravidão”, conta Ribeiro.<sup>90</sup> Em outras palavras, para esse Outro animal e monstruoso imaginado desde as narrativas europeias, somente um fim era possível: a escravização. Assim, escravizado, tornava-se uma mercadoria, algo de algum valor e até importância na colônia porque eram, de fato, pernas e braços a produzir a riqueza esperada pelos invasores.

Celso Furtado<sup>91</sup> analisa que, desde o começo do sistema colonial imposto em terras do Brasil, a captura de indígenas como escravizados tornou-se um excelente negócio, principalmente porque a importação dos africanos mostrava-se ainda muito dispendiosa para o império e suas empresas. Dessa forma, a captura, comercialização e a ampla escravização dos povos originários vieram a se constituir na “primeira atividade econômica estável dos grupos de população não dedicados à indústria açucareira.”<sup>92</sup>

Também reforça Prado Júnior que esse violento aprisionamento de nativos era estimulado pelos altos ganhos com a venda das “peças”.<sup>93</sup> Vale salientar que o início efetivo da invasão do Brasil não tinha sequer completado trinta anos e a escravização dos indígenas era generalizada em todas as áreas da colônia.

Para Darcy Ribeiro, é assim que o modo da “civilização” vai se impondo no Brasil, com as epidemias das pestes que dizimavam milhares de nativos e, principalmente, com a mais violenta escravização e genocídios diante das resistências dos povos originários. A colônia portuguesa onde vai se formando uma “gente brasileira” tem esse cotidiano de exploração e de extrema violência. É preciso notar que algumas reações contra as ferocidades dos civilizados do velho mundo tiveram, em certa medida, um pequeno apoio de poucos religiosos do chamado baixo clero, que estariam horrorizados com tamanha crueldade, uma violência sem limites que fugia de argumentos cristãos.

---

90 RIBEIRO, op. cit., p. 53.

91 FURTADO, Celso. (2007). *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

92 Ibid., p. 76.

93 PRADO JÚNIOR, op. cit.

Lembra Prado Júnior que “os nativos se defenderam valentemente; eram guerreiros, e não temiam a luta”.<sup>94</sup> Por isso mesmo, em 1570, o império português passou a editar uma carta régia que transformava em ato “legal” a escravização dos indígenas, reforçado por argumentos cristãos. Assim, agora, legalmente, os donos das terras passaram a ser oficial e brutalmente exterminados, mais profunda e divinamente violentados, de modo mais especial aquelas e aqueles indígenas que “recusavam submeter-se aos colonos e a entrarem em entendimento com eles.”<sup>95</sup>

O fato é que a partida para a longa travessia identitária no Brasil foi mobilizada centralmente por interesses mercantis europeus, especialmente, de portugueses, onde a marca central da relação com o *Outro* foi a violência desenfreada na busca por riquezas, seja pelo saque, seja para se fazer produzir pela escravização, primeiramente indígena.

Analisa Darcy Ribeiro que, no fundo anímico e fabular, os invasores, homens da civilização, os europeus brancos estavam convencidos de que eram mesmo os “novos cruzados cumprindo uma missão salvacionista de colocar o mundo inteiro sob a regência católico-romana”.<sup>96</sup> E como disse, as violentíssimas ações desses “novos cruzados” em terras brasileiras estavam amparadas pela chamada teoria do direito natural, discutida e defendida pelos teólogos da Contrarreforma, de modo especial na Universidade de Coimbra. Através dela, os povos originários seriam “escravos naturais” e a subordinação aos civilizados cristãos e o cativo eram os únicos destinos daqueles seres animais. Essas formulações ideológicas buscavam tirar o peso da contradição entre o paraíso projetado e o inferno realizado, sustentando divinamente a mais brutal escravização dos indígenas. De algum modo, essa mesma lógica também será utilizada e ampliada no Brasil quando da escravização negra.

Vale registrar o que disse Ribeiro e que faço questão de trazer na íntegra:

---

94 PRADO JÚNIOR, op. cit., p. 35.

95 Ibid., p. 35.

96 RIBEIRO, op. cit., p. 67.

Milhares de índios foram incorporados por essa via à sociedade colonial. Incorporados não para se integrarem nela na qualidade de membros, mas para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava. (...) Custando uma quinta parte do preço de um negro importado, o índio cativo se converteu no escravo do pobre, numa sociedade em que os europeus deixaram de fazer qualquer trabalho manual. Toda tarefa cansativa, fora do eito privilegiado da economia de exportação, que cabia aos negros, recaía sobre os índios.<sup>97</sup>

O resultado mais visível da extrema violência colonialista nos primeiros anos de invasão no Brasil foi a redução rápida e drástica da população indígena. Segundo Fausto, apenas em 1563, mais de 60 mil indígenas morreram vítimas somente de epidemias no Nordeste brasileiro.<sup>98</sup> Nesse mesmo período, Ribeiro informa que outros 40 mil “morriam feito moscas, escarrando sangue”<sup>99</sup>, em razão, principalmente, da varíola, do sarampo e de outras doenças. Estima-se que, dos cinco milhões de indígenas em 1500, um milhão foi dizimado somente por meio das doenças contagiosas ainda no primeiro século depois da invasão europeia.

De 1600 a 1700, “prossegue a despopulação provocada pelas epidemias e pelo desgaste no trabalho escravo, bem como o extermínio na guerra, reduzindo-se a população indígena de quatro para dois milhões”.<sup>100</sup> Ribeiro registra que, de 1700 a 1800, mais de um milhão de indígenas também foram “gastos” nos massacres e na escravização.

Bosi resgata um importante relato que frei Bartolomeu de Las Casas publicou em *Brevisima relacion de la destrucccion de las índias*, em 1552. Nele, esse religioso estimou “em 15 milhões o número de índios mortos entre 1492 e 1542” na América.<sup>101</sup> Im-

---

97 RIBEIRO, op. cit., p. 100.

98 FAUSTO, op. cit., p. 50.

99 RIBEIRO, op. cit., p. 52.

100 *Ibid.*, p. 143.

101 BOSI, op. cit., p. 22.

portante enfatizar que eram verdadeiras campanhas de extermínio, não eram guerras clássicas como alguns autores vão anotar sobre esses processos.

Ao longo da história do Brasil, os povos originários foram uma marca identitária violentamente apagada, seja por mortes e doenças, seja pela expulsão de suas terras, seja pela imposição da civilização cristã. Essa barbárie não se encerrou com o fim do período colonial, com a chegada da República e nem com os tempos do agora, da contemporaneidade. O último Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, publicado em 2018 pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), constatou o aumento em 14 dos 19 tipos de violência sistematizados contra os poucos mais de 800 mil indígenas que habitam o país.

A permanente apropriação das terras dos povos originários é um dos principais vetores dessa violência que vem do Brasil Colônia. Todas as informações sistematizadas pelo Cimi evidenciam que continua dramática a quantidade de registros de suicídio (128 casos), assassinato (110 casos), mortalidade na infância (702 casos) e violações relacionadas ao direito às terras tradicionais. Em três décadas foram 1.119 casos de assassinatos de indígenas.

O ano de 2019 iniciou com uma intensificação das denúncias de invasão às terras indígenas no Brasil e de assassinatos de suas lideranças. Em ao menos cinco grandes áreas demarcadas foram registrados roubo de madeira, derrubada enorme de florestas para pastagens, ocupação ilegal dos territórios tradicionais e mineração.

## **A cruz como espada pedagógica**

Retorno à invasão do Brasil tratando do conluio entre o Estado e a Igreja Católica para impor uma pedagogia de “amansamento” dos povos originários, uma ação que será fundamental para a construção identitária do povo brasileiro.

Relembremos que a fabricação do “paraíso terrestre” no novo mundo resultou, em grande medida, em uma terra onde nos rios não corriam apenas ouro, mas principalmente jorravam o sangue

largamente derramado dos povos originários. Os genocídios e a escravização conformavam a existência do *Outro* que deveria ser “salvo” pelo e para o trabalho cativo, mas de modo especial, combatido e exterminado caso resistisse em atender às ordens da missão divina europeia.

A captura, escravização e comercialização dos corpos dos povos originários se tornaram a primeira atividade econômica do Brasil, resultando em excelentes negócios para os senhores e seus traficantes. O resumo de nossas relações é um *Outro* visível para ser violentamente escravizado e, nessa condição, dominado e domesticado, poderia tornar-se invisível, consumido e moído pela barbárie escravagista em uma colônia que começava a formar um contingente populacional mais significativo.

Nesse ponto, reforço uma primeira grande base que sustenta o percurso identitário no Brasil: a mais cruel e extrema violência contra os povos originários é a marca de partida de uma nação que viria nascer mais tarde, mas que vai se constituir como um forte traço de continuidade em toda a travessia da constituição do *ser brasileiro* e da sociedade nacional.

O fato é que desde o Brasil Colônia, a base das relações humanas e sociais que vai sendo construída tem a existência de um *Outro* objeto, coisa, peça, tratado com extrema violência, corpos escravizados com único objetivo: satisfazer os desejos dos senhores brancos e do império, saques, acumulação de capital e poder, comércio de corpos e uso sexual.

Para melhor compreender a construção identitária do *Outro* no Brasil nos primeiros contatos com os invasores europeus, proponho ampliar as luzes do que vimos até aqui para perceber uma outra movimentação no Brasil Colônia e que pode ajudar a pensar na construção da ideia de um povo brasileiro: a instituição das missões religiosas e da pedagogia da inversão a partir da produção de uma “consciência” de impureza nos próprios povos originários.

A violência mais bruta e sem medida dos invasores contra os donos das terras não produziu apenas um constante extermínio e somente a escravização dos nativos. A outra ação, fundamental nesse processo destrutivo, e com reflexos identitários ainda hoje

no Brasil, foi a introdução da catequese, de um modo de aprendizado sobre a vida e o mundo, um forte exercício ideológico e eurocêntrico para que o *Outro*, em vias de escravização, pudesse se reconhecer, enxergar-se como um bicho, um selvagem, um animal, um desalmado, uma *coisa* inferior que deveria ser submissa diante dos civilizados brancos, superiores, europeus.

A pedagogia da “santa violência”, liderada por missões religiosas, possibilitou a inversão da realidade e a fabricação de uma outra. Por meio dela, os indígenas deveriam passar a se culpar pela violência recebida dos invasores; precisavam ser convencidos da existência de um só Deus e de um paraíso que eles deveriam almejar com todos os sacrifícios terrenos. Todavia, eles, corpos nus e sem o Deus único e cristão, deveriam ser merecedores dos castigos em vida para chegar ao céu prometido.

Em resumo, essa pedagogia, conluio entre Estado e Igreja, sustentada pela voraz necessidade mercantil de corpos dóceis para a eterna escravização, buscava fazer com que os próprios nativos se reconhecessem completamente responsáveis pelos sofrimentos, doenças, mortes, escravização em razão de suas incapacidades, da ausência de almas cristãs em seus corpos, dos seus pecados. A narrativa ideológico-identitária construída era de que “o bom deus do céu caíra sobre eles, como um cão selvagem, ameaçando lançá-los para sempre no inferno”.<sup>102</sup>

A criação nos nativos dessa espécie de “consciência” de que eles eram impuros, inferiores, culpados pelas torturas diárias, mortes e doenças, de que eram pecadores que iriam para o inferno se não se convertessem em resignados colaboradores teve um efeito avassalador na construção das identidades brasileiras, ultrapassando os indígenas, os negros e os mestiços.

Novamente recorro à carta de Pero Vaz de Caminha ao rei, principalmente no trecho em que ele trata exatamente sobre o *Outro*. Ele escreve que os nativos eram tão inocentes que se falassem a língua portuguesa, logo seriam “cristãos”, pois não tinham e nem entendiam crença alguma. Indica o escrivão ao rei

---

102 RIBEIRO, op. cit., p. 143.

de Portugal que “o melhor fruto que dela [terra] se pode tirar parece-me que será salvar esta gente”.<sup>103</sup>

Ora, grande parte dos invasores não queria formar cristãos, não buscava civilizar os bárbaros, não estava preocupada em “salvar esta gente”. A relação com os povos originários em terras do Brasil era de máxima exploração, de uso e de abuso de seus corpos, de uma escravização a fim de produzir riquezas para as metrópoles europeias. Por isso, é sempre importante ter em mente e renovar esses motivos centrais da expansão mercantil dos impérios do velho mundo.

Ocorre que as “guerras justas e santas” empreendidas por Portugal e Espanha para aprisionar os indígenas estavam cada vez mais cruentas e caras porque as resistências dos nativos eram cada vez maiores, o que fazia os invasores perderem “boas peças” entre indígenas homens. Em razão dessa resistência constante, as metrópoles já haviam tentado importar negros capturados em África para a escravização nas colônias da América, mas os custos dessa operação também eram muito altos.

Para completar, crescia no Brasil a área devastada para a produção de açúcar no litoral, além de se confirmar a descoberta de minas de ouro no interior da colônia. Em outras palavras, os invasores “precisavam” de mais mão de obra escravizada e elas estavam ficando mais caras em razão das resistências dos povos originários e dos altos custos com a captura e o transporte dos africanos.

Uma solução encontrada pela Coroa para a “carência de mão de obra” surge do maior conluio entre Estado e Igreja e que resultou no reforço das missões de “amansamento”, um aldeamento onde os indígenas aprisionados não teriam, em princípio, o estatuto inicial de escravizados, mas de catecúmenos (aprendizes). Ao serem capturados, não se tornavam imediatamente cativos, mas ganhavam a condição de hereges que deveriam passar para a catequese, domesticação, assimilando os seus pecados e, como natural, as suas animalidades e inferioridades. Fausto deixa nítido que essas missões objetivavam transformar “os índios,

---

103 CAMINHA & CORTESÃO, op. cit.

através do ensino, em ‘bons cristãos’, reunindo-os em pequenos povoados ou aldeias. Ser ‘bom cristão’ significava também adquirir os hábitos de trabalho dos europeus”.<sup>104</sup>

Chamo atenção que no período intermediário entre o indígena capturado para a domesticação e o seu envio para o trabalho escravizado, ele não se tornava um servo como os servos dos campos no velho mundo, na Idade Média. Não. No Brasil, essa catequese ganha outra dimensão, parte da própria escravização. Na Europa, o servo estava ligado à terra, não sendo propriamente uma *coisa* do senhor. No Brasil, os povos originários em processo de “amansamento” não se transformaram nesse servo ligado à terra, mas passaram a ser uma *coisa*, uma peça, um objeto escravizado de propriedade do senhor.

Além disso, diferente do velho mundo, em terras brasileiras o *Outro* é alvo de uma pedagogia que objetivava o seu convencimento da condição de pecador, assim, o trabalho escravizado era parte de um castigo merecido, de um martírio necessário na terra para limpar sua alma que seguia, depois da sua morte, para o paraíso. Na colônia brasileira, os povos originários aprisionados nessas missões de amansamento deveriam aprender que seus corpos e almas eram propriedades do senhor e que isso era natural e divino.

Depois de “educados” nessas aldeias, os indígenas “mansos” e cientes de que mereciam serem castigados e escravizados eram entregues aos senhores que poderiam fazer deles o uso que bem entendessem. Por sua vez, o indígena submisso compreendia que a sua condição de escravizado dócil e fiel ao seu senhor era o seu lugar no mundo.

Essa pedagogia dava forma, em certa medida, ao *Outro*, uma *diferença* dócil e escravizada e, também, conformava a figura do senhor a partir do exercício de poder sobre o *Outro*. Essa lógica empregada nos povos originários será a mesma aplicada aos negros africanos escravizados no Brasil. Domesticados para o trabalho forçado, os povos originários e os negros africanos e,

---

104 FAUSTO, op. cit., p. 49.

depois, os nascidos na colônia, não seriam mais e tão somente animais selvagens dos primeiros contatos, mas “servos” fiéis, objetos e peças de proprietários que até eram relacionadas em inventários dos senhores e herdadas pelos filhos e netos dos homens brancos.

Os indígenas capturados, domesticados para uma escravização “silenciosa” resiliente, eram levados aos engenhos de cana de açúcar e, principalmente, para as minas. Segundo Ribeiro, em seis engenhos na capitania de São Vicente (São Paulo) existiam mais de três mil indígenas que vinham das missões de aldeamento. Além do trabalho na agricultura e na mineração, eles também foram usados em várias guerras contra outros nativos, na captura de indígenas resistentes, na construção de igrejas e na urbanização das cidades.<sup>105</sup>

Para o Estado e os comerciantes, o investimento na catequese dos nativos era bem menor do que importar negros da África. Nas aldeias religiosas, os escravizadores europeus tinham à disposição corpos envolvidos na fé Católica, “recrutável e disponível a qualquer tempo, a custo nulo”.<sup>106</sup>

No entanto, vale anotar que também sempre houve resistência dos povos originários contra essas missões de aldeamento e todo o sistema de escravização. Como já disse, existem registros de que alguns padres do baixo clero se opuseram em certa medida a transformar os aldeamentos em fábricas ideológicas de dóceis escravizados em benefício da máxima exploração pela Coroa.

O fato é que a resistência de poucos religiosos foi uma exceção. O violento amansamento dos indígenas por ordens religiosas, em conluio com o Império Português, fez com que os europeus assumissem plenamente um quadro político e social na colônia que Ribeiro chama de um “Estado Sacerdotal”.<sup>107</sup> Em outras palavras, cruz e espada, ambas afiadas e prontas para decepar as cabeças dos indígenas, converteram-se em uma poderosa pedagogo-

---

105 RIBEIRO, op. cit., p. 101.

106 *Ibid.*, p. 101.

107 RIBEIRO, op. cit. p. 71.

gia do medo, da submissão, do mando e da obediência, tanto para os europeus quanto para os nativos. Em resumo, temos os donos dessas terras “desapossados de suas terras, escravizados em seus corpos, convertidos em bens semoventes para os usos que o senhor lhes desse, eles eram também despojados de suas almas”.<sup>108</sup>

Reafirmo que a força ideológica desse sistema perverso estava assentada em um processo de inversão, no convencimento para que os próprios indígenas escravizados se sentissem culpados por esta condição e, como aquela tortura diária era ensinada como algo natural, somente através da escravização terrena eles conseguiriam obter a salvação no reino dos céus.

Tal é a força dessa ideologia que ainda hoje ela impera, so-branceira. Faz a cabeça do senhorio classista convencido de que orienta e civiliza seus serviçais, forçando-os a superar sua preguiça inata para viverem vidas mais fecundas e mais lucrativas. Faz, também, a cabeça dos oprimidos, que aprendem a ver a ordem social como sagrada e o seu papel nela prescrito de criaturas de Deus em provação, a caminho da vida eterna.<sup>109</sup>

Não há dúvidas que a missão de aldeamento era um lugar privilegiado para desenvolver no sistema colonial brasileiro uma consciência de impureza nos próprios povos originários, no sentido de que eles se culpassem pela escravização e demais violências. A justificativa de seus sofrimentos na barbárie cotidiana estava em suas incapacidades, na nudez, nas várias línguas e deuses.

A criação dessa consciência implicava na aceitação da inferioridade e da escravização como uma penitência e punição divina. A lógica dessa pedagogia violenta era de que esse sofrer terreno, o trabalho sem trégua para o homem branco, era um caminho necessário nesse *inferno terrestre* em direção ao *paraíso celeste*. Assim, pregavam-se nos aldeamentos que os indígenas deveriam ser agradecidos pelas torturas diárias que recebiam

---

108 Ibid., p. 72.

109 Ibid., p. 72.

porque, somente por elas, eles conseguiam entrar pela porta estreita da frente do paraíso e, lá, os que mais eram fiéis na terra teriam lugar garantido. O pagamento pela alforria divina seria pelo trabalho na terra e pela fidelidade aos civilizados europeus, aos brancos.

Além de genocídios, da escravização e do amansamento pela cruz e pelas espadas nos vários aldeamentos, outra ação de extrema violência e que também passa a se constituir como uma forte marca identitária *entre nós* é o estupro das índias e que resultarão do nascimento do fruto desta violência: os mestiços. O aparecimento do ser mestiço em uma colônia que caminhava para ser uma nação é uma parte vital para se entender a construção identitária do *Outro* no Brasil. É aqui, com o mestiço, que nasce o que Darcy Ribeiro vai chamar de “ninguendade”.<sup>110</sup>

## **O nascimento dos Ninguéns**

Já disse que o conluio entre Estado e Igreja foi fundamental aos interesses mercantis do velho mundo, um consórcio de exercício de poder que garantiu a livre ação dos invasores na colônia, de modo especial, assegurando a escravização indígena seja pela força seja a partir das aldeias para o amansamento, ambas ações violentas. Por exemplo, pela cruz, implantou-se uma pedagogia da inversão com o objetivo de que os nativos capturados desenvolvessem neles uma “consciência” de impureza de seus corpos e, assim, caminhassem na terra para limpar e salvar sua alma a ser recebida no céu.

Segundo essa ideologia cristã imperialista, o lugar no paraíso celeste estava garantido aos escravizados se eles docilmente colaborassem com o trabalho forçado para os homens brancos e civilizadores. É claro que os muitos nativos que resistiam a essa violência eram assassinados aos milhares nas “guerras santas e justas”.

---

110 RIBEIRO, op. cit.

Outra extrema e permanente violência praticada pelos invasores contra os povos originários, em especial contra as mulheres, foi o estupro. A ideia de um povo brasileiro miscigenado, que trata como orgulho a mistura de raças, não considera que esse processo passa, obrigatoriamente, pela absoluta violência sexual contra as indígenas e, depois, contra as negras e mestiças. O estupro também é central para se entender a construção identitária no Brasil.

Não é novidade que a grande maioria dos europeus que chegou em terras de Santa Cruz era constituída por homens. Lembra Ribeiro que esses “recém-chegados acasalaram-se com as índias, tomando, como era o uso da terra, tantas quanto pudessem”.<sup>111</sup> Nesse ponto, volto ao que escreveu Caminha ao rei, em carta de 1500, especificamente sobre as indígenas:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam.<sup>112</sup>

Esse relato de curiosidade sobre os corpos das indígenas logo se transformou em violência sexual. São vários os registros de que os homens civilizados e cristãos europeus que chegavam ao Brasil produziam estupros coletivos, constituíam haréns de indígenas escravizadas, montaram-se grupos específicos de capturas para aprisionar e comercializar os lotes de nativas tão somente como escravas sexuais.

O nascimento de *mamelucos* ou dos *brasilíndios* é resultado das relações de extrema violência sexual. Além de serem frutos dos estupros pelos europeus contra as indígenas, os brasilíndios vão sofrer dupla rejeição identitária. De um lado, muitos sequer eram reconhecidos como os membros legítimos dos povos originários, porque não eram filhos naturais das nações dos nati-

---

<sup>111</sup> RIBEIRO, op. cit., p. 89.

<sup>112</sup> CAMINHA & CORTESÃO, op. cit.

vos. Por outro lado, os brasilíndios também não serão aceitos como brancos, civilizados, colonizadores por seus pais. Para os europeus, os mestiços frutos dos estupros contra as indígenas tinham o corpo e a pele visivelmente sujas da “terra brasilis”. Os brasilíndios eram filhos impuros em razão do sangue de mulheres selvagens, animais, sem alma. Tudo isso reforça aqui o argumento da ação racista já empregada no novo mundo antes mesmo de sua invasão e da ideia de raça.

Diante dessas condições objetivas, lembra Darcy Ribeiro, “o mameluco caía numa terra de ninguém, a partir da qual constrói sua identidade de brasileiro”.<sup>113</sup> O aparecimento dessa figura na vida colonial, nascido do estupro de sua mãe e sofrendo uma dupla rejeição identitária, é vital para pensar na constituição identitária do que viria a ser o *povo brasileiro*. Se a indígena era o *Outro* que será usado e abusado, que condição humana teriam aqueles frutos dessa relação? Quem eram no mundo os brasilíndios, quais os seus papéis visíveis naquela sociedade? Não é demais lembrar e reforçar que a base em que surge essa *Ninguendade* é a extrema violência das relações. Trata-se de um fundamento que vai se configurando como central para se tentar compreender esse percurso constitutivo do Brasil, ora com uma face mais visível do *Outro*, ora com ações para apagar, ocultar, deixar invisível a *diferença*.

Recusados como também legítimos filhos dos povos originários e, principalmente, rejeitados pelos invasores europeus, grande parte dos brasilíndios vai ser “acolhida” exatamente nas missões religiosas de aldeamentos que “amansavam” indígenas para a escravização.

Por meio da catequese, os mestiços logo aprendem a lógica das diferenças entre o ser humano e o animal, entre os *civilizados* e os *primitivos*, entre os superiores e os inferiores, entre os brancos e os indígenas. Alguns brasilíndios foram aproveitados como auxiliares dos religiosos nas missões; outros foram mandados aos engenhos e minas como escravizados, mas com al-

---

113 RIBEIRO, op. cit., p. 109.

gum *status* superior aos escravizados indígenas. Essa condição permitiu que alguns deles se tornassem encarregados, feitores, capatazes, empregados dos senhores brancos para controlar e punir os indígenas cativos nas fazendas.

Além disso, muitos desses mestiços catequizados foram também alistados como espécies de “soldados”, formando um bando armado à serviço dos grandes proprietários de terra e do Estado imperial. Nesse caso, muitos brasilíndios mostram-se, sem demora, fiéis aliados dos europeus, o que lhes proporcionaria uma sensação de que também gozavam do prestígio dos civilizados, que eram superiores como seus pais brancos e, ao mesmo tempo, rejeitassem ferozmente qualquer relação de vínculo humano e identitário com suas mães indígenas.

Os invasores europeus souberam muito bem aproveitar essa construção dos papéis sociais dos mestiços. De um lado, afastavam os brasilíndios de suas mães e de seus parentes indígenas, os verdadeiros donos das terras. De outro, buscavam estabelecer um forte controle sobre essa massa de *ninguéns* que crescia, controle pela catequese nos aldeamentos e pelas tarefas “militares” nos campos e nas cidades. Em resumo, os senhores brancos e o império português impõem um papel aos brasilíndios de uma espécie de *agentes civilizadores*.

Assim, os mestiços, frutos dos estupros de suas mães indígenas pelos europeus, vão compor as primeiras milícias no Brasil, as chamadas “bandeiras”, e eles, os seus bandeirantes. Tem-se aí verdadeiros esquadrões da morte armados à serviço do império para a captura e, na maioria dos casos, para exterminar os indígenas resistentes, ou seja, os seus parentes nativos.

Do ponto de vista identitário, do reconhecimento, o que de fato pretendiam esses brasilíndios ao prestar favores aos seus pais homens, europeus e brancos? O que eles ganhavam em ser fiéis ao projeto de exploração das terras e dos indígenas, assegurando a escravização e até o extermínio de seus parentes indígenas? Os mestiços esperavam principalmente a admissão deles na faixa social em que transitavam os colonizadores, os homens brancos, os civilizados. A escravização e a morte de suas mães

indígenas eram tentativa de limpeza de qualquer ligação familiar que tivessem com seus parentes nativos da terra. Os brasilíndios se esmeravam em cumprir essas duas tarefas: provar que se identificavam com seus pais civilizados e agir com extrema violência para exterminar os seus laços de parentesco com os povos originários. Darcy Ribeiro conta que um português que comandava uma dessas bandeiras, formadas por muitos brasilíndios, enviou uma carta ao rei de Portugal, em 1649, dizendo literalmente que “essa gente” não ia ao mato para cativar os indígenas, mas ia “adquirir o tapuia gentio-barbo e comedor de carne humana, para reduzi-lo para o conhecimento da urbana humanidade e humana sociedade”.<sup>114</sup> É claro que, com a chegada dos africanos ao Brasil para serem escravizados, esses serviços prestados pelos mestiços também se estenderam também à captura, escravização e mortes dos negros no Brasil.

Vale destacar ainda que os brasilíndios organizados em bandeiras eram necessários e visíveis aos europeus, porém apenas cumprindo esse papel de “agentes civilizadores”; eram importantes e indispensáveis se eles permanecessem disciplinados e fiéis prestadores desses serviços ao império, aos senhores brancos, ao capital. Nada de reivindicar alguma filiação identitária com os europeus. O papel determinado aos mestiços estava claro: capturar, participar do processo de escravização, conter as resistências, etc. Qualquer dúvida sobre suas tarefas, eles poderiam ser confundidos com os indígenas e, depois, com os africanos. Em outras palavras, deixam de ser visíveis e necessários e entram para a invisibilização, confirmando sua “ninguendade”.

Não posso deixar de registrar que autores na literatura nacional, inclusive alguns que utilizo nesse livro, apesar de análises críticas sobre a formação histórica do Brasil, parecem ter tomado para si, em algum momento, mesmo compreendendo-se o contexto analítico e interpretativo da história na época das obras produzidas por eles, um certo ângulo eurocêntrico de abordagem sobre as identidades no Brasil.

---

<sup>114</sup> RIBEIRO, op. cit., p. 53.

Em sua obra *O povo brasileiro*, por exemplo, o grande mestre Darcy Ribeiro muitas vezes também trata da invasão europeia como se fosse uma “aventura”. Ele também chama os massacres contra os povos originários de “guerras” e utiliza uma escala humana evolutiva de base europeia, fixando os “civilizados” na Europa e os “primitivos” no Brasil. Ribeiro chega mesmo a indicar que os etnocídios contra os nativos também se deram pelo “fracasso de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e um papel no mundo dos ‘brancos’”.<sup>115</sup> Mesmo com uma perspectiva crítica de análise, em algum momento, assume-se, ao meu modo de interpretar, uma posição que parece alinhada à ideologia missionária, à pedagogia inversa e à consciência da impureza que tratei um pouco antes.

Também Boris Fausto considera que a chegada dos portugueses e europeus ao Brasil é o resultado “do gosto pela grande aventura” daqueles povos. Argumenta ainda aquele autor que um dos fatores para o “não sucesso” do “trabalho compulsório” dos indígenas, isto é, da escravização dos povos originários nas terras no Brasil foi a “incompatibilidade [dos nativos] com o trabalho intensivo”.<sup>116</sup>

Essa também parece ser, em alguma medida, parte da linha de raciocínio de Prado Júnior, que sugere ampla colaboração indígena à invasão de suas terras em troca de pequenos presentes, como se ensina e se aprende em livros didáticos oficiais da História do Brasil. Prado Júnior afirma que “além da resistência que ofereceu ao trabalho, o índio se mostrou mau trabalhador, de pouca resistência física e eficiência mínima. Nunca teria sido capaz de dar conta de uma tarefa colonizadora levada em grande escala”.<sup>117</sup> Chega a ser estarrecedora a explicação de Prado Júnior para esta suposta incapacidade dos povos originários: “o índio brasileiro, saindo de uma civilização muito primitiva, não podia adaptar-se com a necessária rapidez ao sistema e padrões de

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>116</sup> FAUSTO, op. cit., p. 49.

<sup>117</sup> PRADO JÚNIOR, op. cit., p. 36.

uma cultura tão superior à sua, como era aquela que lhe traziam os brancos”.<sup>118</sup>

Estas concepções com traços eurocêntricos foram influenciadas e, de algum modo, também influenciam vários autores que colaboraram para a definição da “identidade do brasileiro”, tendo raízes justamente no sistema colonial. Chauí (2013) lembra dois dos primeiros trabalhos científicos do Brasil sobre esse tema: *O caráter nacional e as origens do povo brasileiro* (1881) e *História da literatura brasileira* (1888), ambas obras do historiador brasileiro Sílvio Romero. Nelas, conta Chauí, afirma-se que o brasileiro é “uma sub-raça mestiça e crioula, nascida da fusão de duas raças inferiores, o índio e o negro, e uma superior, a branca ou ariana”.<sup>119</sup>

Vejamos um outro caso exemplar. Em 1838 foi criado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Também naquele ano foi realizado um concurso para saber como deveria ser escrita a “História do Brasil”. Quem ganhou aquela disputa? O naturalista alemão Carl Von Martius. Em seu trabalho, ele chega a reconhecer a existência das três raças (índia, branca e negra), no entanto, Von Martius defendia que era preciso dar “predominância ao português, conquistador e senhor que assegurou o território e imprimiu suas marcas morais ao Brasil”.<sup>120</sup> Trata-se, sem nenhuma dúvida, da nítida tentativa do apagamento de indígenas, negros e mestiços.

As ações de dizimação física, étnica e simbólica dos povos originários nunca deram trégua. Em meados do século XIX, a figura do indígena no Brasil voltou à cena com maior visibilização para o seu uso político, e que reforça o seu apagamento enquanto uma raça constitutiva do Nós Mesmos. Os indígenas apenas emergem na visibilização como parte de um movimento identitário de setores da elite brasileira que estavam em disputa contra os portugueses.

---

118 Ibid., p. 36.

119 CHAUÍ, op. cit., p. 48.

120 Ibid., p. 50.

É claro que provocar o reaparecimento dos indígenas na sociedade brasileira nesse campo implicava rigorosamente em apagar, ocultar, silenciar todos os violentos processos de barbárie escravagista e genocida a que eles foram submetidos também pela elite nacional, brasileira. Ao mesmo que se tentou velar profundamente a condição histórica do indígena como um escravizado, impõem-se sobre ele a versão fabular e romântica de “guerreiro”, de “colaborador da civilização”, de “forte e belo”. Essa campanha de uso fantasioso dos indígenas por parte da elite brasileira em oposição aos europeus foi tão incisiva que alguns “nacionais” até chegaram a trocar de sobrenome, deixando de ser Alves, Teixeira, Oliveira e se tornando Índio do Brasil, Tamoio, Tupinambá, por exemplo.

Além de uma disputa política e econômica com os portugueses, essa apropriação fabular da história dos povos originários também visava mostrar que o indígena estava civilizado, adaptado, que já era um *ser humano* em sociedade, cordial, passivo e colaborador, tentando apagar por completo a sua condição identitária de povo originário de diversas nações e que foi e era objeto das maiores barbáries promovidas tanto por invasores europeus quanto pelos brasileiros da elite. Muito bem lembra o historiador brasileiro Alberto da Costa e Silva que aqueles que assumiam os nomes indígenas como seus “se esmeravam em comportar-se como se estivessem na Europa. O Brasil era a única monarquia do continente americano, e sua corte e seu parlamento não se apartavam dos moldes europeus”.<sup>121</sup>

Aqui sou obrigado a retomar a Ernest Renan e o “esquecimento” como elemento chave na constituição de uma nação. A *intelligentsia* nacional brasileira, que é profundamente inoculada pelo eurocentrismo, tenta apagar e esquecer a barbárie civilizatória contra os donos das terras, de forma que a fábula sobre o Brasil como um paraíso, de uma “terra abençoada por Deus” não fosse contaminada pelo oceano do sangue violentado dos povos originários.

---

121 COSTA E SILVA, Alberto da. (2011). População e sociedade. In: COSTA E SILVA, Alberto da. (Org.) *Crise Colonial e Independência 1808-1830*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 72.

O reaparecimento pontual do indígena em meados do século XIX também foi uma ação política para se contrapor aos negros e suas resistências à escravização, no sentido de estabelecer mais nitidamente o *Outro* nas figuras do negro e do mestiço que cresciam em todo país. Assim, o indígena era também “lembrado” para tentar reduzir as influências africanas nas disputas pela formação “identitária brasileira”.

Não é sem propósito que a mistura racial entre os brancos e os indígenas até passou a ser tolerada e elevada ao patamar de um *mal menor* e, em certa medida, desejável. Isso se dava em rigorosa oposição à mistura entre brancos e negros e, principalmente, entre negros e indígenas. Nesse ponto, Fausto anota que “o vice-rei do Brasil mandou dar baixa do posto de capitão-mor a um índio, porque ‘se mostrara de tão baixos sentimentos que casou com uma preta, manchando seu sangue com esta aliança’”.<sup>122</sup>

É nítido que a questão indígena e a de construção das identidades no Brasil têm inúmeras vertentes, mas o que me interessa nesse ponto é evidenciar que parte dela passa por um regime de visibilização que põe em maior evidência o *Outro* como selvagem, inumano, mesmo quando ainda ele era invisível e imaginado por meio das narrativas fantásticas que corriam na Europa antes da invasão do Brasil.

A partir dos violentos contatos nas terras de Santa Cruz, este *Outro* se confirmava como uma verdade identitária pela ótica europeia. Entretanto, eram acrescentadas, a partir da resistência dos povos originários à escravização, as qualificações inversas, ou seja, como violentos e preguiçosos, ampliando, assim, os genocídios e extermínios. O sentido proposto de visibilização deste *Outro*, paradoxalmente, era apagá-lo, deixá-lo invisível.

Relembro que esse processo de invisibilização do *Outro* no Brasil ocorria não só por meio de genocídios, mas também nos aldeamentos, por uma catequese que objetivava torná-lo dócil e resignado diante das violências que recebia. Nas missões, também

---

122 FAUSTO, op. cit., p. 68.

era destituído de sua cultura, imposta uma outra língua, o que impedia de narrar sobre si mesmo, isto é, tornava-se invisível.

Essa invisibilização identitária também se estendia para os frutos dos primeiros e violentos contatos de mistura: os brasilíndios. Esses mestiços nascem jogados na “ninguendade”. E é aqui, com os frutos de estupros de indígenas pelos europeus, que esse primeiro movimento de construção de uma “identidade brasileira” tem uma chave de leitura. Emerge nessa terra o “brasileiro”, um ser que buscava alguma identificação, deixar a sua condição mestiça. Ele faz inúmeros esforços para agradar os exploradores, seja na imitação de seus pais europeus, seja com a prestação de serviços de captura e de extermínio de suas mães e parentes indígenas. Entretanto, esses mestiços jamais tiveram o reconhecimento identitário como civilizados, mesmo que parte deles imaginou ter se tornado parte da elite nacional.

Além dos povos originários e dos mestiços, esse processo de construção das identidades no Brasil passa, obrigatoriamente, pela violenta escravização de homens, mulheres e crianças que foram arrancados da África. Em certa medida, grande parte da lógica de barbárie usada contra os indígenas também foi amplamente aplicada aos africanos aqui depositados. Com estes últimos, fica mais evidente e se consolida em terras brasileiras um sistema violentamente racista e cruel em torno do *Outro*, que busca fixar as suas raízes mais profundas nas relações sociais e identitárias nas estruturas do Brasil.

No próximo capítulo, passo a olhar a inserção histórica do negro nesse percurso identitário em direção ao *Outro*.





## **CAPÍTULO 4**

### **O RACISMO NATURALIZADO**

---



## Escravização negra

Se existisse um só elemento que desse forma às identidades no Brasil, ele seria, sem sombra de dúvida, o racismo. Estou a tratar de um dos mais perversos e coloniais modos de exercício e de expressão de poder que, de tão enraizado no mais fundo das estruturas institucionais brasileiras, parece ser completamente natural nas relações cotidianas, sempre se atualizando. Todavia, por mais sem sentido que possa ser essa afirmação, é preciso indicar que o racismo é uma construção política que materializa no *Outro* uma radical e intransponível diferença para o nós.

Para o grande intelectual negro, professor Silvio de Almeida<sup>123</sup>, a ideia em torno do racismo transita em três perspectivas: individual, institucional e estrutural. Na primeira, ele é considerado uma “patologia” de um sujeito ou mesmo da coletividade, manifestada pela discriminação racial e fundamentada sempre de maneira limitada e frágil, sem contextualização histórica e reflexão.

No viés institucional, o racismo é aprofundado, constituindo-se nas teias das relações raciais, indo além do comportamento do indivíduo ou de um conjunto de sujeitos. Nesse ponto, o racismo se configura na medida em que as instituições garantem, por meio de suas normas, os privilégios a grupos em razão exatamente de justificativas racistas. Tem-se aqui a confirmação da branquitude, que regula as relações sociais por meio de padrões institucionais e que darão forma aos modos de selecionar, de pensar, de conceber o mundo, a vida, de agir e de reagir.<sup>124</sup>

---

123 ALMEIDA, Silvio Luiz de. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte/MG: Letramento.

124 Ibid.

O racismo estrutural, a terceira perspectiva apresentada por Almeida, associa-se fortemente ao modo institucional. O aspecto de “estrutura” implica na ideia de sustentação, de base, de um esqueleto que segura o corpo social, pouco percebido. Nesse sentido, o racismo estrutural assegura a permanência de normas e padrões discriminatórios do modelo institucional. Para deixar mais nítido: o racismo é ação política histórica e socialmente estruturada que se configura como regra e modo de relação com as pessoas e o mundo, com naturalização. É fundamental lembrar que

uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede à formação de sua consciência e de seus efeitos.<sup>125</sup>

Em razão de seu *status* de naturalidade nas relações da vida brasileira, o racismo tem uma face de certo modo iluminada, com casos que pulam para visibilização aqui e acolá, porém, é difícil percebê-lo como um problema concreto e central nas relações pessoais e sociais. Parte da explicação para essa não percepção passa pela tentativa de procurar não enxergar todo o processo envolvido na barbárie escravagista contra indígenas e negros, muitas vezes, classificando-a como um “episódio” ou um “evento” que ficou somente no passado.

Nos capítulos anteriores, em alguma medida, já abordei o racismo. Ele estava bem presente, vivo, intenso e entrelaçado nas violentas relações desde o início dos contatos brutais entre os povos originários e os invasores europeus. Os nativos foram fabricados utilizando-se a base racista, configurados como *inumanos* dotados de uma “raça selvagem”, sem alma, a ser domesticada para a escravização. Essa racialização do *Outro* estava em oposição ao homem branco europeu, ao cristão, ao civilizador. Os sinais externos dos corpos indígenas, a cor da

---

125 ALMEIDA, op. cit., p. 53.

pele, a nudez, as línguas e as crenças, as músicas e demais ritos, tudo isso vai compor a *diferença*, nomeada pelos europeus como animalésca, incompatível com o “paraíso”, com a civilização, com o mundo. Porém, se esse *Outro* atendesse aos interesses mercantis sendo escravizado, servindo docilmente aos senhores, ele teria um papel importante a cumprir na engrenagem econômica do império.

O fato é que, com a escravização em larga escala no Brasil dos negros africanos, esse caráter racista vindo da relação com os povos originários foi mantido, renovado a cada navio que chegava de África abarrotado de corpos para a barbárie escravagista, e acentuado, intensificando a violência como “modo de vida” na Colônia, no Império e na República.

Naquela imagem de “sociedade” brasileira que vai se estabelecendo, ganhando jeito e forma, o trato com os negros remonta à perspectiva eurocêntrica e *inumana* que foi atribuída aos nativos, aos indígenas. Novamente a cor da pele, pés e mãos, o nariz, o formato do rosto, o cabelo, as crenças, os ritos, as línguas dos africanos, tudo aquilo emergiu reforçando e ampliando as marcas na construção racista do *Outro*, do não-branco, do não-europeu.

A grande intelectual e feminista negra Lélia Gonzalez afirma que o racismo

(...) estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negro-africana. A África é o continente ‘obscuro’, sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua ‘natureza sub-humana’, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente é considerada ‘natural’.<sup>126</sup>

Os traços fenotípicos dos povos originários e, agora, dos negros africanos foram destacados, iluminados e intensificados

---

126 GONZALEZ, Lélia. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 77.

para fundamentar as bases racistas, apartando profundamente esses *Outros* em uma sociedade em formação. O corpo negro, em violenta visibilização colonial, foi e ainda é usado ideologicamente como sinal definitivo de “inferioridade”, em uma radical oposição à “superioridade” branca. Toda travessia identitária no Brasil, em um percurso que continua e se acentua com mais lembranças visíveis em momentos de crise, foi e é marcada por essa componente racista.

Assim como os povos indígenas, negras e negros foram alvos da mais abjeta desconfiguração humana por meio de barbáries visíveis e invisíveis. Todos eles, mesmo sendo a maior constituinte identitária do que se pode chamar de *ser brasileiro*, tornaram-se objetos das forças dominantes na exploração no Brasil Colônia, no Império e chegando à República. Eram tratados como *coisas* para satisfazer os desejos dos senhores, os braços e pernas que produziam as riquezas para uma elite civilizada que, em finais do período colonial, já não era mais somente composta dos europeus, mas principalmente e também dos brasileiros, uma elite nascida nessas terras, que se educava e agia de modo eurocêntrico.

Relembro que os corpos dos escravizados eram a própria riqueza dos senhores brancos, que lucravam com a comercialização dos seres humanos, as “peças”, as primeiras mercadorias da colônia brasileira. As indígenas e as negras, além da tortura imposta ao escravizado, eram vítimas de outras barbáries, como estupro e várias perversidades sexuais.

Chamo atenção que a escravização no Brasil tem uma vital contribuição para a existência das identidades dos invisíveis, para a construção de um *Outro* indígena, negro e mestiço, sempre configurado como inumano, animalizado, sem alma e, assim, um inimigo perpétuo dos homens de bens, da nação, do Brasil, apontado permanentemente como uma ameaça *contra nós*.

Nesse sentido, experimento alguns recursos da história em uma narrativa que se pretende crítica diante dos apelos eurocêntricos e de colonialidades tão enraizados e resistentes na cultura do Brasil de hoje. Faz parte desse momento, por

exemplo, (re)pensar a história reagindo contra a ideologia escravagista nacional, que naturaliza o racismo, e se entranha *entre nós*. Um dos pontos de luta é o desfazer da propagação estratégica de que os africanos jogados no Brasil para o trabalho escravizado “já seriam escravos em África”. Esse tipo de afirmação é uma clara e desavergonhada tentativa de parte da elite brasileira em querer retirar as digitais de suas mãos sobre as violências e demais barbáries promovidas contra os povos originários e os negros.

Sim, alguns poucos africanos eram feitos “prisioneiros” em conflitos tribais, em disputas de clãs, não se transformando, assim, em “escravos” segundo a lógica mercantil posta em vigor com as expansões europeias dos séculos XV e XVI. Por isso, afirmar que “já eram escravos” é assumir o argumento escravagista e tentar desresponsabilizar um sistema cruel imposto aos negros e negras africanos em terras brasileiras. Não há dúvida de que será no Brasil que eles vão passar a ser rigorosamente escravizados, de corpo e alma.

O falso argumento de que “já eram escravos” foi preparado ainda na Europa antes mesmo da chegada dos negros africanos em terras brasileiras. Interessante perceber é que no Brasil, ao longo do tempo, esta mentira ganhou até bases teóricas para sustentar todas as práticas racistas e classistas, estendendo-se até hoje. Utilizar-se da falsificação histórica para justificar que o Brasil apenas continuou com a escravização dos negros vindos de África serve para alimentar a ideologia elitista contemporânea, ainda fundamentada nas bases coloniais.

Por enquanto, é importante ressaltar que, seja com o indígena livre e escravizado em seguida, seja com o africano capturado em suas terras e escravizado no Brasil, seja com o mestiço pobre nascido em terras brasileiras e também explorado através de uma espécie de servidão forçada, o elemento central de todas essas relações com as elites europeias e nacionais é a *barbárie* assentada na escravização e no racismo. Estou a lidar aqui com a violência colossal contra povos originários, contra negros e mestiços, tidos sempre como *inuma-*

nos, e que está profundamente entrelaçada na construção do *Outro* no Brasil.

Não custa sempre reforçar que a violência é o elemento central em todo percurso das identidades brasileiras. Lembra Ribeiro que o recurso à violência pela classe dominante no Brasil é a “arma fundamental na construção da história”.<sup>127</sup> Pelo exercício violento de poder, o *Ser* é desconstituído, nascendo o *Outro* coisificado. Esta coisa produzirá a riqueza na terra e/ou será ela a própria riqueza para aqueles que explorarão os seus corpos e almas.

Sim, é preciso ter bem nítido também que a escravização no Brasil foi um poderoso sistema econômico, político, social e religioso implantado desde a Colônia e que buscou se fixar como uma profunda raiz nos modos de relações pessoais e sociais, chegando com força nos variados períodos das “Repúblicas” brasileiras, estabelecendo-se como um gigantesco tronco identitário que atua na configuração do povo brasileiro.

Existem variadas e interligadas condições que possibilitaram a escravização negra no Brasil. De acordo com alguns autores (Fausto, 2006; Ribeiro, 1995; Furtado, 2007; Prado Júnior, 2006; Fernandes, 1975; Faoro, 1979; Bosi, 1996; Costa e Silva, 2011, e outros), podem ser destacadas: a necessidade de maior mão-de-obra, em razão da existência de infindáveis terras agricultáveis, especialmente para cana-de-açúcar; a descoberta das minas de ouro e o início dos cultivos do café, também exigindo mais “braços e pernas” para esse trabalho; a resistência permanente dos povos originários à escravização; as experiências que os portugueses tinham nas negociações, capturas e no transporte dos africanos; a comercialização de escravizados também se tornou um negócio de altos lucros para os europeus e, depois, para os brasileiros.

Isso, porém, não deve reduzir a escravização dos africanos ao viés econômico (como um simples modo de produção mercantil que “deu certo”) em oposição a uma vida nômade dos povos originários — e, assim, a escravização dos indígenas não renderia o

---

127 RIBEIRO, op. cit., p. 26.

esperado ao capital. É óbvio que essa rede escravagista na rota Brasil-África-Brasil foi vital para a perversa estrutura da exploração, mas esse sistema deve ser visto de forma mais ampla, para além da economia. Por exemplo, a imposição do negro e sua escravização em terras brasileiras é constituinte para as relações sociais e culturais, lançando raízes mais profundas sobre os vínculos (des)humanos *entre nós*.

Sobre a chegadas dos africanos no Brasil, sabe-se, por exemplo, que os navios que partiam do Rio de Janeiro para Luanda (Angola), Congo e Benguela (Moçambique), e de Salvador para Ajudá (Benim), Lagos (Nigéria) e Guiné, regressavam abarrotados de africanos capturados para, em terras brasileiras, serem escravizados. O professor Darcy Ribeiro nos faz pensar nesse quadro:

Apresado aos quinze anos em sua terra, como se fosse uma caça apanhada numa armadilha, ele era arrastado pelo pombeiro – mercador africano de escravos – para a praia, onde seria resgatado em troca de tabaco, aguardente e bugigangas (este era o pagamento que os africanos comerciantes de escravos recebiam; produtos bem caros àquela época). Dali partiam em comboios, pescoço atado a pescoço com outros negros, numa corda puxada até o porto e o tumbeiro. Metido no navio, era deitado no meio de cem outros para ocupar, por meios e meio, o exíguo espaço do seu tamanho [...] Escapando vivo à travessia, caía no outro mercado, no lado de cá, onde era examinado como um cavalo magro. Avaliado pelos dentes, pela grossura dos tornozelos e dos punhos, era arrematado. Outro comboio, agora de correntes, o levava terra adentro ao senhor das minas ou dos açúcares, para viver o destino que lhe havia prescrito a civilização: trabalhar dezoito horas por dia, todos os dias do ano.<sup>128</sup>

Raymundo Faoro lembra que, por trás desse cenário descrito acima por Ribeiro, não estava somente a tirania, a dure-

---

128 RIBEIRO, op. cit., p. 119.

za de costumes e o aviltamento do homem, mas a profunda transmigração de uma “mercância diabólica”.<sup>129</sup> Para esse autor, os negócios em torno do tráfico humano entre África e Brasil Colônia tinham dimensões globais e, do ponto de vista econômico, rendia fortunas à época, em torno de 100 milhões de libras. Na prática, o comércio de negros capturados para a escravização no Brasil somente perdia em lucro contabilizado para o açúcar.

A questão que destaco é que na proporção em que o tráfico e o comércio de tantos africanos geravam estrondosas vantagens e enormes riquezas, a exploração desse Ser era cada vez mais brutal e sem limites. Segundo cálculos de Fausto, todos os valores gastos para importar um africano e, em terras brasileiras, escravizá-lo eram amortizados em 13 meses de trabalho. A expectativa de vida do escravizado negro no Brasil era somente de 18,3 anos de idade.<sup>130</sup>

Os números de escravizados africanos no Brasil também foram muito subestimados seja pela incapacidade pessoal/estrutural para dar conta da grande quantidade de “carregos” seja em razão do tráfico intenso por toda a costa brasileira, da sonegação de informações para não se pagar os impostos, do boicote aos censos da Corte. “Entre 1550 e 1855 entraram pelos portos brasileiros quatro milhões de escravos, na sua grande maioria jovens do sexo masculino”.<sup>131</sup>

No final do período colonial, os negros chegaram a representar 79% da população da Bahia, 75% da de Minas Gerais, 68% de Pernambuco, 64% do Rio de Janeiro. Darcy Ribeiro estimou que mais de 12 milhões de africanos e de seus filhos já nascidos em terras brasileiras foram “gastados” e “moídos” na construção do Brasil nos mais de 300 anos de escravização.<sup>132</sup>

---

129 FAORO, op. cit., p. 218.

130 Ibid., p. 54.

131 FAUSTO, op. cit., p. 51.

132 RIBEIRO, op. cit., p. 220.

E quem eram esses africanos escravizados em terras brasileiras? Costa e Silva<sup>133</sup> revela que, desde a metade do século XVI, já chegavam ao Brasil os negros retirados da chamada África Centro-Occidental, que hoje é o Gabão. Vinham também dos dois Congos, de Angola e da Guiné. Havia também inúmeros africanos arrancados do golfo de Benim. Costa e Silva apresenta em um registro parte da enorme diversidade das nações africanas escravizadas no Brasil e que, junto com centenas de povos originários, vão ser em grande parte as constituintes do que somos.

No começo, predominam os congos, os angicos, os andongos, os libolos, os vilis, os quissamas, os luangos, os iacas, os imbangalas, os bailundos, os huambos. [...] Desciam nos portos brasileiros pendes, songos, ganguelas, luenas, lubas, lovales, lózis, bembas e outros mais, entre os povos que falavam idiomas bantos. De línguas bantas era também a quase totalidade dos que os navios negreiros iam adquirir na Contracosta, sobretudo em Moçambique. E neles vinham macuas, macondes, nhanjas, carangas e vários grupos tongas, como os chopes, os changanas e os rongas [...] os negros da Alta Guiné — mandingas, jalofos, sereres, bijagós, pepeis, susus, limbas, banhuns e beafadas [...] Do golfo do Benim, também conhecido como Costa dos Escravos, vinham levas e levas de cativos que falavam idiomas iorubás e gbe. Eram comuns em Pernambuco e preponderantes na Bahia, onde a denominação nagô compreendia ijebus, ijexás, aurois, efans, quietos, ondos, oiós, ifés e outros povos; e por geges se tinham os fons, os heudás, os mahis, os evés, os guns e os gás. Do interior da região chegaram também aos mercados brasileiros, especialmente aos baianos, hauçás, baribas, nupes, grunces e bornus. Não faltavam acãs — fantes, acuamus, adansis, axantes. E da baía de Biafra eram trazidos ibos, ibíbios, ijós e efiques, que, no Brasil, foram geralmente agrupados sob a denominação de calabares.<sup>134</sup>

---

133 COSTA E SILVA, op. cit.

134 COSTA E SILVA, op. cit., p. 39-41.

Somente no Brasil, muitos desses povos de África e aqui escravizados se reconheciam como “negros e africanos”. A prova da condição *inumana* conduzida por invasores europeus e pela elite brasileira era de que, segundo ressalta Costa e Silva, quando os africanos chegavam em terras brasileiras acabavam recebendo “nomes que os vinculavam aos portos de venda e embarque e se tornavam angolas, benguelas, cabinas, minas ou moçambiques”.<sup>135</sup>

Vale enfatizar que, assim como ocorreu com os povos originários, os africanos não aceitaram passivamente a barbárie da escravização. As resistências eram constantes, desde fugas individuais e coletivas aos ataques contra senhores e capatazes, passando pelas revoltas e os incêndios nas senzalas e, ainda, com a constituição de quilombos.

A historiadora brasileira negra Maria Beatriz Nascimento, em um trabalho extraordinário sobre os quilombos, propõe olhar a história do Brasil a partir deles, ultrapassando a ideia oficial que somente associa quilombo à resistência. Para ela, além de resistência, o quilombo era “uma forma de organização política e social com implicações ideológicas muito fortes na vida do negro no passado, e que se projeta após a abolição, no século XX”.<sup>136</sup>

Dois rápidos e conhecidos exemplos dessas resistências e que têm enormes implicações: Palmares (1604-1694), em terras que seriam hoje o estado de Alagoas, um quilombo que chegou a se constituir como uma “cidade”, com uma rede de povoados, reunindo milhares de escravizados fugidos. Importante destacar que Palmares resistiu por quase um século. O outro exemplo é o da Revolta dos Malês, na Salvador de 1835, que mobilizou negros mulçumanos contra as perseguições e violências do Governo e da Igreja Católica. Todas as resistências negras foram reprimidas com extrema violência, com organizadas missões de extermínio, com pena de morte, prisões e açoites públicos.

---

135 *Ibid.*, p. 39.

136 NASCIMENTO, Maria Beatriz. (2018). *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, p. 98.

Além da intensa barbárie, de um permanente terror como regra social, política, econômica, cultural e religiosa a institucionalizar a escravização, a classe dominante no Brasil utilizou outros métodos para minar as resistências dos negros. Um deles foi a separação de famílias e de membros das mesmas comunidades em África que chegavam ao Brasil. Outro modo foi o amplo estímulo a se injetar permanentemente novos escravizados africanos, sempre com o objetivo de desmobilizar os que já estavam sendo “aculturados”, como diz Prado Júnior.<sup>137</sup>

Entretanto, e isso é preciso ficar bem nítido, o principal método da elite nacional, da classe dominante para sustentar a violência como um modo de vida no Brasil foi o desenvolvimento de uma ideologia racista, com uma pedagogia de base religiosa, que fará com que os escravizados se reconhecessem naturalmente como *coisas*, como seres inferiores e culpados pela escravização, um processo que reatualiza as missões religiosas de aldeamento dos indígenas durante a Colônia.

Em outras palavras, não era apenas fabricar um *Outro* como algo selvagem e primitivo, não era uma violência vil pela violência em si, mas toda a construção de uma *Diferença* que fosse rigorosamente submissa e controlada, em dívida eterna pela “salvação” que receberia caso fosse silenciosa e obediente com os seus senhores, com os civilizados, com o homem branco e com os seus descendentes da elite nacional.

## **A renovação da pedagogia racista**

Abordei até aqui os primeiros movimentos identitários organizados pela elite no Brasil para que o racismo contra os povos originários e, logo em seguida contra os negros, fosse se tornando uma instituição no país que estava nascendo. O professor Sílvio de Almeida<sup>138</sup> afirma que instituições “são a materialização

---

137 PRADO JÚNIOR, op. cit., p. 142.

138 ALMEIDA, op. cit., p. 30.

das determinações formais na vida social”, de modo que elas são resultado das tensões e relações de poder, dos jogos, dos conflitos, das disputas entre os grupos que querem o domínio e controle da instituição.

Todavia, o racismo não se enraizaria com tamanha força e tão profundamente *entre nós*, no mais profundo das relações pessoais, sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas sem a existência de uma permanente pedagogia, de um insistente modo de aprendizado, de uma base ideológica que se desenvolveu desde todo o contexto colonial e chegou reforçada na República.

Relembremos que antes da chegada dos invasores em terras brasileiras, a igreja já havia publicado normas gerais que orientavam, justificavam, autorizavam e abençoavam as expansões colonialistas dos séculos XV e XVI no novo mundo. Assim, todos os interesses econômicos na base daqueles empreendimentos imperiais de máxima exploração das terras e das gentes estavam abençoados pela igreja, transfigurados em missões salvacionistas e civilizatórias. Por exemplo, o Estado português conseguiu do Vaticano um documento de plenos poderes para agir em seu nome no novo mundo, afinal de contas, o que se fazia era uma “descoberta do paraíso” na terra.

Entretanto, bem antes de estarem voltados ao Brasil, os olhos vorazes da civilização do velho mundo já miravam e agiam em África, em razão da grande quantidade de braços e pernas naquelas terras, seres que poderiam ser capturados e escravizados nas várias colônias para produzir riquezas para as metrópoles. A justificativa “divina” para o sequestro, aprisionamento e escravização dos negros africanos foi a de que eles eram seres diabólicos, que estariam entregues aos rituais de feitiçaria e/ou de adoração a Maomé. Por isso, segundo a lógica religiosa-mercantil, era preciso “salvá-los” e introduzir naqueles corpos, a partir do trabalho forçado, almas cristãs.

O fato é que as expansões colonialistas imperiais em África já tinham se convertido em uma espécie de “novas cruzadas”, onde os povos daquele lugar, negros e negros, seriam “resgatados”,

“salvos” e muitos deles enviados para o “paraíso” nas Américas: o Brasil, onde ganhariam almas cristãs purificadas a partir do inferno da escravização. É claro que as negras e os negros, segundo a lógica da colonização, jamais conseguiriam atingir o *status* de humanos. A escravização a serviço do Rei apenas possibilitaria que suas almas chegassem limpas, livres, libertas ao paraíso celeste, para isso o corpo deveria ser mortificado pelo trabalho forçado no paraíso terrestre.

Essa lógica “humanista”, “cristã” e racista sustentou as expansões imperiais colonialistas a partir do século XV e se estendeu, com vigor, pelos séculos seguintes, ganhando reforços científicos com o desenvolvimento de teorias biológicas sobre raças.

É preciso deixar nítido, conforme diz Fausto, que “nem a Igreja nem a Coroa se opuseram à escravização do negro”<sup>139</sup>. Estado, burguesia e igreja converteram as barbáries da escravização em um grande negócio, onde o trabalho forçado e a obediência aos senhores eram parte de um processo de “purificação natural das almas”. Essa pedagogia racista sustentava-se no livre avanço do capital, na devastação ilimitada da terra e na formação da elite nacional.

Não é difícil perceber que o centro da ideologia racista é a criação da ideia de raça para poder exercer a manipulação, o domínio, a força e o apagamento. Uma Carta-Lei do Estado português, de 1773, afirmava, por exemplo, que os negros eram negros pela impureza de suas almas, que se expressava exatamente em seus corpos pela cor da pele. Dessa forma, aponta Ribeiro, se considerava plenamente “meritório realizar caçadas humanas, matando os que resistissem, como um modo de livrar o negro do seu atraso e até como um ato pio de aproximá-los do Deus dos brancos”<sup>140</sup>.

Reforço que, através da pedagogia racista, que é de extrema violência, os negros africanos e já os primeiros brasileiros deviam se reconhecer como inferiores, principalmente em razão da cor

---

139 FAUSTO, op. cit., p. 52.

140 RIBEIRO, op. cit., p. 161.

da pele, o que lhes fazia “naturalmente” submetidos ao senhor, branco, apresentado como “puro e superior”, europeu. Desafri-canizados e brasileiroamente domesticados pela violência da espada e da cruz, tantos os povos originários nativos quanto os negros africanos passaram a receber nomes de santos católicos, sendo obrigados ao batismo e a outros ritos do Cristianismo, em uma catequese permanente onde passavam a desenvolver uma crença divina de “temor” e de “salvação” a partir da obediência, da resignação, da fidelidade.

Essa ideologia, que se enraíza e naturaliza o racismo no Brasil, tem lances visíveis em alguns trechos dos *Sermões* do padre Antônio Vieira, explicados por Alfredo Bosi.<sup>141</sup> A argumentação utilizada pelo religioso é de que a vida do negro escravizado em terras brasileiras se assemelhava à própria Paixão de Jesus Cristo, uma duríssima passagem por esta terra, que deixara de ser paraíso e se transformara em “purgatório”, para que a alma do escravizado chegasse à completa redenção no paraíso celeste.

Segundo o Estado e a Igreja, a escravização era uma espécie de punição necessária, porque só através dela as negras e os negros poderiam pagar por seus inúmeros e terríveis pecados, que se expressavam nas marcas dos seus corpos: a cor da pele, o nariz, o cabelo, manchas pecaminosas que eles teriam desde nascença e que os fizeram nascer assim: negras e negros. Para a catequese racista, na medida em que eles passassem a obedecer em tudo aos seus senhores, aos homens brancos da civilização cristã, o que implicaria no sofrimento cruel, e se temessem e adorassem a um só Deus, eles limpariam seus pecados, ganhariam almas brancas com o ingresso ao paraíso.

Esse processo exigiu que muitos escravizados, até como um modo de sobreviver à barbárie, tivessem que admitir receber todas as formas de tortura como se fossem o destino natural e espiritual, uma autoflagelação santificada. Eles eram ensinados que somente os corpos estariam sujeitos às torturas, sofrendo as

---

141 BOSI, op. cit.

mortificações, os sofrimentos nesse mundo terreno. As almas, ao contrário, caso os corpos fossem obedientes, poderiam conquistar a salvação, uma “alforria eterna”.

Esta tortura vil e diária contra todos os escravizados nesse “inferno doce”, como classificou Bosi<sup>142</sup>, era a própria lógica pedagógica de uma purgação. Não custa elucidar que, as negras e os negros que resistiam ao destino de uma escravização redentora na terra teriam o inferno como certeza, não em outro mundo, mas em terras do Brasil ainda, com mais torturas e assassinatos.

Darcy Ribeiro apresenta uma síntese de alguns dos permanentes “castigos” contra os negros:

(...) sofrer todo o dia, o castigo diário das chicotadas soltas para trabalhar atento e tenso. Semanalmente vinha um castigo preventivo, pedagógico, para não pensar em fuga, e, quando chamava atenção, recaía sobre ele um castigo exemplar, na forma de mutilações de dedos, do furo de seios, de queimaduras com tição, de ter todos os dentes quebrados criteriosamente, ou dos açoites no pelourinho, sob trezentas chicotadas de uma vez, para matar, ou cinquenta chicotadas diárias, para sobreviver. Se fugia e era apanhado, podia ser marcado com ferro em brasa, tendo um tendão cortado, viver peado com bola de ferro, ser queimado vivo, em dias de agonia, na boca da fornalha ou, de uma vez só, jogado nela para arder como um graveto oleoso.<sup>143</sup>

Como resultado dessa pedagogia racista, de uma escravização salvífica, lembra o historiador brasileiro Sidney Chalhoub<sup>144</sup> que muitos escravizados pareciam desenvolver uma consciência de que precisavam suportar resignadamente os castigos físicos, entender como tudo era natural, um destino, uma “necessidade”.

No entanto, todos esses ensinamentos não apenas buscavam dar forma aos escravizados, mas também era um modo

---

142 Ibid., p. 146.

143 RIBEIRO, op. cit., p. 120.

144 CHALHOUB, Sidney. (2012). População e sociedade. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 57.

educador fundamental para configurar o exercício de poder dos próprios senhores. Em outras palavras, as torturas contra os escravizados eram, no fundo, “privilégios de classe”, a confirmação mais visível de uma condição pedagógica da “natural superioridade racial” do senhor branco. Fazer o uso mais violento e mais público possível sobre um escravizado indígena e/ou negro emprestava a quem mandava e a quem batia naqueles corpos com ferocidade a sensação de dono, de poder, de força, de ser um pleno Senhor do *Outro*, mesmo sendo, muitas vezes, esse agressor um mestiço feito ou mesmo outro negro.

Também é importante ressaltar que essas relações escravagistas não se davam apenas na área rural, nos engenhos e nas minas. As barbáries eram também vistas nas cidades, nos transportes de pessoas e de cargas, na construção de casas e prédios, em pequenas indústrias, no comércio, nas ruas e praças das pequenas e grandes cidades. Muitos senhores chegavam a terceirizar os “seus” escravizados e faziam fortunas emprestando-os para trabalhos públicos e privados, conta Fausto.<sup>145</sup>

Outros proprietários também “permitiam que os escravos fizessem seu ‘ganho’, prestando serviços ou vendendo mercadorias e cobravam deles, em troca, uma quantia fixa paga por dia ou semana”,<sup>146</sup> uma situação que chegava a emprestar um simulacro de liberdade aos escravizados. Entre as atividades “de ganho” estavam a prostituição e a mendicância.

Encontrá-los “soltos” nas ruas não implicava em liberdade. Eles eram vistos batendo palmas às portas das casas mais ricas, caminhando pelas ruas ou também, como diz Costa e Silva, “sentados em caixotes nas esquinas à espera de trabalho”.<sup>147</sup> Homens, mulheres e crianças negras passavam o dia nas ruas e só voltavam para casa do senhor com o dinheiro fixado por seu dono. Se os valores impostos pelos proprietários não fossem apresenta-

---

145 FAUSTO, op. cit.

146 FAUSTO, op. cit., p. 68.

147 COSTA E SILVA, op. cit., p. 49.

dos pelos cativos, esses escravizados sofriam cruéis formas de tortura física, inclusive sexual.

No caso das negras, era da lógica escravagista brasileira que o senhor tivesse “livre acesso” sexual a elas. Era “natural” que os corpos e os destinos das negras escravizadas fossem objetos do senhor e de seus descendentes. Desde muito crianças as “escravas estavam sujeitas a ser estupradas pelo dono, por seus filhos, por outros parentes do senhor e por feitores. Não eram poucos os senhores que possuíam verdadeiros haréns de cativas”.<sup>148</sup>

A força ideológica, desenvolvida repetidamente pelos vários aparatos do Estado, da Igreja, do Mercado, e combinada com a mais absoluta e constante violência física, vai edificar o racismo como ação naturalizada, principalmente contra indígenas, negras e negros. Há um intenso ensinar e aprender para o reconhecimento de uma “inferioridade nata” a partir de sinais fenotípicos, como a cor da pele, e da “superioridade” civilizacional dos senhores brancos.

Esse processo racista também é ensinado e aprendido a partir da divisão imposta aos próprios escravizados. O “boçal”, por exemplo, era o cativo recém-chegado ao Brasil, que não sabia a língua portuguesa e os costumes da nova terra; o “ladino”, por sua vez, já estava há algum tempo em terras brasileiras, falava o mínimo do idioma português e conhecia muito bem as regras da sobrevivência; e o “crioulo”, escravizado e já nascido no Brasil.

Informa Fausto que “mulatos e crioulos eram preferidos para tarefas domésticas, artesanais e de supervisão, cabendo aos de peles mais escuras, sobretudo aos africanos, os trabalhos mais pesados”.<sup>149</sup> Na prática, quanto mais negro, fenotipicamente falando, mais diferente, mais um *Outro* a ser apartado e extremamente violentado.

O fato de se constatar na sociedade a existência de negros já nascidos livres no Brasil ou que tinham adquirido a liberdade —

---

148 *Ibid.*, p. 63.

149 FAUSTO, *op. cit.*, p. 69.

ou mesmo, o fato de alguns negros serem donos de escravizados — não era suficiente para eliminar a força das dualidades existentes no imaginário das relações na sociedade brasileira entre os livres e os escravos e entre os brancos e os negros. Cotidianamente, nas casas, ruas e praças, até que se provasse o contrário, o que era quase impossível, um negro, seja lá qual sua condição econômica, política, sempre era visto como um negro, um escravizado, um escravizado eterno.

Em resumo, o Brasil vai se constituindo e se conformando numa sociedade escravo-racista, não por uma questão econômica apenas, não porque os negros tivessem uma função de colocar o sistema econômico para funcionar, mas porque eles eram as constituintes da vida nacional, estavam em todos os lugares, tudo girava em torno deles, do negócio da escravização, da exploração. Desse modo, o racismo se transformou em uma instituição nacional que se enraíza profunda e longamente por todas as estruturas do Brasil Nação que se consolidava.

Entretanto, o racismo não se enraizou nas entranhas mais escavadas da sociedade brasileira apenas por sujeitos educados sob uma ideologia violenta, objetos de uma trama econômica e religiosa. Para que o racismo descesse e se conformasse como pilar nas identidades, nas relações e nas estruturas no Brasil foi preciso que ele tivesse visibilização, que ganhasse as arenas públicas, que fosse um modo de relação visível e educativo do pensamento e das práticas racistas.

## **Visibilização dos invisíveis**

O aprendizado racista na sociedade brasileira não é obra apenas da pedagogia formal. Os modos e instrumentos didáticos estão também nos vários aparelhos de formação ideológica, tão eficazes quanto a escolar. Lembro aqui dos entretenimentos midiáticos, culturais e do jornalismo, e que atendem a uma permanente tessitura política e econômica, muito bem urdida, um projeto elitista que envolve a classe dominante brasileira desde a Colônia.

Um dos elementos para o sucesso dessa ideologia, inclusive para ser assimilada pelas vítimas como algo natural é a permanente visibilização e constante atualização do imaginário racista. A máxima violência contra o *Outro*, em razão da raça, enraizou-se tão profundamente nas estruturas sociais e tornou o racismo tão banal, corriqueiro e cotidiano que muitos dos algozes e das vítimas podem não se reconhecerem envolvidos nessas tramas identitárias racistas.

Talvez o mais dramático efeito dessa ideologia racista no Brasil é que, desde o período da Colônia, essa educação permanente por meio da visibilização criminosa do *Outro*, tomando-se por base a raça, fomentou o desejo de ter sobre o seu poder um escravizado, um serviçal, uma coisa em que se possa mandar e descarregar ódios. Esse desejo de exercício de poder, datado do Brasil Colônia, ultrapassou aquele período e transformou a gana de ser dono de escravizado numa obsessão nacional.

No Brasil, ter a propriedade de um indígena, depois de uma negra, de um negro escravizado era como adquirir um passaporte real e imaginário que identificava quem era senhor, quem tinha poder, quem era superior, quem tinha e quem não tinha a posse e, portanto, o direito de circular por entre os da classe dominante. Possuir escravizados garantia *status* social e político, era um modo de exercício de poder absoluto sobre o *Outro*. Ter sob o seu domínio corpos de pelo menos uma negra ou de um negro escravizado emprestava ao “dono” dela ou dele, mesmo que esse “proprietário” também fosse um negro ou um mestiço, a sensação de superioridade, um gozo pelo exercício de poder diante de um objeto, de uma peça, de uma coisa, do *Outro*.

Em seu trabalho, Faoro<sup>150</sup> lembra o escritor Machado de Assis que, em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (capítulo LXVIII), apresenta o moleque Prudêncio, um negro alforriado que, em pleno Cais do Valongo (mercado de escravizados no Rio de Janeiro), batia furiosamente em um escravizado, também negro como ele, “mas de sua propriedade”. Essa ação de violência visível e pública, especialmente contra negros mais negros, era

---

150 FAORO, op. cit., p. 45.

parte fundamental da pedagogia racista, transformando ilusoriamente outros negros em sujeitos socialmente reconhecidos, homens “superiores” aos seus pais e aos seus descendentes africanos, fenotipicamente mais negros. O fato é que, no Brasil Colônia e Império, até finais do século XIX, “a primeira coisa que, em geral, fazia uma pessoa melhorar de vida era comprar um escravo ou escrava. Não havia morada de médico, advogado, professor ou funcionário público sem escravas para as tarefas domésticas”.<sup>151</sup>

Esse processo de posse, de exercício de poder sobre o *Outro* por critérios racistas, de relação de mando/obediência, atravessou o tempo no Brasil, naturalizando-se. O historiador José Murilo de Carvalho recorda que até o mais destacado abolicionista do Brasil, Joaquim Nabuco, chegou a dizer que “a escravidão brasileira é mais democrática do que a dos Estados Unidos porque todos os brasileiros podiam possuir escravos, inclusive os próprios libertos e os próprios escravos”.<sup>152</sup>

O que gostaria de insistir aqui é que, na prática, a visibilização racista a partir do linchamento público do negro escravizado, de mostrar socialmente ser dono de uma “peça”, revestia-se de um exercício de poder, de um modo de revelar a todos daquele espaço configurado como sociedade, quem era o superior e o inferior, o rico e o pobre, o branco e o negro, o civilizado e o primitivo. O linchamento era uma ação de legitimidade política, social e cultural. No ato de violência racista em praça pública, para que todos vissem, havia ainda um forte efeito pedagógico condicionador e imitativo para as relações sociais. Como bem disse Faoro, nas chicotadas, nas surras e nas pancadas contra os escravizados nascia o *status* de senhor.<sup>153</sup>

A barbárie contra o *Outro* exige uma espécie de ostentação de poder. Por exemplo, além dos linchamentos públicos nos pelourinhos, das torturas nas fazendas, nas minas, nas cida-

---

151 COSTA E SILVA, op. cit., p. 63.

152 CARVALHO, José Murilo de. (2012). As marcas do período. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 26.

153 FAORO, op. cit.

des, outro modo de violência pedagógica era a própria exposição das “peças”, tudo para buscar confirmar o *status* de senhor. Os negros, amarrados entre si, tinham que seguir atrás de seus proprietários. Era comum serem levados ao comércio, às missas e a outros eventos públicos. Muitas vezes, eles até eram vestidos como “gente” com o objetivo de mostrar publicamente a bondade, a humanidade, o homem de bem que era o seu dono.

Todavia, um aspecto central não se alterava nessa exposição para que não restassem dúvidas entre todos: os pés dos escravizados continuavam descalços, como a prova visível de sua condição de objeto, de peça, de coisa, de propriedade de um senhor que anda de pés calçados. Um exemplo categórico disso é a fotografia que ilustra a capa desse livro. A foto é um *Cartão de Visita* que era muito comum, usual e até recomendado entre os proprietários de escravizados. O cartão revela o poder, o prestígio, a força do senhor e identificava os escravizados para o caso de fugas.

A fotografia da capa desse livro foi produzida em 1879, no ateliê fotográfico de Militão A. de Azevedo, em São Paulo. Nela, pode-se perceber o senhor branco à frente dos negros, e no centro da imagem, ostentando o poder, confirmando o que a sociedade de então dizia e ensinava: a natural superioridade branca. Os negros, os objetos do senhor, vestidos como “gente”, porém têm os pés descalços para que eles e todos que os vissem aquele cartão não se esquecessem da condição de escravizados, da relação de mando/obediência, da oposição humano e inumano naturalizada ali.

O *Cartão de Visita* era uma forma também nítida de tortura, linchamento, violência pública, ostensivamente visível, que ensinava quais os papéis “naturais” de cada um na sociedade brasileira. Curiosamente, nessa mesma imagem do ateliê fotográfico de Militão A. de Azevedo, os negros também estão completamente invisíveis enquanto seres humanos. Na fotografia existe uma série de camadas não vistas das dores, do desenraizamento de África, da mais sangrenta e vil selvageria escravagista, das lutas de resistência e pela liberdade.

Em finais do século XIX, lembra a historiadora e antropóloga brasileira Lilia Schwarcz, que além da cor da pele, dos traços físicos corporais visíveis, dos pés descalços, os negros escravizados “ostentavam, de forma escancarada, objetos de sevícias: pegas, ganchos, correntes e toda sorte de instrumento de controle”.<sup>154</sup> Para europeus que acabavam de chegar ao Brasil Colônia e Império, e também durante a República, todas as doenças, pestes e epidemias nos trópicos tinham um único culpado: o negro que chegava de quase toda África em terras brasileiras.

Segundo naturalistas vindos ao Brasil para missões científicas de investigar o mundo natural e sua gente, a razão das doenças também estava na prática de enterrar os brancos nas igrejas e os negros e indígenas “na superfície da terra”. Lembra Schwarcz que os europeus diziam que o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, era, na verdade, “um bazar aberto a todo mundo, uma feira perpétua e permanente, (onde) a mercadoria grita, implora, canta para chamar atenção”.<sup>155</sup>

O fato é que aqui a escravização negra já contava, no final do Brasil Império, com o maior número de escravizados negros do mundo. Os cativos estavam em toda parte, nos campos e nas cidades, revelando uma violência naturalizada, pedagógica e cotidiana. “O rigor da jornada, a força dos castigos, as marcas das sevícias pelo corpo, o tratamento desigual e inumano”<sup>156</sup>, tudo isso era o normal, naturalizado, estava nas ruas e praças, no comércio, nas oficinas, nas casas, nos engenhos.

Um dos tantos resultados práticos que transformou em *status* social e político ter a posse de negros escravizados no Brasil foi a produção de enormes fortunas para as empresas negreiras e traficantes, muitos brasileiros. O sociólogo Jorge Caldeira<sup>157</sup> revela a existência dos registros de 279 traficantes

---

154 SCHWARCZ, Lilia. (2011). Cultura. In: COSTA E SILVA, Alberto da (Org.). *Crise Colonial e Independência 1808-1830*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 206.

155 SCHWARZ, op. cit., p. 207.

156 Ibid., p. 207.

157 CALDEIRA, Jorge. (2011). O processo econômico. In: COSTA E SILVA, Alberto da (Org.) *Crise Colonial e Independência 1808-1830*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva, pp. 161-203.

no Brasil somente entre 1811 e 1830, sendo que 37 deles faziam parte das maiores fortunas nacionais, chegando a superar a riqueza dos mais importantes donos de engenhos ou de minas. Como ocorreu aos povos originários no início da Colônia, no final do Império, as chamadas “peças d África” foram a nossa principal mercadoria e, por isso, defende Chalhoub<sup>158</sup>, que essa condição de força econômica, de imensos lucros e que atrela *status* social e econômico à propriedade de escravizados gerou apoio político para os traficantes, especialmente quando crescia a pressão inglesa pelo fim do tráfico. Nesse ponto, pensando nas empresas escravagistas, recorro novamente ao professor Darcy Ribeiro que apresenta um panorama desse processo e indica como isso vai nos constituir como *povo brasileiro*:

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compressão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses.<sup>159</sup>

Os usos e abusos da língua e do idioma também têm um papel fundamental no processo de institucionalização do racismo no Brasil, através da escravização. Até o ano de 1757, o Brasil era multilíngue, com inúmeros falares africanos, indígenas e europeus. Todavia, o *tupi* era a língua predominante, inclusive sobre a portuguesa. Contudo, o Marquês de Pombal proíbe naquele ano, na colônia portuguesa na América, qualquer outro falar que não

---

158 CHALHOUB, op. cit., p. 50.

159 RIBEIRO, op. cit., p. 118.

fosse o português. Na verdade, essa imposição já tinha amparo prático, porque era essa língua que escravizava indígenas e negros no Brasil. De fato, “era em português que, nos engenhos e nas fazendas, se davam as ordens no trabalho coletivo de cortar a cana, de colher o café ou recolher o gado”.<sup>160</sup>

Informa também Ribeiro que “a primeira tarefa cultural do negro brasileiro foi a de aprender a falar o português que ouvia aos berros do capataz”.<sup>161</sup> O resultado de tantas formas de violência por tão longo tempo é que muitos dos mestiços também foram os maiores agentes difusores do português na medida em que eles buscavam agradar e se espelhar identitariamente nos senhores europeus, transvestidos de superiores e civilizados.

Sim, era com o uso da língua portuguesa que uma “livre” ralé mestiça nacional, que renegava qualquer parentesco ou vinculação de nascença com os indígenas e os negros, tentava se credenciar para fazer parte de serviços administrativos das fazendas e dos comércios, alistar-se nas bandeiras para caçar, capturar, escravizar e exterminar seus próprios parentes. Porém, essa língua portuguesa também se mestiçou, recebendo profundas e permanentes influências indígenas e africanas, novas palavras, entonações, sentidos e significados.

Realizado esse registro pontual, destaco que a vinda da família real de Portugal para o Brasil, em 1808, é um marco importante porque, entre outros tantos reflexos, elevou a Colônia à condição de uma metrópole, contribuindo para o fim do “exclusivo colonial” entre Portugal e Brasil. Ser a Colônia o lugar de residência da Corte fez abrir o Brasil para receber oficialmente outros europeus, além dos portugueses. E mais, essa abertura possibilitou dar início à formação de uma elite nacional, mesmo ainda não sendo nação independente.

A chegada da Corte, de outros povos “civilizados” do velho mundo, vai impor uma espécie de “modernidade” à Colônia, mas

---

160 COSTA E SILVA, op. cit., p. 56.

161 RIBEIRO, op. cit., p. 220.

também reforçará, ao mesmo tempo, os instrumentos da barbárie escravagista aplicados desde o século XVI contra os povos originários. As relações de violência e barbárie contra o Outro escravizado vão permanecer intocadas. Por exemplo, “pelas ruas do Rio de Janeiro, do Recife ou de Salvador, continuaram a passar negros com grilhões ao pescoço e máscaras de flandres. E a ser açoitados no pelourinho”.<sup>162</sup> Próximos aos palacetes que se erguiam nas cidades para receber os nobres, existiam mercados de compra e venda de escravos. Até 1831, escravos seminus eram exibidos em lotes aos compradores no Valongo.

De forma geral, esse era o quadro em boa parte do Brasil Colônia e, depois, no Império: os europeus, convencidos de que eram superiores, civilizadores e proprietários das terras e de todos os “animais”; os indígenas, tratados como *Outros*, animais bravios, mas que, quando catequizados, poderiam se tornar bons selvagens escravizados; os negros, também eram *Outros*, sem estatuto humano, uma coisa que, pelo trabalho forçado, receberia uma alma limpa para ganhar a “alforria eterna”, assim, esperava-se que eles se tornassem os “colaboradores” da civilização. E, por fim, os mestiços, que aprendiam na imitação e na violência que os europeus, seus pais, eram superiores, que os indígenas e negros eram inferiores, e que, se eles buscassem se associar aos europeus brancos e rejeitassem, escravizassem e exterminassem os nativos e os negros, iriam ser acolhidos em outra classe, a dos superiores e civilizados.

A escravização negra começa a dar sinais de desgaste em fins do Brasil Império. Em razão das guerras contra Napoleão, a Inglaterra configurou-se como grande potência ocidental, chegando a assumir o controle e os negócios de Portugal, também se estendendo às colônias portuguesas. Nesse sentido, os ingleses faziam pressões diretas para que o tráfico de escravizados africanos para o Brasil fosse extinto.

Todavia, esse interesse da Inglaterra não tinha nenhum fundo de preocupação humana com os africanos. O que estava

---

162 COSTA E SILVA, op. cit., p. 32-33.

em jogo eram os interesses mercantis ingleses. Celso Furtado lembra que o tráfico era dominado por portugueses e isso rendia gigantescas fortunas, sendo que grande parte delas escapava do controle inglês. Além da fuga de capital do domínio da Inglaterra, o preço do açúcar no mercado externo era puxado para baixo porque no Brasil, colônia portuguesa, a mão de obra era mais barata por ser a escravizada.<sup>163</sup> Vale ressaltar ainda que, desde fins do século XVIII, as colônias mais dinâmicas na produção de açúcar eram exatamente as inglesas e elas eram movidas fortemente pelo trabalho escravizado. Ocorre que no século XIX, várias crises políticas, especialmente gestadas por movimentos abolicionistas, colocam um “fim ao envolvimento britânico com o tráfico negreiro e, em seguida, provocou a abolição da escravidão em suas possessões caribenhas”.<sup>164</sup> Em outras palavras, a escravização africana não era uma exclusividade da relação Brasil e Portugal. Por exemplo, Bosi revela que “a Inglaterra manteve a escravidão em suas colônias até 1838; a França, até 1848; os Estados Unidos da América, até 1861”.<sup>165</sup>

Fiz questão de apresentar esses dados sobre parte do mercado internacional de escravizados para reafirmar a centralidade do sistema escravagista no Ocidente, o que em alguma medida ajuda a pensar nos reflexos das configurações identitárias contemporâneas na maioria das nações. Além disso, este processo revela que o Brasil, um objeto desse mercado, resistiu ao máximo para encerrar o tráfico de negros escravizados e a própria escravização, sendo uma das últimas nações do planeta a terminar oficialmente essa barbárie. Não é demais relembrar que a escravização se constituía em uma mola mestra em todas as relações no Brasil e, por isso, mesmo depois da Independência de 1822, esse sistema permaneceu intacto na nova nação. Muito bem esclarece Fausto que “os grandes proprietários e

---

163 FURTADO, op. cit., p. 145.

164 CHALHOUB, op. cit., p. 47.

165 BOSI, Alfredo. (2012). Cultura. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 226.

traficantes, como toda a população livre, estavam convencidos de que o fim do tráfico de escravos, em curto prazo, provocaria um colapso”<sup>166</sup>

Diante da pressão inglesa, algumas medidas foram tomadas pelo Império brasileiro para atender à Inglaterra, mas com pouca efetividade e, por isso, ficaram conhecidas como *leis para inglês ver*. Esse foi o caso da chamada Lei do Ventre Livre, de 1871, que tornava alforriado o filho da escravizada, porém a criança permanecia como propriedade absoluta do senhor branco até ela completar oito anos de idade. E não era apenas isso. O “dono” da escravizada poderia receber uma indenização por tornar o filho dela “livre” ou, então, poderia usar os serviços daquela criança até ela completar 21 anos de idade.<sup>167</sup> Ora, não é difícil perceber que, na prática, os fundamentos do sistema escravagista se mantinham, onde a criança e, depois, o jovem continuava a ser escravizado, em novos moldes, por longos anos.

Outro engodo levado à frente pela elite brasileira foi a chamada Lei do Sexagenário, de 1885, que prometia tornar livre, mediante volumosa indenização paga pelos cofres públicos do Império, o escravizado maior de 60 anos. Ocorre, porém, que a grande maioria dos negros em cativeiro não passava dos 45 anos de idade. Por isso, foram registradas inúmeras fraudes promovidas pela elite nacional, a exemplo da falsificação no registro da data de nascimento do escravizado para aumentar sua idade e o senhor pudesse receber gordas indenizações públicas com as alforrias.

Com precisão lembra Fausto<sup>168</sup> que, além dessa indenização, as alforrias “concedidas” eram sempre acompanhadas de uma série de exigências apresentadas pelo senhor, sendo que a principal delas era a prestação de serviços pelo “liberto” para o seu “ex-proprietário”, mantendo-se quase que as mesmas condições de escravização. Na grande maioria dos casos, as alforrias ainda

---

166 FAUSTO, op. cit., p. 192.

167 Ibid., p. 194.

168 FAUSTO, op. cit., p. 227.

poderiam ser revogadas a qualquer tempo pelo senhor, sendo que quaisquer alegações do “ex-proprietário” eram tidas como válidas e verdadeiras. Há inúmeros casos em que senhores alegavam “ingratidão” de negros libertos para cassar as cartas de alforria. Mais uma vez, não é difícil perceber que as bases da escravização se mantinham, sutilmente entrelaçadas em um sistema de servidão, de favores e, principalmente, de controles. Cálculos de Chalhoub<sup>169</sup> apontam que cerca de 40% das alforrias concedidas estavam rigorosamente atreladas ao compromisso dos negros e negras livres serem eternos servos para os mesmos eternos senhores e os seus descendentes.

No Brasil Nação, mesmo depois de proibido oficialmente o tráfico de negros de África e de leis que restringiam a escravização, foram introduzidos em terras brasileiras ilegalmente mais de meio milhão de africanos, e isso somente nos primeiros anos depois de 1830. “Mais de 42% da importação de africanos para o Brasil em três séculos de tráfico negreiro aconteceu na primeira metade do século XIX”.<sup>170</sup> Os interesses econômicos da Inglaterra e os números crescentes do tráfico fizeram aumentar as pressões inglesas contra a comercialização de negros capturados em África para serem escravizados no Brasil. Isso se deu mais concretamente entre os anos de 1850 e 1855, em um período a partir do qual começa, de fato, a escassear a entrada, mesmo ilegal, de africanos para a escravização.

A redução da entrada dos negros em terras brasileiras provoca intensos deslocamentos, dentro da própria nação, de levas de escravizados para as regiões internas e de alta produção de café e de açúcar. O fim do tráfico também instituiu práticas do chamado “vale tudo” para se manter o sistema escravagista vivo. Além de cassação de cartas de alforrias, também era bastante comum prender negros livres andando nas ruas sob qualquer alegação falsa, apenas para reduzi-los novamente à condição de escravizados. A polícia da Corte, por exemplo, adotou como um

---

169 CHALHOUB, op. cit., p. 60.

170 *Ibid.*, p. 47.

procedimento padrão que qualquer negro detido poderia ser um escravizado foragido. Assim, decorridos os prazos regulamentados para que esse negro detido provasse, ironicamente, que era um homem livre, o que dificilmente acontecia, ele era leiloado como escravizado.<sup>171</sup>

---

171 *Ibid.*, p. 54.





## **CAPÍTULO 5**

### ***O OUTRO, REPULSA E DESEJO***

---



## Os diferentes entre nós

Como vimos antes, a fuga da Corte portuguesa para o Brasil em 1808 forçou a então colônia ultramarina na América a acelerar os passos para se transformar em uma “metrópole”, ao menos buscar imitar Lisboa para atender o conforto do séquito de nobres e burgueses que acompanhava o rei. A necessidade de moradia e de regalias implicou em forçar algumas melhorias nas cidades brasileiras.

O reflexo disso, além de abrigar os nobres e os nem tão nobres assim, marcou o início de um processo de formação da elite nacional, dos ricos da terra que eram, óbvio, perfeitamente alinhados aos mandatários do velho continente. Surgia, assim, um Império colônia-metrópole nos trópicos, formado de um lado por alguns europeus brancos e os brasileiros mestiçados, “possuidores de terra e gente”, sendo os locais fortes imitadores dos “homens civilizados”. Do outro lado estava a imensa massa de gente pobre, “suja”, em grande quantidade escravizada ou de uma servidão compulsória por sobrevivência, mamelucos, mulatos, mestiços de várias relações, os indígenas e, em especial, muitos negros africanos, afro-brasileiros e brasileiros.

Para a elite constituída no novo mundo, o Brasil precisava se tornar um império de verdade e, para isso, era fundamental definir os limites geográficos, políticos e sociais. Isso passava pelo estabelecimento da identidade do povo dessa nação, o que se dava primeiro, como já vimos, na clara definição dos inimigos contra quem os “brasileiros” deveriam se unir para proteger-se, odiar e exterminar. Era essa unidade, segundo a lógica das teorias das identidades, que nos daria forma de povo, de nação. Nacionalismo e patriotismo nasceriam pela mobilização política e cultural dos nacionais contra um suposto inimigo eterno, um

Outro que produzisse uma sensação de permanente ameaça à nação e ao seu patrimônio.

A tarefa da elite luso-brasileira era marcar a *diferença* para definir quem seriam os nacionais, o *nós*, os brasileiros. Seriam portugueses da América? Luso-brasileiros? Indígenas? Mamelucos? Africanos da América? Afro-brasileiros? Caboclos? Cafuzos? Quais as referências identitárias do ser nacional, brasileiro? É claro que essas perguntas eram necessariamente precedidas de outras: Quais os inimigos dessa terra? Quais suas ameaças? Como derrotá-los?

Bom, sabemos, de saída, que os nascidos em terras brasileiras não eram nem europeus nem africanos. Os legítimos povos originários não tinham a compreensão de identidade, eram a própria terra, pais, mães, filhos, junto com rios, florestas, bichos. Não havia relação de posse. Nesse sentido, as invasões europeias nesse lugar se configuraram em um permanente extermínio físico e simbólico dessa relação no sentido de destituir e apagar os povos originários de qualquer possibilidade de se reconhecerem como legítimos nacionais.

Nesse ponto, é preciso reafirmar a existência do profundo apagamento em *Nós, os brasileiros*, daquilo que são os antepassados indígenas. Em outras palavras, os reflexos das maiores barbáries genocidas da história contra os povos originários não foram apenas físicos, de um aniquilamento da presença visível, mas também o da quase extinção de suas raízes mais profundas e constituintes do que é o *povo brasileiro*, do que somos.

Então, como definir quem é esse ser nacional, esse *nós* que dará forma à nação brasileira? Quem poderia se reconhecer como *povo brasileiro*? O que de comum caracterizaria a identidade nacional no Brasil? E, novamente, onde estava a *diferença* do nacional? Quem era esse *Outro* que seria o objeto contra o qual os nacionais deveriam se unir para um combate sem trégua, visto que é o inimigo que sempre ameaça os nacionais, seus patrimônios, suas famílias e instituições?

Vimos que no surgimento dos Estados Modernos há um processo central que é a construção fabular sobre os *Outros*, como

uma necessidade de criar as *diferenças*, os inimigos em potencial dos Estados-Nação. O *Outro* é o definidor do nacional, do *nós*. Entretanto, essa fabulação sobre a *Diferença* ganha contornos particulares em nações que surgiram depois de invasões e foram objetos de máxima exploração de suas terras e gente. No Brasil, que foi colônia para saques, um lugar que emerge como uma sociedade dependente das metrópoles, o *Outro*, *aquele que não somos nós*, passa a ter uma variação elitista. Explico.

Em terras brasileiras não vamos encontrar apenas um *Outro contra nós*, imaginado como o inimigo ameaçador de toda a nação. Essa figura é uma presença fundamental e incontestável *entre nós*, mas, no Brasil, também será fabricado o *Outro como um desejo*, onde nossa relação com *Ele* é de encanto, bajulação, imitação.

A Europa e, depois, os Estados Unidos foram transformados pela elite brasileira na *diferença* desejada, ou seja, no *Outro para nós*. Tudo isso fica muito mais nítido a partir da vinda da família real no início do século XIX e vai se acentuar com a República. Para nossa elite em formação, o velho continente europeu, desde o Brasil Colônia, era a referência que deveria ser imitada, copiada, bajulada. Se a elite nacional tem a Europa e, depois, os Estados Unidos como o *Outro* a desejar e imitar, a referência identitária esperada, onde estava o *Outro contra nós*? Quem era e onde se localizava a *Diferença* que deveria ser rejeitada, combatida, eliminada porque era nossa inimiga e uma ameaça eterna? Em que nação, país, região esse *Outro* se escondia?

Ocorre que o Brasil nasceu como nação de um modo bem curioso: não havia outras nações e nem povos externos contra quem os brasileiros deveriam guerrear. Não há registro na história de guerreiros de outros Estados Nacionais que ameaçassem invadir as fronteiras, a cruzar os mares, a pular os muros do Brasil. Assim, contra quem, externamente, os brasileiros deveriam se unir? Qual a constante ameaça contra os nacionais, a nação, a pátria? Não há.

O fato é que o Brasil se constitui como Colônia e Império e, depois, como República sem que fossem fabricados esses *Outros* de fora das fronteiras geográficas que intimidassem e fizessem

unir os brasileiros dando forma a uma identidade clássica. No entanto, o Brasil se torna uma nação, com um povo unido em torno de uma identidade, contrariando a lógica das identidades dos Estados Nacionais. Bom, mas onde estava esse *Outro* necessário para produzir a unidade nacional?

No fundo, esses inimigos do *nós* já existiam e estavam muito mais perto dos brasileiros do que se imaginava. Essa *Diferença* estava ao nosso lado, nas casas, ruas, praças, campos e cidades. O *Outro contra nós* era um objeto interno, algo contra quem há uma luta odienta incessante para derrotá-lo, excluí-lo, exterminá-lo.

Sim, esse *Outro contra nós* é o próprio povo brasileiro, mais marcadamente os indígenas, os negros, os mestiços pobres, fabulados como a *Diferença do nós*, indesejada e inimiga do sonho identitário de uma elite imitativa da Europa e dos Estados Unidos. Todas as lutas, os massacres, os genocídios, toda violência e barbárie empregadas pela elite desde o Brasil Colônia buscava, de algum modo, fabular uma unidade nacional a partir do combate a esse *Outro* que incomodamente já existia na própria nação.

Não há dúvida que uma parte da tragédia humana, localizada no nascimento do Brasil nação, é que o *Outro contra nós*, o inimigo identitário permanente, que deveria ser eliminado, estava *entre nós*: negros e indígenas, livres e escravizados, e mestiços pobres de todos os troncos ancestrais. Para a elite brasileira, esses são os *Outros* a abater. Desse modo, está nítido aí um processo que define grande parte da “identidade brasileira”: a tensão entre um *Outro para nós*, desejado, branco, europeu, civilizado, a ser bajulado e imitado; e um *Outro contra nós*, que vive aqui, e que deve ser rejeitado, indesejado, combatido, excluído, eliminado.

Não é sem razão que a *intelligentsia* racista do início do século XX no Brasil vai se utilizar desse *Outro contra nós* interno (indígenas, negros, mestiços pobres), que deve ser combatido e eliminado, para explicar o subdesenvolvimento, a pobreza, a violência, o atraso brasileiro. Essa lógica de impor e responsabilizar os pobres, negros e indígenas pelos males remonta exatamente

ao mesmo processo que viveram os povos originários e os africanos escravizados no início do Brasil Colônia.

O fato é que, entre o final do século XIX e começo do XX, o que a elite brasileira via, e tinha profundo horror, era um Brasil que emergia como uma nação formada por uma enorme quantidade de negros, de mestiços e ainda de alguns indígenas. Para essa elite, o quadro identitário que estava se configurando distanciava o país do *Outro para nós*, das referências de seus desejos, os europeus e os estadunidenses.

Os mandatários do Brasil nação, mesmo com a bajulação e imitação dos modos europeus, não tinham o reconhecimento identitário como pertencentes ao clube dos brancos e civilizados. Por isso, vão fundamentar que o motivo e a culpa desse desprezo por parte do *Outro desejado* está no “mal de origem”, isto é, no próprio “povo brasileiro”, constituído em sua maioria por negros e mestiços pobres. Deste modo, os educados mantidos pela elite sempre responsabilizam indígenas, negros e mestiços pobres, ou seja, *nós mesmos*, como as causas e consequências de todos os males.

Lembro que a fuga da Corte de Portugal para o Brasil resultou também na abertura dos portos para outras nações. Isso possibilitou a chegada, de forma oficial, de ingleses, alemães, franceses, italianos, holandeses, suíços, austríacos, entre tantos outros povos “brancos” em uma terra tomada por negros escravizados, indígenas e mestiços. Essa não era uma ação meramente diplomática e econômica, mas racista. O objetivo central era promover o “embranquecimento” do Brasil.

Esse interesse e estímulo para a chegada em larga escala de europeus se transformou em uma ação que foi ganhando espaço na vida nacional como uma política de Estado ao longo da história. Grande parte da vinda desses imigrantes ao Brasil era inclusive patrocinada pela Coroa portuguesa. Relata Costa e Silva que Portugal “pagava-lhes a viagem de navio e lhes concediam, ao chegar, um trato de terra”.<sup>172</sup>

---

172 COSTA E SILVA, op. cit., p. 41.

Quando o Brasil ganhou status de “Reino Unido a Portugal e Algarves”, em 1815, o processo imigratório europeu se ampliou, afinal de contas, a colônia praticamente já era “reino”. O Rio de Janeiro se tornou a cabeça do Império e a referência para as demais províncias. A presença naquela cidade-capital, como moradores, dos membros da família real, de nobres e burgueses e de outros europeus era parte da intenção civilizatória racista pensada pela elite nacional. A ideia era nítida: embranquecer o Brasil, que, em razão de uma população negra, indígena e mestiça, já começava a ser conhecido como uma “Nova África”, para desespero e horror dos mandatários que se fixavam em terras brasileiras.

Lembra Lilia Schwarcz que o Conde de Palmela comentava com sua mulher, certamente com profundo pânico, que no Brasil “faltava gente branca”. Vários registros apontam que, em 1821, somente na cidade do Rio de Janeiro haviam mais de 38 mil escravizados, em um total de 90 mil habitantes, isso, sem falar nos negros livres e nos mestiços que tinham o fenótipo próximo dos negros. Por isso, a ação racista oficial que buscava despejar o máximo de “gente branca” no Brasil era uma constante. Os nórdicos europeus foram atraídos com o recebimento gratuito de “moradias, ferramentas, carro de boi e tudo que fosse necessário”.<sup>173</sup>

Alguns recém-chegados imigrantes do velho mundo eram homens e vinham sozinhos, e logo passaram a usar e abusar sexualmente das indígenas, das negras e das mestiças. Com receio do projeto de embranquecimento não se realizar plenamente por conta da chegada de milhares de africanos, Portugal mandou buscar na Europa para introduzir rapidamente no Brasil muitas “órfãs, indigentes, prostitutas e condenadas à prisão”.<sup>174</sup> A ideia, com essas mulheres brancas, era atender aos europeus e povoar a nação em construção com filhos brancos. Uma outra lógica que também justificava jogar no Brasil prostitutas e condenadas à prisão era uma espécie de regeneração moral, um recomeço nos trópicos.

---

173 SCHWARCZ, op. cit., p. 230-231.

174 COSTA E SILVA, op. cit., p. 38.

Entretanto, o fluxo de imigrantes brancos foi pequeno até meados do século XIX, o que foi revertido somente no século XX, a partir da destinação de grandes áreas para o cultivo do café, e da necessidade de mão-de-obra. O Brasil também atraiu imigrantes do velho continente em razão das crises econômicas e de guerras que assolaram a Europa. Outro evento que possibilitou maior imigração branca para as terras brasileiras foi a abolição oficial do trabalho escravizado.

Além de portugueses, muitos ingleses e franceses chegaram ao Brasil. A Inglaterra também teve grande influência política e econômica em Portugal, com reflexo nas colônias portuguesas. Os ingleses, por exemplo, teriam sido decisivos na fuga da Corte de Lisboa e, no Brasil, regularam boa parte das relações comerciais. Sousa Santos diz que a dependência portuguesa dos britânicos era tanta que Portugal foi um país semiperiférico em boa parte do período colonial, “atuando como correia de transmissão entre as colônias e os grandes centros de acumulação, sobretudo a Inglaterra a partir do século XVIII”.<sup>175</sup>

O historiador inglês Leslie Bethell conta que os ingleses, no Brasil Colônia, tinham o direito de ter imóveis e de morar definitivamente em terras brasileiras, de “manter suas próprias igrejas, cemitérios e hospitais, bem como de nomear magistrados especiais incumbidos de todos os processos envolvendo súditos britânicos”.<sup>176</sup> Esse autor nos lembra ainda que a Inglaterra, em troca de reconhecer a declaração da Independência do Brasil, obrigou o império brasileiro a “pagar uma indenização a Portugal no montante de 2 milhões de libras esterlinas, sendo 1,4 milhão em empréstimos tomado a bancos ingleses”.<sup>177</sup>

Coloquei esse destaque à Inglaterra porque nesse livro chamo a atenção de que as definições identitárias no Brasil não são exclusivamente portuguesas, mas sobretudo europeias, de uma

---

175 SOUSA SANTOS, op. cit., p. 44.

176 BETHELL, Leslie. (2012). O Brasil no mundo. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 135.

177 BETHELL, op. cit., p. 136.

classe dominante já propriamente brasileira. Era o mundo “civilizado e branco” que se apresentava, que se impunha através de seus modos e pensamentos, e que passava a ser objeto de cópia e bajulação pela elite nacional em consolidação. Inúmeros aristocratas que acompanharam a família real e muitos outros europeus que vieram para o Brasil ao longo da Colônia e Império “passaram a ser invejados e imitados, tanto pelos proprietários rurais quanto pelos negociantes”<sup>178</sup>, ou seja, tem-se aí um nítido *Outro para nós*, como um desejo.

Os mestiços brasileiros ricos, muitos traficantes de negros de África, proprietários de terra com alguma influência política, buscavam impossivelmente apagar sua cor, negar e eliminar neles qualquer possibilidade de traços identitários dos indígenas e dos negros.

Para a elite nacional brasileira, imitar os europeus em tudo — como faziam os mamelucos no início da colônia — era uma ação de agonia identitária sustentada na esperança que fosse acolhida e reconhecida como branca e civilizada, em profunda diferenciação com os negros, indígenas e mestiços pobres. O passaporte para isso era o alto volume de dinheiro, o que garantia ascensão social e política, mas não identitária.

Assim, a elite nacional, tendo um *Outro para nós* como a referência de identidade, tentava a todo custo apagar os vínculos familiares, profundos e históricos com os povos originários, com os africanos e com os mestiços “sujos” da terra. Para os membros desse grupo, para os que mais se esmeravam nessa bajulação, servindo e imitando os europeus “civilizados”, uma das formas de recompensa e sensação ilusória de pertencimento era ganhar títulos de nobreza, de duques, condes e barões.

Resume Schwarcz que “ao lado da nobreza titulada fora do país, surgia uma nobreza da terra, ávida pelos mesmos símbolos de distinção europeus”.<sup>179</sup> Também reforça o historiador brasileiro Elias Thomé Saliba, que esses europeus no Brasil, em razão da

---

178 COSTA E SILVA, op. cit., p. 58.

179 SCHWARCZ, op. cit., p. 219.

imitação e bajulação, imaginavam-se de fato civilizadores e viam seus “costumes, formas de pensar, ver e agir transformados em modelos inspiradores de novas guinadas culturais”.<sup>180</sup>

Inglaterra, Portugal, Espanha e, sobretudo, a França conformaram um modelo imitativo da elite do Brasil. Em 1814, milhares de franceses chegaram aos trópicos e ocuparam importantes cargos no setor de serviços, na venda de produtos de luxo, na cultura e na educação. Também por isso, os brasileiros que se achavam nobres “vestiam, comiam, liam e pensavam como os franceses. Para os brasileiros de posse, inclusive o imperador, Paris ‘foi e é a paixão cosmopolita dominante em redor de nós’, diz Joaquim Nabuco”.<sup>181</sup>

Esse quadro de imitação e bajulação é também anotado por Costa e Silva, em que temos uma sociedade onde “as mulheres de posse passaram a vestir-se, primeiro, a imitar as nobres vindas de Lisboa; depois, a seguir as notícias de Paris. Os homens trajavam rigorosamente à inglesa, com lãs pesadas”.<sup>182</sup>

Entretanto, imitação e uma sociedade de aparência não transformariam o Brasil em Europa. Para o desespero das elites, o povo não embranqueceu. Nas ruas, praças, em frente ao *restaurant*, perambulava um povo-nação, predominantemente negro e mestiço, pobre, fruto da mais absoluta exploração humana, da violência escravagista, homens, mulheres e crianças brasileiras objetos de pavor das elites nacional e europeia.

O fato é que os genocídios, as catequeses e as doenças não reduziam as “gentes escuras” nas ruas, nos campos e cidades brasileiras e, para o horror da elite nacional, esse povo negro, indígena e mestiço pobre começava a se entender como *brasileiro*. Para o europeu recém-chegado, o Brasil era, ao mesmo tempo, o deslumbramento com a natureza exótica, a curiosidade permanente, uma expectativa de obter fortunas, mas, também, o pânico diante de tantos negros e mestiços escurecidos.

---

180 SALIBA, Elias Thomé. (2012). Cultura: as apostas na República. In: SCHWARCZ, Lília. (Org.). *A abertura para o mundo 1889-1930*. Vol. 3. RJ: Objetiva, p. 239.

181 BETHELL, op. cit., p. 153.

182 COSTA E SILVA, op. cit., p. 52.

Lilia Schwarcz revela que em muitas cartas dos europeus para os seus parentes, eram comuns expressões como “canibalismo”, “bárbara antropofagia” e “infectados”, tudo para se referirem aos indígenas, aos negros e mestiços pobres.<sup>183</sup> Para completar essa atmosfera havia sempre o medo de rebeliões, de insurreições da “ralé”, o que gerava um medo crescente dos endinheirados e mais ainda o emprego de ações de violência das elites destinadas a excluir e apagar do cenário visível esse *Outro contra nós*.

Assinala a historiadora brasileira Cláudia Wasserman<sup>184</sup> que, entre o Brasil Império e República, importantes intelectuais da elite nacional, como Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), José Bonifácio (1763-1838) e Capistrano de Abreu (1853-1927), entre outros, defendiam que o Brasil somente poderia se tornar uma verdadeira nação civilizada se fizesse o enquadramento dos negros, dos indígenas e dos mestiços. Eles estavam a falar em controle, na expulsão dos pobres das áreas visíveis das cidades, no confinamento nas periferias, na exclusão e no embranquecimento.

Esses são os fundamentos da República que nascia no Brasil. Um regime para consolidar a elite nacional, os privilégios coloniais e garantir os vários mecanismos institucionais de exercício permanente de poder, principalmente de controlar o *Outro contra nós*, um inimigo eterno e gigante que habitava *entre nós*. Para a elite, era necessário que esta *Diferença* interna fosse visível para as forças econômicas, no sentido de continuar sendo moída pelo trabalho, e para as forças policiais, sendo controladas, confinadas, exterminadas. Todavia, o *Outro* será sempre invisível do ponto de vista humano e social. O lema que conduzirá a ação da República, como indicativo identitário, estará estampado no centro da bandeira do Brasil: “ordem e progresso”.

---

183 SCHWARCZ, op. cit., p. 218.

184 WASSERMAN, Cláudia. (2011). Identidade Nacional: O Brasil para seus intelectuais. *Rev. Acervo*, v. 19, p. 27-28.

## A República racista

Fuga da família real portuguesa em 1808, transformação da colônia em “Reino Unido”, a formalização da independência em 1822, crises do Império, todos esses processos levaram o Brasil a avançar na nação. Busca-se aqui a criação de uma identidade para o povo, não mais português, mas brasileiro, *nacional*.

Vimos que a elite luso-brasileira e a já brasileira instalada nos trópicos, mandatária na nova nação, buscou fixar uma identidade padrão, a identidade-imagem, a identidade esperada, tomando-se por base a sua bajulação e imitação dos europeus, brancos e “civilizados”.

Ocorre que esse movimento de europeização e de embranquecimento da sociedade nacional brasileira era impossível em razão da constituição humana e da imensa presença visível dos negros africanos e muitos brasileiros, dos povos originários e de uma enorme massa mestiça, todos espalhados nos campos e nas cidades da nova nação.

É claro que a elite nacional não desiste de estabelecer um padrão identitário a ser buscado para a imagem do povo brasileiro, tendo-se por referência o branco europeu. Ela passa a “investir” na transformação do mestiço, apontando que através dele seria mais fácil e “natural” um processo de embranquecimento progressivo. A ideia era afastar os mestiços dos negros, de modo especial, estimular relações sexuais com brancos porque, segundo a tese da elite, os frutos tendiam a serem brancos progressivamente, limpando-se racialmente das raízes indígenas e africanas, agregando, assim, a civilidade dos europeus.

Insisto, nesse ponto, que o projeto identitário da elite brasileira não era apenas que o mestiço embranquecido se reconhecesse branco e como legítimo povo brasileiro, mas que ele, fortemente, pudesse rejeitar, negar, apagar e combater qualquer possibilidade de parentesco e vínculo com os seus antepassados africanos e indígenas.

Não é sem razão que, mesmo sendo profundamente de raiz mestiça, a elite brasileira busca se imaginar branca e euro-

peia ou estadunidense, desenvolvendo um verdadeiro pavor e horror de ser confundida como negra, indígena e mestiça, porque fere de morte o ideário identitário do branco europeu. No Brasil, a elite tem certeza que é branca e civilizada, uma ilusão que somente se desfaz quando ela está na Europa ou nos Estados Unidos e sua condição negra, indígena e mestiça aparece bem à mostra.

Diante desse percurso, reafirmo a existência de dois modos identitários de lidar com o *Outro* no Brasil, modos que foram estabelecidos pela elite nacional desde a Colônia e que chegam com força na República: o de um *Outro para nós*, fabulado como branco, europeu (depois, estadunidense), uma referência de civilização a ser imitada, bajulada e desejada; e o de um *Outro contra nós*, onde estamos *nós mesmos*, brasileiros pobres, negros, indígenas e mestiços de todas as matrizes identitárias.

Desde sempre, na visão dos mandatários da nação brasileira, a escória “de cor” sujava o ideal de Brasil, tornando-se um entrave identitário para o reconhecimento da própria elite nacional no mundo civilizado. É por isso que, mesmo com o fim oficial do trabalho escravizado em 1888, com uma massa de negros em petição de miséria a tomar visivelmente as ruas das cidades, a violência racista aumentou porque, no entender da *intelligentsia*, era preciso afastar, negar e apagar negros, indígenas e mestiços pobres da visualidade para não comprometer o imaginário de um “brasileiro” “vendido” pela elite aos países “civilizados”.

Com o ato oficial do fim da abolição, muitos homens, mulheres e crianças negras, entre os quais alguns já velhos e doentes, foram despejados nas ruas, sem moradia, sem trabalho, sem terra, sem qualquer tipo de reparação, sem amparo, sem possibilidade de sobrevivência. Observe que esse movimento foi inversamente proporcional ao que aconteceu com os senhores proprietários de escravizados, que receberam volumosas compensações financeiras por não terem mais suas “peças”.

Naquele momento, o Brasil já estava às portas da República e essa massa negra, com alguns até já “livres”, representavam

cerca de 73% da população africana e 43% da população brasileira, sendo escravizados ainda 15% desse total.<sup>185</sup> Sobre esse início do século XX, conta Furtado que “os escravos liberados que abandonaram os engenhos encontraram grandes dificuldades para sobreviver. Nas regiões urbanas já pesava um excedente de população que desde o começo do século constituía um problema social”.<sup>186</sup>

O medo é uma palavra-chave nesse momento. O medo dessa massa negra, mestiça, pobre, faminta e “livre” foi muito potencializado pela elite nacional, transformando-se em um elemento central, inclusive pedagógico, para a manutenção das violências que vinham do longo sistema escravagista colonial. A classe dominante brasileira também ainda estava em polvorosa em razão das notícias que chegavam de uma Revolução no Haiti, em 1791, e que transformou aquela colônia em uma independente “República Negra”, com o fim completo da escravidão, com guerras aos senhores brancos e com os negros no comando da nova nação.

Entendeu a elite brasileira, proprietária de terras, comércios, bancos, pequenas indústrias, que era preciso agir rápido e com mais força para evitar que o Brasil se tornasse um Haiti, negro, ou uma república com ares mais libertários e indígenas, como se via pela América Latina. Assim, no Brasil, usa-se de mais violência para impor ordem, controlar, punir, disciplinar essa ralé negra, mestiça e pobre crescente que, segundo a ideologia racista, era impossível de ser civilizada.

Novamente é reatualizada a fabricação do *Outro contra nós*, interno, um perigo, aquele que ameaça e atenta contra o patrimônio, contra as famílias e a religião católica e, portanto, que deveria ser excluído da marca visível da nação, sem qualquer reconhecimento identitário como brasileiros. O método é o mesmo: imaginar esse *Outro* pelo medo, inimigo eterno, o perigo, o bandido, aquele contra quem devemos nos unir e despejar nosso ódio.

---

185 FAUSTO, op. cit., p. 226.

186 FURTADO, op. cit., p. 201.

Darcy Ribeiro, ao analisar o período pós-abolição no Brasil, é contundente ao afirmar que os ex-escravizados caíram na mais profunda miserabilidade e “não podiam estar em lugar algum, porque cada vez que acampavam, os fazendeiros vizinhos se organizavam e convocavam as forças policiais para expulsá-los”.<sup>187</sup> Para sobreviver, os libertos se submetiam às mais aviltantes formas de exploração, mantendo-se mais uma vez naturalizada a violência escravo-racista de séculos anteriores.

Importante destacar que os negros e mestiços livres, mas assemelhados fenotipicamente aos negros mais negros, além de vistos como eternos escravizados, com a “liberdade” de 1888, foram configurados e visualizados como aquele *Outro* de raça vadia, africano, perigoso, criminoso nato e que sempre age contra nós, os brasileiros. Mas atenção, esses mesmos *Outros* poderiam ser muito úteis à economia, à nação, caso fossem obedientes aos senhores brancos/mestiços que se achavam nobres e verdadeiros brasileiros, e que trabalhassem de sol a sol, sendo moídos pela barbárie dos trabalhos humilhantes, especialmente no campo.

É importante relembrar que o *Outro contra nós*, completamente hostil à identidade nacional “civilizada” na lógica da elite nacional bajuladora e imitativa, não era aquele inimigo clássico das nações e localizado fora das fronteiras geográficas. Muito pelo contrário, vimos que ele estava em casa, nas ruas e praças, dentro do Brasil. Com a abolição, ele deixa a senzala e se torna visível nos espaços urbanos, sua cor, cabelo, crenças, danças vão compor o inimigo público a ser combatido.

Entretanto, perceba, esse *Outro contra nós*, fabricado como perigoso, violento, vadio, surge a partir daquele que o imaginava assim. A violência branca e civilizada despejada sobre os negros e indígenas foi invertida como sendo obra dos negros e dos nativos contra os “homens de bens” da nação. Estou a tratar de dois processos em um, como diz a psicóloga brasileira Maria Aparecida Silva Bento: “ter a si próprio como modelo e projetar

---

187 RIBEIRO, op. cit., p. 221.

sobre o outro as mazelas que não é capaz de assumir, pois maculam o modelo”.<sup>188</sup>

As tensões em torno da manutenção ou não do trabalho escravizado no Brasil culminaram, entre outros fatores, na própria República. Grandes proprietários de terras consideraram que a ideia de “libertação” dos negros foi uma traição da Coroa portuguesa e, um dia após a Lei Áurea, a elite nacional se tornava republicana e opositora do Império. Como muitos membros dessa classe fazendeira, participantes da elite nacional, tinham adquirido altas patentes de oficiais da Guarda Nacional, em apenas 18 meses do ato da abolição, por meio de um golpe militar, foi instalada a República no Brasil, e “o povo, no dizer de um dos fundadores da República, assistia ‘bestializado’ ao golpe”.<sup>189</sup>

É fundamental perceber que “o Brasil passa de colônia a nação independente e de Monarquia a República, sem que a ordem fazendeira seja afetada”.<sup>190</sup> Na prática, a República que chegou foi a solução encontrada pela elite brasileira para manter o controle e todas as relações de mando e de obediência sobre negros “livres” e sobre os mestiços pobres que enchiam as cidades, sendo muitos deles vítimas ainda vivas dos tantos anos da barbárie escravagista.

A questão para a República era: o que fazer com a presença visível desse povo negro e pobre? Como lidar com a cor dos corpos e com as culturas desses que não se enquadravam no modelo de identidade imitativa europeia, desejada pela elite nacional? Como combater o *Outro contra nós* e que vive incontornavelmente entre nós? A resposta foi a de sempre: eliminação física e simbólica, apagamento histórico racial. É nesse momento, já em plena República, no início do século XX, que a elite brasileira vai reforçar seus mecanismos ideológicos, na tentativa de tornar ainda mais invisibilizados esses *Outros contra nós* que, na prática, somos nós mesmos.

---

188 BENTO, Maria Aparecida Silva (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis/RJ: Vozes, p. 31.

189 PRADO JÚNIOR, op. cit., p. 208.

190 RIBEIRO, op. cit., p. 219.

Afirma Maria Bento que a violência continuou a ser um elemento central para os mandatários da nação ao lidarem com os negros, com os indígenas e mestiços pobres, acrescida pela importação e aplicação das teorias racistas, com o forte apelo para a imigração europeia, com a “exclusão total dessa massa do processo de industrialização que nascia e no confinamento psiquiátrico e carcerário dos negros”.<sup>191</sup>

O não retorno aos modos antigos de escravização colonial não significou, com a chegada da República, o fim das relações escravagistas. Como esses ex-escravizados não estavam mais ligados oficialmente nem ao senhor e nem às terras, a elite republicana adotou um sistema que obrigou os negros e mestiços, embora juridicamente livres, a ficarem presos, como serviçais eternos e até agradecidos aos senhores pelos trabalhos oferecidos em troca dos pratos de comida e dos lugares para dormirem.

Esse quadro de profunda dependência ocorria em razão da retenção dos trabalhadores por dívida impagável, uma prática do final do século XIX, mas ainda bastante vista no Brasil de hoje, do século XXI. Com raros pagamentos pelo trabalho, e com a venda por preços extremamente elevados dos gêneros necessários ao sustento da família, os senhores mantinham os servos sempre e eternamente endividados, cercados por feitores e jagunços, sem possibilidade de deixarem a terra e o trabalho, sem se livrarem da tutela do senhor, proprietário das fazendas. Temos, na prática, um regime “republicano na forma, mas oligárquico no conteúdo, e a sociedade tornou-se liberal no vestuário, mas profundamente conservadora na realidade”.<sup>192</sup>

Mesmo diante de um Brasil visualmente negro e mestiço, o desejo identitário racista da elite nacional em embranquecer o povo brasileiro para mostrá-lo e inseri-lo no “mundo civilizado” não recuou. Nos primeiros anos da República houve um novo esforço para atrair levas de imigrantes europeus que iam para as fazendas de café e, depois, para as indústrias e comércios nas cidades.

---

191 BENTO, op. cit., p. 36.

192 SALIBA, op. cit., p. 241.

A sociedade brasileira tem uma forma racista e classista em definição. No topo da pirâmide, a elite mestiça que se imaginava branca. Na base, negros e indígenas acompanhados de mestiços pobres. Esses mestiços eram mamelucos, caboclos, cafuzos, uma gente que se sentia em terra de ninguém e “é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguendade de não-índios, não-europeus, não-negros, que eles se veem forçados a criar sua própria identidade étnica: a brasileira”.<sup>193</sup> Mais uma vez está aí o placo de uma nítida luta contra um *Outro* (indígena e negro, primitivo, mestiços e pobres) e a busca pela bajulação e imitação do *Outro* (europeu, civilizado e rico).

De modo hipócrita, a República brasileira apresentava uma retórica que aclamava os ideais de uma França revolucionária, mas, na vida cotidiana e concreta, eram atualizadas as mesmas relações violentas e escravagistas, a opressão e a barbárie contra os indígenas, negros, mamelucos, crioulos, caboclos. A esses, com o tempo, juntam-se também os imigrantes europeus pobres que fugiam das fazendas de café por conta das desumanidades empregadas contra eles nos mesmos moldes escravagistas aplicados contra os africanos.

Os negros libertos, os mestiços servos e aprisionados pela lógica econômica perversa e os imigrantes europeus pobres revoltados com o tratamento dado a eles nas fazendas tomam os rumos das cidades para o pavor da elite nacional. O resultado desse percurso é que nas primeiras décadas do século XX irrompem revoltas populares pelo Brasil, e “cada uma à sua maneira, denunciavam as falácias desse processo que prometia a ‘civilização fácil’”.<sup>194</sup>

O espaço de conflito era a rua e, ao mesmo tempo, palco de desfiles da última moda francesa. Circulavam lado a lado nobres pançudos e corpos miseráveis de negros e mestiços enegrecidos e pobres. O debate público era o da modernização das cidades,

---

193 RIBEIRO, op. cit., p. 131.

194 SCHWARCZ, Lília. (2012). *Marcas do período; População e sociedade. In: SCHWARCZ, Lília (Org.). A abertura para o mundo 1889-1930. Vol. 3. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 22.*

da limpeza e do embelezamento de ruas e praças. Todavia, as práticas nas relações desumanas legadas do tempo da escravização ainda estavam vivas e bem presentes. Nas palavras de Carvalho, “a relação senhor-escravo transportava-se para dentro da própria prática política, contaminando a cidadania com os germes do autoritarismo e paternalismo”.<sup>195</sup>

Como forma de resistência, os *de baixo* começam a perceber-se e identificar-se pela condição de exploração de seus pares. Logo, encontram afinidades geográficas, religiosas, laborais, fazendo surgir grupos e organizações de cunho identitário, como os biscates, os gaúchos, os sertanejos, os afro-brasileiros, os seringueiros, os capoeiristas, os operários, os moradores das vilas e morros.

Ao justificar a busca por uma unidade nacional em torno da ficção de um povo brasileiro homogêneo, principalmente com a imposição de uma ordem civilizatória violenta, a elite brasileira avança ainda mais contra a *Diferença* que impedia esse sonho racista. Isso vai reforçar a figura do *Outro contra nós*, sua exclusão e extermínio. Insisto, trata-se do mesmo modo de violência vindo do Brasil Colônia, que se atualiza no Império e vai se renovando em todas as fases da República.

Pelo fato desse processo ser longo e naturalizado, ele passa a se constituir como uma pedagogia identitária racista, que alimenta diversas fontes desses educados nacionais, como a família, a escola, governo, igreja, imprensa, cultura, esporte. No centro desse sistema permanente de aprendizado racista sempre estão, além da violência em si, o medo e a repulsa, a condição de um perene *Outro contra nós*.

Importante salientar que a ideologia racista, pedagógica, também se confirmava socialmente na medida em que muitas famílias consideradas um pouco mais remediadas, mesmo sendo negras e mestiças, e morando também nas periferias das cidades, tinham verdadeiro pavor que elas fossem confundidas como

---

195 CARVALHO, op. cit., p. 26.

negras.<sup>196</sup> Havia dois imediatos objetivos de sobrevivência para essa rejeição: o medo da violência, da perseguição e da morte pela polícia; e a necessidade de ter trabalho na cidade, de ser acolhido no mercado produtivo.

O fato é que as instituições e as estruturas sociais, políticas, econômicas, religiosas, culturais serão articuladas pela elite nacional para deixarem visíveis os *Outros contra nós*, uma grande parte da massa negra, mestiça e pobre, uma “camada perigosa” que, com sua cor, cabelo, crenças, danças, esperteza, criminalidade nata impedia que o Brasil chegasse à civilização. Não é sem razão que o lema estampado no centro da bandeira nacional — “ordem e progresso” — é a chave de leitura desse processo, renovando e reforçando sempre a exclusão em nome da suposta unidade identitária que, para a elite, jamais poderia conter traços dos indígenas e dos negros.

O modelo de nação brasileira, historicamente, sempre se pautou pela intensiva exclusão “de largos setores sociais, sempre em nome de uma política que priorizasse uma nova modernidade e racionalidade”.<sup>197</sup> Além disso, o medo, expressão de centralidade em todo processo de fabulação sobre o *Outro* no Brasil, também será ampliado pelos aparelhos ideológicos da elite em razão das influências anarquistas e comunistas dos imigrantes europeus pobres que viviam amontoados em cortiços nas cidades.

O medo do *Outro contra nós*, que se configurou nas identidades no Brasil com a República, tornou-se base de uma pedagogia racista que produziu o medo *entre nós* de ser identificado como um *deles* e, assim, sofrer da exclusão ao extermínio. Isso talvez explique encontrar pessoas negras e mestiças, ambas pobres, que rejeitam e negam qualquer tipo de reconhecimento identitário de parentesco *entre si* e *entre nós*. Insistimos que essa violência contra o *Outro* ainda na República vai ganhar o reforço da ciência, do racismo científico.

---

196 SCHWARCZ, op. cit.

197 *Ibid.*, p. 35.

## Racismo científico

O percurso até aqui nos leva a perceber que, sobre *todos nós*, brasileiros mestiços, negros, indígenas, negros embranquecidos e brancos enegrecidos, foram impostos modos pedagógicos, modelos de aprendizagem da vida e do mundo que naturalizam profundamente o racismo e parecem fixá-lo nas instituições e estruturas sociais, nas relações pessoais. Tem-se aqui o *Outro contra nós* interno, a ser excluído e exterminado, mas a partir da referência identitária do *Outro para nós*, externo, que deve ser desejado, imitado e bajulado.

Vincular-se ao “moderno, civilizado, branco, superior” implicou rejeitar violentamente o “atrasado, primitivo, inferior”. Para a elite brasileira, a tarefa identitária da nação era apagar em nós os indígenas, os negros, a nossa própria condição historicamente mestiça. O trágico dessa tessitura dirigida pela elite, é que esse inimigo eterno a ser abatido *somos nós mesmos*. Por isso, faço questão de reproduzir a síntese desse processo escrita por Darcy Ribeiro:

As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam diante do negro a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, era mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era substituído facilmente por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobres são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características de raça e não como resultado da escravidão e da opressão. Essa visão deformada é assimilada também pelos mulatos e até pelos negros que conseguem ascender socialmente, os quais se somam ao contingente branco para discriminar o negro-massa.<sup>198</sup>

---

198 RIBEIRO, op. cit., p. 221-222.

As históricas relações identitárias entre povos originários, negros africanos e os europeus, e os resultados delas, acabam por construir uma ideia de “mistura” racial em permanente tensão, que está no percurso da fabricação daquilo que se entende de “povo brasileiro”. Quem é esse povo? E quem são os nossos *Outros*?

As indicações históricas apontam que podemos ser os resultados de corpos e almas dos povos originários, de negras e negros que partiram de vários cantos de África, e da grande maioria dos mestiços frutos das relações entre indígenas e africanos. Essa raiz é incontestável. Todavia, também e ao mesmo tempo, somos corpos e almas de senhores brancos, europeus e dos mestiços resultados da relação deles com indígenas e africanas. Somos, ao mesmo tempo, a “doçura mais terna e a crueldade mais atroz que aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos”.<sup>199</sup>

Com o final da escravização negra e com a chegada do século XX, as definições identitárias no Brasil, com fortes componentes racistas e classistas, vão se organizar e estruturar de modo mais nítido, fundamentando variadas instituições e compondo as relações sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas, inclusive com a participação da ciência.

Será no Brasil República que serão reatualizados os critérios racistas para definir quem são os *brasileiros* e os seus *Outros*, regras que vinham da colônia e do império. Desta vez, o racismo, que tinha uma sustentação fruto do conluio entre Estado e Igreja, passa a ser reforçado, ganhando, agora, bases científicas, especialmente vindas da Biologia do início do século XX.

A ciência será usada largamente no Brasil, nas escolas, na imprensa, para provar que “todo negro” ou aquele que se assemelhe fisicamente a ele seria um “criminoso nato”, um psicopata em potencial. Ser negro, queria provar a teoria científica, era uma doença, um “mau de nascença”. Essa periculosidade “atestada” se fundamentava na cor da pele do negro, no tamanho do nariz, na

---

199 RIBEIRO, op. cit., p. 120.

dimensão do crânio, no tipo de lábio, nos formatos das mãos e dos pés, na “qualidade do cabelo”.

O racismo com esse viés científico acentuará ainda mais os sinais físicos de negras e negros para definir o *Outro contra nós*. Cor da pele, narizes, bocas, mãos e pés, tatuagens, cabelo, tudo era ‘indício’ de perigo e, como tal, deveria ser excluído, controlado e exterminado. Essas marcas visíveis serão definidoras da criminalidade e da “loucura” de negros e de todos seus descendentes. O Brasil República chega a formular políticas públicas de segurança, fundamentadas por uma ciência de base eugenista, racista.

O resultado desse processo político racista foi a condenação generalizada ao apagamento e ao permanente extermínio dos negros e de largos setores da sociedade pobre, indígena e mestiça, tudo sob o guarda-chuva da política, da economia e da ciência.<sup>200</sup>

Tendo-se por base a teoria geral da “evolução das espécies”, o racismo científico vai produzir profundos reflexos identitários no Brasil, e não somente nos primeiros anos do século XX. Associado ao modelo escravagista, de mando e obediência que vinha do período colonial, ele agora vai alimentar, com mais força, o racismo já emaranhado em todas as estruturas políticas e sociais como um sinal vivo de colonialidade. Na definição de quem era o brasileiro imaginado, em pleno Brasil República, o racismo é a recorrência central, às vezes, não perceptível.

Em razão desse racismo de fundo histórico, que se arrasta por entre as raízes mais profundas das estruturas da sociedade brasileira, tornando-se ele mesmo uma instituição nacional, emergem teses que vão da justificativa da necessidade do extermínio físico do *Outro* até àquelas que reforçam o seu apagamento simbólico.

A ideia de miscigenação, por exemplo, pode ser usada nesse contexto, isto é, para “limpar” do ideal identitário do *ser brasileiro*, da sua “contaminação” pecaminosa, os negros e os indígenas, buscando, ilusoriamente, fazer nascer um sujeito “sem raça”, mas curiosamente branco. Essas teses têm sutis nuances, porque a

---

200 SCHWARCZ, op. cit.

centralidade delas está em um projeto hierárquico elitista e violento, que fabrica superiores e inferiores, negros e brancos, ricos e pobres, o *nós* e o *Outro contra nós*.

Lamenta Bosi que o darwinismo, que seria um progresso na história da Biologia, serviu também “de ingrediente de uma ideologia racista propugnadora da imigração europeia como fonte de branqueamento de nossa população”.<sup>201</sup>

O sociólogo e historiador Clóvis Moura lembra que a elite brasileira, acostumada desde os primórdios da Colônia com enormes lucros advindos do tráfico, comércio e da máxima exploração de índios e negros escravizados, com a abolição, vai manter as suas bases racistas de compreensão do mundo. A “livre” massa negra, ou quase negra, não será contratada. A elite prefere importar trabalhadores brancos europeus, o que associa essa necessidade de operários ao fundamento racista de limpeza da nação. O fato é que esse negro, ex-escravizado, foi “atirado como sobra na periferia do sistema de trabalho livre, o racismo é remanipulado”, o que cria “mecanismos de barragem para o negro em todos os níveis da sociedade, e o modelo do capitalismo dependente é implantado, perdurando até hoje”.<sup>202</sup>

Na prática, o não-branco pobre e o negro no Brasil já estavam descartados mesmo antes da abolição e, para isso, foi fabricado o “mito da superioridade do trabalhador branco importado que traria, consigo, os elementos culturais capazes de civilizar o Brasil”.<sup>203</sup> Talvez, o fundamental é perceber que esse processo não foi apenas econômico, mas político, racial, identitário. Mesmo que a importação de trabalhadores brancos fosse tão cara quanto a contratação dos negros, a opção racista de limpeza social estava dada. Tem-se aí uma nítida política de branqueamento que renova, reatualiza, revigora todos os mecanismos de exploração escravagistas vindos da Colônia e que aqui foram justificados, inclusive cientificamente, pela condição de raça.

---

201 BOSI, op. cit., p. 258-259.

202 MOURA, Clóvis. (1992). *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, p. 62.

203 Ibid., p. 62.

O fato é que as teses de um racismo científico, que até já estava em certo declínio na Europa, foram amplamente aplicadas no Brasil, principalmente em escolas de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia, nas faculdades de Direito de São Paulo e de Recife, nos museus de etnografia de Belém, São Paulo e Rio de Janeiro, e também nos institutos históricos e geográficos que se espalhavam pelo país. Nesses espaços públicos institucionais de formação, o “biotipo do criminoso nato de Lombroso era o biotipo do negro, eram os negros que estavam, sob o rótulo de criminosos, presos nas casas de detenções, submetidos à mensuração”.<sup>204</sup> No final do século XIX o médico italiano Cesare Lombroso defendeu a tese do criminoso nato, observando estigmas físicos e traços de personalidade de pessoas.

No Brasil, um dos mais destacados discípulos dessas teorias foi o médico Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Para ele, a mistura das raças — puros europeus e impuros africanos — causava o verdadeiro desajuste social no país. Lembra a socióloga brasileira Maria Isaura Pereira de Queiroz que também “próximos desta maneira de pensar, dois outros estudiosos dessa época, Silvio Romero (1851-1914) e Euclides da Cunha (1866-1909), apresentaram, com pequenas variantes, as mesmas questões”.<sup>205</sup>

Esses e outros autores que circulavam pela elite brasileira eram inspirados no naturalismo evolucionista, no determinismo e no positivismo. Para eles, o que estava em jogo no Brasil eram as “novas gerações” que ainda seriam mestiças, mas para se evitar a degeneração total era preciso embranquecer esse “povo sujo” com o sangue dos europeus brancos.

Para o sociólogo Renato Ortiz, “as considerações de Silvio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues, refletem todos a ideologia da supremacia do mundo branco”.<sup>206</sup>

---

204 BENTO, op. cit., p. 36.

205 QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1989). Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. In: *Revista Tempo Social*. São Paulo, Edusp, p 19.

206 ORTIZ, Renato. (1985). *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, p 21.

As teses racistas a circular pelo Brasil do início do século XX não apenas buscavam o rápido embranquecimento do povo brasileiro com a importação dos brancos europeus, mas também com a implantação de uma ordem civilizatória que se daria pelo trabalho. Perceba que isso não está distante da lógica dos primeiros invasores europeus que prometiam aos indígenas e aos negros africanos que aquele trabalho forçado salvaria as suas almas.

Um exemplo dessa relação de ordem violenta e de um futuro esperado pela elite brasileira é o jornal *Província de São Paulo* (hoje *O Estado de São Paulo*), que “elegeu a frase ‘O Brasil civilize-se’ como mote de sua linha editorial”.<sup>207</sup> Esse jornal é o corpo e a alma, os ouvidos e as vozes dos mandatários do país. Além disso, não deixa esquecer Ortiz que a política imigratória de branqueamento no Brasil estava assentada nas relações econômicas, identitárias e ideológicas.<sup>208</sup>

É importante deixar nítido que a construção do *Outro contra nós* não se deu só pelo ponto de vista da raça e do racismo, apelando-se aos fenótipos mais visíveis. O racismo se associa fundamentalmente com a condição social e as estruturas sociais. Aquele “potencialmente criminoso” não era somente negro, mas essencialmente o pobre, o “miserável”, “o ignorante” e, também, o indígena apagado e excluído. Diz o sociólogo brasileiro Jessé de Souza que, em grande medida, a “visibilidade da ‘raça’ é conquistada pela invisibilidade da ‘classe’ como dimensão cultural e simbólica da natureza não-econômica”.<sup>209</sup>

Em razão do sistema capitalista que avançava e se consolidava no século XX, para aquele *Outro contra nós*, que vive dentro do Brasil, que é negro, indígena, pobre, inimigo identitário de raça e classe da elite nacional, existia uma alternativa de sobrevivência: que aceitasse a condição de *Outridade*, sendo “gente” domesticada, resiliente, a produzir riquezas para os “superiores”, em um processo que reatualiza sempre o mesmo sistema escravagista, agora por outro ângulo.

---

207 SCHWARCZ, op. cit., p. 41.

208 ORTIZ, op. cit.

209 SOUZA, Jessé. (2006). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p 90.

Além de tornar-se um servo obediente ao capital, a outra tarefa social e identitária do *Outro contra nós*, para que fosse tolerado internamente, era rejeitar fortemente os seus pares, os demais negros, indígenas e mestiços pobres, para que ele fosse diferenciado, destacado, reconhecido. É por essas condições, diz Sousa, que muito negro embranquece, “desfruta do reconhecimento social que é o atributo específico dos indivíduos que são percebidos como produtivos, disciplinados e socialmente úteis”.<sup>210</sup>

O que fazer com os “não disciplinados”? Como lidar com aqueles que lutam contra esse duro apagamento? Vale destacar que ambos — os “embranquecidos socialmente” e aqueles que resistem aos padrões europeus impostos — sofrem uma invisibilização violenta, racismo e sujeição, mas de formas diferentes. Ao negro embranquecido não é concedida uma vida tranquila depois desse seu aparente embranquecimento.

O fato incontestável é que a elite nacional, no Brasil República, estava diante de uma enorme massa negra e pobre. O que fazer? Aqui, ganharam reforço as teorias racistas e suas “soluções”, como sempre, extremamente violentas. Por exemplo, os psiquiatras da Liga Brasileira de Higiene Mental “defendiam a esterilização dos degenerados, entre os quais estavam incluídos os negros alcoólatras, os tuberculosos, os sífilíticos, os loucos e os infratores”.<sup>211</sup>

Além disso, assembleias legislativas espalhadas pelo Brasil também apresentavam leis que tratavam de branquear a sociedade, que iam da esterilização em massa das mulheres negras até o reforço para as imigrações brancas europeias. As proposituras objetivavam nitidamente eliminar o negro da “paisagem” identitária nacional.<sup>212</sup>

Nessa mesma esteira racista, o poder público desencadeia uma série de ações de higienização das cidades, com a expulsão

---

210 *Ibid.*, p. 88.

211 BENTO, op. cit., p. 37.

212 BENTO, op. cit.

para as áreas distantes dessa massa de “gente imprestável”, “suja”, uma “massa negra” como anunciavam muitos jornais brasileiros dos anos 1920. Eram bem comuns operações da ditadura do chamado “bota-abaixo”, que consistia em destruir as casas antigas dos mais pobres, ocupadas por negros e mestiços, em nome do embelezamento, da limpeza, da higiene da cidade. Havia ainda os famigerados “códigos de postura” (em que aos pobres tudo era proibido), além das violentas “reformas sanitárias”, que produziram a Revolta da Vacina no Rio de Janeiro de 1904.<sup>213</sup>

Sempre a cor da pele, que fabricava o *Outro contra nós*, estava rigorosamente associada à condição de pobreza, de sujeira, doença, perigo e a uma “personalidade” improdutiva, imprestável ao sistema econômico.

Em resumo, grande parte da literatura nacional, da imprensa, de escolas, das igrejas produziu nos primeiros anos do século XX a imagem a circular pelo Brasil de uma massa negra que a elite a determinou como sendo indesejável, incômoda, perigosa. Sobre ela, “recai, com toda dureza, o pauperismo, as enfermidades, a criminalidade e a violência”.<sup>214</sup> Essa imagem construída em torno do *Outro contra nós* sempre buscou produzir alguma unidade *entre nós mesmos* e, talvez, tenha conseguido: basta perceber a completa indiferença, quando não a comemoração, ao tratarmos como banalidade o permanente extermínio e apagamento dos povos indígenas e negros da história, das identidades e, principalmente, cotidiana.

Um modo contemporâneo de invisibilização dos indígenas e dos negros é o uso irrefletido da palavra *mestiçagem*, utilizada por intelectuais brasileiros do século XX, a exemplo do sociólogo Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala* [1933] (2003), como uma forma racista de defender o que ele chamou de um *embranquecimento progressivo* da população brasileira.

Chamo atenção para o perigo do uso acrítico da “mestiçagem”, tida como pura e democrática mistura das raças. Louvar

---

213 SCHWARCZ, op. cit., p. 45.

214 RIBEIRO, op. cit., p. 224.

a mestiçagem, sem a devida compreensão do processo histórico, pode anular completamente indígenas e negros, tanto como raças que constituem com centralidade o chamado *povo brasileiro*, quanto como sujeitos compostos de historicidades, forjados na mais absoluta violência, exclusão, mas também resistência.

## O apagamento das raças

No processo de construção das identidades no Brasil, a eliminação direta e indireta dos povos originários e dos africanos da composição vital do chamado sujeito nacional, sempre foi sustentada por fundamentos racistas atravessados por elementos religiosos, econômicos e científicos.

Ainda na primeira metade do século XX, especialmente a partir dos anos 1930, ficou mais evidente a componente cultural para garantir e aprofundar o racismo, assentando-se nas estruturas do país, funcionando como uma verdadeira instituição nacional. Vindo do Brasil Colônia, ele vai se renovando, reforçando, ganhando sutilezas e capilaridades. É nesse contexto que aparecem, até em ciclos elitistas, tanto a ideia de “miscigenação” quanto a de democracia racial. Ambos seriam legados “positivos” da história do país.

No fundo, as ideias de miscigenação e de democracia racial são os lados da mesma moeda que buscam indicar, ensinar, conformar uma ilusão de um *ser brasileiro* esperado e de uma sociedade nacional que caminha para a homogeneidade. Ora, isso necessitaria apagar quaisquer referências de raças, eliminando as histórias e culturas dos povos indígenas e negros, porém, mantendo-se vivo o veio mestiço, fruto da miscigenação e da democracia racial, e que passa, é claro, por um sutil e acelerado processo de embranquecimento, que dará em um povo único, brasileiro.

Perceba que as formulações em torno da miscigenação e da democracia racial serviram para, na prática, atualizar e dar

novo verniz ao racismo. Essa é uma característica da primeira metade do século XX, uma “nova” fabulação cultural promovida pedagogicamente pela elite nacional para continuar a exercer o poder de apagamento identitário das raças negras e indígenas, garantindo-se os privilégios dela.

O sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987) é uma peça-chave dentro dessa “nova” perspectiva do projeto identitário elitista sobre o *Outro*, na medida em que ele se empenha a “ajudar” o Brasil a se reconhecer e até a se aceitar como uma nação em que a “mistura de raças” está feita, sem condições de retroceder. Diante desse quadro irreversível ele mesmo chega a dizer que a mistura entre brancos, indígenas e negros foi até positiva em determinado período histórico.<sup>215</sup>

Todavia, fortemente insiste Freyre que essa miscigenação precisaria ser apenas um processo pontual, que deveria ser transitório para que o brasileiro “médio”, objeto da mistura, atingisse outro patamar racial e civilizatório. Para o sociólogo e membro da *intelligentsia* nacional brasileira, as raças dos povos originários, dos negros africanos e dos brancos europeus deveriam passar por uma espécie de acelerado cruzamento inter-racial, e o mestiço legítimo dessas três raças iria ser depurado racialmente ao longo do tempo, perdendo as características que mais lhe atrasavam, que lhe deixavam preso na animalidade. Com quem estavam essas marcas de atraso e selvageria que aquele “mestiço legítimo” precisava se livrar? Parece bem claro: com os indígenas e os negros.

Essa teoria expressa por Freyre e por tantos outros intelectuais brasileiros remete à seleção natural das espécies vinda da Biologia. Para eles, os mestiços, com cruzamentos entre si, iriam se “limpar” das impurezas daquilo que era chamado de “sub-raças negra e índia”. Assim, o resultado dessa depuração era um sujeito médio brasileiro, em que nele prevalecia a cultura, a inteligência, a superioridade, a “verdadeira raça” branca e europeia. A partir dos anos 1950, com os avanços do imperia-

---

215 FREYRE, Gilberto (2003). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

lismo no mundo, a referência identitária estadunidense branca também passa a ser agregada nesse processo de limpeza identitária no Brasil.

Nesse sentido, a ideia de mestiçagem é acolhida para “definir” o *ser brasileiro*, um povo mestiço, sendo até mesmo motivo de algum orgulho nacional, “a cor dourada pelo sol”. Desse sujeito, a preguiça, os vícios, a violência, a desonestidade, a sexualidade desmedida, tudo isso que ele ainda carrega e que, vez por outra, acaba se manifestando, seriam “defeitos raciais” advindos exatamente das raças indígena e negra. Entretanto, segundo essa ideologia racista da elite nacional, com o tempo e com os novos cruzamentos entre mestiços, a moral europeia, que já estaria impregnada nele, iria sobressair, vencendo os “defeitos” advindos das sub-raças e fazendo brilhar um brasileiro europeizado, branco, “limpo, ordeiro e cordial”.

Logo nas primeiras páginas de *Casa-grande & senzala*, Freyre anuncia, como se fosse uma poesia, o seu desejo: “O outro Brasil que vem aí”. No texto, ele diz que escuta vozes de um outro Brasil que vem chegando: “Os homens desse Brasil em vez das cores das três raças terão as cores das profissões e das regiões”.<sup>216</sup> Jessé de Souza ajuda a sintetizar esse processo:

Se o componente racial — povo mestiço — era o aspecto problemático e negativo até 1933, Freyre simplesmente o inverte: agora é precisamente o componente racial mestiço que nos singulariza positivamente. Mas os termos da equação — observem — continuam os mesmos. A ‘raça’, ainda que ligada à cultura específica, é o ponto que permanece, seja na versão negativa, seja na versão positiva de nossa identidade.<sup>217</sup>

Também lembra Ortiz que a história de um sujeito ideal nacional “é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, no processo de branqueamento da sociedade brasileira. É na

---

216 FREYRE, op. cit., p. 2.

217 SOUZA, op. cit., p. 105.

cadeia da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das ‘raças inferiores’”.<sup>218</sup> Assim, a mestiçagem definida pelo ângulo freyreano, além de manter grande parte da lógica racista direta, também busca apagar o passado, tenta “limpar” a escravização dos indígenas e dos africanos da história do Brasil. A ideia de mistura e democracia racial é um esforço para higienizar a sociedade brasileira, livrando-a permanentemente de negros e dos povos originários, das raças, assumindo a predominância pela busca identitária do *Outro para nós*, branco, europeu, que atenderia as aspirações das classes dominantes e dirigentes do Brasil.

O resultado não finalizado desse processo impositivo, constante nos módulos da pedagogia e da educação brasileira, é a imaginação de que somos a mistura festiva de não-raças, aprisionando no passado e no campo do folclore caricato os antepassados constituintes vitais de *nós mesmos* e, principalmente, eliminando indígenas e negros que *somos nós*. Esses fios de configuração racista se entrelaçaram de tal modo nas relações cotidianas e estruturas sociais brasileiras com tanta força de naturalidade que ultrapassaram ilesos, ostensivamente ou não, os longos períodos de ditadura e as poucas fases democráticas no Brasil.

Marilena Chauí anota que a ditadura do Governo Getúlio Vargas, de inspiração fascista, usou e abusou do simbólico das tradições para a reafirmação identitária do que seria o “brasileiro” ideal. Essa autora ressalta dois dos aspectos nesse quesito: a ideia de “unidade nacional” de um Brasil gigante, unidade que somente teria vingado graças ao Império Português; e a “ação civilizatória dos portugueses” em terras brasileiras, que também produziu unidade religiosa e linguística, além de possibilitar “a tolerância racial e a mestiçagem, segundo a interpretação paternalista oferecida pela obra de Gilberto Freyre”.<sup>219</sup>

---

218 ORTIZ, op. cit., p. 21.

219 CHAUÍ, op. cit., p. 38.

Na contemporaneidade, tendo-se por base a fantasia da mestiçagem, da mistura de raças, vão ser sempre reescritos os velhos modelos de sociabilidade à brasileira que são “próprios do mundo rural escravocrata e patriarcal brasileiro. Ao lado das novas tecnologias permaneciam os rastros de um passado revigorado”.<sup>220</sup> No entender de Ortiz, não há dúvidas de que a ideia de mestiçagem “não somente encobre os conflitos raciais como possibilita a todos de se reconhecerem como nacionais”.<sup>221</sup> Lélia Gonzalez é vital nessa reação à fantasia de democracia racial:

Quando a negrada diz que não é [democracia racial], caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo.<sup>222</sup>

Para essa intelectual, esse mito vai manter intocado o racismo que, no Brasil, tende a ser, em muitos casos, um racismo que busca um disfarce, onde “prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’” o que não possibilita uma “consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis”.<sup>223</sup>

Para Gonzalez, a fabulação de uma crença histórica sobre a miscigenação terminou por criar um mito muito maior, como uma grande mentira coletiva: a da inexistência do racismo no Brasil, uma ilusão que é forte e constantemente alimentada pela política do branqueamento, fundada em uma ideologia eficaz. “O desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’, como se diz no

---

220 SCHWARCZ, op. cit., p. 47.

221 ORTIZ, op. cit., p. 44.

222 GONZALEZ, Lélia (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. (et al). Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 238.

223 *Ibid.*, p. 72-74.

Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura”.<sup>224</sup>

Assim, é preciso deixar nítido que a ilusão da democracia racial no Brasil é uma fabricação ideológica tão violenta e, em certa medida, tão eficaz que faz desaparecer da agenda identitária as populações indígenas e negras africanas da história do passado e do presente. Entretanto, isso não é uma determinação porque esse é um apagamento impossível de se realizar na medida em que o *Outro contra nós* resiste em ser presença em *nós mesmos*, como indígenas, negros e africanos na América do Sul.

Boa parte da história do Brasil, contada e estruturada pela *intelligentsia* da elite brasileira, de modo mais contundente a partir da República, fez, sutilmente, aparecer a ilusão de uma nação de povo único, um *brasileiro* que se imagina embranquecido e que rejeita fortemente sua condição indígena e negra. Tem-se nesse país, desde o final do século XIX, um esforço permanente da elite para o apagamento *em nós* de qualquer memória dos povos originários e dos africanos.

Didaticamente, a classe mandatária do país, desde a Colônia, por meios de suas instituições ou de seus aparelhos ideológicos, jamais permitiu que nas principais cenas de eventos históricos que deveriam ser tradicionalmente “memoráveis” para a construção das ideias de nação e de pátria, pudessem figurar como decisivos e constitutivos quaisquer traços das profundas raízes indígenas e negras. Nasceu um “povo brasileiro” misturado que apagou seus vínculos com os povos originários e com os africanos. E não se trata de um apagamento passivo, de esquecimento, mas de uma ação ativa, de rejeição e de combate a um espelho que insiste em revelar o que somos.

A grande maioria das imagens que, didaticamente, se tornaram lembráveis, históricas para o louvorda pátria, as cenas do passado a que se recorrem para estimular o civismo, todas são compostas por homens brancos, heroicos e fardados, sempre tendo como pano de fundo a ilusão de um Brasil-Na-

---

224 *Ibid.*, p. 73.

tureza, reencenando e reatualizando sem fim a ilusão colonial de “paraíso”.

Não é demais lembrar que, para configurar a pátria brasileira sem cor, a nação sem negros e sem indígenas, a *intelligentsia* da elite nacional, por meio dos aparelhos de educação e de cultura, elevou a natureza ao máximo grau de visibilidade, as belezas naturais exuberantes, um paraíso que somente poderia abrigar um povo limpo, saudável, branco, cordial, a mesma lógica dos invasores europeus e cristãos. A natureza no Brasil sempre foi entendida, por sua exuberância, como dádiva divina que garantiu “as primeiras noções positivas acerca da brasilidade, do que nos permite ser brasileiros com orgulho e não com vergonha”.<sup>225</sup> É um nítido processo de esquecimento, o apagar por subtração das raças e do próprio povo.

Segundo a elite nacional e seus modos pedagógicos de violência e racismo, para se assumir a identidade brasileira, era preciso que grande parte do povo brasileiro apagassem

(...) algo que positivamente existia (a violência da colonização, o sistema escravagista e a multidão de negros que povoavam o país) e, ao mesmo tempo, pressupondo a criação de algo que positivamente nunca existiu: o consórcio harmonioso entre colonizador e o habitante natural da terra, o reconhecimento da resistência heroica das culturas autóctones, a convergência entre valores nativos e os valores da civilização ocidental.<sup>226</sup>

A bandeira nacional brasileira é um dos símbolos que revela esse processo de apagamento e de memória manipulada. Mesmo tendo sido concebida a partir da referência em cores de bandeiras de nações europeias, o “pavilhão nacional” assumiu outra conotação didática para o aprendizado formativo do povo brasileiro.

---

225 SOUZA, op. cit., p. 102.

226 CUNHA, Eneida Leal. (2006). *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 101.

Na bandeira do Brasil, ensina-se, estão representadas as cores associadas às matas e florestas, com o verde; ao ouro e às riquezas minerais, o amarelo; ao céu estrelado onde brilha o Cruzeiro do Sul, com o azul; e faixa branca ao centro, em que se revela o que se exige: “ordem e progresso”. Pois bem, lembra Chauí que a partir da Revolução Francesa, a grande maioria das repúblicas que ia nascendo na América do Sul sempre utilizava bandeiras com três cores, em que faziam menção explícita à liberdade, à igualdade e à fraternidade. Não é sem razão que quase todas as bandeiras nas repúblicas que nasciam, de inspiração francesa, têm a cor vermelha como uma indicação do sangue derramado do povo pela pátria, das lutas, das batalhas pela independência.<sup>227</sup>

O Brasil também tem sua república como um golpe militar de fazendeiros, das elites e, por isso, a bandeira do país republicano “é quadricolor e não exprime o político nessa condição, não narra a história do país. É um símbolo da Natureza. É o Brasil-jardim, o Brasil-paraíso”.<sup>228</sup> Porém, apesar do sangue do povo brasileiro não aparecer na bandeira, exige-se dele “ordem e progresso”, que apaga e limpa, que enquadra e controla indígenas, negros e mestiços pobres, fazendo nascer ilusoriamente o brasileiro pacífico, ordeiro, cordial, sem vínculo com as chamadas “sub-raças”.

Esse é um processo histórico fundamentalmente racista, naturalizado nas relações cotidianas, nas estruturas e instituições sociais, sustentado por narrativas verbo-visuais que alimentam várias mentalidades e atravessam gerações. Por isso, o racismo não é apenas um tipo de comportamento, um defeito de formação do sujeito, mas um educado político de uma compreensão e um exercício de poder ver, falar, sentir o mundo, fabulando o *Outro*, a *Diferença* intransponível para o humano.

O sumiço do negro-povo, do indígena-povo e o festejar do mestiço limpo e sem raça e de uma natureza sempre exuberante fazem parte da ideologia do “verde-amarelismo”, que se volta

---

227 CHAUÍ, op. cit.

228 *Ibid.*, p. 60.

à unidade nacional, incorporando o *Outro* interno e indesejável, o *Outro contra nós*, para neutralizar as suas ações políticas e identitárias. É por isso que, a partir da segunda metade do século XX, os negros e os indígenas são diluídos na “construção do povo brasileiro”, para que sejam exatamente apagados, esquecidos, colocando-se até em dúvida a existência das barbáries contra eles, inclusive a própria escravização. Ocultando e negando suas ancestralidades, eles passariam a se reconhecer apenas como membros de uma grande família, da mesma pátria, da nação, como brasileiros.

Os indígenas que sobreviveram foram confinados nos distantes grotões no Norte do país, fixando-se no imaginário nacional dominante sempre como “primitivos”, sendo alvos permanentes de “modernos” bandeirantes, que podem exterminá-los para tomar suas terras, usando como uma justificativa recorrente que é preciso garantir o avanço civilizatório e o desenvolvimento; que os indígenas querem e pedem a civilização. O genocídio contra os povos originários continua e foi intensificado nos Governos Michel Temer e Jair Bolsonaro. Os ataques de madeireiros, grileiros, mineradores continuam, muitos com apoio de governos.

Não é sem propósito que a ideologia verde-amarela, em pleno vigor no Brasil do século XXI, ainda festeja os bandeirantes como heróis nacionais, como os “conquistadores”, como uma “brava gente brasileira”, tendo em Borba Gato, um ícone, com direito a enorme monumento na principal cidade do país, São Paulo. Apenas para lembrar o que já anotamos antes: os bandeirantes foram nossas primeiras milícias, sanguinárias, cruéis e desumanas, a fazer o serviço de mando das elites e dos invasores, na caça, no aprisionamento e no extermínio de indígenas e africanos.

O fato é que o modelo ideológico racista, de violento apagamento das raças negra e indígena, da festejada tese pedagógica do verde-amarelismo vai assegurar “que aqui não há lugar para luta de classes e sim a cooperação e a colaboração entre o capital e o trabalho, sob a direção e vigilância do Estado”.<sup>229</sup>

---

229 CHAUÍ, op. cit., p. 38.

Vale, nesse ponto, lembrar de uma ação importante para as tensões identitárias no Brasil. A Semana de Arte Moderna de 1922 se encaixa bem nesse lugar porque ela tensionou, de alguma maneira, a ideologia racista verde-amarela. O escritor Mário de Andrade, por exemplo, utilizou-se da ficção em torno da personagem Macunaíma para construir uma brasilidade que mistura, de modo bem visível, o negro africano, o indígena e o europeu. Ele sustenta que a riqueza do Brasil é a multiplicidade das raízes destas raças, porém ele não estabelece hierarquia entre elas, como fez Gilberto Freyre, o verde-amarelismo e muitos outros intelectuais da elite. Para Mário de Andrade “a mistura profunda de elementos heterogêneos, em lugar de nociva e perigosa, por ele é vista como um fator importante para que o patrimônio cultural atinja elevado grau de excelência”.<sup>230</sup>

Outro nome importante da Semana de Arte Moderna foi Oswald de Andrade, principalmente com o desenvolvimento do movimento nativista Pau Brasil e da Teoria da Antropofagia. Para ele, todas as culturas que no Brasil chegaram, desde o período colonial foram, de certo modo, engolidas e “devoradas”, resultando em algo completamente diferente e é essa diferença que nos compõe identitariamente como povo brasileiro.

Ocorre que as propostas vindas da Semana de 1922 não atingiram os núcleos do pensamento racista da elite nacional brasileira. O racismo construído e alimentado ao longo de séculos já estava enraizado de modo profundo nas estruturas e instituições do país. É vivo o pensamento de que o ser branco, europeu, estadunidense é superior, civilizado, um *Outro para nós*.

Por outro lado, essa mesma elite busca fixar o *Outro contra nós* naqueles que têm “raça”, que é a negra, a indígena, agregando-se aí os mestiços pobres. Esse *Outro* está fixado nas estruturas e no imaginário nacional dominante e capilarizado como aquele atrasado, primitivo, criminoso, sujo, infectado e, no máximo, dada à sua força bruta, sensualidade e exotismo, um servo disposto no mercado. Essa lógica binária do *Outro para nós* e do

---

230 QUEIROZ, op. cit., p. 21.

*Outro contra nós* foi usada e abusada nas ditaduras Vargas e na ditadura militar iniciada em 1964.

Comenta a historiadora brasileira Ângela Gomes que, a partir de 1940, outro movimento nacional já tinha colocado as identidades no Brasil em foco: a migração incentivada para o Norte do país, quando milhares de brasileiros nordestinos ocuparam, como “soldados da borracha” e garimpeiros (alguns como novos bandeirantes), as supostas “terras vazias” da região. “Modernizar o Brasil era, em síntese, conquistar seu território e organizar seu povo.”<sup>231</sup>

Entenda-se esse “organizar” como controlar, disciplinar, impor uma linha fixa que separa a adesão ou a rejeição ao chamado “projeto nacional”, claro, das elites. Esse caso nos faz recordar o bordão nacionalista, violento e repressivo “Brasil: ame-o ou deixe-o”, usado durante o governo militar e ditatorial de Emílio Garrastazu Médici. Ao negro e pobre cabia a produção de riqueza — como um trágico herói —, a exemplo dos nordestinos “candangos” na construção de Brasília e também de São Paulo, modelos que sempre reatualizam os princípios escravagistas que atravessam as relações, as estruturas e as instituições brasileiras desde a Colônia.

A partir dos anos de 1960, as divisões de classe e de raça no Brasil ficam mais nítidas e elas reavivam, com novas roupagens, muitas das relações na sociedade brasileira que se arrastam desde a colônia. De um lado, consolida-se uma elite urbana, que se acha branca e moderna, entretanto é radicalmente conservadora. Também nessa faixa, está a elite rural, constituída por uma forte casta latifundiária e reacionária. Do outro lado, em extremo oposto aos mandatários do Brasil, sobrevivia uma massa-povo pobre, negra, mestiça e indígena, que se espalhava pelas periferias das capitais, em pequenas cidades e povoados no campo.

Essa “ralé” na base da pirâmide causava repulsa da elite e pavor de uma classe média mestiça e imitativa dos ricos, uma clas-

---

231 GOMES, Ângela de Castro. (2013). População e sociedade. In: GOMES, Ângela de Castro. *Olhando para dentro 1930-1964*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 43.

se média que almejava subir ao andar dos *de cima* e, também para isso despejava ódio e violência aos que estão no andar *de baixo* dela, aos mais pobres que ela. A classe média, em razão da imitação e bajulação dos da elite, foi a que acolheu os ensinamentos da pedagogia racista e classista e, assim, tende a ser fortemente reacionária, isto é, mantendo intocada a opressão contra os pobres, diferenciando-se deles, e esperando ser reconhecida como pertencente à casta do andar *de cima*.

Lembro que o início dos anos 1960 no Brasil foi marcado por uma maior mobilização dos trabalhadores urbanos, que buscavam melhores condições de salários, trabalho, educação, saúde. Daquele período existem os registros de várias greves. No campo, também foram registrados uma série de movimentos reivindicatórios e de reação contra práticas que ainda se assemelhavam à escravização dos tempos da Colônia. Surgem e ganham fôlego vários sindicatos e outras organizações, a exemplo das Ligas Camponesas.

Quando os *Outros contra nós* ameaçam cruzar perigosamente as fronteiras estabelecidas pela elite, quando os *de baixo* se organizam e buscam algum tipo de protagonismo na história, o que faz a classe dominante, os donos do capital e dos meios de produção no Brasil? Encomendam uma ruptura, realizam um golpe. Assim, para que os *de cima* não fossem incomodados por desejos de reconhecimento do *Outro*, foi providenciado mais um golpe, mais uma ação militar, que a partir de 1964 implantou outra ditadura no país. Isso se deu com o apoio de grande parte da classe média, em um lance histórico que pode remeter, guardadas as devidas proporções de tempo e de espaço, ao golpe para a implantação da República.

A “nova” ditadura civil-militar no Brasil foi dourada por um verde-amarelismo renovado, agora com a ideia do “Brasil Grande”, que pressupunha elevar ao máximo grau de preocupação com “a segurança nacional — contra o inimigo interno e externo, isto é, a ação repressiva do Estado na luta de classes”.<sup>232</sup> Para a

---

232 CHAUÍ, op. cit., p. 41.

ditadura, além do *Outro contra nós*, um povo negro, indígena e pobre como o inimigo interno, era fundamental realçar que esse *Outro*, como aconteceu no passado, era também uma ameaça à pátria, à família e à propriedade, contra quem os brasileiros “de verdade” deveriam empreender uma luta.

Para as elites nacionais, o *Outro contra nós* a ser duramente combatido estava sendo objeto do comunismo. As tramas de medo produzidas pelas elites urbanas e rurais brasileiras, os militares, as instituições, as empresas da imprensa tradicional resultaram na fabricação de um terrível pavor, da aproximação e chegada no Brasil-paraíso dos chamados comunistas, um *Outro externo*, vindo de fora para envenenar os pobres, os trabalhadores do campo e da cidade, os negros, os indígenas, o *Outro interno*. Esses dois “contra nós” impulsionam ações mais violentas da ditadura, as prisões, torturas, os assassinatos, os exílios.

Perceba que as elites atuam em duas frentes para conseguir o apoio e a unidade contra esses inimigos: uma foi amplificar a fabulação e o medo, e a outra foi dar maior visibilidade ao *Outro para nós*. Na primeira frente, logo se conquista a adesão e o apoio de grande parte da classe média brasileira, que se afasta de qualquer possibilidade de ser identificada com a ideia de comunistas, fabricados nas mídias, escolas, igrejas como “aqueles que comem criancinhas”, “ateus”, “hereges”, que são “contra as famílias e a pátria”, “que vão tomar as casas e as terras”, “que não respeitam as propriedades privadas”, etc. Na segunda frente, a classe dominante vai reforçar o alinhamento, a imitação e a bajulação do *Outro para nós*, que não será apenas o europeu, mas os estadunidenses, visto que os Estados Unidos empregam forte apoio para o golpe e a ditadura militar no Brasil.

Para uma mobilização constante no combate ao *Outro contra nós* foram produzidos vários eventos cívicos e populares, desde a introdução de disciplinas escolares como Educação Moral e Cívica, passando por filmes e programas de rádio e de TV, a exemplo de *Amaral Netto*, *O Repórter*, que exaltava o “desenvolvimento” do país com o regime militar, trazendo a natu-

reza exuberante e em tons ufanistas; até o festejar da Seleção Brasileira de Futebol, novelas, concurso de *miss*. Esses e outros vários exemplos estão condensados no já citado slogan “Brasil, ame-o ou deixe-o”.

As ditaduras sempre reforçam o apagamento do negro e do indígena como “povo brasileiro” e intensificam a lógica da “ordem e progresso”, como ações do Brasil Nação, onde todos devem ser submetido e ter orgulho disso, um Brasil institucional, oficial. Entretanto, não se pode esquecer que a violência de Estado é marca desse período, do tempo passado e dos anos que virão. Com o fim de regimes comunistas na Europa e a consolidação da influência estadunidense em parte do mundo, o *Outro* externo comunista perdeu sentido naquele contexto brasileiro e todas as atenções de controle das elites continuaram voltadas contra os *Outros* internos.

Sobre Brasil institucional, o professor Luiz Antonio Simas<sup>233</sup> separa bem o chamado espaço oficial, que é o Brasil que todos conhecemos como uma nação e as suas instituições, de um outro Brasil, onde atua e resiste a chamada *brasileidade*. Para ele, o Brasil institucional é resultado de um projeto muito bem sucedido de ódio, com uma execução que foi, até agora, vitoriosa, que deu certo, um projeto que não foi e nem é um desvio, um equívoco, algo que deu errado. O Brasil como um projeto de ódio e de violência é assim porque foi projetado para ser assim, desde à colônia.

O Brasil institucional é, em resumo, um projeto estruturado a partir de uma dimensão hétero, patriarcal, branca, fundado na domesticação dos corpos, na submissão dos corpos para o trabalho, que é o caso dos escravizados indígenas e negros; na submissão do corpo da mulher à lógica da virilidade masculina. No fim das contas, todos os corpos são domesticados, normatizados, dentro de um imaginário catequista ligado à ideia do pecado.

Contudo, argumenta Simas, ao mesmo tempo em que se tem esse Brasil institucional, que é um projeto de horror, de violência,

---

233 SIMAS, Luiz Antonio. (2018). *Almanaque Brasileidades: o inventário do Brasil popular*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

de exclusão, também existe a *brasilidade*, o caldo de cultura que opera nas frestas do Brasil oficial e numa relação que tenciona esse Brasil institucional. Ele fala de uma brasilidade presente nas músicas do Gonzaga, no samba do Cartola, na ciranda de dona Lia, na capoeira dos mestres Bimba e Pastinha, no prato de dona Edite, no samba de roda do Recôncavo, nos bois misteriosos do Norte, presente nos candomblés.

Para Simas, essa brasilidade é um grito contra um Brasil institucional que age contra essa brasilidade, muitas vezes não apenas reprimindo, mas tentando domesticar, que é uma forma de repressão, para tirar da brasilidade a sua potência libertadora. O fato curioso é que a brasilidade não opera, segundo Simas, na dimensão do amor contra o ódio, até porque na base do pensamento Nagô, como lembra Muniz Sodré, o fundamento contrário ao ódio não é o amor, mas a alegria, ou seja, o que mais irrita o ódio não é o amor, é a alegria, de modo que a brasilidade é uma experiência libertária da alegria contra o horror do Brasil institucional.

O fato é que os mais de trezentos anos do cruel sistema escravagista não passariam incólumes na travessia constitutiva das formações identitárias no Brasil. O *Outro contra nós* está vivo, presente e continua a ser o perigo que a elite nacional busca excluir, apagar e eliminar.

Parece não haver dúvida que negros, indígenas, mestiços, todos pobres são sempre o *Outro contra nós*, a *Diferença* imaginariamente perigosa que está em nós e que não a reconhecemos como nós. Quanto mais próximo visualmente da elite brasileira, aquela que se acha ilusoriamente branca e pura, mais o *Outro*, que *somos nós*, apavora, produzindo longos processos de exclusão.

A questão é que os rastros de senhores, dos torturadores, dos invasores, dos capatazes, dos bandeirantes, daqueles que seriam os impositores da ilusória ideia de “civilização” sempre estarão também presentes na constituição do *ser brasileiro*. Eles constantemente vão emergir nas relações que mantemos com o *Outro*, seja aquele *para nós* seja o *contra nós*. Os rastros da vio-

lência e da barbárie desses sujeitos que também nos constitui podem se manifestar de modo camuflado, mas eles sempre estarão *entre nós*, expressando-se em nossas ações cotidianas de brutalidade racista e classista.

o Brasil precisa dar errado urgentemente. O país que anda se vendo no espelho nesses anos bizarros é aquele que destrói sistemas de mundo e formas plurais de vida, formado por capitães do mato, capatazes, senhores de engenho tarados, feitores, bandeirantes apesadores de índios e destruidores de quilombos, genocidas, generais, torturadores, coronéis, pistoleiros, membros do esquadrão da morte, misóginos, homofóbicos, parasitas sociais, fanáticos religiosos, burocratas medíocres, empresários mafiosos, doutores pedantes, milionários sibaritas e arrivistas inescrupulosos. O projeto de normatização deste Brasil de horrores, para que seja bem-sucedido, precisou de estratégias de desencantamento do mundo e aprofundamento da colonização dos corpos. O corpo, afinal, pode ameaçar, mais do que as palavras, de forma mais contundente o projeto colonizador fundamentado na catequese, no trabalho forçado, na submissão ostensiva da mulher e na preparação dos homens para a virilidade expressa na cultura da curra: o corpo convertido, o corpo escravizado, o corpo feito objeto e o corpo como arma letal. Este Brasil é um país de corpos doentes, condicionados e educados para o horror como empreendimento. O Brasil como estado colonial foi projetado pelos homens do poder para ser excludente, racista, machista, homofóbico, concentrador de renda, inimigo da educação, violento, assassino de sua gente, intolerante, boçal, misógeno, castrador, faminto e grosseiro. Somos em parte isso tudo, não? Neste sentido, desconfiamos que nosso problema não é ter dado errado. O Brasil como projeto, até agora, deu certo.<sup>234</sup>

---

234 SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. (2020). *Encantamento: Sobre Política de Vida*. Rio de Janeiro. Mórula Editorial, págs. 11-12.





## **INCONCLUSÃO**

**UM ACERTO DE CONTAS EM ABERTO**

---



Ao recorrer à história crítica do Brasil, busquei apresentar algumas ideias sucintas sobre a construção das identidades, especialmente localizando nesse percurso o *Outro entre nós*, mas uma figura sempre imaginada *fora de nós*. A questão é que esse *Ser*, a própria imagem da *Diferença* de nós, precede-nos e é tão importante que vai empregar o formato do que imaginamos ser, um povo de uma identidade. Na verdade, é muito mais que isso: o *Outro* é o nosso espelho, constituindo de modo vital o que somos, o *nós mesmos*.

O caminho percorrido nesse livro leva a perceber que o racismo no Brasil é uma chave para se entender as disputas identitárias. O racismo não é uma onda, um fenômeno particular, episódico e localizado no passado da sociedade brasileira. Ele é parte importante e constituinte das relações políticas e sociais e se agarra nas estruturas mais profundas desde o Brasil Colônia. O racismo atravessa com centralidade muitas ações cotidianas naturalizadas de apagamento e eliminação dos povos originários, dos africanos e dos mestiços pobres.

Com a chegada da República no final do século XIX, esse mesmo racismo, de fundamento colonialista, foi reatualizado, ganhando, além de justificativas religiosas, morais, econômicas e políticas, outras bases, as científicas. Seja nos longos períodos das ditaduras, seja nos momentos de frágeis ensaios democráticos da sociedade brasileira, esse racismo foi mantido rigorosamente protegido, renovando-se, tornando-se parte de uma política pedagógica e de um exercício de poder das elites.

Os mecanismos institucionais e os aparelhos de Estado, como mídias, escolas, governos, igrejas, parlamentos, potencializam a fabulação elitista sobre o *Outro contra nós*, negro, indí-

gena, mestiço, todos invariavelmente pobres, imaginados como criminosos natos, o perigo e a ameaça para os “homens de bem”, para as famílias e as propriedades. Mesmo com a redemocratização do país, essa lógica colonialista que fabrica esse *Outro contra nós* permaneceu viva, aparecendo de forma nítida em alguns momentos e, às vezes, de maneira mais dissimulada e naturalizada.

Apesar de se reconhecer uma sociedade racista e de que essa condição remonta à escravização, o Brasil não quer enfrentar as raízes mais profundas dessa temática, não quer enfrentar seu passado. A negação e rejeição ao debate libertário é um modo que a sociedade brasileira utiliza para manter intactos e renovados os fundamentos das relações racistas e escravagistas. Em outras palavras, essa é uma ação racista que se busca diluir no cotidiano, naturalizando-se e evitando que emergja uma dívida histórica no presente que, entre outros reflexos, possibilitaria que essa mesma sociedade se encontrasse em frente ao espelho, enxergando-se como *Outro*.

Maria Bento analisa certeiraamente que “o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas”.<sup>235</sup> É parte da estratégia política pedagógica e do exercício de poder das elites brasileiras indicar, muitas vezes pelo entretenimento midiático, uma série de fugas, de inversões e de desconfigurações desse debate sobre o *Outro contra nós* que nos constitui identitariamente. O racismo travestido de humor pode ser um dos exemplos dessa ação, um modo de fuga dessa dívida histórica e presente, na medida em que se acha graça no racismo, no preconceito, na xenofobia.

Existem outros campos onde o racismo e as reações elitistas ao *Outro contra nós* ficam mais evidentes e públicas. Quaisquer políticas públicas no Brasil que objetivam “compensar” uma faixa da população vítima das desigualdades raciais historicamente construídas pelo Estado vão ser dura e intensamente criticadas pelas várias expressões institucionais. Poucas iniciativas que iluminam e propõem mexer nas raízes mais profundas

---

235 BENTO, op. cit., p. 27.

da ordem racista no Brasil sempre serão taxadas de ideológicas, comunistas, protecionistas, privilégios a indígenas e negros, insistentemente acusados de preguiçosos, atrasados, vítimas da sorte, sem “competência”.

Aqui, proponho mais uma revisão: a figura do *Outro* nasceu da Modernidade, em meio às ideias de Estado-Nação, de pátria, povo, identidade. Para que o homem moderno se percebesse como iluminado e racional, foi preciso imaginar um *Outro*, a sua oposição, o bárbaro, uma ilusória *Diferença* radicalizada e intransponível. Visível ou não, o *Outro* nasce apartado e fabricado como o inimigo eterno, monstruoso, estranho, que ameaça e, contra quem o Nós, em unidade, deve se mobilizar para caçá-lo e eliminá-lo.

O indivíduo moderno, renascentista, que se reconheceu a partir do *Outro* como seu avesso, recebeu no século XX o conceito de “sujeito sociológico”.<sup>236</sup> Esse sujeito, o nós, acredita por conta da racionalidade, da ciência, ter uma identidade natural e estável, com nítidas posições demarcadas entre nós, os nacionais, e os *Outros*, os estrangeiros, os de fora, os bárbaros.

O sujeito sociológico recebe crítica dos *Estudos Culturais*, em especial porque ele vive *entre nós* e as ações identitárias contemporâneas, xenófobas e racistas, tentam preservá-lo, alimentando a ilusão de uma identidade pura e natural. É um tiro no pé. Nesse caso, somos nós mesmos, vítimas do racismo, tornando-nos pedagogicamente racistas.

A crítica dos *Estudos Culturais* ao sujeito sociológico se justifica porque, de fato, a partir da segunda metade do século XX, com a ideia de um mundo único e global, aquele homem moderno, fabricado como racional e estável passou a experimentar o forte “descentramento” identitário.

No mundo cada vez mais complexo, de fronteiras opacas entre centros e periferias, todos estamos em uma mesma *Casa Comum*. A ideia de estrangeiro, os de fora, tudo isso se enfraquece e perde sentido. O *Outro* está próximo, mora *entre nós*. E não é

---

236 HALL, op. cit.

só isso, *Ele* está em *nós*. Então, aquele indivíduo que acreditou ter uma identidade natural e fixa foi, e tem sido, profundamente atravessado por várias identidades, um quadro que o joga em uma crise existencial: quem é esse *Outro*, quem sou eu e quem somos nós? Isso ocorre desde identidades nacionais às de gênero. O primeiro *Outro* apartado do *eu* foi a mulher, tomando-se por base o mito bíblico sobre a criação do mundo, onde se fabrica uma dicotomia que parecia intransponível *entre nós*.

No século XI, o *Outro/mulher* foi imaginado como a “porta do diabo”, a “inimiga” que leva homens e exércitos ao declínio, um permanente símbolo de impureza porque, mês a mês, há sangue derramado. Isso se ameniza com Maria, mãe de Deus, que, mesmo depois de parir um menino, o próprio Deus, ela continua virgem e imaculada.

Contudo, onde está a dicotomia radicalizada de gênero *entre nós*? Qual é a identidade de homem e de mulher? O que dizer sobre *Outros* indivíduos identitários em luta por reconhecimento de gênero?

Depois da Modernidade como lugar do homem racional e identitariamente estável, ele foi mergulhado em um tempo fragmentado, onde as identidades não estão certas, não são naturais e vivem em permanentes disputas. O *eu*, o *nós* e parte das instituições que sustentam os sujeitos perderam as referências. De algum modo, como disse Hall, todos nós somos confrontados, a todo momento, por múltiplas, desconcertantes e transformativas identidades.<sup>237</sup>

Assim, o descentramento do homem no período que muitos chamam de pós-modernismo deixou mais nítido que as identidades são construções políticas, jamais sendo “um a priori, nem um produto acabado”.<sup>238</sup>

Contudo, o que levou ao aparecimento das várias identidades? Para entender este processo, recorreremos a cinco grandes momentos de ruptura nas teorias sociais e ciências humanas,

---

237 HALL, op. cit.

238 BHABHA, op. cit., p. 85.

anotados por Hall.<sup>239</sup> O primeiro deles foi a introdução do pensamento marxista, ainda do século XIX, que discutiu a “consciência” do sujeito, autor de sua história e se percebendo envolvido nas lutas de classes. O segundo momento surge com a ideia de “inconsciente” de Freud. Por meio dela, as identidades não seriam inatas e conscientes, mas inconscientes, estando sempre em incompletude. Desse modo, “as partes ‘femininas’ do eu masculino, por exemplo, que são negadas, permanecem com ele [o sujeito] e encontram expressões inconscientes em muitas formas não reconhecidas na vida adulta”.<sup>240</sup>

O terceiro evento de ruptura ocorreu com a formulação da linguística de Saussure, onde se percebeu que o indivíduo não fixa um sentido total e final pela linguagem, uma vez que as palavras trazem “outros ecos de significados”, sempre colocados em movimento. O quarto momento nasceu com o pensamento de Foucault sobre o poder disciplinar das instituições modernas, “poder” que não é fixo, mas um exercício, uma ação em todo lugar. A quinta ruptura vem dos movimentos sociais, das lutas feministas e antibélicas, das revoltas estudantis e do reconhecimento dos direitos civis em vários países. Com elas, passa-se a experimentar a politização da subjetividade.

Todas essas rupturas colocaram em xeque o “sujeito sociológico” porque o fizeram perceber que não existe a identidade fixa, estável, natural e eterna, mas inúmeras identidades, instáveis e construídas em jogos de poder, em permanente rascunho. “Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora narrativa do eu”.<sup>241</sup>

Neste ponto, também chamo atenção de um aspecto relevante: apesar das identidades serem dinâmicas, provisórias e imaginárias, não se pode perder de vista que elas sofrem constantes pressões para a concretude, fixação e estabilidade, princi-

---

239 HALL, op. cit.

240 HALL, op. cit., p. 38.

241 Ibid., p. 13.

palmente diante da invenção do *Outro*. Refletir sobre identidades como fenômenos abertos e em fluxo não significa imaginar um percurso sem rumo, ao sabor das vontades. Este é um campo de intermináveis disputas que terá sempre “muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade (mais corretamente: na única realidade imaginável)”<sup>242</sup>

O fato é que os sujeitos estão em plena, curta e conturbada travessia no mundo, em que as narrativas sobre quem são e quem são os *Outros* estão sempre em tensão. A imagem da identidade natural, predeterminada, marcada por uma diferença radical do *Outro* não se perdeu no tempo e no espaço. Isso porque a propaganda do mundo único, global e livre ao acesso de todos não se realizou. Essa frustração da promessa não atendida produziu o indivíduo inseguro, com sensação de perda identitária, e isso revelou com mais nitidez um *Outro contra nós* visível, ao lado e dentro de casa, dentro de *Nós Mesmos*.

A partir da segunda metade do século XX, com a ideia de globalização, tem-se uma ilusão de mundo ao alcance das mãos e do nascimento do *cidadão do mundo*. Todavia, não demorou e esse “mundo sem fronteiras” revelou-se como farsa. Os *Outros* (pobres, negros, indígenas e periféricos) estavam fora desse globo, impedidos de circular e de viver. Mesmo assim, tantos deles conseguiram atravessar rios e muros, romper fronteiras.

Os reflexos da intensificação das narrativas identitárias contemporâneas são o uso político e partidário da ideia de pertencimento sobre *nós*, com retóricas e práticas sobre a ilusão do resgate das tradições patrióticas, como se elas estivessem perdidas ou profanadas em razão dessa existência e aproximação do *Outro contra nós*.

Esse é um palco real de extrema violência cotidiana. Com a globalização, a *Diferença do eu* e do *nós* foi radicalizada, imaginada como a mais perigosa, a mais inimiga e criminosa e, assim, *Ela* não deveria estar *entre nós*. Para retomar a ideia de pertencimento do *nós mesmos*, carrega-se nas tintas do ódio contra o *Outro*, mes-

---

242 BAUMAN, op. cit., p. 26.

mo sendo ele interno, de casa, dando-lhe ampla visibilidade para maior identificação pública, exclusão e eliminação.

A ameaça sempre foi o *Outro*, como também a culpa de todos os males, o que vai implicar na única solução: seu extermínio. Não é sem razão que se fortalecem grupos e partidos de direita e de extrema-direita em vários países, sempre intensificando retóricas patrióticas, nacionalistas e práticas de ódio xenófobas, racistas, de gênero, contra quem aparenta ser o *Outro*.

A lógica de recorrer sempre à identidade nacional objetiva reforçar a *Diferença*, aquela que condenamos antes mesmo de conhecê-la. Aliás, enquanto existir o *Outro* como a diferença fora do *nós* jamais, de fato, o conheceremos e o reconheceremos. *Ele* emerge no regime de visibilização social como a incontestável “verdade”, algo definido a partir de nossas percepções e aprendizados. A relação entre *nós* e *Eles* tende a ser sempre de um sujeito, o *nós*, diante de um objeto, o *Outro*. O *nós* é a condição humana. O *Outro* é a coisa inumana ao nosso serviço.

Esse *Outro* tem uma marca política exaltada para que seja facilmente visível e/ou invisível, a depender dos interesses em jogo. Visto à distância, *Ele* pode ser até o exótico, fora (ex) de nossa visão (ótico), sendo transformado em objeto, em negócio explorado pelo turismo, mas aprisionado onde está, longe de *nós*. Próximo, o *Outro* deve ser a mão de obra dócil, muda e dominada, onde o *nós* pode sentir-se unido na ação de descarga do ódio contra *Eles*.

O medo e o ódio ganharão intensa visibilidade para acender fronteiras e garantir distância do *nós*. Assim, de nosso lugar, poderemos despejar todas as formas de violência contra *Eles*: gritamos com o *Outro* para dizer que *nós não somos Ele*. Também o apagamos para que *Ele* não possa nos denunciar como uma semelhança sua.

Mesmo a sociedade brasileira se recusando ao debate sobre *nós mesmos*, sobre o *Outro contra nós*, sem querer acertar no presente as contas com o passado, o apagamento, o silenciamento e a invisibilização não retêm todo o passado, não

barram as linhas de força de colonialidade que atravessam as relações no cotidiano.

Em momentos de crises políticas e econômicas mais agudas e visíveis, todos estes rastros racistas e de extrema violência contra esse *Outro* vão ganhar corpos e vozes. Nesses períodos, emergem expressões públicas racistas e de colonialidade, sem qualquer constrangimento, sendo uma forma de atualização e de reafirmação de uma política pedagógica e do exercício de poder das elites brasileiras.

Para o historiador brasileiro Daniel Aarão Reis, a partir dos primeiros anos do século XXI, o Brasil iniciou um processo mais acelerado de mudanças, especialmente desaguando em pequenas revoluções, com políticas públicas mais inclusivas. Porém, nos últimos anos, esse processo se inverteu profundamente, o que faz esse historiador reconhecer que muitas características do passado colonial não foram extirpadas da sociedade brasileira.<sup>243</sup>

Nem o racismo nem a colonialidade são peças retóricas. O *Atlas da Violência 2020*, estudo realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) —em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública— revelou que a população negra é mais exposta à violência no Brasil: quase 58 mil pessoas foram assassinadas em 2018, e 75,7% das vítimas eram negras. O estudo constata que uma pessoa negra tem a probabilidade de morrer de forma violenta 2,7 vezes mais do que uma pessoa branca. Outro dado da letalidade racista: o assassinato de negros (pretos e pardos, segundo a nomenclatura usada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística–IBGE) cresceu 11,5% nos últimos dez anos (2008/2018). Neste mesmo período houve uma queda de 12,9% entre os não negros (brancos, amarelos e indígenas, também segundo classifica o IBGE).

Negros são maioria entre os trabalhadores sem carteira assinada, entre os não remunerados e entre os domésticos. As mulheres correspondem a 93% dessa última categoria, sendo que as negras representavam 56% dos ocupados no trabalho

---

243 REIS, Daniel Aarão. (2014). E assim se fez um país... In: REIS, Daniel Aarão (Org.). *Modernização, Ditadura e Democracia*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 285-288.

doméstico. O rendimento médio dos homens negros equivale a 66% do auferido por homens brancos com a mesma escolaridade. As mulheres negras, com o mesmo nível educacional das mulheres brancas, recebem 40% da renda dos homens brancos. Na educação, apenas 14% dos jovens negros de 18 a 24 anos cursam o ensino superior. A frequência de jovens brancos é 2,5 vezes maior se comparada com o acesso de jovens negros a um curso universitário.

Nesse ponto é fundamental pensar na contribuição da historiadora brasileira negra, portanto, quase invisível, Maria Beatriz Nascimento (1942-1995).<sup>244</sup> Seu consistente trabalho denuncia que desde o período da escravização, o sistema e a estrutura política e econômica de dominação nesse país procuraram cristalizar mulheres e negras, impondo espaços e papéis sociais determinados. Tem-se, no seu entender, uma continuidade contemporânea da opressão especialmente contra a mulher negra. “As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau nas indústrias de transformação, nas áreas urbanas e que permaneça como trabalhadora nas rurais”.<sup>245</sup>

Para essa historiadora, se as mulheres negras continuam a ocupar trabalhos similares aos que faziam no Brasil Colônia, “é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravos seus antepassados”.<sup>246</sup>

O sistema escravagista, que produziu uma violenta exploração, destituindo o ser de sua condição humana, é um tronco identitário que foi inscrito em nossa travessia e que ainda se revela como cicatriz e dívida em aberto. Essa violência constante do Estado contra o *Outro* é a prova incontestável do racismo e das colonialidades. Importante ressaltar e reforçar que esse não é um processo do passado, mas do presente, e como perspectiva.

---

244 NASCIMENTO, op. cit.

245 Ibid., p. 82.

246 Ibid., p. 82.

Nascimento convida o chamado “intelectual branco”, construtor da história oficial do Brasil, a buscar compreender quem são os brasileiros. Todavia, alerta ela, isso somente poderá ocorrer

(...) na medida em quem ele perca o complexo de inferioridade que ele sente em relação à Europa ou aos Estados Unidos (para não dizer que o brasileiro tem complexo em relação a todo mundo; uma das suas maiores aspirações é ser estrangeiro, e de língua francesa) e nos encare como nós somos, isto é, aceite-se como, tendo se misturado conosco, tendo usufruído todos os nossos bens, aceite-se ser parte de nós, ter sido alimentado, amado e se defendido por nós, aceite ter negado na prática de sua moral, sua religião, sua cultura dormindo conosco na cama, amamentado por nossas mulheres, defendido e instruído por nossos homens. Aceite-se sem culpa, sem preconceito. Aceite-se tão miserável quanto seus escravos, tão faminto quanto eles, tão “inculto” quanto eles (ou mais), talvez assim alguma coisa de nós possa ser útil para a compreensão de sua sociedade em crise.<sup>247</sup>

O que Nascimento chama atenção é para a “branquitude”, uma cultura cotidiana que busca naturalizar e normalizar a vida, deixando o racismo vivo, intocável, inquestionável. Dessa forma, o “branco” não reconhece o quanto é um privilegiado apenas por sua condição histórica em uma sociedade racista como a brasileira.

Sim, as identidades são um exercício narrativo de poder, de poder dizer e de poder calar e de apagar o *Outro* e, assim, transformaram-se em fantasias violentas que rompam com o humano, criando, na maioria das vezes, o *Outro* inimigo eterno, confinado na classe social e racial e em um espaço controlado pelas elites. Não foi sem razão que insistiu Said em dizer que desde os primeiros contatos entre os europeus e os *Outros* do “novo mundo”, há mais de 500 anos, “a única ideia que quase não variou foi a de que existe um ‘nós’ e um ‘eles’, cada qual muito bem definido, claro, intocavelmente autoevidente”.<sup>248</sup>

---

247 *Ibid.*, p. 53.

248 SAID, *op. cit.*, p. 28.

Soterrados nos escombros das obras coloniais vivemos sob as dimensões do carregamento dessa empresa de destruição de inúmeros sistemas vivos. Uma engenharia que produz terror, trauma e nutre de perversidade os funcionários que disseminam ódio e devoção ao extermínio. No painel de terror cultivado pelos espectros da *plantation*, da catequese e da infantaria, se produz o desvio e a aniquilação de muitas formas. Mesmo almejando o corpo, maculado por tortura, estupro, cárcere, esculacho e humilhação — as formas primeiras de ação do poder colonial — existem ainda formas sutis e duradouras de se alimentar o desencante.<sup>249</sup>

Talvez, uma possível saída para este cerco identitário elitista é politizar o regime do visível em seus espaços narrativos. Ora, se as identidades se utilizam das tramas visíveis — ditas e vistas — para fabricar e deixar um *Outro* à mostra e, ao mesmo tempo, torná-lo invisível *entre nós*, faz-se necessário interferir neste jogo, entrar e ser presença nessa disputa. A ideia é implodir essa lógica majoritária das identidades que nos aparta de *nós mesmos*.

A politização das identidades é uma ação contundente no espaço das experiências sociais em que não mais se pode “reivindicar uma origem para o Eu (e o Outro)”<sup>250</sup> ou como analisa Franklin Silva: “cada um não depara apenas com os outros, mas cada sujeito se vê, a cada momento, diante do outro que está para se tornar”<sup>251</sup>

O convite é para politizar as narrativas identitárias, agir na cultura do encontro, *entre nós*, um “encontro fundamental”<sup>252</sup> É neste ponto que surge o *ipse*, que também é o *mesmo* em termos das identidades, não no sentido de uma *diferença* que estaria distante, mas de uma *semelhança ao mesmo*, àquele que acolhe as diferenças *entre nós*.

---

249 SIMAS e RUFINO, op. cit., págs. 13/14.

250 BHABHA, op. cit., 79.

251 SILVA, op. cit., p. 27.

252 LEVINAS, op. cit.

Em um trânsito identitário que insiste na fabricação do *Outro*, como uma *Diferença* radical de nós, os rastros da sociedade colonial escravagista não foram apagados e desconsiderados. Eles estão presentes e emergem a cada momento, revelando ainda parte de uma cultura senhorial, neocolonialista, neo-imperialista, e de uma sociedade que se organiza na lógica racista e classista, em que a *Diferença* é fabricada e potencializada para tentar perpetuar as relações de poder, de superioridade e inferioridade.

Para Kapuscinski esse “Outro não é senão um espelho em que ele se contempla —e nele é contemplado. Um espelho que o desmascara e o desnuda, coisa que todo mundo prefere evitar”.<sup>253</sup> Adiante esse mesmo autor reforça que os *Outros* “são o espelho em que nos refletimos e que nos fazem conscientes de quem somos”.<sup>254</sup>

O *Outro*, enquanto uma alteridade fabricada por nós, é uma *Diferença* que transita do visível, que nos constitui como somos, para o invisível, como parte da luta para que nós não reconheçamos o *Outro* como nossa semelhança. Esse *Outro* imaginado por mim e por nós é a própria contradição do gênero e da condição humana que vive *entre nós*, a projeção da diferença que habita *em nós* e contra quem lutamos para sufocá-la e, em vão, excluí-la.

Não acertar as contas com o passado–presente e tentar colocar em permanente invisibilização o *Outro*, seja pelo extermínio seja por apagamentos sociais, políticos e culturais, econômicos, religiosos é uma ação identitária permanente no Brasil.

No fundo, esse é um impedimento construído para que não enxerguemos a *Nós Mesmos*, que não acertemos nossas dívidas históricas, não para com um *Outro*, imaginado como o oposto, distante e diferente de *Nós*, mas para com um que habita desde sempre *entre Nós*, um *Outro* que nós fomos, somos e seremos.

Fica a pergunta: quem sou eu, quem é você, quem somos nós na fila do pão?

---

253 KAPUSCINSKI, op. cit., p. 22.

254 *Ibid.*, p. 66.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte/MG: Letramento.

ANDERSON, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

BALIBAR, Étienne. (1991). *La forma nación: historia e ideología*. In: BALIBAR, E. & WALLERSTEINS, I. *Raza, Nación y Clase*. Madri: IEPALA, pp. 135-167.

BAUMAN, Zygmunt. (2005). *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. (2007). *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.

BENTO, Maria Aparecida Silva (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis/RJ: Vozes, p. 25-28.

BETHELL, Leslie. (2012). O Brasil no mundo. In: CARVALHO, José Murilo. de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 131-177.

BHABHA, Homi. (1998). *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BOSI, Alfredo. (1996). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (2012). *Cultura*. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 225-279.

CALDEIRA, Jorge. (2011). O processo econômico. In: COSTA E SILVA, Alberto da (Org.) *Crise Colonial e Independência 1808-*

1830. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva, pp. 161-203.

CAMINHA, Pero Vaz de & Cortesão, Jaime. (1943). *A Carta*. Livros de Portugal Ltda.

CARVALHO, José Murilo de. (2012). As marcas do período. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 19-36.

CASTELLS, Manuel. (2001). *O poder da identidade: a era da informação – economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra.

CHALHOUB, Sidney. (2012). População e sociedade. In: CARVALHO, José Murilo de. *A Construção Nacional 1830-1889*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 37-82.

CHAUÍ, Marilena. (2013). *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.

COSTA E SILVA, Alberto da. (2011). População e sociedade. In: COSTA E SILVA, Alberto da. (Org.) *Crise Colonial e Independência 1808-1830*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 35-74.

CUNHA, Eneida Leal. (2006). *Estampas do imaginário: literatura, história e identidade cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

FAORO, Raymundo. (2001). *Os Donos do Poder*. Formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre: Editora Globo.

FAUSTO, Boris. (2006). *História do Brasil*. São Paulo: Edusp.

FERNANDES, Florestan. (1975). *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar.

FREYRE, Gilberto (2003). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

FURTADO, Celso. (2007). *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

GIDDENS, Anthony. (2002). *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GÓES, José Cristian. (2021). *A comunidade invisível: jornalismo, identidades e a rejeição dos povos de língua portuguesa no Brasil*. Funchal/Madeira, Ponte Editora.

\_\_\_\_\_. (2017). O jornalismo e a experiência do invisível: identidades, lusofonias e a visível herança colonial brasileira. *Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação*. UFMG. Belo Horizonte.

GOMES, Ângela de Castro. (2013). População e sociedade. In: GOMES, Ângela de Castro. *Olhando para dentro 1930-1964*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 41-89.

GONZALEZ, Lélia. (1983) Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. (et al). *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244.

\_\_\_\_\_. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricandade-lesia-gonzales1.pdf> Acesso: 21 fev de 2020.

HALL, Stuart. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HOBSBAWM, Eric. (1990). *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KAPUCINSKI, Ryszard. (2010). *Encuentro com el Otro*. Barcelona: Editorial Anagrama.

LEVINAS, Emmanuel. (2005). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes.

MARTINO, Luís Mauro Sá. (2010). *Comunicação e Identidade: quem você pensa que é?* São Paulo: Paulus.

MAZZEO, Antonio Carlos. (2015). *Estado e Burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. São Paulo: Boitempo.

- MOURA, Clóvis. (1992). *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. (2018). *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África.
- ORTIZ, Renato. (1985). *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- PRADO JÚNIOR, Caio. (2006). *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1989). Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. In: *Revista Tempo Social*. São Paulo, Edusp, p 18-31.
- QUIJANO, Aníbal. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, p. 73-117.
- REIS, Daniel Aarão. (2014). E assim se fez um país.... In: REIS, Daniel Aarão (Org.). *Modernização, Ditadura e Democracia*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 285-288.
- RENAN, Ernest. (2006). O que é uma nação? 1882. *Revista Aulas*: Unicamp, 21p.
- RIBEIRO, Darcy. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAID, Edward Wadie. (2011). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SALIBA, Elias Thomé. (2012). Cultura: as apostas na República. In: SCHWARCZ, Lilia. (Org.). *A abertura para o mundo 1889-1930*. Vol. 3. RJ: Objetiva, p. 239-294.
- SCHWARCZ, Lilia. (2012). Marcas do período; População e sociedade. In: SCHWARCZ, Lilia (Org.). *A abertura para o mundo 1889-1930*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 19-83.

\_\_\_\_\_. (2011). Cultura. In: COSTA E SILVA, Alberto da (Org.). *Crise Colonial e Independência 1808-1830*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 205-248.

SILVA, Franklin Leopoldo e (2012). *O outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

SIMAS, Luiz Antonio. (2018). *Almanaque Brasilidades: o inventário do Brasil popular*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. (2020). *Encantamento: Sobre Política de Vida*. Rio de Janeiro. Mórula Editorial.

SODRÉ, Muniz. (1999). *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

SOUZA, Jessé. (2006). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. (1994). Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Revista Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 5 (1-2): p. 31-52.

SPIVAK, Gayatri C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

VALLIAS, André. (2014). *Totem. Meimbipe - SC: Editora Cultura e Bárbarie*

WASSERMAN, Cláudia. (2011). Identidade Nacional: O Brasil para seus intelectuais. *Rev. Acervo*, v. 19, p. 23-36.

tiragem	250 exemplares
fonte	Lora, 10 e 9pt Nevrada Neue 15pt
tamanho	15x21cm
papel	polén soft 80g/m <sup>2</sup> (miolo) cartão triplex 250g/m <sup>2</sup> (capa)



