

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

ROSANA BIGNAMI GRECCHI

IDENTIDADE BRASILEIRA E CONDIÇÃO DO NEGRO
EM *VIVA O POVO BRASILEIRO*
DE JOÃO UBALDO RIBEIRO

São Paulo

2010

G789i Grecchi, Rosana Bignami.

Identidade Brasileira e Condição do Negro em “Viva o Povo Brasileiro” de João Ubaldo Ribeiro. / Rosana Bignami Grecchi – 2010.

166 f. : il. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

Bibliografia: f. 158-166.

Orientador: Marlise Vaz Bridi

1. Identidade Brasileira. 2. Raça, Etnia e Racismo. 3. Hibridismo. 4. Discurso Literário e Rebaixamento. 5. Viva o Povo Brasileiro. 6. João Ubaldo Ribeiro. 7. Negro, Linguagem e Inferioridade. I. Título.

CDD 401.41

ROSANA BIGNAMI GRECCHI

IDENTIDADE BRASILEIRA E CONDIÇÃO DO NEGRO
EM *VIVA O POVO BRASILEIRO*
DE JOÃO UBALDO RIBEIRO

Tese apresentada à Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras sob a orientação da Prof^a Dr^a Marlise Vaz Bridi.

São Paulo
2010

Dedico a meu marido, Antonio Carlos e a meus filhos, Gabriel e Giovanna,
pelas horas consumidas na realização deste trabalho.

Dedico a meus pais, in memoriam.

Dedico a meus irmãos, Roberto e Renato,
por tudo o que crescemos juntos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus dois irmãos, Roberto e Renato, que tanto me apoiaram, por meio das palavras, mas também com suas inúmeras colaborações, buscas, pesquisas, conselhos enviados, ideias trocadas e motivações.

Agradeço especialmente às queridas colegas do Centro de Línguas Estrangeiras do Mackenzie pelas palavras encorajadoras, pela troca de experiência e, sobretudo, pelos sorrisos, mesmo nos dias mais difíceis.

Agradeço a Lilian Cristina Correa, Maria Cristina Lagreca Olio, Mirta Judith Cohen Kupiec, Raquel Lima Botelho e Thais Helena Affonso Verdolini, pela palavra certa em muitas ocasiões.

Agradeço aos familiares que muitas vezes tiveram que preparar o almoço de domingo sem contar comigo e, principalmente, tiveram que reconhecer a minha ausência prolongada por estar em casa, realizando este trabalho.

Agradeço aos amigos, muitos, que durante um longo período, contribuíram de maneira direta e indireta à elaboração destas ideias.

Agradeço a minha orientadora, Prof^a Dr^a Marlise Vaz Bridi, por sempre ter me incentivado e confiado no meu trabalho. Apesar de toda a minha falta de tempo, dos sumiços, das dificuldades e dos obstáculos, ela sempre soube dizer "continue", constituindo-se na mola propulsora para a sua finalização.

Este trabalho foi financiado em parte pelo Fundo Mackenzie de Pesquisa

Negrinha
Compra-se uma de 12 anos para fora.
Informe-se com Francisco Guedes, rua da Imperatriz.
(A Província de S.Paulo - 25/1/1877)

E se aquela negrinha ordinária ainda por cima estivesse prenha mesmo,
como Inácia tinha dito?
Quando perguntara a ela o que sabia fazer, ela respondera: pescar.
Ora, desgraça da peste da merda do cacete, pescar!
(João Ubaldo Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*)

Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Como descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre marcados pelo exercício da brutalidade sobre aqueles homens, mulheres e crianças. Esta é a mais terrível de nossas heranças. Mas nossa crescente indignação contra esta herança maldita nos dará forças para, amanhã, conter os possessos e criar aqui, neste país, uma sociedade solidária.
(Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro*)

RESUMO

O presente trabalho apoia-se na concepção de que a identidade brasileira foi construída à vista do "mito das três raças", a saber, branca, amarela e negra. Tal composição híbrida satisfaz a ideia de que cada uma das três raças serviu de suporte à constituição do povo brasileiro, sendo que a dissipação dos primeiros dá ensejo ao florescimento deste último. Afirma-se que não há preconceito racial no Brasil e que o povo brasileiro é uma fusão homogênea e mestiça, originária da mistura das raças citadas. Acredita-se também que, em havendo preconceito, as suas manifestações são menos severas do que as manifestações racistas em outras regiões do mundo. O estudo procura aprofundar a questão racial na composição híbrida da identidade cultural brasileira. Descreve termos como raça e etnia, identidade e hibridismo, discurso literário e rebaixamento. Relata a condição do negro na composição da identidade brasileira, verificando as condições em que se deu a formação da identidade nacional. Analisa as teorias raciais, sociais e culturais e o discurso sobre a inferioridade da raça negra. Analisa a obra *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro. Questiona a utilização do termo raça e procura identificar no discurso literário os elementos comprobatórios na linguagem, a respeito do racismo, trazendo-os à luz do contexto contemporâneo, à guisa de conclusão.

Palavras-chave: Identidade Brasileira. Raça, Etnia e Racismo. Hibridismo. Discurso Literário e Rebaixamento. Negro, Linguagem e Inferioridade.

ABSTRACT

The present work is based on the conception that the Brazilian identity has been constructed in accordance with the "Myth of the Three Races" White, Indian and Black, and in which pillar the condition of each component element is structured. It is affirmed that racial prejudice doesn't exist in Brazil and that Brazilian is a homogeneous and crossbred fusing of people, originated from the mixture of the three mentioned races. It is also believed that Brazil, in having racial prejudice, its manifestations are less severe than in other regions of the World. The study seeks to deepen the racial question in the hybrid composition of the Brazilian cultural identity. It describes terms like race and ethnicity, identity and hybridism, literary discourse and degradation (lowering). It reports on the condition of the Black in the composition of the Brazilian identity, verifying the circumstances in which the national identity has been formed. It analyzes the racial, social and cultural theories and the discourse on the inferiority of the Black race. It analyzes *Viva o Povo Brasileiro* by *João Ubaldo Ribeiro*. It questions the use of the term race and seeks to identify in the literary discourse the evidential elements regarding racism in the language, bringing them to the light of the contemporary context, in the guise of conclusion.

Keywords: Brazilian Identity. Race, Ethnicity and Racism. Hybridism. Literary Discourse and Degradation. Black, Language and Inferiority.

SUMÁRIO

I INTRODUÇÃO

II IDENTIDADE, RAÇA, HIBRIDISMO E REBAIXAMENTO

- i. Algumas teorias sobre a identidade, a questão racial e a formação da identidade brasileira
- ii. A identidade híbrida brasileira, o rebaixamento e o grotesco e suas aplicações no estudo sobre a condição do negro em *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro

III A CONDIÇÃO DO NEGRO EM *VIVA O POVO BRASILEIRO*

- i. Inventário da criadagem: negro-coisa e outros *objetos* de menor-valia
- ii. Amleto: os cabelos lisos e meus traços, que saíram finos...
- iii. E aquela estuporada da desgrama, que não lhe resolve nada, sabe pescar! Caraio!

IV CONSIDERAÇÕES FINAIS

V BIBLIOGRAFIA



Operários
Óleo/tela 130 x 205 cm
Tarsila, 1933

I. INTRODUÇÃO

1

Por muito tempo acreditamos que nossas origens estivessem na mistura instintiva e inocente dos povos que no Brasil se encontraram: foi ocasional a descoberta do Brasil, os índios eram gentis e belos, os portugueses ofereciam mimos e ensinavam as proezas do Velho Mundo. Somos informados que o europeu que aqui chegou veio movido pelo ideal religioso e que, portanto, em nada poderia estar equivocado, pois seu motivo era justificado. Somos levados a crer que o contato entre este e os habitantes primitivos ocorreu de forma cortês e sem conflitos. Depois, nos conduzem às dependências em que se depositaram as informações sobre o escravismo e ali conhecemos rapidamente uma situação indesejada, porém considerada necessária à época, sem a qual o Brasil não teria saído do seu estado primordial e alcançado uma nova fase evolutiva.

A mão escrava, romântica e metaforicamente descrita como a alavanca que ajudou o país, também contribuiu para que nós fôssemos o que somos: um povo mestiço. A síntese afirmativa e conclusiva de um roteiro histórico de mais de quinhentos anos, num certo sentido, designa a nossa consistência. Ainda assim, trata-se de uma deliberação romântica e idealista a que retrata o país conforme a proeminência de modelos positivistas e centralizados, em que impera somente um ângulo de visão, a saber, aquele que vem de cima em termos de dominação.

Tem-nos parecido impossível sair desse meandro, mesmo em vista das atuais ações afirmativas¹ e políticas sociais de diverso cunho, que se ocupam de tentar gerar um novo equilíbrio ali onde se encontram diferenças originadas de erros históricos. Ribeiro (2004) afirma que a impossibilidade decorre do fato de existir somente um testemunho.

¹ "Um conjunto de ações privadas e/ou políticas públicas que tem como objetivo reparar os aspectos discriminatórios que impedem o acesso de pessoas pertencentes a diversos grupos sociais às mais diferentes oportunidades. Um exemplo é a política de criação de delegacias policiais especializadas no atendimento a mulheres". (IBASE, 2008, p. 7) Cotas raciais: por que sim? / uma publicação do Ibase. – 3.ed. Rio de Janeiro : Ibase, 2008

Parece impossível, reconheço. Impossível porque só temos o testemunho de um dos protagonistas, o invasor. Ele é quem nos fala de suas façanhas. É ele, também, quem relata o que sucedeu aos índios e aos negros, raramente lhes dando a palavra de registro de suas próprias falas. O que a documentação copiosíssima nos conta é a versão do dominador. (p. 30)

Essa situação passou incólume durante muitos séculos de história e chegamos mesmo a crer que a fusão de três raças representasse a origem idealizada da nossa identidade híbrida. Mesmo nos dias de hoje, tal ideia é ostentada por muitos. Certamente, as narrativas que foram sendo construídas, deliberadas ou não, não conseguiram se distanciar de cada um dos momentos político-sociais por que passou o país, motivo pelo qual o discurso a respeito da identidade brasileira sofreu a influência cabal das ideologias em cada época, bem como de sua produção histórica e literária. Cunha (1993), em sua tese de doutorado observa com propriedade:

Desde o século passado, desde a deliberação romântica para prover o país de uma identidade própria, que os elementos em destaque - os componentes da nacionalidade - são os mesmos representados na cena da primeira missa. Variáveis são os ângulos de visão, os valores atribuídos a cada um desses elementos, a disposição para preservar, corrigir ou reverter as regras que organizam a representação harmoniosa do encontro entre a civilização ocidental e o Novo Mundo.

Preservam as relações, as regras de composição e os valores que constroem a primeira missa os textos que, entre os séculos XVI e XVIII, descreveram ou narraram a terra formados na articulação de forças diferenciadas mas convergentes: a poética clássica fundada na vontade de semelhança, na imitação, impõe a proeminência dos modelos e a subserviência dos textos segundos; a ação colonizadora transporta impositivamente para a nova terra os seus sistemas simbólicos, a língua, a religião, a cultura e, principalmente, os textos que plasmam as significações imaginárias instituintes da colonização. (CUNHA, 1993, p. 5)

A ingenuidade e a naturalidade com que sucedem e como ocorreram os principais fatos históricos do país parecem mesmo ser um dos traços simbólicos predominantes no imaginário aceito pelo/para o povo brasileiro. Mesmo não sendo mais possível pensar o mundo e a sociedade como resultado da ordem natural das coisas, há quem acredite que o brasileiro é uma mistura de raças homogênea e sem conflitos. O termo *raça* será utilizado ao

longo do trabalho por conveniência. Entendemos que, desde a crítica² a este conceito, sobretudo a partir do desenvolvimento da genética e principalmente das teorias antropológicas e à luz dos estudos étnicos iniciados na década de 1960, *raça* deveria ser um vocábulo em desuso. No entanto, não o é. Apesar das evidências atuais de que não há nada que comprove a existência das raças humanas, o conceito circula normalmente em todos os meios, isto é, nas conversas, nas escolas, nos jornais e entre os cientistas e estudiosos. Assim sendo, não vemos razão em não utilizá-lo, mesmo no âmbito de um estudo que procura desmistificar o seu significado. Consideramos, no entanto, útil e importante esclarecer que o seu uso no presente trabalho é uma opção metodológica que procura indicar a sua ressonância ainda nos dias de hoje, ao mesmo tempo que ambiciona chamar a atenção para a força intrínseca da utilização desta concepção que perdura, apesar de inúmeros esforços em contrário. As representações antigas e atuais do país não conseguem se desatar deste paradigma³.

A ideia geral é de que as três raças ou etnias (branca, amarela, negra) teriam se misturado naturalmente, gerando um povo (o brasileiro) que seria o resultado dessa miscigenação. Entretanto, ao considerarmos essa premissa, somos impelidos a aceitar que, de uma forma ou de outra, o povo brasileiro aceitou a miscigenação como a base da sua composição. Isso significa que, em contrapartida, as respostas sociais híbridas são as que melhor representam o povo brasileiro, ou seja, a cultura híbrida, os casamentos que são fruto da miscigenação e o hibridismo na composição política e social de uma forma geral.

Há, no entanto, ainda hoje, uma certa tensão na aceitação dessa premissa. Se assim não o fosse, o que justificaria a significativa quantidade de estudos sobre a identidade brasileira e sobre as questões étnicas? Seriam eles uma resposta ao prazer puro da

² Lévi-Strauss alerta: "Quando procuramos caracterizar as raças biológicas mediante propriedades psicológicas particulares, afastamo-nos da verdade científica, quer as definamos de uma maneira positiva quer de uma maneira negativa"; e "Mas o pecado original da antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica de raça (supondo, por outro lado, que, mesmo neste campo limitado, esta noção possa pretender atingir qualquer objetividade, o que a genética moderna contesta) e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas". In: Lévi-Strauss, Claude. Coleção OS PENSADORES. Abril Cultural. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial. 1976, p. 53.

³ Da mesma forma, consideramos útil informar que o presente trabalho não é um manifesto racista ou anti-racista, por algumas razões: (i) parte do princípio de que raça não existe; (ii) coaliza com as declarações de alguns eminentes pensadores que, em havendo raça(s), essa(s) não tem(têm) nenhum vínculo com o comportamento, a moral ou a inteligência humana; (iii) o objetivo e o objeto de estudo não é a raça, mas sim o vínculo que tem a identidade brasileira com a condição do negro em um determinado discurso.

indagação? Ou seriam o exemplo de uma controvérsia ainda sem solução na nossa sociedade? De simples prazer indagatório ao questionamento que busca explicar a origem e a invenção do povo brasileiro, cabe-nos salientar que algumas perguntas ainda não foram respondidas, visto que perduram as indagações.

Dezenas de ensaios, publicações, dissertações, teses e textos jornalísticos trataram nos últimos três anos - período em que sistematicamente analisamos a questão - o tema da identidade nacional e suas ligações com a questão racial e o hibridismo. Duarte (2005) menciona a dificuldade de se percorrer uma historiografia literária de origem negra, apesar da presença significativa desta matriz no país. Mesmo com o esforço de alguns grupos, "permanece intacto o processo de obliteração que deixa no limbo de nossa história literária a prosa e a poesia de inúmeros autores afro-brasileiros do passado" (p. 114). Ele analisa que o veio sintomático desta aparente *falta de produção* é decorrente da negação das diferenças no país: nega-se a diferença, pois se afirma a homogeneidade. Embora se trate de uma manobra enviesada - pois não estamos diante de conceitos antagônicos - ao propagar o ideal de país sem racismo, fundado na concepção de miscigenação que tudo abarca, veta-se proporcionalmente a(s) manifestação(ões) outra(s) que porventura poderia(m) surgir. A concepção híbrida, todavia, dissimula um processo que implica no não reconhecimento do negro como entidade única.

O estandarte levantado por Carvalho (2005) nos leva à discussão sobre o quesito *políticas de cotas raciais*, adotado há alguns anos no país. A análise da autora se dá em função da polêmica havida no primeiro vestibular de cotas raciais no Brasil, realizado pela Universidade de Brasília. Dos 4.385 candidatos que se autodeclararam negros, 4,85% foram rejeitados por não possuírem o fenótipo exigido. Segundo a análise realizada, partindo-se do princípio de que o Brasil é um país miscigenado, a pergunta a ser colocada é: quais critérios poderiam ser adotados para se classificar os negros, os brancos e os mestiços? De acordo com Carvalho (2005) o Brasil já teve experiências malogradas com o uso de critérios de identidade arbitrados de acordo com a conveniência política.

A política de cotas raciais parece ser também a razão que levou Peter Fry a publicar, em 2005, o livro *A persistência da raça*, em que ele analisa a própria produção, efetivando

uma crítica a si mesmo e se interrogando a respeito da mestiçagem à brasileira. Difícil não citar o seu receio diante das políticas de cotas raciais, que ele acredita serem uma nova forma de promoção do racismo.

Políticas públicas denominadas 'ação afirmativa' são implementadas para reduzir as desigualdades 'raciais'. Mas como essas políticas exigem de seus beneficiados uma identidade racial, a crença em raças sai fortalecida. Por mais bem intencionada que seja a ação afirmativa, ela tem como consequência lógica o fortalecimento do mito racial. (p. 16)

As questões raciais, os estudos sobre a(s) identidade(s) e o papel do negro na sociedade têm sido debatidos sistematicamente nas últimas décadas, em função dos variados movimentos políticos e sociais que se difundiram sobretudo a partir de 1980. Tendencialmente, os debates têm privilegiado o resgate e a valorização étnica dos grupos que sofreram por muitos anos o preconceito e viveram à margem da sociedade. Há que se dizer, entretanto, que, contemporaneamente à abertura do debate sobre a recuperação da memória desses agrupamentos, surgiram também discursos que procuraram estabelecer padrões genéticos diferenciadores, como é o caso dos estudos realizados pelos geneticistas Bruce Lahn, da Universidade de Chicago, e Lanny Ebenstein, da Universidade da Califórnia, ou das recentes declarações de James Watson⁴, que afirma que os negros são menos inteligentes do que os brancos.

Um estudo polêmico e muito conhecido está contido no livro lançado em 1994 nos Estados Unidos, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life (A Curva do Sino ou A Curva Normal)*, de Richard Herrnstein e Charles Murray. O livro causa surpresa ao retomar, após algumas décadas de suposta tolerância racial, a tese de que há diferenças entre as raças e de que a genética pode explicar essas dessemelhanças. A teoria parte do princípio de que testes realizados indicam a superioridade intelectual dos grupos com melhor desempenho social. Assim, os mais inteligentes são os que têm mais chances na escola social. A polêmica, no entanto, surge da sugestão dos autores de que para melhorar a sociedade americana seria necessário fazer com que os grupos sociais mais privilegiados contassem com mais apoio social, a fim de procriarem mais e aperfeiçoar o grupo social, e os

⁴ Prêmio Nobel de Medicina - 1962 - pela descoberta da estrutura molecular do ADN.

grupos sociais menos privilegiados contassem com menor investimento, a fim de reduzir a sua margem de reprodução. Barbujani (2007) - um importante geneticista contemporâneo - comenta de forma irônica o estudo:

Quem por acaso deu uma olhada em *La difesa della razza*, sabe que também Mussolini manifestava - ainda que fosse à maneira dos galináceos criados soltos - a mesma preocupação por aquilo que então se chamava a 'decadência das camadas superiores'. (p. 130)

Barbujani (2007) procura demonstrar a inconsistência dos estudos genéticos voltados à defesa da divisão de raças, apontando dados sobre os estudos de fósseis humanos, as descobertas sobre as afinidades e diferenças entre os seres vivos dos séculos XVI, XVII e XVIII, os estudos sobre evolucionismo e o andamento do Projeto Genoma Humano. O primeiro capítulo de seu livro é conclusivo. Ao se questionar onde estão as divisas que nos levam a afirmar que existem e o que são as raças humanas, o geneticista infere que, havendo ou não a comprovação da existência das raças, a questão da identidade nada tem a ver com ela: "(...) qualquer que seja a definição que queiramos dar de identidade, nenhum estudo confirma que nossa identidade tem a ver com nossos genes" (p. 13).

2

É certo que a construção da identidade brasileira - já tão estudada e descrita - ocorre em função da necessidade de distanciar um estado nacional de suas origens colônicas, fato este que ocorreu com maior constância após a abolição da escravatura, com a República, tendo sido retomada com outros ideais, nas décadas de 1920/1930, na forma de reinterpretação do passado que se configurou nas narrativas do romantismo e, posteriormente, com o modernismo, nas obras dos grandes intérpretes do passado colonial do Brasil, ou seja, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior. De qualquer forma, os últimos ou os primeiros intérpretes não souberam ou não puderam desvincular o tema da mistura racial da identidade brasileira, permanecendo o assunto constante em todas as instâncias.

No projeto inicial português para as terras de além-mar, muitas mudanças ocorreram. Entre elas, sem dúvida, a miscigenação se constituiu num fator que fugiu ao controle, provocando um resultado que não era esperado ou não era previsto. Se concorreram para estas alterações o clima, o contato entre os povos e as forças do destino interessa-nos saber em menor grau do que investigar o resultado desse convívio e as suas implicações na formação do povo brasileiro. Iniciado já no século XVI, o tráfico de escravos negros para o Brasil passou por uma expansão no século XVIII e foi interrompido gradativamente após a sua proibição com um tratado assinado em 1826. Há que se considerar, no entanto, que a escravidão não ocorreu somente em direção ao Brasil e neste país. A escravidão representa um *modus operandi* civilizatório que perdurou durante séculos e que ocorreu em outros continentes e entre inúmeras nações ou civilizações.

Os escravos eram uma visão comum nas cidades-estado gregas. (...) Em muitas partes do mundo, era quase uma regra que, em conflitos, os prisioneiros fossem mortos ou escravizados. Como as guerras eram frequentes, o total de novos escravos a cada século era alto (...). (BLAINEY, 2008, p. 254)

Blainey esclarece que houve, desde a antiguidade até o século 18, a utilização de escravos para os mais variados fins. A partir do século 16, os pioneiros do comércio de escravos para as Américas foram, porém, os portugueses, que viram nesta operação uma solução lucrativa para as colônias. Os escravos eram o recurso econômico mais viável à época, pois produziam mais do que comiam (Blainey, 2008, p. 254-255). Na sua visão de historiador, Blainey observa que a escravidão deixa de existir em concomitância com a descoberta de novas formas economicamente mais rentáveis para a produção mundial de recursos utilizáveis⁵. O comércio de escravos começa a declinar contemporaneamente ao avanço das novas descobertas, ou seja, com o crescimento das cidades industriais na Europa e no Oriente e, principalmente, após a evolução do vapor, com a sua utilização nos

⁵ Os estudos acerca do processo civilizatório atribuem um valor determinante às inovações tecnológico-produtivas e militares. Tal interesse, porém, não exclui outras formas que condicionaram a evolução das formas organizadas de vida social. Há estudos que indicam a importância dos fenômenos da solidariedade, dos conflitos econômicos, étnico-nacionais ou religiosos, conforme apontado por Darcy Ribeiro, na sua obra *O processo civilizatório* (RIBEIRO, 1998, p. 47). Procuramos, no nosso estudo, seguir as sugestões apontadas por alguns historiadores que serão utilizados como fonte de saber ao longo do trabalho. Com isto não queremos dizer que o estudo se esgota a partir dos pressupostos utilizados pelos estudiosos citados. No entanto, por não se tratar de nosso objeto de estudo, consideramos que a história e a produção da mesma, serviram somente de suporte a algumas considerações e, portanto, foram tomadas conforme fornecidas, sem acréscimo crítico da nossa parte. Supõe-se, porém, que foram selecionados segundo critérios seletivos que melhor se adaptaram ao presente texto.

transportes, em 1825 (Inglaterra), 1828 (França), 1832 (Áustria) e 1835 (Alemanha e Bélgica). Com o vapor, a vida cotidiana mudou, as distâncias encurtaram e os processos de produção sofreram profundas alterações. Blainey sinaliza a grande mudança ocorrida em função das descobertas tecnológicas:

Um modo de vida que surgiu aos poucos, há cerca de dez mil anos, e se espalhou por praticamente todo o globo, estava prestes a ser suplantada como principal fonte de trabalho. A maioria das fazendas estava produzindo mais do que no passado e necessitando de menor número de trabalhadores. (BLAINEY, 2008, p. 267)

A facilidade nos transportes e as novas tecnologias foram os principais fatores que contribuíram para a desaceleração do comércio de escravos. Aliados à necessidade premente de buscar melhores condições sociais, proclamada mediante apelos de igualdade social a partir da metade do século 19, os novos recursos tecnológicos representaram um motivo econômico para o fim da escravidão. Por um lado, havia a razão econômica e, por outro, a razão ideológica. Satisfeitas essas duas necessidades, o processo escravocrata destinou-se a desaparecer, deixando, no entanto, sequelas que perduram até os dias atuais. A coincidência histórica da razão econômica com a razão ideológica fez com que a igualdade tão almejada produzisse resultados desiguais para os povos. De fato, o período é marcado pelo interesse científico de influência iluminista que gerou inúmeros estudos sobre as diferenças raciais:

O interesse em igualdade, às vezes, colidia com o interesse em raça, partilhado por muitos europeus. Uma característica da segunda metade do século 19, a fascinação com a raça, originou-se de uma mistura pouco comum de fatores. Foi um século em que a busca por leis gerais em relação à natureza humana e a confiança de que tais generalizações podiam ser encontradas foi intensa. Ao mesmo tempo, o drástico aumento no contato entre pessoas que, por muito tempo, tinham estado distantes, geográfica e culturalmente, voltou a atenção para as diferenças gritantes que realmente existiam, diferenças que eram maiores do que provavelmente as existentes hoje. (BLAINEY, 2008, p. 282)

Da mesma forma que ocorreu no mundo, no Brasil-Colônia, o tráfico de escravos negros não representou a única fonte de entrada de recursos humanos no país. A chegada de homens em terras brasileiras, originários dos mais variados países ao longo de mais de quatro séculos, criou as condições elementares e propícias para que se proliferasse o

contato entre esses povos. É certo que as relações entre negros, índios e brancos não foram cordiais e isentas de conflitos sangrentos. Houve dizimações de tribos e agrupamentos, desfalques e aniquilações e, sobretudo, foi exercido o domínio do colonizador orientado sobre o colonizado. Não há como negar esse fato, mesmo considerando que o colonizado, se visto ao longo de quatro séculos de história, também deu origem a revoltas sangrentas, à criação de grupos de resistência, a diversas formas de oposição violenta. A aceitação da convivência entre as três diferentes raças foi ocorrendo de forma mais ou menos planejada, sendo considerado o marco da sua deflagração o fim da escravidão. Certamente com o encerramento do regime escravocrata não houve, de imediato, a consolidação do que depois viria a se considerar *o povo brasileiro*. Todavia, representou o momento histórico que possibilitou a paridade entre os habitantes do território nacional.

O resultado das ideias abolicionistas, não por acaso, ocorreu contemporaneamente ao período do primeiro reinado, um momento em que os conceitos de liberdade e de independência circulavam nas altas esferas do país. Sem dúvida, as ideias de soberania nacional, a evolução da literatura e das artes, os conflitos políticos e a crise econômica mundial provocaram mudanças também na colônia, que, depois, acarretaram o fim da escravidão e na independência do Brasil. Com a chegada da Família Real ao Brasil houve profundas mudanças. Os vários melhoramentos ocorridos a partir daí incluem a abertura dos portos ao comércio, a organização dos serviços públicos e um incremento na educação e nas ciências, sobretudo com a criação de escolas e academias militares, de artes e museus. Lonza (2005) descreve:

Com a ascensão do Marquês de Pombal na Corte Portuguesa, os jesuítas entraram em declínio, e, em 1759, foram obrigados a deixar o Brasil. Primeiro-ministro de Portugal entre 1750 e 1777, o Marquês de Pombal pensava em reerguer o país da decadência que se encontrava diante de outras potências europeias da época. A educação jesuítica não convinha aos seus interesses comerciais. (...) A educação no Brasil ficou estagnada, os poucos professores ficando inclusive longos períodos sem receber vencimentos. Mesmo assim, alguns pontos se desenvolveram aqui e ali. Seminários, centros de estudos e escolas foram construídos em diversas cidades do país pelos padres franciscanos e bispos, casa do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória, fundada em 1802 por D. Azeredo Coutinho. No princípio do século XIX, a educação brasileira estava reduzida a praticamente nada. Com o desmantelamento do sistema jesuítico, nada

mais foi organizado para dar continuidade a um trabalho real e sério na área da educação. (LONZA, 2005, p. 30)

No entanto, assim que houve a transferência da Corte de Portugal para o Rio de Janeiro, com ela veio a necessidade de se instalarem as condições necessárias ao desenvolvimento almejado. A partir das primeiras décadas do século XIX e, posteriormente, com a imigração de europeus para o Brasil, vários colégios foram inaugurados, muitos deles de matriz estrangeira ou inspirados e administrados por estrangeiros: Colégio Caraça, em Minas Gerais, fundado em 1820, de matriz portuguesa; 1835, fundação da primeira escola normal do país; 1838, abertura do Colégio Pedro II, que visava ao ensino da mais alta qualidade; 1878, criação da Deutsche Schule, cujo objetivo era proporcionar aos filhos de imigrantes alemães uma instrução que fosse contemporaneamente tradicional e ao mesmo tempo aberta ao novo país; os padres jesuítas Antonio Goud, Jacques Razzini e Emídio Pandochi inauguraram uma escola em 1865; o Liceu Coração de Jesus, dos padres salesianos, foi inaugurado em 1885, destinado à educação cristã dos pobres, tendo professores estrangeiros e seu primeiro diretor vindo da Itália, para formar os cidadãos para o exercício profissional; a Escola Presbiteriana Americana, que, fundada em 1870 pela educadora Mary Chamberlain, no final do século XIX se converte em Mackenzie College, já contendo a Escola de Engenharia; e em 1888, as primeiras religiosas vindas de Paris fundaram a Congregação Nossa Senhora do Sion destinada à educação das jovens da sociedade paulistana.

Impelido, por um lado, à redução de mão de obra escrava, em função das profundas mudanças mundiais, e por outro, pela contemporânea entrada de recursos europeus, representados pelas cientistas, políticos e professores que passaram a se estabelecer no Brasil, sobretudo a partir da vinda da família real ao país, e também pela necessidade de oferecer uma resposta às exigências de igualdade e nacionalismo que impunham novos paradigmas aos estudos sociais, o país se viu na contingência de adaptar seu discurso. A adaptação almejada buscou oferecer um produto especial, diferente do que até então havia. Os conflitos que caracterizavam o momento indicavam que, se o Brasil quisesse fazer parte desta orquestra mundial que passava a ser representativa, deveria também ser uma nação. Nação, naquele momento histórico, deixava de ter o aspecto de civilização e adquiria, cada vez mais, o ideal de grupo unido na língua, no laço histórico e na cultura. O povo deixava de

ser somente um agrupamento e aumentava a crença nos valores culturais, sociais, políticos e econômicos.

Com o crescimento da produção industrial e o aumento populacional, bem como com a facilitação nos fluxos internacionais gerada pelos meios de transporte e de comunicação, o mundo passa por um novo processo civilizatório, marcado principalmente pelo imperialismo industrial e neocolonialismo (RIBEIRO, 1998). O impacto da Revolução Industrial dá ensejo a dois tipos de sociedades: de um lado configura as sociedades modernas, de outro, limita as nações subdesenvolvidas. Segundo Darcy Ribeiro:

As nações subindustrializadas do mundo moderno não são, como se vê, sobrevivência de si mesmas ou retratos contemporâneos das condições pretéritas das nações desenvolvidas. São, isto sim, o resultado de um processo de atualização histórica que sobre elas atua espoliativamente para tornar possível o desenvolvimento acelerado de outras áreas. (RIBEIRO, 1998, p. 205)

O mesmo autor distingue (1998, p. 206), no processo civilizatório, os povos atrasados (aqueles que não foram diretamente atingidos pelas revoluções tecnológicas, permanecendo à margem da revolução tecnológica do mundo moderno) dos povos subdesenvolvidos (nações que foram integradas ao sistema econômico mundial e, portanto, foram impelidas a amadurecer etnicamente, e a progressivamente tomar consciência da espoliação pela qual passaram). Ainda segundo Darcy Ribeiro, o Brasil pertenceria aos *novos povos*, aquelas nações que surgiram como *subprodutos exógenos de projetos europeus de colonização escravista* (1998, p. 207). A este respeito, ele afirma:

Reunindo no mesmo espaço físico matrizes étnicas profundamente diversificadas - indígenas, negros e europeus -, aqueles empreendimentos ensejaram sua fusão mediante a miscigenação racial e a aculturação, dando lugar a figuras étnicas inteiramente novas. Essas populações, remodeladas através da destribalização e deculturação compulsória, sob pressão escravista, perderam a maior parte dos seus patrimônios culturais de origem e só puderam plasmar novos traços culturais quando estes não colidiam com sua função produtiva dentro do sistema colonial. (RIBEIRO, 1998, p. 207)

Convém salientar, nesse sentido, que a necessidade de plasmar novos traços culturais não ocorreu somente em função de processos de miscigenação racial e aculturação, mas sim, também e servindo de alicerce às novas figuras étnicas, mediante a produção de uma narrativa que promovesse o sentimento de pertencimento que unificasse a nação, gerando uma cobertura simbólica que acolheu a todos os agrupamentos diferentes num único sentido, a do povo brasileiro⁶.

3

Jacques Le Goff (1996) nos informa que "o primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento - aparentemente histórico - à existência das etnias ou das famílias, isto é, os mitos de origem" (p. 428). Todavia, destaca o fato de que as narrativas primordiais não visavam à *utilidade*, pois não havia nelas uma aprendizagem mecânica automatizada. Os *narradores* apresentavam variadas versões dos mitos, sendo que a existência de procedimentos mnemônicos voltados ao aprendizado e à retenção das matrizes de informação se deu somente a partir dos registros escritos. O mesmo Le Goff aponta também para a necessidade de se observar que, juntamente com a memória, caminham os sistemas morais e o aparato simbólico.

Sobre o mito também nos fala Barthes, em seus estudos sobre as mitologias atuais que ele descreve à luz das teorias linguísticas e semiológicas. Sua pergunta "O que é um mito, hoje?" e consequente resposta "o mito é uma fala", estabelece uma relação que indica um sistema de comunicação, uma mensagem, revelando a forte relação que os seus estudos têm com as teorias linguísticas e de comunicação de modo geral. É importante destacar que a preocupação do autor ultrapassa a semântica das palavras, localizando o mito não no objeto da sua mensagem, mas na maneira como é proferido. Ele observa: "uma árvore é uma árvore. Sim, sem dúvida. Mas uma árvore, dita por Minou Drouet, já não é exatamente uma árvore, é uma árvore decorada, adaptada a um certo consumo, investida de

⁶ Eneida Leal Cunha in: http://www.faced.ufba.br/~preto/tee_polemicas/temas/literatura/eneida.htm, acessado em 05 de outubro de 2009 (entrevista concedida ao jornal eletrônico "Correio da Bahia").

complacências literárias, de revoltas, de imagens, em suma, de um uso social que se acrescenta à pura matéria" (BARTHES, 2001, p. 131-132).

No seu livro *Mitologias*, ele alude a uma reportagem publicada na revista Paris-Match, edição de 29 de janeiro de 1955, em que aparece uma criança entre os negros da Nigéria. Na sua análise semiológica, Barthes destaca que a apresentação da criança entre os negros reforça um dos mitos pequeno-burgueses diante da impotência humana de conseguir imaginar o Outro.

A astúcia profunda da operação Bichon é de apresentar o mundo negro através dos olhos de uma criança branca: tudo assume evidentemente a aparência de um teatro de marionetes. Ora, como esta redução coincide exatamente com a imagem que o senso comum elaborou das artes e dos costumes exóticos, eis o leitor do *Match* confirmando a sua visão infantil, mais profundamente instalado ainda nessa impotência para imaginar o outro, que já assinalei a propósito dos mitos pequeno-burgueses. *O fundo, o negro não tem uma vida verdadeira e autônoma: é um objeto bizarro, reduz-se a uma função parasita: a de distrair os homens brancos pelo seu barroco vagamente ameaçador. A África é um teatro de marionetes ligeiramente perigoso.* (BARTHES, 2001, p. 44-45)

O autor complementa a sua análise:

E agora, se quisermos colocar frente a essa imagem generalizada (...) os esforços dos etnólogos para desmistificar o fato negro, as precauções perigosas com que eles, já há muito, manipulam as noções ambíguas de 'Primitivos' ou de 'Arcaicos', a proibição intelectual de homens como Mauss, Lévi-Strauss, ou Leroi-Gourham, enfrentando velhos termos raciais camuflados, compreender-se-á melhor uma das nossas maiores servidões: o divórcio avassalador entre o conhecimento e a mitologia. A ciência segue o seu caminho depressa e bem; mas as representações coletivas não a acompanham, mantêm-se séculos atrás, estagnadas no erro pelo poder, a imprensa, e os valores da ordem". (ibidem, p. 45)

O mito mantém estreitas relações com a memória, com a história e com a literatura (SELIGMANN-SILVA, 2006; FRYE, 2000), pois vincula o nosso presente a um passado sem tempo. "O mito (...) fornece os principais contornos e a circunferência de um universo verbal" (FRYE, 2000, p. 41), retomado depois na literatura, mas também na história e na memória.

Em certa medida, a memória se manifesta por meio dos inúmeros relatos pessoais ou coletivos que são reiterados nos diálogos múltiplos que se criam e se estabelecem entre os atores em determinada relação espaço-temporal. No que diz respeito ao manancial de mitos que podem identificar a nação e o povo brasileiro, sem dúvida, o da democracia racial possui maior aceitação, seja pela difusão, seja pela sua influência no pensamento das várias camadas sociais. A narrativa sobre a mistura das raças permeia praticamente todos os tipos de discursos e desencadeia uma compreensão do modo de ser nacional que justifica e fundamenta todos ou a maioria dos traços culturais brasileiros. Tal como é conhecido hoje, o mito da democracia racial brasileira teve sua origem a partir da obra formulada por Gilberto Freyre, a quem é atribuída a idealização do conceito.

Embora não se possa discutir a inegável força criadora do pensamento de Freyre, esse mito - que encontra suas origens no Quinhentismo - atua como um testemunho, na medida em que acena com a possibilidade de ser tomado como *real*. Parece-nos que não se trata de extrapolação o uso do conceito de testemunho na análise deste mito, uma vez que ele é tomado como uma narrativa *autorizada* e pertencente ao *mundo fenomênico* (SELIGMANN-SILVA, 2006). A enunciação deste discurso nasceu com a própria descoberta do Brasil, uma vez que já ali - no primeiro documento escrito a respeito da nação - houve um *contato amigável* entre o *um* e o *outro*.

O relato emocionante de Pero Vaz de Caminha, embora distanciado no tempo e no espaço, representa o primeiro registro escrito que estabelece um paradigma na memória nacional. Nele já se encontra o germe do que depois se transformaria no mito da democracia, conforme observamos neste longo trecho:

Chantada a Cruz com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o Padre Frei Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram conosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então se tornaram a sentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que, certifico a

Vossa Alteza, nos fez muita devoção. (CORTESÃO. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. p. 235-236 apud CUNHA, 1993, p. 32)

Marcados pelo espírito iluminista, desde os primórdios, com a obra de Varnhagen, a *História Geral do Brasil*, publicada em 1850, os estudiosos do século XIX e XX se preocuparam com a mescla de raças, que imprimiria na história nacional o *mito da democracia racial brasileira*. Segundo Reis (2002, p. 27), a questão principal que interessou os historiadores e intérpretes do Brasil, desde esse período, foi a de que tipo de desenvolvimento teria tido o Brasil sem a introdução dos escravos negros. O autor dirá que os historiadores darão uma resposta negativa, ou seja, com a introdução do negro *foi pior*. Para Varnhagen⁷ a introdução do elemento negro não foi positiva para o Brasil. Ele acredita que o Brasil teria tido um desenvolvimento muito melhor sem a presença negra. Seu desejo manifesta-se também através da ideia de que, por meio da mistura racial, um dia as cores se combinem, prevalecendo a cor branca e eliminando do nosso povo as características da origem africana (REIS, 2002).

Com a Proclamação da Independência por D. Pedro, em 1822, os anos que seguiram representam o período em que o Brasil passou de ex-colônia a nação e, portanto, era necessário dar origem a um povo brasileiro. Segundo Reis (2002), o pensamento sobre o Brasil compreendia o conceito de *raça*, sendo a sociedade brasileira uma mescla. Dessa forma, a dominação branca se ocultava sob a tese da miscigenação democrática.

O mito racial brasileiro, de fato, foi uma sugestiva forma adotada pelos pensadores daquele período, a fim de encontrar uma *face* brasileira, na qual a mistura fosse homogênea, uniforme e natural. Com a homogeneidade procurou-se diminuir as desigualdades, de modo que o branco, o índio e o negro deixaram de existir enquanto etnias separadas, para ceder lugar ao homem brasileiro. A uniformidade trouxe a harmonia e a coerência, procurando ocultar os desequilíbrios entre as classes e raças. O aspecto natural

⁷ Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-78) publicou em 1850 a *História geral do Brasil*, dentro de um contexto histórico que favoreceu a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. O IHGB produziu vários documentos a respeito da história biográfica brasileira. Entre os seus ilustres colaboradores podemos citar Karl Philipp von Martius que contribuiu para uma metodologia de interpretação da identidade do Brasil, a partir do mito da democracia racial brasileira. Seguindo as suas indicações, Varnhagen irá abordar o tema da raça, embora ainda de maneira superficial. A ideia principal foca a sociedade brasileira como uma mescla de raças.

serviu para dar uma motivação à miscigenação, uma vez que as raças existentes não tiveram outra saída, senão a de se misturar livremente, segundo a natureza.

Esses princípios, estranhos na sua concepção, fundamentam a maioria das teses a respeito da formação da identidade nacional, bem como caracterizam os estudos sobre culturas híbridas. Todos os principais autores nacionais que realizaram análises a respeito da formação da identidade nacional se interessaram pelos atributos das raças: um autor de destaque, como Paulo Prado, estudou quatro conceitos que ele considerou que poderiam compor um retrato do país: a luxúria, a cobiça, a tristeza e o romantismo. Nas suas considerações sobre a luxúria, Paulo Prado procurou levantar alguns documentos oficiais sobre a história nacional, nos quais identificou a forma de contato do europeu com os povos indígenas. A esse respeito, presta-se como exemplo a análise feita por esse autor, no seu livro *Retrato do Brasil*. Prado (2001, p. 68-74) observa que a mestiçagem caracterizava já o período histórico inicial do Brasil, através dos patriarcas Jerônimo de Albuquerque, Diogo Álvares Caramuru e João Ramalho. No seu dizer, "todos constituíram descendência pelo cruzamento com cunhãs" (PRADO, 2001, p. 72) e, segundo os seus estudos, devido à grande escassez de mulheres brancas nesse período, ocorreu a miscigenação de forma natural, como única resposta possível à situação: "A concubinação tornou-se uma regra geral, trazendo como resultado a implantação da mestiçagem na constituição dos tipos autóctones que povoaram desde logo esta parte do Novo Mundo" (PRADO, 2001, p. 72). A tese do autor está apoiada nas considerações que ele faz sobre o clima, a solidão do homem, a sensualidade indígena, a localidade edênica, e a vida *secundum naturam*, citando um trecho de uma carta de Vespucci a Lorenzo de Medici⁸.

Um exemplo da sua ideia pode ser observado nos seguintes trechos:

O clima, o homem livre na solidão, o índio sensual, encorajavam e multiplicavam as uniões de pura animalidade. A impressão edênica que assaltava a imaginação dos recém-chegados exaltava-se pelo encanto da nudez total das mulheres indígenas. (PRADO, 2001, p. 72).

⁸ No original: "O indígena, por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis: "tomam tantas mulheres quantas querem, e o filho se junta com a mãe, e o irmão com a irmã, e o primo com a prima, e o caminhante com a que encontra [...] Vivem *secundum naturam*...", escrevia Vespucci a Lorenzo dei Medici". (PRADO, 2001, p. 74).

e mais adiante prossegue:

Para homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado - e toda a contínua tumescência voluptuosa da natureza virgem - eram um convite à vida solta e infrene em que tudo era permitido. O indígena, por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis (...). (PRADO, 2001, p. 74).

As inclinações morais⁹, principalmente no que diz respeito ao exercício da sexualidade, despertam a atenção de muitos autores. Paulo Prado coloca a questão da seguinte forma:

É um quadro impressionante do começo de sociedade que era a Bahia nesse findar de século [XVI]. É também no segredo inquisitório a mostra minuciosa e completa das mais baixas paixões, que só parece devam existir na decadência das civilizações. (...)

Grande número dessas confissões, 45 em 120, referem-se ao pecado sexual. Na população relativamente escassa da cidade de Salvador e do seu recôncavo a repetição dos casos de anormalidade patológica põe claramente em evidência em que ambiente de dissolução e aberração viviam os habitantes da Colônia. São reinóis, franceses, gregos, e a turba mesclada da mestiçagem - trazendo ao tribunal da Inquisição os depoimentos dos seus vícios; sodomia, tribadismo, pedofilia erótica, produtos da hiperestesia sexual a mais desbragada, só própria em geral dos grandes centros de população acumulada. (PRADO, 2001, p. 79).

Se, por um lado, é possível que a natureza tenha impulsionado a miscigenação entre os diferentes grupos étnicos nesse período, por outro lado, o discurso (ou discursos) a respeito do que cada grupo étnico representava nesse cadinho foi orientado segundo uma lógica etnocêntrica, de forma que o branco contribuiu com aspectos positivos ou elevados e as outras raças ou etnias com aspectos negativos ou inferiores. O que cada raça colocou no

⁹ A leitura das Cartas, Escrituras ou dos Documentos deixados pelo clérigo ou pelos escreventes desde o século XVI influenciou inúmeros autores e estudiosos da história do Brasil. Thales de Azevedo, na sua obra *Povoamento da Cidade do Salvador*, de 1955, cita vários exemplos. Em carta de 1549, Anchieta verificava que muitos homens não se confessavam há anos e tinham muitas mulheres; em outras cartas, manifesta que é costume da terra os homens terem suas negras por mancebas. Azevedo observa que por "negras" os portugueses denominavam as indígenas, enquanto que chamavam os africanos de "negros de Guiné", e esclarece que alguns portugueses, a fim de se amancebar com as mulheres da terra, pediam que fossem batizadas e acrescenta: "Aliás, essa mancha era só dos mais escrupulosos de consciência, porque os outros aderiam à doutrina do *Ultra equinoxialem non peccatur*, que aqui era ensinada e até praticada por clérigos (...)". (AZEVEDO, Thales, 1955, p. 135).

frisol nem sempre foi mostrado de forma clara e transparente, principalmente no que diz respeito aos aspectos culturais ou comportamentais, uma vez que a hibridação da cor da pele ou dos aspectos somáticos é mais aparente do que as outras mesclas. Muito embora não fique claro o que cada raça representou na formação do "homo brasiliensis", cabe dizer que praticamente em todas as leituras e interpretações dadas à identidade do brasileiro, há o interesse por afirmar os predicados advindos de cada etnia. A ideia geral é a de que, em termos raciais, há diferenças entre cada grupo étnico, e algumas dessas, por sua vez, foram transmitidas e predominaram no momento da miscigenação.

Desprezando-se os aspectos somáticos, que podem interessar a outros estudos de cunho mais físico ou genético, interessa-nos nesse estudo obter uma resposta para a seguinte questão: no cruzamento das raças que definiram a identidade do povo brasileiro, com quais atributos contribuiu cada uma delas? Tendo delineado o campo da qualificação, e considerando que todo trabalho apoia-se nas escolhas epistemológicas de seu autor, interessa-nos defender a hipótese de que a raça negra, nessa composição e juntamente com a etnia indígena, sofreu um *rebaixamento*, no sentido dado por Mikhail Bakhtin, contrapondo-se ao *enaltecimento* ou *elevação* da raça branca. Outra questão que gostaríamos de levantar e responder relaciona-se às delimitações do conceito de hibridismo, dentro do contexto de miscigenação racial e social, no caso específico da identidade brasileira. Sinteticamente, a nosso ver, na miscigenação racial não há homogeneidade cultural, sendo que os sistemas culturais e sociais resultantes não são previsíveis, mas são o resultado de discursos orientados e colocados em prática, de acordo com os interesses vigentes e o contexto em que se encontram.

4

A história nacional apresenta inúmeros fatos e acontecimentos relacionados à mestiçagem. Da mesma forma, ao mestiço foi dado amplo espaço nas narrativas literárias, independentemente do fato de ter sido criticado ou até mesmo negado enquanto indivíduo, ou, por outro lado, ter sido considerado a salvação da nação pelos ufanistas de plantão. No entanto, a identidade mestiça brasileira não se constitui tão somente por um hibridismo único, geneticamente formulado a partir das três raças e, portanto, tendo gerado a *raça*

brasileira. Ao contrário, o povo brasileiro é constituído de mestiços, bem como de sujeitos das raças negra, amarela e branca, e também de grupos das etnias mais variadas e matizes diferentes. Essa *aquarela brasileira*, fantásticamente em equilíbrio perfeito, diz-se ter sido formada pela harmonização dos três elementos (negro, amarelo e branco). No entanto, a identidade nacional não contém atributos perfeitamente harmonizados no mestiço. Há uma tendência a valorizar elementos étnicos de uma raça e a desvalorizar outros de outra raça. Assim sendo, o mestiço, quando é inteligente, o é, pela sua *matriz branca*; quando é arruaceiro, o é, pela sua *matriz negra*; quando é exaltado, o é, pela sua *matriz índia* e assim por diante. Uma vez que o estado atual das ciências naturais e sociais não consegue comprovar a existência das raças, a única maneira de oferecer uma explicação para as diferenças, além da cor, está na análise do discurso e de todas as suas implicações no que tange aos aspectos culturais (lato sensu).

Na constituição do discurso a respeito da identidade e no diálogo que foi se estabelecendo entre a história nacional e o projeto de construção da identidade da nação e do povo brasileiro, alguns atributos predicativos foram sendo excluídos em prol de outros. Além disso, a questão racial no Brasil, conforme amplamente analisada por Schwarcz (2001), é um discurso que foi sendo criado a partir das conclusões a que chegaram cientistas e literatos no período final do século XIX e inicial do século XX. Naturalistas, cientistas, políticos e escritores se debateram longamente a fim de *dar* uma cara ao povo brasileiro: uma cara que se distanciasse contemporaneamente da do europeu e que assimilasse somente as *boas* qualidades, se é que elas existiam (no tom do discurso científico do final do século XIX), do índio e do negro.

Nessa confusão sócio-genética imperou a criação de um sentido, mais interessado na consolidação de uma política nacional do que na verdadeira, natural e livre miscigenação das etnias. Dessa forma, o índio tomou ares de *bom selvagem*, e, como em uma epopeia, manteve-se elevado, distante da realidade humana, para depois sucumbir enquanto indivíduo; o negro tornou-se o elemento *baixo*, carnalizado (no sentido bakhtiniano), projetado para as mais chãs realizações; e o branco (europeu) tomou para si o papel de organizador, orientador e criador/forjador do processo de invenção do país, capturando os atributos mais superiores. Tal questão étnica foi fonte de inspiração para numerosos

estudos, sendo considerada um ponto relevante para o entendimento da formação da identidade nacional.

Sobretudo no período após a regência de D. Pedro II, a identidade brasileira adquiriu *status* de objeto de estudo e foram muitos os autores que se ocuparam da sua descrição. A literatura nacional, por um lado, impulsionada pela necessidade social de adquirir uma autoimagem, e, por outro, pela influência política que solicitava narrativas e discursos capazes de criar um nacionalismo forte, bem como oferecer um repertório de atributos que pudessem ser qualificados de *brasileiros*, iniciou a fundar toda uma mitologia e a gerar um cânone literário nacional.

O romance de João Ubaldo Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*, publicado em 1984, abre um grande espaço ao diálogo que se estabelece entre a sua narrativa e a literatura nacional vinculada à criação da identidade brasileira. Nela o autor revela a ironia, muitas vezes em tom de paródia, da invenção da identidade do povo brasileiro, criada menos em função dos fatos históricos, e mais em função do *vir a ser*, daquilo que poderia ser ou ter sido. O tom da narrativa chega a suscitar a questão que paira entre algumas esferas da população, a de que a própria história nacional seria ela mesma uma paródia (não estaria aí a base para a compreensão de que não temos heróis nacionais?). Eneida Leal Cunha (2007) faz uma análise deste artifício, ao afirmar que:

Mesmo porque - e esta é uma das questões nucleares em *Viva o povo brasileiro* - não foi a ação em vida que elevou o Alferes ao panteão dos heróis da independência, não foi também a sua morte, e sim a eloquência das palavras que "teria pronunciado" ao morrer, palavras para as quais não houve testemunhas além das gaivotas. A impossibilidade de verificação do dito, a absoluta imaterialidade da fala final do Alferes, constituiu o vazio providencial onde se instala o discurso patriótico e se expressa o imaginário brasileiro, no seu desejo de encarnar-se numa voz popular, como forma de legitimação. (CUNHA, 2007, p. 2)

Não há como negar que a identidade do país foi criada (menos no sentido de fantástico, mais no sentido de idealizado), tendo influenciado nessa criação o discurso produzido por cientistas, médicos e letrados do país, principalmente no final do século XIX, período em que predomina a primeira produção científica brasileira, ou seja a origem do

discurso sobre o Brasil feito por ele mesmo. No que diz respeito a este discurso ter sofrido influências do exterior, sobretudo da Europa, ter negado ou ter afirmado a identidade de seu colonizador, é necessário apontar para a importância das escolhas realizadas em termos de qualificação. Em outras palavras, é necessário privilegiar mais do que a questão da adoção ou não do discurso do colonizador, os atributos que foram sendo escolhidos para formar a identidade híbrida brasileira; no hibridismo, localizar os predicados atribuídos a cada etnia, a fim de tentar unificá-los no que se diz ser *o povo brasileiro*.

Na sua análise do ponto de vista psicanalítico¹⁰, Souza (1994) declara-se parcialmente¹¹ concorde com o argumento levantado por Sússekind (1984), no que diz respeito à criação da identidade brasileira, que seria, segundo o psicanalista "diferente, sem fazer a diferença". No seu dizer:

Ao se rejeitar qualquer proximidade com o que vem de fora, o único caminho que resta é *a repetição do que se crê que seja o país*. Mostra-se, assim, o paradoxo implicado pelo próprio projeto de constituir uma identidade distinta de outras identidades: o que de início se propõe como busca de diferença revela-se, em última instância, condenação à mesmice da reiteração de si. A estética naturalista seria tributária do engano entre o diferente e a diferença: preocupou-se em mostrar e retratar aquilo em que o Brasil seria diferente, esquecendo-se, ou melhor, obliterando, o que no Brasil se apresenta como diferença (SOUZA, 1994, p. 38-39).

Assim sendo, na busca de ser diferente, o brasileiro criou uma identidade baseada no seu hibridismo, localizando em cada etnia a contribuição que esta poderia lhe fornecer, uma vez que não poderia negar suas origens. No ato da escolha de cada aspecto étnico que iria constituir a identidade nacional, na sua forma híbrida, nota-se o *modus operandi*, que é fruto

¹⁰ Seu livro *Fantasia de Brasil* é uma análise, sob o aspecto psicanalítico, da busca da identidade brasileira; nele o autor irá relacionar a identidade nacional a aspectos da psicanálise, ou seja, à afirmação da diferença, à função paterna, ao mito, à fantasia, ao erotismo e ao exotismo. Para Souza, a identidade nacional é uma herança da fantasia do colonizador, ou seja, trata-se de uma identificação com o mito europeu da existência de um paraíso, o qual estaria localizado "além" do continente europeu. Dessa forma, a identidade brasileira coincidiria com a busca de gozo, manifestada na fantasia exótica de que há um lugar onde a natureza é exuberante e suas populações sensuais. Segundo este autor, na identificação com este mito está a identidade brasileira.

¹¹ Souza irá discordar de Sússekind no que diz respeito à sua análise do conto "A terceira margem do rio" de Guimarães Rosa. Para Sússekind o narrador não consegue ocupar o lugar previsto na trajetória familiar, negando a figura paterna. Souza irá afirmar que, na sua opinião, o narrador reconstitui os gestos paternos como resposta à culpa que o mantinha na margem. Para o psicanalista a figura paterna é mantida, uma vez que "(...) as primeiras palavras que o autor coloca na boca ou na pena do narrador, após a questão do motivo da culpa, são, como vimos: 'Se o meu pai, sempre fazendo ausência: e o rio-rio-rio, o rio-pondo perpétuo' (...). A culpa não vem da recusa de simetria; pelo contrário, vem da impossibilidade de encarnar o dissimétrico." (SOUZA, 1994, p. 60-61).

do preconceito e do racismo, influenciado, como não poderia deixar de ser, pelas teorias raciais do final do século XIX.

A nosso ver, de fato, a identidade nacional, não nega a sua origem ou paternidade, uma vez que é exatamente o elemento branco o fornecedor das características *positivas* no hibridismo, cabendo aos elementos índio e negro, as características *negativas*. Essa visão que, em um primeiro momento, parece ser maniqueísta, na verdade, serve para facilitar a nossa análise, uma vez que é bastante óbvio que na formação da identidade concorrem inúmeros fatores, variados e complexos e que não se resumem a simples afirmação de que a nossa identidade é formada de elementos *brancos positivos* e elementos *negros e índios negativos*. No entanto, gostaríamos de afirmar e nos ater ao fato de que está na polarização racial um dos princípios fundamentais da identidade nacional, cabendo a cada um dos participantes da sua formação, um atributo. Principalmente, está no rebaixamento do negro a chave para a compreensão do hibridismo à brasileira. O rebaixamento representa a alteridade excluída do processo de formação da identidade (FEATHERSTONE, 1995, p.113).

Alguns autores já apontaram para este fato relevante na construção da identidade nacional, ou seja, que está na miscigenação das raças o elemento revelador da identidade do povo brasileiro. Entre eles, podemos citar Sérgio Buarque de Holanda, Octavio Ianni, Darcy Ribeiro e tantos outros ilustres, especialistas e estudiosos das questões nacionais. Basicamente o que os autores defendem vincula-se ao fato de que, por ser o Brasil um país formado pelas três etnias, a sua identidade é plural e é o resultado da mistura das raças. Esta concepção foi tão bem assimilada que chegamos mesmo a acreditar que no Brasil as raças se misturaram numa porção ideal, e em cujo resultado persiste uma perfeita integração étnica, cada raça tendo contribuído da melhor maneira possível para a formação do brasileiro, geneticamente e culturalmente falando.

Esse atributo ou caráter identitário de cada etnia é a resposta que nós soubemos dar à necessidade de se constituir uma nação, que procurou uma identidade distinta da do colonizador, sem contudo, conseguir se desvencilhar (mesmo querendo), deste, e, contemporaneamente, desqualificando seu passado indígena e os resultados de sua história escravagista. A negação do elemento negro, bem como do índio, é constitutiva do discurso a

respeito da Identidade da Nação. Muito embora se enfatize que a miscigenação racial ideal é fundamental para se compreender a identidade do povo brasileiro, elevando esse conceito à função normatizadora do caráter nacional, observamos que em toda a América Latina procurou-se, de uma maneira ou de outra, absorver as alteridades numa mestiçagem uniforme.

Van Dijk (2008), ao analisar a configuração do Estado-Nação argentino assim descreve a situação: "Pode-se dizer que uma das tarefas prioritárias do incipiente Estado-Nação foi *criar o povo* argentino, em vez de incorporar as alteridades preexistentes ao espaço de uma república plural" (ibidem, p. 26). O autor destaca o quanto representou para a formação dos Estados o sentido épico dado aos relatos históricos, nos quais fica claro o tratamento das diferenças entre os grupos, e o quanto foi valorizada a imagem do *cazinho de raças*. Ele observa também o problema da quantificação de indivíduos indígenas, uma vez que tal processo implica a certeza de identificação e caracterização dos sujeitos de referência, uma ação que ele reconhece que é difícil na Argentina.

O fato de encontrarmos coincidências metodológicas relativas aos processos epistemológicos nos estudos sobre a formação das identidades nacionais na América Latina nos leva a outra observação: a de que as ciências sociais tiveram grande influência na *criação* da identidade desses povos. No século XIX, sobretudo, a premissa básica que direcionou a construção das nações na América Latina foi a da perfeita integração entre os grupos raciais, através dos processos biológicos de hibridação. A ideia geral era a de que, com os cruzamentos *naturais* haveria de se obter um resultado melhor, sendo o *melhor* compreendido como o *européu*. Vigente estava a ideia de uma população pura. Assim, os povos que, porventura, após um longo período de miscigenação, não tenham conseguido se *branquear* totalmente, viram-se obrigados a conviver com o estigma dos atributos *negativos* (negros ou índios) que - apesar de todas as violências pelas quais passaram - permaneceram.

Pode-se mesmo dizer que o discurso da miscigenação e da teoria da convivência pacífica das três raças é uma escolha *científica* que atualmente representa um entrave no posicionamento nacional e da América Latina na esfera global. Em um estudo por mim realizado, a respeito da imagem do Brasil no Turismo (BIGNAMI, 2002), afirmo que a imagem

do país é negativa, sendo da opinião geral que o problema está no discurso produzido pela imprensa internacional que vê o país desta forma. Naquela ocasião aponte para o fato de que essa afirmação não é correta, uma vez que o discurso jornalístico privilegia o estereótipo, porém expõe os fatos e os problemas sociais do país. O problema da captação de turistas está vinculado à oferta turística inadequada à demanda, bem como à frequência da inadequada resposta aos problemas sociais. Por outro lado, em nível de discurso, o problema está diretamente vinculado ao fator étnico, uma vez que afirmar que o Brasil é mestiço significa dizer que ele contém elementos *negativos* na sua composição. Com *negativos* quero dizer que ainda hoje, apesar dos estudos étnicos, da declaração de direitos universais e da afirmação da igualdade entre os homens, há preconceito racial, em cuja esfera persiste a ideia de que o *branco* é uma raça superior e as outras raças (ou etnias) são inferiores. A própria existência da classificação e a aceitação da divisão de raças, significam que haverá sempre uma escala de valores atribuída a elas.

Assim sendo, discordo de autores que vêem na mistura das raças um valor positivo para a formação da identidade nacional, uma solução que viabilizaria finalmente a identidade do brasileiro. Renato Ortiz (1985), por exemplo, comenta a respeito e afirma que, com a miscigenação, as etnias iniciais deixaram de existir, abrindo espaço para uma nova *cor*, a mestiça:

Na medida em que a sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem sua especificidade. Tem-se insistido muito sobre a dificuldade de se definir o que é negro no Brasil. (...) A construção de uma identidade nacional mestiça deixa ainda mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor. Ao se promover o samba ao título de nacional, o que ele é efetivamente hoje, esvazia-se sua especificidade de origem, que era ser uma música negra. (...) O problema com que os movimentos negros se deparam é de como retomar as diversas manifestações culturais de cor, que já vêm muitas vezes marcadas com o signo da brasilidade. Uma vez que os próprios negros também se definem como brasileiros, tem-se que o processo de ressignificação cultural fica problemático. (ORTIZ, 1985, p. 43-44).

Gostaria de apontar para o aspecto de que, ao ressignificar o negro, o branco e o índio, a escolha de qualidades inerentes a cada etnia foi feita de forma arbitrária e ideológica e essa escolha implicou também a própria ressignificação de cada etnia. Em outras palavras,

a identidade nacional tem aspectos que ora tendem para o negativo, ora tendem para o positivo. Ao tenderem para o negativo, são relacionadas à etnia negra e índia, ao tenderem para o positivo, são relacionadas à etnia branca, implicando uma clara polaridade de rebaixamento *versus* elevação dentro da composição híbrida da identidade.

Nesse sentido, ocorre utilizar um extenso parágrafo de Lilia M. Schwarcz (1993), a fim de dar um exemplo. A autora afirma que o argumento da raça é ainda hoje o tema central do pensamento social brasileiro, sendo que a tendência é ver a nação como um resumo das raças que a compõem:

Por outro lado, em sua representação exterior, o Brasil é ainda reconhecido como um país *interessante*, como previa Nina Rodrigues em finais do século. Interessante porque diferente, interessante porque composto por uma população mista. É ainda a imagem da convivência social pacífica, cunhada por Freyre, que aparece desenhada no Zé Carioca de Disney, no Carnaval exportado pelas grandes agências de turismo, na imagem do malandro que cada vez mais se distancia da realidade. É essa representação mestiça do país que de negativa se transforma em exótica, de científica se modifica em espetáculo. Não é à toa que nos cartões-postais o Brasil é ainda representado como um país multicolor. Se o futuro do país é alvo de outros tipos de apreensão, persiste certa representação racial da nação, herdeira das primeiras discussões do século passado. (SCHWARCZ, 1993, p. 249)

Assim, a busca da compreensão da representação racial da nação, será alvo de análise deste estudo, com a finalidade de observar o artifício da escolha da mestiçagem, por meio do hibridismo entre as etnias. Privilegiar-se-á a análise da literatura nacional, especificamente a obra *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro, em que o autor nos presenteia com uma série de sugestões relacionadas aos acontecimentos e personalidades históricas, estabelecendo um vivo diálogo com as narrativas que compõem a história brasileira. Nele observa-se a construção da identidade brasileira e a preocupação com a composição racial, bem representada nas relações entre as personagens. A narrativa, por representar a ficção brasileira do século XX, procura projetar uma resposta às preocupações sobre as desigualdades sociais. Além disso, fornece um amplo leque de atributos selecionados para a identidade negra, sobre os quais nos debruçaremos neste estudo. Ao criar um diálogo com os acontecimentos históricos do passado, vincula-se também aos autores e à literatura que pode ser considerada cânone nacional. Portanto, seu estudo

oferece uma base para a análise das questões étnicas da identidade, no que diz respeito à sua formação e à sua atualidade.

Após a Introdução, começo a primeira parte (capítulo II) analisando as questões sobre a identidade, a raça, o hibridismo e o rebaixamento do negro como elemento constitutivo da formação do povo brasileiro. Procuo mostrar que a mistura ideal de raças é um modelo simplista do hibridismo, cujo resultado é fruto do discurso, portanto de um contexto sócio-histórico que favoreceu a criação de uma raça brasileira. Nela, o elemento negro adquiriu *status* de degenerado, preguiçoso, sujo, malcheiroso, exaltado, confuso, coisa. Ao designar ao negro os atributos que serão analisados e que nos conduzirão à determinação desses componentes, fê-lo de forma não planejada - ser incluído no conceito maior do qual faz parte - o da democracia racial.

A segunda parte (capítulo III) é dedicada à análise da narrativa de *Viva o Povo Brasileiro* e de seus elementos principais: as personagens, a relação e a fragmentação do tempo-espaço, o/os narrador/es e, principalmente, as marcas que expressam a condição do negro dentro do romance. Procuo refletir sobre os aspectos textuais que podem constituir uma espécie de mapeamento do discurso sobre o negro, considerando o objetivo do estudo, que é o de analisar, no âmbito literário, a identidade brasileira e suas relações com a raça, o hibridismo e o rebaixamento, que estão analisados na primeira parte.

Os capítulos que seguem, dentro do capítulo III, são utilizados para a análise de algumas personagens previamente selecionadas, por representarem dentro da narrativa, os sujeitos em torno dos quais vai sendo construída a identidade negra, contraposta ao elemento branco. Instauram-se entre elas os diálogos ou os atos enunciados, a partir dos quais se consegue vislumbrar o rebaixamento do negro na composição racial brasileira. Por meio das personagens procuro desvelar o preconceito, as questões raciais/étnicas, o branqueamento a todo o custo, a exploração do negro e suas formas, a questão da língua como exercício de domínio sócio-cultural e finalmente, procuro considerar a inserção da negritude sob uma perspectiva presente-futura, mediante a personagem Dafé.

II. IDENTIDADE, RAÇA, HIBRIDISMO E REBAIXAMENTO

i. Algumas teorias sobre a identidade, a questão racial e a formação da identidade brasileira

D. Madalena, (...) minha professora em Itaparica, dizia que eu era um menino muito bom, etc., mas apresentava um problema na idéia. Ela tinha razão, claro, e eu, que ainda hoje pretendo escrever sobre outras coisas, acabo dando uma tocadinha nesse atraso da espécie humana que é a noção de raça. Quanto ódio, quanta tragédia, quanto horror por causa de algo cuja própria existência é hoje praticamente negada pela antropologia humana.

João Ubaldo Ribeiro, *O país do crioulo doido*,
O Estado de São Paulo, 20 de julho de 2008

1

A identidade é aquilo que se reconhece por idêntico. Ela estabelece vínculos de semelhança e de desigualdade. É o elemento que torna viável, apesar de utópico, uma reunião de indivíduos sob a mesma conformação. Afasta o alheio e aproxima o igual. Se quiséssemos descrever todas as teorias sobre a identidade, teríamos que observar o que foi tratado por inúmeras ciências: dos estudos de psicologia e psicanálise às ciências sociais e políticas, das descobertas da genética e da medicina à antropologia e às artes e literatura em geral. Não há, na prática, um tema tão esquadrihado quanto o da questão da identidade.

No entanto, a vontade de solucionar as dúvidas sobre a(s) identidade(s) não surgiu com o homem, mas sim com a produção humana, como um resultado nascido do encontro dos vários agrupamentos humanos distintos entre si. A necessidade de se analisar a identidade ou as identidades deu-se em função de uma carência humana primária: a de se reconhecer como parte de um grupo, limitado por um território, qualquer que este seja.

Os estudos sobre a identidade se desenvolveram, desse modo, somente a partir do momento em que houve um contato, em virtude de movimentos históricos, entre

populações dessemelhantes. Daí surgiu a necessidade de se compreender as diferenças e estabelecer parâmetros de igualdade. Um dos principais fatores que elevou o interesse pela investigação sobre a identidade foi a questão da dominação político-econômica entre as nações, quando estas passaram a existir.

A dominação político-econômica tal qual a conhecemos na atualidade começa a predominar já a partir do século XIX, tornando-se mais estruturada no século XX, durante o qual se acirraram as discussões a respeito de cultura, nação e identidade. Assim é que, juntamente com o processo de constituição das nações modernas, aumentaram os estudos a respeito da formação das nações, suas identidades e características, visando a estabelecer parâmetros de diferenças entre as nações. Por exemplo, o que é que diferencia o francês de um alemão, ou um americano de um brasileiro? Quais características da cultura japonesa podem ser consideradas de forma coletiva, capazes de identificar e estabelecer limites na identidade desta nação?

A identidade nacional é o conjunto de características que qualificam uma nação; de certo modo, ela é a própria nação, com seu território, seu conjunto de caracteres, sua língua e cultura, sua religião e crenças, seus interesses, sua geografia. Mais do que isso, uma nação é um princípio espiritual constituído pelo seu legado de lembranças históricas e por sua vontade presente de continuar a ser nação.

Historicamente, e considerando de modo global, houve um momento em que o nacionalismo se desenvolveu; nacionalismo aqui considerado como forma de exaltação das qualidades de um povo. O nacionalismo é entendido como a força política de uma nação com relação à outra. O nacionalismo, além disso, pressupõe que exista um certo etnocentrismo entre as nações, situação na qual essas se consideram foro privilegiado. Em geral, o nacionalismo implica que se tomem por positivas as características que pertencem à nação e por negativas as que se atribuem ao grupo estranho.

É interessante notar a questão da formação da imagem de uma nação com relação à outra. É difícil estabelecer uma data comum a todas as nações para o surgimento do nacionalismo, porém o que fica claro é a motivação para o seu surgimento. No conflito, ou

na descoberta das nações, ou seja, no momento em que estas lutam por um objetivo que não pode ser compartilhado ou no momento em que devem se identificar, umas em relação a outras, o nacionalismo se imporia como uma justificativa ideológica e levaria as nações à criação de uma imagem ideal entre si, onde se acentuariam ou criariam diferenças, no intuito de situar ideologicamente cada uma.

Nesse situar-se ideológico a relação etnocêntrica justificaria a superioridade imaginária de uma nação em relação à outra, criando uma série de discursos, materializando e fixando essa relação (dando-lhe parâmetros). Esse conceito é relacionado à formação dos sentidos e se insere na criação de uma identidade cultural, conforme descrita pela Antropologia de modo geral.

O nacionalismo, desse modo, seria a forma que a nação usa para construir-se e perceber-se. É necessário, portanto, no processo de identificação ou de busca de identidade nacional, o encontro das formas de diferenciação entre as nações. Uma das formas utilizadas desde o século XIX até o início do século XX, apontada pelos estudos antropológicos, que se impunha como justificativa para a diferença entre as nações, foi o racismo (sobretudo o do domínio do branco europeu sobre o negro de outras partes do mundo).

Segundo explica Leite (1983), no século XIX o europeu branco era considerado uma raça superior, enquanto que as outras raças eram biologicamente inferiores, incapazes de atingir os valores mais elevados da civilização e, portanto, só poderiam sobreviver se submetidas aos brancos. Ou seja, a diferença entre as raças era dada como natural. Não é por acaso que a independência das colônias sul-americanas coincide com o nascimento do nacionalismo europeu. Estava ocorrendo uma formação discursiva e com ela, o surgimento de uma identidade nacional, ou antes, de várias identidades nacionais.

Diante de um grupo estranho o observador tem duas tendências deformativas: de um lado, perceber todos os participantes do grupo estranho como se fossem iguais; de outro, dar um valor desproporcional às características distintas do grupo estranho. A primeira tendência aparece, por exemplo, na dificuldade que os brasileiros sentiam, no início da imigração japonesa, para distinguir fisicamente os japoneses; aparece também na

tendência em imaginar todos os alemães como loiros e altos. Do ponto de vista psicológico, essa tendência conduz aos estereótipos, isto é, à caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho. A segunda tendência nos leva a supor que as características aparentemente mais diversas das nossas sejam as mais importantes. É difícil avaliar a deformação provocada por esses fatos, mas compreendemos a sua significação nas descrições que a pessoa de um país faz de outro, ou nas descrições feitas por brasileiros de várias regiões (LEITE, 1983, p. 105).

A questão que se revela importante é a de como um padrão cultural/nacional se transforma em padrão de personalidade/individual. Ou seja, como o imaginário nacional passa a fazer parte do imaginário individual. Como se sabe, o processo de conhecimento individual se dá por meio da linguagem, pelo assujeitamento do indivíduo, que conhece um já-dado pela cultura onde vem a se encontrar. Não só os estudos da linguagem, como também os estudos psicanalíticos apontam para o processo de incorporação de padrões de comportamento cujas origens estão em padrões culturais, adquiridos através da linguagem.

Certamente, um dos fatores que determinam a identidade de um povo deriva do poder dos meios de comunicação de massa, bem como, em grande medida, da aceitação de seus mitos de origem. A imprensa, o rádio, a televisão, o cinema, por meio dos mitos ou das figuras nacionais, apresentam alguns aspectos que identificam um povo. Mas, devemos considerar também os processos históricos, as artes, a literatura e o contato direto entre os grupos e os processos de aprendizagem. Nesse sentido, o estudo dos autores nacionais tem importância na medida em que se constituem uma fonte de informação autorizada, por meio da qual se estabelece o que é característico de uma nação ou não, ou seja, a sua identidade.

Desde a antropologia e a psicologia até a sociologia e as ciências políticas, todos os campos de saber humano sempre se interessaram em desvelar a(s) identidade(s), fazendo-nos concluir que essa grande empreitada ainda perdura e adquire maior importância com o advento da globalização, que coloca o homem numa posição ambígua - local e mundial, contemporaneamente. De fato, a identidade procura sempre e em qualquer período em que tenha sido estudada, estar contida em certos pontos limítrofes, além dos quais deixa de ser

o que é para se tornar estrangeira. Esta busca fronteira que realiza uma tentativa de compreender onde está situada, leva e levou a humanidade a se questionar sobre a sua própria condição, suas características, qualidades, defeitos, comportamentos e modos de ver e de agir. Os estudos sobre a identidade, porém, também se adequaram às ideologias e assimilaram questões que, com o passar do tempo, parece-nos que foram solucionadas. Dessa forma, os estudos iniciais sobre as sociedades e as suas populações, marcados por descrições e caracterizações do cotidiano e dos usos e costumes, tanto explorados pelos antropólogos e sociólogos, deixaram-se contaminar pelas novas formas de pesquisa. A descoberta exaustiva de populações e grupos desconhecidos ao mundo que fizeram parte de inúmeras pesquisas durante o século XIX parece ter dado trégua. Já no século XX, portanto, deixamos de observar narrativas meticulosas sobre os povos e começamos a encontrar descrições mais voltadas à compreensão das diferentes formas de domínio, até atingirmos o campo dos estudos étnicos, mais interessados nas relações de dependência e de adesão simbólica ao grupo do qual se faz parte.

De um modo geral, presencia-se o nascer das preocupações com a identidade a partir da reação ao evolucionismo. Contudo, mesmo tendo encontrado opositores, o evolucionismo predomina durante décadas, influenciando outras ciências até fins do século XIX e início do século XX. Seus reflexos estão presentes até a atualidade, na medida em que reconhecemos a superioridade ou a inferioridade de uma região do planeta em relação à outra. Em parte, as teorias sobre as raças e as teorias eugenistas foram influenciadas pelo evolucionismo, derivando daí uma série de classificações que conduziu à criação e à cunhagem de discursos que procuram estabelecer parâmetros baseados nas diferenças. Estas, por sua vez, subsistem e são classificáveis de forma que a cada diferença corresponde um nível na escala evolutiva.

Contagiado pelos estudos históricos e notavelmente sensibilizado pelas experiências realizadas em campo, Franz Boas (1890) formulou as teorias primordiais sobre o relativismo cultural. Nesse sentido, as suas ideias estão enlaçadas com as reflexões da física, sobretudo as teorias da relatividade que, no final do século XIX, já estavam sendo formuladas e cuja principal preocupação girava em torno da ideia de que não existem sistemas de referência absolutos. A formação de Boas em física certamente o levou a considerar este aspecto e

transpô-lo para as teorias antropológicas. Em franca oposição ao evolucionismo, a antropologia de Boas procurou investigar a(s) identidade(s) considerando a contribuição da história, do ambiente e dos inúmeros aspectos culturais envolvidos, entre os quais a língua. Claude Lévi-Strauss (1949) se interessou pelo estruturalismo e passou a analisar os fenômenos culturais a partir de seus mitos e das relações nos grupos que estudou. Seu processo de análise reitera, em parte, o grande dogma da antropologia que é a dialética: um grupo social só se reconhece a partir de outro, ou seja, numa oposição.

2

O século XX observou o surgimento de outras preocupações nas teorias sobre a identidade. Surgiram conceitos como o de etnicidade, que, embora muito controverso, acrescenta algo à coleção teórica de mais de dois séculos: o sentimento de pertencer a um grupo. Se até então, podemos afirmar que as teorias sobre a identidade procuraram encontrar uma explicação para a formação dos grupos com um olhar mais voltado de fora para dentro - é o antropólogo a estabelecer as categorias de estudo de um ponto de vista centrado¹², a partir do século XX, refletindo o caminho para o individualismo que também começa a despontar, com a etnicidade, os teóricos começaram a se interessar pelos sentimentos de lealdade a um grupo. Poutignat e Streiff-Fenart (1998), em sua vasta análise sobre os estudos étnicos a partir de Fredrik Barth, assim colocam a situação:

As duas primeiras definições não-tautológicas da noção de que temos conhecimento são as de Wallerstein (1960) e de Gordon (1964) que, em

¹² Miranda analisa esta situação a partir de duas categorias: a do antropólogo e a do historiador. Segundo a sua análise "A etnografia funciona, então, como instrumento de acesso aos sentidos que estão inscritos nos processos sociais, que precisam ser observados e interpretados em seus contextos. Do mesmo modo que nos documentos examinados pelo historiador, a informação obtida através da pesquisa de campo não é objetiva, devendo ser compreendida como produto de uma relação construída a partir da interferência do antropólogo, cuja presença muitas vezes representa uma ameaça, provocando medo e insegurança no grupo, que é levado a questionar aspectos de seu cotidiano, que em situações normais não seriam objeto de reflexão. O reconhecimento deste processo não se dá sem sofrimentos, pois os antropólogos vão apreendendo que o 'campo' não está ali à espera de sua observação, mas que é produto de encontros e confrontos de sistemas simbólicos diversos, a do grupo e a do antropólogo, ou seja, o 'campo' é construído pela interferência do referencial teórico do pesquisador e dos constrangimentos impostos pelo grupo estudado. Não se pode esquecer que a etnografia é historicamente datada pelo momento em que foi produzida e pelos limites de quem a produziu.; por outro lado, a etnografia tem que ser capaz de produzir sentido para as diferentes culturas envolvidas". (MIRANDA, Ana P. Mendes. *Segredos e Mentiras, Confidências e Confissões. Reflexões sobre a representação do antropólogo como inquisidor*. Apresentado durante o Fórum de Pesquisa 26, 'Processos Institucionais de Administração de Conflitos e Produção de Verdades no espaço público em uma perspectiva comparada', da XXII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Brasília, 16 - 20/07/2000.

contextos muito diferentes (a sociedade americana para Gordon e a África do Oeste para Wallerstein) utilizam o termo *etnicidade* para designar não a pertença étnica mas *os sentimentos que lhe estão associados: o sentimento de formar um povo (sense of peoplehood) partilhado pelos membros de subgrupos no interior das fronteiras nacionais americanas, ou o sentimento de lealdade (feeling of loyalty) manifestado em relação aos novos grupos étnicos urbanos pelos africanos destribalizados.* (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 23-24, grifo nosso)

Porém, o termo *etnicidade* só irá se impor nas ciências sociais a partir da década de 1970, por um lado impulsionado pela necessidade de encontrar um termo que expresse a unidade de um fenômeno social desvinculado das noções da etnologia clássica (dicotomia entre sociedades industriais/primitivas, sociedades desenvolvidas/tribais, países desenvolvidos/subdesenvolvidos etc.), e, por outro, motivado pelas novas políticas de igualdade de direitos e de aceitação das diferenças. A *invenção* do termo *etnia* parece vir de Vacher de Lapouge, que o introduz nas ciências sociais no século XIX. Lapouge define *raça* como um termo relacionado às características morfológicas (altura, índice cefálico, cor, etc.) e qualidades psicológicas, em contraposição com o termo *etnia* que estaria, segundo a sua análise, associado a um agrupamento formado a partir de laços intelectuais, como a cultura e a língua. Georges Vacher de Lapouge desponta como um inflamado selecionista; seu ponto de vista considera que há diferenças entre as raças e atribui esta diversidade ao fator hereditário.

A crítica a Vacher de Lapouge o coloca entre os que defenderam a eugenia, suscitando o interesse de grupos com ideais racistas. Outros observam que a defesa eugenista em nada tinha a ver com o racismo, sendo somente uma teoria que levantava a questão das diferentes evoluções de grupos humanos. No entanto, conforme apontou Munanga (2003) não é o conceito de eugenia ou o de racismo que causa o efeito, mas sim o uso que se fez destas teorias e que levou a humanidade a adotar políticas a partir da discriminação, ou seja, a utilização de práticas diferentes de acordo com a raça ou com o *nível de evolução humana* de determinado grupo social.

Embora o interesse pelo conceito de *etnia* tenha surgido cedo entre os estudos sobre a identidade, parece que, mesmo entre os estudiosos da área, predomina ainda hoje nas ciências, de modo geral, uma certa confusão desse termo com a noção de *raça*. Ou seja, não

há certezas e nem consenso quanto às conclusões inerentes aos conceitos de etnia e de raça. Apesar do surgimento de novos termos que procuraram dar conta das diferenças entre as mais variadas populações e grupos sociais, o termo *raça* vem sendo utilizado nas suas mais amplas acepções e as relações sociais constituem objeto de estudo para as ciências sociais.

De certa forma, apesar de negar a existência das raças, a maioria dos cientistas sociais atribui às raças o valor de parâmetro de referência para qualquer suposição. Ocorre que os pesquisadores, mesmo não acreditando na existência das raças, supõem que os grupos que têm condutas racistas o fazem em função da sua existência, o que é um paradoxo científico. A crítica aos estudos que procuram compreender o fenômeno da *raça* pelo seu aspecto *natural*, partindo do pressuposto de que as variações do fenótipo são um *já-dado*, caem no erro de desconsiderar que as próprias concepções sobre este aspecto são socialmente idealizadas.

Por outro lado, convém destacar que não há consenso tampouco no que diz respeito à noção de nação/Estados-nação, que levaria a um outro ângulo de análise da(s) identidade(s). De uma forma geral, o fator-chave da existência das nações estaria na consciência que o grupo tem de si, que o distancia/separa de todos os outros grupos. Alguns autores apontam para a existência de uma filiação ancestral e fictícia que determinaria os sentimentos que estariam no centro da identidade nacional. Outros autores destacam a impossibilidade de se definir as nações, enquanto fato plausível. As nações definir-se-iam *a posteriori*, ou seja, não podemos supor que exista um quadro permanente e universal para entidades que estão em formação, ou em contínua mudança. As tentativas de definição das nações acabariam por descrevê-las no seu estágio atual.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) compreendem que:

No final dessa análise de várias teorias sobre nação e nacionalismo, que constantemente aproximaram estes dois conceitos dos de etnia e etnicidade para diferenciá-los, é preciso que voltemos às observações feitas em relação a Connor, concernentes ao perigo, para a pesquisa, de se referir ao discurso nacionalista. *Elas devem ser, com efeito, matizadas. Se a nação não pode ser definida de modo objetivo, não é então absurdo pensar que*

ela existe apenas, em certo sentido, como representação e objeto de discurso. (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 53, grifo nosso)

Em suma, é necessário repensar o conceito de nação pela adoção de uma nova metodologia nas ciências sociais: abandona-se o ideal de Estado-nação preexistente que englobaria o princípio da nacionalidade para estudá-lo como uma entidade *em formação, em processo*, interpretado em termos etnoculturais, “com uma predileção pelo critério linguístico” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 53).

Nesse sentido também, as ciências sociais apontam para as dificuldades que existem ao se tentar criar um modelo de unidade cultural. Os critérios mais usados nesta tentativa são a língua, o estado da economia, o etnônimo, a organização política e o território. Cada autor combina as variáveis conforme seu critério de escolha, a fim de resolver o problema da limitação da unidade cultural. Isto levou alguns autores à formulação de conceitos-chave a fim de delimitar o âmbito de estudo. Naroll (1964), por exemplo, criou o termo *cult-unit*.

A cult-unit é definida como uma população que compartilha um mesmo território, que utiliza uma mesma língua (ou dialetos mutuamente compreensíveis) na esfera doméstica e que pertence ou ao mesmo Estado ou ao mesmo contact group. (NAROLL, 1964, p. 291)

Embora tenha sido mal acolhida pelos colegas, a teoria apontou para um fato crucial nas ciências sociais, ou seja, a necessidade de se estabelecer um parâmetro para as análises. Inúmeras teorias sucessivas à de Naroll demonstraram a impossibilidade de encontrar um conjunto total de traços culturais que pudessem servir para distinguir os vários grupos sociais, refutando as colocações acerca da língua, do território, do modo de vida etc.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) observam que, de modo geral, as teorias sobre a etnicidade contam com uma base mínima de aquisições teóricas comuns. Essa provisão de conceitos prioriza principalmente o caráter relacional e dinâmico da etnicidade, que pode ser sintetizado a partir das seguintes premissas compartilhadas pelos pesquisadores: 1) o Nós se constrói em oposição ao Eles; 2) a etnicidade é um fato social dinâmico, sendo suscetível de transformações e redefinições.

Considerando estes pontos de acordo fundamentais, as pesquisas (pesquisadores) discordam sobre o fator de que a etnicidade se constitui como um fenômeno político que se opõe ao processo simbólico. A etnicidade é vista como uma construção social que caracteriza o sentimento de pertencer a um grupo, sendo determinada e manipulada pelos atores. Alguns autores consideram que a construção social se apoia nas relações de classe e na divisão dos estatutos sociais e do poder, como instrumentos políticos. Outros a consideram a partir da sua dimensão simbólica, sendo esta a que lhe confere eficácia política.

Entre as questões-chave mais recorrentes que servem de base para a determinação do domínio da etnicidade, Poutignat e Streiff-Fenart (1998) apontam para: 1) o problema da atribuição categorial pela qual os atores *identificam-se* e *são identificados pelos outros*; 2) o problema das fronteiras do grupo que servem de base para a *dicotomização Nós/Eles*; 3) o problema da fixação dos símbolos identitários que fundam a crença na *origem comum*; 4) o problema da saliência (realce) que recobre o conjunto dos processos pelos quais os traços étnicos são *realçados* na interação social.

Um dos paradigmas das teorias da etnicidade mais amplamente aceitos pelas ciências sociais é o de que a construção étnica ocorre sempre a partir de uma relação dialética, em que a sua definição é dada a partir da interação entre a auto-definição e a definição dada pelo(s) outro(s) grupo(s). Nesta interação ocorrem as inúmeras definições que um grupo adquire endógena ou exogenamente. A atribuição de rótulos e etiquetas, denominações, conceitos e definições é inerente ao processo étnico. São inúmeros os exemplos: sul-asiáticos, na Grã-Bretanha, para designar todos os imigrantes do subcontinente indiano; magrebinos, na França, para designar diferentes populações (argelinos, marroquinos, tunisianos) ou oposições linguísticas (árabes, berberes); hispânicos, nos Estados Unidos, para designar uma categoria administrativa do recenseamento. No Brasil, podemos citar o exemplo dos orientais, muitas vezes considerados japoneses, para englobar indivíduos coreanos, chineses, tailandeses e filipinos ou ainda a classificação político-étnica atual relativa às cotas raciais (brancos, pardos, pretos).

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) afirmam que “o caráter globalizante das exo-definições não representa necessariamente o índice de uma vontade de estigmatizar de modo pejorativo um grupo - pode manifestar, simplesmente, a função necessariamente simplificadora (...)” (p. 144). A função simplificadora está relacionada à constituição de estereótipos que, conforme já descrito Lippmann (1972), decorre da incapacidade humana de reconhecer todos os sinais que recebe e de elaborá-los. Normalmente, realizamos uma filtragem, uma seleção que é natural e contemporaneamente social, pois é definida pela nossa incapacidade de reter todas as informações, bem como é moldada pelo ímpeto supressório que tende a vetar os signos indesejáveis ou incompreensíveis. Desse não-desejo ou não-compreensão, somos impelidos a extrair de uma imagem, de uma percepção ou de um contato somente aqueles elementos que nos são gratos ou assimiláveis. A definição de estereótipos, ao contrário do que se imagina, não é um processo social, mas sim individual. O juízo é pessoal e se assenta no conjunto dos inúmeros discursos, comportamentos, hábitos e costumes que constituem a formação de cada indivíduo. A extensão do estereótipo individual para o plano social ocorre em virtude das ideologias dominantes, uma vez que a cada grupo corresponde um processo de formação via instituições, família, amigos, meios de comunicação, artes e literatura.

Os processos de formação são homogeneizantes e extraordinariamente lineares nos grupos a que se destina. Carl Gustav Jung (1921) foi um dos pioneiros nos estudos sobre o inconsciente coletivo e suas relações com os arquétipos e a construção social da realidade a partir das vivências. A separação entre a consciência e a inconsciente pessoal e coletivo está no processo de aquisição destas estruturas: a consciência pessoal é adquirida pelas experiências havidas e ocupa um espaço visível e claramente observável ao sujeito; o inconsciente advém das experiências que passaram por um processo de esquecimento ou repressão, sobre os quais o indivíduo não conseguirá exercer domínio pleno; o inconsciente coletivo estaria situado num nível mais oculto e consistiria naquelas informações, motivações ou ações decorrentes de estruturas supra-pessoais. Os arquétipos são arcabouços de informações já-dadas e que determinam a vida individual (JUNG, 1991, p. 173). Outros estudiosos contribuíram para a difusão dos conceitos ligados à função formadora contida no plano social sobre o indivíduo, entre eles George Herbert Mead (1900) e Herbert Blumer (1969) com a concepção sobre o interacionismo simbólico,

contemporaneamente e sucessivamente reiterados com as contribuições de Émile Durkheim (1895) sobre a relevância das instituições sociais e Peter Ludwig Berger, com a sua obra *A construção social da realidade*, publicada em 1967.

Quanto às formas estereotipadas adotadas nas exo-definições apontadas por Poutignat e Streiff-Fenart (1998), os autores observam também que:

Em determinados casos, a exo-definição funciona (...) no modo da metonímia: por exemplo, na França da época colonial, os senegaleses para designar os africanos negros, ou, nos Estados Unidos, os sírios para designar indistintamente todos os indivíduos de origem árabe. Em termos de categorização social, lidamos neste caso com o fenômeno bastante conhecido da prototipicalização, que consiste em reter o melhor exemplar da categoria para descrevê-la em seu conjunto. (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 144, notas)

Nesse sentido, a metonímia atua com uma função comungante: na transnomação englobam-se todos aqueles grupos que *aparentemente* têm semelhanças ou perante os olhos do outro manifestam comportamentos ou são depositários de símbolos e signos semelhantes. Notemos que essa aproximação de distintos elementos que acabam compondo um novo sentido, por meio da transnomação, decorre, entre outras coisas, do processo de simplificação pelo estereótipo. A metonímia serve, então, como procedimento útil à designação daquilo que antes não existia, de um novo grupo social ou de uma nova categoria. Garcia¹³ (s.d.) pondera que o processo de elaboração da metonímia é realizado mediante uma relação *parcial*, da mesma forma em que ocorre, em nível comportamental, o processo de formulação de um estereótipo. Segundo a sua explicação,

(...) A metonímia pode ser definida como uma relação de contiguidade, de aproximação, em que parte do conteúdo semântico de uma palavra ou expressão, ou um conteúdo semântico associado a esta palavra ou expressão, é relacionado a outra palavra ou expressão, (...) numa comparação implícita, só que parcial (entre um todo significativo e um traço significativo de outro todo significativo), ou numa relação de substituição comparativa, em que um traço significativo de uma palavra ou expressão representa toda a palavra ou expressão. (s.d.)

¹³ Afrânio da Silva Garcia (UERJ). *Metonímia: amplitude e precisão*. In: <http://www.filologia.org.br/viiiifelin/32.htm>, acessado em 1/11/2009.

Cabe-nos acrescentar que a metonímia, utilizada para simplificar a designação de um grupo estranho, poderá revelar indícios - em nível de análise discursiva - do(s) sistema(s) ideológico(s) em que ocorre o desvio linguístico ou, em nível pragmático, decorre daquele uso em que há um contato entre um grupo e outro. Assim, na análise fornecida por Poutignat e Streiff-Fenart (1998) observamos que designar todos os africanos negros com o vocábulo *senegalês* relaciona-se intimamente ao fato de que a França iniciou a sua ocupação colonialista a partir de Senegal e que, portanto, esta informação foi relevante na composição do imaginário que sucessivamente se formou a respeito de todos os grupos negros que migraram para o território gaulês. Deve-se considerar também que, embora a França tenha recebido imigrantes de Gana, da Nigéria e de outros países africanos, os senegaleses representam a maioria numérica destas populações, constituindo-se principalmente em sujeitos provenientes de Dakar¹⁴, a capital do Senegal.

Além da França, toda a Europa ocidental recebeu, sobretudo a partir da década de 70 do século XX, uma grande massa de imigrantes que deixaram seus países africanos em busca de uma condição de vida melhor. Tendo-se praticamente encerrado o ciclo do colonialismo, observamos uma grande atração exercida pelos países colonizadores sobre as ex-colônias. Certamente esta atração ocorre não só em função de políticas sociais, mas principalmente devido à facilidade linguística. O final do século XX aponta para um crescimento da imigração em direção à Europa, inicialmente composta por grupos originários das ex-colônias, sucessivamente seguidos por cidadãos de outras partes do mundo. Os estudos e relatórios produzidos predominantemente a partir dos anos 1990 pelos organismos internacionais e associações que se preocupam com a condição destas populações indicam que o principal fator que impede o pleno gozo dos direitos civis de um imigrante, além dos direitos políticos, é a discriminação e o emprego do estereótipo. Observa-se, consideradas as devidas proporções, um novo processo migratório de amplo alcance, ainda não devidamente estudado.

¹⁴ De salientar que posteriormente Dakar tornou-se a principal conexão no continente africano com a França, em função de sua exploração turística e, a partir dos anos 1970, também em virtude da *espetacularização* expressa no âmbito das provas de automobilismo que mobilizam anualmente grupos de todo o mundo em busca de elevadas premiações. O rali Paris-Dakar surgiu em 1979, tendo passado por várias modificações em função de questões políticas e de segurança, acontecendo atualmente na América do Sul, embora mantenha a sua denominação.

Destacamos a metonímia como um recurso de que se lança mão a fim de conceituar um grupo estranho por parte do grupo dominante e/ou receptor, por ocasião de um processo de socialização forçada ou natural (escravidão, intercâmbios, viagens e turismo, imigração, asilo). Como vimos, a metonímia associa-se parcialmente ao conceito *maior/originário*, como é o caso dos diversos grupos de origem africana que imigraram para a França e são chamados de senegaleses. Observamos que a metonímia pode ocorrer também a partir da redução ao mínimo de um conjunto de signos extremamente rico, porém desconhecido ou desprovido de predileção. É o caso do que ocorreu na Itália¹⁵ nas décadas de 1980 e 1990 com os imigrantes africanos que ficaram conhecidos pelo apelido de *vú cumprá*, uma aférese realizada pelos grupos de imigrantes que não conseguem pronunciar corretamente a locução "Vuol comprare?" (em português: "Quer comprar?", "Deseja comprar?") e que foi cunhada para indicar todos os imigrantes de um modo geral (africanos ou não), a partir da prática da venda ambulante por alguns destes grupos. Ao reduzir a vasta coleção de imigrantes que entraram na Itália nas décadas citadas à utilização da expressão *vú cumprá* procura-se expor, somente a título de exemplo, por um lado: 1) um domínio cultural e linguístico exercido pela sociedade receptora sobre o(s) grupo(s) recebido; 2) o exacerbado reducionismo imposto ao grupo recebido, indicando que a única função possível social é a de vender algo nas ruas e, por conseguinte, a única forma de socialização; e procura-se ocultar, por outro: 1) a carência de estruturas e aparatos políticos capacitados a conter estes grupos imigrantes; 2) a intolerância contra os imigrantes.

A *metonimização* indica, portanto, uma das formas pelas quais se pode observar a manifestação do estereótipo, bem como das práticas discriminatórias que envolvem diferentes grupos em contato.

Outro procedimento analisado por Poutignat e Streiff-Fenart (1998) refere-se à dialética exógeno/endógeno. Os estudiosos afirmam que:

¹⁵ Uma referência para os estudos sobre os processos migratórios na Itália é o professor e pesquisador da Universidade de Bolonha, Bruno Riccio. Vide: Riccio, Bruno. "Migrazioni transnazionali e cooperazione decentrata: ghanesi e senegalesi a confronto". In: RICCIO, Bruno (org.). *Migranti africani: etnografie, Afriche e Orienti*, 3, 2005. Disponível em: <http://www.unirsm.sm/detail.asp?c=50&p=0&id=3938>, acessado em 25/10/2009.

Quanto mais forte é a dominação (*o polo máximo sendo a situação da escravidão*), mais as pessoas às quais se aplica a exo-definição são coagidas a retomá-la por sua conta. Mas ali onde se restabelece o jogo dialético entre exo- e endo-definições é que não a retomam nunca tal qual, mas transformam-na identificando-se com ela. A situação dos imigrados americanos originários da Ásia, descrita por Douglass & Lyman (1976), é particularmente ilustrativa nesse sentido. Quando chegam aos Estados Unidos, os imigrantes originários dos países asiáticos vêem a si mesmos e distinguem-se entre si como chineses, coreanos, japoneses, até mesmo como cantoneses, identidades que não fazem sentido senão para os emigrados provenientes da Ásia. *Estas identidades particularistas vêem-se confrontadas com outro tipo de identificação, a de oriental, epíteto globalizante que os autóctones associam a todos os imigrantes provenientes dos países da Ásia com base numa imputação racial.* (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 145-146, grifo nosso)

Os autores destacam que no processo de aculturação étnica - a que poderíamos denominar de consciência étnica - ocorrem lutas simbólicas em torno da designação e da denominação dos grupos. Há aí a utilização de novos termos (*oriental versus asiático, negro versus afro-americano*), a inversão de estigmas (*black is beautiful*), com a transmutação das definições do exterior/negativo em interior/positivo. Acrescentam que:

O labelling étnico é então geralmente o objeto de uma relação de forças na qual o grupo étnico dominado tenta impor sua própria definição e desqualificar aquela que o grupo dominante pretende lhe impor. O lance do labelling étnico pode consistir, para o grupo dominado, em mudar um rótulo estigmatizante por um mais neutro ou valorizante (negro por black), em lutar contra a imposição de um rótulo particularizando seus membros, ou, ao contrário, impor ao grupo englobante o reconhecimento de um rótulo particularista, como no caso das lutas regionalistas. (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 148)

No que diz respeito aos limites identitários nas etnias, as origens adquirem uma importância estratégica na nossa análise, pois, segundo os autores, há na etnicidade um parentesco fictício. Fictício no sentido de que pode haver uma identidade étnica além da descendência filial, como ocorre nos casamentos mistos ou nas migrações livres, uma vez que as fronteiras étnicas são permeáveis. Eles esclarecem que a lógica da filiação nem sempre é relacionada a um fato da realidade. Quando é necessário justificar um traço permanente e um método de filiação a uma etnia, o grupo se dota geralmente de mecanismos culturais que permitem traçar um parentesco, mesmo que fictício. Há situações em que é requerida a prova de descendência, como acontece em alguns Estados que pedem

certos atributos para os indivíduos que queiram ou devam comprovar a sua pertença (filiação, avós, laços de sangue, de solo, etc.). Contudo, é a crença na origem comum que justifica o sentido da unicidade do grupo. É a ideia de uma origem ancestral que é colocada ao lado de traços culturais compartilhados. Tal processo ocorre para dar conta da necessidade de conformar qualidades e atributos como algo inato e que, por meio do mito, se naturaliza (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 163).

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) esclarecem que o mito da origem comum é um recurso disponível mobilizado de diferentes fontes (língua, território, religião etc.). Citam, como exemplo, os descendentes de imigrados e os povos em diáspora, cujo mito de origem é relacionado ao território, mesmo quando as semelhanças culturais e linguísticas já se apagaram. A fixação dos símbolos identitários ocorre em função das lembranças e dos mitos, que nem sempre são reais, ou seja, as tradições podem ser fruto da invenção ou da criação. Isto não implica em que sejam inautênticas. Tampouco importa o fato de o ponto de origem dos acontecimentos fundadores se perderem no tempo ou terem acontecido em um momento mais recente. A memória histórica da identidade de um grupo também pode estar fundamentada em uma lembrança de um passado de prestígio, bem como em fatos de dominação e sofrimento. A história comum pode ser ficcional ou não. Tais atributos em nada impedem a realidade do sentimento de pertencer a um grupo.

Um outro aspecto estudado refere-se ao realce dado ao grupo de acordo com a necessidade de se impor ou não. Os estudiosos citam o exemplo de certos grupos étnicos que, diante de determinadas situações sociais, *mudam* seus discursos a fim de produzir resultados específicos. A possibilidade de utilizar uma identidade étnica em prol de outra não é igual em todas as circunstâncias. Nas situações em que a etnicidade é um estatuto estabelecido, os indivíduos têm poucas possibilidades de opção. No entanto, há situações que podem favorecer a mobilidade étnica:

Patterson (1975¹⁶) mostra como determinados porto-riquenhos altamente americanizados manipulam nesse sentido as diferentes identidades étnicas

¹⁶ PATTERSON, O. Context and Choice in Ethnic Allegiance: a Theoretical Framework and Carribean Case Study. In: GLAZER, A., MOYNIHAN, D. P. (Ed.) Ethnicity, Theory and Experience. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975. p. 305-49.

de que dispõem: eles podem, por exemplo, alardear sua identidade racial para beneficiar-se dos programas reservados aos negros no quadro da *Affermative Action*, ou em outras circunstâncias realçar sua cultura latina, exagerando seu sotaque espanhol". (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 168)

Em território nacional um exemplo deste aspecto apontado pelos pesquisadores pode ser também observado nos eventos ligados à aplicação das ações afirmativas. Da mesma forma, levanta-se a questão da manipulação nas declarações de cor a fim de se beneficiar de determinados programas reservados aos negros ou afro-descendentes (políticas de cotas). Malgrado esta circunstância possa se revelar verdadeira, a nosso ver, a principal questão - levada a cabo pelos autores, mas sucintamente exemplificada -, é relacionada à aceitação e à manipulação (consciente ou não) da(s) identidade(s) fornecida(s) pelo outro, ou seja, determinada(s) pelo elemento exógeno. É o que ocorre quando nos deparamos com indivíduos que estão no estágio da submissão (FERREIRA, 2004). No seu estudo sobre o desenvolvimento da identidade do afro-descendente, Ferreira observa que indivíduos submissos idealizam a própria condição a partir de uma concepção eurocêntrica em que o elemento branco domina e ao elemento negro são atribuídas características negativas. Dessa forma, chama a atenção a desvalorização da negritude e da cultura negra, mediante atitudes e comportamentos, por parte de afro-descendentes¹⁷, refletindo claramente a assimilação do *status* fornecido pela ideologia branca e denotando a necessidade de exteriorizar uma condição para promover a aceitação.

É necessário observar, além do já dito, que o conceito de identidade sofreu diversas modificações de acordo com a época na qual foi tratado pelos estudiosos. Stuart Hall (1997) fala a respeito do conceito de identidade a partir da análise dos movimentos histórico-sociais e afirma que a ideia a respeito da identidade teria surgido como uma forma de reação contrária à ordem social e econômica já na Idade Média, em que o indivíduo estava apoiado na ordem secular e divina das coisas. A ênfase na individualidade veio a partir do século XVIII, no qual os processos de industrialização e o capitalismo, levaram à complexidade social e, conseqüentemente, à valorização do indivíduo. Segundo Hall,

¹⁷ Um interessante estudo sobre os sentidos da palavra *afro-descendente* nos é fornecido por Sílvia Mara de Melo no seu artigo *Os sentidos da palavra afro-descendente nos textos da mídia: uma questão de agenciamento político*. Disponível em: <www.anpoll.org.br/revista/index.php/rev/article/view/62/56>. Acesso em: 01/06/2009.

durante o século XX houve o primeiro deslocamento do sujeito moderno, com mudanças significativas nas ciências sociais. O indivíduo começou a ser visto, sob a influência das ideias marxistas, não mais como o centro das transformações, mas sim como um sujeito limitado por condições históricas. O segundo deslocamento teria ocorrido a partir da divulgação das ideias de Freud, isto é, a de que as identidades do sujeito seriam formadas no inconsciente, do qual a consciência seria somente uma pequena parte.

Um passeio pelas obras dos antropólogos do culturalismo (Franz Boas, Edward Sapir, Ruth Benedict, Ralph Linton, entre outros) que se preocuparam em explicar os processos de identidade, durante os séculos XIX e XX - período em que se acentuam, do ponto de vista histórico, as modificações político-administrativas que levam à formação de vários Estados-Nação e, conseqüentemente, à necessidade de se criar modelos identitários -, conduz à observação de que houve uma preocupação que se concentrou sobretudo em quatro aspectos: a língua (linguagem, conhecimento e caráter simbólico), a cultura (formas culturais, literatura e artes), o comportamento (psicologia e modelos de personalidade) e os modelos culturais (raça, estrutura social, graus de civilização e identidade cultural).

Observamos, por exemplo, que a língua foi um dos aspectos que serviu de parâmetro na discussão das questões sobre a identidade de um povo ou de uma nação. Ao se questionar sobre "o que é um povo", Habermas (2001) abre sua obra analisando o contexto alemão no pré-março, com base na assembleia de germanistas de Frankfurt em 1846, na qual estavam presentes Wilhelm Grimm, Leopold Ranke e Friedrich Gottlieb Welcker. Habermas destaca que a assembleia foi a primeira e, contemporaneamente, a última tentativa de unificação das disciplinas de direito, história e língua alemã. Na verdade, o autor chama a atenção para o fato de que estava ocorrendo uma transformação no campo das ciências: a falência da assembleia expôs a fragilidade das interpretações a respeito do "espírito do povo". A análise de Habermas visa à percepção do caráter político oculto da reunião, como forma de oferecer uma resposta aos processos políticos que estavam ocorrendo naquele período. Percebe-se na exposição dos fatos da assembleia a clara preocupação em delimitar o campo da identidade, que, em Habermas, é realizado através da análise do discurso. Ele observa, por exemplo, que "quem emprega uma linguagem naturalizada para definir o povo e o espírito do povo quer demarcar claramente a nação no

tempo e no espaço" (HABERMAS, 2001, p. 14). Na defesa dessa afirmação, são fornecidos exemplos dos discursos. Jacob Grimm se preocupa em afirmar que as ciências alemãs endereçam-se ao público alemão e utiliza termos delimitadores (qualquer, em toda parte, idêntica, estrangeira, país, pátria). Para esse pensador o povo "é a essência das pessoas que falam a mesma língua"¹⁸. Seu irmão, Wilhelm Grimm, ao elaborar o projeto de um Dicionário de Língua alemã, utiliza expressões tais como: desertificação da vida espiritual, a língua murchou, velha árvore, a estaca que Goethe golpeou no rochedo, os leitos secos, verdejar, flores da primavera da poesia [que vieram] à luz do dia etc.

Além da língua, mas sobretudo a partir dela, a narrativa sobre a nação é contada e recontada por meio das histórias e das literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. "Essas fornecem uma série de estórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação" (HALL, 2005, p. 52). Há uma ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na não temporalidade. A identidade nacional é *algo dado*, está lá, já nascemos nela. Por meio da afirmação da tradição, as práticas são mantidas e são consideradas como formas culturais *imutáveis*: sempre foi assim e assim deve ser mantido. Qualquer forma cultural nova, contrária, manifestamente diferente é mantida em *segundo plano*, considerada *cultura menor*, *baixa cultura*, *anti-cultura*, *cultura alternativa*. Qualquer que seja a denominação, é importante notar que a expressão antônima existe na medida em que afirma a prioridade ou a superioridade da expressão que a complementa. As identidades culturais são formadas por meio das representações, sendo a nação considerada uma comunidade simbólica, na qual há uma fonte de significados com os quais o indivíduo se identifica.

Há períodos históricos também, durante os quais houve, de forma mais acentuada, esse processo de formação da identidade. Schwarcz (1993) reconhece, por exemplo, o período do Império como um momento frutífero da criação da nação e da identidade do

¹⁸ Citado por Habermas. No original: "O espírito de um povo, que fornece a referência para a demarcação do próprio e do estrangeiro, expressa-se do modo mais puro na sua poesia. E esta, por sua vez, está intimamente entretecida com a 'língua pátria'. Por isso Jacob Grimm pode dar à pergunta 'simples': 'O que é o povo?', a resposta simples: 'Um povo é a essência das pessoas que falam a mesma língua' (Verhandlungen der Germanisten, Frankfurt/M.: J.D. Sauerländers Verlag, 1847). In: HABERMAS, J. *A Constelação Pós-Nacional*. Ensaios Políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 13.

povo brasileiro. Ao falar de D. Pedro I, ela afirma: "Em suas mãos estava a responsabilidade de criar uma história para a nação, inventar uma memória para um país que deveria separar, a partir de então, seus destinos dos da antiga metrópole europeia." (SCHWARCZ, 1993, p. 24).

Schwarcz parece dar destaque ao período do Segundo Reinado e às intrincadas questões políticas desse período, sugerindo que foi nele em que se formou uma identidade nacional. Segundo a autora foram os *homens de ciencia* que, influenciados pela literatura produzida na Europa e nos Estados Unidos, tentavam se aproximar desses modelos de conhecimento e civilidade. Os anos 70 do século XIX marcam a criação e o crescimento de instituições autorizadas (faculdades, bibliotecas, hortos, museus, etc.), que já a partir do período de domínio da família real tinham sido criados, mas somente com o Segundo Reinado é que ganham importância, uma vez que já existe uma elite intelectual brasileira capaz de usufruir do *status* das instituições. Entre eles, cita: Manoel de Oliveira Lima (IAGP) (1865-1928), Francisco José Oliveira Viana (IHGB) (1883-1951), Tobias Barreto (Faculdade de Direito de Recife) (1839-1889), Silvio Romero (Faculdade de direito de Recife) (1851-1914), João Batista Lacerda (Museu Nacional) (1846-1915), Raimundo Nina Rodrigues (Faculdade de Medicina - Bauru) (1862-1906), Euclides da Cunha (IHGB) (1866-1909), Edgard Roquete Pinto (Museu Nacional) (1884-1954), Herman Von Ihering (Museu Paulista) (1850-1930), Oswaldo Cruz (Faculdade de Medicina - Rio de Janeiro) (1872-1917), Miguel Pereira (Academia de Medicina do Brasil) (1871-1929), A. A. de Azevedo Sodré (Faculdade de Medicina - Rio de Janeiro) (1864-1929).

Ao falar sobre a importância do pensamento europeu, a autora afirma que:

(...) Portanto, no contexto intelectual do século XVIII, novas perspectivas se destacam. De um lado, a visão humanista herdeira da Revolução Francesa, que naturalizava a igualdade humana; de outro, uma reflexão, ainda tímida, sobre as diferenças básicas existentes entre os homens. A partir do século XIX, será a segunda postura a mais influente, estabelecendo-se correlações rígidas entre *patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais*. (SCHWARCZ, 1993, p. 46, grifo nosso).

Na literatura, aponta-nos Massaud Moisés (1989) o quão importante foi o terceiro período romântico para a formação de uma identidade nacional. O tempo decorrido entre 1870, com a publicação de *Espumas Flutuantes*, de Castro Alves, e 1881, com *O Mulato*, de Aluísio Azevedo, marca a agitação que levou ao início de uma transformação brasileira. Parafraseando Moisés, consideramos que a persistência de estereótipos ao lado de ideias inovadoras na literatura deste período é um indício das mudanças que denotam o abandono dos laços coloniais e a caminhada na direção da juventude da produção literária brasileira. Se não jovem em termos temporais, adolescente no que diz respeito à ousadia de apresentar pela primeira vez o elemento negro como personagem identitário nacional, uma vez que até este momento as ideias produzidas representavam somente o branco e o índio como símbolos de brasilidade. Sobre isto voltaremos mais adiante. O que importa frisar é que a coincidência histórico-temporal que representou para o Brasil um momento de crescimento cultural pertinente a sua identidade é marcada profundamente por uma época em que se entrava no último período romântico, já com obras de obliquidade realista e que, devido a este fator - entre outros - é que as representações do negro vieram juntamente com a integração do elemento social na ficção brasileira (COUTINHO, 1983). Nos estudos não literários, por sua vez, o marco histórico localiza-se no trabalho *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* de Nina Rodrigues, publicado em Paris em 1900 (MUNANGA, 2002).

3

O termo *raça* foi introduzido, segundo Schwarcz (1993), por Georges Cuvier, no início do século XIX, a partir dos estudos apresentados pelo Conde francês Joseph Arthur de Gobineau na obra *Essai sur l'inégalité des races humaines*, publicada em 1853. Nessa obra, Gobineau defendia ideais de eugenia. Durante o período em que foi conselheiro de D. Pedro II, Gobineau influenciou a nação, defendendo que o país precisava se *branquear*, a fim de alcançar reconhecimento internacional. Essas teorias tiveram o seu apogeu na publicação em 1869, do texto de Francis Galton, *Hereditary genius*, idealizador do termo *eugenia*. Galton se propunha demonstrar que as habilidades humanas derivam da hereditariedade e que, conseqüentemente, era desejável identificar as populações com traços físicos desejáveis e eliminar os grupos sociais indesejáveis.

A este respeito, a autora considera que:

A justificativa poligenista tinha, também, fundamentos biológicos. Partindo da teoria de Darwin, mas na verdade subvertendo-a, esses pensadores afirmavam que o resultado de um casamento híbrido era sempre degenerado ou mais fraco. *Pior ainda, carregava os defeitos (e não as qualidades) de cada um de seus ancestrais.* (SCHWARCZ, 1993. p. 61, grifo nosso).

A autora observa ainda que, como até os anos 30 do século XX a teoria racial é praticamente um jargão comum, fica quase impossível estudar todos os intelectuais nacionais que opinaram sobre a questão racial, sendo, portanto, uma opção, estudar os autores vinculados às instituições, que podem ser entendidas como instâncias específicas de seleção e consagração intelectual.

Houve quem procurasse ver a questão racial no Brasil sob outros aspectos, como foi o caso de Roquete-Pinto, enquanto Presidente do Primeiro Congresso de Eugenia.

No entanto, o museu carioca conheceria, ainda em finais dos anos 1930, um novo momento de reconhecimento e destaque, devido à atuação de seu diretor, Roquete-Pinto, como presidente do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929. Nessa oportunidade, o antropólogo Edgar Roquete-Pinto cumpriu um papel público importante, opondo-se à forte influência racista presente na maioria dos participantes do Congresso, que defendiam a aplicação de uma política eugenista radical e a teoria "degeneracionista da mestiçagem". Marcado pelos ensinamentos genéticos de Mendel e pelo culturalismo norte-americano de Franz Boas, Roquete-Pinto sustentou o argumento de que o "problema brasileiro seria uma questão de higiene e não de raça". (SCHWARCZ, 1993, p. 96).

Outro aspecto destacado por essa autora é que os negros eram representados por um grupo incivilizável no discurso ideológico do período analisado, enquanto que os índios eram vistos como um elemento utilizável ou civilizável, de índole *mais boa*. Apesar de ser considerado incivilizável, ao negro correspondia uma parcela na história nacional, pois a maneira de se entender o país no final do século XIX era relacionada à ideia de que o futuro da nação dependia da boa ou má mistura das três raças (amarela, negra e branca).

Nas suas pesquisas, Schwarcz avança ainda mais na afirmação de que havia diferenças entre as três raças, embora todas elas fossem importantes na constituição da identidade brasileira.

O projeto vencedor propunha, portanto, uma 'fórmula', uma maneira de entender o Brasil. A idéia era correlacionar o desenvolvimento do país com o aperfeiçoamento específico das três raças que o compunham. Estas, por sua vez, segundo Von Martius, possuíam características absolutamente variadas. Ao branco, cabia representar o papel do elemento civilizador. Ao índio, era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização. Ao negro, por fim, restava o espaço da detração, uma vez que era entendido como fator de impedimento ao progresso da nação (...). (SCHWARCZ, 1993, p. 112).

A autora conclui sua análise comentando a respeito dos artigos publicados na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* e cita Silvio Romero, que via a solução do país na mestiçagem, pois seria um produto local, melhor adaptado ao meio. A nosso ver, a ideia de eleger o *mestiço* à categoria de representante da brasilidade reflete uma situação temporária e conformada diante da imposição de ter que conviver, de um modo ou de outro, com o elemento *estranho*, o *outro*, pois no mestiço há o negro e o branco. Na nossa análise da obra *Viva o Povo Brasileiro* a personagem que adequadamente exemplifica esse paradigma é Amleto, mestiço que procura - no seu ímpeto de representar a nação e realizar a sua ascensão social - aderir às formas de branqueamento, para si e para os seus familiares. Branqueamento este que se dá tanto em situações concretas como no alisamento do cabelo, bem como em questões étnico-culturais, através da mudança nos hábitos alimentares, vida em família e cotidiano. A solução mestiça adotada discursivamente fica mais clara na leitura deste trecho, retirado da narrativa de *Viva o Povo Brasileiro*:

Os mestiços são muito entusiasmáveis, não se lhes pode negar esta nem outras qualidades, que muitas vezes se sobrepõem à preguiça que lhes marca a reputação. Na verdade, sustento que a mestiçagem é uma real alavanca do progresso desta terra, pois que o espírito europeu dificilmente suporta as contorções necessárias para o entendimento de circunstâncias tão fora da experiência e vocação humanas. Eis que o Brasil não pode ser um povo em si mesmo, de maneira que as forças civilizadoras não de exercer-se através de uma classe, no caso os mestiços, que combine a *rudeza dos negros* com algo da *inteligência do branco*. (RIBEIRO, 2007, p. 132, grifo nosso).

Através do mestiço, o europeu aceitava a miscigenação, sem, no entanto, perder de vista o ideal de pureza racial que, porventura e conforme as teorias do período em que

foram aceitas, derivaria de novas miscigenações, as quais levariam indubitavelmente a novos híbridos, cada vez mais brancos. Assim, novamente contaminados pelo discurso naturalista, com a explicação de que o mestiço era o elemento promissor, pois "mais adaptado ao meio", alguns pensadores viram nele a solução para a nação. Solução esta que se demonstrou inviável, pois, como se pôde constatar, nem a nação "embranqueceu", tampouco houve miscigenação total, e muito menos, foram valorizadas e restabelecidas as identidades negras, mestiças e/ou índias. O que ocorreu foi a invenção de um mito sustentado na hipótese descabida da existência de raças e diferenças raciais, sendo que, na composição híbrida, no âmbito da qual foi dissimulado um sentido para a nação, foi utilizado o artifício do discurso racista, conforme Dijk observa:

Apesar da sutileza e da complexidade do discurso racista, os princípios organizadores globais desse discurso são muito simples e similares em qualquer tipo de discurso de base ideológica: enfatizam os aspectos positivos dos Nós, do grupo de dentro; enfatizam os aspectos negativos dos Eles, do grupo de fora; não enfatizam os aspectos positivos dos Eles; não enfatizam os aspectos negativos dos Nós. (VAN DIJK, 2008, p. 18)

O autor esclarece que há vários artifícios que são utilizados a fim de criar a ideia de que existem diferenças entre *Nós* e *Eles*, tais como: a ênfase e a repetição dos pontos negativos, a expressão de estereótipos, a seleção de palavras, a escolha de pronomes demonstrativos distanciadores (aqueles/aquelas), metáforas negativas, entre outros.

O racismo, segundo Santos (2003), enaltece as características do grupo racial considerado superior e rebaixa ou reduz a importância das do outro a fim de se justificar. A justificativa encontrada, a fim de manter a hegemonia e o controle da situação, estaria, por assim dizer, vinculada a determinados predicados *naturais* de cada etnia. Desse modo, ancorados na decorrência natural da evolução do homem, existiriam raças superiores e raças inferiores. Obviamente, para toda a humanidade, tratar de assuntos doloridos e polêmicos, frequentemente não interessa. Assim, como um avestruz que se obstina a não ver o lado desagradável das coisas, somos levados a assistir à prática do racismo, sem nos darmos conta dela ou, pior, utilizando-nos da aceitação da premissa de que não há racismo no

Brasil¹⁹. Em que pese a significância política dessa condição, continuamos acreditando que a nação é uma mistura ideal de raças, que produzem uma miscigenação tal que exclui a possibilidade de discriminação racial. E acreditamos nisso fundamentados também na ideia de que somente em outros países há racismo, uma vez que há manifestações racistas inexoráveis, como pode ser ou ter sido o apartheid na África ou as manifestações racistas nos Estados Unidos da América, cujo ícone maior está representado na pessoa de Martin Luther King.

Van Dijk (2008) aponta para a questão citada e anuncia o quanto é importante o discurso político na legitimação da formulação das situações étnicas. Ele sustenta que os líderes políticos das diferentes correntes acabam assumindo posições anti-imigração, a fim de não perderem o voto popular e fornece o exemplo do ex-Primeiro-Ministro da Espanha que, tendo sofrido influência das lideranças francesas, com seus ataques aos imigrantes, acabou também adotando uma postura agressiva em relação aos estrangeiros no país.

A negação do racismo nacional abrange não só as camadas menos *letradas* da população, mas é também um discurso que se reforça entre os intelectuais, opinião pública e formadores de opinião. Assim, frequentemente nas manifestações culturais e intelectuais, bem como políticas e religiosas, entre outras, fala-se a respeito da convivência e mistura pacífica das raças no Brasil. A predominância dessa afirmação nas falas individuais e coletivas reflete o processo de formação da identidade nacional, que tem na literatura uma de suas expressões mais elevadas. Por sua vez, é importante considerar a função

¹⁹ Na contramão da afirmação de que não há racismo no Brasil, aplica-se e foi aplicado no país, conforme confirmado por inúmeros estudos, a política do embranquecimento, seja ela realizada pela simples motivação sócio-cultural da miscigenação que levaria espontaneamente à "purificação da raça", seja ela ancorada pelas restrições legais ligadas à política imigratória, bem como às políticas legais e institucionais para a igualdade racial. Sustenta-se que há igualdade de oportunidades, podendo o cidadão negro disputar em iguais condições com os demais cidadãos, afirmação que está na base do mito da democracia racial brasileira, tal como foi explanado por Florestan Fernandes. Estudos mais recentes a respeito da situação jurídica do negro (PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus, *O Negro na Ordem Jurídica Brasileira*. In: Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, vol. 83, jan-dez 1988, p. 135-149), destacam o caráter da desigualdade racial. Já desde o Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, ficava sujeita à autorização especial do Congresso a entrada de indígenas da Ásia e da África, antecipando uma política imigratória que teria como ideal a manutenção das raízes europeias em território nacional. Andrade Bezerra e Cincinato Braga, em 28 de julho de 1921, propuseram ao Congresso um projeto cujo artigo 1º dispunha: "Fica proibida no Brasil a imigração de indivíduos humanos das raças de cor preta". Inúmeros outros artigos e leis procuraram, através da justificativa de que o Brasil deveria se manter ligado a sua europeidade, restringir o acesso e/ou a ascensão/igualdade social dos negros, seja por meio de leis orgânicas que visaram afastar essas populações, seja por meio da ausência de políticas mais agressivas que garantissem a manifestação e a afirmação da identidade negra, enquanto elemento constituinte da nação.

sacralizadora da literatura (BERND, 2001), sobretudo no que diz respeito à criação dos mitos que irão compor o imaginário social e identitário da nação, cuja importância foi destacada por Hall (2005). Se tomarmos alguns exemplos de importantes intérpretes do Brasil, sobretudo, entre os séculos XVIII e XIX, observaremos a relevância desse discurso. Paulo Prado define a miscigenação como o resultado de uma prática natural. Para o autor, o embrião da sociedade brasileira está na mestiçagem:

(...) o colono aqui chegava isolado no individualismo da época, e misturava-se com o indígena, de quem aprendia a língua e adotava os costumes. Havia, porém, falta completa de mulheres brancas. (...) Este fato (...) dá uma feição especial à conquista e povoamento do Brasil. A concubinação tornou-se uma regra geral, trazendo como resultado a implantação da mestiçagem na constituição dos tipos autóctones que povoaram desde logo esta parte do Novo Mundo. (PRADO, 1997, p. 72).

Afonso Celso, no seu ensaio *Porque me ufano do meu país*, numa tentativa nacionalista e reacionária às ideias veiculadas na Europa, a respeito da superioridade da raça branca, declara a ausência total de racismo no Brasil, apontando para uma convivência pacífica, de total resignação e afeição entre as etnias. A comparação é inevitável; a fim de defender a sua opinião: ao falar dos negros do Brasil, ele diz que eles "sacrificaram-se (...) aos seus senhores, nem sempre benévolos, mas, em todo caso, menos bárbaros que os de outros países, especialmente os dos Estados Unidos" (CELSO, 1997, p. 99). O preconceito de cor é inexistente para o autor, uma vez que a história nacional fornece exemplos de tolerância e convivência pacífica:

[Os negros] contribuíram tantos serviços para que no Brasil jamais houvesse preconceito de cor. Já nos tempos coloniais, determinava o rei (provisão de 9 de maio de 1731) que o acidente da cor não constituía obstáculo para que um homem exercesse o cargo de procurador da coroa. (...) Nos Estados Unidos, mesmo agora, a desigualdade social entre pretos e brancos subsiste até depois da morte: em certos lugares há cemitérios diferentes para uns e outros! Durante o reinado de D. Pedro II vários descendentes de africanos mereceram condecorações e títulos nobiliárquicos. (CELSO, 1997, p. 100).²⁰

²⁰ O exemplo também figura em Sérgio Buarque de Holanda, na sua obra *Raízes do Brasil*. Ele analisa a tendência que a população brasileira tinha, já em 1700, de se misturar e desrespeitar todas as barreiras sociais, políticas e econômicas entre brancos e pretos. (HOLANDA, 1978, p. 25).

O autor prossegue com a sua análise sobre a miscigenação, afirmando que um dos "nobres predicados do caráter nacional" - o 9º entre 10 - é o da "Tolerância", que se fundamenta na "ausência de preconceitos de raça, cor, religião, posição" (CELSO, 1997, p. 116). Obviamente, na sua vontade de enaltecer as qualidades do país, Affonso Celso contribuiu para a veiculação da ideia de um país isento de racismo, afinal ele estava a serviço da monarquia e procurava arrefecer os possíveis conflitos. As questões étnicas, a seu ver, são meramente sanadas pelo reconhecimento e agradecimento que se deve às populações negras e índias que em muito contribuíram para a construção do país. Affonso Celso atua como um porta-voz da Monarquia, na verdade, uma voz libertária que tenta limpar o passado, passando uma borracha nos problemas. Ele vislumbrou um futuro grandioso para a nação, livre de qualquer tipo de preconceito racial.

Embora nós, brasileiros, declaremo-nos não racistas, no cenário nacional há inúmeras manifestações racistas sutis e que poderiam passar totalmente despercebidas, uma vez que não se trata de escândalos sociais, segregacionismos vultosos, dizimações étnicas. O racismo brasileiro se dá em outro nível, no discurso. Ele é tão abrangente e subliminar que chegamos a crer que não existe de fato. É um racismo à brasileira, no qual a exclusão não se dá em nível de lutas sociais, espaços delimitados institucionalmente, confrontos ou manifestações. Ele ocorre através da *negação na identidade*, pois o negro foi relegado à inferioridade, no processo de formação da *raça brasileira*, sendo que durante um longo período não houve tampouco discursos a respeito do negro, sendo-lhe oferecido unicamente o papel de produtor para o regime escravocrata.

Helio Santos (2003) analisa a situação a partir da constatação de que o negro é estigmatizado. A sua figura é sempre associada à vadiagem, ao meliante, ao malandro e ao folgado, sem ocupação. A mulher negra, por sua vez, evoca a imagem da mulata sensual ou da prostituta, devido aos seus atributos físicos. A análise de Santos principia pela situação em que se encontrou o escravo após a abolição: um cidadão sem bens nem recursos, cujo destino compulsório foi o da vadiagem ou a sujeição aos trabalhos menos valorizados. Em outros casos, o contexto levou essas populações à mortalidade, ao alcoolismo, à prostituição e à loucura. O autor cita a "construção de um ego branco" na escola brasileira, com a exclusão da luta e da história do povo negro. Tal fato tem sido reduzido por algumas

iniciativas de cunho educacional, mas obviamente, ainda é pouco se comparado à atuação da cultura branca.

Esse imenso caldeirão étnico, chamado sociedade brasileira, projetou sobre os pretos e pardos uma visão que os impede de exercer a cidadania por inteiro. A realidade é que a soma das dificuldades econômicas e educacionais herdadas por eles, em virtude de uma abolição que não cuidou de incluí-los como cidadãos, acabou por fazer crer que os negros são realmente incapazes de trabalhar, de vencer, de estudar e de aprender. (SANTOS, 2003, p. 106).

A nosso ver, essa visão projetada sobre o negro ocorreu no processo de formação da identidade nacional, por meio da seleção de atributos desejáveis, dentro de um contexto histórico-social que era, na verdade, um terreno fértil à discriminação, uma vez que é por volta do século XVIII e XIX que surgem também as teorias raciais, que procuram dar sentido às *diferenças* entre as raças, a fim de explicar o *atraso* de certas populações e o *domínio* de outras. O processo de formação da identidade brasileira foi, sumariamente, influenciado por essas teorias. De forma bastante simplificada, é como se, ao verificar que temos três componentes que irão formar uma matéria nova, naturalmente, a composição dessa nova matéria irá conter elementos dos três componentes, o que irá caracterizar um híbrido. Certamente, não irá conter todos os elementos, pois, através da hibridação, alguns elementos serão mantidos, outros sofrerão alterações de mutação.

A identidade híbrida brasileira, desse modo, é uma composição na qual os elementos brancos correspondem aos predicados positivos, superiores, ativos, e os elementos negros estão relacionados aos predicados negativos, inferiores, passivos. O elemento branco representa tudo o que é "elevado, espiritual, ideal e abstrato" e o elemento negro "o plano material e corporal, o da terra e do corpo" (BAKHTIN, 1999). Nesse sentido, quanto mais branco o sujeito é, mais características positivas tem e vice-versa, quanto mais negro, menos predicados positivos tem. É fácil identificar a gíngua do mulato, a sensualidade da negra, a insolência do pardo, o mestiço malandro, no modo de ser do brasileiro. Também é simples ver indícios da inteligência do branco, da superioridade do europeu, da liderança do ocidental. Esse jogo de contrastes, em nível discursivo, entre rebaixamento e elevação nos conduz a um outro conceito de Bakhtin, o da carnavalização. De fato, a carnavalização

favorece a miscigenação livre entre os diferentes, entre o eu e o outro: o carnaval é a representação do tempo-lugar no qual se dá a fusão das raças e durante o qual há um apagamento das diferenças. Toda essa simplicidade, no entanto, se baseia em uma falácia: a de que há raças superiores e raças inferiores, uma teoria que foi idealizada há mais de um século e que está na base na formação da identidade brasileira. E mais alarmante ainda: parte da premissa de que há raças e, portanto, diferenças raciais. Nesse sentido, faço minhas as palavras de João Ubaldo Ribeiro, no seu recente artigo *O país do crioulo doido*:

Antes de mais nada, devo deixar bem claro que, com as palavras acima [O país do crioulo doido], apenas repito parte do título de um samba famoso e não tenciono ofender qualquer pessoa ou coletividade com um epíteto racial que alguns consideram pejorativo, no que, me apresso também a reconhecer, exercem pleno direito seu. (RIBEIRO, 2008).

O traço marcante dessa caracterização racial produz um legado sombrio às populações negras (e mestiças) por meio do *rebaixamento*, conceito explanado por Mikhail Bakhtin, na sua obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento - o contexto de François Rabelais*. Bakhtin analisa as formas populares de manifestação cultural e destaca o riso pelo seu "profundo valor de concepção do mundo", no Renascimento. A seu ver, a paródia medieval diferencia-se da paródia moderna, na qual há uma degradação, porém, não regeneradora, como a da Idade Média. As degradações típicas do período que o autor denominou de realismo grotesco ocorreriam de forma topográfica, do *alto* para o *baixo*. Assim, alto é o céu e baixo é a terra; o alto é a cabeça (a inteligência, o abstrato, o pensamento) e o baixo é representado pelos órgãos genitais, o ventre e o traseiro. A degradação consiste em se aproximar da terra, para, ao mesmo tempo, matar e gerar²¹. Com o rebaixamento, efetua-se o devido distanciamento entre os elementos negro e branco, de forma tal que o elemento negro confunde-se com o corpo, com a sensualidade (não seria a negra e o negro, a mulher e o homem mais sensual, no imaginário popular?), com a terra (trabalhar com as mãos), e o elemento branco combina com o intelecto, a

²¹ Lembramos nesse sentido o elo de herança ancestral, do qual deriva a expressão Mãe-África. O conceito de Mãe é bastante amplo e leva ao sentido de origem, berço, fonte. A Mãe-África também é, em um certo sentido, a disposição do corpo e a força da natureza da gestação. Desse modo, aproxima-se, por sua vez, do baixo, do ventre, do sangue, da prova da vida. Trata-se de um título que quer denotar força e ao mesmo tempo proteção. O continente africano também nos doa uma crença ancestral ligada à figura feminina: a provedora que deu origem à vida do Homem. Conta-se que havia as Mães Feiticeiras, as quais eram donas do destino e o ventre do mundo. As Mães Feiticeiras tinham o poder sobre a vida e a morte, o bem e o mal, o princípio e o fim.

pureza, a elevação de caráter e pensamento, a cultura elevada na sua acepção geral. Junto com o rebaixamento ocorre a carnavalização que lhe serve de complemento. Se com o rebaixamento há o distanciamento, com a carnavalização ocorre a nivelação, ou seja, desaparecem momentaneamente as diferenças, todos convivem de forma harmoniosa.

Bakhtin observa que:

(...) durante o carnaval nas praças públicas a abolição provisória das diferenças e barreiras hierárquicas entre as pessoas e a eliminação de certas regras e tabus vigentes na vida cotidiana criavam [e criam] um tipo especial de comunicação ao mesmo tempo ideal e real entre as pessoas, impossível de estabelecer na vida ordinária. (BAKHTIN, 1999, p. 14).

A partir desse conceito, é possível observar como desaparecem as diferenças raciais, sociais e culturais. A *praça* e o *carnaval* representam, na nossa análise, a relação espaço-tempo ideal, na qual pôde surgir o povo brasileiro. É nela e através dela que ocorre a negação das diferenças, a fim de impor o discurso da falta de racismo e da fusão ideal das três raças na composição da identidade nacional. Portanto, na identidade brasileira, no que diz respeito à ideia de que há três raças que convivem e que se misturaram perfeitamente, a interpretação que daríamos a isso é a de que não há de fato, uma interação perfeita, tampouco há a mistura racial completa, de forma que se possa dizer que o povo brasileiro é totalmente híbrido. A mistura que houve, quando houve e da forma como foi feita, *natural*, não é o aspecto que mais caracteriza a formação da identidade nacional, mas sim, o processo discursivo a respeito da miscigenação, que instrumentaliza o estereótipo e os clichês para fornecer um caráter nacional. Sobremaneira poderíamos destacar, conforme assinala Antonio Candido, que a literatura atuou de forma inexorável para a formação da identidade da nação e, portanto, ela se presta à análise dos tabus e preconceitos raciais que estão difundidos no imaginário.

4

Tendo realizado um passeio pelas questões sobre a identidade e os temas relacionados à raça, chegamos a um ponto em que começamos a nos perguntar se, de fato, as raças existem. Permitimo-nos concordar com Guido Barbujani (2007) na sua recente

indagação sobre a invenção das raças. A suposição é a de que a raça humana não passa de mais uma invenção humana que pensávamos que iria desaparecer, mas que novamente se aqueceu em virtude dos fluxos globais. Como era de esperar, o acelerado e novo contato surgido entre os inúmeros grupos que habitam a terra provocou conflitos.

Barbujani (2007) informa que, em 2006, havia 23 guerras ocorrendo, quase todas definidas como *guerras étnicas* (p. 11). O alerta de que o debate sobre o conceito de raça vai muito além do campo da biologia, uma vez que interessa à política e a outros campos do saber humano, somente nos traz a certeza de que raça pouco tem a ver com nossos genes. A ampla análise realizada pelo autor - de teorias genéticas a antropológicas e estudos sobre os primeiros mitos - nos leva a crer que o conceito de raça surgiu e pôde se sustentar até a atualidade pelo seu extraordinário leque de aplicações. Fala-se em raça quando se quer referir a um grupo diferente ou quando se quer apontar para aspectos culturais insólitos. Usa-se a raça para justificar os conflitos, bem como para compreender as desigualdades sociais. Emprega-se o termo para definir os limites entre os diferentes povos e estabelecer semelhanças estéticas e de conduta. Atualmente a raça é justificativa até mesmo para o lançamento de produtos para a estética que - conforme alardeiam - clama por soluções compatíveis com as variadas cores de pele ou formas e comprimentos de cabelos, cútis e outras especificações.

É muito significativa a contribuição de Barbujani ao esclarecer o que é uma raça (a partir da explicação de que as raças estão intimamente ligadas a dois fatores: nítidas diferenças biológicas e a possibilidade de circunscrever o grupo em questão) e ao definir que as raças são um estágio intermediário na formação de uma nova espécie. Como num exercício de desconstrução, o pesquisador descreve as fases pelas quais as ciências passaram e as descobertas a respeito da(s) raça(s) humana(s). Na sua análise, esclarece que, desde as primeiras explorações, os cientistas procuraram classificar a humanidade e, sempre que encontravam algo diferente que não se aplicava ao grupo anterior, atribuíam-lhe outra classificação. Assim foi com as raças, sendo que, em nenhum momento, houve um consenso sobre quais são elas e quantas são. Citando Darwin, Barbujani (2007) apresenta algumas comparações, sobre o que ele chama de juízos de valores: Buffon teria encontrado seis raças; Agassiz, oito; Morton, vinte e duas e Crawford, sessenta. A divergência contribui para

o descrédito do conceito. Outro fato que nos leva a desconsiderar a existência das raças está na impossibilidade de, mesmo considerando a existência de *raças* estanques, encontrarmos diferenças biológicas tais que possam circunscrever o grupo em questão, conforme já citado. Um indivíduo da *raça* asiática, tomado como exemplo, pode ter a mesma cor da pele de outro indivíduo da mesma *raça*, no entanto, o que mais esses dois indivíduos têm em comum que podem ser considerados atributos *raciais* tais que são encontrados em todos os indivíduos da *raça* asiática?²² Após apresentar uma exaustiva listagem de estudos científicos, livros e artigos publicados, nomes de geneticistas e cientistas que procuraram explicar a *raça* e fundamentar a sua existência a partir de conclusões mais ou menos arbitrárias, Barbujianni conclui que as raças foram inventadas:

Podemos apenas repetir que as raças são uma coisa que nós inventamos e que hoje o melhor modo de resumir o que sabemos sobre a biodiversidade humana ainda é o *slogan* 'Todos parentes, todos diferentes'. Podemos recordar que a nossa identidade reside somente em pequena parte na herança biológica que carregamos dentro de nós, e muito nas pessoas que frequentamos, nas relações que somos capazes de estabelecer com os outros, nos modos como gostamos de gastar nosso tempo (...), mas que derivam de uma escolha nossa, não de uma sentença irreversível pronunciada no momento em que fomos concebidos. (p. 165)

No entanto, se as raças são um puro exercício criativo que evoluiu graças à persistência dos interesses a que serviu e tem servido, bem como a insistência dos estudos relacionados a sua compreensão, as teorias que se baseiam na sua existência deixam de ter uma fundamentação. É necessário pôr em evidência que o interesse em estudar a *raça* e todas as suas implicações atinge níveis elevados, sendo um campo de investigação que conta com larga produção científica (aqui tomado no sentido geral do termo). Ocorre também notar que, em que pese a inexistência das raças, é por meio da crença nelas que a humanidade elaborou alguns de seus processos históricos mais negativamente relevantes, a saber, a escravidão, as guerras étnicas, o regime do apartheid, a eugenia e as diversas manifestações de xenofobia. Somos todos seres humanos, sim. Porém, ao invés de vermos as semelhanças, tendemos a notar as diferenças.

²² Com grande ironia, após ter analisado inúmeras teorias que procuraram estabelecer parâmetros para justificar as raças e as diferenças entre elas, Barbujianni comenta: "Em resumo, o mecanismo é este: qualquer novo estudo da variabilidade genética confirma que entre nós há diferenças genéticas. Trata-se de diferenças entre indivíduos, mas, dando um salto lógico, alguém insinua que, no fundo, se trata de diferenças raciais: os brancos são assim, os amarelos são assado e os negros são piores do que todos, à parte o fato de que correm e pulam como gazelas". BARBUJANI, op. cit., p. 136.

A eugenia surgiu como uma ciência neutra e analítica que visava à seleção humana e à obtenção de exemplares puros humanos, na certeza de que era este o ideal a ser alcançado. A amplidão da *ciência* penetrou subliminarmente em vários níveis e adquiriu variadas interpretações, gerando fatos históricos mais ou menos relevantes. Um deles se refere ao ideal nazista, mantido ativo até os dias de hoje por grupos que acreditam na concretização da pureza humana. A motivação - que aparentemente é ingênua (elevar o ser humano a um nível de perfeição) - foi utilizada, no entanto, como justificativa para a caça aos mais variados elementos que pudessem/podem/poderiam comprometer a realização da meta almejada. Aparentemente ofuscada pela necessidade da adoção de políticas *corretas*, a eugenia perdeu seu status de ciência, passando a ser considerada uma teoria sem fundamento e inadequada às novas necessidades humanas. Tal decadência não ocorreu, porém, sem deixar suas marcas.

Assistimos hoje a um aumento no interesse pela estética, uma busca sem limites pela superação de obstáculos, a valorização do elemento forte e ganhador, em detrimento do debilitado e do perdedor, do jovem em contraposição ao velho, sem considerar as inúmeras pesquisas no campo da genética que visam a *corrigir possíveis falhas* de constituição nos seres vivos. "Nesse mundo moderno temos o dever de ser belos, magros, ter cabelos lisos, pouco pelo e parecer 'naturais' diante do espelho, de nós mesmos e dos outros" (DIWAN, 2007, p. 11). Nessa busca pela perfeição, nada do que é *anormal, doente, feio* ou *monstruoso* é aceitável.

O desejo eugênico surgido no final do século XIX, convém destacar, não é uma ideia nova na humanidade no período em que toma uma forma mais atual. Ideias de perfeição estética, de força e de superioridade sempre acompanharam a evolução do ser humano. Porém, com a eugenia moderna, o desejo de transformação esteve diretamente vinculado às teorias raciais e ao processo de formação das identidades e, conseqüentemente, das supremacias nacionais. Sobre tudo na América Latina podemos observar esta ocorrência. De fato,

Os cientistas europeus estereotiparam negativamente os países da América Latina, por não serem nações consolidadas e com identidade definida. A necessidade de afirmação latina diante da crítica europeia tinha por objetivo mudar a opinião dos europeus sobre a realidade racial de diversos países. Para os europeus, a Argentina significava o 'melhor do pior da Europa'; o México, com sua maioria racial de índios e 'mestizos', afastava-os da norma branca europeia; e, finalmente, o Brasil, com seu clima tropical, estimulava a miscigenação e, portanto, sua deterioração racial. (DIWAN, 2007, p. 76)

De fato, iremos observar que, entre os países citados, o que melhor atuou a política de eugenia foi a Argentina, que possui atualmente maior número de brancos com relação a negros na composição de sua população. Já os outros países da América do Sul são compostos por médias elevadas de índios e mestiços. O Brasil, entre todos, foi o que sofreu maior interferência das inúmeras imigrações voluntárias ou involuntárias que ocorreram ao longo de cinco séculos de história. No Brasil, paradoxalmente e de forma bastante significativa, a eugenia - embora tenha se instalado de forma regular e institucionalizada, com a criação da Sociedade Eugênica de São Paulo, representando um dos pioneiros seguidores das ideias expressas a partir do darwinismo social e por Francis Galton - não produziu os efeitos desejados de branqueamento racial, porém teve papel coadjuvante na formação da identidade nacional na medida em que promoveu o ideal de brancura como objetivo a ser alcançado. Diwan (2007) irá apontar para os seguintes fatos:

Para tornar o Estado saudável, seria necessário extirpar todos os resquícios de nossa miscigenação. Civilizar nossa herança indígena, roubada pelos portugueses, e branquear nossa herança negra, desprezada após a abolição da escravidão, em 1888. (...)

Os eugenistas surgiram no efervescer desses conflitos e tinham propostas e soluções para curar o Brasil. Muitos eram os caminhos dessa limpeza: o branqueamento pelo cruzamento, o controle de imigração, a regulação dos casamentos, o segregacionismo e a esterilização. (DIWAN, 2007, p. 92)

Este acidente histórico culminou com o período em que estava ocorrendo o processo de formação da identidade brasileira e, dessa forma, não poderíamos deixar de considerá-lo como pertinente a nossa análise.

"O eixo do romance oitocentista é (...) o respeito inicial pela realidade, manifesto principalmente na verossimilhança que procura imprimir à narrativa" (CANDIDO, 1959, p. 111). Voltando as costas à poesia indianista que fora evidenciada sobremaneira no romantismo com as obras de Gonçalves Dias, triunfa a ficção brasileira, mais interessada na elaboração consciente de uma realidade humana extraída da observação direta, para construir um sistema imaginário (ibidem, p. 109). A literatura retrata um momento de mudança na sociedade brasileira que ainda é regida pela monarquia. No entanto, estamos diante das últimas décadas deste regime que irá ceder à República em fins do século XIX. Contaminados pela incerteza que marca todo período de mudanças, o romance nacional soube se refugiar nos aspectos mais locais, evidenciando uma vocação para a afirmação da identidade, como forma de confluência entre as aspirações de um povo que estava se constituindo e os ideais republicanos, que já tinham se instaurado.

Vale a pena conferir com Candido (1959) o valor deste período:

No Brasil, o romance romântico, nas suas produções mais características (em Macedo, Alencar, Bernardo Guimarães, Franklin Távora, Taunay), elaborou a realidade graças ao ponto de vista, à posição intelectual e afetiva que norteou todo o nosso Romantismo, a saber, o nacionalismo literário.

Nacionalismo, na literatura brasileira, consistiu basicamente, como vimos, em escrever sobre coisas locais; no romance, a consequência imediata e salutar foi a descrição de lugares, cenas, fatos, costumes do Brasil. É o vínculo que une as *Memórias de um Sargento de Milícias* ao *Guarani* e a *Inocência*, e significa, por vezes, menos o impulso espontâneo de descrever a nossa realidade, do que a intenção programática, a resolução patriótica de fazê-lo.

Esta tendência naturalizou a literatura portuguesa no Brasil, dando-lhe um lastro ponderável de coisas brasileiras. E como além de recurso estético foi um *projeto* nacionalista, fez do romance verdadeira forma de pesquisa e descoberta do país. (p. 112).

A descrição das regiões e dos tipos brasileiros passará, com a ficção romântica, a ser a estética dominante. Em um primeiro momento as narrativas atuam como inventários da natureza e dos seres, ainda influenciadas pelo positivismo e de claro discurso europeu, porém, na sua fase mais realista, a prosa nacional irá retratar a sociedade brasileira, irá criar tipos híbridos, irá distinguir personagens. No final do século XIX temos descrições incipientes, mas marcantes, da mulher brasileira, do mestiço, do sertanejo; observamos já a

figura do imigrante no romance e as inúmeras formas de conflito nas cidades. É, sem dúvida, no nosso reparo e para os fins do presente trabalho, um momento expressivo da nacionalidade e, portanto, o tomamos como referência no surgimento da identidade brasileira. De maneira bastante compendiada, sugerimos que é neste movimento que surgem as primeiras descrições do elemento negro na literatura, representado como ser humano e não mais na sua forma desagregada que é a condição de escravo. O negro, nos primeiros romances do último período do romantismo, entra na narrativa como elemento de composição, sem substituir, porém, o elemento indígena que teria outra função na composição do povo brasileiro: a sua parcela de contribuição é muito mais ligada a uma ancestralidade da nação, pois as representações do índio são medievais. Ademais, o índio não irá desaparecer da literatura. Retornará adquirindo novas formas de representação. Os autores são unânimes em reconhecer o quanto o índio irá representar o elemento lendário nacional, perpetuando a vontade de encontrar um herói nacional que tenha raízes mais distantes e profundas do que a vinda do colonizador (CANDIDO, 1959; COUTINHO, 1983; MOISÉS, 1989).

Quanto ao elemento negro, este passa a existir em condição de ser autônomo, com uma carga humana. Afrânio Coutinho (1983) nota: "Ao integrar o social, a ficção brasileira deu entrada a elementos até então ausentes: o negro e o mestiço" (p. 32). A polêmica, segundo o autor, surgiu de uma acusação feita a Alencar por inserir o elemento negro que, no pensamento vigente, não pertenceria à sociedade brasileira²³.

Notemos que as poucas representações do negro como figura protagonista ou coadjuvante neste período resumem-se a escassas e eventuais notícias. A quantidade de romances ou poemas que envolvem o negro não é reduzida, no entanto, o discurso a seu respeito é redundante e se resume à condição de escravo ou ex-escravo, dependendo do momento da publicação. Muitas conotações ainda estão vinculadas à servidão, o negro num papel sem valor ou submisso. Nesse sentido, a única valia para a análise proposta está em

²³ Candido (1962, p. 126-135), ao comentar a obra (1843-1856) de Teixeira e Sousa, nota: "Pelos negros e mestiços (sendo ele filho de português e preta) tem simpatia marcada. Há maioria de escravos fiéis; o heroico botocudo é mameluco; em *O Filho do Pescador*, *A Providência*, *Maria* e *As Fatalidades*, são escravos que salvam situações difíceis, recebendo o justo galardão da alforria; no segundo livro citado, descreve uma beldade negra (talvez o primeiro caso em nossa literatura), justificando-se ante a opinião branca pela autoridade do *Cântico dos Cânticos*..."

compreender que até fins do século XIX a *raça* negra era representada vinculada à situação da escravatura, sem ser personagem, nem *persona*. Quanto às poucas representações com um novo sentido que começa a se instaurar, destacamos a personagem de Raimundo, o mestiço do romance *O Mulato*, de Aluísio Azevedo, publicado em 1881. Raimundo, como a maioria dos mestiços e negros irá ser retratada a partir daí, tem origens dúbias, sendo filho de um português e de uma ex-escrava, ambos mortos. Sem passado aparente, Raimundo agarra-se ao seu presente e ao seu futuro, que depende das suas *aptidões*. Sua paixão por Ana Rosa, moça branca e núbil, não se concretiza em uma união, devido a sua condição mestiça. As tensões ficam por conta da ansiedade pueril de Ana Rosa que demonstra interesse por Raimundo, mas insuficiente para que o amor deles se concretize e se instale nas dúvidas a respeito do passado de Raimundo que procura compreender as suas origens, sem nunca ter percebido que era mulato, antes que lhe dissessem.

A crítica proposta demonstra-se ainda principiante, embora tenha demarcado um terreno que até então era desconhecido na literatura, com a colocação de um mestiço no papel de personagem principal. A não percepção da condição mestiça poderia apontar para dois caminhos de análise, a saber: (1) as características físicas de Raimundo não denotam sua descendência e, portanto, desconhecendo que sua mãe era negra - fato de que tomamos conhecimento pelo uso da metonímia *ex-escrava* - não poderia ter consciência sobre a sua distinção; (2) a narrativa oculta o passado do mestiço para gerar uma tensão no romance, pois, na verdade, é a sua condição mestiça que irá obstar a realização de seu desejo de se casar com Ana Rosa. De uma forma ou de outra, convém notar que há um distanciamento da condição atual da condição passada: nega-se a origem negra da personagem, idealizando-a romanticamente, pois Raimundo é fruto de uma paixão entre um branco e uma ex-escrava. Desse consórcio temos um mestiço que não só desconhece as suas raízes, bem como procura *se infiltrar* entre *os brancos*, através do casamento com uma moça *branca*, porém sem sucesso, devido ao seu passado negro. Encontramos na narrativa ideais de branqueamento, bem como ideais eugênicos (Raimundo pergunta ao pai de Ana Rosa se não podia se casar com a moça em função de alguma doença ou alguma proibição médica).

Outra obra que chama a atenção e que também já foi objeto de estudos, portanto, a nossa análise não será vasta, mas tão somente servirá para observar a reiteração de um

discurso, é o romance *A Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, publicado em 1875. Assim como Raimundo, as origens de Isaura também são mantidas afastadas da heroína, na medida em que sua mãe é falecida. O pai, feitor da fazenda, está presente no romance, porém, é uma personagem secundária. Assim como a personagem d'*O Mestiço*, suas características físicas não denotam sua negritude, tampouco seus *atributos morais* que são descritos na narrativa, como os de uma *moça branca de fino trato*. À diferença de Raimundo, Isaura é escrava e vive no seu cativeiro. As semelhanças são maiores do que as diferenças: o romance procura denunciar um regime escravocrata, tende a considerar o mestiço como uma pessoa branca, idealizando as suas raízes negras que são colocadas em um patamar distante da realidade da personagem. O afastamento do elemento negro fica mais claro ainda no reforço do elemento branco. Tanto Raimundo quanto Isaura são apresentados com uma estética branca. A escolha só importa na medida em que contribui para acentuar a necessidade de branquear a população, que representava no período em questão um dos principais ideais para a então constituinte nação brasileira.

Decorridos exatos trinta e três anos da Proclamação da República e cem anos da Independência, o Brasil chega à Semana de Arte Moderna impulsionado pela paixão de se desvencilhar do seu passado europeu. No entanto, este movimento - aparentemente definitivo e desvinculante - não se realiza de forma tão simples. As primeiras décadas do século XX são fortemente marcadas por movimentos de tensão. As políticas de saneamento e reurbanização pelas quais passaram as principais capitais nacionais, sobretudo o Rio de Janeiro, então capital federal, criaram conflitos de ordem social. Observam-se neste período, em uma descomedida inspiração europeia, restaurações e novos projetos urbanos que realizaram uma *limpeza* nas cidades²⁴, a fim de dotá-la de uma aparência, bem como de uma estrutura que se acreditava que fosse necessária ao *progresso* da nação. Dessa forma, os

²⁴ Bonametti indica que no final do século XIX a cidade deixava de ser vista como caótica em si mesma. Se isto ocorria, era em função da carência de estruturas. Ele afirma: "O conceito de modernização surge no pensamento sociológico para descrever processos de transformação resumidos na passagem para a sociedade moderna que se industrializou e se desenvolveu à maneira das sociedades ocidentais. O caminho percorrido pelo capitalismo na Europa Ocidental e América do Norte é o modelo a ser seguido pelas demais sociedades. Nessa ótica, a cidade industrial, estigmatizada pela urbanização caótica, fraturada pela luta de classes, cindida pela concorrência, abalada por carências infra-estruturais, não seria mais encarada como contraditória em si mesma. Seus problemas não seriam vistos como intrínsecos e inevitáveis, mas como deficiências conjunturais". Segundo o autor, o modelo utópico que simbolizava a higiene e um novo conceito na qualidade de vida nas cidades estava ligado ao verde, à presença de luz e à utilização de materiais estéreis. In: BONAMETTI, João Henrique. A arquitetura eclética e a modernização da paisagem urbana brasileira. *Revista científica FAP*, Curitiba, v.1, p., jan./dez. 2006, p. 1.

cortiços e aglomerados de casas que abrigavam, na maioria dos casos, populações sem recursos, geralmente ex-escravos negros ou imigrantes, foram removidos para outras áreas da cidade. Criado o espaço, foram abertas alamedas em estilo francês, avenidas à beira-mar de clara inspiração neoclássica, edifícios para uso público, tais como bibliotecas, jardins, passeios, praças, fontes e teatros²⁵.

Outrossim, o final do século XIX é o momento em que a maioria dos imigrantes europeus chegou ao Brasil, propiciando tensões sociais e lutas pelos espaços, bem como pelas condições de trabalho ofertadas. Geralmente, o espaço ocupado pelo ex-escravo coincide com o espaço do imigrante. O romance *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, publicado em 1890, é um retrato desta condição. Os inúmeros cortiços que se formavam eram a solução habitacional e social com capacidade para abrigar o repentino crescimento populacional, representado tanto pelos negros que foram libertados e, portanto, sem uma política que organizasse um espaço mínimo de acolhimento, quanto pelos novos asilados. O espaço-personagem do romance de Azevedo, na verdade, é o símbolo deste momento. Como um neoplasma que destrói tudo por onde passa, o cortiço cresce desordenadamente e sem limite aparente.

E o fato é que aquelas três casinhas, tão engenhosamente construídas, foram o ponto de partida do grande cortiço de São Romão. Hoje quatro braços de terra, amanhã seis, depois mais outras, ia o vendeiro conquistando todo o terreno que se estendia pelos fundos da sua bodega; e, à proporção que o conquistava, reproduziam-se os quartos e o número de moradores. (AZEVEDO, 1997, p. 22)

É a cidade, portanto, com todos os seus componentes, que irá assumir uma posição de relevo. Ela será o ambiente ideal a ser explorado das mais variadas formas e mediante diferentes discursos. A cidade é o palco que recebe a todos e a todos recusa, pois não tem estrutura para acolhê-los.

O esboço do que veio depois a se constituir no projeto modernista nasce da insatisfação com a crise que havia. No entanto, as mudanças promovidas revelam o caótico

²⁵ A Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro foi inaugurada em 1910 e o Teatro Municipal, com mosaicos e pinturas de inspiração italiana, foi inaugurado em 1909.

do qual procuravam se afastar. Em outras palavras, o modernismo sabe que precisa encontrar uma nova direção, porém necessitará de tempo para promover mudanças importantes na identidade nacional. No dizer de Moisés (1989), "os revolucionários de 22 sabiam (...) o que queriam. Saberiam, porventura, a que aspiravam?" (p. 25). Na verdade, dentro do nosso processo de reflexão, cabe-nos apontar para a necessidade de se indagar hoje, após várias décadas, se o movimento modernista, de fato, promoveu profundas mudanças na identidade nacional. O seu principal herói, Macunaíma, não seria uma imagem dos heróis do romantismo, somente refletido em um espelho prismado pela necessidade de rejeitar o passado? Não seria Macunaíma²⁶ também uma personagem que, apesar da irreverência, representa a mesma temática dos anos anteriores? De fato, o anti-herói modernista tem algo de novo, porém a novidade é mais intimamente ligada a um vocabulário que nega a erudição e a comportamentos de desacato - e daí a concepção de que Macunaíma seria uma personagem rabelaisiana (MOISÉS, 1989., p. 72) - do que a uma estética que nega veemente os conflitos existentes (sociais, políticos, raciais, culturais). A sua função é a do puro exercício do divertimento, conforme afirmado pelo próprio Mário de Andrade. No entanto, onde é vista a ironia, por meio da paródia, nós a consideramos mais um exemplo de escárnio, uma vez que o herói "sem nenhum caráter", na verdade, carrega na sua índole o fruto da miscigenação que o modernismo consegue nos arremessar, porém, sem a ciência necessária de que é ela própria o substrato que rege a sua falta de integridade. Afinal, ele não é o herói que nasce *preto retinto*, filho *do medo da noite*, um manancial de *preguiça* e de *artimanhas* que depois irá se transformar em *branco*? Sobre isto nos debruçaremos adiante.

Seja como for, não podemos deixar de notar que o modernismo, assim como foi entregue à população, gerou muitas dúvidas, perplexidades e críticas de todos as espécies e, talvez tenha sido nesse sentido que o movimento produziu os seus melhores efeitos. Se não foi uma mudança total de conteúdo em favor da identidade brasileira, certamente gerou grandes ondas de locomoção e entregou ao Brasil e à Europa novos questionamentos.

²⁶ Magalhães o compara a um *trickster*, ou seja, um malandro, um ser antropomórfico que normalmente agrega valor a um corpo medíocre com a sua astúcia e humor subversivo. O *trickster* teria a função de quebrar tabus, romper limites e criar culturas. In: MAGALHÃES, Célia. *Os Monstros e a Questão Racial na Narrativa Modernista Brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

O segundo período modernista, a partir de 1928 aproximadamente, tem o poder de trazer à discussão a questão da identidade pautada por uma maturidade literária brasileira que possui já um histórico *científico* e *acadêmico*. Esta situação favorece uma grande produção de estudos de caráter sociológico e histórico, sobretudo a partir dos escritos de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Junior, Mário de Andrade e Oswald de Andrade. É o que Moisés (1989) conclui: "A arte literária a serviço da ciência, ou antes, a indissolúvel aliança entre uma e outra. Sem perda de rigor, o ensaísta esmera-se numa linguagem de inflexão oral, jornalística (...) que se lê com agrado, quase como se se percorresse um romance" (p. 165). De fato, se a primeira fase do modernismo versou sobre a inversão dos valores, pela ironia, como forma de romper com o passado colonial, é somente com a linguagem séria e exercida com esforço que a nossa literatura abre espaço reconhecido também fora do país. E é neste momento que a questão racial - já tão debatida e consagrada em todos os meios - irá se revelar mais útil e será mais fundamentada. Dela irão falar os trabalhos historiográficos, os políticos, os professores e os jornais. Não podemos deixar de observar como um Guilherme de Almeida trata do tema nas suas crônicas para a coluna *A Sociedade*²⁷:

É indiscutível que os tipos preferíveis devem ser os mais representativos da nossa raça. Nossa raça! Existirá ela, de fato, com características capazes de auxiliar uma catalogação, uma classificação nas estantes do grande museu que é esta velha humanidade? Como somos nós? - "Dolorosa interrogação"! Altos no sul, baixos no Norte, medianos no Centro: brancos, pretos pardos, bronzeados em todos os quadrantes... Nossa raça! É preciso despejar litros de "Eureka" sobre esta palavra perigosa, e escrever por cima, no seu lugar, outra mais cômoda, menos grave e mais democrática: povo. A comissão deverá escolher dois tipos que tenham, por exemplo, sobrelhas cerradas? De portugueses, agilidade dos índios, dengo dos negros, um fio de cabelo loiro (homenagem aos alemães e holandeses) gestos imenso (homenagem aos italianos) dentes enormes e fortes (homenagem aos ingleses), altivez de galo e "bouch en couer" (homenagem aos franceses), olhos lânguidos de alcova (homenagem aos orientais), pés pequenos e saltitantes (homenagem aos japoneses, aos chineses), e, afinal, um temperamento, um "it" ou, pelo menos, um nome próprio e um sobrenome comuns, sem KK nem YY, (homenagem aos brasileiros). (A caminho de Hollywood. 28 de janeiro de 1927)

²⁷ Extraído da Dissertação de Mestrado *Guilherme de Almeida e a construção da identidade paulista* de Aline Ulrich, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 2007.

Entre as obras que se destacaram no período modernista está o livro de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, publicado em 1936. A sua aproximação com o movimento modernista está representada pela nova estética do livro que, notoriamente, procura desvincular a produção literária do passado histórico, promovendo uma revisão crítica das tradições culturais e eliminando o nosso complexo de colonizados, apegados a valores já antiquados naquele momento político e cultural. Em 1967, a obra recebeu crítica de Antônio Cândido, em que ele a elogia e que foi, posteriormente, reunida ao livro sob a forma de prefácio. Nela Antônio Cândido registra que o livro "se tornou um clássico de nascença", assinalando que o mesmo "forneceu indicações importantes para [os jovens] compreenderem o sentido de certas posições políticas daquele momento, dominado pela descrença no liberalismo tradicional e a busca de soluções novas" (HOLANDA, 1978, xii).

Influenciado pelas teorias europeias, após um período que passou na Europa, Holanda procura refletir sobre as origens de certos traços nacionais e o faz por meio da análise social, adotando um enfoque dinâmico em que aparecem antíteses, uma vez que se expressa por meio de ideias em oposição, como faz notar Cândido: trabalho e aventura; método e capricho; rural e urbano; burocracia e caudilhismo; norma impessoal e impulso afetivo. A metodologia depois vai se revelando durante a leitura. Na verdade, Holanda promove o encontro dos termos a fim de colocar um a serviço do outro. Trabalho & Aventura, por exemplo, disserta sobre dois tipos humanos: o aventureiro e o trabalhador. A antítese nos é dada ao afirmar que "existe uma ética do trabalho, como existe uma ética da aventura" (HOLANDA, 1978, p.13). Embora o autor afirme que não se trata de uma oposição clara - já antecipando que a crítica assim o poderia interpretar -, o texto em si irá colocar os dois tipos em contraste, uma vez que a sua conclusão sobre o espírito nacional irá se pautar justamente nessa análise. O tipo aventureiro seria aquele que procuraria alcançar os seus objetivos visando ao seu destino final. Sem medir esforços, o aventureiro é audaz, imprevidente, irresponsável, instável, vagabundo, enquanto que o trabalhador, ao contrário, "enxerga primeiro a dificuldade a vencer, não o triunfo a alcançar" (HOLANDA, 1978, p. 13).

Prosseguindo com a sua análise, o autor irá assinalar que na nação brasileira teve influência decisiva o gosto de aventura. Segundo essa lógica, o nosso colonizador tenderia

mais para as viagens marítimas de exploração do que para o trabalho no campo propriamente dito. Holanda explica:

Quando lamentamos que a lavoura, no Brasil, tenha permanecido tão longamente aferrada a concepções rotineiras, sem progressos técnicos que elevassem o nível da produção, é preciso não esquecer semelhantes fatores. E é preciso, além disso, ter em conta que o meio tropical oferece muitas vezes poderosos e inesperados obstáculos à implantação de tais melhoramentos. Se a técnica agrícola adotada aqui pelos portugueses representou em alguns casos, comparada às da Europa, um retrocesso, em muitos pontos verdadeiramente milenar, é certo que para isso contribuíram as resistências da natureza, de uma natureza distinta da europeia, não menos do que a inércia e a passividade dos colonos. (HOLANDA, 1978, p. 19)

Essa explicação, embora procure claramente dar um sentido para o destino da nação, já à época, paradoxal, uma vez que havia quem pensasse que o futuro do país seria promissor e quem dizia que o Brasil estaria por muito tempo destinado à sua pobreza, oferece uma resposta tradicional e esperada, a de que a identidade brasileira já formada era devida em grande parte ao seu povo e às condições da natureza.

Retomando a análise oferecida por Holanda, deve-se ainda destacar que teria sido o colonizador um povo de mestiços, razão pela qual a sua facilidade em aceitar a promiscuidade racial. O autor esclarece que "[já antes de 1500] a mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole" (ibidem, p. 22), ao se referir a Portugal. Desse fator histórico e social adviria a mistura e o desrespeito pelas barreiras sociais, políticas e econômicas entre brancos e pretos.

No seu dizer:

A própria coroa não hesitou, ocasionalmente, em temperar os zelos de certos funcionários mais infensos a essa tendência [racista]. Assim ocorreu, por exemplo, quando a um governador de Pernambuco se expediu ordem, em 1731, para que desse posse do ofício de procurador ao bacharel nomeado, Antônio Ferreira Castro, apesar da circunstância alegada de ser o provido um mulato. Porque - diz a ordem de D. João VI - o defeito de ser Pardo não obsta para este ministério e se repara muito que vós, por este acidente, excluísseis um Bacharel Formado provido por mim para introduzirdes e conservardes um homem que não é formado, o qual nunca o podia ser por Lei, havendo Bacharel formado. (HOLANDA, 1978, p. 25).

São inúmeros os exemplos que o autor fornece em defesa da democracia racial, tese que Holanda vai defendendo ao longo da obra, justificando a ausência ou redução do racismo em função, ora da predisposição favorável à miscigenação do colonizador, ora da ganância econômica deste em detrimento do índio ou do negro, ora por ação da natureza ou das políticas adotadas. Ele chega a concluir que um dos fatores que contribuíram para a formação nacional foi "a relativa inconsistência dos preconceitos de raça e de cor" (ibidem, p. 139).

Convém, nesse ponto, desmistificar algumas falas. É inegável a contribuição da obra de Sérgio Buarque de Holanda para os estudos sobre a identidade brasileira, no entanto, gostaríamos de registrar algumas reflexões que são fruto também de um novo modo de pensar as identidades e tomar as devidas distâncias de metodologias superadas. O texto apresentado no livro *Raízes do Brasil* cooperou - e coopera - para reiterar o mito da democracia racial brasileira. O mito das três raças contém um sistema de valores que, na concepção popular, bem como na visão de alguns cientistas ou estudiosos, poderíamos compendiar nas seguintes afirmações:

- a democracia racial brasileira é um fato: os brancos se misturam com os negros e vice-versa. Há também outras misturas raciais representadas pelos casamentos entre índios e brancos, índios e negros e entre as mais variadas populações. O mestiço é o principal representante do povo brasileiro;
- não existe racismo no Brasil. Se compararmos as diferenças raciais entre o Brasil e os Estados Unidos, por exemplo, ou as manifestações racistas europeias e as guerras étnicas em outras regiões do mundo, iremos perceber que o Brasil é um exemplo de convivência pacífica multirracial;
- se ou quando existe racismo no Brasil, a sua forma é branda. Os eventos ou incidentes racistas são escassos e desprovidos;

- as três raças (branca, amarela e negra) compõem o povo brasileiro, concorrendo em igual nível.

Esses enunciados são inválidos por alguns motivos. Inicialmente, convém refletir que esse discurso está apoiado em um mito. O mito, conforme formulado por Barthes em sua obra *Mitologias*, publicado pela primeira vez em 1957, é uma fala, uma linguagem e, como tal, adquire um modo de significação e uma forma. O mito atua como um sistema semiológico que transforma o real em discurso. Porém, não é um real no seu sentido mais amplo. O mito destitui o que é real da sua natureza dialética e ambígua. O mito não chega a negar as coisas, porém purifica-as, sem explicá-las, dando-lhes um sentido de natural. "Passando da história à natureza, o mito faz uma economia: abole a complexidade dos atos humanos, confere-lhes a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para lá do visível imediato, organiza um mundo sem contradições" (BARTHES, 2001, p. 163-164). Ao organizar esse mundo sem contradições, o mito harmoniza na sua essência linguística as possíveis relações dialéticas.

No mito da democracia racial brasileira procura-se, de fato, harmonizar as três raças distintas. Certamente, sob os aspectos históricos e sociais, há diferenças entre essas três raças. No entanto, as diferenças passam despercebidas no mito. A sua função é criar uma forma de harmonizá-las, que, no caso, é dado através da democracia racial. Na prática, o que ocorre, é que passamos a acreditar que no Brasil essa miscigenação decorre de uma forma natural, sem nenhuma contradição, sem lacunas. Acredita-se que foi naturalmente que as raças acabaram se misturando, sem contradições ou diferenças. Essa tese foi defendida por inúmeros autores e cientistas desde o início do século XIX e até no modernismo (HOLANDA, 1936; FREYRE, 1933; PRADO, 1928), perdurando na atualidade. Embora tenhamos presenciado pensadores e críticos se esforçando por denunciar a fragilidade e as contradições desse mito, ainda hoje há quem pense que no Brasil não há nenhuma forma de racismo ou quando há, é uma forma branda. Obviamente, pelos motivos citados, isto não passa de um mito que foi criado e, sendo considerado natural, permanece.

Ao se analisar um mito é necessário ponderar que nele, segundo Barthes, existem dois sistemas semiológicos, um deles deslocados em relação ao outro, ou seja:

[...] um sistema linguístico, a língua (ou os modos de representação que lhe são assimilados), a que chamarei linguagem-objeto, porque é a linguagem de que o mito se serve para construir o seu próprio sistema; e o próprio mito, a que chamarei meta-linguagem, porque é uma segunda língua, na qual se fala da primeira. (...) Eis porque o semiólogo deve tratar do mesmo modo a escrita e a imagem: o que ele delas retém é que ambas são signos, ambas chegam ao limiar do mito dotadas da mesma função significante; tanto uma como a outra constituem uma linguagem objeto. (BARTHES, 2001, p. 137)

Com uma linha de pensamento que consideramos complementar à de Barthes, estão as afirmações sugeridas por Bakhtin (1995), que considera que todo corpo físico pode adquirir um valor simbólico, tornando-se um signo ideológico. A palavra representa o meio mais puro de interação social. É na interação social que o sujeito exerce a linguagem, por meio da qual manifesta a ideologia, que é o material simbólico interior.

Sendo a democracia racial brasileira um mito, logo a sua análise e as decorrentes reflexões a respeito devem ser tomadas considerando a totalidade do sistema de valores que há nele. Há que se considerar que, ingenuidades à parte, em todo mito há um significante, "como total de signos linguísticos, o sentido do mito tem um valor próprio". (BARTHES, 2001, p. 139). A composição racial brasileira oferece um sentido que é homogêneo na sua forma, porém heterogêneo, no seu conteúdo. É homogêneo, pois oferece uma resposta à formação do povo brasileiro através do mestiço, indivíduo que, no decorrer do tempo, foi reconhecido por meio das mais variadas formas, adquirindo sentidos positivos e negativos, conforme o escopo da designação. Sincronicamente, é heterogêneo, pois na sua composição concorreram diferentes povos - representantes de raças variadas - em graus desiguais.

Cabe aqui uma explicação de aceção. Raça, neste trabalho, conforme já exposto, respeita o significado e a explanação fornecida pelo antropólogo Kabengele Munanga (2003) que alerta que a raça, biológica e cientificamente, não existe. A raça foi uma divisão estabelecida para explicar, no século XVIII, as diferenças entre os seres humanos. O conceito passou por profundas revisões desde então, sendo rejeitada por alguns e promovida por outros, de acordo com a ideologia e a finalidade. O que convém salientar é que:

O maior problema não está nem na classificação como tal, nem na inoperacionalidade científica do conceito de raça. Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. (MUNANGA, 2003)

Santos (2003) também aponta para este fato. Segundo o autor, o racismo, enaltece as características do grupo racial considerado superior e rebaixa ou reduz a importância do outro a fim de se justificar. A justificativa encontrada, a fim de manter a hegemonia e o controle da situação, estaria, por assim dizer, vinculada a determinados predicados naturais de cada etnia. Desse modo, ancoradas na decorrência natural da evolução do homem, existiriam raças superiores e raças inferiores.

A negação do racismo nacional abrange não só as camadas menos letradas da população, mas é um discurso que se reforça entre os intelectuais, opinião pública e formadores de opinião. Assim, frequentemente nas manifestações culturais e intelectuais, bem como políticas e religiosas, entre outras, fala-se a respeito da convivência e mistura pacífica das raças no Brasil. A predominância dessa afirmação nas falas individuais e coletivas reflete o processo de formação da identidade nacional, o qual tem na literatura uma de suas expressões mais elevadas. Por sua vez, é importante considerar a função sacralizadora da literatura (BERND, 2001), sobretudo no que diz respeito à criação dos mitos, que irão compor o imaginário social e identitário da nação, cuja importância foi destacada por Hall (2005).

A criação de um sentido para a raça brasileira respeitou duas funções principais: ajustar harmoniosamente as três raças existentes no território, criar uma identidade brasileira que fosse ao mesmo tempo filha da identidade européia, porém que se distanciasse suficientemente dessa para não se confundir com ela. No entanto, há um fator relevante na formação desse significado: o de que havia, desde os primórdios, somente um único elemento munido dos instrumentos de poder, ideologia e autoridade, constituído pelo

colonizador branco. Não há como investigar o processo de formação da identidade brasileira sem levar em consideração esse elemento. Através do mestiço, o europeu aceitava a miscigenação, sem, no entanto, perder de vista, o ideal de pureza racial que, porventura e conforme as teorias do período em que foram aceitas, derivaria de novas miscigenações, as quais levariam indubitavelmente a novos híbridos, cada vez mais brancos. Assim, novamente contaminados pelo discurso naturalista, com a explicação de que o mestiço era o elemento promissor, pois mais adaptado ao meio, alguns pensadores viram a solução para a nação. Solução esta que se demonstrou inviável, pois, como se pôde constatar, nem a nação embranqueceu, tampouco houve miscigenação total, e muito menos, foram valorizadas e restabelecidas as identidades negras, mestiças e/ou índias. O que ocorreu foi a invenção de um mito sustentado na hipótese descabida da existência de raças e diferenças raciais, sendo que, na composição híbrida, no âmbito da qual foi dissimulado um sentido para a nação, foi utilizado o artifício do discurso racista, que, segundo Van Dijk:

Apesar da sutileza e da complexidade do discurso racista, os princípios organizadores globais desse discurso são muito simples e similares em qualquer tipo de discurso de base ideológica: enfatizam os aspectos positivos dos Nós, do grupo de dentro; enfatizam os aspectos negativos dos Eles, do grupo de fora; não enfatizam os aspectos positivos dos Eles; não enfatizam os aspectos negativos dos Nós. (VAN DIJK, 2008, p. 18)

Assim, convém fazer uma releitura da obra de alguns autores românticos e modernistas à luz das novas teorias da análise do discurso, da semiologia, da semiótica e da etnicidade. A temática naturalista foi demasiado empregada pelos autores que trataram a identidade brasileira, como forma de explicação da miscigenação e como justificativa para a ausência do racismo. A obra *Raízes do Brasil*, entre outras obras importantes, como vimos, é, sem dúvida, um exemplo de contribuição para os estudos sobre a nação, porém, revela ainda traços mais doutrinários do que científicos. É necessário também perceber que há uma influência europeia na elaboração da obra em questão. Holanda, ao tentar se distanciar do colonizador, utiliza-o da mesma forma que os seus pares. O colonizador serve, inclusive, de apoio à sua análise, uma vez que a índole do Português foi decisiva para a identidade brasileira, segundo o autor. Há que se rejeitar a tese de que o racismo brasileiro não existe em decorrência da aceitação da miscigenação natural entre os seus povos formadores. O

racismo brasileiro existe e é camuflado justamente pelo discurso mítico que foi e tem sido amplamente renovado nas mais variadas esferas.

Enfim, todo este quadro foi compondo - se considerarmos o início do romantismo como um marco - durante mais de um século o que nós costumamos entender por *identidade brasileira*, que encerra em si duas unidades paradigmáticas: o *mito das três raças* e o *racismo à brasileira*. Um e outro se complementam e sustentam a primeira. Se tivéssemos que escolher um termo para substituir os três vocábulos - identidade, mito e racismo - nos enunciados acima, tenderíamos a optar pelo substantivo *dissimulação*, no seu sentido que mais se aproxima da falsa aparência, daquilo que se finge ser. A nossa suspeita recai sobre o que estes enunciados se propõem a ser e se inclinam na direção da indagação do quanto, de fato, eles realmente são. A nossa análise, daqui por diante, será voltada para este questionamento.

ii. A identidade híbrida brasileira, o rebaixamento e o grotesco e suas aplicações no estudo sobre a condição do negro em *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro

1

Nossa análise sobre a condição do negro no âmbito do estudo sobre a identidade brasileira considera, em princípio, duas vertentes teóricas: uma que caminha no sentido das criações grotescas, conforme descrito por Victor Hugo em uma pequena obra intitulada *Do Grotesco e Do Sublime*, e que servirá de contraponto a outras obras sobre o grotesco, e outra vertente que se molda pelos estudos sobre o hibridismo cultural, cujos conceitos inspiradores serão tomados principalmente de Néstor García Canclini (2008) e Homi K. Bhabha (2007), apoiados no ensaio produzido por Peter Burke (2008). O texto de Victor Hugo explora as posições antagônicas existentes entre o grotesco e o sublime, conforme o próprio título do livro expõe. A sua análise recai sobre a importância que o grotesco adquire na modernidade. Segundo Hugo (2007) "(...) [é] da união do tipo grotesco com o tipo sublime que nasce o gênio moderno, tão complexo, tão variado nas suas formas, tão inesgotável nas suas criações, e nisto bem oposto à uniforme simplicidade do gênio antigo" (p. 28). Servirão também para o nosso estudo as concepções sobre o grotesco apresentadas por Mikhail Bakhtin (1999) na sua análise sobre a obra de Rabelais e o estudo fornecido por Wolfgang Kaiser (2003).

Os exemplos do grotesco fornecidos por Bakhtin, por sua vez, conduzem a nossa análise na direção dos estudos sobre o rebaixamento e carnavalização, propostos pelo mesmo autor. Já em Kaiser serão úteis os comentários que tratam da estética do grotesco, tratado como uma subclasse do cômico, do cru, do baixo ou do burlesco. Canclini nos auxiliará com o seu questionamento sobre o lugar da cultura nas sociedades pós-modernas, estabelecendo um contraponto semântico com a obra de Bhabha (2007), *O local da cultura*. Ao historiador Peter Burke recorreremos não pelo aporte metodológico que evidentemente não faz parte do ensaio oferecido, mas pelas propostas inusitadas que nos levam a refletir sobre alguns aspectos importantes na nossa análise.

Diante da perspectiva de querer analisar uma obra literária e nela concentrar a atenção sobre o negro e descrever a sua condição, deparamo-nos com duas questões que

indicam um limite, a saber, o processo da formação da identidade brasileira e o parâmetro racial na sua composição. Parece-nos bastante simples e direto afirmar que o povo brasileiro é composto por uma mistura racial. Não há nada de surpreendente nesta afirmação. Também é aceitável a premissa de que a miscigenação ocorreu de forma mais ou menos natural e que, portanto, também é plausível a sua aceitação. Igualmente, podemos considerar que, quando há diferenças entre negros, brancos e amarelos, elas decorrem de obstáculos econômicos, situação social, oportunidades, etc. Porém, os assuntos que acabamos de especificar em nada contribuem para a compreensão do estigma que persiste a respeito da raça negra, tampouco esclarecem em que medida a identidade brasileira assimilou na sua composição a matriz africana.

Desde a primeira década do século XX, muitos foram os estudos a respeito da identidade brasileira, sendo que o mote principal sempre foi o de afirmar que na sua composição há três matrizes (RIBEIRO, 2004): índia, negra e europeia, como representantes ideais de três raças. Porém é difícil isolar nesta identidade os elementos originários de cada uma das raças. Mais difícil ainda é classificar cada uma das representações destas matrizes que seguem indicando a sua origem na composição híbrida que é hoje o povo brasileiro. Quem poderia afirmar com precisão absoluta qual a parcela de contribuição que trouxe cada uma das raças? De que forma isto ocorreu? Se partirmos da análise da concepção popular, por exemplo, colecionaremos afirmações do senso comum do tipo: o brasileiro gosta de samba por causa das suas origens africanas; o brasileiro costuma tomar vários banhos ao dia porque os índios assim o faziam; a mulher brasileira é sensual como o eram as negras na senzala; o caráter do brasileiro - propenso à miscigenação e à aversão ao trabalho - teria um vínculo direto com o caráter do colonizador; entre outros. Esse saber comum se pauta, em princípio, nas concepções estereotipadas cujas origens se perdem no tempo e cuja função é a de mistificar - no sentido de fundamentar um mito - a identidade. Há, de fato, um interesse exacerbado em se descobrir as raízes da nação, as suas origens orgânicas e a sua organização a partir das raças citadas. No entanto, há pouco ou nenhum estudo acerca dos mecanismos de formação desta identidade quanto ao seu sentido híbrido. Uma das razões está no fato de que o conceito de hibridismo, tal como o conhecemos atualmente, passou a ser utilizado de forma mais ampla somente há poucas décadas. Outra razão é de que é mais simples procurar compreender os fenômenos a partir das suas justificações. É a ética da

superficialidade que insiste em analisar o problema a partir de uma premissa mais leve, menos resistente e, portanto, menos inquietante.

A insistência ética que nasce da indignação do racismo faz com que estudemos a identidade brasileira aceitando, em princípio, as raças e, oferecendo, como solução, uma mistura ideal delas. Não se observa o que é esta mistura. Deixa-se de lado o estigma e o peso que esta premissa tem. Tecendo um paralelo, ocorre aí desvio de abordagem, conforme analisado por Seligmann-Silva (2006) no âmbito dos discursos sobre o testemunho, cujo longo fragmento copiamos devido à relevância e originalidade:

Essa abordagem, a partir dos estudos de memória, também permite uma crítica da visão essencialista da identidade que marca tanto a retórica da subalternidade (paternalista a ponto de perguntar se 'o subalterno pode falar?', isto é, se ele saiu da sua infância...), como muitas das análises que enfatizam o elemento híbrido da cultura pós-colonial.

Em vez da memória genética - neo-racista -, ela enfatiza a cultura como memória, como combate entre diferentes vozes em torno da narração do passado e estruturação do presente. As narrativas impostas pelos discursos dominantes são reveladas como parte desse combate. Não existe uma topografia simples na qual de um lado estejam os hegemônicos, do outro os subalternos/híbridos. Além disso, em vez de pôr 'para além' da dicotomia ficção-testemunho, a teoria da memória enfatiza a necessidade e impossibilidade de se estabelecer uma distinção. O testemunho não é simplesmente uma manifestação do 'pós-literário', mas sim a afirmação da resistência do literário. Não existe narração para além da literatura. Por fim, (...) essa memória (testemunhal) deve ser pensada com auxílio do potente conceito de *trauma* desenvolvido na tradição psicanalítica, que nos apresenta uma memória marcada justamente pelas aporias do testemunho. (SELIGMANN-SILVA, 2006, p. 37)

De fato, observamos, no caso dos estudos sobre a identidade brasileira, não só a manutenção de uma ideologia da subalternidade que justifica todos os sentidos, bem como há uma insistência na narrativa que localiza cada um dos agentes do processo de surgimento e desenvolvimento da identidade em um ponto distinto, como numa *topografia simples*. Ao invés do testemunho, que atua como uma resistência, temos o movimento da negritude que tendemos a situar no 'pós' - *pós-racial*, *pós-étnico*, *pós-moderno*. A nosso ver, todavia, é preciso estudar a identidade brasileira além das suas justificativas, abandonar a *topografia simples*, compreender que o processo de resistência do negro começou com a escravidão e não houve nenhum momento em que este processo foi interrompido, a não ser pelo

discurso vigente que ocultou todas as manifestações expressivas (das quais não temos notícias). É necessário também considerar - como salienta Seligmann-Silva - o auxílio de um potente conceito para o nosso estudo, que é o de rebaixamento (que de certa forma, relaciona-se ao conceito de trauma para o caso semita). Outrossim, não podemos deixar de atender o convite de Canclini (2008) e procurar desatar o presente trabalho das *categorias ideais* construídas no pensamento pré-moderno²⁸ que não consideram o lugar da cultura. Este *locus*, segundo o autor, não pode ser compreendido sem que abandonemos a filosofia positivista. O positivismo nos leva a distorcer a pós-modernidade, na medida em que gera o desejo de compreendê-la sob a lente da perfeição, do finalizado, do produto idealizado, ou seja, produz uma impossibilidade. Desta distorção é que derivam a inverossimilhança e a irrepresentatividade que são associadas aos aparelhos estatais. "As oligarquias liberais do final do século XIX e início do XX teriam feito de conta que constituíam Estados, mas apenas organizaram algumas áreas da sociedade para promover um desenvolvimento subordinado e inconsistente" (CANCLINI, 2008, p. 25).

Assim é que, passadas várias décadas do fim da escravidão no Brasil, embora tenhamos desmistificado algumas ideias antepassadas sobre as diferenças raciais ou sobre a democracia racial brasileira, e, após os movimentos de negritude expandidos principalmente nas últimas décadas do século XX, não conseguimos distinguir luzes efetivamente brilhantes no fim do túnel. As periferias e as ultra-periferias (consideramo-nas as culturas locais muito distantes das culturas centrais) ainda contam com populações negras, mestiças ou híbridas em maior número. Ao passo que, ao observarmos as ilhas de riqueza nas metrópoles e os círculos sociais mais elevados, veremos que se trata de arquipélagos brancos, loiros, olhos-azulados. Utilizamos o estereótipo não no sentido de arquitetar uma revanche no ímpeto de resgatar valores negros ou identidades menores, mas sim pela sua força de condensar um ideal brasileiro: o de querer ser branco a todo o custo, inclusive negando as suas origens negras. Os mais de 500 anos de negação das origens negras, no entanto, não puderam abalar completamente as populações de origem africana, de modo que, mesmo com a propaganda eugênica dos séculos XIX-XX, e proporcionando níveis de vida baixíssimos a

²⁸ No seu dizer: "A escassez de estudos empíricos sobre o lugar da cultura nos processos chamados pós-modernos levou a reincidir em distorções do pensamento pré-moderno: construir categorias ideais sem comprovação factual". In: CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 24.

certos grupos populacionais, a negritude do povo brasileiro persiste e, quer de um modo ou de outro, ela se manifesta na composição identitária.

É necessário destacar, antes de mais nada, que, apesar de reconhecermos a presença do negro, ela é vista já em si de forma reduzida e estereotipada. Algo como aquilo que falamos a respeito da metonímia na formação da identidade. A população brasileira foi composta por intermédio da colocação, proposital ou aleatória, ao longo de séculos de escravidão, de populações africanas das mais várias origens, as quais não tinham ou tinham enormes dificuldades para se comunicar e, portanto, de uma forma ou de outra, deveriam adquirir uma segunda língua, que foi, aos poucos, a língua portuguesa. De fato, foram trazidos nos navios-negreiros, diversos grupos étnico-culturais: Fanti-Ashanti (Mina), Yorubás (Nagô, Ketu, Egbá), Jejes (Ewê, Fon), povos islamizados (Peuhls, Mandingas e Haussás), da África Ocidental; Bantos: Bakongo, Mbundo, Ovimbundo, Bawoyo, Wili (conhecidos como Angolas, Congos, Benguelas, Cabindas e Loangos), da África Central; e os Tongas e Changanas (conhecidos como Moçambiques), do Sudeste da África Oriental. A aquisição da língua, porém, não ocorreu de forma institucionalizada, portanto as populações negras a adquiriram através da oralidade. Também, da mesma forma, foram introduzidas na língua portuguesa, novas palavras de origem africana, inclusive novos híbridos lexicais, metáforas do hibridismo étnico-cultural. Contemporaneamente, foram introduzidas expressões populares, cuja significação possui valor referencial a respeito do negro na cultura brasileira²⁹.

2

A identidade brasileira surge desde o seu início como um híbrido e este fator é fundamental para o seu resultado. Muito embora os primeiros 300 anos de colonização

²⁹ A respeito da significação que a cultura negra imprimiu no imaginário e na cultura brasileira, de modo geral, observamos a crítica que se fazia às manifestações culturais de origem africana. Em um estudo sobre o branqueamento do negro, Petrônio José Domingues destaca as definições pejorativas a respeito do universo negro, nos jornais do início do século XX. A respeito do samba, por exemplo, falava-se que era uma dança grotesca, bárbara, de sonoridade insípida, de sensualidade selvagem típica africana, considerando que o repúdio a tais manifestações culturais foi uma forma de diferenciação social. O autor observa também a importância do "alisamento" dos cabelos, na busca de um embranquecimento do negro. Tendo encontrado diversas inserções publicitárias, o autor destaca que "o alisamento significaria a felicidade do negro, a realização de seu sonho mais profundo; seria a porta de entrada ao mundo moderno de pessoas elegantes" (DOMINGUES, Petrônio José. *Negros de Almas Brancas? A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo, 1915-1930*. In: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, n.º. 3, 2002, p. 563-599.

resultem necessariamente num domínio lusitano, ou de franco discurso europeu, há já neste período o processo de constituição de uma nova identidade em andamento. Se não o é mais híbrido, é devido às formas óbvias de separação entre os seus elementos (racismo, submissão, estranhamento, domínio). No entanto, mesmo diante desta situação, inicia-se já um processo de desbordo, de perdas de identidades que viriam posteriormente a se transformar no povo brasileiro. Nesse sentido, é necessário, no âmbito do nosso estudo, analisar a noção do híbrido na cultura, que surgiu a partir das discussões a respeito dos processos de desterritorialização, globalismo, crise do pensamento ocidental e capitalismo multinacional. Há inúmeras referências a processos híbridos, sendo que na América Latina, com a coexistência de culturas estrangeiras e dessemelhantes, houve uma mesclagem que foi chamada, de acordo com os estudiosos do momento, de ocidentalização, aculturação, transculturação, heterogeneidade cultural, globalização e hibridismo.

Néstor García Canclini (2008), considerado um dos pioneiros em estudos sobre o hibridismo das culturas latino-americanas, identificou o fenômeno como *heterogeneidade multitemporal*. Canclini aponta para a importância de uma falta de política cultural moderna na América Latina, sendo que, segundo o autor, este seria o fator principal que levaria à hibridação cultural. Sem a política cultural, o hibridismo desencadeado seria o resultado de combinações e sínteses imprevistas. Canclini procurou estudar as contradições da cultura urbana, na sua dificuldade de se colocar como um projeto emancipador e democratizador da América Latina. Nesses países haveria uma restrição da cultura indígena e colonial em favor das culturas *de elite*, porém, sem uma política cultural adequada, a mestiçagem gerou formações culturais híbridas em todos os estratos sociais. Assim sendo, sumariamente, pode-se dizer que o hibridismo cultural brasileiro (bem como nas outras nações da América Latina), surge, por um lado, do interesse ideológico em impor uma cultura *branca* ou *europeia* em todos os níveis sociais, cujo resultado, no entanto, não pôde ou não conseguiu ser totalmente alcançado, por falta de um projeto amplo que pudesse dar conta das múltiplas culturas originárias de cada etnia ou raça presente no território. Consequentemente, a identidade brasileira é uma síntese imprevista e imprevisível dos vários ethos populacionais presentes no território. Disso advém o termo hibridismo cultural, ou seja, o entrecruzamento contemporâneo de diversos fenômenos culturais e diferentes tempos históricos, que convivem de forma desarticulada. O estudo a respeito da hibridação

cultural é um dos meios pelos quais é possível compreender o diálogo entre as culturas altas e as culturas populares, dentro do cenário nacional, bem como a sua inserção em âmbito internacional.

Na observação de Canclini (2008) a ciência sempre procurou estudar objetos *puros*, posicionando-os em fronteiras categóricas e estanques. No seu dizer, "o artesanato ia para as feiras e concursos populares, as obras de arte para os museus e as bienais" (p. 21). A explicação estaria na tendência maniqueísta de imaginar que as culturas nacionais *autênticas* pudessem ser preservadas de influências externas, como os processos de aculturação estrangeiros e globais. No entanto, se isto poderia ser dominante até há alguns séculos atrás, com a modernidade e a pós-modernidade, cada vez mais o ideal purista que quer a cultura lapidada pelos limites locais se esvaece, pois vê surgir formas expressivas contaminadas por todos os tipos de influências. Antes de mais nada, gostaríamos de esclarecer que com o termo *contaminar* desejamos dizer que há um contato entre duas ou mais formas expressivas diferentes e de procedência variada, cuja resultado nem sempre é desejado ou manipulável. Deixamos de lado o sentido negativo que o verbo *contaminar* pode adquirir na língua portuguesa e ressalvamo-nos o direito de considerá-lo somente no seu sentido de *contagiar* ou *receber uma influência*. Com isso, queremos dizer que no mercado global atual, as formas *puras* culturais tendem a desaparecer para dar lugar a formas mais complexas, transformadas, contagiadas por outras formas de expressão. É necessário também considerar que não só os objetos não podem mais ser considerados puros, como também recebem a carga simbólica que transcende a expressão em si.

O que é a arte não é apenas uma questão estética: è necessário levar em conta como essa questão vai sendo respondida na intersecção do que fazem os jornalistas e os críticos, os historiadores e os museógrafos, os *marchands*, os colecionadores e os especuladores. Da mesma forma, o popular não se define por uma essência *a priori*, mas pelas estratégias instáveis, diversas, com que os próprios setores subalternos constroem suas posições, e também pelo modo como o folclorista e o antropólogo levam à cena a cultura popular para o museu ou para a academia, os sociólogos para os partidos, os comunicólogos para a mídia. (CANCLINI, 2008, p. 23)

Por outro lado, o avanço destas culturas híbridas tem provocado reações de rejeição, com posicionamentos extremamente contrários, como é o caso das guerras étnicas, dos movimentos tradicionalistas e conservadores e das alianças de várias espécies que procuram resgatar ou manter princípios puros de coesão. Esta condição não revela uma contradição, mas indica a possibilidade de convivência de duas proposições opostas na pós-modernidade. Para analisar a complexidade da modernidade, o autor utiliza a metáfora da cidade, lugar onde tudo pode ser encontrado. Desde as antepassadas culturas indígenas até as últimas descobertas tecnológicas, a desordem e o caos dos engarrafamentos e as manifestações de protesto, as mercadorias e os grupos sociais que não têm acesso ao mínimo necessário para a sua subsistência. De fato, as cidades têm um poder de atração capaz de gerar um magnetismo na sua direção. A sedução ocorre em função da oferta de condições de vida muitas vezes idealizadas. A impressão que se tem é de que a metrópole irá oferecer trabalho, moradia, segurança e lazer igualmente a todos os seus cidadãos. No entanto, ao mesmo tempo em que promete todas estas condições, ela não consegue cumprir, gerando o caos de que fala Canclini.

Em decorrência de uma grande demanda, combinada com uma grande oferta, nem sempre capacitadas a criar relações entre si, o resultado gerado é normalmente desconexo, abundante e frustrante. O estresse decorrente da vida nas cidades é somente um dos apanágios da vida moderna. A extraordinária quantidade de terapias, curas, cursos, publicações em revistas e livros que oferecem uma solução para a vida na cidade é o reflexo mais manifesto da insustentabilidade da situação. Ao mesmo tempo em que não oferece solução para os seus problemas, a metrópole impressiona pela quantidade de propostas inovadoras, híbridas e contrapostas que consegue apresentar.

A propósito de hibridismo, Burke (2008) sugere que uma das preocupações recorrentes neste assunto está intimamente unida à noção de *fronteira*. A ênfase neste princípio teria surgido com os estudos linguísticos a respeito de idiomas vizinhos, como o holandês e o alemão, em que não haveria uma descontinuidade cultural, sendo impossível estabelecer onde começa uma e onde termina outra. Esta necessidade - de pontuar com exatidão uma fronteira - parece ter desde sempre acompanhado as questões levantadas nos estudos sobre a(s) identidade(s). Assim, não é incorreto dizer que a problemática a respeito

do hibridismo surgiu como uma extensão dos estudos sobre a identidade, tendo como mola propulsora os contatos entre diferentes grupos sociais. A noção de fronteira se relaciona à ideia de marco divisor ou de limite, após o qual uma condição deixa de existir. No entanto, como já apontado anteriormente, a impossibilidade de se fixar pontos estanques e ideais nas estruturas pós-modernas decorre do modelo positivista, nem sempre aplicável no caso em questão. De fato, observa-se uma flexibilidade inclusive nas propostas conceituais. Ao nos referirmos ao pós-modernismo usamos expressões bastante desconexas: fala-se em *liberdade criativa, tolerância com a diversidade, mal-estar da pós-modernidade* (Zygmunt Bauman, 1999), *individualismo e hedonismo, esvaziamento e fragmentação*. Nesse sentido, utilizar a expressão *não-lugar* não é um simples ato de retórica; ela é evidentemente a expressão que sintetiza o deslocamento existente nas culturas híbridas. Segundo Burke (2008), "o preço da hibridização (...) inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais" (p. 18). Pensada desta forma, a cultura híbrida, ao mesmo tempo em que promove o contato ou o encontro entre culturas, ganhando em criatividade e diversidade, perde um pouco da sua tradição e flexibiliza os seus rituais que não mais podem continuar a existir como eram anteriormente.

Esta operação de desbordo que, aos poucos, vai delimitando outros *lugares*, é percebida por Darcy Ribeiro e expressa no seu livro *O povo brasileiro* (1ª edição: 1995). Muito embora a investigação fornecida pelo autor deixe claro uma preocupação de caráter etnológico, é-nos auxiliar na medida em que exprime uma óbvia preocupação com a situação, demonstrando a sua relevância. Ele diz:

O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que *não podendo identificar-se* com os que foram seus ancestrais americanos - que ele desprezava -, nem com os europeus - que o desprezavam -, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos luso-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro.

Através dessas oposições e de um persistente esforço de elaboração de sua própria imagem e consciência como correspondentes a uma entidade étnico-cultural nova, é que surge, pouco a pouco, e ganha corpo a brasilianidade.

É bem possível que ela só se tenha fixado quando a sociedade local se enriqueceu, com contribuições maciças de descendentes dos contingentes africanos, já totalmente desafricanizados pela mó aculturativa da escravidão. *Esses mulatos ou eram brasileiros ou não eram nada*, já que a

identificação com o índio, com o africano ou com o brasilíndio era impossível. (RIBEIRO, 2004, p. 128, grifos nossos)

Burke (2008) observa a incidência de termos metafóricos para designar os processos híbridos. Palavras ou expressões como *empréstimo*, *caldeirão cultural*, *crioulização* são utilizados a fim de caracterizar os processos de interação cultural e suas consequências. As *apropriações* ou *empréstimos* se preocupam em definir que nos processos de interação cultural ocorrem assimilações ou transferências. Essas assimilações explicariam, por exemplo, o surgimento dos sincretismos, como é o caso de certas religiões brasileiras que conseguiram se consolidar a partir da mistura de rituais católicos com rituais africanos.

Outra metáfora apontada por Burke é a da *fusão* ou da *mestiçagem*. Diferentemente da apropriação, a fusão conduz à ideia do desaparecimento de algo anterior para gerar algo novo, fruto da mistura ideal dos componentes que a geraram. Um exemplo de *fusão* estaria representado no mito brasileiro das três raças, sugerindo que o povo brasileiro seria um amálgama humano. Acreditamos que essa ideia de amálgama ou fusão pode ser considerada útil, pois tem a conotação de massa ou composto, mas também pode denotar confusão. Todo bom cozinheiro sabe que o composto deve trazer em si a mistura ideal de ingredientes que resultarão no doce ou salgado apreciado. Sem a fusão desejada, o resultado pode ser desastroso ou confuso. O sabor não se destaca. Designar o povo brasileiro com o conceito de fusão, significa desejar que o resultado seja tão bom quanto o esperado. Significa adotar a concepção de que seus ingredientes foram bons e colocados na medida certa. No entanto, parece-nos que não é assim. O mito criado levou em consideração uma mistura em que - tecendo um paralelo - o peso beneficiador coube ao europeu e o peso vexatório ao negro.

3

As considerações apresentadas nos conduzem finalmente à teoria apresentada por Bhabha (2007). A leitura deste autor nos traz à tona um conjunto complexo e emblemático de considerações. Iniciaremos por destacar uma delas: a de que a identidade, na realidade, é plural. Não é possível, dentro das formas culturais atuais (se é que algum dia o foi),

considerar a identidade como algo estanque ou imóvel. É necessário recusar as fórmulas acabadas e lapidadas. No seu entender, as representações políticas indicam esta variável. Ele explica que "não há, literal e figurativamente, espaço para o objetivo político unitário ou orgânico que possa afrontar a noção de uma *comunidade* socialista de interesses e articulação" (p. 53). Bhabha afirma que simplesmente "não existe verdade política ou social (...) a ser aprendida", pois não há nenhuma representação unitária e nenhuma hierarquia fixa de valores (p. 54). Nesse viés, observamos que o híbrido é sempre e desde o seu início uma zona de tensão, em que vários domínios irão lutar, resguardar ou ceder limites. Necessariamente implica uma situação de resistência em que o trabalho de resiliência incide para moldar a situação presente. Trata-se de verificar como ocorre a repetição da tradição e dos ritos do passado na significação do presente.

Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser *repetido*, relocado e traduzido *em nome da tradição*, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma *estratégia de representação da autoridade* em termos do artifício do arcaico. Essa iteração nega nossa percepção das origens da luta. Ela mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais, ao questionar nossa percepção da autoridade da síntese cultural em geral. (BHABHA, 2007, p. 64-65, grifo nosso)

De fato, não seria a atribuição de determinadas *zonas* da identidade brasileira para a *raça* negra e de outras para a *raça* branca um exemplo da análise proposta por Bhabha? Esse *algo que vem a ser repetido* em nome da tradição não teria no mito das três raças a sua lição mais patente? E não seria ele exatamente a *aparência de um passado que não é um signo fiel da memória histórica*? Senão vejamos: (i) o discurso a respeito da identidade brasileira quer impor uma neutralidade onde não há, uma vez que as representações de raízes negras, índias e brancas não se equivalem necessariamente, uma vez que não o poderiam fazer em termos de conteúdo e não o fazem em nível de hegemonia; (ii) a repetição do axioma de igualdade racial é feito *em nome da tradição*, ou seja, onde se lê igualdade, recite-se manutenção de uma memória desejada ideologicamente que antagoniza com um retrato fiel da memória histórica, considerando que grande parte da história índia e negra não tem registro, nem escrito nem oral; (iii) os efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones (mestiçagem, igualdade racial, fusão, musicalidade, etc.) se prestam a desviar a atenção, produzindo um discurso unitário e contemporaneamente dualista, ao invés de considerar a

pluralidade inerente às culturas híbridas. A composição que resulta desse processo revela ser o que Bhabha acolhe de Fanon (1969), isto é, um "delírio maniqueísta" (BHABHA, 2007, p. 75). De um lado a imposição de um rebaixamento negro, de outro a determinação de uma superioridade branca.

Outro conceito que emprestaremos de Bhabha refere-se à fetichização na composição identitária. Segundo ele, o fetiche é pertinente às representações da(s) identidade(s) colonial(is), pois age empobrecendo e estereotipando a diferença. Ele seria a modalidade disponível para produzir um discurso colonial que nega a diferença, promovendo uma redução (o fetichismo) na alteridade. O fetiche apresenta um resultado possível para a ausência do outro. Eliminando a totalidade, reduzindo o outro a somente uma parte, fomenta-se o estereótipo que se esboça no fetiche, na sua forma mais aguda, pois considera o ímpeto que institucionaliza a *falta de*. Ao negar o sujeito colonial, opera-se a não aceitação da diferença. O outro é sempre estranho e, portanto, não aceito. Porém, como agir diante da insistência da miscigenação? Que comportamento, que ação, que impulso pode ser esperado à vista do inevitável contato humano produzido com o colonialismo e sucessivamente com os processos de globalismo? Se a reação não pode evitar, ou pelo menos, não consegue elaborar situações de escape aos fluxos geopolíticos, pode-se, então, realizar a negação mediante o uso de um discurso que serve de redenção.

Não é aceitável a miscigenação, tampouco conseguimos, nós, humanos, conviver com a diferença, então encontramos uma elaboração que nos convença de que a democracia racial existe. Não seriam os mitos de origem uma invenção para acreditarmos que somos algum resultado ideal ligado ao nosso passado? Não representariam eles aquela *imagem* examinada por Bhabha (2007, p. 85) que "torna *presente* algo que está *ausente*"?

Assim, é necessário considerar que a identidade brasileira somente pode ser vista como tal, ou seja, com um corpus histórico (documentos, dados, informações, bem como, materiais significantes), a partir do momento em que esse passa a existir. Disso advém a importância da literatura, bem como dos estudos literários, cuja crítica, já nos seus primórdios, identificou a amplitude da sua utilização para a compreensão da identidade brasileira. O conjunto de documentos (literários ou não) que compõem esse corpus alcança

ainda mais valia na medida em que é praticamente inexistente a produção de registros por parte das populações negra e índia. Quando, ou se existe, não lhe é dado o crédito suficiente para que se torne uma fonte. Essa condição histórica relativa ao racismo³⁰ estabeleceu um paradigma relevante na criação de um sentido para a nação: ele foi estabelecido sob a visão do branco, o qual, além de branco³¹, era colonizador e via-se autorizado a instituir uma memória e, por conseguinte, delimitar o campo no qual iria se inserir a identidade brasileira.

Bhabha explica de forma pungente a construção do discurso colonial:

A construção do discurso colonial é (...) uma articulação complexa dos tropos do fetichismo - a metáfora e a metonímia - e as formas de identificação narcísica e agressiva disponíveis para o imaginário. O discurso racial estereotipado é uma estratégia de quatro termos. Há uma amarração entre a função metafórica ou mascaradora do fetiche e o objeto-escolha narcísico e uma aliança oposta entre a figuração metonímica da falta e a fase agressiva do imaginário. Um repertório de posições conflituosas constitui o sujeito no discurso colonial. A tomada de qualquer posição, dentro de uma forma discursiva específica, em uma conjuntura histórica particular, é portanto sempre problemática - lugar tanto da fixidez como da fantasia. Esta tomada de posição fornece uma 'identidade' colonial que é encenada - como todas as fantasias de originalidade e origem - diante de e no espaço da ruptura e da ameaça por parte da heterogeneidade de outras posições. Como forma de crença dividida e múltipla, o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. O processo pelo qual o 'mascaramento' metafórico é inscrito em uma falta, que deve então ser ocultada, dá ao estereótipo sua fixidez e sua qualidade fantasmática - *sempre as mesmas* histórias sobre a animalidade do negro, a inescrutabilidade do cule ou a estupidez do irlandês *têm de ser* contadas (compulsivamente) repetidamente, e são gratificantes e aterrorizantes de modo diferente a cada vez. (BHABHA, 2007, p. 119-120)

³⁰ A Conferência de Durban sobre o racismo, cuja terceira edição ocorreu em 2002, reconheceu que o racismo é uma realidade em todas as sociedades, constituindo-se em crime contra a humanidade. In: SANÉ, Pierre. Reivindicações articuladas (e contestadas) de reparação dos crimes da história, a propósito da escravidão e do colonialismo, por ocasião da conferência de Durban. Em Genebra, 22-23 de março de 2002. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001336/133674por.pdf>. Acessado em: 01.02.2009.

³¹ Convém, nesse ponto, acrescentar que o motivo desta afirmação não está imbuído da crítica à raça, seja ela qual for, existente ou não, porém somente constatar o fato de que foi dada uma situação discursiva por um dos elementos que compuseram a miscigenação entre as três raças no Brasil. Aqui faço minha a nota acrescentada à Introdução da obra de Teun A. Van Dijk, *Racismo e Discurso na América Latina* (2008), na qual o autor declara: "Uso a expressão '(mais) branca' para indicar que, sobretudo na América Latina, não é simplesmente uma questão de branco vs. não-branco, mas uma escala sutil de ser mais ou menos de aparência européia, africana ou indígena. Estar próximo do fenótipo europeu - ou seja, parecer '(mais) branco' - tende a ser associado a mais prestígio e mais alto *status* e correlacionado com mais poder e uma melhor posição socioeconômica e cultural" (DIJK, 2008, p. 24).

Ora vejamos no que consiste esta substituição metonímica e metafórica do negro no caso da identidade híbrida brasileira. O espaço do negro na identidade brasileira não é um espaço democratizado, nem nunca o foi. Desde o momento em que se viu liberto, o negro viu-se na situação de ocupar espaços alternativos, distantes das ilhas erguidas pelas elites e depois se viu na contingência de ter que se mover novamente para dar espaço aos imigrantes que acabaram ocupando seus lugares na vida cotidiana (espaços urbanos e sociais). A sua condição de ex-escravo trazia já em si o estigma de ser considerado um não-sujeito.

Darcy Ribeiro descreve a situação escravagista com minúcia e paixão, salientando a exaustão de trabalhar dezoito horas por dia, sem alimentação, sem amor, sem família, sem sexo, sem moradia, sem água, sem compreensão. Este longo processo de degradação humana não poderia gerar cidadãos repentinamente com a simples mudança de condição legal, de ex-escravo a homem livre. Certamente o período sucessivo à libertação foi um tempo marcado pelas indecisões, pelo desconhecimento do agir e do saber, pela descoberta de novos caminhos. Como não houve nenhuma medida política adotada a fim de organizar a recém-nascida sociedade, o desequilíbrio gerado foi a solução única possível. Domingues (2004) observa que, logo no início do século XX, havia, além das dificuldades de inclusão de negros e mulatos devido à escassez de qualificação e ao preconceito, inúmeras situações de conflito entre estes grupos e as comunidades de imigrantes. Nos vários cortiços que se formaram a fim de abrigar estes grupos, muitas vezes havia mulatos, espanhóis, italianos, portugueses, que, por questões de lutas pela sobrevivência e diferenças culturais e linguísticas segregavam uns aos outros, formando rígidas linhas de cor ao longo dos corredores das habitações.

A principal metáfora que marca este período e que representa o negro, vindo depois a se constituir praticamente num forte apelo ao discurso que rebaixa o negro, é a que vincula a sua imagem à de macaco, macumbeiro, tição e outras designações que estabelecem comparações grotescas ou excêntricas com o negro. Posteriormente, com a parcial integração do negro ao trabalho, Domingues observa que a maioria deles ocupava posições consideradas *baixas*, sendo trabalhadores braçais, domésticos, biscateiros, prostitutas, ou estavam *desempregados*, por serem desqualificados socialmente. Esta

situação revelava uma forte taxa de analfabetismo e desconhecimento das práticas que favorecem os processos de inclusão (Domingues, 2004). O autor nota também que, enquanto as famílias tradicionais burguesas possuíam um núcleo monogâmico, constituído pelo marido, mulher, filhos, em regime patriarcal, as famílias negras nem sempre eram formadas assim. Muitas vezes eram compostas pela mãe e filhos, ou tios, avós e netos. As diferenças de constituição familiar e as dificuldades de inclusão social geram um processo de identificação por metonímia, a preguiça e a indolência sendo as suas formas mais representativas.

4

Esse repertório escolhido para caracterizar o elemento negro na composição híbrida da identidade brasileira existe em razão direta da afirmação da superioridade do branco. É o mesmo discurso do dominado e do dominador. Um se dá em função do outro. Nesse sentido, cabe-nos desautorizar ou, pelo menos, localizar histórica e politicamente as falas que propagam a aceitação da diversidade racial como um fator aceito pela população brasileira e constituinte da identidade nacional. Na verdade, a nosso ver, a tão proclamada democracia e igualdade racial brasileira não promove uma inclusão, mas sim o seu contrário, a exclusão do elemento negro e a idealização do elemento índio. A exclusão ocorre mediante o rebaixamento e a idealização mediante a elevação utópica. Sem um e sem a outra, teria sido impossível para a nação criar um povo brasileiro. Foi necessário privilegiar certos aspectos que eram considerados relevantes e positivos no processo de criação da identidade nacional, em detrimento de outros que foram cancelados, anulados ou posicionados obliquamente à imagem da nação.

Entendemos que o conceito de rebaixamento e as formas analisadas do grotesco que são tão pouco descritas pelas mais várias áreas de estudo alcançam um grau elevado de relevância para a compreensão da identidade híbrida brasileira. Não se trata apenas de um conceito a mais na descoberta das características desta identidade. Na verdade, se trata da chave para penetrar no cerne da questão. A identidade brasileira, como passou a existir a partir do século XIX - e limitamos o momento histórico por ser nele em que o povo brasileiro começa a se interrogar sobre a sua situação - desde o seu início teve que resolver uma questão: como caracterizar um povo a partir de tantas conformações étnicas, linguísticas,

políticas e culturais? No século XIX o Brasil já possuía cidadãos das mais variadas origens, porém, o vínculo ainda forte com a Coroa impedia um avanço conceitual na sua identidade. Somente após o rompimento deste vínculo é que se pode presenciar o surgimento do brasileiro como povo em si e não mais como um apêndice da Colônia. O século XIX, de fato, é marcado por inúmeras rebeliões e conflitos que sinalizam algumas mudanças necessárias na estrutura social nacional e que irão culminar com dois fatos históricos cruciais: a promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888 e a saída de d. Pedro II do país, em 17 de novembro de 1889.

Com a extinção da escravidão, uma grande parcela da população que até então não era reconhecida como cidadã e, portanto, não era cabível que constituísse o povo brasileiro, muda de condição. Embora a manobra demore alguns anos para gerar resultados positivos, foi a partir dela que o negro, por direito e não como objeto de uso de seu proprietário, começa, de forma definitiva, a se misturar com o branco e este com o negro. A mistura aqui não significa somente mistura étnica ocorrida em função de trocas sexuais que geram filhos mestiços. A partir do fim da escravidão, o negro sai do espaço que até então ocupava para se dedicar ao colono e começa a ocupar o seu próprio espaço. Em princípio, certamente, o seu lugar é a rua, por não ter onde viver. Mas, logo depois começa a ocupar outros espaços e a adquirir outra condição. A ocupação inicial é feita em barracos, estalagens ou cortiços³², onde a situação é extremamente precária e insegura. Em um projeto de estudos temáticos, conduzido por Sidney Chalhoub (s.d.), há informação de que nestes locais as condições habitacionais eram excessivamente precárias. Doenças como a varíola e a febre amarela surgiam nestes ambientes e se difundiam para outras regiões das cidades. O estudo também destaca que eram frequentes os conflitos entre grupos sociais diferentes (italianos, portugueses, brasileiros de várias capitais, negros).

Não por acaso uma obra da literatura nacional retrata este movimento social: *O Cortiço* de Aluísio Azevedo, publicada em 1890. O fervilhar da época é exposto

³² A propósito dos cortiços, muitos deles eram organizados por ricos aristocratas ou imigrantes abastados que alugavam quartos em galpões de madeira. Os cortiços permaneceram na paisagem das metrópoles brasileiras por várias décadas, sendo objeto de interesse de médicos, autoridades e polícia, entre outros, devido aos inúmeros acidentes e fatos violentos que neles ocorriam. Informações mais detalhadas podem ser vistas no seguinte endereço: <http://www.unicamp.br/cecult/mapastematicos/corticis/introcort.html>, acessado em: 1º de novembro de 2009.

minuciosamente neste trecho em que o narrador explica a fortuna da personagem Miranda, para logo após descrever a rixa entre ele e João Romão, proprietário da Estalagem São Romão, também descrita a seguir:

Entretanto, a rua lá fora povoava-se de um modo admirável. Construía-se mal, porém muito; surgiam chalés e casinhas da noite para o dia; subiam os aluguéis; as propriedades dobravam de valor. Montara-se uma fábrica de massas italianas e outra de velas, e os trabalhadores passavam de manhã e às Ave-Marias, e a maior parte deles ia comer à casa de pasto que João Romão arranjara aos fundos da sua varanda. Abriram-se novas tavernas; nenhuma, porém, conseguia ser tão afreguesada como a dele. Nunca o seu negocio fora tão bem, nunca o finório vendera tanto; vendia mais agora, muito mais, que nos anos anteriores. Teve até de admitir caixeiros.

(...)

Afinal, já lhe não bastava sortir o seu estabelecimento nos armazéns fornecedores; começou a receber alguns gêneros diretamente da Europa: o vinho, por exemplo, que ele dantes comprava aos quintos nas casas de atacado, vinha-lhe agora de Portugal às pipas, e de cada uma fazia três com água e cachaça; e despachava faturas de barris de manteiga, de caixas de conserva, caixões de fósforos, azeite, queijos, louça e muitas outras mercadorias. Criou armazéns para depósito, aboliu a quitanda e transferiu o dormitório, aproveitando o espaço para ampliar a venda, que dobrou de tamanho e ganhou mais duas portas.

(...)

E os quartos do cortiço pararam enfim de encontro ao muro do negociante, formando com a continuação da casa deste um grande quadrilongo, espécie de pátio de quartel, onde podia formar um batalhão. Noventa e cinco casinhas comportou a imensa estalagem. Prontas, João Romão mandou levantar na frente, nas vinte braças que separavam a venda do sobrado do Miranda, um grosso muro de dez palmos de altura, coroado de cacos de vidro e fundos de garrafa, e com um grande portão no centro, onde se dependurou uma lanterna de vidraças vermelhas, por cima de uma tabuleta amarela, em que se lia o seguinte, escrito a tinta encarnada e sem ortografia:

'Estalagem de São Romão. Alugam-se casinhas e tinas para lavadeiras'.
(AZEVEDO, 1997, p. 29)

A capital federal no final do século XIX e início do século XX ainda não contava com esgoto, nem água, tampouco com serviços suficientes para toda a população. Além da condição de vida arriscada destas populações, havia também a discriminação e qualificação como fatores que impediam uma maior miscigenação entre negros e brancos. Não tardou, porém, que a nação pudesse contar com negros ou descendentes de negros em posições acima da submissão. De fato, já em 1900, com uma obra polêmica, Affonso Celso, bem descreve a situação:

Do cruzamento das três raças resultou o mestiço que constitui mais da metade da nossa população. (CELSO, 1997, p. 89)

(...)

Que bela galeria de negros e filhos de negros ilustres a que apresenta o Brasil! Eis José Maurício Nunes Garcia, gênio musical, amigo de D. João VI; Marcílio Dias, intrépido marinheiro que deu seu nome a um dos vasos da nossa armada; André Rebouças que, depois de derribada a monarquia, redentora da sua raça, acompanhou a família imperial banida, deixando cômodos, posição, parentes, para ir morar miseravelmente no voluntário exílio; Luiz Gama ex-escravo, que se torna exímio advogado, um dos próceres do abolicionismo; Justiniano da Rocha e Ferreira de Menezes, inspirados jornalistas; e o legendário Henrique Dias que, dez vezes ferido perdendo uma das mãos na guerra contra os holandeses, exclama que cada um dos cinco dedos restantes batalharia como nova mão por seu Deus e pela sua Pátria! (CELSO, 1997, p. 100-101)

Embora o discurso de Affonso Celso não consiga se desvencilhar do ideal romântico, revelando um aspecto idealizado da inclusão social dos escravos ou ex-escravos - supostamente impossível na sociedade brasileira de fins do século XIX e início do século XX - ele aponta para a possível existência de uma situação social diferente da escravagista. Certamente, não podemos inferir que imediatamente após o fim da escravidão houve uma assimilação tal que os descendentes da raça negra provaram uma ascensão social rápida. Porém, há indícios de que alguns deles já participavam ativamente da vida social, possuindo bens e realizando um trabalho remunerado.

Jacino (2008), no seu estudo sobre a inclusão do negro no trabalho, após o advento da lei Áurea, descreve que a partir da metade do século XIX muitos núcleos negros começaram a se fortalecer e a contar com a liberdade (cartas de alforria, libertação voluntária, fugas, leis que foram sendo promulgadas), causando uma parcial integração na sociedade. O autor sustenta que, apesar da discriminação e da concorrência exercida pela mão de obra imigrante e branca, a resistência negra procurava disputar o trabalho disponível na época. Entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, as cidades passaram por profundas transformações e com estas surgiram novas oportunidades de trabalho. Jacino (2008) afirma que o trabalho também vai mudando o seu perfil e estrangeiros e brancos pobres que antes não se sujeitavam a determinadas tarefas realizadas por negros, acabam exercendo-as também. "Tanto a realidade objetiva da luta pela sobrevivência quanto o valor social que o trabalho passou a ter com a ascensão do

capitalismo levavam à ocupação, por parte dos brancos, de funções antes proibitivas" (JACINO, 2008, p. 89). A principal consequência da busca pela ocupação foi, neste momento histórico, a disputa dos vários grupos pelos postos de trabalho. Da leitura de jornais do final do século XIX, Jacino (2008) observa que muitos anúncios de oferta de mão de obra já eram de pessoas brancas, europeias, com alguma formação e que, portanto, não havia nível de igualdade em termos de disputa com este branco e com um negro na mesma época. O autor fornece um exemplo:

Anúncios, como o publicado no *Diário Popular* de 9 de janeiro de 1886, que davam parte ao público de 'Parteira Mm. Úrsula. Formada em 1ª classe em exame rigoroso de obstetrícia, pela faculdade médica da Universidade de lunsbruch, no Império da Áustria-Hungria, pode ser procurada na Rua Boa Vista, 74'. Ou 'Parteira italiana, Filomena Sbrana, formada pela Universidade de Pisa (Itália), recém-chegada a esta Capital, pode ser procurada a qualquer hora do dia ou da noite para todos os misteres da sua profissão. Residência: Rua Florêncio de Abreu, 47'. Esses anúncios são indicativos de que estrangeiros começavam a ocupar tanto o trabalho antes exercido pelo negro como os seus tradicionais espaços na cidade, pois aquelas ruas faziam parte do conjunto de casas e chácaras ocupadas por negros, em torno da Igreja do Rosário que, como coroamento da expulsão definitiva, seria derrubada em 1905. (JACINO, 2008, p. 107)

Apesar disto, a necessidade e o esforço das populações negras, renderam já no início do século XX, alguns resultados. Segundo Jacino (2008), entre 1850 e 1857 já é possível perceber na documentação que alguns negros realizaram a sua ascensão social, pois já constam inventários, heranças e bens de famílias negras. O autor nota também que, pelo menos neste período inicial, os negros livres também adquiriam escravos, numa demonstração de que mesmo uma ascensão social incipiente comportava no pressuposto da posse de escravos.

Se, por um lado, a justificativa dada à entrada de imigrantes no país é fundamentada com o fim da escravidão (BERTONHA, 2005, p. 85; NINOMIYA, 1995/1996, p. 245) e, conseqüentemente, a necessidade dos fazendeiros de contratar mão de obra de outras origens, por outro, resta a dúvida sobre a real razão que moveu os mesmos fazendeiros carentes de mão de obra a contratarem europeus e não quererem contratar os negros que haviam libertado. O único motivo para esta escolha está, claramente, apoiado em uma

ideologia eugênica (GALTON, 1883) que já, desde as suas primeiras manifestações, encontrou no Brasil um solo fértil para a difusão de suas ideias. De fato, os proprietários de terras, ao libertarem seus escravos, não poderiam contratá-los, uma vez que até aquele momento o escravo - negro - era tratado como objeto. O seu valor só era maior do que o da terra, que era praticamente grátis. No entanto, com a libertação, o valor de um escravo no mercado passou a ser praticamente nulo.

Nesse sentido, é necessário compreender que o imaginário da elite estava impregnado das ideias que circulavam, em parte influenciadas pelos fluxos ideológicos europeus e em parte pelas próprias ideias que circulavam no país. Neste momento histórico o negro simbolizava o atraso, a barbárie, a devassidão, o primitivismo e a selvageria, entre outros, ao passo que o imigrante branco europeu simbolizava o progresso e o desenvolvimento, a cultura e o futuro, a moral, a liberdade e o branqueamento da raça (DOMINGUES, 2004, p. 63).

É preciso recordar que não só o fim da escravidão ocorrera, mas também o fim do império e o surgimento de uma nova forma política. A saída do monarca rumo à França, em 17 de novembro de 1889 é um marco das mudanças no país. Com ele, a nação adquire autonomia, rompendo a ligação com a Colônia e demonstrando, a partir de então, que existe de forma independente. Este ato de maioria acarretará em inúmeras alterações políticas e sociais, bem como literárias e culturais. Os reflexos deste rompimento não serão vistos de imediato, mas já na primeira década do século XX, em 1901, com a promulgação da 1ª Constituição republicana, iremos observar que o país começava a guardar as devidas distâncias de Portugal. O seu primeiro artigo versa: "A Nação brasileira adota como forma de Governo, sob o regime representativo, a República Federativa, proclamada a 15 de novembro de 1889, e constitui-se, por união perpétua e indissolúvel das suas antigas Províncias, em Estados Unidos do Brasil" e, no seu 69º artigo, lemos:

- São cidadãos brasileiros:

1º) os nascidos no Brasil, ainda que de pai estrangeiro, não, residindo este a serviço de sua nação;

2º) os filhos de pai brasileiro e os ilegítimos de mãe brasileira, nascidos em país estrangeiro, se estabelecerem domicílio na República;

- 3º) os filhos de pai brasileiro, que estiver em outro país ao serviço da República, embora nela não venham domiciliar-se;
- 4º) os estrangeiros, que achando-se no Brasil aos 15 de novembro de 1889, não declararem, dentro em seis meses depois de entrar em vigor a Constituição, o ânimo de conservar a nacionalidade de origem;
- 5º) os estrangeiros que possuírem bens imóveis no Brasil e forem casados com brasileiros ou tiverem filhos brasileiros contanto que residam no Brasil, salvo se manifestarem a intenção de não mudar de nacionalidade;
- 6º) os estrangeiros por outro modo naturalizados.

Assim sendo, independentemente de raça, credo ou qualquer outra condição, todos os habitantes brasileiros que não declararam outra nacionalidade passaram a ter a condição de cidadão. Nesse sentido, é necessário considerar que, embora a nação tivesse certificado a sua condição de independência irrestrita, havia ainda todo um caminho a ser percorrido. A metáfora do desconhecimento do país pelos próprios brasileiros encontra-se na obra de Euclides da Cunha, *Os Sertões*. O livro, publicado em 1902 e baseado nos artigos para *O Estado de São Paulo*, reflete a indagação do período. *Os Sertões* é um livro fundador, sintetiza a necessidade que os brasileiros tinham de compreender a extensão do seu país; narra a gênese do Brasil e as suas preocupações enquanto território extenso e incompreensível. Nas suas linhas, Euclides da Cunha reitera algumas das opiniões e preocupações correntes: a crença no determinismo, na raça e no momento histórico, e inaugura uma preocupação regionalista que contrasta com os ideias nacionalistas até então vigentes. Ao reconhecer o regionalismo brasileiro, na verdade, a obra não se distancia do nacionalismo, mas ao contrário, reafirma a nação como um conjunto complexo até então ignorado por muitos.

Outro autor que dá corpo às angústias do momento histórico em questão é Augusto dos Anjos. Na sua poesia de negação encontramos a melancolia e a descrença frente à sociedade, fruto de uma angústia que revela o medo diante de mudanças e do desconhecido. Em seu *Poema Negro*, observa-se, por exemplo, a necessidade de encontrar uma resposta às origens, à identidade:

A passagem dos séculos me assombra.
Para onde irá correndo minha sombra
Nesse cavalo de eletricidade?!
Caminho, e a mim pergunto, na vertigem:
- Quem sou? Para onde vou? Qual minha origem?
E parece-me um sonho a realidade.

É do mesmo período Lima Barreto, um autor que em si sintetiza a mistura racial à brasileira, sendo ele filho de pai português e mãe escrava. Barreto irá se preocupar em retratar a sociedade contraditória e em formação do início do século: as transformações urbanas, a resistência de certas ideologias de poder, os problemas sociais. É um autor crítico que exerce o seu poder de denunciar através da ironia. Uma ironia muito clara que chega a ser evidente e patética, porém, reveladora das inúmeras angústias que caracterizam a situação do país, imediatamente após a promulgação da 1ª Constituição. Da obra *Os Bruzundangas*, destacamos:

A República dos Estados Unidos da Bruzundanga tinha, como todas as repúblicas que se prezam, além do presidente e juízes de várias categorias, um Senado e uma Câmara de Deputados, ambos eleitos por sufrágio direto e temporários ambos, com certa diferença na duração do mandato: o dos senadores, mais longo; o dos deputados, mais curto.

O país vivia de expedientes, isto é, de cinquenta em cinquenta anos, descobria-se nele um produto que ficava sendo a sua riqueza. Os governos taxavam-no a mais não poder, de modo que os países rivais, mais parcimoniosos na decretação de impostos sobre produtos semelhantes, acabavam, na concorrência, por derrotar a Bruzundanga; e, assim, ela fazia morrer a sua riqueza, mas não sem os estertores de uma valorização duvidosa. Daí vinha que a grande nação vivia aos solavancos, sem estabilidade financeira e econômica; e, por isso mesmo, dando campo a que surgissem, a toda a hora, financeiros de todos os seus cantos e, sobretudo, do seu parlamento. (BARRETO, 2006, p. 13)

Essa breve leitura da produção literária do período analisado nos conduz à visão de que não podemos deixar de considerar que a mudança política do país, como não poderia deixar de ser, levou à instauração de uma busca pela identidade nacional a partir do estabelecimento de parâmetros que representassem uma referência para a nova nação.

5

O negro é, nessa história, o excluído. Quantas vezes já não ouvimos tal afirmação, sem que nos déssemos conta da sua amplitude? Pensamos, ao fazer uma releitura dessa declaração, nas inúmeras políticas de exclusão que vão desde o acesso à educação e a melhores condições de vida, ao discurso que justifica as carências sociais pelas quais passam

as parcelas populacionais periféricas, geralmente negras ou mestiças³³. Mas, não. Não é este o sentido que daremos à afirmação. O sentido é outro e mais amplo. Na verdade, a exclusão é realizada mediante a aprovação do discurso ideológico sobre a identidade nacional. Ao afirmar a democracia e a aceitação do elemento negro na sua composição ocorreu uma inversão. Falamos em inclusão, mas atuamos uma exclusão. De que forma isso ocorre? A exclusão é realizada na medida em que ao negro são dadas determinadas opções culturais segundo a ideologia dominante do branco. Não se trata de uma forma maniqueísta de pensar, mas de uma realidade que persevera desde os primeiros movimentos identitários até os dias de hoje. É a ideologia que corrobora o ideário nacional e o senso comum ao afirmar que o negro *é bom de música, é bom de sexo, tem uma espiritualidade elevada, tem o corpo robusto, é bom para o trabalho pesado*. Ao posicionar o negro em um espaço que o vincula a certos domínios, na verdade, promovemos a sua exclusão de todos os outros domínios.

Ocorre aí, a nosso ver, um processo claro de rebaixamento, mediante o qual se instaura uma dicotomia em que são colocados em oposição o branco e o negro, um no alto, outro no baixo. As posições *superior* e *inferior* querem revelar, conforme em Bakhtin, que ocorre de fato um posicionamento tanto pragmático quanto discursivo. Em nível pragmático o rebaixamento se distingue pela *predominância do corpo* em detrimento do *intelecto*, da *sensualidade afluada*, do estigma geral impresso pelo regime escravista, sendo considerado o negro como *coisa* ou como *besta*; em nível discursivo ele está representado nas falas que consideram o negro *incapacitado, indolente, adaptado para determinadas funções ou tarefas*, qualificando-o somente para aquelas instâncias em que o elemento lúdico ou telúrico predomina (musicalidade, esportes, expressão popular e/ou alternativa, artes em geral).

³³ Nesse viés, é útil a leitura do trabalho intitulado *O Princípio da Igualdade e as Ações Afirmativas*, elaborado por Fernanda Rodrigues de Moraes, USP, 2006. Entre as suas conclusões, uma chama a atenção: o Estado brasileiro criou, durante algumas décadas, sobretudo a partir de 1983, com o fortalecimento do movimento negro, mecanismos jurídico-institucionais tais que servem de subsídio à prevenção da discriminação e das práticas racistas no país. Considerando que os dados estudados pelos órgãos que coletam dados populacionais geralmente disfarçam uma série de mecanismos sociais excludentes, não é possível concluir, por exemplo, que as populações negras ganhem menores salários do que as populações brancas em razão direta de discriminação. É necessário que se empreguem esforços a fim de cruzar os dados disponíveis com outros estudos que possam revelar se e em que medida ocorre uma relação direta entre racismo e condição de vida das populações negras e mestiças.

Para melhor compreendermos os procedimentos pelos quais ocorre esta desterritorialização da raça negra na identidade brasileira, iremos recorrer a três obras que tratam do grotesco, expressão intrinsecamente atada à condição do negro no nosso estudo e um exercício de rebaixamento. A primeira obra a ser analisada é justamente a obra de Bakhtin, *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento - O Contexto de François Rabelais* (ed. 1999). O livro tenta responder à seguinte questão: “Quais são as características específicas das formas dos ritos e espetáculos cômicos da Idade Média e, antes de mais nada, qual é a sua natureza, isto é, qual é o seu modo de existência?” (p. 5). A sua análise recairá sobre a premissa de que na Idade Média o carnaval produziu uma linguagem de grande riqueza, que

caracteriza-se, principalmente, pela lógica original das coisas ‘ao avesso’, ‘ao contrário’, das permutações constantes do alto e do baixo (‘a roda’), da face e do traseiro, e pelas diversas formas de paródias, travestis, degradações, profanações, coroamentos e destronamentos bufões. A segunda vida, o segundo mundo da cultura popular constrói-se de certa forma como paródia da vida ordinária, como um ‘mundo ao revés’. (BAKHTIN, 1999, p. 10)

É fundamental, portanto, compreender como ocorre essa *inversão* assinalada por Bakhtin. Ao estudar a obra de Rabelais, ele irá destacar a predominância excepcional que tem o *princípio da vida material e corporal*: imagens do corpo, da bebida, da comida, da satisfação de necessidades naturais, e da vida sexual que, segundo o autor, são imagens exageradas e hipertrofiadas. Bakhtin irá dizer que as imagens referentes ao princípio material e corporal encontradas em Rabelais são a herança da cultura cômica popular, de um tipo peculiar de imagens que indicam uma concepção estética da vida prática que caracteriza essa cultura e a diferencia claramente das culturas dos séculos posteriores, com o advento do Classicismo. Essa concepção é denominada por Bakhtin de *realismo grotesco* (ibidem, p.16-17). Segundo a sua análise, a manifestação do realismo grotesco é *popular* e não individual. Ela adquire um caráter coletivo e genérico e as imagens desse realismo encontram a sua maior expressão na abundância e na universalidade da *alegria* e da *festividade*. O traço marcante do realismo grotesco é o *rebaixamento*, que Bakhtin (1999) define como a transferência de tudo o que é elevado, espiritual, ideal e abstrato para o

plano material e corporal, da terra e do corpo. No rebaixamento, no entanto, não haveria um caráter formal. Ele é rigorosamente *topográfico*.

Segundo o autor:

O 'alto' e o 'baixo' possuem aí um sentido absoluto e rigorosamente *topográfico*. O 'alto' é o céu; o 'baixo' é a terra; a terra é o princípio de absorção (o túmulo, o ventre) e, ao mesmo tempo, de nascimento e ressurreição (o seio materno). Este é o valor topográfico do alto e do baixo no seu aspecto cósmico. No seu aspecto *corporal*, o alto é representado pelo rosto (e cabeça), e o baixo pelos órgãos genitais, o ventre e o traseiro. O realismo grotesco e a paródia medieval baseiam-se nessas significações absolutas. *Rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção e, ao mesmo tempo, de nascimento*: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se vida em seguida, mais e melhor. Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais, e portanto com atos como o coito, a concepção, a gravidez, o parto, a absorção de alimentos e a satisfação das necessidades naturais. [...] *O realismo grotesco não conhece outro baixo; o baixo é a terra que dá vida, e o seio corporal; o baixo é sempre o começo.* (BAKHTIN, 1999, p. 18-19, grifo nosso)

Bakhtin destaca que, se antes do Renascimento o grotesco estava intimamente ligado a um novo começo, a partir desse momento, numa busca idealizada da perfeição e do ser acabado, irá ocorrer uma negação desse sentido. O autor cita como exemplo D. Quixote. Sancho Pança prolongaria ainda a linha grotesca, mas apresentaria já um caráter mais restrito, mais individualista. Com essa personagem, as imagens de rebaixamento (corpos e objetos) começariam a adquirir um caráter privado e pessoal e, assim, empobrecem o sentido regenerador. No seu dizer, “na vida cotidiana dos indivíduos isolados as imagens do ‘inferior’ corporal conservam apenas o seu valor *negativo*, e perdem quase totalmente sua força positiva” (ibidem, p. 20, grifo nosso). Irá sugerir também que a visão de mundo que virá após o realismo grotesco, irá se contrapor a esse, esvaziando o polo positivo e regenerador da sua significação. “Nas grosserias contemporâneas não resta quase mais nada desse sentido ambivalente [nas expressões como, por exemplo, ‘vai à ...’] e regenerador, a não ser a negação pura e simples, o cinismo e o mero insulto (...)” (ibidem, p. 25).

De fato, a estética do Renascimento observa o corpo como algo acabado e perfeito, em que não há lugar para as coisas que se relacionem com as suas imperfeições, mudanças, crescimento ou aberturas na sua mais ampla acepção. Retira-se da sua significação tudo o que se relaciona a saliências, protuberâncias, orifícios. O cânone do novo período busca a perfeição. É a estética do belo que se coloca em oposição a qualquer coisa que pareça monstruoso, horrível ou disforme.

Segundo Bakhtin (1999) é necessário reelaborar a interpretação do cânone grotesco, uma vez que a nossa (atual) visão passa pela lente do cânon clássico, que tende a distorcer a visão do grotesco, observando-o de uma forma que não seria a sua forma original, dando-lhe um significado que nega a sua significação primordial, a de regeneração e renovação da vida apontadas. Na análise do autor a consideração da existência ou não de um cânone no grotesco adquire importância limitada, todavia adquire intensidade o sentido de *inacabamento* (ibidem, p. 28) relacionado a ele. Tal *inacabamento* colocar-se-ia em posição oposta ao *acabamento* clássico. Daí a dificuldade de analisar o grotesco, através das lentes do classicismo. Com o Renascimento e com o Classicismo, por motivos inerentes a estes movimentos, tornou-se difícil ou impossível aceitar o grotesco. Da mesma forma, as manifestações carnavalescas apontadas por Bakhtin deixaram de ter o seu verdadeiro caráter, cumprindo, a partir desta época, uma nova orientação: simples humor festivo. Ressalvadas aí as funções que, apesar de uma nova orientação, restam inalteradas:

[o carnaval] ilumina a ousadia da invenção, permite associar elementos heterogêneos, aproximar o que está distante, ajuda a liberar-se do ponto de vista dominante sobre o mundo, de todas as convenções e de elementos banais e habituais (...); permite olhar o universo com novos olhos (...). (BAKHTIN, 1999, p. 30)

O interesse pelo grotesco se reduz gradativamente após o Romantismo, restringindo-se à concepção que o associa somente ao cômico vulgar de baixa categoria que estaria orientado somente contra fenômenos individuais, negativos, em forma de sátira (p. 39). A partir do século XVII o riso não tem mais uma função universal na concepção do mundo. Perde o seu caráter social e se manifesta exclusivamente em nível individual. Dessa forma, adquire um caráter negativo.

A partir do século XVII] (...) o que é essencial e importante não pode ser cômico; a história e os homens que a encarnam (reis, chefes de exército, heróis) não podem ser cômicos; o domínio do cômico é restrito e específico (vícios dos indivíduos e da sociedade); não se pode exprimir na linguagem do riso a verdade primordial sobre o mundo e o homem, apenas o tom sério é adequado; (...) o riso é um divertimento ligeiro, ou uma espécie de castigo útil que a sociedade usa para os seres inferiores e corrompidos (...). (BAKHTIN, 1999, p. 57-58)

Em oposição a tudo o que podia (pode) ser considerado sério, expresso pelo medo, pela veneração, pela seriedade e por categorias relacionadas ao pecado, à redenção, ao sofrimento (consagrados na ideologia feudal), encontram-se os ritos e símbolos do plano material e corporal: glotoneria, embriaguez, gestos e palavras obscenas, desnudamento, regozijos desenfreados, festas, bufonarias, brincadeiras, comportamentos e expressões verbais escatológicas, atos de devoração, gestos relacionados a excrementos e orifícios, rebaixamento topográfico literal (baixo corporal, baixo terrestre).

Para o nosso estudo, a contribuição essencial oferecida na análise de Bakhtin sobre a relação entre estes dois opostos é que, no julgamento moderno, o vocabulário da praça pública é desvinculado dos atos carnavalescos que constituíam o seu veículo, portanto, não captam a sua profunda ambivalência. O olhar moderno distorce o verdadeiro sentido das imagens de Rabelais, isolando-as da ideia de renascimento, fecundidade, renovação e bem-estar. Na concepção atual, o rebaixamento deixa de ter um aspecto positivo, sendo relegado exclusivamente ou de forma predominante aos seus aspectos negativos. Essa nova concepção teria tomado o lugar da precedente na medida em que o *popular* deu lugar ao *individual*, na transposição estética ocorrida sobretudo com o Renascimento. A crítica bakhtiniana ao Renascimento aponta para o fator humanista deste como um dos princípios ocultadores do valor do riso na concepção de mundo. O riso (e todas as concepções de rebaixamento) passa a ser uma característica *menor* do ser humano, quase um desvalor, uma inferioridade, uma menos-valia. Com a valorização do indivíduo, a estética não conseguiu (ou escolheu a opção de não realizar) promover o encontro entre o que era considerado elevado e o que era considerado baixo (alto/baixo, superior/inferior *versus* positivo/negativo).

Destaca-se também no grotesco a ideia de *algo inacabado*. O corpo grotesco é um *corpo em movimento, ele está sempre em estado de construção* (BAKHTIN, 1999, p. 276). Estando sempre em construção, não há como atingir o nível ideal, o princípio estético do finito, do perfeito. O grotesco é algo que não contém uma definição clássica, o seu espírito é o da constante movimentação. Destacamos um longo excerto da obra por trazer uma notável contribuição ao nosso estudo:

Por isso o papel essencial é entregue no corpo grotesco àquelas partes, e *lugares, onde se ultrapassa, atravessa os seus próprios limites, põe em campo um outro (ou segundo) corpo: o ventre e o falo*; essas são as partes do corpo que constituem o objeto predileto de um *exagero positivo*, de uma hiperbolização; elas podem mesmo *separar-se do corpo*, levar uma vida *independente*, pois sobrepujam o restante do corpo, relegado ao segundo plano (o *nariz* pode também separar-se do corpo). Depois do ventre e do membro viril, é a *boca* que tem o papel mais importante no corpo grotesco, pois ela devora o mundo; e em seguida o *traseiro*. Todas essas *excrescências e orifícios* caracterizam-se pelo fato de que são o lugar onde *se ultrapassam as fronteiras entre dois corpos e entre o corpo e o mundo*, onde se efetuam as trocas e as orientações recíprocas. Por isso os principais acontecimentos que afetam o corpo grotesco, *os atos do drama corporal* - o comer, o beber, as necessidades naturais (e outras excreções: transpiração, humor nasal, etc.), a cópula, a gravidez, o parto, o crescimento, a velhice, as doenças, a morte, a mutilação, o desmembramento, a absorção por um outro corpo - *efetuam-se nos limites do corpo e do mundo ou nas do corpo antigo e do novo*; em todos esses acontecimentos do drama corporal, *o começo e o fim da vida são indissoluvelmente imbricados*. Assim, a lógica artística da imagem grotesca ignora a superfície do corpo e ocupa-se apenas das saídas, excrescências, rebentos e orifícios, isto é, unicamente daquilo que faz atravessar os limites do corpo e introduz *ao fundo* desse corpo. Montanhas e abismos, tal é o relevo do corpo grotesco ou, para empregar a linguagem arquitetural, torres e subterrâneos". (BAKHTIN, 1999, p. 277-278)

Em franca oposição a esse cânone estético, observa-se o surgimento de um corpo perfeitamente acabado e rigorosamente delimitado, em que as *aberturas e orifícios* saem do espaço público e passam para o espaço privado, fecham-se, conservam-se ocultas. Todos os indícios de uma imperfeição, inacabamento, falta de limites são renegados e escrupulosamente eliminados, bem como todas as manifestações da vida íntima. Surge uma fronteira rígida entre o público e o privado.

Escrito em 1827, a obra *Do Grotesco e Do Sublime* de Victor Hugo encanta pela paixão que o autor tem pelo tema e, senão pela análise que se revela restrita, tendo tomado como objeto de estudo o drama em Shakespeare, pela sensibilidade de perceber a conjugação do sublime e do grotesco na arte *moderna*. Os exemplos fornecidos, marcados pelo espírito da religiosidade e de forte inspiração romântica e cunho religioso, Victor Hugo fundamenta o seu prefácio à obra teatral *Cromwell*, propondo que o grotesco e o sublime colocam-se em posições opostas, encontrando-se, como falado, na expressão moderna, especificamente no drama. O papel do grotesco, para Hugo, seria imenso no pensamento moderno. Da união desse com as formas sublimes resultaria o *gênio moderno*, capaz de conter as oposições (o belo e o feio, o disforme e o gracioso, o mal e o bem, a sombra e a luz e, enfim, o grotesco e o sublime). A descoberta entusiasmada desse novo ímpeto nas artes é assim descrito pelo escritor:

(...) eis um princípio estranho para a Antiguidade, um novo tipo introduzido na poesia. E, como uma condição a mais no ser modifica todo o ser, eis uma nova forma que se desenvolve na arte. Este tipo, é o grotesco. Esta forma, é a comédia. (HUGO, 2002, p. 27)

Com essa explicação, o escritor afirma que indicou o traço característico que separa a arte moderna da arte antiga, a literatura romântica da literatura clássica. Hugo, na verdade, é um visionário da pós-modernidade. A sua análise pode ser transposta para a condição essencial do pós-moderno, isto é, a coexistência de elementos opostos, contraditórios, em que um elemento complementa o outro. Representa a junção do mundo real com o mundo ideal, segundo o dizer de Hugo (*ibidem*, p. 31). Serve-nos de auxílio às representações fornecidas por Bakhtin que realiza uma análise mais profunda e de estilo mais enredado, sem jamais provocar contraposição. Na verdade, as duas exposições se integram de maneira harmônica e complementar. Hugo é o precursor: ele vê na coincidência dos opostos a elevação da arte. O sublime adquiriu no grotesco o seu duplo ideal, sem o qual não existiria. É na manifestação das formas grotescas que é possível perceber a essência do sublime. "A Vênus antiga é bela (...); mas quem verteu sobre as figuras de Jean Goujon esta elegância esbelta (...) senão a vizinhança das esculturas rudes e poderosas da Idade Média?" (*ibidem*,

p. 35). É no oposto duplo que podemos reconhecer o outro. A dialética do escritor é fundamentada nessa premissa, que passamos a copiar, por conter o princípio da sua análise:

Com efeito, na poesia nova, enquanto o sublime representará a alma tal qual ela é, purificada pela moral cristã, ele [o grotesco] representará o papel da besta humana. O primeiro tipo, livre de toda mescla impura, terá como apanágio todos os encantos, todas as graças, todas as belezas; é preciso que possa criar um dia Julieta, Desdémona, Ofélia. O segundo tomará todos os ridículos, todas as enfermidades, todas as feiúras. Nesta partilha da humanidade e da criação, é a ele que caberão as paixões, os vícios, os crimes; é ele que será luxurioso, rastejante, guloso, avaro, pérfido, enredador, hipócrita; é ele que será alternadamente Iago, Tartufo, Basílio; Polônio, Harpagão, Bartolo; Falstaff, Scapino, Fígaro. O belo tem somente um tipo; o feio tem mil. É que o belo, para falar humanamente, não é senão a forma considerada na sua mais simples relação, na sua mais absoluta simetria, na sua mais íntima harmonia com nossa organização. Portanto, oferece-nos sempre um conjunto completo, mas restrito como nós. O que chamamos o feio, ao contrário, é um pormenor de um grande conjunto que nos escapa, e que se harmoniza, não com o homem, mas com toda a criação. É por isso que ele nos apresenta, sem cessar, aspectos novos, mas incompletos. (HUGO, 2002, p. 35-36)

Essa descrição exaustiva sobre o que é o sublime e o que é o grotesco encerra em si um vasto campo de análise. Partamos de alguns de seus silogismos: (i) o sublime representará a alma [como ela é]; a alma é assim [purificada pela moral cristã]; o sublime representará a moral cristã; (ii) o grotesco representará a besta humana; a besta humana é assim [não é purificada pela moral cristã]; o grotesco representará o que não é a moral cristã; (iii) a moral cristã é livre de toda *mescla* impura [da qual destacamos a palavra *mescla*]; o sublime é cristão; o sublime é livre de toda *mescla* impura; (iv) a moral não cristã não é livre da impureza; o grotesco não é cristão; o grotesco não é livre de toda impureza; (v) o sublime é harmônico e completo; o sublime é cristão; o cristão é harmônico e completo; (vi) o grotesco é desarmônico e incompleto; o grotesco não é cristão; o cristão não é desarmônico e não é incompleto.

Essa doutrinação cristã nos conduz à inevitável comparação com os ideais da colonização e as prováveis relutâncias que ocorreram durante muitos séculos de conversão - primeiramente com os índios e sucessivamente com os negros. Conduz-nos diretamente e definitivamente à comparação inevitável com o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* do

Padre Manuel da Nóbrega (1556-1557). Nele Gonçalo Alvarez pondera: "*Por demais é trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, é pregar em deserto a pedras*"; encontrando resposta em Matheus Nogueira: "*Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como não sabem que cousa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus, e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê em nada, tudo o que lhes dizeis se torna nada*".

Observamos com Hugo que a oposição entre sublime e grotesco é fundamental para a interpretação da identidade brasileira, no sentido que localiza o discurso a esse respeito próximo da moral cristã da época que, juntamente com os preceitos racistas, de forte apelo naturalista, irá fornecer as bases para a criação da identidade nacional. Identidade esta que irá encerrar em si a oposição proposta, colocando o elemento branco na função que representa a alma, a elevação, o espírito, o intelecto e a pureza, e o elemento negro na função que representa o corpo, o rebaixamento, a obra manual, a impureza.

Complementar a nossa análise são as imagens fornecidas por Kayser (2003; 1ª ed. 1957). Na sua obra *O Grotesco* nos fartamos de imagens de dragões, seres estranhos, infernos e loucos, becos de embriagados, personagens bufos... Todas essas impressões indicam uma visão sobre o grotesco que passa do alegre à mais profunda tristeza. A sua indagação a respeito da obra de Brueghel, por exemplo, contém em si a impressão de algo perturbador e obscuro. É uma expressão que contém uma profundidade oculta ao analista. O próprio autor levanta a questão de que se haveria existido um grotesco com conteúdo mais profundo. Observamos essa preocupação na vasta descrição da obra *O Reino Milenar*, atribuída a Bosch (1450-1516):

Trata-se de um tríptico de altar; a ala esquerda representa a criação da mulher no Paraíso, ou seja, na visão do pintor, o ingresso do mal no mundo (observe-se a meia-lua, símbolo da heresia, sobre a construção que se eleva do poço); a parte central mostra a vida humana nos 'jardins das delícias', e a ala direita o inferno. Por entre o torvelinho no primeiro plano e a chamejante paisagem do poente, no alto, destacam-se imediatamente algumas particularidades: duas gigantescas orelhas que, solitárias,

separadas apenas por uma faca, andam pelo mundo (as pequenas manchas nelas e ao seu redor são corpos humanos), ou a cabeça isolada, cujo chapéu termina em enorme gaita de fole, na qual rastejam de novo corpos humanos. (...) Entre os corpos se acocoram, se assentam ou se arrastam os espíritos infernais. (...) É estranha a calma com que se realizam todas essas torturas; as próprias vítimas, muitas vezes, parecem como que indiferentes; a ausência de afetividade age sobre nós de modo desconcertante e macabro. (KAYSER, 2003, p. 34)

Sucessivamente, Kayser passa a analisar a *Commedia dell'Arte*, na qual ele se inspira para realizar a sua análise, notando que o que importa nessa forma teatral é o *momento da realização do espetáculo*, não tanto o conteúdo, mas sim o estilo de sua movimentação - excêntrica e caricata - que visa a demonstrar o elemento quimérico na representação. O uso de máscaras, os trejeitos, os saltos e o vestuário são ricos, coloridos, apresentam formas pontiagudas, alongadas, excrescências, lembrando algumas formas animais, como as asas de morcegos, penachos ou cristas de galináceos, entre outros. É desnecessário falar, segundo o autor, sobre a clara junção de elementos humanos com elementos inspirados em animais que visava ao burlesco.

Kayser (2003), enfim analisa obras literárias do século XVIII e conclui que "as categorias do puramente cômico e do exagero satírico não bastam para a interpretação" (ibidem, p. 48). Ele vê algo mais adiante do que a mera interpretação do ridículo. Segundo o autor trata-se de "configurações de um mundo que salta dos eixos, totalmente alienado" que "estabelece uma relação entre o drama e o teatro de marionetes" (ibidem, p. 49). Essa forma de arte reúne o *sentimento trágico mais profundo com o riso e as gargalhadas* (ibidem, p. 50). As suas deduções a respeito disso são que o grotesco reúne elementos essenciais que são: a mistura do heterogêneo com a confusão e o fantástico, o contraste entre forma e conteúdo, a força do paradoxo, juntamente com o caráter insondável que reflete um *estranhamento do mundo* (ibidem, p. 56). No entanto, talvez a contribuição maior de Kayser esteja na sua autocrítica conclusiva, na qual ele destaca um fator crucial para o entendimento do grotesco, a função do receptor.

(...) continua válido o fato de que o grotesco só é experimentado na recepção. Mas é perfeitamente concebível que seja recebido como grotesco algo que na organização da obra não se justifica absolutamente como tal. Quem não está familiarizado com a cultura dos Incas pode tomar por grotescas certas estátuas desta origem, mas aquilo que nos dá a

impressão de ser uma careta, um demônio sinistro, de uma visão noturna e, portanto, de ser portador de um conteúdo de horror, desconcerto e angústia perante o inconcebível, talvez tenha, como forma familiar, o seu lugar determinado num nexó significativo perfeitamente compreensível. (KAYSER, 2003, p. 156)

E conclui: "*o grotesco é o mundo alheado* (tornado estranho)" (ibidem, p. 159). Porém, este mundo estranho não o é *estranho* e tão somente, é necessário que o estranhamento se revele de forma repentina e surpreendente, contendo em si um movimento *prenhe*, em que se encerrem *tensões ameaçadoras*. "(...) Não se trata de medo da morte, porém de angústia de viver. Faz parte da estrutura do grotesco que as categorias de nossa orientação no mundo falhem" (ibidem, p. 159).

Do grotesco bakhtiniano carnavalizado que a tudo rebaixa e, ao rebaixar, surpreende com a força criadora que lhe é inerente, observamos com Victor Hugo o surgimento de uma mudança de paradigma do clássico ao moderno, em função do elemento grotesco e compreendemos com Kayser que ele é, antes de mais nada, a expressão de um mundo tornado estranho. Reside nesse estranhamento o olhar do europeu na direção do índio e do negro. É em função dele que o olhar do europeu não consegue observar as novas formas que lhe são oferecidas no Novo Mundo a não ser como formas grotescas, rebaixadas, criativas, distantes das formas do Velho Mundo e, portanto, estranhas. A sua reação é inevitável e única diante de um espetáculo sónico totalmente desconhecido. A intenção de dominar uniu-se à observação prismada pela interpretação que teve que *categorizar* o Outro e ao fazê-lo, colocou-o na sua posição de dominado.

III. A CONDIÇÃO DO NEGRO EM *VIVA O POVO BRASILEIRO*

A inútil e modesta tentativa de João Ubaldo Ribeiro de deslocar a atenção de seus leitores para os aspectos financeiros inerentes ao Prêmio Camões a ele designado, em 2008, pelo conjunto de sua obra encerra em si o quanto o escritor é irreverente e capaz de realizar a autoironia necessária para desmistificar todo e qualquer assunto, por mais sério que seja. Coutinho (2005) providencia a descrição do autor: natural da Bahia, da ilha de Itaparica, carioca por adoção, três casamentos, quatro filhos, escritor profissional, traduzido em mais de 16 línguas, baixo, um pouco gordinho, um sorriso que o deixa com os olhos fechadinhos (p. 12-20). Dele é o romance *Viva o Povo Brasileiro (VPB)*, publicado em 1984, que recebeu o prêmio Jabuti na categoria "romance" e que já foi analisado em inúmeros artigos e algumas dissertações de mestrado, bem como foi comentado por jornalistas e pelo próprio autor. *Viva o Povo Brasileiro* é um romance longo, com tantos personagens quanto é possível colocar em uma obra de mais de 700 páginas. Mas não é isto o que chama a atenção. O seu valor está no uso preciso da palavra na construção narrativa; por meio dela nos é permitido conhecer aspectos originais de brasilidade e somos levados a (re)lembrar o nosso passado histórico. Daí o motivo pelo qual alguns autores o classificam como romance histórico (CUNHA, 2006).

Viva o Povo Brasileiro não tem uma narrativa simples; de fato, a sua análise requer longas e exaustivas horas de dedicação e o desafio de absorver todo o seu conteúdo é extraordinário, uma vez que facilmente nos confundimos com os nomes das personagens, com as datas que se adiantam e retornam, com os números e as longas listas de palavras que reforçam à náusea uma ideia que o narrador quer mostrar. Mesmo assim, o resultado revela-se esplêndido, na medida em que nele podem ser abertas muitíssimas janelas, através das quais lançar um olhar crítico sobre a construção da identidade brasileira. Poucas obras talvez possam ser consideradas tão amplas no que diz respeito à brasilidade. A oscilação de personagens corresponde à abrangência de assuntos relativos à nação, do regime escravagista ao militarismo, da catequese à invasão holandesa, da natureza tropical ao bom selvagem. Da mesma forma, oscilam discursos que vão se compondo e formando

uma história sob vários pontos de vista, incluindo a expressão dos dominados que resultam numa crítica ao longo passado silencioso desses grupos sociais.

Da mesma forma, a oscilação temporal e a vasta oferta de espaços colabora para que se crie na leitura uma espécie de contemplação da fecundidade do país e de suas variadas características: a natureza, os tipos humanos, os fatos históricos relevantes. Assim, o seu estudo pode oferecer ângulos de análise muito diferentes entre si e até mesmo antagônicos. Dessa forma, por razões meramente metodológicas, optamos por realizar a análise de algumas de suas personagens, pois "a personagem realmente 'constitui' a ficção" (CANDIDO, 1970, p. 31). São inúmeras as personagens e com elas nasce o impulso de poder analisar cada uma de suas expressões. No entanto, esse trabalho ficará para a posteridade. No âmbito deste estudo, a nossa análise recairá principalmente sobre as personagens de Leléu, Amleto, Vevé e Dafé, realizando algumas observações secundárias sobre outras delas. De fato, é por meio das suas falas que ficamos sabendo *quem é o povo brasileiro*, ou melhor, é-nos bradado com todas as forças o discurso estereotipado a respeito do povo brasileiro. É sintomático que praticamente todas as falas das personagens sejam a reprodução de um estereótipo. Leva-nos a refletir sobre o vazio e a fragilidade do discurso que quer explicar a identidade brasileira. A crítica contida em *Viva o Povo Brasileiro* é ainda mais forte, na medida em que percebemos que cada personagem vai reiterando o clichê que, no final, percebemos que reflete o discurso do dominador, salvo raras exceções como é o caso dos diálogos produzidos por Vevé ou Dafé.

i. Inventário da criadagem: negro-coisa e outros *objetos* de menor-valia

O negro - e numa linhagem racial lógica, o mestiço - em *Viva o Povo Brasileiro (VPB)* nunca exerce o papel de dominador. Sua posição é sempre periférica. Quando adquire papel central, o faz somente para estabelecer um diálogo com alguma personagem protagonista ou que exerce função de dominador. Mesmo assim, as falas produzidas por algumas personagens atuam de forma aguçada e comprovam o uso que lhes é atribuído, ou seja, o de se prestar à crítica sobre a brasilidade. Muitas vezes, não é a fala da personagem que indica a sua função, mas é a participação do narrador que, ciente de tudo, escancara o pensamento da personagem a fim de dar vazão a algum comentário que tem efeito decisivo na narrativa.

É por meio do narrador, por exemplo, que ficamos sabendo *algo* sobre a gênese fantástica do povo brasileiro:

Talvez tenha principiado aí a colaboração de circunstâncias singulares que terminou por fazer da alma do alferes uma alma brasileira. Nasceu índia fêmea por volta da chegada dos primeiros brancos, havendo sido estuprada e morta por oito deles antes dos doze anos. Sem nada entender, mal saía do corpo da menina e iniciava nova subida ao Poleiro das Almas, quando outra barriga de gente a chupou como um torvelinho e eis que a almazinha nasce índio outra vez e outra e outra, não se pode saber exatamente quantas, até o dia em que, depois de ter vivido como caboclo no tempo dos holandeses, enfurnado nos matagais e apicuns com três ou quatro mulheres e muitas filhas e comendo carne de gente volta e meia, passou um certo tempo no Poleiro das Almas, com temor de novamente encarnar em homem ou mulher. E seguramente alguma coisa deve estar escrita, porque essa alma, tiritando de receio e aflição no espaço escuro entre os mundos, fez tenção firme de evitar o Hemisfério Austral na descida seguinte, mas, como não tinha efetivamente aprendido coisa alguma, sabendo melhor ser papagaio do que gente, terminou por revoar de maneira fatídica e, 18 anos, dois meses e vinte dias antes de 10 de junho de 1822, achou-se por dentro das vísceras da mulher franzina que logo a iria parir, no corpo do futuro Alferes Brandão Galvão, herói da Independência. (RIBEIRO, 2007, p. 20)

Temos aí, de forma idealizada e sintética, a miscigenação tão cara à nossa identidade. Porém, essa miscigenação, na explicação do narrador, é alguma coisa que transcende qualquer fato histórico: ela é inevitável, seguramente *estava escrito* em algum lugar, aludindo à crença popular pseudo-religiosa de que algo está pré-destinado. A última encarnação da alminha parece ter sido esta aí descrita, ou seja, a do Alferes, que nasce poucos anos antes da Independência com a função única de se transformar no herói nacional. Um herói morto jovem e, por isso, tornado um herói trágico e romântico.

Essa origem imaginária exposta à maneira de suposição (talvez...) instaura um diálogo imediato com o aparato histórico nacional que nos fornece uma carência de heróis na medida em que procura sugerir uma história sem compromisso documental ou sem memória (não seria o povo brasileiro um *povo sem memória?*). A memória representada na *almazinha* nos é dada pela metáfora que evoca o aprendizado: "...contribuindo para entender-se este fenômeno lembrar que, sim, as almas não aprendem nada, mas sonham desvairadamente" (RIBEIRO, 2007, p. 21). O aprendizado aí subentende-se a capacidade de reter informações, ou seja, memorizar. É sutil a comparação, mas, mesmo assim, deixa o dissabor de refletirmos sobre a memória nacional, ou a falta dela.

Pouco mais adiante na narrativa passamos a conhecer Perilo Ambrósio, o Barão de Pirapuama, colonizador de origem europeia, branco, casado, dono de grandes propriedades e muitos escravos, senhor de terras e de negros. Conta com os serviços de Amleto, seu *braço-direito*, responsável pela contabilidade e controle dos negócios. Perilo Ambrósio é uma personagem grotesca: desajeitado, irritado, glutão, gordo, promíscuo, porcalhão e sórdido. No espaço narrado, somos levados a conhecer as partes íntimas dele, seus gostos e suas safadezas, seu vocabulário de praça pública e suas vontades sádicas. Ele estupra, mata, assola, defeca, urina e se farta de palavras baixas, comportamentos desprezíveis e orgulho transnacional.

Sua relação com o elemento negro é sempre o resultado que deriva do uso deste último como objeto: o negro é a coisa que lhe pertence e que está ali para lhe dar prazer ou pela sua utilidade. É, de fato, Perilo Ambrósio que irá estuprar Vevé, de forma a engravidá-la e afastá-la de suas propriedades. O estupro é somente mais um acontecimento corriqueiro na vida do Barão de Pirapuama, mas revela-se importante na narrativa, pois é dele que nasce a personagem de Dafé, proto-heroína responsável pela inclusão de um discurso diferente na história.

No longo excerto observamos a lida com os escravos e o gênio de Perilo Ambrósio:

- Acode-me cá! - disse ao escravo, que lhe estendeu a mão para que se levantasse, o que fez penosamente, a barriga decidida a permanecer no chão, enquanto ele arfava com os joelhos dobrados em grande esforço. - Que tens, não mais podes com peso? Não saíste à tua mãe então, que muitas vezes a fodi deitando-lhe em cima todas estas arrobas e não me recordo que houvesse ficado amassada e, se não já se tivesse tornado numa burra

pelancuda e cheia de gafa que apanhou aos cães, ainda ia eu lá muitas vezes àquele rabo preto. Mas não há de ser nada - acrescentou com um riso obscuro, passando a mão gorda e peluda pelo traseiro de Feliciano -, pois destes cus da tua família ainda não tive cá o meu quinhão completo, e chegará o dia em que te chamarei a meu quarto para que te ponhas de quatro pés e te enfie toda esta chibata pelo vaso de trás, que nisto lá há de ser bom. (RIBEIRO, 2007, p. 24)

A desqualificação do negro - que, na nossa análise, compreendemos por rebaixamento e tomaremos por um exemplo de relação dominador/dominado - fica ainda mais transparente na medida em que da personagem sabemos como são as suas propriedades, que tipo de produção tem, quantos escravos possui, etc. A instrumentalização do negro, na voz de Perilo Ambrósio ocorre sempre por meio do discurso que o coisifica (o negro). Somos informados disto mediante a produção de uma linguagem confirmatória, ou seja, o negro é *aquela figura, o preto, a preta, os negros e negras da casa, toda aquela gente, nada daquilo*; é o registro linguístico que nos leva a compreender a coisificação do negro, pois ele é quase sempre um sujeito indeterminado na narrativa. Quanto deixa de ser indeterminado e adquire alguma identidade, passa a ser dominado e usurpado pela personagem de Perilo Ambrósio.

Nesse discurso, a personagem de Nego Leléu se destaca, por ter, na narrativa, a função de trazer à luz a questão da identidade negra submissa, que, para sobreviver, deve negar a si mesmo e inventar um duplo que lhe serve de veículo para estabelecer uma relação *menos* violenta com o dominador.

A primeira impressão que Nego Leléu, ou Leovigildo, nos traz é a de estarmos diante de um bufão medieval. Suas roupas são excêntricas, seus trejeitos são improvisados: a movimentação que a personagem faz no texto é saltitante, conforme o grotesco analisado por Kayser "(...) somos informados que os atores eram verdadeiros artistas, que, durante um salto, deviam mostrar-se capazes de segurar de tal maneira um copo de água na mão a ponto de não derramar uma só gota (KAYSER, 2003, p. 43). De fato, a improvisação é de Leléu é a sua principal característica. Há nele o riso fácil, o burlesco, a adaptação ligeira ao contexto, a submissão satírica, a necessidade de *segurar o copo de água na mão a ponto de não derramar uma só gota*.

A presença da personagem que tem a função de *bobo* no romance *Viva o Povo Brasileiro* não parece ser simples obra do acaso. Ele é um indício da submissão e da

necessidade de agradar ao outro. Combinando trejeitos, alegorias, transformismo e sarcasmo, o bobo é aquele que nos faz rir e esquecer dos problemas do cotidiano. Na sua relação com uma personagem *mais elevada*, o bobo é um *servo*. O seu vestuário espalhafatoso e os adereços coloridos complementam um gênio inteligente e sagaz, capaz de causar a impressão contrária a sua motivação. O bobo é motivado pela sua necessidade de superar algum obstáculo, atingir patamares de reconhecimento, destacar-se onde não conseguiria por outras formas.

Nego Leléu é um desses bufões que tem uma função especial: a de apontar o processo de submissão e a hierarquização na narrativa. O seu duplo é criado para demonstrar ser o que não é, ou seja, esvazia o seu conteúdo para agradar o dominador e poder realizar a sua ascensão, representada pela alforria e pela aquisição da propriedade no texto. Quanto a sua duplicidade, Magalhães (2003) nota que a figura do coringa, que ela associa ao bufão, representa a instabilidade da identidade. No seu dizer: "(...) [a] concepção de curinga, apesar de assinalar a curiosa condição do bufão de não pertencer nem à corte nem ao seu grupo de origem (...) [ressalta] a instabilidade da sua identidade" (MAGALHÃES, 2003, p. 62). A ilusão promovida por Nego Leléu na narrativa oculta a sua verdadeira intenção. As roupas e a *cara de inocente* são a estética desejada para que ele tenha salvo-conduto e possa se deslocar entre os brancos da narrativa. O seu comportamento é ousado e denota uma intimidade que representa, no entanto, a sua submissão, a negação do seu ser. Ele é o *palhaço* da casa, aquele que faz rir e, assim, pode circular entre os familiares, por ser *inofensivo*.

Mas não, era Nego Leléu *ensaiando* sua cara de inocente e lembrando as graças que faria como se esperava dele, porque ia a negócios e o *bom negociante deve sempre fazer o que se espera dele*. As graças não podiam variar, porque os meninos pediam sempre as mesmas, impacientavam-se se ele não as repetia uma por uma. A graça da bochecha de abóbora: agachado como um macaco, as mãos quase se arrastando pelo chão, incha as bochechas a um tamanho impossível, esbugalha os olhos, sacode a cabeça e então solta o ar devagar, as bochechas tatalando como um pano na ventania. A graça da risada: começa a contar uma história em fala arrevezada e de repente sofre um ataque frenético de riso - gargalhando e tossindo e batendo no peito e quase tendo convulsões -, tenta voltar à história, diz mais quatro palavras ininteligíveis, torna a rir até rolar na terra, coberto de suor e lágrimas. (...) E muitas outras graças, cantigas e estripulias pela casa toda, até mesmo as ousadas que tomava quando sentia que podia, chamando o barão de tio, a baronesa de tia, as crianças de primos e Amleto de parente pelo lado preto da família, ho-ho-ho-ho! E fazer cavalinho-cavalão, pocotó-pocotó, tomar esporadas do menino Vasco Miguel, carregar a menina pequena na cacunda, assoviar em apitos de taboca, responder dezenas de vezes as mesmas perguntas? (RIBEIRO, 2007, p. 139)

Nego Leléu, por outro lado, na sua farsa é um lutador: é alforriado, ganha um pedaço de terra para plantar, cultiva as terras, comercializa e chega a ter negócios em diferentes setores. Na sua ascensão social e cultural, ele deixa de ser um negro escravo para se tornar *senhor de si mesmo e de outros*, pois conquista uma posição financeira que lhe permite oferecer trabalho para outros negros e negras que conhece.

Na narrativa, Leléu consegue se movimentar no espaço do branco, uma vez que *domina* a língua e os costumes: a sua aproximação do elemento branco se dá, inclusive, através do *uso* do elemento negro, ou seja, ele efetua trocas e utiliza o elemento negro a fim de ser favorecido. Ele é um negro que domina de certa forma a língua, e, ao dominar a língua, também domina os costumes dos brancos, conhece pessoas influentes, sabe lidar com as diferenças, pois consegue representar como ninguém. Sua função na narrativa, além da denúncia ao rebaixamento bakhtiniano que carnavaliza toda e qualquer relação da personagem de Leléu com o dominador, é também a de sustentar e servir de esteio às duas personagens femininas que fundam um novo sentido na narrativa: Vevé e Dafé, sobre as quais nos debruçaremos mais adiante na nossa análise. Dessa forma, ele reitera ainda mais o aspecto grotesco que auferimos das análises de Bakhtin: ao mesmo tempo que ele *encerra* um ciclo, *faz surgir* um novo elemento, *cria e renova*. Com o riso, Leléu se duplica, é outra personagem, cria para si uma nova opção, além da sua condição de dominado *negro*. Com o seu duplo, Leléu *se eleva*, em detrimento da *morte* de seu verdadeiro ser. Também o faz na sua possibilidade de sair da condição de escravo e poder *criar* (dar existência, formar, amamentar, cultivar) a nova condição que na narrativa é representada nas duas personagens femininas citadas que - literalmente - são crias de Leléu.

A hierarquização entre o branco e o negro por meio da personagem de Nego Leléu também fica marcada no diálogo entre ele e a personagem representada pelo Senhor Doutor Tabelaio. Em determinado momento da narrativa, o Tabelaio (elemento branco e dominador) desafia o conhecimento de Leléu e pergunta se ele sabe qual é o santo do dia. Leovigildo responde com uma récita que é contemporaneamente verso e paródia, improvisação e fanfarrice: "Santa Marta, grande Santa Marta, recitou Leléu, grande Santa Marta, que ao dragão venceu lá na Província, o qual levou domando, com a Madalena (...)" (RIBEIRO, 2007, p. 212). Ao finalizar a sua apresentação, o Tabelaio elogia a sua aprendizagem e

esperteza e Leléu responde que não lhe tinha sido ensinado, mas que tinha aprendido, "sempre estou aprendendo com as pessoas melhores e os grandes como o senhor" (ibidem, p. 213). A fala nos revela a condição de dominação, ou seja, há uma relação entre quem está *acima de* e quem está *abaixo de*. Nesta relação, o *saber como se comportar* revela ser a única forma de sobrevivência.

O grotesco, na narrativa de *Viva o Povo Brasileiro* é uma constante. O recurso incessante ao artifício indica-nos duas chaves de leitura: (i) o grotesco como uma estética contemporânea e as suas implicações na contextualização da obra e (ii) o grotesco na instrumentalização das personagens que servem de crítica à identidade nacional. A primeira chave de leitura, ainda que relevante, será preterida em favor da análise da segunda. De fato, conforme apontamos no início de nosso trabalho, a identidade nacional é aqui considerada a partir da premissa de que é fortemente influenciada pelo mito das três raças e pela idealização de um racismo à brasileira. O mito, no entanto, é revelador de uma disparidade entre as três raças (negra, branca e amarela), indicando uma forte tendência a rebaixar o negro em detrimento de um ideal de branqueamento e em função do discurso do dominador que caracterizou toda a produção discursiva a respeito da nação desde os seus primórdios até praticamente as últimas décadas do século XX. Os elementos que indicam o grotesco são percebidos na narrativa na utilização de imagens do *inferior relativo à terra*, bem como nas imagens *corporais*. Ele perpassa toda a narrativa, desde as descrições que nos levam a considerar o período das descobertas e das invasões holandesas, até o discurso produzido posteriormente, na escravidão e na contemporaneidade do texto.

Observemos um exemplo do grotesco no excerto retirado da narrativa em que estão descritos os períodos de catequização, das reduções e invasões holandesas:

Nesse longo rosário de sucessos, entre a Tentação, o Bem, o Mal, as ressurreições, os pecados, os castigos, as penitências, o inferno e todas as alvíssaras trazidas pelos padres com a Salvação e as Boas-Novas, os acontecimentos de cabeça do caboco Capiroba teriam de chamar a atenção mais cedo ou mais tarde, e isto se deflagrou com grande escândalo no dia em que, depois de se enervar até ranger os dentes e andar de um lado para o outro como se quisesse costurar o chão, ele amanheceu febril e com ínguas pelo corpo todo, mastigando palavras só ouvidas no tempo em que seu pai ainda falava a língua com a qual nascera e sempre usara antes de virar bicho. Felizmente, no meio de um mundo que de súbito lhe parecia de sombras, cada vez mais obscurecente, ele passava momentos de luminosidade, quando conseguia conversar e até mesmo rir. Do contrário, talvez tivesse o destino

dos outros e outras que se revelaram endemoninhados absolutos, permanentemente carregando algum diabo do cão do inimigo do belzebu do tihoso das profundezas nas entranhas e na mente, resistindo a tudo o que os padres faziam para livrá-los da maldição. (RIBEIRO, 2007, p. 42-43)

Enfim, observamos que o uso do grotesco se dá na medida em que passa a caracterizar a condição das várias personagens que vão constituindo a narrativa e colaboram para a crítica acentuada à criação da identidade nacional. Em primeiro lugar, ela é o instrumento que nos guia na análise da condição do negro na narrativa. Uma condição que é rebaixada, desejada na medida exata da sustentação do discurso do dominador. Por outro lado, a pungente censura ao ideário nacional também nos é dada na narrativa em forma de metalinguagem irônica, ou seja, situando todo o discurso de formação identitária na voz das personagens (algumas caladas, outras eloquentes) que denunciam as desigualdades e os inúmeros fatos históricos nacionais, somos levados a refletir sobre a fundamentação da nossa memória. A parábola do cego (RIBEIRO, 2007, p. 571) é o exemplo mais instigante dessa análise. Nela somos informados que a grande biblioteca pegou fogo e "desde esse dia (...) se sabe que toda a História é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela e assim a História dos livros é tão inventada quanto a dos jornais, onde se lê cada peta de arrepiar os cabelos" (RIBEIRO, 2007, p. 571).

ii. Amleto: os cabelos lisos e meus traços, que saíram finos...

- Como disseste que te chamas?
- Amleto Ferreira, para servir ao Monsenhor.
- É nome cristão? Amleto, nunca ouvi.
- Tem origem numa lenda inglesa, segundo sei, num poema ou tragédia inglesa.

(RIBEIRO, 2007, p. 70)

Desde as primeiras ideias lançadas por Joseph Arthur de Gobineau sobre a desigualdade entre as raças, que foram seguidas, reiteradas e divulgadas por centenas de cientistas em busca de uma explicação para as diferenças entre os povos, os descendentes da raça negra têm a percepção de estar envolvidos numa trama delicada e complicada de dissimulação de suas origens e traços. No Brasil, negro pode significar tantas nuances de cor, de cultura e de comportamento que é difícil chegar a um consenso. De um modo geral, evita-se a expressão *negro*, pois o racismo à brasileira é, como dizem, *suave*. O que ocorre, contrariamente ao que se diz, é que o racismo à maneira dos brasileiros nega a si mesmo por meio da afirmação de que a miscigenação que ocorre e que ocorreu ao longo da história nacional é um exemplo que apoia suficientemente a tese da democracia racial. A noção de *negro* relacionada à identidade brasileira é tão dúctil (e dócil) que pode ser considerada negra uma pessoa branca e vice-e-versa. Ferreira³⁴ (2004) narra uma situação em que um jovem identificou uma negra, chamando-a de *morena*; situação que o autor analisa explicando o uso do eufemismo na tentativa de ocultar um preconceito. Gostaríamos de acrescentar, com um outro relato, também paradigmático, um evento ocorrido há alguns anos, na Europa e que pudemos presenciar:

Uma jovem senhora brasileira branca exercia a função de babá na Itália. As crianças já eram grandes (7 e 9 anos) e, portanto, possuíam capacidade de discernimento entre o que seria um negro e um branco. No entanto, em um determinado momento de conversa com a babá, uma delas questionou: - No Brasil, todos são negros assim como você? A moça respondeu: - Eu não sou negra, sou branca. E a outra criança concluiu: - Mas, não são todos negros no Brasil?

³⁴ Ricardo Franklin Ferreira é Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo, tendo realizado estudos no campo da construção da identidade de afro-descendentes brasileiros.

O acontecimento nos permite indagar sobre a seguinte suposição: seria a cor o traço essencial de delimitação das raças? Ou seriam as raças somente uma suposição ideológica? Tanto o jovem que chamou a negra de morena, quanto a criança que viu na branca uma negra, encontraram no seu caminho um desvio que as levou a tomar uma cor pela outra. A isso denominaremos de desvio ideológico. O desvio ideológico atua como um mecanismo que procura apagar um conceito por meio da afirmação de outro. O racismo brasileiro não existe porque existe a democracia racial. Os negros e os brancos se misturam tanto no Brasil que não chegamos a reconhecer quem é negro ou quem é branco. Ou, sob o ponto de vista eurocêntrico, todos são negros no Brasil. De fato, não há nenhum modo de classificar negros, pardos, brancos ou amarelos, uma vez que o princípio não existe cientificamente, mas somente na ideologia e, portanto, nas esferas político-sociais. No ponto extremo desta esfera está a prática da autoclassificação, que possibilita, ao menos, que o próprio indivíduo reconheça e afirme a sua cor. Obviamente esta metodologia também indica a existência de possíveis obstáculos à classificação feita por terceiros nas relações interpessoais e interraciais. Os vícios seriam inúmeros e acabaríamos por obter resultados distantes da realidade. O antropólogo Kabengele Munanga reconhece quão difícil é definir quem é negro no Brasil:

Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico. Politicamente, os que atuam nos movimentos negros organizados qualificam como negra qualquer pessoa que tenha essa aparência. (MUNANGA, 2004, p. 52)

Há muitos fatores que influenciam no processo de identificação racial. Quem é negro? Quem é branco? Quem é mulato? É comum, por exemplo, que indivíduos mestiços sejam reconhecidos como brancos por pertencerem a uma classe social elevada, ocorrendo também o contrário. Não há unanimidade nos critérios de definição, o que provoca o uso complacente dos termos (branco, negro, mulato, etc.) com conseqüente uso ideológico dos seus significados (FERREIRA, 2004, p. 49).

Uma das circunstâncias que levaram à ocorrência deste desvio ideológico está representada na busca pelo branqueamento em todas as suas formas possíveis. O branqueamento parte do pressuposto de que existem desigualdades raciais (físicas, intelectuais, comportamentais, fenotípicas) que podem ser anuladas em função da boa prática da eugenia. Um *bom* casamento faria com que os filhos de uma negra com um branco saíssem brancos ou quase brancos. Nessa busca pela *perfeição*, uma identidade é negada em benefício de outra. Não existe na prática ideológica uma miscigenação: o híbrido só é *bom se resultar mais branco do que os seus antecessores*. Por outro lado, é importante reconhecer que o ideal de branqueamento não vigorou somente na nação. Ele é relacionado ao processo de eurocentrismo e, em oposição, de orientalismo, conforme aponta Edward Said (1996).

Há também que se considerar que, embora pouco estudada, ocorre a situação contrária: o indivíduo de raça branca que procura acentuar traços da raça negra (cabelos frisados, ondulados ou ligados aos movimentos pan-africanos, remodelagem do corpo e aquisição de hábitos atribuídos à cultura negra, tais como ritmos, músicas, danças, religião, culinária) a fim de incluir-se em uma estética desejada sob determinados aspectos. Uma ou outra situação ocorre a partir da reprodução de estereótipos e paradigmas que foram atribuídos às raças e perpassam as contaminações culturais advindas do contato entre os vários povos. Renunciando ao estudo destas várias manifestações, na esfera deste estudo nos interessa a condição do negro e as suas relações no espaço literário estudado.

Nesse sentido, podemos perceber a verossimilhança que há na construção da personagem de Amleto na narrativa apresentada em *Viva o Povo Brasileiro* e o ideal do branqueamento no Brasil. Amleto entra na narrativa discretamente, como é a sua personagem, o guarda-livros de Perilo Ambrósio, o Barão de Pirapuama. Embora de caráter e aparência discreta, Amleto Ferreira se destaca pela sua oratória e facilidade de relacionamento em todas as esferas sociais, como pode ser observado no seu encontro com o Cônego Visitador D. Francisco Manoel de Araújo Marques:

- O flogístico, sim, explica-me o flogístico - entoou. - Com certeza pensavas que eu inventava palavras (...). Mas não, meu caro, não inventei esta

palavra. O Senhor Barão mesmo a conhece, conhecem-na todos os que frequentaram as boas escolas e liceus.

- Também eu a conheço, Excelência [declarou Amleto]. (RIBEIRO, 2007, p. 69)

Diante do domínio sócio-linguístico demonstrado por Amleto, o cômico não pode deixar de se surpreender: - *Como disseste que te chamas?; Temos aqui coisa, então, temos coisa!* (RIBEIRO, 2007, p. 70).

Sem uma história precisa, Amleto é filho de um pai do qual não se conhece bem a origem ou onde resida: "Vive na Inglaterra, não temos notícias há muitos anos" (RIBEIRO, 2007, p. 71); igualmente, sua mãe não tem uma identidade protagonista, embora Amleto a apresente como *professora das primeiras letras*, indicando que suas origens são cultas, apesar de ser mestiço. Na verdade, a personagem camufla e nega seu passado negro, identificando-se somente com suas pouco prováveis origens inglesas.

Em rápida conversação com o Cômico sabemos que Amleto foi educado em escolas públicas, criado somente por sua mãe; é mestiço, com origens anglicanas; é arrogante e petulante a ponto de manter uma conversa com o Cômico diante de uma plateia que assiste ao diálogo silenciosa. Obviamente, como era de se esperar, na abordagem à maneira de Sócrates proposta pelo Cômico, Amleto não consegue dar a última palavra. Limita-se a tentar, "porque a assembleia murmurava em êxtase a respeito do triunfo de D. Araújo Marques e já ele dava a estocada final" (RIBEIRO, 2007, p. 73).

No breve colóquio, D. Francisco Manoel de Araújo Marques espolia o mestiço também no tratamento ao *errar* o seu nome, trocando-o por Amulete no lugar de Amleto, denunciando escasso interesse pela pessoa que, devido à cor da pele e às origens, não poderia ser equiparada ao nível do interlocutor.

O rápido aparecimento de Amleto no fragmento da narrativa deixa a certeza de que a personagem é relevante, fator que vai sendo revelado aos poucos e que ocorre sobretudo por meio de dois artifícios paradigmáticos: 1. ao abandonar e negar suas origens, Amleto sofre uma transformação (deixa de ser mestiço e passa a ser branco e eleva-se socialmente), e 2. a trajetória ascendente não é fruto dos méritos pessoais da personagem, mas sim de um

elaborado plano fraudulento (a cada movimento para o alto corresponde uma ação inautêntica).

Amleto Ferreira, enquanto ascende socio-economicamente, branqueia-se. Aliás, por fidelidade ao romance, há que dizer o contrário: à medida que o corpo mulato submerge encoberto por uma rede densa de signos, símbolos e imagens de brancura e nobreza, Amleto se afirma no plano social. (CUNHA, 2006, p. 94)

Assim, pode-se inferir que a personagem, na verdade, não passa do produto de sua dissimulação, pois deixa de ser o que é para ser o que não é e o faz por meio do engano, da burla. É a velhacaria e a prática burlesca que levam a personagem aos níveis mais elevados em termos sócio-econômicos. O reconhecimento tão desejado e obtido ocorre em função do que a própria personagem cria para si, ou seja, um duplo do seu *eu*, um desdobramento que ocorre por meio de uma metamorfose física e moral. Pode-se avaliar a transformação de Amleto como a criação de um duplo, na medida em que a personagem abandona o seu ser precedente para existir sob outra forma. Tais mudanças sucedem mediante transformações estéticas e artefatos éticos (ou antiéticos). A duplicidade de Amleto também é notada na negação de suas origens, exercida com relação à personagem materna (que é negra e que ele refuta) e no que tange à ausência da personagem paterna que é conhecida na narrativa somente de forma indireta (ignora-se onde vive, quem é, seus modos, sua função). É relevante também notar que a mutação de Amleto visa a alcançar um modo de vida do domínio branco, conforme percebido pela personagem. Ela procura deixar de ser o que é (um mestiço) para ser o que não é (um branco). Nesse empreendimento, Amleto envolve toda a sua família, alterando dados de registro, educando os filhos aos modos estrangeiros, valorizando uma cultura que não é a sua, vivendo, enfim, um dia-a-dia que não é seu.

A incorporação de elementos estranhos ao seu modo de ser encontra fundamento no trabalho de Freud, *Das Unheimlich (O estranho)* escrito em 1919. A leitura psicanalítica faz um exame do sentimento de estranheza decorrente da perda de distinção entre imaginação e realidade. Amleto, na verdade, percebe a perda de identidade, uma vez que ele mesmo busca se perder. Porém, o objeto de nossa análise é o modo como ele realiza essa perda de identidade. O que a personagem busca? Que elementos procura ocultar e quais almeja interiorizar? O seu objetivo é a ascensão social, mas não uma simples ascensão econômica.

Amleto visa à brancura, a transformação que lhe irá garantir a elevação e a superioridade, que é o branqueamento.

Evidentemente, o tema geral que domina todo o espaço em que circula Amleto, é o da vida enfadonha, da fadiga que deve ser superada, com o escopo de passar dessa situação para uma vida de ventura, de sossego e de calma. O seu pesar é mais o resultado da sua condição de mestiço, do que a consequência das dificuldades enfrentadas no dia-a-dia, que o texto praticamente deixa de citar. O que fica visível é a perturbação da personagem em função do seu passado de raízes negras. É a mãe negra que ele nega, é a sua cor que o impede de ser feliz, são os seus cabelos que ele quer mudar, é o nome que não lhe diz nada, por não ser estrangeiro. Observa-se, então, que a personagem irá se cercar de todas as facilidades que o dinheiro pode proporcionar e irá buscar as mais fecundas ocasiões em que manifestar o seu *eu* em transformação ou já transformado, do qual irá se orgulhar.

Teve portanto uma surpresa, ao sair à sala e ver pelas janelas abertas para a varanda principal que o sol havia despontado e uma claridade cortante cintilava sobre as plantas molhadas. Correu à varanda, pôs as mãos na balaustrada, somente uma moldura evanescente de nuvens permanecia em torno do céu, esmaecido como se também lavado pelas chuvas. Sorriu, bateu na balaustrada com satisfação. *Estivera sorumbático lá dentro, entristecido pelas injustiças que a vida lhe aprontava.* O batizado de Patrício Macário Nobre dos Reis Ferreira-Dutton, seu sétimo filho, quarto vivo, teria pelo menos um belo dia a servir-lhe de pano de fundo. (...) Isto, assim como esta bela casa e todo o seu conforto, não lhe podiam tirar, não podiam dizer que não era direito seu. Pensando sobre como ganhara tanto dinheiro, *já nem admitia para si mesmo*, a não ser vagamente e a cada dia com menos frequência, que desviara os recursos do barão e se apropriara de tudo em que pudera pôr as mãos, em todo tipo de tranqüibérnia possível. (RIBEIRO, 2007, p. 255, grifo nosso)

O pensamento expresso neste fragmento de texto pode ser sintetizado na ideia de que Amleto reconhece que sua existência é injusta e triste, porém, com o conforto que pudera obter e que era seu, pois não lhe podiam tirar, sua vida era outra: nada lhe roubaria a alegria de possuir uma bela casa, de ter conforto e de proporcionar ao sétimo filho um batizado digno. Mesmo que para isto ele tivesse que renunciar a si próprio: "já não admitia para si mesmo..." (RIBEIRO, 2007, 255).

Está nesta renúncia ao seu passado a manifestação da personagem de sua busca intensa em promover uma reforma física e moral. A mutação de Amleto no percurso percorrido por ele, desde a sua apresentação, feita pelo próprio patrão - *Amleto Ferreira, meu guarda-livros - interferiu Perilo Ambrósio apressadamente. - Pessoa muito querida da casa, meu braço direito.* (ibidem, p. 68) - até o momento em que deixa de fazer parte da narrativa, poucos dias antes de sua morte, conforme descrição do narrador, significativamente na personagem de uma empregada - *O cabelo deu para ficar cada vez mais ralo, a pele muito branca e macilenta, o nariz encompridou, a voz tornou-se roufenha e débil...* (ibidem, p. 460) - é marcada por profundas transformações. Da tímida aparência inicial, ocultada pelo uso de um discurso grandiloquente, passamos a observar cada vez mais a insistência na realização de ações meticulosamente pensadas para a finalidade a que a personagem se presta, a de expor a busca por uma nova identidade em detrimento de suas raízes. Por outro lado, não podemos deixar de compreender a relevância que a personagem tem na narrativa e, sobretudo, deixar de inseri-la entre aquelas personagens que, de uma forma ou de outra, podemos tomar como exemplo para analisar a identidade do país. Na sua metamorfose - operada meticulosamente - não podemos deixar de pensar em outra personagem significativa, a de Macunaíma³⁵, em função da sua metamorfose de índio/negro em branco. Da mesma forma, Macunaíma nasce de pai desconhecido.

O contato de Amleto com o espaço idealizado ocorre como resultado do branqueamento, assim como com Macunaíma, uma vez que, "com o branqueamento e o desenvolvimento do corpo, mais a retirada de sua consciência 'que ele deixa a salvo das saúvas quando a coloca longe do chão' o herói pode ir a São Paulo e entrar em contato com o mundo moderno" (MARTINS, 2006, p. 4). No entanto, se a transformação de Macunaíma não segue uma lógica temporal, nem condicional, a personagem de *Viva o povo brasileiro* é marcada pela regularidade de seus ímpetos. Sabemos o que pode acontecer com ela. Ela não nos surpreende no seu destino. Esta previsibilidade, porém, não indica um marcador de minoridade no todo. Cunha (2006) expressa bem esta situação no seguinte comentário:

Mas não é a mera história da formação de um grande proprietário o que se faz em *Viva o povo brasileiro*, tampouco o relato da experiência vivencial de

³⁵ ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

um indivíduo. O romance investe predominantemente na história do discurso de Amleto, nas oportunidades de fala da personagem. (...)

A ascensão sócio-econômica de guarda-livros a banqueiro e patriarca nativo da linhagem é pouco narrada no romance, mas a incorporação progressiva da língua e do discurso dominante e as estratégias de branqueamento, em contrapartida, são detalhadamente faladas pela própria personagem, em situações narrativas constituídas a partir de um nível do simbólico já esvaziado de qualquer função real ou racional, um rescaldo da institucionalização da sociedade. (CUNHA, 2006, p. 92)

Assim, à medida que iremos conhecendo a personagem, teremos mais certeza sobre os seus objetivos, sobre o encerramento da sua história; reconheceremos nela aquela parte do simbólico que é por sua vez o amálgama que alicerça alguns mitos reconhecidos como brasileiros: nela estão a dialética entre a raça negra e a branca, o hibridismo que não se concretiza na democracia racial, o distanciamento social entre as classes dominantes e as subordinadas, o eurocentrismo, as matrizes étnicas, mas sobretudo, Amleto representa o grande desejo nacional de branqueamento; ele é o ícone mais acentuado do alvejamento. Há nele também, como já salientamos, uma relação dialógica com Macunaíma, conforme ocorre a metamorfose apontada. Amleto, porém, é fruto de outro período histórico e por que não dizer, literário, e assim, a narrativa em torno dele permite apresentar estereótipos e caricaturas modernas e pós-modernas à fatura. Aliás, um traço de estilo que permeia o romance inteiro. A repetição infinita de modelos já-conhecidos nas ações de Amleto é que faz dele uma personagem que se destaca na narrativa, por representar o melhor exemplo de negação das origens negras. É o reiterar de todas as ideologias utópicas brasileiras de branqueamento e aceitação da dominação que são mostradas metodicamente no romance que o elevam à categoria de anti-herói pós-moderno do povo brasileiro.

Por sua vez, Macunaíma, que nasceu *preto retinto*, se banha em uma água encantada e nesse rito mágico se transforma em branco (no texto *branco louro* e de *olhos azuis*). O tom satírico é ainda mais forte em decorrência do que ocorre com seus irmãos Jiguê e Maanape: Macunaíma usa tanta água que ela praticamente acaba, portanto, seus irmãos só conseguem se transformar parcialmente (Jiguê em *bronze* e Maanape parcialmente em *vermelho*). Esse desbotamento causado pela *purificação* da água (ou alvejante?), cuja estética provoca um extraordinário estranhamento é diferente do clareamento de Amleto. A diferença está justamente no ritual - apanágio dos estudos sobre os mitos -, ou seja, a

ritualidade de Macunaíma é mágica e a de Amleto é hiper-realista. A transformação duplicadora de Macunaíma é ritualizada pelo encanto das águas. Ela é inefável, simplesmente acontece. Não tem história, não tem memória, é realizada de forma sobrenatural: ela é a crítica mordaz da incompetência histórica brasileira que não conseguiu/não consegue resgatar, criar ou prover o passado, presente (e o futuro?) de heróis simbólicos. Amleto, por outro lado, mas não antagonicamente, é a lente ampliadora da repetição dos erros. Ele revela um olhar amargo, que pisa sobre as mesmas marcas já calcadas. Retira do clichê a sua mais elevada inspiração e o faz de modo extraordinário, pois aponta à náusea para todos os tropeços do passado (e do presente?). Um de seus filhos, Bonifácio Odulfo, consegue perceber o rancor da situação e o expressa na sua revolta e no distanciamento que consegue realizar da família. Embora revele ser um distanciamento parcial, uma vez que ele continua a reproduzir alguns hábitos familiares (frases em idiomas estrangeiros, olhar aprumado, atenção para a estética, etc.), incomoda-se com a situação reproduzida de forma sistemática.

Amleto, incomodado com o comportamento de seu jovem filho, Patrício Macário, *de aparência acaboclada*, decide mandá-lo para o exército, pois nele, "se recuperado pelo trabalho e pela disciplina e se não for pilhado por um conselho de guerra a meio caminho, o moço pode galgar posições que denigram menos a sua origem" (RIBEIRO, 2007, p. 375). Assim, convoca testemunhas e toma a decisão. A situação em que se encontra Bonifácio Odulfo, que presencia tudo, é descrita pelo narrador:

A decisão estava tomada e ratificada, os pormenores continuaram a ser discutidos, agora tão lentamente quanto o fim de tarde chegando, Amleto recostado em sua cadeira com a expressão satisfeita, Vasco Miguel levantando-se um pouco impaciente pela hora de sair, o Major Magalhães entregue a graves pensamentos com o olhar perdido janela afora, o monsenhor imaginando se seria convidado para jantar, Noêmio Pontes tomando notas de nomes e endereços, Clemente André preocupado com sua batina nova que devia chegar a qualquer momento, Bonifácio Odulfo silencioso, revoltado, humilhado, rancoroso - como odiava a maneira de viver de toda aquela gente, como tinha horror ao dinheiro do pai e tudo o que ele representava, como um dia todos se curvavam a seu gênio, como um dia aquela casa só existiria para o povo cultivar sua memória! (RIBEIRO, 2007, p. 377)

A cadência repetitiva na narração, o esvaziamento representado por ações sem importância e pela futilidade refletida no egocentrismo das personagens, conduzem à insignificância do rito. A revolta de Bonifácio Odulfo é esta: o vazio das ações que se repetem. Daí a sua reação e força criativa de imaginar que *um dia aquela casa só existiria para o povo cultivar sua memória*. A casa é o espaço mais familiar, ela é a metáfora da nação. Contemporaneamente, na sua relação com a memória, ela representa a história e, por conseguinte, resgata o vazio nela contido.

De fato, no espaço-tempo em que se move Amleto, iremos entrar em contato com o simbólico mais corriqueiro da cultura nacional e perceberemos a crítica ao esvaziamento do discurso histórico (afinal, quem são os heróis nacionais?). É sob a ótica hiper-realista empregada pelo narrador que iremos enxergar a esmagadora realidade brasileira - aquela que tem tanta retórica mestiça e tanta prática purgadora.

"O enredo existe através das personagens; as personagens vivem no enredo. Enredo e personagem exprimem, ligados, os intuitos do romance, a visão da vida que decorre dele, os significados e valores que o animam" (CANDIDO, 1970, pp. 53-54). Assim, ao formular uma nova identidade, ao criar um duplo de si mesmo, é que iremos observar Amleto cercado de burocracias e enganos acintosos em colaboração com altos funcionários, procurando organizar eventos e providências que anota cuidadosamente na sua caderneta e que serão realizados em benefício da sua almejada escalada social.

Ferreira (2004) pondera que "a questão racial liga-se diretamente à construção da identidade do afro-descendente", que pode ser idealizada a partir de alguns estágios, sendo que no estágio de submissão, o indivíduo da raça negra tenderá a desenvolver uma identidade "não articulada em torno de matrizes culturais do grupo de referência africana", identificando-se com os "valores do grupo de pessoas brancas" (p. 95). Do estágio de submissão, o afro-descendente passaria ao estágio de impacto, com a descoberta do grupo etno-racial de referência; após a compreensão dos valores do seu grupo de domínio, passaria ao estágio sucessivo, o da militância e enfim, ao da articulação, com a abertura para a alteridade. Prescindindo da análise do fundamento destes estágios, revela-se útil supor que a nossa personagem estaria no estágio da submissão, pois nela vemos os elementos de

transformação essenciais que a fazem buscar a sua identidade no outro grupo de referência. Ferreira assim descreve a situação:

O tema geral, em torno do qual as pessoas neste estágio se articulam, corresponde a uma idealização da visão dominante de mundo branco, visto como superior. Em decorrência, há uma desvalorização do mundo negro ou uma tendência dos indivíduos a assumirem como insignificante para suas vidas o fato de serem afro-descendentes. Para a manutenção dessa concepção, o afro-descendente geralmente utiliza algum mecanismo de dissociação. Mantém-se afastado do grupo de referências negras ao qual pertence e, simultaneamente, referencia-se em valores brancos, diminuindo assim o desconforto causado pela tensão desenvolvida nesse processo, em que passam a coexistir qualidades consideradas antagônicas - os valores de matrizes europeias e os valores relacionados a matrizes africanas. (FERREIRA, 2004, p. 70-71)

O autor esclarece, por meio de análises de conteúdo psicológico, que as transformações buscadas pelos indivíduos ao passarem de um estágio a outro, decorrem da tomada de consciência. Esta, por sua vez, advém dos vários fatos discriminatórios que ocorreram na vida do sujeito. O impacto da situação levaria à compreensão e análise da discriminação e, dessa forma, o indivíduo desencadearia uma transformação identitária a fim de abandonar a sua condição de submissão e passar gradualmente à condição mais consciente no seu grupo de referência.

A situação apontada não ocorre com a personagem analisada. Amleto reconhece os fatos discriminatórios. A sua consciência alcança o âmbito e a situação à qual pertence, no entanto, não faz com que ele almeje uma mudança que valorize as suas origens de forma plena. A mutação desejada pela personagem busca uma referência somente pela parte *branca* da família. Ele procura valorizar as suas raízes inglesas e ocultar as suas raízes africanas. Nessa diligência, a canalização de ações que a personagem irá empreender na narrativa estará totalmente voltada para a eliminação de traços comportamentais ou estéticas vinculáveis à raça negra. Daí o universo simbólico adquirir relevância nesta análise. Amleto tem uma visão de mundo de *branco*, pois é este o elemento dominante. Aliás, por ser o branco o elemento dominante, ele serve de fonte inspiradora para a personagem que, na sua metamorfose, procura imitá-la nas mais variadas formas e ocasiões. Ele representa o que Ferreira (2004) denominou de assimilação *passiva*:

As pessoas cuja resolução da identidade, em relação às características etno-raciais, se dá de forma "passiva" têm uma visão de mundo determinada por valores preponderantes do grupo dominante. São geralmente denominadas de "assimiladas" e apresentam alta motivação para serem aceitas pelo grupo de valores brancos, direcionando suas vidas de maneira a favorecer tal aceitação. Geralmente assumem os estereótipos negativos referentes às suas características etno-raciais, assim como os estereótipos positivos usados pelos indivíduos de valores brancos para se auto-referenciarem, além de alimentarem com muita intensidade a ficção da igualdade racial. (FERREIRA, 2004, p. 74)

Se o encontro de Amleto ocorre com algum negro, o tom do diálogo é dado pela expressão de superioridade que decorre da não compreensão do universo negro. A não compreensão, obviamente, indica a negação desse universo, pois, negando-o, toma as devidas distâncias das raízes que quer ocultar. Portanto, embora sendo mestiço, a relação que ele irá ter com outras personagens, sempre subalternas quando negras, imita a do grupo dominante. Assim, Amleto não irá compreender a língua dos negros, comparando-a com uma "língua de animais", ou, irá tratá-los como "moleirões, gente parva e preguiçosa". À sua fala irá unir-se-á a do narrador, cujo conhecimento narrativo ultrapassa o saber da personagem (GENETTE, 1995). Essa focalização externa ou onisciente serve de sustentáculo à personagem, que nem sempre é dada a longas falas. O narrador antecipa os acontecimentos, esclarece fatos, dialoga com outros fatos e sequências apresentadas na narrativa. É ele quem, entre os pensamentos expressos por Amleto, procura analisá-los e trazê-los ao conhecimento do narratário.

Teve gosto em debandar as baratinhas, os gorés, os grauçás, e os outros bichinhos que à sua passagem transformaram a madeira travejada e defunta numa coisa enxameadamente viva, entrando e saindo de buracos e locas e dando a tudo uma nova consistência a cada instante. Estava ali às quatro da manhã somente por precaução, porque queria fazer uma última visita a todos os pontos a que levariam os convidados, pois seria ele quem, a um gesto imperioso e enfasiado do barão, teria de explicar todo o funcionamento da Armação, do Engenho, das plantações e de tudo mais de que quisesse informar-se o Cônego Visitador ou qualquer dos outros hóspedes. Ensaíara pequenos ditos e observações e esperava rememorar com a facilidade habitual coisas aprendidas nos livros de boa Gramática e Retórica, nos cartapácios bolorentos que se obrigara, tantas e tantas noites a fio, a ler com a testa perolada de suor e a mente tresvariada, nas conversas e discursos a que prestara atenção tão esforçada, os brocardos latinos vindos depois de capitulares repolhudas, decorados em imitação da

pronúncia do cura de Santo Antônio Além do Carmo. (RIBEIRO, 2007, pp. 112-113)

A peculiaridade da análise empreendida pelo narrador é nos apresentada como a de um estrategista que a tudo observa. A obsessão por descrever detalhes da personagem, bem como a exposição da trama - ora antecipando-a, ora postergando-a -, coloca em relevo o universo interior de Amleto, desvelando segredos dos quais a personagem não falaria.

Essa exposição íntima da alma e do interior de Amleto é feita pelo narrador predominantemente na terceira pessoa: "Amleto Ferreira teve um sobressalto. Sabia que devia haver gente começando a guarnecer as chalupas àquela hora..." (RIBEIRO, 2007, 111); no entanto, a utilização da terceira pessoa é por vezes maculada pelo discurso em primeira pessoa: "Então que era isso, que estava acontecendo aqui?" (RIBEIRO, 2007, 113). Cunha (2006) reconhece neste artifício um meio para aumentar a sensação de contato sem intermediação entre o leitor e as personagens. Segundo a autora, "a particularidade do registro linguístico das personagens em foco a cada bloco da narrativa se generaliza, borrando as fronteiras entre o discurso do narrador e os discursos das personagens" (p. 90). Sem dúvida, a descrição detalhada da personagem contribui para aumentar a impressão de realismo. A análise psicológica e o detalhamento da realidade exterior e interior atuam textualmente como um quadro que nos é mostrado, causando a ilusão de estarmos diante de uma realidade.

E, se o detalhamento mostrado no texto pode indicar uma escolha intencional de revelar uma personagem sofisticada, excêntrica e sutil, no romance a pormenorização atinge níveis de desdobramento quase excessivos. A descrição obsessiva de pormenores do caráter da personagem feita pelo narrador causa também a impressão de que este tende a não querer "abrir mão" de nenhum domínio ao descrevê-la. No entanto, conforme recorda Candido (1970), a personagem é o fruto de "uma estrutura limitada, obtida não pela admissão caótica dum sem-número de elementos, mas pela escolha de alguns elementos, organizados segundo certa lógica de composição, que cria a ilusão do ilimitado" (p. 60).

O que dizer, então, sobre a escolha dos elementos que caracterizam Amleto? À primeira vista, a personagem, como já vimos, é descrita como um mulato que busca a ascensão social. Sua elevação decorrerá aos poucos, na medida em que ele irá se enriquecer por meios ilícitos e em proporção ao seu branqueamento - que ocorre em nível estético e moral. Dessa aparente simplicidade narrativa, porém, o que se observa é uma figura obcecada pelos valores do grupo dominante. A manifestação dessa obsessão é clara e ocorre, por exemplo, quando a personagem procura anotar provérbios e expressões estrangeiras, muitas delas clichêizadas ou em desuso: "Falarei desta partida durante a visita, resolveu Amleto, pensando se não haveria uns versos de Virgílio, sobre heróis a fazer vela, anotados em seu caderno" (RIBEIRO, 2007, p. 118).

Esse comportamento obsessivo também se revela pela retomada imagética de sua suposta origem inglesa, complementada pela aversão as suas raízes *brasileiras*. A valorização do estrangeiro/elemento externo (inglês, europeu, civilizações clássicas) fica exemplificada na (re)elaboração de elementos culturais que Amleto procura incluir no seu cotidiano, revelando um poderoso processo de hibridismo identitário. Esse hibridismo proposto pela narrativa que caracteriza a personagem anglo-brasileira (?) torna possível a seguinte chave de leitura: a inclusão de elementos do campo semântico-cultural do dominador provoca a ascensão de Amleto, sendo colocada em oposição clara aos elementos do campo semântico-cultural do dominado, motivo de estagnação ou retrocesso cultural. Os elementos relativos ao dominador são variados, tais como: aquisição da língua, cultura culinária, hábitos de higiene, apoderar-se de heróis e mitos do Outro.

Amleto, de braços dados com o mosenhor a caminho da sala de jantar, comentou que haveria arroz cozido, em deferência ao gosto dos convidados. Ele próprio já fora "papa-arroz", já experimentara até farinha de mandioca, que hoje lhe sabia a serragem seca. Mas *Miss Bennington*, a governanta inglesa, o havia educado em pouco tempo - o mosenhor conhecia as delícias da culinária britânica, em que, como em tudo o mais, aquele povo admirável era a imagem da excelência? Arroz, só em pudim, única forma aceitável de comê-lo. Era chamado de *rice pudding*, se não se enganava - apresentando a segunda palavra a peculiaridade de não se pronunciar págingue, como seria de esperar-se, mas púdingue, era das muitas exceções da riquíssima língua inglesa, quase o dobro das palavras portuguesas. Gostavam de carneiro cozido ao molho de hortelã? Ah, havia muito o que aprender com os ingleses! (RIBEIRO, 2007, p. 275)

Os elementos relativos ao dominado são representados na narrativa - de forma proposital e irônica - negativamente e são, em grande parte, ligados aos aspectos éticos e estéticos, numa forte alusão às premissas que sustentam as teses racistas: tipo de cabelo, cor dos olhos, feição, cor da pele, caráter inadequado.

(...) Em segundo lugar, dir-se-ia que Patrício Macário, nos traços fisionômicos e no temperamento, terá puxado - e nem digo isso sem desdouro, pois sou orgulhoso de minhas raízes brasileiras, ainda que por via matrimonial - ao lado brasileiro da família de Dona Teolina. Nunca tive oportunidade de contar-lhes isto, creio que nem mesmo os meus filhos sabem, mas a avó paterna de Dona Teolina era praticamente uma bugre, filha de um português, um mateiro de grande nomeada, homem de origem fidalga (...) e de uma índia, filha mais nova de um cacique, que é como chamam os bugres a seus reis e comandantes. Essa índia devia ter o sangue forte, porque atravessou gerações até Patrício Macário. O resultado é aquela aparência acaboclada, aquela pele tisanada e quem sabe aqueles modos rudes e praticamente indomáveis. (RIBEIRO, 2007, p. 374-375)

Há também uma tendência a negar as origens brasileiras ou do dominado em função de variáveis retiradas da natureza: clima, vegetação, composição do local, formas de acesso, dificuldades de locomoção. O espaço da narrativa influencia a personagem, causando incômodo ou até mesmo provocando nela a vontade e o interesse em modificá-lo.

Choveu a semana toda e amanheceu um dia tão feio quanto os precedentes. Às cinco da manhã, antes de passar a meia hora costumeira trancado no gabinete diante de uma bacia esmaltada e de um gomil cheio de água alfazemada, areando os dentes e lavando a cabeça, que havia atravessado a noite untada por uma camada espessa de caldo de babosa embaixo da touca para amaciar o cabelo, Amleto Ferreira entreabriu a janela e inspecionou seu jardim com desagrado. Quase sempre escuro sob a frente emaranhada das árvores, que cobria uma conglomeração cerrada de folhas e ramagens de plantas baixas, grandes bagos de chuva esparrinhando a água dos tanquinhos, onde até mesmo os uapés, as ervas-de-santa-luzia, as damas-do-lago, as jaçanãs, as jipiocas retorcidas como novelos de sucuris e as outras vegetações da água estavam excessivamente molhadas, afogadas na molúria que tornava tudo úmido, escorregadio e lamacento. O martelo contínuo de gotas gordas pingadas das favas dos ingazeiros, sobre as folhas ressonantes dos crótons, cocós e taiobas, *reiterava uma espécie de desesperança monótona a um dia que devia ser de festa*, e somente as maravilhas, os musgos, os limos, as brilhantinas e demais seres que medram na obscuridade encharcada é que não pareciam

mangrados e tristes como as outras plantas. *Mundo madefato e sem brilho, em que o colorido das folhagens lembrava adornos de funeral, mundo que trouxe a Amleto um ressentimento redobrado.* (RIBEIRO, 2007, p. 253-254, grifo nosso)

Consideramos que a personagem de Amleto se presta a inúmeras análises, tal é a sua riqueza em termos de situações em que se encontra na narrativa, bem como o espaço no qual circula, o seu contato com outras personagens, etc. A sua evolução na narrativa é em si um estudo à parte sobre o qual não nos debruçamos por não ser o objeto de estudo deste trabalho. De forma sucinta, podemos dizer que Amleto é um mestiço que nega suas raízes, na medida em que seu dia-a-dia é uma sucessão de meticulosos preparativos e idealizações estratégicas de comportamento, adaptações éticas e estéticas que ele atua de forma obsessiva. Sempre que o narrador onisciente permite que conheçamos o seu (da personagem) fluxo de consciência percebemos que há uma excessiva preocupação em se identificar com a sua origem inglesa, a compulsão para ocultar suas origens negras e a ambiguidade que nasce do seu discurso, a retórica palavrosa que defende o branqueamento num tom retumbante ao mesmo tempo em que ostenta o orgulho hipócrita de suas raízes fictícias, a saber, um passado europeu do qual a personagem se apropria.

O espaço em que circula Amleto é um espaço grotesco, causa-lhe estranhamento: a chuva o incomoda, a vegetação lhe dá náusea, as exalações o confundem. É um espaço que Amleto busca modificar com o amparo de subalternos - personagens que são identificadas mediante etiquetas sociais (o jardineiro, as negras da cozinha, os pretos das caldeiras), com os quais ele mantém uma relação de puro vínculo econômico (o que o seu dinheiro pode pagar), indicando uma posição social elevada que ele afirma para os outros e para si mesmo sempre que o narrador lhe dá a palavra - nas suas falas ou no fluxo de consciência.

Amleto é a metáfora do branqueamento. Através de seu olhar notamos a necessidade quase extrema de ser o Outro, fato que se consuma mediante o seu Duplo na narrativa. Ele é ele mesmo e é também aquilo que almeja ser. Porém, à medida que procura se branquear, vai abandonando paulatinamente suas origens negras e aquela parte do seu ser que é mestiça, para sair da narrativa *branco*. Não há nele nenhum traço de negritude, nenhuma valorização do negro, tampouco de suas origens negras: há somente a nostalgia de

seu passado inglês, ignorado e ao mesmo tempo valorizado. No exíguo discurso em que profere palavras sobre as suas raízes negras, a personagem o faz para negá-la, seja mediante o distanciamento de sua mãe, seja mediante a crítica banal e estereotipada do negro. O afastamento da sua condição mestiça também se dá pela aquisição e utilização forçada de palavras que a personagem estuda sistematicamente a fim de revelá-las ao seu interlocutor.

Devemos considerar também que o espaçamento desejado entre si e as outras personagens negras ou mestiças na narrativa nos é fornecido mediante uma condição de invisibilidade: desconhecemos os nomes e as vidas das personagens. Estas se prestam somente para contracenar com Amleto e criar o apoio necessário à crítica irônica promovida pela narrativa. A ironia atua também sobre a própria personagem que, embora negando sua mestiçagem, tem um filho que é *esteticamente* mestiço, que ele rechaça, adotando o corretivo militar, única solução que lhe possibilitaria ver a ascensão do filho.

Enfim, este Amleto brasileiro que em tudo busca ser um verdadeiro Príncipe Hamlet, se não na sua história, pelo menos na sua origem, incomoda na medida em que reitera à luz do século XX (em que foi produzida a narrativa), a ideologia dos séculos anteriores. É certo que o tom de paródia e a ironia escrachada e constante vêm em nosso auxílio, apontando constantemente para a necessidade de realizar a (re)leitura dos domínios pelos quais circula a nossa identidade.

iii. E aquela estuporada da desgrama, que não lhe resolve nada, sabe pescar! caraio!

E se aquela negrinha ordinária ainda por cima estivesse prenha mesmo, como Inácia tinha dito? Quando perguntara a ela o que sabia fazer, ela respondera: pescar. Ora, desgraça da peste da merda do cacete, pescar! Olhou a pilha de notas que arrumara em cima de um tabuleiro, pescou a de cima, leu-a devagar. Vencida faz não sei quantos dias. Ah, mas se esse amaldiçoado não me pagar, pensou Leléu, eu vou contar ao padre que ele fornicava atrás da igreja com as negrinhas da paróquia, isso mesmo eu vou dizer a ele. Deu um murro no tabuleiro, teve vontade de saber mais palavrões. E aquela estuporada da desgrama, que não lhe resolve nada, sabe pescar! Caraio!

(RIBEIRO, 2007, p. 216)

A situação não poderia ser mais favorável para a análise³⁶. O ambiente é *Nazaré das Farinhas*, e a data, *29 de julho de 1827* (RIBEIRO, 2007, p. 207-216). Para chegar a Nazaré das Farinhas, o *indivíduo* deve passar antes por Ponta das Baleias, depois Salinas, Cairu, Encarnação, arranjar "uma desgraça de um bote fretado mais caro do que cu de branca no Congo", navegar por horas a fio por Mutá, Matarandiba, Jiribatuba, boca do Jaguaripe, Maragogipinho, e continuar por terra no lombo de um jegue. Ao chegar, o problema de sempre: "negócios engrezilhados", "exigências", "calote", "aporrinhção". O trecho descrito, parcialmente emprestado da narrativa, é apresentado pelo narrador, Leléu, em tom de diálogo com o leitor.

Em um determinado momento da narrativa, ficamos sabendo que Leléu encontra-se com o Tabelião João Manoel. A ideia central é "trocar a negrinha Vevé" por algum favor do Tabelião. Além das diferenças étnicas, deve-se considerar a situação social evidenciada no contexto. Leléu é negro liberto, cuja função na narrativa é a de um negro que consegue se movimentar no espaço do branco, uma vez que *domina* a língua e os costumes: a sua

³⁶ A afirmação contém o duplo sentido de que a narrativa de João Ubaldo Ribeiro descortina amplas possibilidades para a análise a que se presta esse estudo, bem como é uma manifestação de contentamento pelo fato de o conjunto da obra do autor ter recebido o Prêmio Camões 2008. O Prêmio Camões foi recebido em outros anos por autores de expressão como Gabriel García Marquez, António Lobo Antunes e até mesmo José de Souza Saramago.

aproximação do elemento branco se dá mediante o *uso* do elemento negro, ou seja, ele quer trocar a negra Vevé, a fim de ser favorecido.

Nesse contexto, Leléu, cujo nome é Leovigildo, é um negro que domina de certa forma a língua - e, ao dominar a língua, também domina os costumes - dos brancos, conhece pessoas influentes, sabe lidar com as diferenças, pois consegue representar como ninguém: "abriu os braços como um artista de circo que termina seu número" (RIBEIRO, 2007, p. 217); é amigo dos brancos: "Ele não tinha de sentar com os outros, não era negro da casa, era homem liberto e documentado (...) " (ibidem, p. 155); é um bom negociante, tanto que conseguiu ser proprietário: "Ganhou carta de alforria (...), ganhou também uma leira, plantou muita verdura graúda estrumada bem estrumada, (...), fez barraca no mercado, fez quitanda, vendeu e revendeu, entabolou muitíssimos negócios em todas aquelas partes (...) " (ibidem, p. 142). Leléu, apesar de negro, tem comportamento de branco na história, ou seja, a fim de pagar uma dívida que tinha com o Senhor Doutor Tabelião João Manoel Augusto Dantas, serve-se da "negrinha Vevé", como mulher-objeto, presenteando-a ao tabelião: "Então Leléu pensou: pego essa negrinha Vevé, levo para o senhor Doutor, ele pára de me apoquentar (...) " (ibidem, p.209).

A negrinha Vevé, donzela que será estuprada, neta de Dadinha (que não falava a língua), a qual por sua vez, tinha nascido na senzala da Armação do Bom Jesus, neta de Vu com o caboclo alemão Sinique, espera o dia de Santo Antônio para pedir para a baronesa a permissão para casar com Custódio Arpoador - rapaz de belas feições que trabalhava com pesca. Vevé tinha nascido no Engenho do Jaburu, em 26 de fevereiro de 1809, um domingo, filha de Roxinha, que a teve em pé, fazendo o serviço de cozinha, já tendo parido seis filhos e tido três abortos. Dadinha a auxiliou no parto e, tendo Vevé nascido em um domingo e com o sinal igual ao do pai, disse que aquilo era um bom sinal: a neta ia "dar coisa". O *futuro* de Vevé já fica demarcado no seu nascimento, pois seu pai, contrariamente a todos os outros nascimentos, dançou e cantou, tendo também contado uma história: a história que lhe destina seu futuro, a de que irá aprender com o pai a arte da pesca.

Os traços de Venância, apelidada de Vevé, anunciam a intriga do enredo: ela é uma negra jovem, com a cintura esguia, os quadris largos e bem-feitos, as pernas compridas, os

peitos ("como seriam os peitos?", perguntara-se Amleto), os cabelos diferentes dos negros, nem pixains, nem lisos, o rosto muito bonito, os olhos grandes e pestanudos, o nariz de asas esculpidas, a boca e o queixo fortes. O temperamento forte completa a descrição da personagem e denuncia a sua negritude assumida. Ao encontrar Amleto, que por ela se derreteria e de só tocá-la tinha tido uma ejaculação, Vevé limita-se a dizer: "Posso ir?", indiferente ao ocorrido, como se aquela circunstância lhe fosse ordinária e cotidiana. Vevé não chega a ser uma musa inspiradora na narrativa, seu caráter é prático, elementar, nada oculta, nada teme. No entanto, seu ir e vir na narrativa suscita emoções, levanta suspiros e instiga desejos. Em *Armação do Bom Jesus Perilo Ambrósio*³⁷ a deseja. Ele não vê a hora do poder tocá-la e beijá-la. Sem anunciar, Perilo Ambrósio iria pegá-la, "atirá-la à cama, abrir-lhe as pernas, deixar bem claro que não queria que se mexesse e, passando cuspe por aquela cabeça de carne inchada e embrutecida, deflorá-la de um só golpe" (RIBEIRO, 2007, p. 98-99). Ambrósio já sabia de antemão que isto iria acontecer, pois já "chamara o feitor Almério", "perguntara quem era" e declarado que queria "fodê-la", principalmente depois que ficara sabendo que ela queria se casar com Custódio Arpoador.

O negro Leléu, sabedor das qualidades de Vevé e devedor de algumas contas para o Senhor Doutor Tabelaio, imagina poder saldar sua dívida e livrar-se do Escrivão, oferecendo a negrinha Vevé como base de troca. Porém, o negócio não surtiu o êxito previsto: o Senhor Doutor Tabelaio João Manoel Augusto Dantas devolveu a moça, para espanto de Leléu, que não mede esforços para convencer o Escrivão a se deitar com Vevé. Esse, no entanto, há pouco tinha feito uma promessa à esposa e parece não estar interessado na troca, devolvendo a moça. A fim de justificar a devolução, inconformado com o motivo dado pelo Tabelaio, Leléu encontra uma série de "aspectos pejorativos" na jovem: ela deve ter se comportado mal, não deixou o homem "encostar", vai ver estava grávida...

O destino de Daé, mais conhecida por Vevé, chamada por Venância, é consumado em um dia "lavadíssimo", terça-feira, véspera de Santo Antônio (RIBEIRO, 2007, p. 153), dia no qual Perilo Ambrósio estuprou-a, tendo ficado a negra Vevé de cama, com febre, ensanguentada e tremendo. Dia mesmo esse em que a baronesa, como de costume, e por

³⁷ O nome da personagem evoca o cronista Ambrósio Fernandes Brandão (*Diálogos das Grandezas do Brasil*, 1618). Perilo também é uma corruptela ou um diminutivo de Pero, nome do escrivão a serviço de Portugal, à época do descobrimento.

causa de sua benevolência, "esforço e dedicação", iria libertar um escravo. Tendo chamado todos os negros, feito a oração, e estando para realizar tal feito, o teria realizado, não fosse por Perilo Ambrósio, esposo da baronesa, que intervém e anuncia a sua decisão - no interesse de poupar a esposa de tantas preocupações: ela libertaria uma "negra jovem, porém fraca, já sofrendo de febres, vômitos e fraquezas", libertaria a negra Venância, e o negro Leovigildo a levaria dali, para procurar ocupação e moradia. Venância pagara a sua liberdade com o corpo, com a sua virgindade. Dona de atributos femininos desejáveis, Venância não conseguiu fugir ao seu *destino* de mulher negra: ela é deflorada por seu patrão e dono, o qual, a fim de se livrar da prova do crime, ou talvez num esforço de poupar maiores aborrecimentos, uma vez que sua vontade já tinha se consumado, se livra dela e ainda por cima, eleva-se à condição de benevolente, uma vez que tinha intercedido pela sua libertação.

A coisificação de Vevé é perceptível: ela é qualificada como *negrinha ordinária, aquela negrinha, essa menina Vevé, uma desgraça duma filha de Cafubá, cativa de merda, negrinha muito da descarada, negrinha ordinária miserável, estuporada da desgrama*. Estão presentes a ênfase e a repetição dos aspectos negativos, bem como a seleção das palavras e mesmo a utilização de pronomes demonstrativos distanciadores (VAN DIJK, 2008). O que chama mais a atenção, além da repetição da negatividade, é que, mesmo ao destacar aspectos positivos de Vevé, Leléu realiza uma seleção negativa de atributos, realizando um rebaixamento da personagem, ainda maior do que o já realizado pela escolhas dos predicados. Isso fica claro no seguinte trecho:

Será que o homem não tinha gostado dela? Mas como que não tinha gostado, se ela era bem como ele pediu, até mais caprichada, tinha todos os dentes, que ele não exigiu, era asseada, que ele também não exigiu, tinha as pernas grossas e a bunda bem feita, como ele pediu? Então não era essa a questão, a questão era - com certeza, com certeza, corto um braço se não for! - que, chegou lá, ela não deixou o homem encostar, isso é uma negrinha ordinária miserável, isso vale nada, não foi à toa que o barão resolveu dar de graça! (RIBEIRO, 2007, p. 209).

Vevé, além de ser *ordinária, estuporada e desgraçada*, tem uma estética que lhe concede algumas *vantagens*, uma vez que possui *todos os dentes, era asseada, tinha as pernas grossas e a bunda bem feita*. Apesar dos atributos *positivos*, a caracterização da

personagem denota a sua negatividade, uma vez que ela *não vale nada*, foi dada *de graça*. A personagem de Vevé evoca o estigma da mulher negra: belo aspecto, sedutora, detentora de características corporais capaz de dar prazer aos homens que, no entanto, é objeto, é coisa, pode ser dada, desfeita, usada e devolvida.

A narrativa acentua ainda mais o rebaixamento da personagem, quando, um pouco mais à frente, Leléu comenta:

(...) não é que a miserável estava mesmo enxertada, não é que a barriga já inchava, mesmo debaixo do saião rodado que lhe dera para que não houvesse comentários enquanto ele não resolvesse o que fazer? A negra Inácia tinha razão então, então ela estava mesmo prenhe desde aquele dia de Santo Antônio mais ou menos, estava com quase três meses. Não servia para nada, que diabo ele ia fazer com uma peste de uma negrinha embuchada (...). (RIBEIRO, 2007, p. 246).

O deslocamento para o *baixo*, para as coisas mais terrenas, por meio dos termos *enxertada*, *debaixo*, *prenhe*, *diabo*, *peste*, *embuchada* é flagrante. A figura de Vevé fica ainda mais degradada, ela é um nada, uma vez que grávida, além de não prestar mais para se deitar com os possíveis fregueses arranjados por Leléu, ainda representa um custo a mais, uma vez que terá uma criança, sem pai, sem ter a quem recorrer. Das possíveis *qualidades* físicas de Vevé, as quais tinham servido para que ela conseguisse a sua libertação, nada sobraria, após essa gravidez que já começava a se notar e que Leléu tentava esconder com o "saião rodado". Por sua vez, a própria ocultação da condição de Vevé nega a sua identidade e a sua história. Ela não tem passado, nem futuro, pois Leléu ainda não resolveu o que fazer. Ele é testemunha dessa parte da história de Vevé, no entanto tenta ocultá-la. Leléu não está interessado no sentimento da personagem. Nada aponta para isto. Há somente o *baixo*, o ventre que está prenhe, e Vevé que, nessa condição, não serve para nada.

O espaço idealizado da ficção deixa lugar para a análise da condição da mulher negra, cujo estigma ainda nos dias de hoje é marcado pela sua *sexualidade a florada* (FREYRE, 1946; HOLANDA, 1969; PRADO, 1931). Entre o passado histórico da dominação colonial do negro pelo europeu e o momento pós-moderno, no qual se insere a narrativa de João Ubaldo Ribeiro, praticamente há pouca mudança nesse estigma: a bunda é sua metáfora mais

reveladora. No país do carnaval, das mulatas seminuas ou totalmente desnudas, entre as inúmeras capas de revistas que exploram os traseiros das mulheres brasileiras de todas as cores, a narrativa de *Viva o Povo Brasileiro* é um farol que procura apontar para a desqualificação do discurso dessa parcela da população. Vevé morre, assassinada por rapazes brancos, ao reagir ao estupro de Maria da Fé, outra mulher que teria sido vítima da violência, como ela. Nesse sentido, além de lançar uma luz sobre as questões raciais, a narrativa introduz um elemento atual e bastante qualificador da realidade associada muitas vezes à raça negra, a violência. Com esse elemento revelador, fica inserida a narrativa no contexto mais atual e flagrante da condição do negro: o discurso produzido, assimilado e propalado faz parte da ficção e da realidade. Ao trazer à luz a questão do estigma da violência negra, o romance estabelece uma ponte entre o passado histórico e o presente pungente, espaço-tempo privilegiado para a análise da condição negra e sua relação com a identidade nacional, a qual fica demarcada pelo rebaixamento diante do branco.

A personagem Vevé, no entanto, irá se enriquecer na narrativa graças à personagem Dafé, sua filha do estupro realizado pelo Barão de Pirapuama, Perilo Ambrósio, o Barão das Baleias. Maria da Fé, ou Dafé, é uma personagem atualizada à luz da consciência da negritude. Ela tem data de nascimento, origem, família; tem caráter, opinião, fortuna. O surgimento da personagem na narrativa ocorre exatamente na data da comemoração do seu oitavo aniversário, quando Leléu - interrompido pela analepse - começa a se lembrar do dia em que ela nascera: "Ainda por cima, a menina nasceu não só antes do dia como antes da hora, por assim dizer. Nasceu quase dentro do saveiro em que viajavam para a Encarnação e ninguém contava com isso, pois pelas contas ela era para nascer em março" (RIBEIRO, 2007, p. 283). O momento marcado pelo descontrole da situação que cria a tensão no espaço-tempo da narrativa indica o roteiro em torno da personagem. Por um lado hiper-realista, por outro romântico, o parto de Maria da Fé inclui a rapidez do fato salientado pela "menina já botando o cocuruto pelo meio das pernas da mãe" (ibidem, p. 284) e a sina reservada a ela, que é vista pelas personagens presentes como algo diferente e positivo.

Para falar de Dafé, tomamos emprestada a análise de Cunha (2006), que expõe a inevitável comparação com Iracema:

Maria da Fé, como Iracema, também vive uma relação amorosa com o seu Outro, Patrício Macário, pertencente por nascimento à primeira linhagem e uma recontextualização do antagonista, agora um tenente do Exército encarregado do extermínio da rebelião popular. Também o seduziu adormecido sob o efeito de uma beberagem e também dele gera um filho. Diversa de Iracema, Maria da Fé não fenece sacrificada pela nostalgia e pela maternidade: é ela que abdica da relação amorosa e se afasta de Macário para dar seguimento à sua luta. Patrício Macário, como Martim, abandona e posteriormente retorna ao lugar do encontro com Maria da Fé, à Ilha de Itaparica, no recôncavo baiano. Mas é diverso de Martim, que retornou para dar continuidade à sua missão colonizadora (...). (CUNHA, 2006, p. 113)

Concordamos com o argumento da autora de que o lugar ativo de Maria da Fé na construção da identidade popular ambientada na narrativa é sinalizado pela impureza, pela miscigenação e pela marca da violência expressa primeiramente em sua mãe - que tinha sido estuprada - e também nela - que teve quase o mesmo destino de sua mãe e que era fruto de um estupro. Inevitável também não associar a sina da personagem com a das inúmeras mulheres negras arrancadas de seu leito escravo que produziram filhos bastardos sem nenhum destino. A alusão à figura feminina do passado escravista é patente. No entanto, Dafé, resultado miscigenado contemporâneo sob a ótica crítica pós-consciência negra, tem destino bem diferente. Ainda não alardeia todas as possibilidades que poderiam ser pretendidas pela sua irmandade, uma vez que é (i) é mulher e (ii) é impura. A sua impureza não está só no fato de ser fruto da miscigenação, mas também no ato impuro de ter novamente se miscigenado com o Outro, como bem caracterizado por Cunha (2006). Assim, Dafé denota um futuro ainda incerto para si, porém, sem dúvida, mais permissivo, pois aponta para uma liderança.

Na construção da personagem de Maria da Fé, além do seu passado representado pela mãe, Vevé, ocorre uma triangulação importante, através de Leléu, seu principal tutor. De fato, Leléu, que já havia *criado* Vevé, pois tinha saído alforriado com ela da fazenda de Perilo Ambrósio, inicia sua transformação mais acentuada após o nascimento de Dafé. Novamente temos a alusão ao duplo na narrativa, expresso mediante a própria indagação da personagem indicada pelo narrador: "teria sido assim que Leléu principiara a virar dois?" (RIBEIRO, 2007, p. 290).

É no discurso produzido por Vevé que Leléu irá ser tocado pela consciência. Ideais de justiça, de povo, de trabalho irão fazer parte dos diálogos entre os dois, como no seguinte excerto, em que Vevé escancara a sua raiva:

- Mas vai ter que existir... Quem está falando, é a Imperatriz? É a Generala marechala? Vai criar juízo, menina, tu tá pensando que o céu é perto, mas o céu é longe! Só se tu se mudasse para uma dessas terras que dizem que existem, mas eu não acredito nem nisso, *ainda mais tu sendo mulata, quer dizer, preta.*

- Não. Vai ter que ser aqui, aqui é que é a minha terra.

- (...) Qual é a tua terra, menina, a tua terra é os terreninhos que eu tenho e vou te deixar e olhe lá (...)

- Não tou falando minha terra nesse sentido, tou falando que aqui é minha terra, nós somos o povo desta terra.

- Disseste bem, disseste muito bem: nós somos o povo desta terra, o *povinho*. É o que nós somos, o povinho. Então te lembra disto, bota isto bem dentro da cabeça: nós somos o povinho! E *povinho não é nada*, povinho não é coisa nenhuma, me diz onde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade, veja a realidade! Esta terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos, e o que a gente tem de fazer é se dar bem com eles, é tirar o proveito que puder, é se torcer para lá e para cá, é trabalhar e ser sabido, é compreender que certas coisas que não parecem trabalho são trabalho, essa é que é a vida do pobre, minha filha, não te iluda. (...)

- E a justiça?

- Que justiça? Mas, homecreia, que justiça? Onde é que tu já ouviu falar de justiça? (...)

- *É, mas vai ter justiça. Quem é que trabalha, não é o povo? Não é o povo que sustenta? Então é o povo que vai mandar.* (RIBEIRO, 2007, p. 413-414, grifo nosso)

A análise da personagem Vevé e seus diálogos com Leléu, bem como com a filha Dafé causa-nos a impressão da necessidade de se (re)discutir a(s) realidade(s) nacional, a partir de alguns pressupostos fundamentais que estão ligados à raça e à questão da estratificação social. Nesse sentido, revela-se útil a leitura e (re)leitura de Darcy Ribeiro (1995). Duas premissas singulares interessam ao autor, ao analisar o povo brasileiro: os brasileiros são uma só gente, se reconhecem, se sentem e se comportam como uma só etnia; e, embora exista uma uniformidade cultural e unidade nacional, há disparidades, contradições e antagonismos (RIBEIRO, 1995, p. 21-22).

A sua visão é cultural ou sociológica, uma vez que afirma que “o antagonismo classista que corresponde a toda estratificação social aqui se exacerba, para opor uma

estreitíssima camada privilegiada ao grosso da população, fazendo as distâncias sociais mais intransponíveis que as diferenças raciais” (RIBEIRO, 1995, p. 23).

Essa abordagem reitera as visões precedentes propostas por sociólogos e antropólogos que defenderam que não há diferenças raciais no Brasil, resultando as disparidades das diferenças sociais. Partir desta premissa, a nosso ver, implica descartar uma análise que é clara, a de que há diferenças sociais principalmente entre grupos de diferentes etnias. Assim não seria, se não houvesse uma justificativa para as políticas afirmativas que tentam justamente resgatar os níveis de carência nas mais várias frentes para aquelas populações que, em função das diferenças étnicas, se viram despojadas de seus direitos fundamentais.

O distanciamento social defendido por vários teóricos, nada mais é do que um eufemismo que procura justificar as contradições sociais pelo simples fato de que há problemas sociais. Ora, se há problemas sociais a justificativa deve ir além da esfera social. O questionamento plausível para as distâncias sociais existentes no território nacional está intrinsecamente relacionado com a cor da pele. São questões étnicas e raciais ainda hoje ocultadas, pois causam certo desconforto.

Em Darcy Ribeiro observamos a justificativa do distanciamento social entre as classes dominantes e subordinadas e oprimidas no seguinte excerto:

Exacerba-se o distanciamento social entre as classes dominantes e as subordinadas, e entre estas e as oprimidas, agravando as oposições para acumular, debaixo da uniformidade étnico-cultural e da unidade nacional, tensões dissociativas de caráter traumático. Em consequência, as elites dirigentes, primeiro lusitanas, depois luso-brasileiras e, afinal, brasileiras, viveram sempre e vivem ainda sob o pavor pânico do alçamento das classes oprimidas. (RIBEIRO, 1995, p. 23-24).

Porém, ele mesmo, logo após, irá reconhecer a função étnica e sua importância na análise da situação disforme da sociedade brasileira. “O espantoso é que os brasileiros, orgulhosos de sua tão proclamada, como falsa, ‘democracia racial’, raramente percebem os profundos abismos que aqui separam os estratos sociais” (ibidem, p. 24). A confirmação de

que o problema social brasileiro é racial vem a seguir, quando o autor afirma que o medo das camadas sociais mais elevadas advém de forma fundacional, ou seja, está apoiada no medo da rebeldia dos escravos. “Dada a coloração escura das camadas mais pobres, esse medo racial persiste, quando não os antagonismos sociais que ameaçam eclodir com violência assustadora” (ibidem, p. 25). Assim, observamos que, mesmo diante da afirmação que justifica as diferenças sociais no Brasil, mais fundamentadas nas teorias sociológicas que definem classes e interações entre elas, do que na estratificação racial, é importante sinalizar que a estratificação social está intimamente ligada à estratificação racial no Brasil.

Na voz da personagem Vevé e depois com Dafé, sua continuação na linhagem, e mediante os extensos diálogos com Leléu, é que observamos essa condição, a de um povinho negro ou mestiço sem um espaço próprio, sem a terra, no olhar de Vevé e também sem a terra, no olhar de Leléu. Sem território, nem terreno. O espaço identitário brasileiro é marcado, como é sabido, pelos conflitos de ocupação de terra, bem como está representado nas inúmeras ilhas de conforto urbano ou uso de espaço social delimitado. As metrópoles, na tentativa de fugir à violência (que nem sempre é negra, mas associada às camadas *baixas* da população), criaram soluções arquitetônicas, culturais e sociais que espelham o isolamento desejado pelas camadas superiores da população. É inegável, ao olharmos para dentro dessas ilhas, a predominante população branca em detrimento da negra ou mestiça.

Por outro lado, é preciso reconhecer que com Dafé somos apresentados a um novo espaço, mediante as metáforas da Irmandade e da Canastra. A duvidosa existência da Irmandade em nada diminui o seu relevo no texto, pois ela serve de amparo à possibilidade, ao poder da criação, da imaginação que institui a capacidade de mudança. “Não há esperança? Há esperança, sempre houve esperança, há esperança. Então há a irmandade, pois, se ela não existisse, não podia haver esperança” (RIBEIRO, 2007, p. 675). A Canastra, por sua vez, tem a função de desvendar o conhecimento que vem do povo, a sua memória e a sua relevância, afinal é da Canastra que a Irmandade brasileira vai retirando os *segredos do povo brasileiro*. Trancoso (2008), na sua dissertação de mestrado, analisa, indicando a relevância do simbolismo na sua percepção. A canastra serve para desvendar outra realidade. “Nessa perspectiva de desvendamento, a canastra passa de Julião Dandão a Zé

Pinto e depois a Maria da Fé, que se junta aos formadores da canastra e torna-se o maior símbolo do heroísmo brasileiro sob o olhar da arte" (TRANCOSO, 2008, p. 112).

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise que nos dispusemos fazer procurou refletir sobre a condição do negro na identidade brasileira, tendo como instrumento de reflexão a narrativa *Viva o Povo Brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro, publicada em 1984. Diante da profusão de temas tratados na narrativa, da riqueza lexical e das inúmeras possibilidades de leitura da sintaxe do texto, vimo-nos na obrigação de aclarar que o modesto resultado da análise representa somente uma das amplas possibilidades de reflexão. Nosso objetivo foi o de inserir a narrativa no âmbito dos estudos sobre a identidade brasileira, na medida em que ela nos fornece os recursos ideais para a compreensão da condição do negro diante do dominador, que é representado pelo discurso do branco no texto.

Sob o risco de limitar a análise e assim relegar a um segundo plano todas as outras chaves de leitura, procuramos encontrar no texto os elementos que caracterizam uma relação entre o branco e o negro, o dominador e o dominado, conforme os encontramos no contexto de um discurso colonizador que visa à hegemonia pela submissão e, posteriormente, à vista da desconstrução da submissão pela força e da instauração de um discurso que tende a homogeneizar as diferenças por meio do mito das três raças.

Pudemos observar, assim, que as teorias raciais forneceram uma base teórica que pôde sustentar este mito e fornecer um discurso identitário capaz de amparar um povo que estava em formação. O mito das três raças permanece vigente até a atualidade, foi reiterado por inúmeros estudos e teorias que procuraram explorar o caráter *naturalista* e *inevitável* da formação desse mito. Não foram consideradas, por muito tempo, as memórias, as culturas, as línguas dos diferentes grupos africanos que chegaram ao país, destituindo as falas negras por completo, relegando o negro e o mestiço (na medida em que a sua ascendência também é negra) à condição de *não-ser, coisa, objeto*. O discurso a respeito da identidade nacional

manteve por longo tempo a concepção de que o brasileiro é uma fusão ideal de raças e que, devido a isto, não há racismo, tampouco manifestações de racismo no Brasil. A afirmação não é verdadeira e revela-se mais importante ainda a sua revelação, pois indica o seu acolhimento mediante a *aceitação de um discurso ideológico vigente*.

É preciso resgatar a memória desconhecida das populações negras que contribuíram profundamente para a formação do povo brasileiro, mas que, até o momento, ainda não foram devidamente recuperadas. A narrativa *Viva o Povo Brasileiro* expõe as múltiplas formas de dominação, categoriza as diferenças, coloca entre aspas a identidade nacional e conclui com uma possibilidade. Trata-se do convite para que possamos refletir mais profundamente sobre o povo brasileiro, sua formação, seus heróis ocultos, que precisam ser revelados e, enfim, restituir a dignidade a uma grande parcela da população, sem a falsa ideologia dos problemas sociais insolúveis, que são o apanágio do discurso dominante para justificar todas as dificuldades brasileiras.

V. BIBLIOGRAFIA

ABDALA JUNIOR, Benjamin. (Org.). *Margens da Cultura: mestiçagens, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *Fronteiras Múltiplas. Identidades Plurais*. São Paulo: SENAC SP, 2002.

AMIN, Samir. *El eurocentrismo – crítica de una ideologia*. Bogotá, Siglo veintiuno editores, 1989.

AMORIM, Marília. *Pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa, 2001.

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1986.

ARRIGUCCI JR., Davi. Movimentos de um leitor. Ensaio e imaginação crítica em Antonio Candido. In: Maria Ângela D'Incao; Eloísa Faria Scarabôto. (Org.). *Dentro de texto, dentro da vida. Ensaaios sobre Antonio Candido*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 181-204.

ARRIVÉ, M. *Linguística e psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros*. São Paulo: EDUSP, 1994.

AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço*. São Paulo: FTD, 1997.

AZEVEDO, Eliane. *Raça: conceito e preconceito*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

AZEVEDO, Thales. *As elites de cor. Um estudo de ascensão social*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1955.

_____. *Povoamento da Cidade do Salvador*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1955.

BACELAR, Jeferson (org.). *Brasil, um país de negros*. São Paulo: Pallas Editora, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1995.

_____. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Questões de Literatura e de Estética - A teoria do Romance*. 5. ed. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002.

_____. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BARBUJANI, Guido. *A invenção das raças*. São Paulo: Contexto, 2007.

BARRETO, Lima. *Os Bruzundangas*. São Paulo: Ática, 2006.

- BARTHES, R. O discurso da história. In: *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARTHES, R. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BARROS, D. L. & FIORIN, L. F. (orgs.). *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1971.
- BERND, Zilá (org.). *Literatura e Identidade Nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2002.
- _____. *Negritude e Literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- BERTONHA, João Fábio. *Os italianos*. São Paulo: Ed. Contexto, 2005.
- BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do mundo*. São Paulo: Editora Fundamento, 2008.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1987.
- BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Campinas, S.P.: Ed. da UNICAMP, 1997.
- _____. *Bakhtin: Conceitos-Chave*. São Paulo: Contexto, 2006.
- BRANDÃO, H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: UNICAMP, 1991.
- BRITO, Mário da Silva. *História do Modernismo Brasileiro - antecedentes da semana de arte moderna*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- BURKE, Peter. *Hibridismo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.
- CANCLINI, Nestor García. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais na globalização*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999.
- _____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- CANDIDO, Antonio et al. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959 e 1975.

_____. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

_____. *Literatura e Sociedade: Estudos de Teoria e História Literária*. São Paulo: Cia. Nacional, 1965.

_____. *O Método Crítico de Silvio Romero*. São Paulo: EDUSP, 1988.

_____. *Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias)*. In: Revista do Instituto de estudos brasileiros, nº 8. São Paulo: USP, 1970, p. 67-89.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. *Breves reflexões suscitadas pelo artigo “Política de cotas raciais, os ‘olhos da sociedade’ e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UNB)*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 264-267, jan/jun 2005.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CELSONO, Affonso. *Porque me ufano do meu país*. 2. ed. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 1997.

CERTEAU, Michel de. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papyrus, 1995.

CIÊNCIAS humanas e pesquisa: leituras de Mikhail Bakhtin. São Paulo: Cortez, 2003.

COMAS, Juan; LITTLE, Kenneth L.; SHAPIRO, Harry L.; LEIRIS, Michel; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

COUTINHO, Afrânio. *Introdução à Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, s.d.

COUTINHO, Wilson. *João Ubaldo Ribeiro*. Rio de Janeiro: Relume, 2005.

CREMO, Michael A. *A história secreta da raça humana*. São Paulo: Aleph, 2004.

CUNHA, Eneida Leal. *Viva o Povo Brasileiro: história e imaginário*. In: P: Portuguese Cultural Studies 1 Spring 2007.

_____. *Estampas do Imaginário: Literatura, Cultura, História e Identidade*. 1993. Tese (Doutorado em Letras)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC/RJ, 1993.

DIWAN, Pietra. *Raça pura. Uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.

DOMINGUES, Petrônio. *Uma história não contada. Negro, racismo, e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Ed. Senac, 2004.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura, política, identidades*. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2005.

ETZEL, Eduardo. *Escravidão negra e branca: o passado através do presente*. São Paulo:

Global,, 1976.

FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin, 1969.

FARACO, Carlos Alberto et al. (orgs.) *Vinte Ensaaios sobre Mikhail Bakhtin*. Petrópolis: Vozes, 2006.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da 'raça branca'*. São Paulo: Dominus, 1965.

FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendente. Identidade em Construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 5 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1946.

_____. *Manifesto Regionalista*. Recife: Ed. Região, 1952.

FRY, Peter. *A persistência da raça. Ensaaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRYE, Northrop. *Fábulas de identidade*. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1959.

GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa*. Lisboa: Vega, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional. Ensaaios Políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2005.

HANCHARD, Michael (ed.). *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Duke University Press: Durham, NC, 1999.

HELAL, Ronaldo; SOARES, Antonio Jorge; LOVISOLO, Hugo. *A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Ed., 1969.

_____. *Visões do Paraíso. Os motivos edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

HUGO, Victor. *Do Grotesco e do Sublime*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo - teorias, práticas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1988.

IANNI, Octávio. Metáforas da globalização. In: ORLANDI, LAJOLO & IANNI (orgs.) *Sociedade e Linguagem*. São Paulo: Pontes, 1997.

IBASE. Cotas raciais: por que sim? / uma publicação do Ibase. – 3.ed. – Rio de Janeiro : Ibase, 2008.

JACINO, Ramatis. *O Branqueamento do Trabalho*. São Paulo: Ed. e Ag. de Comunicação Sindical, 2008.

JUNG, Carl G. *Tipos Psicológicos*. vol. VI. Petrópolis: Vozes, 1991.

KAISER, Wolfgang. *O Grotesco*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *Seleção de textos*. São Paulo: Abril, 1976. (Os pensadores: 50).

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1996.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira, 1983.

LESSER, Jeffrey. *Negotiating national identity : immigrants, minorities, and the struggle for ethnicity in brazil*. Durham, n.c.: Duke University, 1999.

LIMA, Heloísa Pires. *Orgulho da raça: Uma história de racismo e educação no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Memórias futuras, 1995.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

LONZA, Furio. *História do Uniforme Escolar no Brasil*. Ministério da Cultura, 2005.

MAGALHÃES, Célia. *Os Monstros e a Questão Racial na Narrativa Modernista Brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MARTINEZ, Paulo. *África e brasil: uma ponte sobre o atlântico*. São Paulo: Moderna, 1992.

MARTINS, Cláudia Mentz. *As metamorfoses em Macunaíma: (re)formulação da identidade nacional*. In: Nau Literária. Revista Eletrônica. PPG-LET-UFRGS - Porto Alegre - Vol. 02 N. 01 - jan/jun 2006. Acessado em: 14/11/2009.

Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/NauLiteraria/article/viewFile/4853/2769>.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

_____. *Brasileiro: cidadão?*. São Paulo: Cultura, 1992.

- MOISÉS, Massaud. *História da Literatura Brasileira*. 5 v. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1989.
- MUNANGA, Kabengele. *Cem Anos e Mais de Bibliografia sobre o Negro no Brasil*. São Paulo: USP, Centro de Estudos Africanos; Fundação Cultural Palmares, 2002.
- _____. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação - PENESB - RJ, 05/11/03.
- _____. "A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil". Entrevista. In: ESTUDOS AVANÇADOS, 18(50):51-56, São Paulo: IEA/USP, 2004.
- MUSSOLINI, Gioconda. *Evolução, raça e cultura, leituras de antropologia física*. São Paulo: Nacional, 1969.
- NAROLL, R. On ethnic unit classification. *Current Anthropology*, n. 5.
- NINA RODRIGUES, R. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1938.
- _____. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1977.
- NINOMIYA, M. *O centenário do tratado de amizade, comércio e navegação entre Brasil e Japão*. Revista USP. São Paulo (28): 245 - 250, dezembro/fevereiro 95/96.
- NUTO, João Vianey Cavalcanti. *Que história é essa : epos, história e paródia em memorial do convento e viva o povo brasileiro*. São Paulo: USP/FFLCH, 2004. (Tese de Doutorado).
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São paulo: Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José De. *Raça e assimilação*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1938.
- ORLANDI, LAJOLO & IANNI (orgs.). *Sociedade e Linguagem*. São Paulo: Pontes, 1997.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *O Discurso Fundador*. São Paulo: Pontes, 1993.
- _____. *A Linguagem e seu Funcionamento. As formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1987.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PEREIRA, Baptista. *O Brasil e a raça. Conferência feita na faculdade de direito de São Paulo a 19 de junho de 1928*. São Paulo: Rossetti, 1928.
- PICCHIO, Luciana Stegagno. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

PINHEIRO, Amálio. *Aquém da identidade e da oposição: formas na cultura mestiça*. 2a. ed. Piracicaba, S.P.: Editora da UNIMEP, 1995.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1971.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Org. Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [4ª. Edição: 1931).

PRADO JR., Caio. *A formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1942.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1934.

_____. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. Civ. Brasileira, 1937.

REICHMANN, Rebecca (ed.). *Race in Contemporary Brazil - From Indifference to Inequality*. Pennsylvania State University Press, College Park, PA, 1999.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 5ª. ed.

RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório. Etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 2ª reimpressão.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, ed. 1995 e ed. 2004.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

_____. *O país do crioulo doido*. In: O Estado de São Paulo, Caderno Cultura, 20 de julho de 2008.

SAID, Edward. *Fora do Lugar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANSONE, Livio. *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. Palgrave Macmillan, 2003.

SANTOS, Celi. *A face oculta dos preconceitos de raça e cor*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1998.

SANTOS, Gevanilda. *Relações Raciais e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

SANTOS, Helio. *A busca de um caminho para o Brasil. A trilha do círculo vicioso*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2003.

SCHAFF, A. A objetividade do conhecimento à luz da sociologia do conhecimento e da análise da linguagem. In: KRISTEVA, J. et alli (orgs.). *Ensaio de Semiologia*. Rio de Janeiro, Eldorado, s/d.

_____. *Linguagem e Conhecimento*. Coimbra: Almedina, 1974.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 (2001: 3ª. reimpressão).

_____. *Retrato em Branco e Negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História. Memória. Literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

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

SIGNORINI, Inês (Org.). *Lingua(gem) e Identidade*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

SLIM, Iceberg. *Pimp: The Story of My Life*. USA, Los Angeles: Holloway House Publishing Co., 1967.

_____. *Trick Baby: The Story of a White Negro*. USA, Los Angeles: Holloway House Publishing Co., 1967.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1968.

_____. *Introdução à Literatura Brasileira: seus fundamentos econômicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil. As identificações em busca da identidade nacional*. São Paulo: Editora Escuta, 1994.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de. *Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha*. In: Benjamin Abdala Junior. (Org.). *Margens da Cultura: mestiçagens, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

SÜSSEKIND, Flora. *Tal Brasil, Qual romance?*. Rio de Janeiro: Achiamê, 1984.

TEORIAS DA ETNICIDADE: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

TRANCOSO, Claudimécia Brito. *A transfiguração identitária em Viva o Povo Brasileiro*.

Goiânia: UCG, 2008. [dissertação de mestrado]

TWINE, France Winddance. *Racism in a racial democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

VAN DIJK, Teun A. (Org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008.