



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
Câmpus de São José do Rio Preto

Vladimir Miguel Rodrigues

**Primeiro como tragédia, segundo como farsa: escravidão, abolição e democracia racial  
na Literatura de Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins e Ferréz**

São José do Rio Preto

2020

Vladimir Miguel Rodrigues

**Primeiro como tragédia, segundo como farsa: escravidão, abolição e democracia racial  
na Literatura de Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins e Ferréz**

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr. Alvaro Luiz Hattner

São José do Rio Preto

2020

R696p Rodrigues, Vladimir Miguel  
Primeiro como tragédia, segundo como farsa: escravidão, abolição e democracia racial na Literatura de Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins e Ferréz / Vladimir Miguel Rodrigues. -- São José do Rio Preto, 2020  
409 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto  
Orientador: Alvaro Luiz Hattnher

1. Bonapartismo. 2. Democracia racial. 3. Quarto de despejo. 4. Cidade de Deus. 5. Capão Pecado. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Vladimir Miguel Rodrigues

**Primeiro como tragédia, segundo como farsa: escravidão, abolição e democracia racial  
na Literatura de Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins e Ferréz**

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Comissão examinadora

Prof. Dr. Alvaro Luiz Hattner (Orientador)  
UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto

Prof. Dr. Arnaldo Franco Júnior  
UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto

Prof. Dr. Márcio Scheel  
UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto

Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca  
UNESP – Câmpus de Araraquara

Prof. Dr. Edimilson de Almeida Pereira  
UFJF – Câmpus de Juiz de Fora

São José do Rio Preto  
17 de Setembro de 2020

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao Prof. Dr. Alvaro Luiz Hattner por todo o comprometimento no desenrolar desta tese e, principalmente, na colaboração imprescindível à minha formação acadêmica desde 2004 na graduação, passando pelo Mestrado concluído em 2010, até o fechamento deste ciclo de doutoramento. Por extensão, à Unesp-Ibilce de São José do Rio Preto, instituição pública de renome internacional que tanto fez pela educação do país. Sou um privilegiado por usufruir ao longo de mais de uma década de seus serviços e tenho o dever moral de devolver à sociedade essa oportunidade única. Sempre estarei de prontidão na luta pela sua existência.

Agradeço também ao Prof. Dr. André Luís Gomes de Jesus pelo auxílio na elaboração da ideia geral desta tese. Ao Prof. Dr. Robbin G. Kelley da UCLA (EUA), o qual me orientou na elaboração do conceito de “capitalismo racial”. À Prof. Dra. Lilia Moritz Schwarcz (USP), a qual teceu importantes observações sobre a História afro-brasileira. À Profa. Ms. Sirlene Barbosa e ao artista João Pinheiro pelas contribuições acerca da obra de Carolina Maria de Jesus. Ao escritor Ferréz, pela receptividade no Capão Redondo e informações relevantes sobre o seu livro. Ao Prof. Dr. Maurizio Filippo di Silva (UFPR) pelas oportunas críticas construtivas aos aspectos filosóficos deste trabalho. Ao Prof. Henrique Faria Bello e ao Prof. Me. Fernando Petean pelo auxílio nas análises literárias. Ao Prof. Me. Jones Manoel da Silva pelas inestimáveis contribuições marxistas. Ao Prof. Dr. Arnaldo Franco Jr. pelo amplo conhecimento sobre a literatura nacional e ao Prof. Dr. Márcio Scheel pelas sugestões filosóficas imprescindíveis. A Alberto Jungo Nishi e à Prof. Dra. Tatiana Miguel Rodrigues pelo auxílio técnico.

À minha esposa pelo apoio e paciência diários. Aos meus pais, Ruben e Suely por me propiciarem, desde a infância, livros, amor e oportunidades, com dedicação especial desta tese ao meu pai que sempre defendeu a “repetição da História brasileira”: pai, agora ela tem mais uma defesa acadêmica. Ao meu avô, João Miguel (*in memoriam*), grande liderança revolucionária do Noroeste paulista, que estava sempre a postos na luta pela fraternidade universal. Por fim, dedico esta tese à minha filha, Antonela, e à sua geração: que lutem de todas as maneiras por um Brasil mais humano que pare de repetir a sua história de desigualdade e opressão à população negra e pobre.

Será que nunca faremos senão confirmar  
A incompetência da América católica  
Que sempre precisará de ridículos tiranos?  
Será, será que será, que será, que será  
Será que esta minha estúpida retórica  
Terá que soar, terá que se ouvir por mais mil anos?  
(VELOSO, 1984)

Que bloco é esse? Eu quero saber.  
É o mundo negro que viemo mostrar pra você.  
Somo crioulo doido somo bem legal.  
Temos cabelo duro somo black power.  
(GIL, 1977)

Por que vocês não sabem  
Do lixo ocidental?  
Não precisam mais temer  
Não precisam da solidão  
Todo dia é dia de viver  
Eu sou da América do Sul  
Eu sei, vocês não vão saber  
(NASCIMENTO, 1970)

A cultura e o folclore são meus  
Mas os livros foi você quem escreveu  
Quem garante que Palmares se entregou?  
Quem garante que Zumbi você matou?  
(NATIRUTS, 1999)

O mundo é diferente da ponte pra cá.  
(RACIONAIS MC'S, 2002)

Sou um homem de causas. Vivi sempre pregando e lutando, como um cruzado, pelas causas que me comovem. Elas são muitas, demais: a salvação dos índios, a escolarização das crianças, a reforma agrária, o socialismo em liberdade, a universidade necessária. Na verdade somei mais fracassos que vitórias em minhas lutas, mas isto não importa. Horrível seria ter ficado ao lado dos que nos venceram nessas batalhas  
(RIBEIRO, 1994).

## RESUMO

A literatura brasileira feita por negras e negros na segunda metade do século XX, como *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus (1960), *Cidade de Deus*, de Paulo Lins (1997), e *Capão Pecado*, de Ferréz (2000), expôs a fratura da ideologia da democracia racial, ao mostrar que a população negra e pobre ainda sofre com a miséria, moradias precárias, desemprego e violência policial, características que aproximam a contemporaneidade da época da escravidão. Defendendo a hipótese de que os elementos da escravidão mantêm-se vivos no Brasil mais de 130 anos após a Lei Áurea, este trabalho pretende demonstrar por quais meios estéticos a literatura nacional retratou a condição de vida dos descendentes de escravizados. O estudo procurou responder às questões como: por que temáticas como fome, miséria, violência, desemprego, drogas, estiveram presentes na literatura feita por negras e negros na segunda metade do século XX? Como as obras literárias refutaram a ideologia da democracia racial? Por que Carolina Maria de Jesus e as personagens dos romances de Paulo Lins e Ferréz tiveram inúmeras dificuldades para superar a condição de marginalidade? Por meio da análise materialista e dialética de Marx e Engels (1998) e seus intérpretes, como Gramsci (2006), Lukács (2016), Clóvis Moura (1994), Florestan Fernandes (1977), Carlos Nelson Coutinho (1979) e Antonio Mazzeo (2015), procedeu-se o estudo sobre a história brasileira e sua literatura, destacando autores que registraram a temática da escravidão e suas consequências para o Brasil republicano, com destaque para José de Alencar, Machado de Assis e Lima Barreto. Para as análises literárias de Carolina Maria, Paulo Lins e Ferréz, o estudo levou em consideração o conceito de “vida do espírito”, de Arendt (1995), “razão negra” de Mbembe (2018a) “novo realismo”, de Schollhammer (2009), e “realismo feroz”, de Candido (2011), problematizando, por meio de Rocha (2006), o tipo de dialética presente na literatura contemporânea, a da marginalidade. Concluiu-se que a estrutura material brasileira, latifundiária e desigual, esteve intacta ao longo da história, sempre controlada por setores da elite branca, a qual preservou os seus interesses, constituindo um tipo de Estado bonapartista-colonial-racial, que evitou qualquer tipo de ruptura material que promovesse a ascensão política e econômica dos setores populares e fortaleceu a ideologia da democracia racial. Logo, a população negra e pobre, em geral, foi sendo lançada à marginalidade, convivendo com a fome, desemprego e violência, temas que, conseqüentemente, foram discutidos nas narrativas de Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins e Ferréz os quais, por meio do diário e do romance refutaram a suposta igualdade racial ao retratarem esse cotidiano de exclusão e opressão das

favelas brasileiras em diferentes momentos, da década de 1950 aos anos 2000, deixando explícito que o país ainda guarda uma herança escravista que impede a efetivação de uma verdadeira cidadania para a população negra e pobre.

Palavras-chave: Bonapartismo. Democracia racial. Quarto de despejo. Cidade de Deus. Capão Pecado.



## ABSTRACT

Brazilian literature made by black women and men in the second half of the twentieth century, such as *Child of the dark*, by Carolina Maria de Jesus (1960), *City of god*, by Paulo Lins (1997), and *Capão Pecado*, by Ferréz (2000), exposed the fracture of the ideology of racial democracy, by showing that the black and poor people still suffers from poverty, precarious housing, unemployment and police brutality, characteristics that bring the contemporary era of slavery closer. Defending the hypothesis that the elements of slavery remain alive in Brazil more than 130 years after the end of slavery, this work intends to demonstrate by which aesthetic means the national literature portrayed the living conditions of the descendants of enslaved people. The study sought to answer questions such as: why themes such as hunger, misery, violence, unemployment, drugs, were present in the literature written by black women and men in the second half of the 20th century? How did literary works refute the ideology of racial democracy? Why did Carolina Maria de Jesus and the Paulo Lins' and Ferréz' novels characters have had numerous difficulties in overcoming the condition of marginality? Through the materialistic and dialectical analysis of Marx and Engels (1998) and their interpreters, such as Gramsci (2006), Lukács (2016), Robinson (2000), Clovis Moura (1994), Florestan Fernandes (1977), Carlos Nelson Coutinho (1979) and Antonio Mazzeo (2015), proceeded the study of Brazilian history and its literature, highlighting authors who recorded the theme of slavery and its consequences for the republican era, with emphasis on José de Alencar, Machado de Assis and Lima Barreto. For the literary analyzes of Carolina Maria, Paulo Lins and Ferréz, the study took into account the concept of "life of the spirit", by Arendt (1995), "black reason", by Mbembe (2018a), "new realism", by Schollhammer (2009), and "brutalism", by Candido (2011), problematizing, through Rocha (2006), the type of dialectic present in contemporary literature, that of marginality. It was concluded that the Brazilian structure, latifundial and unequal, was intact throughout history, always controlled by sectors of the white elite, which preserved their interests, constituting a type of State "Bonapartist-colonial-racial", which avoided any kind of material rupture that would promote the political and economic rise of the popular sectors and strengthened the ideology of racial democracy. Soon, the black and poor people, in general, was thrown into marginality, living with hunger, unemployment and violence, themes that, consequently, were discussed in the narratives of Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins and Ferréz who, through of the diary and the novel refuted the supposed racial equality by portraying this daily exclusion and oppression of Brazilian favelas at different times,

from the 1950s to the 2000s, making it explicit that the country still has a slave heritage that prevents the realization of a true citizenship for the black and poor people.

Keywords: Bonapartism. Racial democracy. Child of the dark. City of god. Capão Pecado.

## Sumário

1. INTRODUÇÃO .....	12
CAPÍTULO 2 A HISTÓRIA BRASILEIRA É UM PASSADO QUE NÃO PASSA.....	22
2.1 – O materialismo histórico e sua inversão dialética .....	22
2.1.1 - Escravidão e ideologia.....	29
2.1.2 – A chamada acumulação originária de capital .....	32
2.2 - A observação que mudou a História .....	37
2.2.1 – Entre o literal e o irônico: a História de fato se repete? .....	42
2.3 - A consolidação do capitalismo racial e a História brasileira como repetição.....	43
2.3.1 – Trabalho e alienação: do Brasil Colônia à abolição .....	48
2.3.2 – Escravidão e resistência .....	63
2.3.3 – A “via prussiana” como modelo brasileiro .....	69
2.3.4 – As limitações da independência e o Império do Racismo.....	71
2.3.5 – O velho novo do Segundo Reinado (1840-1889) .....	79
2.3.6 - A legitimidade científica.....	83
2.3.7 - Caminhos para a “abolição” .....	92
CAPÍTULO 3 - O PAPEL DA LITERATURA NA CONSTRUÇÃO RACIAL BRASILEIRA.....	100
3.1 – Romantismo: as duas faces de uma mesma moeda .....	103
3.1.1 – Castro Alves e o Romantismo ativista .....	104
3.1.2 - José de Alencar, um literato a serviço da ideologia senhorial .....	107
3.1.2.1 – Do pseudônimo à narrativa: um escravista desiludido com o Império .....	108
3.1.2.2 – Os elementos textuais e as relações escravistas.....	110
3.1.2.3 – Conclusões do projeto escravista de Alencar.....	121
3.1.3 - O realismo e a perspectiva do Bruxo do Cosme Velho .....	124
3.1.3.1 – A poesia de “13 de maio” .....	126
3.1.3.2 – <i>Helena</i> e a ideologia senhorial .....	127
3.1.3.3 – A situação dos escravizados .....	128
3.1.3.4 – Vicente, o pajem.....	130
3.1.3.5 - Memórias póstumas de Brás Cubas.....	133
3.1.3.6 - “O menino é o pai do homem” .....	134
3.1.3.7 – O fim do tráfico negreiro e o relacionamento com Cotrim.....	136
3.1.3.8 – “Vergalho” .....	138
3.1.3.9 – “Mariana” e as incertezas do “Ventre Livre” .....	140
3.1.3.10 – “Pai contra mãe” .....	145
3.1.4 – Outras referências abolicionistas que tentaram desconstruir a “história única” no século XIX .....	148

3.1.4.1 – O simbolismo de Cruz e Sousa .....	148
3.1.4.2 – A poesia de Luiz Gama e José do Patrocínio .....	150
3.2 – Lei Áurea.....	152
3.2.1 - O ativismo popular.....	155
3.3 – O dia seguinte: saindo do nada em direção ao lugar nenhum.....	165
3.4 – A proclamação da República e o aprofundamento de nosso caráter bonapartista .....	173
3.5 - O Rio de Janeiro, capital da República, na visão de um negro, Lima Barreto.....	185
3.5.1 – Favelização e a Revolta da Vacina .....	191
3.5.2 – A continuidade do açoite na Revolta da Chibata .....	196
3.5.3 – A escravidão acabou, mas não para Isaías Caminha .....	198
3.6 – Década de 1930: Era Vargas (1930 – 1945) e a consolidação do discurso da democracia racial .....	207
3.6.1 Passando do racismo para o culturalismo: Gilberto Freyre e <i>Casa Grande e Senzala</i> .....	219
3.6.2 – Mestiço: problema ou solução na Era Vargas? O discurso estadonovista e o racismo de Monteiro Lobato .....	225
3.7 – A República Democrática (1946 – 1964) e o desmascaramento da democracia racial por Clovis Moura e Florestan Fernandes.....	230
3.8 –O domínio dos capitais.....	246
3.9 – Juscelino Kubitschek e os 50 anos em 5: progresso para branco e favela para negro .....	249
CAPÍTULO 4 A URBANIZAÇÃO DESORGANIZADA INFLUENCIOU UMA NOVA LITERATURA: <i>QUARTO DE DESPEJO</i> .....	252
4.1 – Mundo do espírito vs. Mundo material: uma relação dialética em busca da “razão negra”	252
4.2 – <i>Quarto de despejo</i> como resultado de uma abolição incompleta .....	260
4.2.1 – A “vida do espírito” em meio ao espaço da exclusão material: relatos de uma continuidade da escravidão na nova senzala, a favela .....	262
4.2.2 – O pensar para julgar, agir e escrever: uma “razão negra” para escapar da fome .....	266
4.2.3– O espírito para denunciar elementos da superestrutura, isto é, a política, apesar do fardo da alienação .....	272
4.2.4 O sujeito pensante na heterologia do espaço urbano .....	276
4.2.5 – A questão da linguagem e dos pesos e medidas: sinais do bonapartismo-colonial-racial .	282
4.2.6 – A colaboração dos elementos paratextuais .....	286
4.2.7 – Uma memória de muitas Carolinas.....	288
CAPÍTULO 5 - O GOLPE MILITAR: PARA OS BRANCOS O “MILAGRE ECONÔMICO”, PARA OS NEGROS A FAVELA DA CIDADE DE DEUS .....	293
5.1 – <i>Cidade de Deus</i> : espaço de marginalização, denúncia e exposição de uma abolição inacabada .....	301
5.2 – A formação do Inferninho .....	305

5.3 – A construção das personagens que pensam, querem e julgam, mas que caem no “mal ancestral” .....	312
5.3.1 – Inferninho .....	314
5.3.2 – Pardalzinho .....	318
5.3.3 – Zé-Miúdo .....	321
5.3.4 – O papel dos instrumentos repressivos .....	328
4.3.5 – Reminiscências da escravidão, sonho ou realidade? .....	334
CAPÍTULO 6 - CEM ANOS DE LIBERDADE? CONTINUIDADE DE ELEMENTOS DA ESCRAVIDÃO EM <i>CAPÃO PECADO</i> .....	339
6.1 – <i>Capão Pecado</i> é o quilombo do final do século XX .....	346
6.2 – O espaço Capão Redondo e o estilo Ferréz .....	348
6.2.1 – Personagens .....	354
6.2.2 – Entre o real e o imaginário no país bonapartista-colonial-racial: Capão Redondo, o que sobrou para os negros e pobres, a nova senzala .....	358
6.2.3 – Rael .....	363
6.2.4 – A circularidade da vida .....	368
7 CONCLUSÃO – Uma nova dialética, a marginalidade .....	371
REFERÊNCIAS .....	392
REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES .....	406

## 1. INTRODUÇÃO

A História brasileira pode ser pensada, metaforicamente, como um solo que se forma a partir de várias camadas no tempo. As mais profundas, formadas há milhares de anos continuam fazendo parte do solo atual. Logo, quando se planta neste solo, deve-se considerar essas várias camadas responsáveis pela formação dos elementos proteicos, minerais deste solo. Analogamente, nossa História se desenvolve de maneira semelhante porque ao longo do tempo se sedimentaram uma série de relações sociais que não foram completamente rompidas. Logo, quando ocorreram movimentos históricos que deveriam promover o surgimento de novas relações, como a independência em 1822, a proclamação da República em 1889, a “Revolução” de 1930, a Ditadura Militar (1964-1985) e a redemocratização (1988) não ocorreram negações das antigas relações, mas sim, sua incorporação, em um processo de continuidade permanente. Esse solo que não consegue se renovar tem raízes escravistas e demofóbicas (MOURA, 2019).

Em pleno século XXI, o Brasil ainda enfrenta sérios problemas sociais: a fome endêmica, a miséria crônica, a ausência de saneamento básico, o desemprego. Nada muito diferente daquilo que sempre percorreu em nossa história. Quase duzentos anos após a teórica declaração de independência, no 7 de setembro de 1822, e de mais de 130 anos da abolição da escravidão, em 13 de maio de 1888, todas essas mazelas sociais recaem, principalmente, sobre os descendentes de africanos escravizados.

Essa situação de profunda desigualdade é fruto de um racismo estrutural (ALMEIDA, 2018), herança de uma violenta escravidão e de uma abolição limitada. Infelizmente, “a carne mais barata do mercado” continua sendo “a carne negra” (SOARES, 2002), reificada desde a escravidão, e que, mesmo como toda a resistência organizada desde o período colonial, que proporcionou importantes conquistas de espaços na sociedade brasileira, continuou sofrendo com limitações na cidadania no período republicano no qual seriam supostamente “livres”. Esse cenário desolador, reflexo de uma sociedade cujas estruturas econômicas, políticas e ideológicas são racistas, pode ser visto em todas as esferas, não só no censo do IBGE, mas também na Arte, ora com as leituras feitas pelo cinema, ora com a literatura, objeto de estudo desta tese. Será pela obra marxista-engelista e seus intérpretes que as análises desta tese serão feitas.

No capítulo 1, abordo a ascensão das teses marxistas-engelistas a partir do *Manifesto do Partido Comunista em 1848* e da *Ideologia alemã*. Escrevendo em um contexto profundamente influenciado pela consolidação da sociedade industrial e suas contradições socioeconômicas,

Karl Marx e Friedrich Engels revolucionaram a filosofia e a História. Para os autores, ao analisarem de maneira dialética os modos de produção ao longo da História, se as relações econômicas são desiguais, escravistas por exemplo, na superestrutura, isto é, nas relações não-econômicas, surgirão justificativas para a manutenção da escravidão. Ora, as relações estruturais são uma via de mão de dupla, criando uma relação de reciprocidade entre estrutura e superestrutura. Logo, as relações econômicas desiguais projetam na consciência e na ideologia, por exemplo, justificativas para o regime escravista que, por sua vez, mantêm as relações econômicas desiguais.

Por meio desses conceitos, perceberemos como a escravidão foi sendo justificada, no Brasil, ora pelo viés religioso (séculos XVI ao XVII), ora pela conversão da ciência em ideologia burguesa (MARX; ENGELS, 2007), a partir do século XIX. E, posteriormente, a partir da década de 1930, consolida-se a ideologia da democracia racial como tentativa de ocultar as desigualdades socioeconômicas entre brancos e negros na sociedade pós-abolição.

As lições de filosofia da história de Marx também servem de suporte para leituras de períodos históricos, como o caso brasileiro a partir do seu *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Marx (2011, p. 25) afirma: “Em alguma passagem de sua obra, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”. Apesar de interpretar de maneira irônica e crítica a leitura de Marx sobre a ascensão do sobrinho de Napoleão Bonaparte, defendo que a repetição da História pode ser utilizada como suporte de interpretação da cronologia dos acontecimentos que se sucederam no Brasil da chegada de Cabral aos dias atuais, amparado na tradição marxiana brasileira por meio de Moura (2019), Coutinho (1979), Fernandes (1975) e Mazzeo (2015). Nossa história se repete quando se trata da manutenção de elementos escravistas na sociedade brasileira. Conceitos como “via-prussiana” (LENIN, 1977), “revolução-restauração” e “revolução passiva” (GRAMSCI, 2006), “revolução pelo alto” (COUTINHO, 1979), “revolução burguesa débil” (FERNANDES, 1975) e “modernização sem mudança social” (MOURA, 2019) são fundamentais para entender a ausência de fraturas em nossa história. Foram ausentes, no Brasil, as rupturas vitoriosas feitas de baixo para cima no plano nacional.

A escravidão em terras brasileiras, a mais longa de uma colônia americana, tendo durado cerca de 350 anos (MOURA, 2019), foi a maior violência da história nacional, cujas feridas continuam abertas ainda hoje. Haveria horror maior em nosso passado do que a escravidão? Apesar de africanos e africanas e seus descendentes terem construído grande parte da riqueza material e imaterial do país, possibilitando a “acumulação primária de capital” (MARX, 1996a)

e a resistência à escravidão ter sido onipresente (MOURA, 2019), a violência estatal permeou os seus caminhos. Uma violência que é consequência do nosso “capitalismo racial” desenvolvido não só pelo Estado português, mas, acima de tudo por aquilo que chamei de “bonapartismo-colonial-racial” para se referir ao nosso Estado independente, ao adaptar o conceito de Mazzeo (2015): nosso tipo peculiar de bonapartismo afastou, obviamente, a população brasileira da participação das decisões do Estado, convertendo-o em uma autocracia burguesa, mas, conseguiu ir além nos seus requintes de crueldade: violentou e explorou milhões de africanos, trazidos compulsoriamente da África. É esse tipo de Estado presente em nosso território que agiu e ainda age por aquilo que Mbembe (2018b) chamou de “necropolítica”, escolhendo quem vive e quem morre.

Ainda no capítulo 1, a leitura histórica do desenvolvimento de teorias supremacistas, em *Crítica da razão negra* e *Necropolítica* de Mbembe (2018) e Bethencourt (2017) e o seu *Racismos*, mostra que ideologias de superioridade sempre estiveram presentes entre grupos e povos, aprofundando-se a partir das Grandes Navegações quando os africanos tornaram-se a mola propulsora do capitalismo. A tradição marxiana em Robinson (2000), Lukács (1981), Silva (2012) Moura (1994; 2019), conferiu importante suporte à esta tese no entendimento da escravidão na América Colonial: forma de acúmulo de capital, criando um “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000), fundamento imprescindível para o enriquecimento da burguesia luso-brasileira e, principalmente europeia, relacionando-se a maior parte da riqueza no Velho Continente a partir do século XV, que pode ser expressa nas grandes obras públicas feitas em Portugal, ou nas manifestações artísticas – do Barroco à *Art Nouveau* – ou até mesmo no advento da Revolução Industrial inglesa, cuja burguesia acumulou capital com o tráfico negreiro e empréstimos aos portugueses pagos com o ouro brasileiro extraído com mãos negras (MOURA, 2019). Essa abordagem histórica do Brasil também contou com a leitura de Moura (1994), Nascimento (2016) e Mbembe (2018a) e Césaire (2020).

No capítulo 2, o percurso da repetição histórica dos afro-brasileiros, pela tradição marxiana brasileira, foi marcado pela suposta abolição do 13 de maio de 1888, aqui analisada como uma farsa, podendo ser vista como “abolição incompleta”. A abolição, enquanto manifestação do direito positivo burguês e da própria superestrutura, não superou os problemas socioeconômicos e raciais do Brasil, pois não foi acompanhada de rupturas na estrutura econômica, isto é, uma reforma agrária, por exemplo. É mais uma demonstração da “conciliação” de classes de nossa história sempre conduzida pelos setores da burguesia (COUTINHO, 1979). Se a história se repete no Brasil, elementos da escravidão continuaram



presentes na sociedade livre, a qual vai esconder, superestruturalmente, as disparidades entre brancos e negros por meio da ideologia da democracia racial, como exposto em Moura (2019).

Neste contexto, as obras de Lukács (1981), Moura (2019) e Silva (2012), dão suporte para afirmar que em uma sociedade teoricamente livre, de economia capitalista, os escravizados sofreram as mazelas do racismo, o qual é consequência da exploração do trabalho desigual. Seguindo a interpretação de Lukács (1981), a larga utilização do trabalho de escravizados proporcionou o desenvolvimento de uma profunda alienação entre brancos livres e negros escravizados. Na ótica da explicação do desenvolvimento da consciência, entende-se que se as relações materiais (estrutura) são desiguais, e, conseqüentemente, os trabalhadores brancos perdem a riqueza produzida e passam a possuir uma consciência desviante (superestrutura) que ora incorporou a ideologia da classe dominante, ora se rebelou contra ela. Esse tipo de alienação permeou as relações socioeconômicas e políticas no Brasil em virtude do não-rompimento das características dominantes da estrutura material, como, principalmente, o latifúndio, historicamente nas mãos da elite branca.

Após a abolição, a não criação de políticas compensatórias para os ex-escravizados, como a realização de uma reforma agrária ou indenização monetária, assim como o descaso com a educação universal e gratuita, não criando políticas públicas para a sua escolarização, lançou esses mais de 700 mil brasileiros a uma condição de marginalidade (MOURA, 2019), fundamentando o “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000) na sociedade “livre”, cujas bases são feitas pelo racismo estrutural (ALMEIDA, 2018). Sendo assim, a continuidade do racismo sofrido pela população negra é vista, enquanto tese supostamente científica (MBEMBE, 2018), como uma ideologia para fins políticos de dominação da burguesia branca na “nova” sociedade de classes.

As conseqüências desse processo histórico estão por aí, em uma sociedade extremamente desigual, social e racialmente, tendo ecoado de maneira definitiva na literatura brasileira, como mostro no Capítulo 2. As imagens construídas pela literatura sobre o negro foram, em geral, estereotipadas (MOURA, 1994) e criadas, muitas vezes, pela visão burguesa e branca. Foram importantes para essa abordagem as obras: *O negro escrito* de Camargo (1987), *Reflexões sobre a literatura afro-brasileiras do Quilombhoje* (1985), *Criação crioula, nu elefante branco* organizado por Xavier; Cuti; Alves (1986), *Um tigre na floresta de signos*, organizado por Pereira (2010), *O perigo de uma história única* de Adichie (2019) e *Dialética radical do Brasil negro* de Moura (1994).

Machado de Assis, a partir da década de 1850 relatou, com inúmeros exemplos, a situação dos escravizados, ora em obras consagradas como *Helena* e *Memórias Póstumas*, ora

em contos como “Mariana” e “Pai contra mãe”, entre outros, observando a ideologia senhorial, marcada pelo paternalismo e violência. Neste mesmo contexto de Segundo Reinado, outro importante personagem literário, José de Alencar, foi um entusiasta da escravidão, sendo um ícone da ideologia senhorial. Além desses autores, foram utilizados, de maneira panorâmica, para enfatizarmos de que maneira a literatura brasileira expressou todo o contexto racista analisado acima, outros nomes de relevância, como José do Patrocínio, Castro Alves, Aluísio Azevedo, Luiz Gama e Cruz e Souza.

Nesta tese, defendo que a literatura, como elemento da superestrutura, teve uma importância gigantesca para a construção racial do Brasil: interpretando os pressupostos do pensamento de Lukács (1981), entende-se que a objetividade do real atua na subjetividade individual: então, de um lado, autores foram responsáveis pela criação do estereótipo do negro brasileiro e, de outro, foram veículos de luta contra o racismo. Como afirmou Bosi (2002, p. 15):

A escrita trabalha não só com a memória das coisas realmente acontecidas, mas com todo o reino do possível e do imaginável. O narrador cria, segundo o seu desejo, representações do bem, representações do mal ou representações ambivalentes. Graças à exploração das técnicas do foco narrativo, o romancista poderá levar ao primeiro plano do texto ficcional toda uma fenomenologia de resistência do eu aos valores e antivalores do seu meio.

No período da República Velha (1889-1930) os textos literários tiveram papel significativo na narração da história brasileira em meio ao poder dos cafeicultores, principalmente, na obra de Lima Barreto, escritor negro que expôs as farsas da abolição no período imediatamente posterior à Lei Áurea. Seus textos são importantes para mostrar de que maneira a literatura brasileira, em um percurso histórico, retratou as desigualdades raciais, desconstruindo a tese de que o fim da escravidão teria sido suficiente para eliminar as diferenças entre brancos e negros, como pensavam, inclusive, os políticos de maior destaque nacional, como Rui Barbosa, responsável pela queima dos arquivos da escravidão, uma “ação criminosa [...] na tentativa não de ‘apagar a mancha negra da escravidão’, mas sim, no sentido de ‘apagar as provas jurídicas possíveis que obrigassem o governo a indenizar os fazendeiros senhores de escravos’” (FILHO, 1987, p. 35).

Posteriormente, na Era Vargas (1930-1945), a qual aproximou nosso bonapartismo-colonial-racial de suas feições clássicas, defendi que a tese da democracia racial, pertencente à superestrutura, a qual ganhou força a partir da leitura da obra de Freyre (2006), *Casa Grande & Senzala*, serviu de base para a construção de uma ideologia dominante, inclusive defendida

pelo próprio Estado, de que não há diferenças entre brancos e negros, porque vivemos em uma sociedade mestiça cuja definição está no sentido de ser brasileiro, isto é, de mistura com várias culturas e povos. Essa tese, reveladora de uma alienação social e de uma deturpação da realidade (SILVA, 2012), operou no sentido ideológico (MARX; ENGELS, 2007) de esconder o racismo presente na sociedade brasileira como um todo, refletindo na literatura de autores como Monteiro Lobato, um dos grandes representantes das letras do contexto, sendo, aliás, criticado por suas posições racistas em textos, como “Negrinha”. As posições de Lobato são evidentes na análise da naturalização da suposta inferioridade do negro, típica do contexto.

O fim da Era Vargas e da 2ª Guerra Mundial trouxeram, teoricamente, novos ares libertários, dando início à República Democrática (1945-1964) brasileira. Neste contexto, foi realizado, a pedido da Unesco, o estudo de Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes* (2008), o qual, junto à obra de Clóvis Moura, já citada aqui, e de Guerreiro Ramos, solaparam a tese da democracia racial, expondo todo o abismo socioeconômico entre brancos e negros. A partir dos dados obtidos pela pesquisa de Fernandes, esta tese lança mão de um dos seus objetos de estudo, a literatura de Carolina Maria de Jesus. A análise de Fernandes (2008) aproxima-se, em vários aspectos, da leitura crítica feita por Moura (2019) sobre a herança da escravidão.

Se mesmo após a abolição os escravizados simplesmente se tornaram classe operária ou ficaram à margem da proletarização (FERNANDES, 2008), as relações materiais do Brasil “livre e republicano” mantiveram-se desiguais, logo o racismo como ideologia política de dominação é consequência dessas mesmas relações econômicas desiguais, ou seja, é superestrutura. Consequentemente, a alienação, que é consequência desse tipo de conexão estrutural, repercute entre negros e brancos na crença da democracia racial ou sua refutação (LUKÁCS, 2010). Carolina Maria, e personagens de *Cidade de Deus* e *Capão Pecado*, como Rael, tentam sair dessa condição de alienação, contrariando a tese da democracia racial. Seguindo a proposta de Arendt (1995), em *A vida do espírito*, esses personagens possuem uma relação dialética entre a “vida do espírito” e a “vida material”. A vida material é marcada pela ausência, pela marginalidade econômica, social e política, enquanto na vida do espírito, possuem a consciência das diferenciações raciais e econômicas, esforçando-se para superar a condição de carestia e segregação em que vivem. Dessa maneira, ao usarem o espírito, autores, narradores e personagens das obras analisadas buscam a criação daquilo que Mbembe (2018a) chamou de “razão negra” em busca de uma definição identitária daquilo que eles próprios se reconhecem.

No capítulo 3, excertos de *Quarto de despejo* mostram de que maneira os recursos estéticos e o conteúdo veiculado na obra representam a continuidade da violência da escravidão e, conseqüentemente, de uma abolição incompleta, tornando teatral a tão falada “democracia racial”, narrativa consolidada no contexto. Interpretando o conceito de “vida do espírito” (ARENDR, 1995), é perceptível que Carolina possui uma relação dialética entre a sua vida espiritual e a sua vida material, ou seja, sua consciência nega a vida material de fome, a nova escravidão, rejeitando continuar nessa condição material extremamente desigual. É por meio da literatura que Carolina resiste à “necropolítica” e tenta fugir da realidade material negativa, buscando uma vida com o mínimo de dignidade.

*Quarto de despejo* foi publicado em 1960, momento em que o Brasil ainda vivia a euforia econômica dos “50 anos em 5” do presidente Juscelino Kubitschek e os negros brasileiros conheciam somente a parte opaca daquela superestrutura, os “anos dourados”, ou seriam “anos brancos”? Os historiadores Levine (1994) e Meihy (1996) enaltecem que o fato de Carolina ser negra, mulher, chefe de família e viver na metrópole fazia com que ela resumisse alguns dos dilemas nacionais e favorecesse os debates sobre as questões que o livro aborda. Para eles, a narrativa pessoal de Carolina era considerada uma metonimização do drama de legiões de pobres, “que formavam a conveniente mão-de-obra, mas que também perturbavam a paisagem nacional” (LEVINE, 1994, p. 32).

No capítulo 4, as representações de uma abolição incompleta estão presentes na obra *Cidade de Deus* de Paulo Lins que, apesar de ter feito muito sucesso na passagem dos anos 1990 para 2000, se passa no contexto do Rio de Janeiro, nos anos 1970-1980, imediatamente posterior ao período de Carolina Maria de Jesus. Na época da criação do complexo da Cidade de Deus, o Brasil vivia a Ditadura Militar (1964-1985), mais um episódio que aproxima nosso “bonapartismo-colonial-racial” de suas características tradicionais, regime que em nenhum momento admitiu a existência de diferenciações raciais, muito pelo contrário: o autoritarismo militar defendeu a tese, publicamente, da democracia racial e perseguiu elementos do movimento negro que tentassem mostrar o contrário (PIRES, 2018).

A partir da ótica do narrador da obra, os personagens de *Cidade de Deus* podem ser divididos, basicamente, em “otários” e “bichos-soltos”, trabalhadores e traficantes/malandros, respectivamente. A obra centraliza-se na narrativa da vida marginal de Inferninho até a ascensão de Zé Miúdo ao tráfico. É um importante retrato da favela carioca, repleta de criminalidade, dominada pelo tráfico de drogas e abandonada pelo poder público, o qual é marcado por profunda corrupção. O espaço da favela carioca, constituído em sua maioria pela população negra, é um retrato do descaso de governos que praticaram a “necropolítica” com os

descendentes de escravizados, os quais, por detrás do falso discurso da democracia racial, foram jogados à marginalidade pela “autocracia burguesa” (MAZZEO, 2015) e empurrados à criminalidade. A ausência de medidas inclusivas do negro na sociedade acabou por lançar essa população à condição marginal, periférica, montando um verdadeiro “Estado paralelo”, marcado pela violência entre a própria comunidade e para com o resto da sociedade.

Ao analisar a participação do narrador e a construção de três personagens de destaque, Inferninho, Pardalzinho e Zé Miúdo, percebi que eles usam, inicialmente, da “vida do espírito” (ARENDR, 1995) como uma tentativa de se afastarem da alienação reinante, definida pela democracia racial, porém, o fazem de maneira bem limitada. Há a relação dialética entre a vida da consciência e a material. Eles se negam a aceitar a condição material excludente. Entretanto, são incapazes de projetarem-se na direção de uma vida verdadeiramente livre, seja da fome ou das várias formas de violência existentes na favela, principalmente o tráfico de drogas. Acabam entrando naquilo que chamei de “mal ancestral”, o qual é diferente da “banalidade do mal” de Arendt (1995). Nesta obra, é o narrador, como reflexo do próprio autor aquele que tem mais sucesso na “vida do espírito”, construindo uma “razão negra” de resistência e superação das desigualdades.

No capítulo 5, o último objeto de estudo é *Capão Pecado* de Ferréz. O autor narra a realidade da periferia da capital paulista, São Paulo, no final do século XX, pouco mais de um século após a abolição da escravidão. O local, Capão Redondo, é conhecido por seus extremos: grande celeiro cultural, local de desenvolvimento do Hip Hop paulistano, marcadamente na vertente do rap dos Racionais Mc’s, conhecidos pela sua denúncia de uma abolição incompleta e o abandono de políticas públicas voltadas para a garantia de direitos básicos da população negra; por outro lado, a região é conhecida pela sua pobreza, abandono, altos índices de criminalidade e, conseqüentemente, uma baixa qualidade de vida, em um local onde moram, principalmente, afro-brasileiros.

Percebi que a “vida do espírito” do protagonista do romance, Rael, oscilou entre a conduta de Carolina e a dos “bicho-soltos” de *Cidade de Deus*. Há, em seu comportamento, evidentemente, aquilo que acompanha as análises das obras anteriores, uma relação dialética entre a vida do espírito e a vida material. Primeiramente, a personagem, em sua consciência, não aceita a vida em que se encontra, marcada, materialmente, por baixos salários, moradias precárias, violência, etc. Rael entende que a saída dessa condição está nos estudos, no trabalho honesto. Entretanto, apesar de adquirir essa consciência, foi incapaz de superar sua condição, cometendo um pecado capital neste Capão onde o “mal ancestral” fez raízes. Para certificar a ficção criada sobre a vida de Rael, Ferréz utilizou várias fotos e testemunhos de seus “manos”

do Capão Redondo, os quais certificam que a realidade vivida ali é cruel, semelhante aos tempos da escravidão. São essas testemunhas, junto ao narrador, semelhantemente a Cidade de Deus, aqueles que também tiveram maior êxito na “vida do espírito” para a construção da “razão negra”, fugindo dos determinismos sociais.

Para as análises literárias de *Cidade de Deus* e *Capão Pecado* foram utilizados Candido (2011) e Schollhammer (2009), os quais lançaram os conceitos de “realismo feroz” e “novo realismo”, respectivamente. O conceito de Candido diz respeito a obras que se caracterizariam por serem essencialmente “do contra” (contra a escrita elegante, contra a convenção realista elegante, contra a convenção realista, contra a lógica narrativa e contra a ordem social), sugerindo um movimento duplo de negação da condição social e superação da realidade. Adicione a isso o fato de elas remeterem a um momento de violência urbana que atinge todas as esferas sociais. Nas palavras de Candido (2011, p. 211): “guerrilha e criminalidade solta, superpopulação, migração para as cidades, quebra do ritmo estabelecido de vida, marginalidade econômica e social” se somam à negação de uma tradição literária estabelecida e dão respaldo para o desenvolvimento do “realismo feroz”. Pela visão de Schollhammer (2009, p. 57-58),

Não se trata, portanto, de um realismo tradicional e ingênuo em busca da ilusão de realidade [...] o novo realismo se expressa pela vontade de relacionar a literatura e a arte com a realidade social e cultural da qual emerge, incorporando essa realidade esteticamente dentro da obra e situando a própria produção artística como força transformadora.

Dessa maneira, é possível identificar que a literatura da segunda metade do século XX problematizou a situação da população negra nas grandes metrópoles, como São Paulo e Rio de Janeiro, por meio do “realismo feroz”, resultado da violência inerente ao contexto. Em decorrência de toda essa análise, percebe-se que o conceito de Candido (1993) de “dialética da malandragem” não é mais suficiente para interpretar o desenvolvimento dessas novas narrativas, cujos protagonistas não oscilam mais entre “ordem” e “desordem”. Não há mais trânsito entre as classes e uma possível acomodação dos estratos mais baixos nos níveis mais altos da sociedade, daí a necessidade de uma nova análise, proposta por Rocha (2006), a “dialética da marginalidade”, a qual pode ser vista como um elemento do racismo estrutural brasileiro.

Portanto, concluí que, por meio de três obras literárias contemporâneas, a realidade de gerações de negras e negros brasileiros a partir do final do século XIX foi decisivamente marcada por uma abolição incompleta da escravidão, a qual solapou oportunidades de viver dignamente e livre, contrastando com uma falsa ideia de que “vivemos em uma democracia racial”. Seja pelo testemunho vivo de Carolina Maria ou de personagens criados a partir da

experiência real de Paulo Lins ou de Ferréz, as narrativas literárias tornam-se poderosos instrumentos de crítica das ideologias dominantes, para que, a partir dessa perspectiva, se possa repensar os caminhos que traçamos até aqui e por quais outros ainda percorreremos até que se possa afirmar que verdadeiramente somos uma sociedade que concede oportunidades iguais a todos, independentemente da cor da pele.

## **CAPÍTULO 2 A HISTÓRIA BRASILEIRA É UM PASSADO QUE NÃO PASSA**

### **2.1 – O materialismo histórico e sua inversão dialética**

Desde o século XVIII, mais propriamente com Kant, a Filosofia alemã triunfou na Europa e no mundo. O transcendental kantiano promoveu uma “revolução copernicana” no conhecimento, sendo seguido e também criticado por uma geração de pensadores posteriores, como Fichte, Schelling, Schopenhauer. Guardadas as devidas especificidades de cada um desses pensadores, somados a Hegel, eles fazem parte, em geral, dos pensadores idealistas de uma Alemanha em formação de Estado Nacional. Entretanto, essa tendência idealista seria superada por dois filósofos que revolucionaram o século XIX, alterando os caminhos do pensamento levando-o para a realidade material: Karl Marx e Friedrich Engels, os quais forneceram subsídios fundamentais para, nesta tese, ser feita a interpretação da história brasileira, a saber: os conceitos de luta de classes, estrutura e superestrutura, alienação e bonapartismo.

Sob o influxo da crítica de Rousseau à propriedade privada, vista como responsável por destruir a bondade natural do indivíduo, corrompendo a vida em sociedade e prejudicando o desenvolvimento da civilização, da crítica de Feuerbach às falácias religiosas e metafísicas, defendendo uma visão de mundo materialista; e por fim, de uma visada dialética como motor da História, herdada de Hegel, Marx e Engels puderam formar o alicerce de seu pensamento.

O caráter científico da obra dos pensadores socialistas é proveniente, primeiramente, de um contexto no qual a ideia de ciência estava em crescimento na Europa, muito devido ao êxito das Ciências Naturais, ora no desenvolvimento da Química com Dalton, Bohr e Rutherford, ora, principalmente pelo desenvolvimento da Biologia, primeiro com as posições evolucionistas de Lamarck e, posteriormente, as mudanças significativas feitas por Darwin à ideia de evolução com *Origem das Espécies*.

Foi justamente essa onda científica que influenciou a criação da Ciência Social por Auguste Comte e o seu positivismo no início do século XIX. Em uma época em que a razão e a observação convergiam para métodos científicos, a ideia da ciência deveria ser o caminho para a explicação de todas as coisas, sendo, inclusive, objeto de estudo da própria Filosofia, a qual influenciou diretamente seus métodos. Dessa maneira, era preciso elevar o estudo da sociedade à uma condição de “ciência”.



O socialismo científico apareceu na Europa em 1848 quando Marx e Engels lançaram o *Manifesto Comunista*. Àquela altura, em meio ao rebuliço causado pela Primavera dos Povos, os autores já previam a convulsão social, econômica e política que trariam: “um espectro ronda a Europa, o espectro do comunismo” (MARX; ENGELS, 1998, p. 5). A situação em toda a Europa era de grande tensão – ora pela emergência de novas ideias e pela volta dos ideais conservadores e absolutistas, ora pela expansão desenfreada da Revolução Industrial e da urbanização, algo que trouxe impactos para toda a sociedade, mas, principalmente, para o proletariado, envolto à miséria e à exploração fabril, como revela Arruda (1988, p. 66):

Trinta ou quarenta manufaturas se elevam no alto das colinas que eu estou descrevendo. [...] Noutra parte, aparecem pequenas ruas tortuosas e estreitas, margeadas por casas de um único andar, onde há tábuas mal unidas e tijolos quebrados como a última morada que possa ter o homem entre a miséria e a morte. Entretanto, seres desafortunados que ocupam esses redutos excitam ainda inveja entre alguns de seus semelhantes. Sob essas miseráveis moradias, encontra-se uma fileira de porões, os quais conduzem a um corredor semi-subterrâneo. Em cada um desses lugares úmidos e repelentes são amontoadas, confusamente, 12 ou 15 criaturas humanas [...].

O socialismo surge como uma expressão de libertação social e intelectual e a iluminação de um estrato das sociedades europeias – o proletariado –, surrado pelo passado feudal e do poder do Estado Absoluto apoiado pela burguesia. Robinson (2000, p. 47), intérprete da teoria marxista no movimento negro norte-americano do século XX, afirmou sobre o advento da teoria:

Na condição de uma ideologia comprometida com a força histórica e providencial da ciência, da razão e da racionalidade, ela serviu, sem dúvida, para a eliminação das ideologias e estruturas que serviram para legitimar as múltiplas formas de autoridade feudal e imperial: hierarquias de castas, privilégios aristocráticos, o poder absoluto do príncipe (mais tarde, do Estado) sobre o campesinato, a autoridade e a riqueza da igreja e, finalmente, a pobreza e impotência das massas.<sup>1</sup>

Mais do que representarem a voz de um proletariado oprimido pela industrialização e de um profundo antagonismo capitalista, as teses marxistas-engelistas representaram uma profunda crítica aos chamados de “socialistas utópicos”, **corrente de pensamento** estabelecida

---

<sup>1</sup> As an ideology committed to the historical and providential force of science, reason, and rationality, it was largely an obviation of those ideologies and structures that had served to legitimate the manifold forms of feudal and imperial authority: caste hierarchies, aristocratic privilege, the absolute power of the prince (later, the state) over the peasantry, the authority and wealth of the church, and finally, the poverty and powerlessness of the masses.

Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) e Robert Owen (1771-1858), os quais tinham, cada um à sua maneira, como objetivo a criação de uma **sociedade ideal**, que seria alcançada de forma pacífica e também pela boa vontade da burguesia. Para Marx e Engels, basicamente, a crítica aos tais socialistas está em procurarem expor detalhadamente os princípios e características de uma sociedade igualitária, por eles idealizada, mas de modo geral sem indicar os meios para alcançá-la, perspectiva exposta por Engels em *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* de 1880.

Os patriarcas do “socialismo científico” estavam interessados em evidenciar aqueles que seriam os protagonistas para a construção de uma nova sociedade. Primeiramente, não seriam indivíduos isolados ou em pequenos grupos – proposta de Fourier, aguardando um capitalista benevolente que bancasse a construção daquilo que se costumou chamar “falanstérios socialistas”, ou de maneira semelhante à proposta de Robert Owen, o qual se voluntariou como o industrial messiânico, o qual que organizaria um novo tipo produção industrial em conformidade com a sua idealização socialista. Na visão marxista-engelista, os verdadeiros protagonistas seriam os proletários, os quais precisam revolucionar a sociedade, rompendo com a estrutura material dominada pela burguesia.

Além da crítica aos “utópicos”, é a crítica ao idealismo filosófico, mais precisamente ao pensamento alemão, como o próprio Marx realizou em livro homônimo, algo que é salutar em sua obra, o que vai diferenciar as teses marxistas-engelistas das outras é que elas não compõem unicamente uma teoria de interpretação, análise e entendimento da realidade, tarefa dos idealistas. Pelo contrário, essa teoria é um ato de intervenção, da ação, da transformação, explícita na 11ª tese sobre Feuerbach, como afirmaram Marx e Engels (2007, p. 535): “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”.

Dessa maneira, os autores mostravam ao mundo – contra o que a maioria pensava no contexto – teses analíticas, é verdade, entretanto, elas consistiam, sobretudo, na mudança da realidade, porque não vislumbravam continuar no caminho idealista-metafísico como era de costume de toda a filosofia alemã. Pelo contrário, propuseram partir do ser humano em sua realidade mais concreto, porque como afirmavam os revolucionários alemães, “não somos o que dizemos de nós mesmos, somos o que fazemos, somos as nossas ações e resultado delas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 520).

Ao interpretarem Hegel, uma de suas principais influências, Marx e Engels lançavam as bases de uma filosofia puramente materialista, avessa às especulações metafísicas. Para Marx, o materialismo histórico é a aplicação do materialismo dialético ao campo da história. O

pensador, em crítica a Hegel, apontou que sua dialética estava de ponta-cabeça, isto é, invertida. Na visão materialista, as transformações históricas não ocorreriam por um ponto de vista idealista, na passagem do “negativo para o positivo”, como Hegel expôs no choque entre a tese e a antítese, produzindo a síntese, que se torna uma nova tese e se confronta com uma antítese dando sequência ao processo dialético *ad infinitum*, conforme exposto anteriormente. A leitura marxista do sistema hegeliano propõe a existência da dialética como instrumento de um choque que não é o de ideia, mas sim, de classes sociais antagônicas na disputa dos meios de produção. Conforme Aranha e Martins (2000, p. 241):

Marx inverte o processo do senso comum que pretende explicar a história pela ação dos ‘grandes homens’ ou, às vezes, até pela intervenção divina. Para o marxismo, no lugar das ideias, estão os fatos materiais; no lugar dos heróis, a luta de classes”. Assim, para compreender o homem é necessário analisar as formas pelas quais ele reproduz suas condições de existência, pois são estas que determinam a linguagem, a religião e a consciência.

Destarte, Marx e Engels defendem um posicionamento materialista como explicação para as mudanças históricas: o choque entre as forças produtivas e as relações de produção. O motor da História se torna a “luta de classes” e não o choque de ideias, como exposto na crítica a Hegel em seu livro inaugural:

A história de todas as sociedades que existiram até hoje é a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, resumindo, opressor e oprimido, estiveram em constante oposição uns contra os outros; conduziram uma luta que por muitas vezes terminou na transformação revolucionária da sociedade inteira, ou então com a ruína das classes em luta (MARX; ENGELS, 1998, p. 7).

Da Antiguidade Clássica, passando pelo Medievo até chegar à Modernidade, escravizados, plebeus e servos moveram a História e enriqueceram a classe dominante por meio do trabalho. No alvorecer das Monarquias Nacionais em meio à decadência feudal, já havia na Europa uma acumulação primária de capital em todas as regiões, da Península Ibérica ao czarismo russo, fruto da exploração servil, fortalecendo o poder econômico de uma burguesia emergente e da novidade política, o rei e seu poder central. Essa combinação catalisou o poder de um Estado incipiente em direção a novos territórios, mudando os rumos de sociedades nativas e da consciência dos povos:

A descoberta da América, a circunavegação da África ofereceram à burguesia em assenso um novo campo de ação. Os mercados da Índia e da China, a

colonização da América, o comércio colonial, o incremento dos meios de troca e, em geral, das mercadorias imprimiram um impulso, desconhecido até então, ao comércio, à indústria, à navegação, e, por conseguinte, desenvolveram rapidamente o elemento revolucionário da sociedade feudal em decomposição. (MARX; ENGELS, 1998, p. 8).

O aparecimento da burguesia após as Cruzadas, no século XIII, e a exploração das classes menos abastadas foi aos poucos metabolizando um sistema que encontraria o seu grande impulso no colonialismo exercido, primeiramente, na América. A função das classes trabalhadoras era fornecer ao Estado e às suas classes privilegiadas — nobreza e burguesia — os recursos materiais e humanos necessários para sua manutenção e acumulação adicional de poder e riqueza. Surgia então a acumulação originária de capital, explicada por Marx (1996b, p. 340) da seguinte maneira: “A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como ‘primitivo’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde”. Marx (1996b, p. 370) também define a cronologia dessa acumulação e sua relação violenta com a América:

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se então, mais ou menos em ordem cronológica, a saber, pela Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, em fins do século XVII, são resumidos sistematicamente no sistema colonial, no sistema da dívida pública, no moderno sistema tributário e no sistema protecionista. Esses métodos baseiam-se, em parte, na mais brutal violência, por exemplo, o sistema colonial. Todos, porém, utilizaram o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para converter artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição. A violência é a parceira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica.

Esta não foi, no entanto, uma questão simples do domínio das classes dominantes sobre as massas: será um processo muito maior, acompanhado do apoio do Estado e de ideologias de superioridade até alcançar o sentido de classe e raça, como ressalta Silva (2012, p. 23):

Daí Marx (1996b, p. 359) afirmar que as leis estatais que seguiam no sentido de um “Estatuto dos Trabalhadores”, desde 1349, estabelecem o valor máximo que podia ser pago em salário, inclusive com penas duras para o patrão que pagasse mais e para o empregado que recebesse valor maior, mas não se importou em estabelecer o preço mínimo do salário a ser pago. Do Estado também se originou a lei anticondição, estendida a todos os ramos de trabalho assalariado. Toda essa situação crítica para os trabalhadores só se modifica em 1813, como afirma Marx, mas serve-nos muito bem para a comprovação de que Estado e economia (o Direito aí incluído) se relacionam

reciprocamente com o objetivo único de reproduzir a propriedade privada. Tem sido assim em todas as formas da sociedade de classe, com amplo aprofundamento no modo de produção capitalista.

As classes dominantes iniciavam o processo de acumulação originária de capital, processo fundamental para o desenvolvimento do capitalismo em seus moldes globais, o das Grandes Navegações. Para tanto, foi inseparável a exploração do trabalhador. Distancia-se o trabalhador de sua terra e riqueza, fortalecendo a alienação (MÉSZAROS, 2016). Individualiza-se a propriedade, notadamente privada e, conseqüentemente, o trabalhador rural, antigo servo, é separado da riqueza que produzida. Principalmente na Inglaterra da política de cercamentos e da Revolução Gloriosa de 1688 que levou a burguesia ao poder político via Parlamento, a acumulação inicial tratou de pouco a pouco criar o proletário, tornando o trabalhador desprovido dos meios de produção, separando a sociedade em classes detentoras e não-detentoras, como Marx (1996b, p. 367) ressalta:

Assim, com a expropriação de camponeses antes economicamente autônomos e sua separação de seus meios de produção, se dá no mesmo ritmo a destruição da indústria subsidiária rural, o processo de separação entre manufatura e agricultura. E somente a destruição do ofício doméstico rural pode proporcionar ao mercado interno de um país a extensão e a sólida coesão de que o modo de produção capitalista.

A riqueza tornando-se alienada, usurpada por um outro, seja ele o nobre ou o burguês, dá início ao processo que Marx vai definir como “mais-valia”, o valor a mais produzido pelo trabalhador, seja ele no campo ou na fábrica, que é incorporado pelo capitalista. É fácil imaginar como isso é catalisado quando, nas relações econômicas, é inserida a figura do escravizado.

Se como expõe Ianni (1988, p. 143), “o real é o capitalismo” e a dialética é a lei da História, o que vemos até hoje é a luta de classes, um choque entre classe possuinte x não possuinte. Conseqüentemente, tal luta promove não só o desenvolvimento da História, mas também de toda a cultura, Estado, leis e etc. Essa dinâmica pode ser entendida, primeiramente, por meio daquilo que Marx e Engels (2007) chamam de estrutura, isto é, as relações materiais, o conjunto das condições econômicas de um determinado modo de produção, que a partir da Modernidade é o capitalismo e suas características inerentes, a produção de excedente, lucro, propriedade privada, trabalho assalariado, monetarização e etc. Já a superestrutura representa as instituições como a família, cultura, religião, ideologia, Estado, leis... tudo aquilo que não se relaciona às condições materiais.

Como afirmam Marx e Engels (2007, p. 20):

A produção de ideias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e 'ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material.

Para os autores, a superestrutura depende e funciona conectada à estrutura, isto é, depende das relações dos indivíduos com os meios de produção. Logo, se as condições materiais são capitalistas, as não-materiais também são, como ocorre no aparecimento das Monarquias Nacionais simultaneamente à ascensão burguesa na Modernidade: “o governo moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX; ENGELS, 1998, p. 10).

Esse é um processo que, segundo os filósofos, ocorreu desde os primórdios da existência da vida em sociedades com a presença da propriedade privada, como nas da Antiguidade, a egípcia, a romana e a grega, arrastando-se até os dias atuais por meio de outras roupagens. No caso do contexto em que produziu sua obra, os indivíduos supostamente livres relacionam-se pelo mercado: de um lado estão aqueles que não são proprietários dos meios de produção, os proletários, os quais vendem suas mão-de-obra, a única coisa que possuem, em troca dos recursos necessários à sua existência, o salário. Portanto, na visão marxista-engelista, a sociedade capitalista torna o capital aquele que explora o trabalho.

No capitalismo, Marx e Engels defendem que a burguesia está em uma busca incessante para reproduzir e ampliar o capital, aumentando o seu poder, não havendo qualquer obstáculo moral e político para extrair do operário todas as suas riquezas. O trabalho industrial, além de expor a exploração capitalista pela mais-valia, também elevou o operário a uma condição de emburrecimento pela repetição incessante da mesma tarefa e, conseqüentemente, tornando ainda maior a sua alienação: de tanto repetir a mesma tarefa, não se vê no produto final e passa a entender o mundo de maneira invertida, incorporando ideologias que escondem a verdadeira realidade, como, no contexto do advento de sua tese, a noção de meritocracia e, como veremos, na questão racial, a ideia da democracia racial, principalmente. Chauí (2004, p. 387), interpretando a teoria marxista, expõe a situação dos operários reificados pela industrialização:

No capitalismo, os trabalhadores produzem todos os objetos existentes no mercado, isto é, todas as mercadorias; após havê-las produzido, entregam-nas aos proprietários dos meios de produção, mediante um salário; os proprietários dos meios de produção vendem as mercadorias aos comerciantes, que as colocam no mercado de consumo; e os trabalhadores ou produtores dessas

mercadorias, quando vão ao mercado de consumo, não conseguem comprá-las. [...] Embora os diferentes trabalhadores saibam que produziram as diferentes mercadorias, não percebem que, como classe social, produziram todas elas, isto é, que os produtores de tecidos, roupas, alimentos [...] são membros da mesma classe social. Os trabalhadores se vêem como indivíduos isolados [...], não se reconhecem como produtores da riqueza e das coisas.

Ao se alienar, o indivíduo é mera peça na engrenagem capitalista: não é nem proprietário quicá da sua força, do seu tempo, pois não domina o processo de produção, sofrendo a divisão social do trabalho. A partir da alienação sofrida, vê-se que as relações entre os indivíduos passam a ser mediadas exclusivamente pela mercadoria, pelo valor monetário (MÉSZAROS, 2016). O próprio operário é uma mercadoria, pois está na praça vendendo sua mão-de-obra para os burgueses. Esse processo de alienação estará relacionado ao racismo, como veremos à frente nas consequências da escravidão para a população negra.

A situação de exploração e alienação pode ser superada pela tomada de consciência da classe operária. Foi ao final do *Manifesto Comunista* que Marx e Engels (1998, p. 41) bradaram pela união do proletariado como instrumento de luta contra a burguesia: “Que as classes dominantes tremam diante de uma revolução comunista. Os proletários não têm nada a perder nela, além de seus grilhões. Têm um mundo a conquistar. Operários de todo o mundo, uni-vos!” Saindo de sua condição de alienação, o proletariado deve deixar de ser uma classe contemplativa e inoperante, tornando-se o motor revolucionário em direção à sociedade comunista.

Por meio desse raciocínio, Marx e Engels haviam argumentado que a alienação intrínseca ao modo de produção capitalista, as contradições que surgiam entre esse modo e as relações sociais que o acompanham e a extensão da expropriação poderiam resultar em uma revolução socialista liderada pelas classes trabalhadoras industriais. O protagonismo do trabalhador na revolução era certo. A dialética histórica identificava o operário industrial – o proletariado – como a negação da sociedade capitalista; a força produzida pelo capitalismo que poderia finalmente destruí-lo.

### **2.1.1- Escravidão e ideologia**

Marx (1996b) entendeu de que maneira a escravidão dos africanos na América tornou-se um elemento catalisador do sistema capitalista. É em *O Capital* de Marx que temos lições importantes acerca da acumulação primitiva de capital gerada pela escravidão. Levaremos em

consideração para esta abordagem a obra *Black Marxism* de Robinson (2000) e *Racismo e alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial* de Silva (2012) e *Dialética radical do Brasil negro* (1994). Como visto, não é a consciência que produz a realidade material, mas é a realidade material que produz a consciência (MARX; ENGELS, 2007). Logo, se existe uma diferenciação entre os homens dentro do modo de produção capitalista, organizando-se em moldes de classes, o racismo como ideia e prática, somente pode existir se estiver calcado em realidades concretas, materialistas, na base da estrutura econômica de uma sociedade, para que depois se torne uma filosofia, uma tese, ora com justificativas religiosas, ora econômicas e, por fim, científicas. Sendo assim, temos: o ato de escravizar ou tornar o africano uma mercadoria, reificada, desumanizada e explorada faz parte de uma realidade material (estrutura). Conseqüentemente, teremos uma superestrutura que espelha as condições materiais, ou seja, a consciência, a religião, a filosofia e a ciência que, ao longo do tempo, criaram justificativas racistas. Nesta área de estudo é preciso ressaltar algo imprescindível aos marxistas-engelistas e toda a tradição marxiana e que é de suma importância para esta tese: a questão da ideologia. Por que acreditamos em algo errado, como a superioridade racial, a qual manifestou-se no Brasil desde as composições míticas até a conversão da ciência burguesa em ideologia de dominação?

No prefácio de *A ideologia alemã*, Marx e Engels (2007) nos concedem uma importante chave que abre o universo da crítica à ideologia, vista pelos autores em um sentido negativo, afinal o marxismo-engelismo é uma crítica da ideologia, é uma filosofia da práxis para superar o caráter ideológico presente na sociedade burguesa de inúmeras formas. Ao criticarem as posições idealistas hegelianas, presentes na sociedade alemã, os autores ressaltam:

Até agora, os homens formaram sempre idéias falsas sobre si mesmos, sobre aquilo que são ou deveriam ser. Organizaram as suas relações mútuas em função das representações de Deus, do homem normal, etc., que aceitavam. Estes produtos do seu cérebro acabaram por os dominar; apesar de criadores, inclinaram-se perante as suas próprias criações. Libertemo-los, portanto das quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários cujo jugo os faz degenerar. Revoltemo-nos contra o império dessas idéias. Ensinamos os homens a substituir essas ilusões por pensamentos que correspondam à essência do homem, afirma um; a ter perante elas uma atitude crítica, afirma outro; a tirá-las da cabeça, diz um terceiro e a realidade existente desaparecerá (MARX; ENGELS, 2007, p. 15).

Percebe-se que, na crítica à definição de ideologia, Marx e Engels dedicam-se à análise do Estado e da religião, representantes das ideologias. Essas duas formas de dominação, no campo da superestrutura, são uma visão invertida de mundo porque, na prática, correspondem,



a uma ideia de um mundo invertido, afinal “o homem faz a religião, a religião não faz o homem. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (MARX, 2005, p. 145). É esse ponto de vista materialista que se depreende o início do excerto acima, de que a humanidade sempre formou ideias falsas sobre si mesma.

Essa inversão da realidade ocorre porque a realidade material está dividida em interesses antagônicos, como visto, inserida na luta de classes, logo, as ideias que surgem a partir dessa relação são inversões da realidade. A ideia cria uma universalidade abstrata, pois a sua materialidade está cindida em interesses opostos, impossíveis de serem universais (EAGLETON, 2019). Exemplos não faltam. Vejamos, no contexto da Revolução Industrial e a “ideologia liberal” meritocrática defendendo a tese de que “se todos se esforçarem alcançarão o enriquecimento material”. No âmbito do colonialismo, o “escravizado dócil e trabalhador conseguirá a liberdade”. Na abolição, “a escravidão não foi tão ruim assim e os ex-escravizados possuem as mesmas liberdades que os homens livres”. Da Era Vargas aos dias de hoje, “não há racismo no Brasil e brancos e negros possuem as mesmas condições para se desenvolverem materialmente”. Como confirmar, na materialidade, a possibilidade de execução de tais teses? Elas não podem ser outra coisa, a não ser algo invertido, logo, ideológico.

Verifica-se que Marx e Engels (2007) percebem que a ideologia opera em uma sociedade na qual o interesse particular se expressa na ideologia como se fosse algo universal. Está aí a inversão. É o interesse do branco sendo colocado para o não-branco. O do proprietário para o proletário. O do homem para a mulher. Nesse sentido, a função da ideologia, apresentando à sociedade o seu interesse particular como se fosse o universal, é o interesse de uma classe em manter sua dominação sobre a outra (EAGLETON, 2019). No Brasil, desde sempre, o interesse foi de classe, de gênero e de cor: elite econômica/burguesa, patriarcal e branca. Quando ocorreu a construção do Estado brasileiro ficou ainda mais evidente e poderosa a relação entre Estado, classe e cor: o Estado deveria, pela sua própria originalidade, cuidar dos interesses coletivos, mas, na prática, representa o da classe dominante, a qual torna os seus interesses o da sociedade.

As consequências da ideologia, como veremos ao longo desta tese, e seguindo o pensamento de Marx e Engels (2007), são nefastas. Ao expressar a consciência estranhada, obscurecida, invertida, que naturaliza o interesse particular como universal, toda ideologia oculta algo. É um conjunto de ideias que, ao invés de revelar determinações, como a exploração do escravizado ou do proletariado, as mascara, “vela”, isto é, impede que seja vista. A ideologia tem como premissa básica a inversão e a naturalização de algo que, na verdade, não existe

(EAGLETON, 2019), normalizando tudo aquilo que não é natural, normal. Ela se apresenta como justificativa do real, numa função de defender que “assim que deve ser” e não “uma explicação do porque é”.

Se justifica o real, a ideologia funciona perfeitamente, como superestrutura, legitimando, defendendo e mantendo as relações materiais invertidas, isto é, o domínio burguês, travestido de meritocrático, ou então, o domínio da elite branca por meio da democracia racial, por exemplo, na defesa do discurso que brancos e negros têm as mesmas condições para crescerem materialmente, como veremos à frente.

As ideias de superioridade entre os homens, provenientes de seus contextos materiais, existentes possivelmente desde a construção das primeiras sociedades, foram ganhando cada vez mais apologistas a partir do desenvolvimento capitalista apoiado pela emergência dos Estados Nacionais. Há de se ressaltar que na constituição da classe dominante – da nobreza feudal à burguesia moderna – já havia ideias de superioridade em sua constituição. Então, pode-se entender que na Idade Média a nobreza se considerava de melhor sangue que as pessoas comuns, a quem desprezavam totalmente (BETHENCOURT, 2017). Os camponeses deveriam ser “descendentes de Cam”, o qual por falta de piedade filial, era conhecido por ter sido condenado por Noé à escravidão.<sup>2</sup> As classes de cavaleiros, os quais possuíam muitas terras, acreditavam ser os descendentes dos heróis de Tróia, os quais após a derrota para os gregos, teriam se estabelecido na Inglaterra, na França e na Alemanha. Essa teoria foi seriamente mantida, não apenas em numerosas canções e contos de grandes feitos cavalleirescos, mas também em muitos trabalhos acadêmicos (ROBINSON, 2000). Essa perspectiva é fundamental para percebermos de que maneira a questão racial vai se atualizar, passando por renovações ao longo do tempo, e não simplesmente aparecer do nada nas narrativas europeias. Atualizar-se-á perante a necessidade, no caso, da expansão do capitalismo além das fronteiras europeias. Veremos que a ideia de raça é anterior ao racismo como tese supostamente científica (BETHENCOURT, 2017).

### **2.1.2 – A chamada acumulação originária de capital**

A força decisiva do Estado, apoiado por uma burguesia rica e ativa – graças a exploração do proletário europeu, o qual tem uma vida resumida a vender sua mão-de-obra ao burguês –,

---

<sup>2</sup> Veremos, posteriormente, como esse mito será atualizado inúmeras vezes como justificativa de inferiorização e escravização, principalmente para os africanos.

a desarticulação da economia de subsistência em prol de uma economia capitalista e urbana, levou à expansão ultramarina, algo que fortaleceu o processo de acumulação originária de capital: primeiro em Portugal, posteriormente em Castela (Espanha). Ao passo que surgia o proletariado europeu, empobrecido e explorado pela mais-valia, na América aparecia o escravizado nativo e africano, mola propulsora essencial para a consolidação da acumulação originária do capital, como explica Marx (1996b, p. 370):

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva. De imediato segue a guerra comercial das nações europeias, tendo o mundo por palco. Ela é aberta pela sublevação dos Países Baixos contra a Espanha, assume proporção gigantesca na Guerra Antijacobina da Inglaterra e prossegue ainda nas Guerras do Ópio contra a China etc.

É fundamental apontar que essa acumulação de capital contou com uma violência *sui generis* no continente americano e africano, patrocinada pelas cortes europeias, as quais viam nos nativos de ambos os continentes a fonte da exploração econômica para o seu enriquecimento. Como reforça Mbembe (2018, p. 45):

O negro foi de fato o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da plantation, de uma das formas mais eficazes de acumulação de riqueza na época, acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado. A plantation representava na época uma grande inovação, e não simplesmente do ponto de vista da privação da liberdade, do controle de mobilidade da mão de obra e da aplicação ilimitada da violência.

Surgem, então, a *plantation* canavieira no Brasil e nas Antilhas, a algodoeira nos Estados Unidos e assim, sucessivamente, riquezas são inventadas na América a custo da violência aos nativos e aos africanos, algo ressaltado por Césaire (2020, p. 23) como a marca indelével do processo conquistador:

Acho que não nos livraremos tão facilmente dessas cabeças de homens, dessas colheitas de orelhas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, desse sangue fumegante, dessas cidades que se evaporam na ponta da espada. Elas provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o

colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para trata-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal. É essa ação, esse choque em troca da colonização, que é importante assinalar.

Tornar as pessoas mercadorias a partir de uma brutalidade serviu ao interesse capitalista emergente. Daí a teoria mercantilista defender o monopólio colonial, produzindo mercadorias a baixíssimo custo pelas mãos de escravizados, para vender a preços altíssimos na Europa, a qual se esbaldou e se entorpeceu com as riquezas americanas, proporcionando um acúmulo de capital absurdo que servirá para o advento da Revolução Industrial na Europa, principalmente na Inglaterra do século XVIII. Marx (1996b, p. 372-373) explica que:

O sistema colonial fez amadurecer como plantas de estufa o comércio e a navegação. As “sociedades-monopolia” (Lutero) foram alavancas poderosas da concentração de capital. As manufaturas em expansão, as colônias asseguravam mercado de escoamento e uma acumulação potenciada por meio do monopólio de mercado. O tesouro apresado fora da Europa diretamente por pilhagem, escravização e assassinato retornava à metrópole e transformava-se em capital. [...] Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, é, ao contrário, a supremacia comercial que dá o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava então. Era o “deus estranho” que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra. Proclamou a extração de mais valia como objetivo último e único da humanidade.

Robinson (2000) entende que o capitalismo em sua fase comercial de acumulação adquiriu uma feição “racial”, algo que é reforçado por Silva (2012, p. 27):

Esse escravismo colonial que impulsionou o comércio e a indústria burgueses teve como marca mais profunda, a nosso ver, um processo de divisão racial da sociedade. As novas relações sociais baseadas na expropriação do trabalhador mediante a extração da mais-valia dão o suporte a novas classes sociais, mas sob o impulso do colonialismo essas classes são compostas igualmente por uma divisão racial.

Como visto, as classes dominantes da Europa, a partir do seu poderio econômico, projetaram em suas mentes ideais de superioridade, os quais estavam baseados nas narrativas míticas, fantasiosas, marca da mentalidade medieval e que veremos melhor à frente. Dessa maneira, quando os europeus, já capitalistas, separando-se em classes possuinte e não-possuinte, entraram em contato com os africanos e indígenas no Novo Mundo, classe e raça se identificaram em uma hierarquia na qual se pronunciará, simultaneamente raça branca, classe

dominante, raça não-branca (nativos e africanos), classe dominada, gerando relações de dominação, as quais, a partir das questões capitalistas de interesses antagônicos, promoverão, nas consciências invertidas, várias ideologias, a começar pelas doutrinas religiosas até as conclusões ditas científicas. Silva (2012, p. 69) percebeu que

O domínio de classe lançou mão do racismo para a exploração do homem pelo homem, ainda que, certamente, isso não tenha ocorrido sem formas de resistência, portanto, permeado por lutas de inúmeras variedades. A história dos homens é marcada por conflitos em um processo no qual o desenvolvimento econômico impulsiona para a integração da humanidade.

Pelo caráter global do capitalismo, a burguesia europeia se expandiu para a América em busca de angariar mais lucros e para tanto explorou de maneira escravista as populações nativas e africanas. Lukács (1978, p. 13) ainda complementa sobre essa integração: “se realiza concretamente num mundo onde essa integração abre para a vida dos homens e dos povos os mais graves e ásperos conflitos (por exemplo: a questão dos negros nos Estados Unidos)”. E no Brasil também.

Consequentemente, a burguesia utilizou de várias ideologias para sua dominação, começando pelas questões religiosas. A afirmação da dominação capitalista por parte das classes dominantes possui uma amplitude educativa imprescindível (MBEMBE, 2018). As classes opressoras exerceram o seu domínio pelo uso da violência e pelo domínio da consciência, introjetando nas classes dominadas o seu interesse particular, vendido como universal. Veremos que, no Brasil colonial, monopolizado pela Educação jesuítica, os padres da Companhia de Jesus serão os grandes responsáveis por essa política educativa de opressão aos africanos.

As consequências desse processo foram terríveis para os escravizados (CÉSAIRE, 2020) e seus descendentes, promovendo não somente um sentimento de repulsa contra si mesmos, destruindo sua autoestima, mas também, acima de tudo, fortalecendo uma alienação perante a sua condição, consequência da separação do escravizado de seu produto e do discurso das classes dominantes e suas políticas de superioridade. De acordo com Santos (2015, p. 106), na articulação burguesa de inversão do mundo, por meio da ideologia:

Uma das grandes táticas ideológicas da burguesia para legitimar sua dominação foi a de nos fazer crer que a nossa condição era fruto de uma postura individual e não da estrutura da sociedade de classes. Hábil e diferentemente do que dizia a nobreza e a igreja feudal, a burguesia argumentou que todos os seres humanos ao nascerem eram iguais e que as diferenças sociais eram consequência do trabalho e capacidade intelectuais de

cada um. Para legitimar sua dominação e inculcar na classe trabalhadora que essa dominação era resultado de sua capacidade para trabalhar, comandar e planejar, a burguesia elimina – no plano discursivo – todas as diferenças de classe, raça e gênero e constrói a noção abstrata formal do direito liberal que assevera que todos são iguais perante a lei. A escola e a educação, neste processo, foram elencadas como instrumentos fundamentais na inculcação da ideologia dominante e reprodução da força de trabalho. As determinações de classe, raça e gênero foram ocultadas e em seus lugares foi colocada a política meritocrática e individualista do capitalismo liberal.

Foi a partir deste cenário de dominação e violência que Mbembe (2018b) escreveu o seu *Necropolítica*, conceito que dialoga com as ideias desenvolvidas nesta tese. O autor se debruçou sobre as questões da escravidão e descolonização e, a partir da interpretação de conceitos como biopoder<sup>3</sup> e biopolítica<sup>4</sup> de Foucault (1999), relacionou discurso e poder a um racismo de Estado, muito presente nas sociedades atuais, mas que surgiram no início da colonização e que teve como resultado uma política de morte. Para o autor, a necropolítica é o poder de articular quem pode viver e quem deve morrer. A partir do conceito de biopoder e em seus instrumentos de controlar populações, seria possível aceitar aquele que morre, mas, obviamente não toda a sociedade. Há um corpo que pode ser morto, no caso de sua análise, os corpos negros, definidos em parâmetros raciais por sociedades e seus estados e o início ocorre na plantation colonial:

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de plantation e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da plantation, a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão da humanidade) (MBEMBE, (2018b, p. 27).

Esse processo de hierarquização e diferenciação racial, no qual o Estado escolhe quem vive e quem morre, teve êxito sem precedentes na História, fortalecendo o capitalismo, primeiramente, na Europa e, posteriormente nos Estados Unidos. No Velho Continente, pelo que vimos, toda a riqueza acumulada pela exploração da escravidão americana levará, em um primeiro momento, a todo o fausto europeu, repleta de arquiteturas monumentais, sejam elas

---

<sup>3</sup> Tecnologias e dispositivos de poder que administram e controlam as populações por meio de técnicas, conhecimentos e instituições, como a Matemática, Biologia, Medicina, Economia, etc. (FOUCAULT, 1999).

<sup>4</sup> Força que regula grandes populações ou conjunto dos indivíduos (FOUCAULT, 1999).

pelo viés Barroco ou da *Art Nouveau*; e, principalmente, pelo advento das novas tecnologias produtivas desenvolvidas na Inglaterra, consolidando a Revolução Industrial.

Portanto, será inseparável da acumulação originária de capital que proporcionou toda a riqueza europeia, as mãos, os pés, o sangue e a vida de milhões de africanos e nativos, como ressaltou Césaire (2020, p. 24):

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. [...] É minha vez de apresentar uma equação: *colonização = coisificação*.

Veremos nos capítulos à frente uma explicação mais aprofundada do desenvolvimento do racismo e suas conexões com o capitalismo, bem como de suas relações com a alienação por meio das análises de Marx e seus intérpretes. E, conseqüentemente, o impacto na literatura brasileira.

## 2.2 A observação que mudou a História

A obra de Marx, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, nos concede lições preciosas para o entendimento não só do contexto francês de 1848, mas também dos rumos da sociedade burguesa em momentos de crise social e política. Ao interpretarem a História pelo viés dialético-materialista, Marx e Engels (2007) se afastam das compreensões idealistas anteriores aos seus estudos, presentes em Hegel, por exemplo, e ao encararem a História como a “única ciência”, os socialistas científicos estavam certos de que não há qualquer determinismo na história. Povos ao longo do tempo não possuem um espírito, visto como um caráter, uma semente que determina o seu desenvolvimento, em um sentido inato. Como sabido, os homens fazem a História por meio das circunstâncias materiais de seu tempo (MARX, 2011). Logo, na conjuntura em que viviam, burguesa, eram as classes dominantes que, ao deterem os meios de produção, dominam a produção das ideias e, conseqüentemente, o Estado e a escrita da História de seu povo (MARX; ENGELS, 2007).

Partindo desse ponto de vista, Marx escreve sobre a tomada do poder na França por parte de Luís Bonaparte em 1848, cuja principal alcunha era ser sobrinho distante de Napoleão. Sua análise do contexto francês tornou-se, inclusive, profética para o futuro da França e do

próprio capitalismo. Sua leitura sobre as circunstâncias que levaram Luís Bonaparte ao poder e, as ações deste sujeito junto ao Estado, levaram Marx a cunhar o termo “bonapartismo” (MARX, 2011), peça-chave para análises futuras da sobrevivência do capital.

Para entender a ascensão ao poder de Luís Bonaparte é preciso recordar a situação francesa. Em 1830 subiu ao poder na França um rei burguês, Luís Felipe de Orleans, que governou, sobretudo, para a burguesia financeira que, ao se esbaldar com negócios fraudulentos envolvendo o próprio Estado, criou no país uma sociedade profundamente corrompida. Quase vinte anos depois, em 1848, com um país em frangalhos política e economicamente, seu poder passou a ser questionado pelas forças populares e setores burgueses, como o industrial, levando às mesmas trincheiras operários e burgueses.

A pressão social das ruas levou à abdicação do rei burguês e a proclamação de uma República provisória. Essas “jornadas de fevereiro” levaram à criação, mesmo que provisoriamente, da 2ª República francesa. Como havia ocorrido em 1789, os franceses ocupavam um lugar central no processo revolucionário europeu, agora com um ingrediente novo, a participação organizada do proletariado. Estaria a História se repetindo? Em prefácio à terceira edição de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, Engels percebeu que “A França é o país em que, mais do que em qualquer outro lugar, as lutas de classe foram sempre levadas ao seu termo decisivo” (apud MARX, 2011, p. 12).

Na esteira “revolucionária” eleições foram convocadas e os republicanos moderados, apoiados pela burguesia industrial, conseguem a maioria no Parlamento e passam a fechar organizações operárias. As frações burguesas, até então desunidas, deixam suas diferenças de lado e se unem para anular o proletariado, classe iludida com a crença na resolução de seus problemas junto a um suposto apoio burguês, identificado por Marx (2012, p.71): “A Assembleia rompeu imediatamente com as ilusões sociais da revolução de fevereiro e proclamou de modo terminante a república burguesa”. A História ensina e Marx se torna professor de um proletariado juvenil: “Lança-se em parte para experiências doutrinárias, bancos de troca e associações operárias, isto é, para um movimento no qual renuncia a revolucionar o velho mundo” (MARX, 2011, p. 26).

As jornadas populares retornam em junho de 1848 e Marx (2012, p. 72) observou que “formidável insurreição em que se travou a primeira grande batalha entre as duas classes em que se divide a sociedade moderna”. Proletariado sozinho, com seus líderes expurgados e traídos pela burguesia, foi bombardeado pela repressão do Estado, provocando a execução de milhares de pessoas. A máscara burguesa caiu, a ideologia da igualdade, liberdade e fraternidade se converteu em baionetas nas cabeças proletárias. Ou nas palavras de Marx (2012,



p. 62): “O proletariado de Paris se deixou levar com agrado por esse enebriamento generoso de fraternidade”.

Marx percebeu que o proletariado estava longe de uma formação madura, sem entender o seu caráter revolucionário, recusando-se a romper a ordem burguesa, estando ainda num estágio de idealização social e política, flertando com o socialismo utópico, denunciado por Marx (2012, p. 78-79): “Ao deixar-se guiar pelos democratas diante de tal acontecimento e ao trocar o interesse revolucionário de sua classe por um bem-estar momentâneo, os operários renunciaram à honra de se tornarem uma potência conquistadora”. Por outro lado, a burguesia deixava no passado o seu caráter revolucionário, tornando-se uma classe conservadora, marca indelével de seu *ethos* enquanto classe dominante: “Por isso, o berço verdadeiro da república burguesa não é a vitória de fevereiro, mas a derrota de junho” (MARX, 2012, p. 71).

Dessa maneira, a revolução de fevereiro a maio criou a ilusão da conciliação de classes – operários e facções burguesas – na luta contra a Monarquia e na defesa de um regime republicano, democrático, que atenderia, teoricamente, as reivindicações das classes, apaziguadas, que, nas palavras de Marx (2012, p. 61) foi uma: “idílica abstração dos antagonismos de classe, uma conciliação sentimental dos interesses de classe contraditórios, esse imaginário eleva-se acima da luta de classes”. Na ilusão operária, lutar junto com uma parcela da burguesia, em fevereiro, significaria destruir o antigo sistema e criar uma República, sem privilégios, resolvendo os conflitos de classes na França. Entorpecidos, os operários caíram no conto do vigário burguês que afirmava que *égalité, liberté e fraternité* estariam presentes em uma sociedade democrática e republicana. Nada mais seria como antes na apreensão dos conceitos de democracia e Estado para Marx e seus intérpretes depois da experiência operária, utópica, nas jornadas de 1848. Já adiantamos para análise futura desta tese, República e democracia não existem em uma sociedade de classes dominada pela burguesia (LENIN, 2019).

Na sequência dos fatos novas eleições ocorrem em dezembro e o vencedor, Luís Bonaparte, apesar de não ter maioria no Legislativo, dominado por monarquistas, começa a governar a França como presidente.

As tensões sociais continuaram no país e se espalharam por grande parte da Europa, com destaque para os territórios italianos e alemães, contando com a participação de ideais variados: socialista, é verdade, mas também liberais e nacionalistas. O temor de uma revolução operária que destruísse seus privilégios assustou a burguesia europeia (HOBBSAWN, 1995). E é neste cenário que ocorre o golpe de Luís Bonaparte: 2 de dezembro de 1851, aniversário de 47 anos da autocoroação de seu tio, o general Napoleão Bonaparte, como imperador da França.

Marx, acompanhando de Londres atentamente o fato, nomeia a sua análise de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, estabelecendo um paralelo entre a restauração monárquica de 1804, feita por Napoleão Bonaparte, o qual findou o Consulado e criou o Império, e a restauração monárquica feita pelo seu sobrinho, Luís Bonaparte, em 1852, embora Marx esteja escrevendo, ainda, sem a restauração monárquica, mas já a está prevendo. Daí a paráfrase a Hegel, de repetição da história, primeiro como “tragédia, depois como farsa”, o tio pelo sobrinho. Isso significa, inicialmente, que, se no 18 de Brumário de 1799, Napoleão Bonaparte realizou um golpe que, anos depois, restaurou a Monarquia, no contexto da Primavera dos Povos, a História se repetiria pelas ações de seu sobrinho. Entretanto, desta vez, enquanto uma farsa. Luís Bonaparte nada mais é do que a 2ª versão da História, no entanto, farsante. Ao nomear a obra de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx demonstra que o golpe dado por Luís Bonaparte, agora chamado de Napoleão III, era apenas uma cópia daquele que fora dado antes por seu célebre tio. Marx lança mão e um recurso irônico para ressaltar os “grandes feitos” de Luís Bonaparte e da possível repetição da História.

Ao se debruçar sobre o cenário francês da primeira metade do século XIX, Marx demonstra as estratégias militares, políticas e institucionais da burguesia para tomar para a sua classe aquilo que, teoricamente, deveria ser de toda a população, o Estado. Vejamos que a ideologia já opera de maneira substancial neste contexto, como forma de inversão da realidade em uma realidade já invertida. Se na Era Napolêonica o imperador Bonaparte criou um Estado centralizado, expansionista que imperou sobre a Europa, ele o fez para o benefício de uma única classe, a burguesia e não para a população como um todo, como os *sans culottes* que foram fundamentais para a vitória da Revolução francesa contra as forças reacionárias. Essa é a “tragédia” citada por Marx na paráfrase a Hegel.

Se a História se repete, e na segunda vez como “farsa”, ela ocorreu no momento em que Luís Bonaparte, seu sobrinho, por meio de um golpe de Estado, se transforma em Napoleão III. Com o intuito de conquistar o poder, essa figura “grotesca” foi beneficiada pelas alianças escusas dos partidos burgueses, algo que, para Marx, representava, na prática, uma traição às lideranças proletárias que eram importantes personagens nas disputas políticas francesas e foram aliadas do poder neste momento. Luís Bonaparte, um sujeito desclassificado, em um momento de crise social não solucionada, coloca-se como uma alternativa para o poder da grande burguesia, apesar de não se apresentar como seu candidato, dedicando-se, na prática, a recolher seus votos entre uma classe reacionária, os camponeses sob o manto místico e imperial de seu tio: "a tradição histórica originou nos camponeses a crença no milagre de que um homem chamado Napoleão restituiria a eles toda a glória passada" (MARX, 2011, p. 133). Torna-se

explícito, na análise marxista: há um papel central de formas simbólicas no domínio das classes. Elas incluem a tradição, levando o povo de volta a um suposto passado glorioso, de conquistas que, na verdade, impedem que este próprio povo possa agir para transformar a ordem opressora. É inseparável desta abordagem o conceito de ideologia desenvolvido por Thompson (2002, p. 61): “Uma tradição pode aparecer e aprisionar um povo, pode levá-lo a acreditar que o passado é seu futuro, e que o senhor é seu servo, e pode, por isso, manter uma ordem social em que a vasta maioria da população estaria sujeita às condições de exploração e dominação”.

Em última instância, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* é uma análise do fracasso da Revolução de 1848, promovendo a subida ao poder de alguém que negou o próprio aspecto revolucionário do movimento em questão. O governo de Luís Bonaparte, recheado de aspectos “constitucionais”, de defesa do “Direito”, das “liberdades”, da “isonomia” foi uma ditadura implacável que defendeu os interesses burgueses, reprimindo o movimento operário em ascensão. Seu golpe e ditadura funcionaram para salvar o capitalismo francês em crise. Está aí a “farsa” e também o nascimento de uma forma de governo burguesa que alija das esferas do poder a população – o “bonapartismo”.

Marx percebeu que a classe que controla o Estado não necessariamente o modifica porque o Estado é uma forma necessária do capital para que ele se desenvolva em uma sociedade. O poder da França de Luís Bonaparte não era dele, um herói de araque; era, na verdade do interesse burguês. Portanto, o que fica evidente no golpe de Luís Bonaparte é que o Estado e lei são dominados pelo capital e ao utilizar do poder repressivo para tomar e se manter no poder, as forças militares se tornam parte da máquina do capital (MARX, 2011). Isso serve de parâmetro para entender o nascimento do Estado brasileiro, após a independência, e a constituição de um Estado autocrático burguês (MAZZEO, 2015).

Na criativa arguição de Marx, o autor define como a democracia é um complexo jogo de interesses no qual os diferentes jogadores, ou seja, as classes sociais, são manipulados por meio de mecanismos de representação do povo por seus escolhidos, a classe política, fórmula que, desde os gregos antigos é vista como supostamente justa. Dessa forma, como a tradição marxiana deixará explícito, a democracia, independentemente de estar presente em Monarquias ou Repúblicas, é uma forma de dominação burguesa. Logo, a burguesia que, no passado era uma classe revolucionária para retirar a nobreza parasitária do poder do Antigo Regime, converteu-se em uma classe conservadora (MAZZEO, 2015).

Os conceitos de democracia, cidadania, direitos humanos, igualdade jurídica que são provenientes da Revolução francesa e passam a permear o imaginário político europeu e americano a partir do final do século XVIII passam a ser taxados, a partir desta análise de Marx,

como falácias burguesas, fantasmagorias, pura ideologia criada e direcionada pela classe dominante para ocultar a realidade desigual. Afinal, todos esses conceitos burgueses, reunidos na figura do Estado não podem ser reais porque no mundo material o que se vive é a desigualdade. Logo, o Estado e todos esses seus conceitos de “liberdade e igualdade” estão dissociados da sociedade civil, a qual é o núcleo das contradições vivas da sociedade burguesa. A sociedade, por fim, não vai jamais se reconhecer no Estado, pois ele não a representa como um todo, causando um estranhamento de sua existência. Logo, não há lei que possa promover justiça e equidade se a realidade material é fundada na separação entre trabalhador e o seu produto (LENIN, 2019). Essa concepção, aliás, torna-se fundamental para a análise do abolicionismo brasileiro.

### **2.2.1 – Entre o literal e o irônico: a História de fato se repete?**

Embora existam indícios de uma estilística irônica de Marx ao tratar a História como repetição, é um tanto quanto razoável afirmar que a História do Brasil é um eterno retorno devido à ausência de rupturas, constituindo-se num verdadeiro passado que não passa. A tradição marxista brasileira, aliás, realizou ampla análise sobre essa hipótese no século XX. Clóvis Moura, Caio Prado Júnior, Nelson Werneck Sodré, Carlos Nelson Coutinho, Raymundo Faoro (este, de análise weberiana), Antonio Carlos Mazzeo, Florestan Fernandes, cada qual com sua especificidade, foi entendendo a História nacional sem a presença de rupturas, isto é, não possuindo revoluções que pudessem mudar as estruturas cristalizadas desde a época da colonização: a chamada “via prussiana” que Lênin (1977) destacou e que foi incorporada nessa tradição marxiana brasileira, a qual ressalta que as transformações ocorridas no Brasil foram sempre feitas “pelo alto” (COUTINHO, 1979), através da conciliação de interesses dos grupos das classes dominantes, conservando estruturas arcaicas como o latifúndio e a dependência externa (MAZZEO, 2015); o “liberalismo escravista” sugerido por Moura (1994) ao interpretar a obra de Caio Prado Jr. Ou ainda, por meio da análise de Gramsci (2006) sobre o período de unificação italiana, o que ocorreu no Brasil foi uma “revolução-passiva”, isto é, sem a presença popular (jacobinismo), como ocorrido no *Risorgimento*, e, posteriormente, um crescimento dissimulado das classes sociais, as quais tiveram obstáculos de progredir de fato, levando Gramsci (2006) a formular a expressão “revolução-restauração”. Essas análises históricas precisam ser entendidas a partir de nossa “revolução burguesa” (FERNANDES, 1975), isto é, de nossa suposta modernização feita a partir da independência.

Dessa maneira, baseado nesses autores e mesmo sabendo que Marx foi, provavelmente, irônico, utilizando da ideia de repetição como tragédia e farsa, para criticar a pobreza intelectual e histórica das ações de Luís Bonaparte, defendo nesta tese, a partir de Marx e Engels e todo o fausto marxiano desenvolvido até aqui, que a longa duração da escravidão, violência sem precedentes na História nacional, não foi totalmente superada na sociedade livre, configurando uma repetição histórica. Afinal, como visto na análise de Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, o Estado e a lei servem para o interesse do capital e da classe dominante, não representando uma superação das desigualdades. Desse modo, a burguesia constrói alianças políticas para tomar o Estado para si, construindo uma verdadeira autocracia que reprime os movimentos operários e o desenvolvimento da democracia, levando ao advento do bonapartismo (MAZZEO, 2015), o qual vai praticar uma necropolítica (MBEMBE, 2018b).

### **2.3 A consolidação do capitalismo racial e a História brasileira como repetição**

O nascimento de um novo sistema, baseado na produção de excedentes, visando o lucro, construiu seus alicerces em bases ora de exploração da mão-de-obra barata, ora em bases escravistas, as quais já existiam no final do próprio feudalismo. O comércio mais florescente no início da Era Moderna era o de escravizados (MOURA, 1994).

O contato entre Europa, Oriente Médio e a África aproximou europeus da realização de um comércio de gente que já movimentava quantias significativas, séculos antes do auge do tráfico negreiro. Inicialmente, escravizados europeus e africanos coexistiam em um mesmo espaço de trabalho, algo que, nos próximos séculos será exclusividade dos negros. Essa variedade de usos a que os escravos foram colocados ilustra claramente o grau em que a escravidão colonial medieval serviu de modelo para a escravidão colonial do Atlântico. A única mudança importante foi que as vítimas brancas da escravidão foram substituídas por um número infinitamente superior de negros africanos, capturados em ataques ou comprados por comerciantes (MOURA, 1994).

A tendência do nascente capitalismo construído na relação colonial entre Europa, América e África foi em direção a uma luta de classes na qual edificou-se uma diferenciação entre os indivíduos até ela se adquirir uma feição racial, a de um “capitalismo racial”, tese desenvolvida por Robinson (2000, p. 26) e que será utilizada neste contexto:

A burguesia que liderou o desenvolvimento do capitalismo foi formada por grupos étnicos e culturais específicos; o proletariado europeu e os mercenários dos principais estados, por outros; seus camponeses, por ainda outras culturas; e seus escravos vieram de mundos completamente diferentes. Assim, a tendência da civilização europeia por meio do capitalismo não era homogeneizar, mas diferenciar — exagerar as diferenças regionais, subculturais e dialéticas tornando-as diferenças "raciais". Da mesma forma que os eslavos se tornaram os escravos naturais, o estoque racialmente inferior para dominação e exploração durante o início da Idade Média, quando os tártaros passaram a ocupar uma posição semelhante nas cidades italianas do final da Idade Média, assim como no entrelaçamento sistêmico do capitalismo no século XVI, os povos do Terceiro Mundo começaram a preencher essa categoria em expansão de uma civilização reproduzida pelo capitalismo.<sup>5</sup>

Toda a riqueza produzida neste momento faz parte daquilo que mostramos acima e que Marx chamava de “acumulação originária de capital” (MARX, 1996b), a qual vai ganhar contornos incríveis para os europeus e dramáticos para os nativos da América e os africanos quando esses diferentes povos se encontrarem a partir das Grandes Navegações.

A trajetória das classes dirigentes europeias, desde meados da Idade Média, foi marcada, no campo da consciência e ideologia, pela pureza de sangue, da superioridade de ascendência e a certeza da proteção do Deus do cristianismo, condenando e subjugando os que eram opostos, com destaque para judeus e muçulmanos, orientais e africanos, ou seja, “funcionando como categoria originária, material e fantasmática” (MBEMBE, 2018, p. 13) em defesa de uma dominação de um grupo sobre o outro. O nascimento do capitalismo em finais de Idade Média dará às questões raciais uma nova e incomparável realidade para o preconceito. A partir de agora, poder-se-á falar em um “capitalismo racial”, enfatizado, no propósito deste texto, na formação da Península Ibérica, de onde virão os portugueses. É salutar afirmar que a ideia de “raça”, neste contexto, ainda está muito distante das concepções científicas criadas no século XIX, mas relaciona-se a identificação de membros de um mesmo grupo nacional (BETHENCOURT, 2018), sendo utilizada ideologicamente pelas classes dominantes, a nobreza e a burguesia, para tornar o seu interesse particular, a expansão econômica, algo universal. Uma expansão guiada por um Estado que vai escolher quem vive e quem morre em sua empreitada colonialista (MBEMBE, 2018b).

---

<sup>5</sup>The bourgeoisie that led the development of capitalism were drawn from particular ethnic and cultural groups; the European proletariats and the mercenaries of the leading states from others; its peasants from still other cultures; and its slaves from entirely different worlds. The tendency of European civilization through capitalism was thus not to homogenize but to differentiate—to exaggerate regional, subcultural, and dialectical differences into "racial" ones. As the Slavs became the natural slaves, the racially inferior stock for domination and exploitation during the early Middle Ages, as the Tartars came to occupy a similar position in the Italian cities of the late Middle Ages, so at the systemic interlocking of capitalism in the sixteenth century, the peoples of the Third World began to fill this expanding category of a civilization reproduced by capitalism.

Bethencourt (2018, p. 98) faz um alerta sobre o fortalecimento da ideologia racial nos territórios português e espanhol, onde a ideia de superioridade atingiu judeus e muçulmanos até alcançar os africanos e nativos da América no amanhecer da Idade Moderna:

O conceito de sangue puro tornou-se particularmente arraigado na Península Ibérica, onde foi usado para discriminar e para segregar judeus e muçulmanos convertidos, mostrando como a religião e a ascendência étnica tinham começado a se confundir. Esse foi o caso crucial de racismo nesse período, uma vez que contradizia o ideal universalista da Igreja católica, baseado na igualdade entre crentes com diferentes origens étnicas. Por fim, o preconceito contra os negros está documentado na região mediterrânica desde a Antiguidade Clássica. Os autores islâmicos e cristãos medievais renovaram-no, antecipando o desprezo generalizado desencadeado pelo aumento do comércio escravagista da África para a Europa, e depois para a América, nos séculos seguintes.

Paralelamente ao nascimento do capitalismo racial, esteve também o advento das Monarquias Nacionais, elemento catalisador dos primeiros momentos do novo cenário econômico. A partir do século XII, esse processo começou a ganhar corpo. Primeiramente em Portugal e, posteriormente, na Espanha, França e Inglaterra, século a século a ideia de Estado-nação foi ganhando forma na Europa, superando a fragmentação política e territorial, unindo as populações dentro de um mesmo espaço sob a ideia de uma identidade cultural.

A aparência e o desenvolvimento do Estado português foram também resultados de processos direta e indiretamente relacionados com a civilização muçulmana. Por um lado, proporcionou uma simbiose de elementos culturais, os quais foram imprescindíveis para a expansão marítima – a confecção de navios, as técnicas marítimas – como também a formação da língua portuguesa e o desenvolvimento artístico (RIBEIRO, 1995, p. 65). Por outro, séculos de proximidade aos “diferentes” não só na religião, mas também na cor da pele, deram aos portugueses uma experiência única como constituição de um povo já acomodado junto ao “outro”, algo que colaborou às facilidades no contato e na discriminação de povos que serão encontrados na América e na África. Bethencourt (2018, p. 29) revela que esse processo de formação português e o seu contato íntimo com os árabes-muçulmanos trouxe consequências notáveis para a questão racial:

Se por um lado o substantivo “racismo” adquiriu de imediato um conteúdo específico, o significado do termo “raça” é extremamente instável. A palavra começou a ser usada na Idade Média como sinônimo de casta, aplicada à cultura de plantas e à criação de animais. No fim do período medieval, era usada como definição de linhagem nobre na Itália e na França. Durante a longa contenda ibérica entre muçulmanos e cristãos, seguida da expansão

ultramarina, o termo “raça” adquiriu um sentido étnico — originalmente aplicado aos descendentes de judeus e de muçulmanos, referindo-se à impureza do sangue, e foi depois usado para nativos africanos e americanos.

Tendo presente que o nosso interesse pelos efeitos da civilização muçulmana na Europa está relacionado com a tentativa de reconstruir os processos pelos quais o passado africano foi extraído da consciência europeia, talvez a maior ironia desta história se refira à fundação do Estado português e à classe dominante que o executou. A expansão do Estado português na África marca, naturalmente, o início da Era Moderna no desenvolvimento europeu: a “Era dos Descobrimentos” (ROBINSON, 2000, p. 91).

Após a Revolução de Avis, a qual levou os burgueses ao poder junto ao Rei, essa classe passou a influenciar diretamente os rumos do Estado português, que passou a ter uma extensão global, atingindo África, Ásia e América, em uma ampla rede comercial. A íntima relação entre Estado e burguesia foi a ferramenta ideal para a proliferação do capitalismo racial. Sem a participação estatal não seria possível convergir interesses particulares em direção ao acúmulo originário de capital, partilhado entre comerciantes, nobres e clérigos. Marxistamente, o controle burguês da economia ecoou em um Estado Absolutista que assumia seus interesses financeiros e, conseqüentemente, produziria ideias que o justificassem. Para Mazzeo (2015, p. 47), “Marx e Engels consideravam o absolutismo como produto da expansão do capitalismo ascendente, que progressivamente destrói a estrutura político-econômica feudal e, conseqüentemente, cria as condições dos alicerces da sociedade capitalista”.

Face à competitividade do comércio Mediterrâneo e à escassez de matéria-prima nas regiões europeias para a produção de novos artefatos para a venda, essa aliança entre Estado e capital viu no tráfico negreiro a salvação da burguesia em expansão, como defende Robinson (2000, p. 16-17):

De maneira inesperada, esse comércio de escravos viria a ser a salvação da burguesia mediterrânea. No entanto, no século XIII e no começo do XIV, parecia que os comerciantes do interior europeu iriam inevitavelmente superar os das cidades-estados da Itália. Ao contrário dos italianos, eles não se intimidavam, como aponta Giuliano Procacci, com a população pequena mas densamente distribuída da península; as proporções cada vez mais desfavoráveis de habitantes da cidade em relação aos camponeses (Florença só podia sobreviver com a produção de sua região rural por cinco meses do ano, Veneza e Gênova tinham que ser quase inteiramente abastecidas por mar); e o rápido desmatamento do campo que agravou a destruição das inundações do outono e da primavera.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>In an unexpected way, this trade in slaves would prove to be the salvation of the Mediterranean bourgeoisie. In the thirteenth and early fourteenth centuries, however, it appeared that the merchants of the European hinterland



É neste exato momento de expansão capitalista que a ideia de raça, ainda sem conotação científica, ganha força junto ao advento de um capitalismo que transcende as fronteiras europeias. O novo sistema, estimulado por uma nova classe e defendido pelo interesse do Estado e do clero, assentou-se em bases raciais. O Estado Absolutista, sob a hegemonia das aristocracias da Europa ocidental, trouxe uma nova burguesia: as ambições e políticas expansionistas e coloniais de suas administrações e as estruturas de suas economias políticas, organizadas para a repressão e exploração constituíram a base desta formação mercantil. Tornaram-se um estrato oportunista, intencionalmente adaptativo às novas condições e possibilidades oferecidas pelos ventos modernos. Como afirmou Costa (1987, p. 45): “O Brasil colonial foi organizado como uma empresa comercial resultante de uma aliança entre a burguesia mercantil, a Coroa e a nobreza. Essa aliança refletiu-se numa política de terras que incorporou concepções rurais tanto feudais como mercantis”.

O início do desenvolvimento capitalista na Modernidade pode assim ser visto como tendo sido influenciado na forma pela composição social e ideológica de uma civilização que assumiu suas perspectivas fundamentais durante o feudalismo. Para Robinson (2000, p. 308), os europeus da Modernidade, a partir de suas necessidades materiais, destilaram todo o seu ódio racial, incubado desde o medieval, contra os africanos, fortalecendo as narrativas de inferioridade:

O encontro entre africanos e europeus foi abrupto, não tanto em termos históricos como em termos filosóficos. A civilização ocidental que eclodiu de sua quarentena medieval exerceu seu senso racial de ordem social, seus hábitos feudais de dominação, com toda a força. Ao final da Idade Média, o racismo era uma manifestação de rotina, encontrando expressão mesmo nos recantos mentais mais exóticos no âmbito do que poderia ser classificado como maníaco e histérico.<sup>7</sup>

---

would inevitably overshadow those of Italy's city-states. They, unlike the Italians, were undeterred, as Giuliano Procacci points out, by the peninsula's small but densely packed populations; the increasingly unfavorable ratios of townsmen to countrymen (Florence could only survive on the produce of its countryside for five months of the year, Venice and Genoa had to be almost entirely supplied by sea); and the rapid deforestation of the countryside that aggravated the destruction of the autumn and spring floods.

<sup>7</sup>The encounter between African and European had been abrupt, not so much in historical terms as in philosophical ones. The Western civilization that burst forth from its medieval quarantine prosecuted its racial sense of social order, its feudal habits of domination, with a vengeance. By the ending of the Middle Ages, racialism was a routine manifestation, finding expression even in the more exotic mental recesses of the maniac and hysterical.

A exploração inerente ao sistema e, conseqüentemente, o acúmulo de riquezas, só pode ser feito utilizando de um grupo que pudesse sustentá-lo na produção de bens, na lógica da luta de classes. Esse grupo, como bem sabemos foi, primeiramente, a base proletária europeia, antigos servos, para posteriormente aparecerem, ora os nativos da América e, principalmente, os africanos levados para o Novo Mundo, compulsoriamente, servindo como cativos.

Dessa maneira, voltamos ao que já foi explicado anteriormente. Pelas teses marxistas-engelistas, sabemos que o racismo, enquanto ideia na consciência, é consequência das relações materiais promovidas pelo capitalismo, ou seja, foi por meio da necessidade europeia de acumulação de capital que os europeus a partir do século XV criaram uma base escravista de indígenas e africanos, algo que gerou ideologias de superioridade.

### **2.3.1 – Trabalho e alienação: do Brasil Colônia à abolição**

Marx (2011, p. 25) disse “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes são impostas”. Se aplicada à História do Brasil, percebemos que todo o passado da escravidão age até hoje nas relações sociais brasileiras: da luta de classes entre senhores brancos x escravizados africanos se converteu, em geral, em brancos ricos x negros pobres. Ecos do trabalho compulsório humilhante e indigno podem ser vistos de diversas maneiras na sociedade contemporânea, da desvalorização do trabalho manual até a existência do trabalho escravo<sup>8</sup> em setores da economia brasileira, passando pela onipresença dos negros nas favelas, nas penitenciárias e a menor presença nos setores educacionais e de empoderamento.<sup>9</sup>

Para maior compreensão da repetição da história brasileira via escravidão, é preciso inseri-la no período das Grandes Navegações, no advento do “capitalismo racial”, quando os europeus iniciaram o processo de dominação dos territórios indígenas e africanos baseado no sistema capitalista-mercantilista. Mbembe (2018, p. 21) retrata de que maneira a escravidão de africanos no Novo Mundo foi um elemento catalisador para o acúmulo de riquezas na Europa:

---

<sup>8</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/economia/noticia/n-de-libertados-em-trabalho-analogo-ao-escravo-cai-34-em-1-ano-total-e-o-menor-desde-2000.ghtml>, acesso em 24 de setembro de 2019.

<sup>9</sup> Disponível em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-12/ibge-negros-sao-17-dos-mais-ricos-e-tres-quartos-da-populacao-mais-pobre>, acesso em 24 de setembro de 2019.

Produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo [raça] foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital.

Como sustentado nas páginas acima, utilizando, principalmente, as teses de Robinson (2000), Mbembe (2018a) e Bethencourt (2017), a ideia de raça e superioridade correm nas entranhas da cultura ocidental, provenientes das relações materiais, construindo ideologias que hierarquizaram a sociedade, controlada por brancos, discriminando ora judeus, ora árabes-muçulmanos para que, finalmente, alcançassem os nativos da América e os africanos. Essa foi a dinâmica assumida pela luta de classes na Modernidade.

Robinson (2000, p. 66) observou a construção da questão racial ao longo do tempo, a qual ganhou contornos ainda mais robustos na “Era dos Descobrimentos”, consolidando o “capitalismo racial”:

A compreensão da configuração específica da ideologia racista e da cultura ocidental deve ser buscada historicamente através de épocas sucessivas de dominação violenta e extração social que envolveram diretamente os povos europeus durante quase dois milênios. O racionalismo se insinuou não apenas nas estruturas sociais, nas formas de propriedade e nos modos de produção medievais, feudais e capitalistas, mas também nos próprios valores e tradições da consciência através dos quais os povos dessas épocas passaram a entender seus mundos e suas experiências. A cultura ocidental, constituindo a estrutura da qual a consciência europeia foi apropriada, a estrutura na qual as identidades e percepções sociais se fundamentaram no passado, transmitiu um racionalismo que se adaptou às exigências políticas e materiais do momento. Nas ordens sociais medievais e feudais do interior europeu e do Mediterrâneo, o racionalismo foi reforçado por conjuntos específicos de exploração, por meio dos quais determinadas castas ou classes exploravam e expropriavam diferentes povos.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> The comprehension of the particular configuration of racist ideology and Western culture has to be pursued historically through successive eras of violent domination and social extraction that directly involved European peoples during the better part of two millennia. Racialism insinuated not only medieval, feudal, and capitalist social structures, forms of property, and modes of production, but as well the very values and traditions of consciousness through which the peoples of these ages came to understand their worlds and their experiences. Western culture, constituting the structure from which European consciousness was appropriated, the structure in which social identities and perceptions were grounded in the past, transmitted a racialism that adapted to the political and material exigencies of the moment. In the medieval and feudal social orders of the European hinterland and the Mediterranean, racialism was substantiated by specific sets of exploitation through which particular caste or classes exploited and expropriated disparate peoples.

Silva (2012, p. 22) ressalta a importância da participação do Estado para o sucesso mercantilista e, conseqüentemente a consolidação da acumulação de capital:

É nesse processo de acumulação primitiva de capitais que a subsunção formal do trabalho ao capital cede lugar à alienada relação de subsunção real do trabalho ao capital. Para tanto, fez-se necessária a decisiva força do Estado, que conta com o trabalhador livre dos meios de produção e de subsistência, e a proteção da “economia camponesa autônoma no campo e pela organização corporativa da cidade”, de um lado, e dos burgueses livres e donos dos meios de produção e de subsistência, de outro – estes, prontos para comprar a força de trabalho daqueles (MARX, 1996b, p. 359).

O sonho conquistador do infante D. Henrique se realizou nas caravelas de Vasco da Gama que alcançaram Goa em 1498. Repleta de especiarias, as embarcações portuguesas atracavam no Porto. Completava-se ali o Périplo Africano que marcaria para sempre a integração assimétrica entre três continentes: África, América e Europa. No século XV, Portugal e seus parceiros haviam transformado a produção de açúcar, o sistema de plantações e, é claro, o sistema de escravidão das ilhas do leste do Mediterrâneo às do Atlântico oriental. Como afirmou Costa e Silva (2008, p. 45):

O comércio transatlântico (...) fazia parte de um processo de integração econômica do Atlântico, que envolvia a produção e a comercialização, em grande escala, de açúcar, algodão, tabaco, café e outros bens tropicais, um processo no qual a Europa entrava com o capital, as Américas com a terra e a África com o trabalho, isto é, com a mão de obra cativa.

Essa relação materialmente desigual foi decisiva na formação cultural-histórica dos continentes, com destaque para a construção da sociedade brasileira e sua formação colonial baseada na empresa açucareira. Seguindo a tradição marxiana de Prado Júnior (2000), a economia colonial brasileira seria decisivamente marcada pela complementaridade da economia europeia, isto é, seria produzido no Brasil somente o que fosse lucrativo para a corte portuguesa. O açúcar, em alta no mercado europeu devido à revolução alimentar causada por adoçar a vida burguesa, encontrou profundas raízes no Brasil, de São Vicente a Pernambuco. Por onde passou, edificou vilas, enriqueceu senhores e engordou reis e rainhas, logrando êxito para a acumulação europeia.

Ao longo da História da humanidade a escravização do homem pelo homem foi uma constante – de egípcios a mesopotâmicos, gregos e romanos, portugueses e ingleses (ROBINSON, 2000), entre outros. Seres humanos sempre se acharam no direito de escravizar outros humanos por justificativas diversas. É preciso destacar que o modo de produção

desenvolvido no Brasil a partir da escravidão não se constituiu como uma mera reprodução do escravismo na Antiguidade Clássica, pois é uma consequência do “processo de expansão mercantil do capital” (MAZZEO, 2015, p. 59). Ou nas palavras de Saes (1985, p. 51), é diferente da época Antiga: “porque é moderno, de caráter historicamente novo, que nasce dependente e periférico dos grandes centros econômicos da Europa”.

Em todas as condições, ser escravizado, conforme visão de Davis (1966 apud CARDOSO, 1990, p. 78) é:

- 1) Sua pessoa é propriedade de outro homem;
- 2) Sua vontade está subordinada à autoridade do seu dono;
- 3) Seu trabalho é obtido mediante coação.

[...] a sua atuação não depende da relação que tenha com um senhor em particular, e não está limitada no tempo e no espaço. Em outras palavras, sua condição é hereditária e a propriedade sobre a sua pessoa é transmissível por venda, doação, legado, aluguel, empréstimo, confisco etc. Esta característica transforma o escravo legalmente em uma “coisa”. [...] Não pode legalmente possuir, legar, iniciar processo. E, no entanto, sua incapacidade jurídica não é acompanhada pela incapacidade penal: pelo contrário, ao escravo estão reservados os castigos mais duros e a tortura.

Com base na interpretação marxista, será por meio do trabalho que os africanos, escravizados, sairão da condição natural para a social. É pelo trabalho que os escravizados criarão realidades que até então não existiam no Brasil colonial, como a plantation açucareira e cafeeira, a extração em larga escala de minério. Mas, este processo de criação de realidades é uma via de mão dupla, pois ao mesmo tempo que o ser humano modifica a natureza, também é modificado, isto é, por meio do trabalho, no caso a escravidão, os africanos criaram a riqueza do Brasil colonial e criaram a si próprios, como deixou evidente Marx (1996a, p. 297):

[...] o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

Um dos problemas dessa questão do trabalho escravizado, inserido na luta de classes, é a relação dialética inerente à condição escravista, porque se o escravizado é a força produtiva

motriz da criação material, o que sobra para ele é literalmente o descarte da Casa Grande, a qual usurpa por meio da violência toda a riqueza gerada pelo africano. As consequências dessas relações serão inúmeras para os africanos, os quais receberam um ônus que se manifesta até os dias atuais, o da alienação, fenômeno que atinge aquele que produz e aquele que controla a produção, sendo que este, apesar de alienado, está em uma condição socioeconômica muito superior àquele que é dominado (SILVA, 2012). Concordando com Moura (2019, p. 228), ser escravizado

é um ser estruturalmente alienado, isto é, ele pode inclusive possuir bens pessoais e até pequenas propriedades, mas o que ele não possui e não pode possuir enquanto escravo é o seu próprio ser, que é propriedade de um terceiro. Tal condição de alienação total da pessoa do escravo, ou seja, a impossibilidade de ele possuir o seu próprio corpo, que funciona como mercadoria de um proprietário estranho, é que configura a essência do sistema escravista e não possíveis diferenças no nível da estratificação da pessoa do escravo dentro desse sistema.

A escravidão colonial, inserida na expansão do capital (MAZZEO, 2015) adquiriu traços específicos, pois já havia um tipo peculiar de escravidão na África, é verdade, mas sua dinâmica era diferente se comparada ao que viria acontecer no território americano e seu funcionamento esteve intimamente relacionado ao contato com os europeus. Como afirma Hernandez (2008, p. 37-38):

Genericamente, a escravidão esteve presente na África como um todo, fazendo-se necessário observar as especificidades históricas próprias de complexos sociais e políticos e das formas de poder das diversas sociedades africanas. Mas é fundamental acrescentar que a dinâmica e a intensidade da escravidão no continente africano têm a ver com a maior ou menor demanda do tráfico atlântico gerada pelo expansionismo europeu na América. Isso acarreta mudanças sociais na África, como a expansão e a subsequente transformação da poligenia, o desenvolvimento de diferentes tipos de escravidão no continente, além do empobrecimento de uma classe de mercadores africanos.

A presença da escravidão no continente africano foi utilizada como uma, dentre tantas justificativas, para a presença da escravidão na América, como se o trabalho realizado nas plantações de açúcar fosse uma extensão daquele realizado em tribos e reinos africanos. Novamente, as relações materiais criam justificativas para os seus tipos de trabalho. É importante salientar que, apesar de existir uma complexidade social e política no entendimento da escravidão em território africano, é certo afirmar que o escravizado na África está muito associado às guerras tribais, nas quais membros de tribos derrotadas passavam a servir como

escravizados na tribo vencedora. A partir disso, na sua condição como escravizado de guerra/conquista, não há trabalho nos moldes capitalistas, não há “mais-valia comparável ao Novo Mundo” (MBEMBE, 2018a, p. 93), com o intuito de gerar riquezas para outro, para um senhor, como aconteceu no território brasileiro, onde a escravidão passou a ser a mola propulsora do enriquecimento de uma elite, de seu *status*, em um modo de produção inserido na lógica capitalista (MAZZEO, 2015). Nascimento (2016, p. 60) critica de maneira decisiva essa posição, totalmente eurocêntrica, que coloca a escravidão na América como continuidade do que se realizava na África: “aqui temos, reunidos à agressão, o desrespeito humano e histórico, como um evento normal, já que se pratica tudo isto com frequência e extensamente. Dir-se-ia que a força da repetição mutilou a capacidade de percepção e compreensão de certas pessoas”. Recorrendo à ideia da massificação de uma suposta verdade, disseminada pelos livros da “História branca”, Nascimento rechaça a possibilidade de a escravidão brasileira ser uma extensão do que ocorria no continente africano. Costa e Silva (2006, p. 50), por seu turno, destaca o impacto irrecuperável do tráfico negreiro e da escravidão africana moderna, negando a justificativa branca de que a escravidão na América era uma continuidade da africana:

Os estragos do tráfico foram, porém, incomensuravelmente mais dramáticos do que essas estimativas. Basta lembrar que o preço de cada escravo vendido em terras islame ou desembarcado nas Américas era o de vários seres humanos, que morriam nos ataques [...]. O comércio negreiro desorganizou muitas sociedades africanas, afetou-lhes a produção, corrompeu lealdades, tradições e princípios, partiu linhagens e famílias, disseminou continente afora a insegurança e o medo.

Encontramos em ROBINSON (2000) outra evidência de que a escravidão na América era completamente diferente da existente na África. Neste caso, o autor retrata a questão da escravidão existente entre os muçulmanos, não só na África, mas também no Oriente. Grandes diferenças persistiram entre a escravidão nas sociedades ocidentais e cristãs e a escravidão no Islã. O ideal islâmico relativo à escravidão não encontra qualquer respaldo na lei e no dogma cristãos. Juristas islâmicos haviam codificado de maneira evidente tanto as responsabilidades quanto os direitos dos escravizados. Os costumes das escolas sunitas e xiitas limitavam os direitos dos senhores e estendiam as capacidades legais, religiosas e sociais do escravo, algo totalmente impensável na realidade americana, na qual o escravizado é humilhado e explorado ao máximo em sua capacidade física. O Alcorão encorajava a alforria do escravizado como um ato de piedade (ROBINSON, 2000). Em muitos casos, a punição por atos criminosos era menos dura para o escravizado do que para o homem livre. Os escravizados podiam comprar sua

liberdade, algo que ocorria no Brasil, mas diferentemente da situação brasileira, entre os islâmicos, os cativos libertos poderiam assumir cargos de segundo escalão na administração do Estado e na hierarquia religiosa. Como a escravidão muçulmana estava caracteristicamente associada ao potencial ilimitado de mobilidade social e não possuía caracteres explícitos de racialismo, não é surpreendente encontrar dinastias inteiras na história muçulmana fundadas por escravizados (por exemplo, os mamelucos egípcios) ou o surgimento da proeminência de africanos como soldados, poetas, filósofos, escritores e estadistas (ROBINSON, 2000, p. 95). Mas, isso não pode configurar jamais a ideia de sua defesa.

A posição do jesuíta Antonil (1982, p. 89) nos dá, primeiramente, uma amostra de como a escravidão no Brasil superava todos os limites de moralidade e em um segundo momento: “Os escravos são as mãos e os pés dos senhores de engenho e sem ele é impossível fazer ou ter engenho corrente”. Por meio dessa perspectiva, o clérigo resumiu o significado da construção da riqueza no Brasil Colonial. A escravização do africano e seus descendentes foi determinante para a formação da sociedade brasileira, marcada pelo paternalismo e o racismo. Nabuco (1988, p. 10), já em um contexto de abolição, analisava as consequências da escravidão para a sociedade brasileira:

O nosso caráter, o nosso temperamento, a nossa organização toda, física, intelectual e moral, acha-se terrivelmente afetada pelas influências com que a escravidão passou trezentos anos a permear a sociedade brasileira. A empresa de anular essas tendências é superior, por certo, aos esforços de uma só geração, mas, enquanto essa obra não estiver concluída, o abolicionismo terá sempre razão de ser.

Antes de se imaginar os lucros aviltantes do tráfico negreiro, portugueses utilizaram os nativos como mão-de-obra. Primeiramente, testaram o escambo, útil nas primeiras décadas de exploração do pau-brasil. Mais tarde, os introduziram à escravidão, tendo pouco sucesso por vários motivos, a começar pela a proteção jesuítica, que os via como “bons selvagens” a serem catequisados para superar a perda de fiéis da Reforma Protestante. Aliás, o papel da religião concorreu, junto às posições econômicas, abordadas a seguir, como justificativa para a escravização dos africanos. Economia e religião, estrutura e superestrutura, conectadas diretamente, foram os fundamentos para tornar os negros instrumentos do enriquecimento de uma elite branca espoliativa. Se o nativo não se “adaptou” ao trabalho em larga escala, criaram-se as justificativas necessárias para isso.

Os homens e mulheres africanos que vieram compulsoriamente ao Brasil pela Diáspora trouxeram consigo sua ancestralidade: misturas de linguagem e pensamento, de cosmologia e metafísica, de hábitos, crenças e moralidade. Estes foram os termos reais de sua humanidade.



Essas cargas, então, não consistiam em intelectuais isolados ou homens negros, mulheres e crianças aculturados, separados de seu universo anterior. O trabalho africano trouxe consigo o passado, um passado que o produziu e estabeleceu nele os primeiros elementos de consciência e compreensão. Essa perspectiva é enaltecida por Slenes (1992, p. 92):

Torna-se claro que quem descobriu a África no Brasil, muito antes dos europeus, foram os próprios africanos trazidos como escravos. E esta descoberta não se restringia apenas ao reino linguístico, estendia-se também a outras áreas culturais, inclusive à da religião. Há razões para pensar que os africanos, quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos.

E esses africanos que foram construindo o Brasil material e culturalmente, também resistiram desde os navios negreiros à violência inerente à condição imposta da escravização (CÉSAIRE, 2020). Como defendido por Moura (2019, p.141):

No Brasil, desde o início da escravidão, os negros africanos, transformados em escravos, começaram a organizar-se para sobreviver e manter os seus padrões tribais e culturais que a escravidão tentava destruir permanentemente. Desde os navios negreiros eles, aproveitando-se das organizações iniciáticas existentes na África em grande número, procuravam reencontrar a sua condição humana. Mas o sistema escravista, como um todo compacto e fechado, não permitia que o escravo adquirisse consciência da sua situação social, fato que o impedia de formular uma ideologia capaz de desaliená-lo completamente. Por isso mesmo, começa a organizar grupos tópicos de diversos conteúdos para reencontrar-se como ser.

Em meio à condição da alienação, uma das poderosas justificativas ideológicas para a escravização dos africanos está nas falas de membros da Igreja Católica, sobretudo de jesuítas que vieram ao Brasil pela Companhia de Jesus. Nascimento (2016, p. 62) disse a respeito:

Em verdade, o papel exercido pela Igreja Católica tem sido aquele de principal ideólogo e pedra angular para a instituição da escravidão em toda sua brutalidade. O papel ativo desempenhado pelos missionários cristãos na colonização da África não se satisfaz com a conversão dos ‘infieis’, mas prosseguiu, efetivo e entusiástico, dando apoio até mesmo à crueldade, ao terror do desumano tráfico negroiro.

É bem verdade que a Igreja Católica era definidora da ação moral na Europa e, conseqüentemente, no Brasil. Em um local desprovido da possibilidade de se construir conhecimento laico, era a Igreja aquela que definia o que era certo ou errado, dispondo do monopólio da Educação, isto é, do que se pode ler e de como escrever, algo exclusivo de uma minúscula elite colonial. Dessa maneira, os jesuítas desempenharam um papel decisivo na

formação da ideologia colonial, promovendo, por onde passaram, uma total inversão da realidade. No caso da escravidão, muitos desses padres reproduziram o discurso oficial, de superioridade branca em relação aos elementos provenientes da África, os quais eram uma “metáfora por excelência da queda” (MBEMBE, 2018a). Essa perspectiva justificava a condição do negro, como foi o caso do famoso padre Vieira (1993, p. 62-63), célebre orador sacro, na Bahia, no início do século XVII, dissertando sobre os africanos e seus descendentes:

Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos [...] porque nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar”[...] Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis.

O Padre Vieira carrega consigo a ideologia de superioridade frente aos africanos, vistos, naquele contexto, como descendentes de Cam, o qual havia sido amaldiçoado por seu pai, Noé, em um mito bíblico que consta no Velho Testamento e serviu de grandiosa justificativa para a escravidão moderna dos africanos. Daí a necessidade de dar “graças a Deus” por estarem passando pela escravização. A ideologia do cristianismo, neste contexto, coloca sobre o colonizador, seja ele clérigo ou não, a tarefa benfeitora, salvacionista, de retirar o africano de uma condição de “maldição” e dar a ele uma vida sem marcas malditas do passado, por mais absurdo e contraditório que isso possa ser. Na verdade, a Igreja, como extensão do poder político português, representava a ideologia branca, a serviço da manutenção da ordem dominante dos colonizadores, uma explícita demonstração das relações entre a estrutura e a superestrutura, afinal, quem detêm o poder determina e difunde a ideologia para a manutenção do seu próprio poder em um círculo vicioso que, para Marx, seria rompido com a revolução (MARX; ENGELS, 1998).

Dessa maneira, projetou-se na consciência invertida do escravizado africano que ele deveria se espelhar na imagem de Cristo, aceitar o sofrimento, calado, humilde, servindo aos seus senhores brancos, esperando a recompensa dos céus. Tal justificativa ideológica colaborou definitivamente para enaltecer o papel “civilizador” da escravidão, defendendo a sua brutalidade e desumanização de todos os africanos. Em outro discurso, feito em Lisboa em 1622, Vieira (1993, p. 64) despeja a sua visão emancipadora do cristianismo escravista, que salvará os africanos: “Um etíope que se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco:

porém na do batismo sim, uma coisa e outra”. Vieira (1993, p. 73-75) reforça a escravização dos africanos apelando ao seu sofrimento ao sofrimento de Cristo na cruz, afirmando:

Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e à paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos [...]. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento e martírio [...]. De todos os mistérios da vida, morte e ressurreição de Cristo, os que pertencem por condição aos pretos, e como por herança, são os mais dolorosos.

Não será por acaso que, mais tarde, na organização do movimento negro no Brasil e nos Estados Unidos, os negros defenderam a negação do cristianismo, identificando-o como uma “religião branca”, do dominador, reivindicando as tradições africanas, como no caso brasileiro ocorreu, principalmente, com o candomblé e a umbanda (MOURA, 2019) e, em menor grau, com o islã, religião que ganhou maior defesa nos Estados Unidos durante o século XX, vista como forma de superar a herança dominadora do cristianismo. Por outro lado, independentemente de qual seja a fé, na posição marxista, a religião deve ser abolida pelo processo revolucionário (MARX; ENGELS, 1998).

Aliás, as instituições de poder no Brasil, principalmente a poderosa aliança entre o poder político e religioso, acabou por condenar veementemente a presença da religiosidade africana na colônia, simplesmente rebaixada a título de “magia negra”, inferiorizada em sua cosmovisão, intimamente associada ao Mal (NASCIMENTO, 2016). Essa tendência acabou por consagrar a expressão “coisa de negro/preto” como algo ruim. Logo, tudo aquilo que dissesse respeito à cultura feita por africanos foi simplesmente destruído, trazendo consequências, inclusive, para a língua portuguesa, como destacou Nascimento (2016, p. 54):

Definição da palavra negro nos oferece um exemplo limite; na mais proeminentemente autorizada tradução inglês-português, *o New Appleton Dictionary of the English and Portuguese Languages*, encontramos as seguintes definições: black. I. Preto, negro (cor, raça); mancha; luto; com saldo credor do lado do haver; sem dívidas. II. Preto, negro, escuro; sombrio; lúgubre; tétrico; tenebroso; sinistro; mau; perverso; hostil; calamitoso; desastroso; mortal; maligno. III. Enegrecer; pintar de preto; engraxar (sapatos etc.) de preto; desenhar em negro; manchar; difamar [...].

Interpretando Fanon (2008), Mbembe (2018a, p. 88) acerta ao dizer que o “negro era uma figura ou ainda um ‘objeto’ inventado pelo branco e ‘fixado’ como tal por seu olhar, seus

gestos e suas atitudes, urdido que foi enquanto tal ‘a partir de mil detalhes, anedotas, relatos’”. No mesmo sentido, se o “negro” é uma invenção do branco, a branquitude e toda a sua ideologia de superioridade nada mais é do que uma fantasmagoria utilizada para dominação que acabou por coisificar os africanos, tornando-os escravizados (MBEMBE, 2018a).

Nesse sentido, foi dramática e violenta a carga pejorativa, fruto podre da ideologia branca, em tudo aquilo que constitui, ontologicamente, “ser negro”, ou mais propriamente, aquilo que se associa à sua constituição representa o não-ser (MBEMBE, 2018a). Como é possível afirmar-se como ser humano em uma sociedade que destrói toda a sua identidade? Robinson (2000) observou de maneira emblemática essa destruição da cultura africana e seus filhos, como já havíamos manifestado anteriormente quando da dominação cristã sobre a Europa, elevando a lenda à condição de História. Para ele (p. 81), em consonância com Mbembe (2018a) os africanos e suas manifestações culturais foram rebaixados a uma simplória e vexatória condição de “negro”, o qual não tem identidade, História, metafísica, religião, vivendo uma condição subumana:

Por muitas razões, no entanto, é justo dizer que a mais significativa das obliterações do passado do Novo Mundo foi a que afetou os africanos. O africano tornou-se o "inimigo doméstico" mais duradouro e, conseqüentemente, o objeto em torno do qual uma concepção mais específica, particular e exclusiva de humanidade foi moldada. O "negro", que é a cor preta, era uma negação do africano e uma unidade de oposição ao branco. A construção do negro, diferentemente dos termos “africano”, “mouro” ou “etíope”, não sugeria uma situação no tempo, ou seja, história ou espaço, isso é, etno-ou-político-geografia. O negro não tinha civilização, culturas, religião, história, lugar e, finalmente, nenhuma humanidade que pudesse exigir consideração. Como seus protótipos da Europa Oriental, Central e Ocidental, em sua época, e os camponeses franceses, os eslavos, os povos celtas e, mais recentemente, os “índios” americanos, o negro constituía um grupo marginalmente humano, uma coleção de coisas de conveniência para uso e/ou erradicação. Obviamente, este não foi um exercício ocioso de esquemas raciais e morais, uma vez que se relacionava diretamente a um quantum mais considerável de trabalho disciplinado e aplicado da maneira mais extraordinária. O trabalho escravo no Novo Mundo, como vimos nas sociedades pré-capitalistas da Europa, era um elemento inextricável no desenvolvimento material, comercial e de capital que ocorreu.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> For many reasons, however, it is fair to say that the most significant of the obliterations of the New World’s past was that which affected the African. The African became the more enduring “domestic enemy”, and consequently the object around which a more specific, particular, and exclusive conception of humanity was molded. The “Negro”, that it is the color black, was both a negation of African and a unity of opposition to white. The construct of Negro, unlike the terms “African”, “Moor”, or “Ethiophe” suggested no situatedness in time, that is history, or space, that is ethno-or-político-geography. The negro had no civilization, no cultures, no religion, no history, no place, and finally no humanity that might command consideration. Like his eastern, central, and western European prototypes, in their time, and the French peasants, the Slavs, the Celtic peoples, and more recently the American “Indians”, the Negro constituted a marginally human group, a collection of things of convenience for use and/or eradication. This was, of course, no idle exercise in racial and moral schemata since it directly related to a most

Nascimento (2016, p. 125) repercutiu as consequências desse desprezo perante as tentativas de sobrevivência religiosa dos africanos no Brasil:

Candomblé é o nome que recebeu a religião dos povos iorubas, trazida da Nigéria para o Brasil. [...] Culto dos orixás, o candomblé resistiu e conservou inato seu corpo de doutrina, sua cosmologia e teogonia, o testemunho dos seus mitos vivos e presentes. Na concepção de meu colega Olabiyi Babalola Yai, da Universidade de Ifé, o candomblé, cuja mensagem no Brasil é essencialmente a mesma, como na África, significa: ‘Uma religião na qual nem o inferno nem o diabo têm lugar e que não aflige a vida do homem com um pecado original do qual se deve purificar, mas que convida o homem a sobrepujar suas imperfeições graças ao seu esforço, aos esforços da comunidade e aos orixás.

Apesar dos cruéis castigos recebidos na necropolítica (MBEMBE, 2018b) exercida pelo Estado português, jamais podemos esquecer que os escravizados foram capazes de resistir à violência escravista (MOURA, 1981). A docilidade do escravo, ideia pregada por senhores, era uma farsa, uma máscara para esconder seus verdadeiros sentimentos e traços de personalidade (ROBINSON 2000, p. 123).

A imposição do trabalho escravizado ao africano refletiu no processo de justificativa da escravidão e das ideias de superioridade branca, podendo ser analisados pela ótica marxista da alienação, a qual é entendida também como um momento no qual os indivíduos perdem-se a si mesmos e a seu trabalho no capitalismo. Para Silva (2012), as relações de classe eram alienantes, porque o trabalhador assalariado, ou no caso do Brasil colonial, escravizado, encontrava-se em uma condição de barganha desigual perante o capitalista, o senhor de engenho. Sendo assim, o capitalista conseguia dominar a produção e o trabalhador. Para Silva (2012, p. 95-96):

A alienação racial emerge das condições materiais postas na ascensão do capitalismo e se expressa em mecanismos ideológicos como as teorias racistas produzidas para manter sob controle as populações negras submetidas ao trabalho alienado e em condições de desigualdade social. Acompanhando as indicações de Lukács, podemos dizer que a alienação tem origem justamente no escravismo, pois a escravidão antiga é a primeira forma de exploração do homem pelo homem.

---

sizable quantum of labor disciplined and applied in most extraordinary way. Slave labor in the New World, as we have seen in the precapitalist societies of Europe, was an inextricable element in the material, commercial, and capital development that took place.

Seguindo a leitura de Lukács (1981, p. 11), temos: “Em certo sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquele da escravidão), é também a história da alienação humana”. O processo de alienação dos africanos no Brasil está intimamente ligado ao trabalho escravizado. A contradição provocada pela escravização está no cerne do problema da alienação. O fato de os escravizados representarem as forças produtivas e criarem toda a riqueza material, por um lado, mas por outro não receberem a riqueza gerada, representa o motor propulsor da alienação (MOURA, 2019).

Silva (2012, p. 97-98) percebeu os contornos dessa relação contraditória:

Essa contradição entre produção coletiva da riqueza social e a apropriação violenta e privada desta possibilita outra contradição no desenvolvimento social: entre o desenvolvimento das capacidades individuais – promovido pelo desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e pela especialização do trabalhador – e o desenvolvimento da personalidade humana. Como bem disse Lukács, a contradição entre produção coletiva e apropriação individual gera um descompasso social na exteriorização, pois o desenvolvimento das capacidades individuais não mais provocará o desenvolvimento da personalidade dos homens. Ao contrário, esse desenvolvimento será, ele mesmo, um entrave ao desenvolvimento da personalidade.

É neste cenário de objeção à cultura proveniente da África e das justificativas da inferioridade de seus filhos, que também está presente a alienação. Como a consciência desses africanos e seus descendentes, no Brasil, se formou a partir da realidade escravista? Sem os meios de produção, considerados peças no sistema econômico, os escravizados sofreram toda forma de exploração e de preconceitos manifestos até os dias atuais como o resultado da disseminação das ideias das classes dominantes (SILVA, 2012). Inclusive, desde os primórdios da colonização, o peso da escravidão foi tão decisivo perante os africanos que a própria concepção de trabalho braçal ficará marcada, negativamente, na consciência nacional, como “coisa de preto”. Lukács (1981, p. 4) defende que:

[...] o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema da alienação – o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar, etc., a personalidade do homem.

É evidente que a questão da alienação não recai somente sobre os escravizados, mas também sobre os escravizadores e todos aqueles que se relacionaram por meio da escravidão,

ou seja, os senhores também são alienados ao tomarem para si a riqueza produzida pelo outro (MÉSZÁROS, 2006) e, conseqüentemente, passam a produzir acreditar nas justificativas de superioridade, as quais já permeavam o imaginário da elite portuguesa.

Quando do início da colonização do Brasil, o rei de Portugal, D. João III, visava implantar no Brasil um sistema colonizatório, as Capitânicas Hereditárias. Estava sendo fundada a estrutura fundiária brasileira, intimamente associada ao nascimento de uma elite colonial. A doação de terras, herança do sistema feudal europeu (SCHWARCZ; STARLING, 2015), dava à colonização brasileira algumas características medievais: o acesso à terra, espoliada do nativo, será doada pelo rei. Em segundo lugar, mas não menos importante, estão aqueles que receberam as terras. Bueno (2003, p. 42) disserta acerca daqueles que receberam as terras:

Pela absoluta falta de interesse da alta nobreza lusitana, as capitânicas brasileiras acabaram sendo concedidas a membros da burocracia estatal e a militares e a navegadores ligados à conquista da Índia. Além das vastas porções de terra (cada lote tinha, em média, 250 quilômetros de largura, estendendo-se até o limite ainda indemarcado de Tordesilhas, em algum lugar no interior do continente misterioso), os donatários receberam também poderes verdadeiramente majestáticos. Podiam legislar e controlar tudo em suas terras – menos a arrecadação de impostos reais. [...] Dos 12 donatários, quatro jamais estiveram no Brasil. Dos oito que vieram, três morreram em condições dramáticas.

No desinteresse em relação ao Brasil, restou ao rei doar as capitânicas aos fidalgos, um grupo repleto de burocratas, navegadores, gente ordinária que não era nem rica, nem arraia-miúda, um tipo de clientela que esperava do Estado uma oportunidade para ser grande. Os fidalgos que se aventuraram a ir ao Brasil desejavam se tornar nos trópicos aquilo que não eram em Portugal: alta nobreza. Holanda (1971, p. 36) disse a respeito:

A burguesia mercantil não precisou adotar um modo de agir e pensar absolutamente novo, ou instituir uma nova escala de valores, sobre os quais firmasse permanentemente seu predomínio. Procurou, antes de associar-se às antigas classes dirigentes, assimilar muitos dos seus princípios, guiar-se pela tradição, mais do que pela razão fria e calculista. Os elementos aristocráticos não foram completamente alijados e as formas de vida herdadas na Idade Média conservaram, em parte, seu prestígio antigo. Não só a burguesia urbana mas os próprios labregos deixavam-se contagiar pelo resplendor da existência palaciana com seus títulos e honrarias.

Ser alta nobreza era algo para poucos e representava gozar de grande *status*, isto é, ter transitividade e influência sobre o Rei. Como consequência, terá a oportunidade de angariar cargos, viver à custa do Estado, gozando de privilégios que só os títulos nobiliárquicos podem

trazer. E, acima de tudo, viver como um nobre significa viver de um “ócio”, o qual no Brasil será totalmente avesso ao “ócio criativo”, típico da Grécia e de Roma. Está aí um sintoma da alienação da qual eles já sofriam em Portugal e trouxeram para o Brasil, sendo uma das marcas da “consciência” da classe dominante colonial. Holanda (1971, p. 38) percebeu esse caráter peculiar da sociedade portuguesa ao defender:

Um fato que não se pode deixar de tomar em consideração no exame da psicologia desses povos é a invencível repulsa que sempre lhes inspirou toda moral fundada no culto ao trabalho. Sua atitude normal é precisamente o inverso da que, em teoria, corresponde ao sistema do artesanato medieval, onde se encarece o trabalho físico, denegrindo o lucro, o ‘lucro torpe’. Só muito recentemente, com o prestígio maior das instituições dos povos do Norte, é que essa ética do trabalho chegou a conquistar algum terreno entre eles. Mas as resistências que encontrou e ainda encontra têm sido tão vivas e perseverantes, que é lícito duvidar de seu êxito completo.

Uma terra governada por fidalgos jamais pensará em valorizar o trabalho, o oposto do ócio, isto é, o negócio. Tais indivíduos vêm ao Brasil com o intuito de angariar por aqui prestígio, riqueza, privilégio, status. E o espelho é sempre a metrópole. Holanda (1971, p. 38) acrescentou sobre a aversão ao negócio por parte dos portugueses:

É compreensível, assim, que jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o apreço à atividade utilitária. Uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente, e até mais nobilitante, a um bom português, ou a um espanhol, do que a luta insana pelo pão de cada dia. O que ambos admiram como ideal é uma vida de grande senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação. E assim, enquanto novos protestantes preconizam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da Antiguidade Clássica. O que entre eles predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor”.

Na consciência desviada pela alienação da elite colonial, gente nobre não trabalha, pelo contrário, vê no trabalho algo degradante. Funda-se aqui um pilar da sociedade brasileira, que não valoriza o trabalho, a riqueza produzida pelas próprias mãos, do próprio esforço. Binzer (2017, p. 85), em viagem ao Brasil em meados do século XIX, relatou sobre a condição do trabalho: “Todo trabalho é realizado pelos pretos, toda a riqueza é adquirida por mãos negras, porque o brasileiro não trabalha, e quando é pobre prefere viver como parasita em casa dos parentes e de amigos ricos, em vez de procurar ocupação honesta”.



Não será ocasional que no Brasil o trabalho será visto como “coisa de preto”, algo sempre inferiorizado. Busca-se o lucro fácil, sem envolvimento do seu suor. Logo, a única maneira de enriquecer é organizar uma produção que envolva o outro, escravizado, na realização da atividade, sendo perfeitamente compatível com a vida do ócio dos senhores e da população livre no Brasil, o exercício da escravidão. Como pontuou Nascimento (2016, p. 59): “A nobilitante ocupação das classes dirigentes – os latifundiários, os comerciantes, os sacerdotes católicos – consistia no exercício da indolência, no cultivo da ignorância, do preconceito, e na prática da mais licenciosa luxúria”. Se os homens se constroem socialmente por meio do trabalho e suas relações materiais provocam uma alienação mútua, o resultado no Brasil foi exatamente esse.

Ponto determinante dessa interpretação marxista sobre a alienação está na leitura feita por Silva (2012) sobre a obra de Lukács, o qual percebeu que a objetividade social determina a subjetividade dos indivíduos, ou seja, ao serem transformados em escravizados na sociedade colonial e separados da riqueza criada por eles próprios, por um lado, os africanos em geral se rebelaram contra o sistema, mas, por outro, alguns incorporaram as ideologias dominantes, da “maldição de Cam” à compra de negros escravizados quando libertos. Lukács (1981, p. 7) explica:

O fato de que cada reação pessoal tenha a sua própria base social, pela qual é largamente determinada, não impede que existam essas diferenças individuais e as suas consequências sociais; ao contrário, dá-lhes um acentuado perfil individual (e, inclusive, histórico, nacional, social, etc.). [...] As decisões alternativas que surgem daqui são, no imediato, e antes de tudo, decisões individuais. [...] a alienação é um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados no indivíduo.

Se a alienação é um fenômeno centrado nos indivíduos, eles a vivem de maneiras diferentes. A interpretação de sua explicação nos concede margem para afirmar que africanos resistiram bravamente à condição em que estavam (MOURA, 2019).

### **2.3.2 – Escravidão e resistência**

Clovis Moura realizou amplo trabalho de estudo acerca da resistência negra durante o período da escravidão em seu *Rebeliões da Senzala* (1981). Concordando com o autor e acreditando que era preciso resistir de todas às formas a necropolítica (MBEMBE, 2018b)

exercida ora pelo Estado português, ora pelo brasileiro, ao longo de quase 400 anos de escravidão, os africanos e seus descendentes participaram ativamente das principais revoltas que marcaram a História nacional buscando acabar com a empresa escravista. Foram ativos desde os levantes econômicos em Vila Rica (1720) até as tentativas de independência, como a Conjuração Baiana de 1798, tendo sido, aliás, ativos na luta pela emancipação do Brasil em 1822-1823 (MOURA, 1981). Mesmo não alcançando a alforria com o surgimento do Estado Nacional, continuaram lutando nos movimentos posteriores em busca da liberdade, como ocorreu na Confederação do Equador (PE, 1824), Cabanagem (PA, 1835), Farroupilha (RS-SC, 1835), Balaiada (MA, 1838) e outros movimentos revolucionários até conquistarem a liberdade formal (MOURA, 1981).

Mesmo sabendo que as forças militares dos senhores eram superiores na ação da necropolítica (MBEMBE, 2018b) e o perigo de ser pego era significativo, os escravizados não desistiam da aquisição da liberdade. Édison Carneiro (2011, p. 21), ao analisar as estratégias de luta dos escravizados em busca da libertação, as ações foram feitas de três maneiras:

a) a revolta organizada, pela tomada do poder, que encontrou a sua expressão nos levantes dos negros males (muçulmanos), na Bahia, entre 1807 e 1835; b) a insurreição armada, especialmente no caso de Manuel Balaio (1839) no Maranhão; c) a fuga para o mato, de que resultaram os quilombos, tão bem exemplificados no de Palmares.

Na linha de resistência dos escravizados também eram frequentes assassinatos de feitores, abortos induzidos, banzo, uma espécie de saudade da África que deixava escravizados deprimidos, suicídios, envenenamento de senhores, sabotagens a plantações (fogo no canavial, por exemplo). Não se pode olvidar o tamanho da importância da religião como forma de resistência à escravidão e à cultura branca, marcadamente cristã. Recordar, cultivar e viver como se vivia no saudoso continente foi imprescindível para desenvolver a capacidade de resistência frente às imposições da cultura portuguesa e suas violentas instituições, principalmente no tocante à religião e suas justificativas à escravidão. Como defende Moura (1994, p. 181):

O negro transformou não apenas as suas religiões mas todos os padrões de suas culturas em uma cultura de resistência social. Essa cultura de resistência, que parece amalgamar-se no seio da cultura dominante, no entanto desempenhou durante a escravidão (como desempenha até hoje) um papel de resistência social o que muitas vezes escapa aos seus próprios agentes, uma função de resguardo contra a cultura e estrutura de dominação social dos opressores.

Dentro dessa questão de identidade cosmogônica, o candomblé ocupou seu espaço no Brasil. Esta, que foi a principal cosmovisão africana no Brasil, atuou identificando e aproximando africanos de diferentes regiões, criou símbolos identitários para a vida social, os quais foram importantes na comunicação entre escravizados, tornando-se base religiosa para o sincretismo brasileiro (MOURA, 2019).

Apesar de todas essas manifestações de resistência terem sido importantes, não há como negar que a principal forma de rebelião foi a formação de mocambos, “esconderijos” e quilombos, os quais, apesar do distanciamento dos grandes centros, não se isolavam do resto da sociedade, se convertendo em uma antítese à escravidão, como destaca Moura, ressaltando a maneira pela qual se produzia na economia quilombola (2019, p. 203):

A maneira *como* se produzia, podemos dizer que era, na sua essência, um sistema de trabalho que se chocava com o latifúndio escravista tipo plantation que existia na Colônia, com níveis de produtividade muito mais dinâmicos e de distribuição comunitária que era a própria antítese da apropriação monopolista dos senhores de engenho e da indigência total dos escravos produtores.

É por isso que se tratou de experiência ímpar, a qual foi vivida não só por negros e indígenas, mas por brancos, os quais eram, ora contrabandistas que negociavam produtos com os quilombolas, ora mascates que vendiam desde pólvora até sal. Também haviam escravizados que permaneciam nas fazendas próximas e atuavam na surdina, servindo de informantes dos quilombos, fornecendo a eles informações relevantes (MOURA, 2019).

O mais conhecido quilombo foi o dos Palmares, localizado em Alagoas, no Nordeste brasileiro. O local nasceu, originalmente, com cerca de 40 escravizados foragidos, oriundos de um mesmo engenho de Pernambuco, os quais correram para a direção da Zona da Mata, serra da Barriga, provavelmente em finais do século XVI. A região tinha semelhanças com a África, por sua natureza de palmeiras, a qual não só auxiliou no próprio nome da região, como também no fornecimento de alimentos, o palmito, e na confecção de roupas e armadilhas (MOURA, 2019). Além disso, por tratar-se de região montanhosa, era obviamente de difícil acesso, com muralhas naturais.

Concordando com Moura (2019, p. 220), o quilombo de Palmares era uma alternativa à vida na escravidão da branquitude e por isso foi destruído:

Como vemos, pela importância que se deu à destruição de Palmares, temos a evidência de que, no bojo da estrutura colonial e escravista que existiu na

época, a existência da República de Palmares, a sua vitalidade e desenvolvimento, o seu exemplo de dinamismo econômico, e o seu exemplo de relação comunitária e harmonia social determinaram a sua extinção. Isso porque, segundo pensamos, era uma alternativa surpreendentemente progressista para a economia e os sistemas de ordenação social da época. Um embrião de nação que foi destruído para que o seu exemplo não determinasse uma economia que transcendesse os padrões econômicos e políticos do sistema escravista.

Todas as formas de resistência presentes no período escravista foram tentativas de reverter a situação trágica em que os africanos estavam inseridos. Utilizando da resistência armada legítima como ferramenta de subversão do sórdido sistema em que estavam obrigados a viver. Zumbi foi morto, mas sua imagem permanece disputada na memória nacional, para o bem ou para o mal. Seja por meio da conversão, correta, de Zumbi em identidade de resistência, no final do século XX, símbolo da “Consciência Negra”, ou então na desconstrução de sua imagem por seus críticos, os quais o acusam de ser “senhor de escravizados” (NARLOCH, 2009), em uma evidente demonstração da alienação que paira em nossa sociedade e de destruição de uma legítima organização negra e popular na História nacional. Independentemente disso, a cultura popular brasileira, em um contexto de defesa das liberdades individuais e de defesa de uma nova consciência negra, sempre o enalteceu como símbolo de resistência, como é o caso da música de Jorge Ben Jor, intitulada *Palmares*:

Aqui onde estão os homens  
 Há um grande leilão  
 Dizem que nele há uma princesa à venda  
 Que veio junto com seus súditos  
 Acorrentados, Acorrentados em carros de boi  
 Eu quero ver quando Zumbi chegar  
 Eu quero ver o que vai, o que vai, o que vai acontecer  
 Zumbi é senhor das guerras  
 Zumbi é senhor das demandas  
 Quando Zumbi chega, é Zumbi é quem manda (BEN, 1974).

Pela interpretação de Lukács (1981), se por um lado, dentre as consequências da alienação, há uma tentativa de subverter a ordem dominante, também há uma afirmação de sua existência. Apoiados na legitimação cristã e seu papel positivo em defesa da escravidão, aos poucos foi ganhando corpo no Brasil a imagem do senhor benevolente. Nascimento (2016, p. 59) disse a respeito:

Durante séculos, por mais incrível que pareça, esse duro e ignóbil sistema escravocrata desfrutou a fama, sobretudo no estrangeiro, de ser uma instituição benigna, de caráter humano. Isto graças ao colonialismo português que permanentemente adotou formas de comportamento muito específicas para disfarçar sua fundamental violência e dissimulação. A consciência do mundo guarda bem viva a lembrança do colonialista Portugal encobrendo a sua natureza racista e espoliadora através de estratégias como a designação de “Províncias de Ultramar” para Angola, Moçambique e Guiné-Bissau; como as leis do chamado indigenato, proscrevendo, entre outras indignidades, a assimilação das populações africanas à cultura e identidade portuguesas. Essa rabulice colonizadora pretendia imprimir o selo de legalidade, benevolência e generosidade civilizadora à sua atuação no território africano.

Esse ponto de vista, na verdade, percorreu a imagem do colonizador pela América, podendo ser visto como um projeto da branquitude para justificar a dominação sobre os negros. Lado a lado, ideologia e alienação foram invertendo a realidade brasileira. Robinson (2000, p. 80) comentou:

Mas, entre nós e o espectro desse passado americano, estão as fábulas históricas e raciais que obscurecem as explorações e opressões relacionadas aos povos africanos, europeus, asiáticos e ameríndios durante os 200 anos que se seguiram. Como forma de obliterar esses eventos, o mito da solidariedade branca surgiu e passou a dominar a sensibilidade americana. Era na maior parte uma mentira, mas terrivelmente sedutora. Ao final do século XIX, ele já havia deslocado substancialmente o passado e mistificado as relações da época. Ele permanece no lugar.<sup>12</sup>

As diferenciações entre os tipos de escravizados auxiliaram na construção da alienação racial, pois cada um viveu um tipo de trabalho específico. Essa separação entre os escravizados esteve relacionada não só às questões físicas, como corpos robustos vistos como bons para o trabalho, ou de vocação profissional, como cozinheiras, artesãos, músicos, entre outros, mas também nas questões fenotípicas daqueles africanos que tinham pele menos escura e feições “mais brancas”. A esses era reservado um espaço na Casa Grande, onde estavam próximos da vida dos senhores. Tal posição foi utilizada por muitos autores como prova de que a cultura africana sempre foi presente e aceita, e de certa forma como recíproca cultural, pelos senhores. Verger (1977 apud NASCIMENTO, 2016, p. 67) retratou essa situação na seguinte passagem, em tom harmonioso:

---

<sup>12</sup>But between ourselves and the specter of that American past are the historical and racial fables that obscure the related exploitations and oppressions of African, European, Asian and Amerindian peoples during the intervening 200 years. As a means of obliterating these events, the myth of white solidarity arose and came to dominate American sensibility. It was for the most part a lie but a terribly seductive one. By the end of the nineteenth century it had already substantially displaced the past and mystified the relations of the day. It remains in place.

Especialmente durante o período da escravidão, raramente se poderia encontrar uma criança branca que não tivesse sido criada por uma ama negra, que a amamentava, ninava-a para dormir em seus braços ou na rede, e ensinava a ela as primeiras palavras em português estropiado. Indubitavelmente a criança aprendia a falar, mais frequentemente, com a ama ou com a criada-de-quarto, do que com os próprios pais.

Por outro lado, autores tentam desmitificar essa visão positiva que existia entre brancos e negros, rejeitando a tese de harmonia entre condições tão opostas, a qual serve à ideologia, como foi o caso de Nascimento (2016, p. 68), o qual condenou a posição de Verger, o qual justifica a posição de senhores benevolentes, amigos dos escravizados. Utilizando similaridades entre Brasil e Estados Unidos, ele expõe a falácia de uma sociedade respeitosa e de integração racial:

Com a imagem da ‘mãe preta’ aleitando a criança branca, Verger tipifica as evocações de sentimentalismo piegas, de barato apelo emocional, que são características dessa escola de pesquisadores. Não conseguem, entretanto, obscurecer a natureza brutal e racista do sistema escravagista, exceto para aqueles que têm interesse em não querer ver. Digna de nota é a coincidência de idênticas imagens sentimentais serem invocadas pelos apologistas da escravidão num país com o qual o Brasil tão insistentemente tenta contrastar-se no que se refere à experiência escravocrata: os Estados Unidos. Neste, também, a criança branca mamou no seio preto das ‘Black Mammies’. Os ‘Uncle Toms’ e as ‘Aunt Jemimas’ da América do Norte foram criados e usados para ocultar análoga vergonha àquela que a Mãe Preta e o Pai João eram destinado a velar no Brasil.

Essa proximidade com o senhorio deu a esses escravizados uma condição de vida um pouco menos degradante, possuindo vantagens em relação aos demais, principalmente pelo tratamento que recebiam, em geral menos violento, e ao trabalho a que estavam submetidos, muitas das vezes distante das longas e árduas jornadas do engenho. Acima de tudo, essa proximidade à Casa Grande e o distanciamento em relação à senzala criou uma estratificação racial, a qual ficou conhecida como “colorismo” e mostrou a gradação do racismo e das condições de vida dos negros ao longo da História do Brasil, de acordo com sua tez, isto é, quanto mais escuro, pior o tratamento, mais próximo da senzala e do açoite; por outro lado, quanto menos escuro, menos pior o tratamento, mais próximo da Casa Grande e de uma possível liberdade.

A relação íntima entre casa grande e senzala guarda muitos perigos e oportunismos históricos que escondem a realidade daquilo que ocorreu de fato com grande parte dos escravizados, com destaque para a situação das mulheres. Durante muito tempo senhores

criaram estratégias e ideologias para amenizar a escravidão, afinal, a sua condição de alienação levava à essa tendência. Uma dessas estratégias era a tentativa de aproximação entre senhores e escravizados, autorizando festas, rituais, concedendo banquetes, etc. (COSTA, 2012). Senhores vendiam a ideia de que essa postura traria consequências positivas para ambos os lados. É bem verdade que ao longo da História, essa relação foi enaltecida como responsável pela criação de uma sociedade mestiça, híbrida de brancos, negros e indígenas, e que soube guardar as características de cada um dos grupos culturais, os quais souberam se ajustar e criar uma sociedade respeitosa e democrática, algo que será visto com mais rigor na sequência e é também algumas das manifestações explícitas da alienação e da ideologia.

### 2.3.3 – A “via prussiana” como modelo brasileiro

Pela forma como foi feita a independência do Brasil, nesta primeira possibilidade de ruptura com a ordem vigente, ou seja, deixar de ser colônia para se constituir em um Estado, a leitura de Lênin (1977) sobre as vias de desenvolvimento do capitalismo e da burguesia é imprescindível para o entendimento do que nos tornamos, ou melhor, do que nos mantivemos. É uma leitura, aliás, fundamental para a defesa desta tese, de “repetição” da História.

Por meio da análise leniana-marxista e de seus intérpretes, como Mazzeo (2015), Moura (1994) e Coutinho (1979), a formação social capitalista e suas particularidades históricas determinam “o real caráter que a revolução burguesa assumirá” (MAZZEO, 2015, p. 95). Na “via clássica” de desenvolvimento burguês – Inglaterra (1640) e França (1789) – a burguesia chegou ao poder político após um confronto com a nobreza feudal. No caso inglês, a nobreza foi, progressivamente, aburguesando-se em direção ao processo de acumulação capitalista, construindo, conseqüentemente, o Estado para essa finalidade; já no caso francês, mais de um século depois, a burguesia, movida pelos ideais iluministas radicais para o contexto, e já em um capitalismo em seu desenvolvimento industrial, tomará de assalto o poder para si (MAZZEO, 2015). Desse modo, nos processos inglês e francês, apesar de algumas diferenças, ocorreram a destruição do modo de vida material feudal e a participação, seja no momento da guerra civil inglesa (1640) ou na revolução francesa (1789), de parcelas populares – campesinato e operários. Esse caminho esteve longe de ocorrer no Brasil.

Por aqui, tivemos o modelo “prussiano” de desenvolvimento burguês (LENIN, 1977). De maneira contrária à via clássica, a burguesia prussiana, que formará a Alemanha no início

da década de 1870, negou-se à ruptura revolucionária com o sistema feudal (MAZZEO, 2015). Pela “via prussiana”, o proprietário da fazenda feudal vai, de maneira lenta, se transformando em latifúndio burguês (*junker*), mantendo os camponeses por mais um longo período de exploração (LENIN, 1977). A “via prussiana”, então, consiste em uma morosa passagem do feudalismo para o capitalismo, sem qualquer presença de ruptura revolucionária (MAZZEO, 2015). Ao invés da revolução burguesa que a Europa assistiu nos modelos inglês e francês, assiste-se à “reforma modernizadora”, pela qual os *junkers* (nobres) tomam o aparelho estatal recém-criado, que se torna um poderoso instrumento de coordenação do processo modernizante (MAZZEO, 2015). Nas palavras de Mazzeo (2015, p. 97):

O novo paga um grande e pesado tributo ao velho, que se materializa no pacto conciliador que a burguesia fixa com a nobreza terratenente. A necessidade de unificação do país e a fragilidade de sua burguesia industrial impediram-na de romper revolucionariamente com a arcaica burocracia feudal sem desencadear um grande processo revolucionário.

Dessa maneira, torna-se essencial um controle centralizado do aparelho estatal, que nas palavras de Mazzeo (2015, p. 98): “um Estado autocrático, conduzido por uma ideologia que expresse a conciliação de classes e a manipulação das massas”. Sem revolução burguesa, mas com “pacto conciliatório”, as massas populares são afastadas do poder, inclusive com o uso de extrema repressão pelos órgãos repressivos, “o aspecto de progresso restringe-se ao avanço das forças produtivas e subsume-se à sua forma política reacionária”. O Estado e o Direito burgueses, como instrumento de dominação dessa elite, serão, conseqüentemente, utilizados para o seu próprio interesse. Nada mais evidente do que aconteceu no Brasil; o preço de uma independência realizada pela elite, a qual alijou os outros segmentos populacionais de qualquer possibilidade de experiência democrática, resultou na construção de um país que foi postergando a resolução de seus antigos problemas, como a escravidão, algo que deixou marcas indeléveis em toda a sociedade brasileira até os dias atuais e se constituiu como a mola propulsora de nosso capitalismo. Essa posição converge com a análise de Coutinho (1979, p. 41):

Como já foi assinalado várias vezes, as transformações políticas e a modernização econômico-social no Brasil foram sempre efetuadas no quadro de uma “via prussiana”, ou seja, através da conciliação entre frações das classes dominantes, de medidas aplicadas “de cima para baixo” com a conservação essencial das relações de produção atrasadas (o latifúndio) e com a reprodução (ampliada) da dependência ao capitalismo internacional; essas transformações “pelo alto” tiveram como causa e efeito principais a permanente tentativa de marginalizar as massas populares não só da vida



social em geral, mas sobretudo do processo de formação das grandes decisões políticas nacionais. Os exemplos são inúmeros: quem proclamou nossa Independência política foi um príncipe português, numa típica manobra pelo alto”; a classe dominante do Império foi a mesma da época colonial.

Portanto, os processos “modernizantes” que ocorreram no Brasil serviram, somente, aos interesses das classes dominantes (MOURA, 1994).

### **2.3.4 – As limitações da independência e o Império do Racismo**

O processo de Independência do Brasil está diretamente associado às mudanças pelas quais o continente europeu passava desde o final do século XVIII, com destaque para a Revolução Industrial que alterou decisivamente o processo produtivo e as relações econômicas, e a Revolução Francesa, que pôs fim ao Absolutismo político.

Novos conceitos, inspirados no liberalismo, emergiram, e a palavra de ordem, principalmente para a tríade economia-política-tecnologia era “progresso”, manifestado por meio da expansão dos ideais burgueses. O próprio Marx, por meio de seu materialismo dialético, expressou, com maior vigor literário, o significado desse “progresso”, no artigo que escreveu para o *The People’s Paper*, em 1856:

Nos dias de hoje, tudo parece grávido do seu contrário. As máquinas, dotadas do maravilhoso poder de abreviar e tornar mais fecundo o trabalho humano, em vez disso o levam à inanição e ao excesso. As fontes de riqueza que aparecem como novidades, por algum estranho e fatídico encantamento, são transformadas em fontes de privação. Os triunfos da arte parecem ser comprados com a perda de caráter. No mesmo ritmo em que a humanidade domina a natureza, o homem parece tornar-se escravo de outros homens ou de sua própria infâmia. Mesmo a luz pura da ciência parece incapaz de brilhar a não ser contra o pano de fundo escuro da ignorância. Todas as nossas invenções e o nosso progresso parecem dotar as forças materiais de vida intelectual e embrutecer a vida humana, tornando-a uma força material. Este antagonismo entre, de um lado, a indústria e a ciência modernas, de outro, a miséria e a dissolução; este antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais de nossa época é um fato, palpável, avassalador e incontestável (apud EAGLETON, 2003, p. 43).

A partir dessa perspectiva dialética marxista, podemos perceber o impacto da ideologia do liberalismo político e econômico no processo histórico do Brasil que vislumbrava a independência. E por meio da contribuição de Lênin (1977), identifica-se que, neste teórico momento de primeira ruptura em nossa História, a “via prussiana” ganhará corpo.

Desde 1808 quando o Rio de Janeiro se tornou a sede do Império português com a vinda da Família Real para o Brasil, fugindo do domínio napoleônico, a cidade começava a ganhar ideias cosmopolitas, profundamente influenciada pelos ventos europeus, que ditariam um controverso desenvolvimento na nova sede do Império português. Entretanto, falseada pela escravidão, a ideologia liberal que por aqui se disseminava pelo discurso e pelas aparências, desmoronava, desmentindo qualquer tentativa do liberalismo. Schwarz (2014, p. 47) teve como poucos a percepção da sociedade brasileira que se formava neste contexto e que se perpetuaria *ad infinitum*, criando, em seus dizeres uma comédia ideológica: “toda ciência tem princípios, de que deriva seu sistema. Um dos princípios da economia política é o trabalho livre. Ora, no Brasil domina o fato ‘impolítico e abominável’ da escravidão”. “Comédia ideológica” é um termo pertinente, pelo viés marxista, para qualificar a ideologia liberal no Brasil. Essa posição converge com a defesa de Moura (1994, p. 46) e sua leitura das ideias de Prado Júnior (2000) na definição do Brasil do “liberalismo escravista”.

A elite liberal, composta por brasileiros e portugueses, latifundiários, grandes comerciantes e escravistas, via em D. Pedro a possibilidade de manter as liberdades adquiridas com a abertura realizada por D. João VI, o qual voltou para Portugal em 1821 devido à Revolução Liberal do Porto, cujo programa “liberal” defendia a recolonização do Brasil. Ao decidir romper com as cortes e se juntar ao Partido Brasileiro, D. Pedro iniciava as guerras de independência contra seus compatriotas, realizando um verdadeiro “pacto conciliatório” com uma transformação “pelo alto” (COUTINHO, 1979), sem rupturas significativas na estrutura material. As “guerras de independência” contaram com participação significativa de negros escravizados que almejavam garantir a sua alforria no processo, como conta Moura (1981, p. 74): “Quanto à adesão dos escravos ao movimento para conquistar a sua alforria, os fatos e documentos demonstram que foi relativamente grande. Escravos formaram massa compacta ao lado do exército libertador, tendo destacado papel militar”.

Declarada formalmente a independência, o Brasil iniciava as discussões no Parlamento sobre a confecção de uma Constituição. E mesmo com a participação significativa dos escravizados, sua liberdade foi extirpada da Carta que nascia em uma bela demonstração de nossa “modernização sem mudança” (MOURA, 1994).

A Constituição outorgada por D. Pedro I confirmou o caráter elitista da independência nacional e ainda manteve laços com Portugal: a peculiaridade do Brasil na América Latina: manter a unidade territorial e ser durante o século XIX uma das únicas monarquias da América, controlada diretamente pelo imperador por meio do seu poder de uso exclusivo, o Poder Moderador, em uma evidência de nosso caráter bonapartista e “prussiano” (LENIN, 1977).

Fundamental destacar a adaptação feita nesta tese ao conceito de Mazzeo (2015) acerca do bonapartismo desenvolvido no Brasil. Para o autor (p. 113) no Brasil desenvolveu-se um

bonapartismo-colonial, como aspecto do fundamento autocrático dominante, engendrado ontologicamente pela formação histórico-particular do Brasil. [...] aparece, desse modo, como o elemento da consolidação política de uma burguesia débil e subordinada aos polos centrais do capitalismo, para qual a sociedade civil se restringe aos que detêm o poder econômico, e as massas trabalhadoras constituem a ameaça constante aos seus interesses de classe.

Levei em consideração, a partir de Moura (2019) que ao “bonapartismo-colonial” deve ser acrescido o termo “racial” pelo caráter de discriminação sistemática sofrida pela parcela negra da população, a qual foi alijada da participação política no Estado que, inclusive, atuou, em nossa história, direta e indiretamente para a sua manutenção na base da pirâmide social, constituindo o capitalismo brasileiro como um “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000). Afirma Moura (2019, p. 45), a partir da influência do historiador Antônio Torres Montenegro, sobre a formação do Estado brasileiro:

Esse tipo de estrutura do Estado (despótico na sua essência) altamente centralizado e tendo como espinha dorsal e suporte permanente dois segmentos vitalícios (o Conselho de Estado e o Senado) foi montado prioritariamente para reprimir a luta entre os escravos e a classe senhorial. Não foi por acaso, por isso mesmo, que o Brasil tornou-se o último país do mundo a abolir a escravidão.

Esse Estado que está surgindo, muito influenciado pelas características do seu pai, o português, tomou para si as rédeas da vida e da morte, dando sequência à “necropolítica” (MBEMBE, 2018b) que por aqui já vitimava milhares de africanos nos negreiros ou nas senzalas. “Bonapartismo-colonial-racial” e “necropolítica” são duas faces de uma mesma moeda do Estado brasileiro que esteve a serviço das classes dominantes, brancas, e dificultou a vida dos povos originários e dos africanos e seus descendentes, os quais continuaram lutando pela sobrevivência e liberdade ao longo do século XIX.

Além de todas as suas características centralizadoras, que afastaram qualquer possibilidade de federalismo, somada às visões demofóbicas, influenciada pelos latifundiários, a Carta consolidou todo o poder de uma casta brasileira por meio do voto censitário como forma de participação política.<sup>13</sup>Torna-se, explícito, por exemplo, o papel do Estado brasileiro que está

---

<sup>13</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm), acesso em 15 de Julho de 2019.

surgindo, como ressaltou Lenin (2019, p. 21): “não esqueçam que o Estado, tanto sob a monarquia, não passa de uma máquina para a opressão de uma classe pela outra”. Dessa forma, somente uma elite econômica, a qual vivia, basicamente, da posse do latifúndio e de escravizados, pilares da economia brasileira, poderia participar da representatividade política. Que ideias surgiriam desse tipo de controle sobre as relações materiais, senão as de superioridade branca?

Destarte, foi essa elite fundiária, escravista, patriarcal, a responsável pela formação política do Estado brasileiro, dando suporte a D. Pedro I, o qual manteve nesta Carta, aparentemente liberal, mas absolutamente conservadora em sua essência, os interesses desta banca que o apoiava, fortalecendo a “comédia ideológica” sugerida por Schwarz (2014, p. 48), que ilustrou: “A Declaração dos Direitos do Homem, por exemplo, transcrita em parte da Constituição brasileira de 1824, não só escondia nada, como tornava mais abjeto o instituto da escravidão”. Nada mais evidente do que as relações entre a estrutura e a superestrutura no comando da ideologia: a manutenção das relações econômicas desiguais projetou nas consciências e na ordem constitucional ideias que tentavam esconder as profundas desigualdades do novo país (MOURA, 2019).

A jovem nação que emergia, sonhava em ser como as vanguardas europeias, mas acordava com o pesadelo do submundo escravista. Enquanto no plano das ideias a burguesia europeia, pautada nas ideias Iluministas, usava do universalismo, da autonomia, a cultura desinteressada, a remuneração objetiva, a ética do trabalho para destruir os resquícios feudais do Antigo Regime, os senhores brasileiros criaram uma sociedade do favor, dependente, interesseira, de não-valorização do trabalho, do compadrio. Schwarz (2014, p. 53) postulou sobre essas contradições: “assim, com método, atribui-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio etc. Combinando-se à prática de que, em princípio, seria crítica, o liberalismo fazia com que o pensamento perdesse o pé”. Toda essa “comédia ideológica”, compatível à crítica marxista-engelista da ideologia (MARX; ENGELS, 2007) reforça o papel farsante de nossa independência por “via prussiana”, a qual não levou ao rompimento das estruturas coloniais, mantendo os principais alicerces do período do monopólio português, a saber: o latifúndio, a escravidão e a dependência externa. Costa (1987, p. 125) confirma essa posição na passagem: “A nação independente continuaria subordinada à economia colonial, passando do domínio português à tutela britânica. A fachada liberal construída pela elite europeizada ocultava a miséria e a escravidão da maioria dos habitantes do país”.

Isto posto, somando à “via prussiana” do capitalismo brasileiro, por meio da análise de Gramsci (2006) acerca da unificação italiana, o que aconteceu no Brasil foi uma “revolução passiva”, isto é, o Estado que surgiu pós-independência atuou a favor das forças hegemônicas, praticando um simples transformismo, de colônia a Estado independente, excluindo as massas populares do desenvolvimento histórico e das decisões públicas. Em nossa “revolução-restauração” (GRAMSCI, 2006), vão-se os anéis e ficam os dedos, mantendo a estrutura material praticamente intocada.

Tradicionalmente, a historiografia nacional abordou o processo de independência como algo liderado pela elite colonial, sem qualquer participação dos escravizados, catalisado na figura heroica de D. Pedro. Não seria essa tendência fruto da ideologia disseminada pela classe dominante? Essa vertente, tão bem expressão no final do século XIX e no decorrer do século XX, desprezou qualquer tentativa de associação de negros durante o período dos confrontos com os portugueses. Essa narrativa faz parte de uma visão historiográfica europeia que, por um lado, fingia demência em relação à organização que muitos grupos de africanos escravizados já realizavam no Brasil desde os primórdios da colonização; e por outro, temia que sua organização pudesse destruir os privilégios que contornavam a sociedade de uma suposta nação independente. Mota (1972, p. 482), relata um episódio escrito provavelmente por volta de 1823/1824, e que faz parte de uma carta sobre a independência do Brasil, enviada por um observador europeu a D. João VI:

Todos os brasileiros, e sobretudo os brancos, não percebem suficientemente que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos (...). Se se continua a falar dos direitos dos homens, da igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num País de escravos que em qualquer outra parte.

A elite colonial, há muito, preocupada com a atuação dos escravizados naquele contexto, devido à onda revolucionária que atingia o continente, movida pelo “haitianismo”, ou seja, a Revolução de Santo Domingo, iniciada em 1791 (MBEMBE, 2018a). A identidade africana que tomava regiões do Brasil foi ganhando força, movida pela inspiração haitiana, e os escravizados na Bahia chegaram a reivindicar a abolição no contexto da expulsão dos portugueses. Reis e Silva (1988, p. 92) abordaram a questão por meio de um registro que ocorreu na Bahia:

Os escravos não testemunharam passivamente a Independência. Muitos chegaram a acreditar, às vezes de maneira organizada, que lhes cabia um

melhor papel no palco político. Os sinais desse projeto dos negros são claros. Em abril de 1823, dona Maria Bárbara Garcez Pinto informava seu marido em Portugal, em uma pitoresca linguagem: "A crioulada fez requerimentos para serem livres". Em outras palavras, os escravos negros nascidos no Brasil (crioulos) ousavam pedir, organizadamente, a liberdade!

O texto coloca em xeque a visão, estereotipada, existente sobre os escravizados durante o período da Independência, extraindo qualquer comportamento passivo que supostamente possuiriam. Questiona a ideologia sobre o escravizado ignorante que se sujeitava à escravidão sem contestação. Ao relatar a organização de africanos em favor de sua liberdade, o excerto concede outro ponto de vista sobre o processo emancipatório brasileiro. Pela interpretação de Lukács (1981), a objetividade do real determinou a subjetividade individual e grupos de escravizados aproveitaram o ensejo do movimento emancipatório para reivindicar as suas liberdades.

Estava evidente na Assembleia carioca que não haveria espaço para qualquer ruptura radical, afinal, uma independência que não rompeu com os laços definitivos da Metrópole, feita “pelo alto” (COUTINHO, 1979) e manteve a estrutura socioeconômica praticamente intacta não pode ser vista como um processo emancipatório verídico. Seria mais honesto tratá-la como uma farsa, ou, como expôs Schwarz (2014), uma “comédia ideológica”.

Por meio da conciliação de interesses das classes dominantes e passados menos de dez anos de governo de D. Pedro I (1822-1831), o jovem país seria testado em seu funcionamento constitucional, uma vez que o imperador houvera abdicado do trono. Entrava em cena o governo dos Regentes, uma espécie de triunvirato *a la brasiliis*, para preencher o vácuo de poder no momento da menoridade do futuro imperador, D. Pedro II, então com seus cinco anos.

A presença de elites regionais na governança do Brasil da “experiência republicana” regencial favoreceu a manutenção dos privilégios provenientes da colonização: a posse da terra e a barbárie escravista, mantidos graças à esquiva das ações perpetradas pela Inglaterra, somadas ao jeitinho político que sempre fez morada em nossos meandros políticos.

Esse foi o início de uma longa luta que se arrastaria até o final do século XIX, à qual se somavam vários embates entre o Brasil e a Inglaterra que, desde 1807, por pressões principalmente comerciais havia proibido a escravidão em seus domínios e, a partir de então, passou a pressionar, por meio de sua poderosa Armada, os territórios sob sua influência a fazerem o mesmo, como mostra Bueno (2003, p. 220):

Em 22 de janeiro de 1815, em um congresso em Viena, a Inglaterra induziu Portugal a firmar um tratado comprometendo-se a não mais traficar escravos

ao norte da linha do Equador. Ratificada em 8 de junho de 1817, a lei teria efeito inverso: o tráfico entre o Brasil e os reinos de Daomé e Benin (ambos a cinco graus de latitude norte, portanto na zona proibida) aumentou brutalmente. O motivo era simples: com a proibição, o preço dos escravos despencou a menos da metade naqueles dois reinos com longa tradição escravagista.

Em 1826 houve nova pressão: os ingleses, ao reconhecerem a independência brasileira, quiseram como garantia o fim do tráfico negreiro. Após muita delonga, o tratado foi ratificado em 13 de março de 1827, segundo o qual “três anos após a troca das ratificações não seria mais lícito aos súditos do Império do Brasil fazer o tráfico de escravos da costa da África, sob qualquer pretexto ou maneira, sendo a continuação desse comércio (...) tratado como pirataria” (BUENO, 2003, p. 98).

A pressão inglesa e seus tratados geraram grande indignação entre os senhores, os quais comandavam a política brasileira, como constatou Bueno (2003, p. 221): “o deputado Cunha Matos, de Goiás, foi a plenário deplorar que o país tivesse sido ‘forçado, obrigado, submetido e compelido pelo governo britânico a assinar uma convenção onerosa e degradante sobre assuntos internos, domésticos e puramente nacionais”.

Após o período de tolerância, eis que o Padre Diogo Antônio Feijó, então no cargo de Ministro da Justiça, decretou a Lei Feijó, em 1831, a qual determinava que seriam ilegais os africanos que entrassem no Brasil a partir daquela data. Conforme a lei:<sup>14</sup>

Art.1º As embarcações brasileiras encontradas em qualquer parte, as estrangeiras encontradas nos portos, enseadas, ancoradouros, ou mares territoriais do Brasil, tendo a seu bordo escravos, cuja importação é proibida por Lei de 7 de novembro de 1831, ou havendo-se desembarcado, serão apreendidas pelas autoridades, ou pelos navios de guerra brasileiros, e consideradas importadoras de escravos.

Ilusão. Entraram no Brasil em 1843, 49 mil escravizados: todos ilegais; em 1843, o número foi de 64 mil (BUENO, 2003, p. 221). A Lei de 1831 consagrava a expressão “para inglês ver”, até hoje presente no vocabulário popular e que designa toda medida que fica no plano da aparência.

É razoável afirmar que a lei não vigorou porque a ausência de um poder central, fiscalizatório e, conseqüentemente, a concessão de poderes às elites regionais, escravistas, dificultou qualquer tentativa real de findar algo que estava na estrutura econômica do país.

---

<sup>14</sup> (Lei nº 531 de 7 de novembro de 1850. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste império. In: ORGANIZAÇÕES E PROGRAMAS MINISTERIAIS. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1962.)

Bueno (2003, p. 221) ainda registra a presença de corrupção a juízes e políticos para que a lei não fosse cumprida: “vários deles (juízes locais) eram donos de fazendas e de escravos. Os que não eram, passaram a cobrar 10% do valor de cada africano desembarcado para fazer vista grossa. Os poucos juízes que tentaram impor a lei foram ameaçados de morte”.

A pressão inglesa para o fim do tráfico negreiro pode ser entendida pelo viés marxista. Quando o trabalho assalariado já estava consolidado em solo britânico, mudando as características da estrutura do país, a consciência de grande parte da sociedade inglesa mudou e, conseqüentemente, o ordenamento jurídico e o posicionamento do Estado ganharam novas feições, pressionando, globalmente pelo fim da empresa escravista pelo mundo, a começar pelo tráfico negreiro. É notório que, apesar da mudança do tipo de mão-de-obra, não houve ruptura no quesito exploração, mantendo, obviamente, a luta de classes, como veremos a seguir: o escravizado sendo convertido em proletário. Logo, a alienação, onipresente desde o desenvolvimento do trabalho (LUKÁCS, 1981), continuou se manifestando entre classe não-possuente e classe possuente.

A situação dos escravizados no período Regencial não sofreu alteração substancial. Excluídos do processo político, não conquistaram melhorias em absolutamente nada durante os quase dez anos de ausência do imperador. Apesar das tentativas de término do tráfico negreiro, o que se viu foi, publicamente, uma humilhação e vexame internacionais, perante o descumprimento e a sempre presente cobrança inglesa frente ao jeitinho da política nacional de enfrentar seus males passados.

Por outro lado, embora a política regencial, feita pela elite fundiária, empurrasse com a barriga a questão do tráfico, não faltaram iniciativas por parte dos escravizados em buscar outras formas de libertação. As reivindicações feitas junto aos senhores, atuação já conhecida durante a colonização, bem como as fugas, formação de quilombos, entre outras formas de resistência tiveram continuidade neste período, com destaque para o levante malê, realizado por escravizados islamizados, ocorrido na Bahia em 1835 e que possuiu características *jihadistas* (REIS, 2003).

A elite nacional, temerosa frente ao avanço das agitações populares, percebeu que o modelo político vigente, que concedia poder deliberativo para as Assembleias Provinciais, colocava em risco não só unidade interna, mas também os seus privilégios. Foi nesse contexto que a reversão dessa tendência autonomista ocorreu por meio do golpe da Maioridade, isto é, um arranjo inconstitucional feito pelo partido Liberal para colocar D. Pedro II no poder aos 14 anos, bem antes dos 21 anos previstos na Constituição. Tal episódio ilustra muito bem a “comédia ideológica” brasileira que Schwarz já havia visto durante a independência. Como um



agrupamento político denominado “liberal” poderia defender uma antecipação da maioria, a qual significava, de fato, a centralização do poder, algo que é a antítese do pensamento político das ideias ilustradas? Fato é que, como visto anteriormente, o *liberalismo a la brasilis* sempre teve seus traços específicos, cômicos e sempre usado de acordo com os interesses das classes dirigentes. Repetição de uma prática ideológica da burguesia brasileira.

### 2.3.5 – O velho novo do Segundo Reinado (1840-1889)

O auge político do Segundo Reinado ocorreu do seu advento, em 1840, até o final da Guerra do Paraguai, em 1870. Esse período foi marcado pela estabilidade política, fruto de um “Parlamentarismo às avessas”, no qual, diferentemente do funcionamento tradicional da política inglesa, em que o “rei reina, mas não governa”, no Brasil o imperador interferia diretamente no processo político graças à empresa do Poder Moderador, conferindo ao período político resquícios despóticos (MOURA, 2019).

Somente após a Guerra do Paraguai o Império sofreria um revés irreversível. No plano externo, os problemas ocorriam com a Inglaterra, na insistência britânica pelo fim do tráfico negreiro e, conseqüentemente, da escravidão. É bem verdade que tal *lobby* relacionava-se muito mais a um interesse econômico-industrial, pela expansão do mercado consumidor, do que de fato por um suposto humanismo inglês, algo que, se ocorreu, concorreu de maneira periférica no Parlamento, via pressão dos *trade unions* recém-criados.

Cansada de ver as esquivas da política brasileira, notadamente cínica quando o assunto era o fim do tráfico, afinal a base econômica brasileira era o tripé da plantation, os ingleses resolveram apelar e lançaram mão do *Bill Aberdeen*, aprovado no Parlamento em 9 de agosto de 1845, pelo qual os navios negreiros encontrados no Atlântico seriam capturados. Schwarcz e Starling (2015, p. 274) destacaram:

Em primeiro lugar, a recorrente pressão pelo fim do “comércio infame” aumentou ainda mais nessa conjuntura, com a Inglaterra à frente do movimento. Entre 1839 e 1842 multiplicaram-se as apreensões de navios negreiros, até que em 1850 a situação se tornou insuportável. Internamente, o tema era dos mais embaraçosos: apesar de compactuar com o tráfico, o Estado imperial sabia que a interdição do mesmo se transformava em condição fundamental para legitimar sua autonomia política.

Desta data em diante, houve uma corrida desesperada por parte de traficantes e escravistas brasileiros para a busca de negros na Costa Africana, como fica constatado pelos números do contexto. Não havia mais como postergar a continuidade de tamanha barbárie. Último país a abolir o tráfico, sem mais força moral perante a comunidade internacional, eis que o Parlamento brasileiro, branco, aprovou a Lei Euzébio de Queirós em 4 de setembro de 1850 (MOURA, 1994), considerada a primeira lei abolicionista brasileira. Desta data em diante, abrir-se-ia um debate econômico-social: quem ocupará o lugar dos negros no trabalho? Moura (1994, p. 79) está correto ao identificar nesta lei o início do “escravismo tardio”, o qual substituiu o “escravismo pleno”. Para o autor, essa nova etapa da escravidão “descamba no capitalismo dependente”, algo que Fernandes (1975) também concordou.

O autor da lei, Euzébio de Queirós, foi o responsável por inúmeros e calorosos discursos no Parlamento brasileiro:

Sejamos francos: o tráfico, no Brasil, prendia-se a interesses, ou para melhor dizer, a presumidos interesses dos nossos agricultores; e num país em que a agricultura tem tamanha força, era natural que a opinião pública se manifestasse em favor do tráfico: a opinião pública que tamanha influência tem, não só nos governos representativos, como até nas monarquias absolutas. O que há para admirar em que nós todos, amigos ou inimigos do tráfico, nos curvássemos a essa necessidade? (apud NABUCO, 1988, p. 40).

Os dados abaixo revelam questões importantes sobre o tráfico negreiro.

**Desembarque de escravos africanos no Brasil (1831 - 1853)**

Ano	Escravos	Ano	Escravos
1831	138	1844	22.849
1835	745	1845	19.453
1836	4.966	1846	50.234
1837	35.209	1847	56.172
1838	40.256	1848	60.000
1839	42.182	1849	54.061
1840	20.796	1850	22.856
1841	13.804	1851	3.287
1842	17.435	1852	800
1843	19.095	1853	---

FONTE: BETHELL, L. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Brasília: Senado Federal, 2002, p. 440.

Primeiramente, a redução significativa no período entre 1831-35 provocava pela tentativa de frear o comércio de gente. Em vão. A partir de 1836 o número subiu radicalmente

mostrando que a lei era de fato para “inglês ver”. A década de 1840 viu uma queda na importação de escravizados, que mesmo assim esteve na média de 20 mil por ano. Os anos anteriores à Lei Euzébio de Queirós verificaram um aumento exponencial, de quase o triplo dos anos anteriores, como nos 60 mil que entraram em 1848. A explicação é simples: como as disputas no Parlamento acirravam-se e os ingleses pressionavam ainda mais pelo encerramento do comércio após o *Bill Aberdeen* de 1845, senhores e traficantes fizeram o máximo esforço possível para comercializar o maior número de escravizados com as fazendas brasileiras, as quais, neste instante, passavam pelo boom do café na região do Vale do Paraíba. A partir de 1851, o comércio internacional entrou em franca decadência e de fato foi se reduzindo até desaparecer, pelo menos legalmente, no ano de 1853.

Apesar do encerramento da diáspora africana, não se pode afirmar jamais em fim do tráfico no Brasil. O que de fato terminou foi o comércio África-Brasil. A partir de então ganhou força uma nova modalidade de tráfico negreiro: o tráfico interno, interprovincial. Houve um remanejamento de escravizados de regiões do Brasil, onde as plantações eram ociosas, decadentes, em direção às regiões de maior prosperidade, notadamente o Sudeste, principalmente as mediações da capital, o Rio de Janeiro. Conclui-se, dessa maneira, que a elite latifundiária, escravista, resistiria como pudesse para manter os seus privilégios, reorganizando a política para manter seus interesses, afastando qualquer possibilidade de ascensão das massas ao poder. A partir de 1850 com o fim do tráfico negreiro, o país passaria por muitas transformações, as quais provocariam uma certa “modernização” de caráter conservador nas próximas décadas: a expansão do trabalho livre, o surto industrial e uma grande guerra que alteraria, decisivamente, os rumos políticos do país. Moura (1994, p. 99) percebeu o movimento “modernizador” do Brasil corretamente ao analisá-lo como um ato das classes dominantes: “eram estratégias de dominação daquelas classes que assistiram à modernização do sistema escravista no Brasil e procuravam nesse processo de transição sem mudança social, reordenar seus interesses e os níveis de prestígio que poderiam ser ameaçados”, como na própria Lei de Terras de 1850, que afastou negros e imigrantes do acesso às terras devolutas a partir do momento em que elas deixaram de ser doadas para serem vendidas (MOURA, 1994).

Pela análise marxista-engelista, e concordando com a posição de Moura (1994, p. 17):

A dinâmica básica do sistema escravista e sua superação estrutural está nos conflitos entre as classes que eram substantivas nesse modo de produção. Que algum tipo de relacionamento alternativo entre escravos e senhores existiu ninguém põe em dúvida, mas, se ele fosse típico e determinante da dinâmica entre essas classes jamais o escravismo entraria em crise e seria substituído por outro modo de produção, pelo menos no prazo em que foi. Teria de ficar

esperando as contradições externas para destruí-lo e isto não aconteceu, embora fatos exógenos também tenham contribuído periféricamente na última fase.

É pela ótica marxista da luta de classes como motor da História que a escravidão foi encerrada, entendendo os africanos escravizados e os libertos como protagonistas desse processo, embora não se tratou de processo simples e rápido. Pelo contrário. O processo político pelo qual passou o Brasil para o fim da escravidão teve contornos sórdidos e impensáveis para o mais racional dos analistas. Entretanto, se olharmos pelo viés da *comédia ideológica*, as coisas parecem ter mais sentido.

O café se espalhava do Vale do Paraíba, onde a aristocracia fluminense ditava o funcionamento político do país, em direção ao oeste paulista, sul de Minas Gerais, Espírito Santo e Norte do Paraná. Foi em São Paulo, nesse contexto, que o café produziu muitos dividendos para uma nova elite cafeicultora que, futuramente, tomaria o poder no país, tornando-o cada vez mais como um símbolo do capitalismo dependente. De acordo com Furtado (1971, p. 8): "ao concluir-se ao terceiro quartel do século XIX, os termos do problema econômico brasileiro se haviam modificado basicamente. Surgira o produto que permitiria ao país reintegrar-se nas correntes em expansão do comércio mundial". O capitalismo desenvolvido na jovem nação, pela sua "via prussiana" (LENIN, 1977) era conduzido por uma elite que mantinha o latifúndio monocultor enquanto parte do mundo ocidental consolidava sua industrialização.

A jovem nação, conduzida pela classe dominante, inspirou-se no que havia de mais burguês no Velho Mundo para resolver seus problemas. Se por um lado havia o liberalismo que defendia uma suposta igualdade e um valor ao trabalho, por outro, as teses evolucionistas ganhavam força no âmbito sociocultural. Não obstante, no Brasil as coisas sempre ganharam vida própria. Ao invés de encerrar definitivamente a perfídia escravista, resolveu-se manter a escravidão, com um processo de abolição gradual e a substituição da mão-de-obra escrava pelo imigrante, o qual foi, nitidamente, beneficiado pelo Estado brasileiro, que bancou a viagem de famílias europeias para trabalhar no Brasil (MOURA, 1994), talvez pela própria alienação pela qual vivia a classe dominante, branca, que não aceitava a isonomia em relação aos negros escravizados.

### 2.3.6 A legitimidade científica

Do ponto de vista do Ocidente, desde o Renascimento Cultural do século XIV, quando parte da intelectualidade europeia passou a questionar os valores medievais cristãos, resgatando os valores da Antiguidade Clássica, a ideia de ciência começou a ganhar força. Ainda em um contexto de forte presença dos dogmas religiosos, filósofos-cientistas foram perseguidos e mortos pela Santa Inquisição, tendo seus trabalhos limitados. Entretanto, foi no século XVIII, por meio da geração das luzes que o espírito científico ganhou corpo, consolidando-se. É possível que o posicionamento de Kant (1985, p. 25) tenha colaborado decisivamente para isso, em sua resposta à pergunta “O que é o Iluminismo”, afirmando que o: “esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, a qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo”. Ou seja, um homem livre das amarras epistemologicamente dogmáticas e politicamente absolutistas, teria a autonomia da razão para definir a si mesmo e ao próprio mundo. Entretanto, é incrível notar que esse suposto esclarecimento não foi capaz de identificar nos africanos e seus descendentes a condição de humanidade (MBEMBE, 2018a).

As consequências deste processo de esclarecimento serão muitas, de Nietzsche (apesar de ter flertado com o Iluminismo no início, o filósofo se tornou um profundo crítico das Luzes) a Adorno, passando por Weber, teremos a consolidação de um “desencantamento” do mundo, definido por Adorno e Horkheimer (1985, p. 17): “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. [...] O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade”. Não se pode esquecer de que se trata de uma filosofia burguesa que será útil à fase revolucionária desta classe e aos seus processos ideológicos, principalmente a partir do século XVIII. E seus principais nomes, os quais atuaram no auge do tráfico negreiro, foram ao menos cínicos quanto ao horror da escravidão, mostrando, na verdade, que a face dessa filosofia, não poderia ser outro a não ser uma manifestação da branquitude, como expôs Mbembe (2018a, p. 125):

Em especial Rousseau e Voltaire reconheceram filosoficamente o caráter vil do comércio dos escravos, mas fingiram ignorar o tráfico então em curso e os grilhões reais que o tornavam possível. Inauguraram uma tradição que mais tarde se tornaria uma das características centrais da consciência imperial - fazer da escravidão uma metáfora da condição humana na sociedade europeia moderna. Esse gesto de metaforização dos acontecimentos trágicos envolvendo os selvagens - e nos quais nossa responsabilidade está implicada - era também um gesto de ignorância e indiferença. Essa dialética da distância e da indiferença dominou o Iluminismo francês.

O “esclarecimento” do indivíduo o afasta dos mitos e se caracteriza por uma explicação baseada no cálculo, do que resulta uma compreensão da natureza como algo a ser conhecido e dominado. O desencantamento do mundo matou a Deus, destruiu o poder da religião. Fortaleceu a ciência. Deu autonomia ao sujeito, o qual passou a dominar a natureza, não mais temida pelo desconhecido e sobrenatural. O próximo passo era dominar o Homem e o sistema econômico convertendo a ciência em ideologia. As ciências proliferaram-se de maneira única, mas se converteram em instrumentos de domínio político (MBEMBE, 2018a).

Se o desencantamento levou a um declínio das explicações religiosas e suas ideologias, podemos pensar que o poder dos mitos, acerca das coisas do mundo, se reduziu. Logo, as ideias raciais que tínhamos no passado, com destaque para a “maldição de Cam”, perderam força – embora sem desaparecer - dando lugar para novas visões sobre os africanos e seus filhos.

As mudanças pelas quais passava o Brasil no início do Segundo Reinado também incluíam o avanço da ciência e suas ideologias. Na década de 1840 foi criado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), na tentativa de realizar os primeiros esboços ou programas para se escrever, do ponto de vista científico, a “História do Brasil”. Nessa época, o órgão realizou um concurso para eleger o melhor manual para se escrever a nossa História. O vencedor foi o naturalista Karl von Martius (1794-1868), o qual já havia realizado estudos sobre o país em 1832 com o seu “O estado do direito entre os autóctones no Brasil”, condenando os indígenas ao desaparecimento (SCHWARCZ, 2019). Vencido o concurso, von Martius (1845, p. 391) propôs a identidade brasileira por meio de uma metáfora fluvial de encontro entre três povos diferentes:

O sangue português, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos afluentes das raças índia e etiópica. Na classe baixa tem lugar esta mescla, e como em todos os países se formam as classes superiores dos elementos das inferiores, e por meio delas se vivificam e fortalecem, assim se prepara atualmente na última classe da população brasileira essa mescla de raças, que daí a séculos influirá poderosamente sobre as classes elevadas, e lhes comunicará aquela atividade histórica para a qual o Império do Brasil é chamado.

Foi a partir dessa visão acerca da história brasileira que começou a ganhar força no país, pelo suposto viés científico, a ideologia das três raças formadoras do Brasil. Ideologia esta que, década a década, vai ganhar o contorno da democracia racial. Importante ressaltar que, pelo viés marxista-engelista, a própria ciência pode converter-se, como foi no caso brasileiro, em

ideologia, invertendo a realidade com o objetivo de ocultar algo, que, no caso, eram as profundas desigualdades entre brancos e não-brancos.

Para Schwarcz (2019, p. 16) no projeto de von Martius:

Ali estavam, pois, os três povos formadores do Brasil; todos juntos, mas (também) diferentes e separados. Mistura não era (e nunca foi) sinônimo de igualdade. Aliás, por meio dela confirmava-se uma hierarquia “inquestionável” e que, nesse exemplo, e conforme revelava o artigo, apoiava-se num passado imemorial e perdido no tempo. Essa era, ainda, uma ótima maneira de “inventar” uma história não só particular (uma monarquia tropical e mestiçada) como também muito otimista: a água que corria representava o futuro desse país constituído por um grande rio caudaloso no qual desaguavam os demais pequenos afluentes.

De von Martius em diante uma série de outros autores no campo da ciência vão repetir e aprofundar essa tese, com destaque para Sílvio Romero em *Introdução à história da literatura brasileira* (1882), Oliveira Viana em *Raça e assimilação* (1932), Artur Ramos em *Os horizontes místicos do negro da Bahia* (1932), o qual cunhou o termo “democracia racial” (SCHWARCZ, 2019, p. 17), que foi disseminado e consolidado na sociologia pela obra de Gilberto Freyre com *Casa Grande e Senzala* (1933) e *O mundo que o português criou* (1940). Se a ciência social desenvolvida no Brasil, inicialmente, caminhou para o lado da confraternização, convertendo-se em ideologia, ora não revelando as diferenças e violências nas relações entre brancos x não-brancos, coube à literatura pela via crítica e irônica, na pena de Mario de Andrade, satirizar a questão com seu “Macunaíma” (1928), retomando a passagem dos três rios com a alegoria em que o herói e seus dois irmãos entram na água encantada que havia se acumulado na pegada do “pezão Sumé”, e acabam saindo cada um com uma cor, um branco, um negro e outro “da cor do bronze novo”:

Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão do Sumé. Porém, a água já estava muito suja da negrura do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água pra todos os lados só conseguiu ficar da cor do bronze novo. Macunaíma teve dó e consolou: — Olhe, mano Jiguê, branco você ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso que sem nariz. Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifava toda a água encantada pra fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa. Macunaíma teve dó e consolou: — Não se avexe, mano Maanape, não se avexe não, mais sofreu nosso tio Judas! (ANDRADE, 2001, p. 49).

A Arte do final do século XIX, época da efervescência das posições pseudocientíficas-racistas, também espelhou a ideologia do contexto, como o darwinismo social presente na pintura de Modesto Brocos y Gómez, no famoso óleo sobre tela *A redenção de Cam* (1895). A obra expõe a ideia comum da época que “quanto mais branco melhor” e, conseqüentemente, “quanto mais preto pior”, incentivando a miscigenação como forma de superação da negritude. Dialoga com as teorias da época e com a própria ideia presente em “Macunaíma”.



FONTE: disponível em <https://mnba.gov.br/portal/component/k2/item/192-reden%C3%A7%C3%A3o-de-c%C3%A3.html>, acesso em 20 de abril de 2018.

A representação e disposição das personagens revelam o caráter racista da sociedade brasileira da época. Da esquerda para a direita percebe-se: uma senhora negra, avó, filha de africanos, ex-escravizada. Ela está com as mãos erguidas para os céus, agradecendo as bênçãos concedidas. A maldição de Cam, já abordada anteriormente e utilizada como justificativa para a escravidão, não está mais em suas gerações. Sua filha, “mulata”, já fruto de uma relação interracial, teve um relacionamento com um homem branco, imigrante europeu, resultando no nascimento de um bebê branco, purificado de todos os males da herança africana. Nota-se que a mãe aponta para a avó enquanto a criança faz um gesto de bênção, perdoadando a senhora de



toda a sua maldita gênese. Cam redimiou-se, livrou-se da marca de sua maldição, carregada por quase quatro séculos em milhões de seus herdeiros, humilhados e escravizados. Em uma sociedade católica, na qual política e religião andavam juntas, oficialmente até a derrubada do Império em 1889, essa perspectiva mítica, dogmática, ideológica, estava plenamente internalizada entre grande parte dos brasileiros, os quais acreditavam que a cor da pele era de fato uma maldição explicada pela Bíblia. Uma explícita demonstração das características da superestrutura e de uma sociedade de indivíduos alienados.

Paralelamente a essa visão, que ainda perdurava no país, a ciência convertida em ideologia passou a criar explicações para origem dos africanos. E as posições não serão nem um pouco agradáveis. A palavra de ordem do século XIX, no campo das ciências, será “evolução”, inicialmente na teoria de Lamarck e, posteriormente, nos postulados de Darwin. Se “evolução” é a palavra do momento, a Biologia será a mola-mestra da ciência do contexto, inclusive, palavra-chave para que a ideologia se travestir em ciência. O *zeitgeist* oitocentista usou da fonte científica para explicar todas as dúvidas mundanas. Dessa forma, a Biologia, com seus incentivadores e naturalistas-viajantes, servirá de parâmetro para responder às questões que a Bíblia havia respondido no tempo das Navegações.

De maneira sintética, pode-se afirmar que no contexto dos séculos XVIII-XIX, até o lançamento das teses de Darwin, a explicação sobre a origem do Homem dividiu-se em duas posições: a monogenia, pela qual entendia-se que a humanidade possuía uma única origem, entendida, inclusive, por um ponto de vista judaico-cristão, foi predominante até o início do século XIX (SCHWARCZ, 1993). Para os monogenitas, teríamos uma fonte em comum e nossas diferenças seriam apenas uma consequência “da maior degeneração ou perfeição do Éden” (QUATREFAGE 1857 apud STOCKING, 1982). Para Schwarcz (1993, p. 64), a argumentação da monogenia:

Vinha embutida, por outro lado, a noção de virtualidade, pois a origem uniforme garantiria um desenvolvimento (mais ou menos) retardado, mas de toda forma semelhante. Pensava-se na humanidade como um gradiente – que iria do mais perfeito (mais próximo do Éden) ao menos perfeito (mediante a degeneração) –, sem pressupor, num primeiro momento, uma noção única de evolução.

Embora de genealogia religiosa, esse posicionamento encontrava eco nas visões eurocêntricas e propensas ao preconceito em relação aos não-europeus. Entretanto, como visto, o espírito racional e observatório do Iluminismo consolidou as bases para o desenvolvimento

científico, principalmente naquilo que tange às Ciências Naturais, as quais passarão a contestar ativamente a posição monogenista dogmática da Igreja, criando a poligenia.

Os cientistas poligênicos partiam da crença de que haveriam vários centros criadores do gênero humano, os quais proporcionariam as diferenças existentes entre os humanos. Dentro das Ciências Naturais, a poligenia vai permitir o entendimento da diversidade do comportamento humano como um resultado das leis biológicas e naturais. Foi dentro desse contexto paranoico, no qual a Ciência explica a tudo, que apareceram a frenologia e a antropometria, as quais, segundo Schwarcz (1993, p. 65):

Passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta o tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos. Simultaneamente, uma nova craniologia técnica, que incluía a medição do índice cefálico (desenvolvida pelo antropólogo suíço Andrés Ratzius em meados do século XIX), facilitou o desenvolvimento de estudos quantitativos sobre as variedades do cérebro humano. Recrudescia, portanto, uma linha de análise que cada vez mais se afastava dos modelos humanistas, estabelecendo rígidas correlações entre conhecimento exterior e interior, entre a superfície do corpo e profundidade do espírito.

A partir disso, estavam arreganhadas as portas de um novo e poderoso instrumento de dominação ideológica do Homem: o racismo científico, delineado pela capacidade instrumental da razão humana. Em um mundo desencantado, cujo lugar de Deus pertence a ciência, ela se tornou o meio perfeito para justificar o domínio do homem branco sobre os demais povos, de origem diversa e inferior à da humanidade superior, civilizada, a europeia. A burguesia que, para Marx e Engels (1998) possuía caráter revolucionário e científico no passado, abandonou essa postura e, como classe dominante, utilizou da ciência como um instrumento ideológico de inversão da realidade tentando fazer crer que a humanidade era hierarquizada em raças.

Dessas posições poligenistas surgirão inúmeros exemplos: Cesare Lombroso, Lineu, Agassiz, Buffon, entre tantos outros que espalharam uma pseudociência para justificar o domínio do homem branco. Todos esses posicionamentos, racistas por excelência, inauguraram a tendência ao racismo científico na Europa. Obviamente, se há uma poligenia, hierarquizada, e o homem branco ocupa o topo da pirâmide, em oposição ao africano, o qual estaria na base. A mestiçagem entre eles, que será tão forte e comum no Brasil, não será vista com bons olhos por tais cientistas.

Esse conflito entre as posições monogênicas e poligênicas foi atenuado pela publicação da obra *A origem das espécies* de Charles Darwin, a qual passou a constituir um paradigma da época. Em linhas gerais, Darwin (1968, p. 84) afirmou: “dei o nome de seleção natural ou de

persistência do mais capaz à preservação do mais capaz à preservação das diferenças e das variações individuais favoráveis e à eliminação das variações nocivas” ao realizar uma observação sistemática da natureza e à coleta de informações através de uma extraordinária rede de correspondentes em todo o mundo. O estudo de Darwin teceu duras críticas às principais suposições do racismo científico: primeiramente, a ideia de criação independente das espécies e o conceito de caráter imutável das espécies sobreviventes. Em segundo lugar, a crítica aos naturalistas que não explicavam o processo de modificação orgânica interna. Por fim, criticou as posições lamarckianas de mudança da natureza, as quais não explicavam os processos de modificação e adaptação dos seres orgânicos (BETHENCOURT, 2018, p. 401).

No que interesse a esta tese, a interpretação política e social da obra de Darwin foi nefasta para os africanos e seus descendentes, embora o autor tenha se posicionado de maneira exemplar contra a escravidão, quando de sua viagem ao Brasil:

Darwin expressou a sua indignação quando se deparou com a crueldade diária contra os escravos no Rio de Janeiro, onde viu os instrumentos usados para torturá-los, ouviu os gritos dos escravos sendo castigados e, em várias ocasiões, interveio para deter novos sofrimentos. Para ele, a escravatura era o rebaixamento de toda uma sociedade; opunha-se à ideia da escravidão como sendo um mal tolerável, condenando a forma como as pessoas ficavam "cegas com a alegria constitucional do negro"; e recusava-se a tentar "suavizar a escravatura comparando o estado dos escravos com o dos nossos camponeses mais pobres". Darwin levantou uma questão crucial que poderia ser associada a muitas outras situações de opressão: "Os que veem o dono com bons olhos e o escravo com o coração gelado parecem nunca se colocar na posição deste", concluindo emocionalmente: "Faz-nos ferver o sangue, mas estremecer o coração, pensar que nós, ingleses, e os nossos descendentes americanos, que tanto se gabam da liberdade, fomos, e somos, tão culpados: mas é um consolo pensar que, pelo menos, fizemos um sacrifício como nunca antes visto para expiar os nossos pecados (BETHENCOURT, 2018, p. 400).

Apesar de Darwin posicionar-se contra a escravidão, seus intérpretes, em visões, no mínimo mal-intencionadas, tentaram aproximá-lo de justificativas para a superioridade branca. Vejamos: Darwin defendeu que todos os humanos possuíam uma ancestralidade em comum aos símios superiores, possivelmente de origem africana, como a ciência confirma atualmente, embora os humanos, nas várias partes do globo, diferissem intelectual, mental e fisicamente. Logo, afasta-se de Agassiz e dos demais que tentavam realizar classificações artificiais e hierárquicas entre os humanos. E exatamente por isso, ao negar esses tipos de classificação, que Darwin dedicou-se a uma profunda explicação para mostrar, na verdade, as semelhanças entre os mais variados tipos de povos da humanidade, concluindo que as modificações existentes

entre eles estavam relacionadas à exposição a diferentes condições ou então resultado direto de algum tipo de seleção (BETHENCOURT 2018, p. 407).

De todas as correntes interpretativas e ideológicas provenientes das teses darwinistas, a que mais teve repercussão negativa no Brasil e no mundo foi o darwinismo social. Seus advogados acreditavam que, se havia uma seleção natural na natureza, promovendo organismos mais aptos, o mesmo ocorreria entre a humanidade, mais uma vez hierarquizada. Utilizado como justificativa para o Neocolonialismo na África e na Ásia, chegou ao Brasil no mesmo contexto, o da segunda metade do século XIX. Herbert Spencer, antropólogo e biólogo, foi um dos maiores intérpretes da teoria de Darwin, relacionando-o à sociedade como um todo. Para Bethencourt (2018, p. 411), Spencer:

Baseava-se claramente na ideia de evolução progressiva, referindo-se com isso à divisão laboral e à diferenciação da sociedade, de formas simples para complexas, mas também em princípios liberais, sobretudo o laissez-faire econômico e a sobrevivência social do mais apto, rejeitando a intervenção do Estado coercivo (estando com isso próximo da visão de Godwin), o imperialismo e o militarismo. Nessa sua abordagem à evolução, Spencer tentou incluir todos os grupos humanos. Em *Principles of Sociology*, por exemplo, defendia uma ligação entre o atraso físico e o mental dos selvagens, que ele acreditava terem características deficientes inclusive no sistema nervoso.

Mbembe (2018b, p. 17), analisando a questão racial sob a ótica de sua “necropolítica” e os conceitos de Foucault (1999) de “biopoder” e “biopolítica”, entende que neste momento, o controle de quem vive e quem morre se torna ainda mais robusto:

Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) “racismo”. Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define a história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles.

À luz dessas ideologias e do aprofundamento da “necropolítica” a partir do viés cientificista, os intelectuais e a literatura brasileira farão uma leitura da sociedade do século XIX, basicamente vista como degenerada pelo elemento negro, responsável por miscigenar

negativamente a formação do povo brasileiro, o qual necessitava de um processo de reversão de todos os males causados pela presença dos elementos africanos.

Partindo de explicações naturalistas da evolução da sociedade, Silvio Romero, intelectual renomado da época, entende que o mestiço é a base para a formação do povo brasileiro. Para Romero (1901 apud SKIDMORE, 1976), seguindo a ideologia de von Martius, o Brasil seria o produto de três tipos raciais: o branco europeu, branco (greco-latino) que chegou no Brasil com os portugueses e, se comparado aos povos germano-saxões, era visto como inferior; os africanos, que nunca criaram uma civilização, considerados como derrotados na hierarquia etnográfica; e os índios nativos, os mais inferiores na escala etnográfica. Entretanto, apesar do baixo nível cultural pela régua europeia, esses povos conseguiram influenciar de sobremaneira a cultura brasileira. A especificidade do povo brasileiro era oriunda da mistura dessas três raças. “A raça ariana, reunindo-se, aqui, a duas outras totalmente diversas, contribuiu para a formação de uma sub-raça mestiça e crioula, distinta da europeia. Não vem ao caso (...) distinguir se isto era um bem ou um mal, é um fato e basta” (ROMERO 1901 apud SKIDMORE, 1976, p. 51).

Ele então concluiu que no Brasil não existam tipos puros. Mesmo que o indígena ou o negro fossem supostamente de “puros-sangues”, eles, pelo seu ponto de vista, não tiveram qualquer destaque na história brasileira. Os séculos de miscigenação criaram uma população que sofrera influência direta desses três elementos, notabilizaram-se os brancos-europeus por serem, supostamente, os mais desenvolvidos, uma vez que os nativos foram destruídos por guerras e doenças, e os africanos foram mantidos como escravizados por mais de três séculos. A partir da ideologia de superioridade da raça branca, a ideia de branqueamento partia da concepção da existência de raças mais avançadas e menos avançadas. Se fossem introduzidos contingentes brancos no Brasil – os imigrantes europeus -, clareando a população, gradativamente, deixariam de existir negros e mestiços, e o Brasil tornar-se-ia, então, uma nação superior, avançada, existindo somente pessoas de pele clara. Dessa forma, a superioridade seria algo alcançável, não restrito aos brancos-arianos. Os poligenistas diziam que a miscigenação não produzia seres degenerados, mas sim, uma população capaz de tornar-se branca física e culturalmente. Para que isso fosse viável, a imigração europeia deveria ser fortalecida, como de fato foi patrocinada pelo Estado, aumentando a “oferta” de indivíduos brancos. Destarte, acreditava-se, ideologicamente, que a miscigenação produziria uma nação mais clara, porque havia a crença de que o gene branco era mais forte, e as pessoas cada vez mais procurariam parceiros mais claros que eles, como visto, inclusive em *A Redenção de Cam*. Por outro lado, acreditava-se que a população negra desapareceria gradativamente devido às

baixas taxas de natalidade, a maior incidência de doenças e a desorganização social, posição evidentemente determinista. A crença de que se alcançaria a uma nação e cultura predominantemente brancas, não obstante a incômoda realidade mestiça, era tão substancial que, mesmo após a Primeira Guerra Mundial e a derrocada do arianismo, essa tese não desapareceu do meio acadêmico brasileiro (SEYFERTH, 1990), como veremos à frente no contexto de eugenia varguista. A questão do mulato também será tema abordado na literatura como veremos à frente nas obras dos grandes nomes do século XIX.

Essa questão da eliminação dos elementos africanos da cultura brasileira trata-se de mais uma importante passagem da violência extrema pela qual passaram os africanos e seus descendentes no Brasil. A teoria marxista, interpretada por Lukács (1981) entende que a ciência, enquanto superestrutura, passou a ser utilizado como o instrumento da burguesia para continuar a exploração de novos territórios e povos nativos, como ocorrido na África, Ásia e Oceania.

Ao passo que a capacidade racional se convertia em instrumento ideológico de dominação nos centros de estudo e ciência europeus e norte-americanos, a burguesia tomou os métodos científicos para justificar o seu domínio. Fazer e acreditar nessa “ciência”, seja pela ótica de burgueses e operários, homens livres e escravizados, brancos e negros, está inserido no conceito de alienação e sua diversidade de formas assumidas nas sociedades desde o surgimento da escravidão, sendo, neste caso específico do advento da ciência, o racismo se torna, enquanto fenômeno da alienação, uma forma ideológica. Em última instância, todas essas expressões do racismo ideológico representam, na prática, a decadência da filosofia humanista e da ciência burguesa.

### **2.3.7 Caminhos para a “abolição”**

Após a Guerra do Paraguai, muitas chagas da sociedade foram expostas e vistas como de responsabilidade do Império. Mesmo que o imperador saísse do confronto vitorioso, não demoraria muito tempo para seu governo ruir, como consequências das contradições provocadas pela Guerra, a saber: os escravizados, fundamentais para vitória nacional e que voltaram vivos, receberam a liberdade, mas suas famílias continuam sob o pesado açoitado dos senhores; o Exército, grande responsável pela vitória em terras paraguaias, incorporou as ideologias republicana e abolicionista, sendo um dos maiores responsáveis por expandi-las; por fim, uma crise econômica afetou o Brasil, endividado com os ingleses após os gastos na grande guerra (CARVALHO, 1988, p. 54). O Império estava em colapso.

De acordo com Moura (1994, p. 83), o Brasil vivia, neste contexto (1850-1888), a fase do “escravismo tardio”:

Nesta segunda fase do escravismo novos mecanismos reguladores influirão também no comportamento dos senhores. O encarecimento do escravo, as leis protetoras, a opinião pública e a imprensa são mecanismos que passam a influir no tratamento dado aos escravos, embora, na sua essência, continue tão despótico e irracional como no seu início. Tudo isto produz um novo alinhamento entre escravos e senhores nessa fase do escravismo que se decompunha. Uma coisa, porém, não se altera: o escravo continua como propriedade, como coisa, ou para usarmos conceito econômico, ele continua sendo capital fixo, da mesma forma como era considerado nas Ordenações Filipinas e Manuelinas.

O processo que culminou com a abolição da escravidão foi feito de maneira lenta e gradual, sempre seguindo os interesses da elite econômica, escravista, a maior interessada nesse viés homeopático, visto que temia uma significativa desorganização dos seus negócios. Costa (2010) nos fornece um ponto de vista importante para entender como ocorreu a abolição e suas consequências para que se cristalize a ideia de farsa abolicionista. A autora dividiu o movimento abolicionista em “Primeira fase: 1850-1871”, marcado pelo fim do tráfico negreiro e a vinda dos primeiros imigrantes, “Segunda fase: a Lei do Ventre Livre”, a qual foi um passo importante para o encerramento do trabalho compulsório, “Terceira Fase: a Lei dos Sexagenários”, para, enfim, chegar à “Abolição”.

Findada a Guerra do Paraguai (1870), quase que no mesmo tempo que foi findada a Guerra de Secessão (1865), a qual encerrou, teoricamente, a escravidão nos Estados Unidos, o Brasil e as colônias espanholas (Porto Rico e Cuba) eram os únicos locais no Novo Mundo que ainda mantinham o trabalho cativo (MOURA, 1994), que era condenado universalmente. A partir do momento em que a população passou a reivindicar o abolicionismo e o trabalho assalariado passou a ser dominante no Ocidente, devido aos interesses do capitalismo industrial, modificando a estrutura material das sociedades americanas, as ideias e as leis que regem os homens avançaram na direção da abolição. Como Costa (2010, p. 43) destacou:

Agora já não eram só os estudantes e os poetas que agitavam a questão. Não eram apenas os pasquins que pregavam a emancipação. Jornalistas ilustres, advogados, médicos e engenheiros, homens e mulheres juntavam-se a eles. A grande imprensa começava a discutir a questão. A opinião pública era solicitada a se manifestar. E o que era ainda mais importante: alguns políticos discutiam o assunto no Parlamento.

O imperador, após libertar os cativos que serviram o Exército brasileiro no Paraguai, falou sobre o tema na Assembleia Geral Legislativa em 22 de maio de 1867, no famoso *Fala do Trono*: “O elemento servil do Império não pode deixar de merecer oportunamente vossa consideração” (apud COSTA, 2010, p. 43). Apesar da inclinação da Família Real pelo abolicionismo, já na década de 1860, a escravidão só se encerraria mais de 20 anos depois dessa fala, sobretudo por aqueles que davam suporte político ao imperador: os latifundiários, principalmente do café, que extraíam a sua riqueza por meio do trabalho escravo. Não se pode olvidar que o Estado brasileiro representava os interesses da classe dominante, logo, a Família Real a ela servia.

A primeira lei abolicionista após a Guerra do Paraguai foi a Lei Rio Branco, popularmente conhecida como “Ventre Livre”. Nesta conjuntura, do início da década de 1870, os escravizados representavam apenas 15,8% da população total do país, isto é 1.540.000, sendo que 20% em São Paulo. 39,7% no Rio de Janeiro, 15,9% em Minas Gerais e 21% no Rio Grande do Sul, províncias que possuíam 62% da população escravizada do país (COSTA, 2010, p. 56). A concentração no eixo São Paulo-Minas Gerais-Rio de Janeiro se dá, sobretudo, pela cultura cafeeira.

Marx já havia sentenciado que as ideias são provenientes das relações materiais, logo os abolicionistas defendiam que o escravizado era menos produtivo que o trabalhador livre, nitidamente o imigrante, o qual tinha dificuldades para chegar ao país na presença do trabalho cativo. Utilizando de argumentos supostamente morais, denunciavam os escravistas que defendiam o regime de trabalho em nome do direito de propriedade (COSTA, 2010), um verdadeiro descalabro confundir a propriedade de um objeto à propriedade dos homens. Torres Homem, de descendência africana, e que ascendeu ao Senado, falava com vigor sobre a posse de homens: “Era uma monstruosa violação do direito natural. A maioria dos escravos brasileiros descendia de escravos introduzidos no país por um tráfico não só desumano como criminoso. Nada pois mais justo que se tomassem medidas para acabar com a escravidão” (apud COSTA, 2010, p. 52). Ou seja, a ideia fajuta de associação de um pseudoliberalismo ao direito a ter escravizados, era mais um episódio da “comédia ideológica” brasileira, como visto anteriormente.

Em linhas gerais, o texto de 28 de setembro de 1871 decretado pela princesa Isabel, previa:



A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Magestade o Imperador e Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os subditos do Imperio que a Assembléa Geral Decretou e ella Sancionou a Lei seguinte:

Art. 1º Os filhos de mulher escrava que nascerem no Imperio desde a data desta lei, serão considerados de condição livre.

§ 1º Os ditos filhos menores ficarão em poder o sob a autoridade dos senhores de suas mãis, os quaes terão obrigação de criar-os e tratá-los até a idade de oito annos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indemnização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 annos completos. No primeiro caso, o Governo receberá o menor, e lhe dará destino, em conformidade da presente lei. A indemnização pecuniaria acima fixada será paga em titulos de renda com o juro annual de 6%, os quaes se considerarão extinctos no fim de 30 annos. A declaração do senhor deverá ser feita dentro de 30 dias, a contar daquelle em que o menor chegar á idade de oito annos e, se a não fizer então, ficará entendido que opta pelo arbitrio de utilizar-se dos serviços do mesmo menor.<sup>15</sup>

O projeto capitaneado pelo gabinete conservador de Rio Branco, o qual era presidente do Conselho de Ministros, tomou uma decisão pragmática: reformar para evitar maior radicalização, ou seja, é melhor o Estado interferir abolindo gradualmente a escravidão, como interessava a elite econômica e, ao mesmo tempo, dando demonstrações aos abolicionistas de que o país caminhava em direção à civilização, mesmo que devagar. Rui Barbosa, político de importante destaque já neste momento e defensor da abolição, realizava cálculos provocadores: se não houvesse mais leis abolicionistas depois desta, ainda haveria escravizados no Brasil na década de 1930: se uma criança nascesse antes do dia 28 de setembro de 1871 e tivesse um filho quarenta anos depois (1911), este teria que prestar serviços compulsórios até 1932, quando completasse 21 anos, em conformidade com a lei (COSTA, 2010).

Junto a esta ação abolicionista, o gabinete criou um fundo especial para financiar a alforria. Aqui, torna-se ainda mais evidente a associação entre Estado e fazendeiros, continuando a violência vivida pelos africanos e seus descendentes no Brasil: quando se pensou em indenizar alguém neste contexto, os escolhidos foram os fazendeiros e os imigrantes, afinal, na ótica marxista-engelista, a quem servem o Estado e a lei em uma economia capitalista?

A violência africana em terras brasileiras não cessava com o amparo da lei, afinal a quem serve o direito burguês? A maioria dos proprietários preferiu manter seus escravizados, como mostra o Relatório do Ministério da Agricultura de 1882: somente 58 renúncias ao serviço dos ingênuos (COSTA, 2010, p. 58), como eram chamados os menores de idade, filhos de escravizadas. Além disso, outras barbaridades eram comuns: escravistas deturpavam a data de

---

<sup>15</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM2040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM2040.htm), acesso em 07 de Janeiro de 2019.

nascimento para que as crianças nascidas a partir da Lei fossem registradas anteriormente, não sendo protegidas pelo Estado. Abolição para quem?

Quando chegamos ao contexto da segunda metade dos anos de 1880, a abolição era iminente, diferentemente do contexto do início da década anterior, na qual fazendeiros ávidos pelo trabalho compulsório negavam-se a abandonar o torpe trabalho. O que mudou na sociedade brasileira para que a abolição fosse aprovada? Primeiramente, o número de escravizados decaiu nesse ínterim. A população livre era de cerca de 2 milhões em 1822, foi para 8,5 milhões em 1872 e para cerca de 14 milhões em 1888 (COSTA, 2010). De maneira oposta, os escravizados que eram cerca de 1 milhão em 1822, subindo para 1,5 milhão em 1872, caíram significativamente para mais de 700 mil em 1887, logo após a Lei do Sexagenário. O aumento da população livre é explicado pelo aumento do número de imigrantes, estimulados e bancados pelo Estado. A queda no número dos escravizados está intimamente ligada ao seu preço: pressão popular, leis abolicionistas e fim do tráfico tornavam a figura do escravizado cada vez mais cara e moralmente condenada (MOURA, 1994). Soma-se à essa tendência a modernização conservadora pela qual passaram as principais lavouras brasileiras na segunda metade do século XIX: novas máquinas nos engenhos aumentavam a produtividade e eram incompatíveis com os escravizados, tornando-se anacrônico o uso dos carros de boi puxados por escravizados, os quais, aos poucos, sumiam da cena rural brasileira, dando lugar para as locomotivas, de fretes relativamente mais baixos e obviamente mais rápidas e seguras.

Perante esta realidade de algumas mudanças das relações materiais, mas sem romper a estrutura, pois a terra continuava nas mãos da elite latifundiária com a “modernização” proposta pela Lei de Terras (1850)<sup>16</sup>, a abolição era uma questão de tempo. Mas de que adiantaria acabar com a escravidão se o acesso à terra continuava sendo desigual? Se a terra devoluta não seria mais doada pelo imperador, e sim, comprada, quem teria condições de adquiri-la, senão a elite econômica brasileira, ou então alguns poucos imigrantes que ascenderam economicamente? Restou aos ex-escravizados, indígenas e brancos pobres, quando possível, tornarem-se posseiros, sem, no entanto, ter os mesmos direitos constitucionais de uso e venda que uma propriedade legal possuía. O racismo que se desenvolveu no Brasil é, superestruturalmente, um racismo do tipo fundiário, pois criou empecilhos legais para que a população negra e pobre tivesse acesso à propriedade, perpetuando as desigualdades históricas iniciadas com a colonização.

---

<sup>16</sup> Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm) acesso em 1 de julho de 2020.

Esse contexto da década de 1880 incorporava um suposto processo civilizatório, sinônimo de progresso, obviamente entendido pelo viés burguês. Nas palavras de Costa (2010, p. 77):

O abolicionismo era, além do mais, uma causa generosa e cristã e falava aos sentimentos filantrópicos que a sociedade cultivava. Ser a favor da emancipação dos escravos era ser a favor do progresso e da civilização, pois a escravidão fora condenada em nome do progresso e da civilização nos países mais desenvolvidos.

A ideologia do progresso, fundada nas matrizes burguesas e decorrente da alienação que esta classe também sofre, embora muito diferente do que ocorria com os negros, é uma consequência da continuidade da exploração do trabalho. Se por um lado defendeu a abolição, mas ainda sim a usurpação da riqueza, por outro, tal sentimento estava longe de ser universal, como Lukács (1981) já havia alertado para as consequências da subjetividade individual, uma vez que o discurso escravista ainda ecoava pelas fileiras da política nacional, como em petição no Parlamento em 1884:

O movimento abolicionista que pretende acelerar a liberdade completa da escravidão no país não cogitando das terríveis consequências desse passo precipitado para a lavoura e o país em geral, obriga-nos a recorrer ao Parlamento brasileiro, insistindo por adoção de medidas enérgicas e urgentes a fim de evitar que essa avalanche medonha em sua queda vertiginosa venha arrasar completamente o futuro da lavoura, tão empenhada em nossos dias, não só pela carestia de braços, como pela falta de confiança e de capitais. Não há brasileiro que não sinta palpitar em seu peito o nobre e generoso sentimento de liberdade, não há lavrador que não aspire ver resolvido esse magno problema que agita o país, mas o momento não é chegado, essa solução não tem razão de ser com marcha acelerada que fora da legalidade lhe querem dar os abolicionistas.... Na ocasião oportuna, quando estiver a lavoura preparada para esse golpe decisivo, em nossos corações ecoará também esse grito simpático de liberdade... Esboroando-se essa grande coluna do Estado, a lavoura, de encontro à imprudência de alguns homens sedentos de glória, com certeza o país ver-se-á arrastado a uma destruição completa. (apud COSTA, 2010, p. 80-81).

Percebe-se que o discurso dos grupos escravistas, patrocinados principalmente por latifundiários, colocava o seu aspecto econômico acima do moral, do humano, como na verdade foi ao longo da História brasileira. O temor de um colapso econômico – que de fato nunca ocorreu – justificava a manutenção da escravidão. Era, como vimos em capítulo anterior, uma demonstração do capitalismo racial como forma de acumulação de capital da elite branca.

Em meio às tensões típicas de votações de projetos importantes, tentou-se aprovar um primeiro projeto para libertar os mais velhos, sem sucesso devido à debilidade do Ministério Dantas. Rui Barbosa, utilizando de seus vigorosos discursos perante a enorme plateia que enchia as galerias do Teatro Polytheana, defendia que a lei, que fora alterada do Gabinete anterior, liderado por Souza Dantas, representava uma concessão aos interesses escravistas por punir de maneira severa aqueles que protegessem escravizados fugidos (COSTA, 2010).

O gabinete seguinte, liderado pelo baiano barão de Cotegipe, velho e experiente político do Partido Conservador, conseguiu aprovar a lei “Saraiva-Cotegipe de 28 de setembro de 1885, popularmente conhecida como “Sexagenários”, a qual postulava:

*D. Pedro II, por Graça de Deus e Unânime Aclamação dos Povos, Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do Brasil: Fazemos saber a todos os Nossos súditos que a Assembléa Geral Decretou e nós queremos a Lei seguinte:*

§7. Serão considerados libertos os escravos que no prazo marcado não tiverem sido dados à matrícula, e esta cláusula será expressa e integralmente declarada nos editais e nos anúncios pela imprensa. Serão isentos de prestação de serviços os escravos de 60 a 65 anos que tiverem sido arrolados.<sup>17</sup>

A repercussão foi negativa perante muitos abolicionistas, como Joaquim Nabuco, o qual bradou sobre a libertação dos velhos escravizados: “O coveiro do sexagenário! Pobres velhos! O Dantas deu-lhes esperanças de morrerem livres. O Saraiva quer enterrá-los algemados”.<sup>18</sup> Não é difícil de visualizar a crítica de Nabuco, renomado abolicionista. Libertar senhores daquela idade, sem nenhuma indenização - muito pelo contrário, a lei indenizava o fazendeiro - era dar a eles uma sentença de morte. A lei de Saraiva-Cotegipe antecipava o que viria pela frente na Lei Áurea: sem terras, sem emprego, condenados à sorte de uma sociedade racista, tais senhores só tinham algo a esperar, a própria morte. Piada nacional. Triste, ou melhor, trágico, mais um episódio para a coleção do que foi a escravidão no Brasil.

Após a “lei dos Sexagenários” o caminho para a abolição final estava arreganhado. O movimento popular e as mudanças na estrutura injetaram anabolizantes nas consciências individuais, levando ao engajamento dos setores populares na causa, como percebeu Costa (2010, p. 90-91):

A Lei dos Sexagenários foi uma tentativa desesperada daqueles que se apegavam à escravidão para deter a marcha do processo. Mas era tarde demais.

<sup>17</sup> Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/lei-dos-sexagenarios.html> acesso em 08 de janeiro de 2019.

<sup>18</sup> IN: Revista Ilustrada, ano 10, n. 413, 30 de Junho de 1885, p. 1.

O povo arrebatara das mãos das elites a direção do movimento. A abolição tornava-se uma causa popular e contava com o apoio não só de amplos setores das camadas populares, como também de importantes setores das classes médias e, até mesmo, de alguns representantes das elites. Tinha também o apoio da princesa e do imperador. O movimento era agora incontrolável. Nada podia detê-lo. As últimas esperanças dos que pensavam ainda poder resistir a essa marcha avassaladora ruíram por terra em 1887, quando militares reunidos no Clube Militar enviam à princesa uma petição solicitando serem dispensados da desonrosa missão de perseguir escravos.

É neste ambiente de popularização da abolição que a princesa Isabel tornar-se-á o símbolo idealizado, fruto de relações alienantes, do fim da escravidão. A literatura deste contexto, como elemento da superestrutura, repercutiu toda a discussão parlamentar e da Família Real, bem como o sentimento popular. Foram produzidos importantes textos sobre a questão do escravizado e sua abolição, com destaque para as obras de José de Alencar e Machado de Assis.

### CAPÍTULO 3 - O PAPEL DA LITERATURA NA CONSTRUÇÃO RACIAL BRASILEIRA

A independência feita “pelo alto” (COUTINHO, 1979), o “bonapartismo-colonial-racial” e o fortalecimento da ideologia liberal como “comédia ideológica” (SCHWARZ, 2014) fizeram com que o novo país não consolidasse, ainda no século XIX, uma base academicista, embora recebesse inúmeras influências europeias, principalmente naquilo que tange às ideologias racistas. Apesar da criação das primeiras universidades com a chegada da família real portuguesa em 1808, pouco se fez para fomentar a educação, como um todo, e o ensino superior, especificamente, no Brasil. O retardo na proliferação científica genuinamente brasileira afetou todas as áreas do desenvolvimento social, dificultando, por exemplo, a criação de uma Sociologia brasileira (BARIANI JUNIOR, 2017). Na ausência das explicações científicas, coube à literatura o papel de representar a sociedade brasileira oitocentista.

De acordo com Bariani Junior (2017, p. 40):

O romance brasileiro do século XIX promoveu – por meio de seus vários autores, estilos, matizes e períodos – interessantes leituras de aspectos da vida social; em virtude de interpretações eventualmente contidas nas obras e, conseqüentemente, as interpretações críticas dessas obras, é possível promover uma abordagem crítica da sociedade brasileira do período, mobilizando um conhecimento de extração não científica, todavia, igualmente verossímil, “veraz” e confiável, particularmente atento à sociabilidade de indivíduos e grupos numa sociedade em processo de modernização.

No que se relaciona a produção literária negra e sobre o negro ao longo de nossa História, tornam-se fundamentais as reflexões de Camargo (1987) em *O negro escrito, Reflexões sobre a literatura afro-brasileiras* do Quilombhoje (1985), *Criação crioula, nu elefante branco* organizado por Xavier; Cuti; Alves (1986), *Um tigre na floresta de signos*, organizado por Pereira (2010), *O perigo de uma História única* de Adichie (2019) e *Dialética radical do Brasil negro* de Moura (1994).

Seguindo a afirmação de Filho (1986, p. 39) em *Reflexão sobre literatura negra na realidade política brasileira*: “sem sombra de dúvidas, as estruturas políticas e econômicas que favoreceram a manutenção do escravismo formaram também mentalidades distorcidas e obtusas”, e isso agiu diretamente sobre as imagens formadas sobre a população negra na literatura nacional. Negras e negros livres e escravizados tiveram poucas oportunidades na literatura brasileira até o século XIX (CAMARGO, 1987): Henrique Dias é considerado por Camargo (1987, p. 25) “o primeiro negro que escreveu um texto no Brasil” em carta ao rei de

Portugal em 1650. Depois dele, poucos tiveram alguma repercussão no meio literário, como Manuel da Silva Alvarenga no século XVIII e José da Natividade Saldanha no século XIX (CAMARGO, 1987).

A partir da construção da identidade nacional no Império e a busca de heróis em nossa literatura, principalmente pelo romantismo, essa figura passou longe de ser negra (CAMARGO, 1987). Preferiu-se, como é notório no fausto literário nacional, os nativos, construídos pela visão branca e burguesa europeia, como é o caso de Peri em *O Guarani* de José de Alencar. Essa perspectiva não passou despercebida por Moura (1994, p. 183-184), o qual apontou, assertivamente:

Em primeiro lugar, o negro na Literatura Brasileira nunca foi herói. Não temos praticamente – salvo algumas tentativas residuais – nenhum livro que mostre o negro como herói, a não ser os anti-heróis de *Moleque Ricardo* de José Lins do Rego, do *Jubiabá* de Jorge Amado, e do próprio *O Bom Crioulo* de Adolfo Caminha. Nestes o negro entra sempre como anti-herói e não como herói, no sentido em que os padrões da Literatura Brasileira o entendem. Isto não acontece por acaso, evidentemente. Há todo um processo de barragem estético-ideológico impedindo que os criadores da Literatura Brasileira se voltem para o negro e procurem nele aqueles elementos que permitam transformá-lo em herói brasileiro.

Nessa perspectiva, Chimamanda Adichie (2019, p. 23), refletindo sobre *O perigo de uma história única*, nos concede uma leitura importante sobre a imagem que se constrói da população negra a partir da literatura ou cinema:

O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. O poeta palestino Mourid Barghouti escreveu que, se você quiser espoliar um povo, a maneira mais simples é contar a história dele e começar em “segundo lugar”. Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente. Comece a história com o fracasso do Estado africano, e não com a criação colonial do Estado africano, e a história será completamente diferente.

O negro só passou a ser recorrentemente representado nos livros a partir do fim do tráfico negreiro, em 1850 com a Lei Eusébio de Queiroz, passando, a partir desse instante, a figurar nos textos nacionais, principalmente pela ascensão do movimento abolicionista e do advento da imprensa negra, cujo precursor foi Francisco de Paula Brito, escritor, tradutor, “o iniciador do movimento editorial no Brasil” (CAMARGO, 1987, p. 42).

As imagens criadas pela literatura sobre o negro foram, em geral, estereotipadas (CAMARGO, 1987), criando, inicialmente a “história única” (ADICHIE, 2019). A literatura

do contexto abolicionista, como representação da superestrutura e ligada à ideologia, partiu da premissa que a escravidão era ruim para os senhores, os quais teriam contato direto com “seres degenerados”, que não eram considerados seres humanos. Os escritores da época, como Joaquim Manuel de Macedo, por exemplo, transpareciam asco da cultura africana no Brasil. O escravo, quando representado, foi retratado como passivo, dócil, paciente, servil, resignado, e esses autores, a serviço da ideologia, se distanciaram completamente de uma visão ativa e de resistência do negro, como em passagens marcantes da História colonial, citadas anteriormente. A literatura teve uma importância gigantesca, primeiramente, para criar o estereótipo do negro brasileiro e, mais tarde, para ser veículo de luta contra o racismo. Como afirmou Bosi (2002, p. 87):

A escrita trabalha não só com a memória das coisas realmente acontecidas, mas com todo o reino do possível e do imaginável. O narrador cria, segundo o seu desejo, representações do bem, representações do mal ou representações ambivalentes. Graças à exploração das técnicas do foco narrativo, o romancista poderá levar ao primeiro plano do texto ficcional toda uma fenomenologia de resistência do eu aos valores e antivalores do seu meio.

A representação literária da sociedade brasileira via romance está relacionada ao entendimento da literatura na visão marxista, como defendido por Adorno (1983, p. 267): “o romance foi a forma literária específica da era burguesa”. No posicionamento marxista-engelista, a literatura, como representação artística, é um reflexo da realidade objetiva e material de uma sociedade, logo, é superestrutura, resultado das relações econômicas de um contexto. Por esse viés, é evidente que ela exprima uma ideologia notavelmente burguesa, branca e racista, inclusive desempenhando um papel significativo para a construção da consciência da população (LUKÁCS, 2016). Deste modo, a maneira como representou a sociedade e, especificamente, a situação do negro, colaborou para a cristalização de ideologias racistas.

Neste capítulo, foram escolhidos importantes personagens da literatura e da sociedade brasileiras na segunda metade do século XIX para exemplificar de que maneira os textos literários foram um veículo de narração da História. José de Alencar e Machado de Assis retrataram o negro e a escravidão em seus textos. Ora de forma direta, ora de maneira indireta, ambos expuseram as controvérsias acerca da abolição e da integração do negro na sociedade brasileira. Como ilustração, utilizei os textos de Alencar: *O tronco do Ipê* e *Cartas a favor da escravidão*. No caso de Machado de Assis, foram utilizados: o poema “13 de maio” (1888), os contos “Mariana” (1871), “Pai contra mãe” (1906) e os romances *Helena* (1876) e *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881). Cada um à sua maneira, ambos refletiram suas posições



peçoais sobre a empresa escravista e as impressões sobre a integração do negro à uma sociedade que se modificava a caminho da República, dialogando com as posições ideológicas dominantes. Além deles, merecem destaque Cruz e Souza no Simbolismo e a poesia romântica de José do Patrocínio, Luiz Gama e Castro Alves.

### 3.1 – Romantismo: as duas faces de uma mesma moeda

À chegada da dinastia, a orquestra calou o burburinho com o Hino Nacional. Subiu o pano. Damas da Corte, estadistas endomingados e líderes partidários conheceram a adaptação musical do romance do ex-ministro da Justiça e membro do Partido Conservador, José de Alencar. A orquestra sacudiu o teatro, com uma banda italiana e os aimorés do corpo de baile. Em cena, o mito de origem de nacionalidade, o enlace da moça de ascendência europeia com um indígena tão nobre quanto um aristocrata. No palco, aventureiros espanhóis e portugueses, fidalgos e caciques, Cecília e Peri, ninguém da cor de Rebouças (ALONSO, 2015, p. 48).

A ópera, dramatizando *O Guarani*, mitificava o início da colonização brasileira, da relação idealizada entre europeus e indígenas, excluindo os negros do enredo, mas não de sua confecção, afinal eles estavam lá, atrás das cortinas, montando o cenário, lustrando sapatos e alimentando a plateia. Aliás, como lembra Moura (2019, p. 53), “a subordinação se repete e o caso de Carlos Gomes é conhecido: tendo composto a ópera *O Escravo*, com libreto de Taunay, foi forçado a modificá-lo, substituindo a sua personagem central, que era negro, por um escravo índio”.

Essa foi uma tendência de parte da Literatura oitocentista, principalmente no tocante às letras de José de Alencar, expoente do Romantismo, o qual exprimiu a ideologia de uma burguesia branca e reacionária. Essa corrente artística, no Brasil, contemplou romances, música, poesia, teatro, vida amorosa, até a retórica política, traduzindo uma nova sensibilidade, aproximando-se do público, o qual estava sedento não mais por fins trágicos, mas por dramas de finais felizes. Quanto à escravidão, o Romantismo apontou para dois lados: foi servil ao interesse do escravismo, com Alencar como maior protagonista, como também foi crítico da escravidão, tendo em Castro Alves o seu poeta (CAMARGO, 1987).

Por aqui, essa literatura narrou a cultura do africano como um mal na sociedade. O bom selvagem era o indígena, e não o negro. A literatura de Alencar, como veremos à frente, absorveu esta visão de mundo: o africano era uma ameaça doméstica para o senhor, rebelde, sempre a aprontar, acompanhado da mulata faceira, à espreita de um oportunismo na Casa Grande.

Alonso (2015, p. 94-95) com seu *Flores, votos e balas* mostra que o papel do Romantismo se encontra nesse paradoxo acerca da escravidão, aproximando o problema servil do leitor, ganhando a sua simpatia na causa abolicionista:

Mas, de outro lado, o romantismo proveu recursos para desenhar o escravo nobre e fiel, a mãe escravizada por seu filho de leite, a moça conspurcada pela sexualidade de seu dono, a purgação do açoite por idosos, mulheres e crianças, a humilhação da pessoa reduzida a objeto de compra e venda. Assim arquitetou um quadro compungido das dores do cativo, que dignificou o africano e difundiu a compaixão entre a nascente opinião pública urbana.

Esse Romantismo engajado nas questões humanitárias, advogando pela abolição ganhou contornos definitivos no aluno de Abílio Borges, Castro Alves e seu consagrado “Navio negreiro”.

### 3.1.1 – Castro Alves e o Romantismo ativista

Antonio de Castro Alves foi chamado de o “Poeta dos Escravos” (CAMARGO, 1987) por seu professor, Abílio Borges. Aluno de Direito em São Paulo, usou do sarau dos Liberais para ensaiar seus primeiros versos abolicionistas no fim da década de 1860, quando o abolicionismo ganhava força pela participação dos escravizados na Guerra do Paraguai. Foi no teatro e sua laicidade que o abolicionismo ganhou repercussão e penetrou na opinião pública. O teatro, enquanto manifestação artística, foi para o abolicionismo brasileiro, aquilo que a religião, principalmente as vertentes protestantes, foi para o abolicionismo norte-americano (ALONSO, 2015).

Castro Alves fez escola com Abílio Borges e seu estilo único de ativismo, alicerçado no par associativismo-cerimônias cívicas. Foi com Borges que Castro Alves seguiu os rituais de dramatização do Romantismo, problematizando a escravidão, relacionada a um profundo sentimentalismo e simpatia pela tragédia do escravizado, como se vê em “Navio Negreiro”:

Que quadro d'amarguras!  
É canto funeral! ... Que tétricas figuras!... [...]  
Que cena infame e vil... Meu Deus! Meu Deus! Que horror!  
Tinir de ferros... estalar de açoite...  
Legiões de homens negros como a noite, [...]  
Presa nos elos de uma só cadeia,  
A multidão faminta cambaleia, [...]  
Um de raiva delira, outro enlouquece,

Outro, que martírios embrutece,  
 [...] No entanto o capitão manda a manobra, [...]  
 “Vibrai rijo o chicote, marinheiros! [...]”  
 Nem são livres p'ra morrer.  
 Prende-os a mesma corrente  
 — Férrea, lúgubre serpente —  
 Nas roscas da escravidão.[...]  
 Existe um povo que a bandeira empresta  
 P'ra cobrir tanta infâmia e cobardia!... [...]  
 Meu Deus! meu Deus! mas que bandeira é esta,  
 Que impudente na gávea tripudia? [...]  
 Levantai-vos, heróis do Novo Mundo!  
 Andrada! arranca esse pendão dos ares!  
 Colombo! fecha a porta dos teus mares!  
 (ALVES, 1977, p. 6 – 12)

O Romantismo de Castro Alves tornou a escravidão um drama de catarse nacional, catalisando as dores dos escravizados, agora compartilhadas pelo público, o qual assistia à tragédia do açoite no último país a abolir a escravidão. Essa posição ainda serviu de combate àqueles que defendiam o escravismo de circunstância, como o próprio Alencar, que acreditava que se a escravidão fosse abolida de maneira rápida, a economia e sociedade brasileiras poderiam colapsar. Seus textos podem ser vistos como uma provocação à “história única” (ADICHIE, 2019) que se contava sobre a realidade dos escravizados.

Em “Bandido Negro”, Castro Alves repercute uma temática já vista em outras obras, como em *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*, de Joaquim Manoel Macedo: a escravidão é uma instituição-bomba porque a sua presença poderia ser catastrófica para os senhores. Macedo repercute o seu mal com sua pena: a escravidão é um perigo do lar, como na morte dos senhores executada pelo crioulo Simeão; planos de envenenamento de plantações são articuladas pelo feiticeiro Pai-Raiol; sinhazinha é corrompida pela mucama Lucinda. Em *As vítimas-algozes*, é o escravizado, com um ódio inspirado em Santo Domingo, que arma uma bomba e explode a Casa Grande, diferentemente do senhor que mantém o controle do escravizado pelo seu artifício da alforria, narrativa utilizada por José de Alencar em *O demônio familiar*. A escravidão precisa acabar, na visão de Macedo, por uma questão de prudência para evitar tragédias senhoriais como mostrada em sua obra. Percebe-se que há uma defesa torta da abolição nesses textos, pelos problemas e temores que a escravidão, uma bomba-relógio, pode causar aos senhores. Essa tendência não passou despercebida por Castro Alves, que em “Bandido Negro”, ataca:

[...] lança, ó vento, pampeiro da morte,

Este guante de ferro ao senhor. [...]
   
 E o senhor [...]
   
 E murmure, julgando-se em sonhos:
   
 “Que demônios são estes medonhos,
   
 Que lá passam famintos e nus?” [...]
   
 Somos nós, meu senhor, mas não tremas,
   
 Nós quebramos as nossas algemas [...]
   
 Seja o bramo da vida arrancado
   
 No banquete da morte lançado [...]
   
 Cai orvalho de sangue do escravo,
   
 Cai, orvalho, na face do algoz.
   
 Cresce, cresce, seara vermelha,
   
 Cresce, cresce, vingança feroz. (ALVES, 1977, p. 30-33)

Os exemplos de maus tratos, humilhações e perversidades que figuram em seus versos seriam pertencentes a um repertório de histórias que alimentavam a pregação abolicionista e o estilo de Abílio Borges. Poemas como “Bandido Negro” eram considerados como incitação ao crime, pois louvavam os grupos de africanos e crioulos que, armas na mão, atacavam as fazendas, como nos casos dos caifazes e cupins<sup>19</sup>. O sofrimento do escravizado, protagonista da violência sistêmica brasileira, torna-se um modelo romântico. Alonso (2015, p. 98) percebeu essa conversão: “o animal doméstico – ‘senhor, são teus cães’ – veste a carapuça do demônio. Castro Alves combinou à maestria a inversão da retórica senhorial com o apelo à humanidade do escravo, numa poética da iniquidade da escravidão que convocava à luta contra ela”. É perceptível que Castro Alves confrontou a ideologia dominante, burguesa, que via na escravidão uma degeneração dos próprios senhores.

A poesia Romântica de Castro Alves catalisou o movimento abolicionista ao surfar na onda da compaixão, do sentimentalismo, ao apelo dramático nas conferências públicas. Funcionou bem no sentido de romper com a ordem escravista. Fez parte da retórica da mudança, disseminando pelo Brasil uma nova visão de mundo em relação à escravidão, sinônimo de atraso, injustiça e indignidade (ALONSO, 2015). Infelizmente, outros escritores caminharam para um lado oposto na retórica do Romantismo, como foi o caso de José de Alencar, profundo defensor da escravidão, ora na política, ora na Arte. Em uma época de mudanças das relações materiais, com o aumento do trabalho livre pela chegada dos imigrantes, a literatura brasileira, como parte de uma consciência nacional, de superestrutura, ora foi se afastando da escravidão, ora foi tentando mantê-la, ainda, apesar das mudanças econômicas. É perceptível que a mudança na superestrutura, isto é, a literatura, foi algo lento devido ao fardo de uma escravidão

---

<sup>19</sup> Cupins (PE) e Caifazes (SP) eram grupos, com algum caráter secreto, que auxiliavam na libertação de escravizados de maneira direta, usando, inclusive, a força.

que, naquele momento, perdurava há mais de três séculos e, também, ao poder da ideologia burguesa que comandava a economia nacional.

### 3.1.2 José de Alencar, um literato a serviço da ideologia senhorial

José de Alencar foi um político de destaque no cenário brasileiro do Segundo Reinado. Atuou como deputado pelo partido Conservador, representando a província do Ceará. Mais tarde, tornou-se ministro da Justiça de D. Pedro II. Em 1870, foi eleito senador pela mesma província, mas por conflitos com ministros do governo, acabou preterido. Suas relações controversas com o Império, principalmente após ser renegado pelo governo, acabaram ecoando na literatura, por meio da qual realizou inúmeras críticas às políticas de D. Pedro II, principalmente no tocante à empresa escravista, a qual estava em franca decadência após a Guerra do Paraguai. Alencar passou à oposição do governo, criticando abertamente o imperador, o Conselho de Ministros, o gabinete Itaboraí, repleto de desafetos seus, principalmente pela postura de abolição gradual.

Alencar era contra a proposta intervencionista do governo em acabar com a escravidão, como visto na Lei do Ventre Livre de 1871. Para ele, incorporando a ideologia liberal, as fazendas do Vale do Paraíba, vistas como grande locomotiva econômica do país, estavam degradadas devido à falta de braços. Dando voz aos latifundiários, Alencar bradava que eles se viam inseguros quantos aos investimentos nas lavouras porque percebiam que a escravidão perdia fôlego. Dayana Façanha (2017) com seu *Política e escravidão em José de Alencar* serve de referência nesta tese na abordagem do trabalho deste político-escritor. A pesquisadora debruçou-se sobre as posições escravistas do autor e comentou a insatisfação dele acerca do processo abolicionista:

Os fazendeiros estariam endividados, bem como suas terras à venda, prenúncio de “miséria”, “ruína”, “fome” e “abandono”, na pena de um “cafezista” exagerado. Quem percorresse “as fazendas por uma linha traçada” no Vale do Paraíba veria “léguas contínuas de terras abandonadas, residências fechadas, arraiais quase desertos”, acrescentava (FAÇANHA, 2017, p. 18).

Este contexto vai influenciar na composição de uma de suas obras-chave, *O tronco do Ipê*, o qual, apesar de não ser diretamente voltado para a questão escravista, reflete a visão de Alencar sobre o contexto das fazendas da região. Por meio de sua prosa literária, Alencar retoma

as questões acerca da escravidão, da abolição e da integração dos negros à sociedade livre, algo que o escritor já tinha flertado em *O demônio familiar* e *Mãe*.

### 3.1.2.1 – Do pseudônimo à narrativa: um escravista desiludido com o Império

Ao longo de sua carreira, Alencar utilizou de pseudônimos para assinar suas obras. Em *O tronco do Ipê*, o nome escolhido foi Sênio, velho escritor e desiludido com a política nacional, o que não por acaso, era a situação em que vivia Alencar, relegado à Câmara dos deputados após a exoneração do Ministério da Justiça e a negativa do imperador perante a sua candidatura ao Senado. É importante ressaltar o tamanho da desilusão de Alencar: senador mais votado, foi preterido na escolha do imperador e, como figura pública que era, sentia necessidade em dar explicações a seus leitores e apoiadores. Tentando se refazer das sucessivas derrotas, Alencar vem a público para tentar se explicar dos motivos que levaram à sua rejeição, interpretando que não foi escolhido pela má vontade do imperador perante suas posturas políticas independentes à frente do ministério da Justiça, como revela Façanha (2017, p. 26):

Alencar se propõe a revelar ao país “os motivos pessoais e as razões ocultas” que teriam determinado “minha exclusão”, prometendo abrir “aos contemporâneos as páginas de um livro” que ele “havia escrito para o futuro”. Sob esse viés, a coroa teria mesmo condenado o ministério de Alencar, não por motivos “desairosos”, porém pela postura demasiado independente do ex-ministro. Tal julgamento, ele esperava “como consequência necessária de alguns atos de energia e moralidade que pratiquei no governo”, afirmando, altivo, que, assim, “Ninguém me excluiu; fui eu mesmo que me excluí.

Colocando em prática sua ideologia liberal, Alencar tentou projetar para a política imperial o verdadeiro sistema representativo: “cada ministro administraria a própria pasta, o ministério dirigiria a política sob a presidência do chefe do gabinete, todos sob a inspeção do chefe de Estado. Era a fórmula, que na opinião de Alencar, ‘concilia a dignidade e os brios do ministro com as conveniências do serviço público’” (FAÇANHA, 2017, p. 39).

Desde meados da Guerra do Paraguai, o imperador encorajava o Gabinete a tomar providências quanto à escravidão. Fato preponderante naquele contexto foi a abolição nos Estados Unidos, após a guerra civil, tornando evidente que o Brasil não poderia mais sustentar a escravidão diante da pressão internacional cada vez maior – éramos o último país escravista, como recordava o relato do *Jornal do Comércio* da época: “Nós estamos hoje quase isolados no mundo civilizado e cristão, em relação a este objeto; não há atualmente senão Cuba,

possessão espanhola, que ainda mantém alguns mil escravos” (FAÇANHA, 2017, p. 132). Entretanto, ao mesmo tempo, o interesse dos fazendeiros, no controle do desenvolvimento das relações materiais do país, conduzia, então, os interesses do Estado e, obviamente do destino dos escravizados. Não seria aceita uma ruptura imediata.

Em 16 de julho de 1868 formou-se um novo gabinete de ministros, repleto de conservadores e capitaneado pelo visconde de Itaboraá. Esse ministério, conhecido como 16 de julho, ficou marcado pelas reticências em levar à frente as propostas abolicionistas (FAÇANHA, 2017, p. 93). Alencar, como ministro da Justiça, era um dos expoentes contra as propostas intervencionistas do governo de D. Pedro II.

Alencar tinha um pensamento específico em relação à empresa escravista. Em discurso no Parlamento, afirmou:

Seja-me permitido nesta ocasião solene, em que mais uma vez assumo a responsabilidade destas convicções, lembrar que fui um dos primeiros que se inscreveram na cruzada santa que trabalha por extinguir a escravatura, não na lei, mas nos costumes que são a medula da sociedade. ... Há 15 anos quando as vozes que hoje se levantam com tanta sofreguidão emudeciam e ocupavam-se dos assuntos e de política local, eu me esforçava no campo que se abria então à minha atividade na literatura e na imprensa a banir essa instituição. Não posso, senhores, de modo algum apoiar uma política que tende a precipitar esta revolução social. A ideia da emancipação pelos meios diretos é do partido liberal; deixemos que ele a realize a seu tempo; a nós, conservadores, cumpre resistir-lhe (não apoiados) para que a revolução ao menos se opere gradualmente; do contrário as consequências serão funestas (apud FAÇANHA, 2017, p. 93).

Esse importante relato revela que Alencar acreditava que a escravidão não poderia ser findada imediatamente via meio governamental. Ao defender a ideologia liberal para o benefício de seus pares, bradava que nenhuma lei acabaria com a escravidão, a qual só poderia ser encerrada por meio “dos costumes”, pela própria iniciativa privada, individual, a qual, com o tempo, adquiriria a consciência da necessidade da libertação dos cativos, colocando-os na sociedade livre, paulatinamente. Uma visão impossível de ocorrer pela lógica marxista, afinal a mudança da consciência é consequência das mudanças nas relações econômicas. A queda do 16 de julho anunciava as mágoas de Alencar, como mostra Façanha, (2017, p. 138):

O ministério tomou a iniciativa de demitir-se apenas no final da sessão de 1870. Embora, no jogo da política imperial, ele o pudesse fazer por causa da pressão interna do imperador, a leitura dos anais parlamentares do ano de 1870, em conjunto com a repercussão da sessão na imprensa, transmite uma percepção muito forte de que o 16 de julho cai em razão do próprio desgaste

político diante do tema da emancipação, ainda que não houvesse no país propriamente um movimento abolicionista.

Um Alencar dolorido e ressentido vai partir de suas experiências pessoais e convicções ideológicas para compor *O tronco do Ipê*, como Façanha (2017, p. 24) afirma:

Porém, mais do que isso, Sênio permite pensar o romance de Alencar como um testemunho atrelado à experiência política do autor, logo anterior à produção e publicação da obra, tornando plausível, por sua vez, o cruzamento entre o texto literário aludido e as páginas dos anais parlamentares em 1870.

É com este sentimento de derrota, e imbuído de uma missão para mudar os costumes da sociedade brasileira, norteando a opinião pública, que tanto lhe preocupava, Alencar redige *O tronco do Ipê*, uma expressão literária burguesa e decadente.

### 3.1.2.2 – Os elementos textuais e as relações escravistas

O romance *O tronco do Ipê* se desenvolve no interior de uma fazenda às margens do Rio Paraíba, região onde se iniciou o plantio de café em meados do início do Segundo Reinado. Naquele contexto, os antigos municípios produtores do Vale do Paraíba, como era o caso das regiões de Rio Claro, Rezende, São João do Príncipe, Pirai, Barra Mansa, Vassouras, Valença, Paraíba do Sul, etc., ou estavam com seus latifúndios saturados, com escravizados envelhecidos, sem chance de reposição devido ao fim do tráfico negreiro, ou então estavam em vias de sofrer isso.

Perante esse cenário, Alencar faz da literatura uma forma de narrar a História. Na ausência de uma Ciência Social cristalizada em solo brasileiro, coube aos textos literários a tarefa de entender a sociedade brasileira, não pelos caminhos da ciência, mas pelas vias estéticas (BARIANI JUNIOR, 2017). E, sendo assim, o romance vai narrar, por meio da linguagem, a vida e o mundo circundante, recriando-o por meio de sua narrativa e personagens (LUKÁCS, 2016). Alencar fez isso pelo viés burguês.

Embora uma série de outros temas se fundem ao longo da trama de *O tronco do Ipê*, não há outro interesse de Alencar, senão o de interpretar e narrar a história do abandono de uma



fazenda às margens do Rio Paraíba. Logo no início do romance, Sênio declara a beleza da fazenda:

Era linda a situação da fazenda de Nossa Senhora do Boqueirão. As águas majestosas do Paraíba, regavam aquelas terras fertilíssimas, cobertas de abundantes lavouras e extensas matas virgens. A casa de habitação chamada pelos pretos Casa Grande, vasto e custoso edifício, estava assentada no cimo de formosa colina, donde se descortinava um soberbo horizonte (ALENCAR, 1980, p. 6).

E logo depois de engrandecer o passado glorioso da região que deu estopim à riqueza do café, Sênio relata:

Tudo isso desapareceu; a Fazenda de Nossa Senhora do Boqueirão já não existe. Os edifícios arruinaram-se; as plantações em grande parte ao abandono morreram sufocadas pelo mato; e as terras, afinal retalhadas, foram reunidas a outras propriedades. A gente do lugar, tantos os fazendeiros e ricos, como os simples roceiros e agregados se preocuparam muito durante algum tempo com o desamparo em que dono deixava uma fazenda tão fértil e aprazível (ALENCAR, 1980, p. 6).

O relato mostra o poder e o papel da literatura em interpretar o momento histórico pelo qual passava o Brasil do início da década de 1870, especialmente o caso do Vale do Paraíba, sem os braços africanos de décadas anteriores. Sênio então adentra à fazenda abandonada e encontra um velho negro, “caduco”, com quem tenta realizar um diálogo:

Saía dela um negro velho. De longe, esse vulto dobrado ao meio, parecia-me um grande bugio negro, cujos longos braços eram de perfil representados pelo nodoso bordão em que se arrimavam. As cãs lhe cobriam a cabeça como uma ligeira pasta de algodão. Era este, segundo as beatas, o bruxo preto, que fizera pacto com o Tinhoso; e todas as noites convidava as almas da vizinhança para dançarem embaixo do ipê um samba infernal que durava até o primeiro clarão da madrugada (ALENCAR, 1980, p. 7).

Não por acaso, este primeiro capítulo da obra se chama “Feiticeiro”, algo típico do senso comum da época, de associar os negros, principalmente os homens mais velhos, a “feitiçaria” africana. Como visto em capítulo anterior, a experiência do africano no Brasil passou pela destruição de seus elementos culturais e o autor dá continuidade à visão preconceituosa acerca dos aspectos religiosos dos africanos. Alencar é um célebre expoente da ideologia branca e burguesa, e este relato é relevante para mostrar o seu sentimento de desprezo frente aos negros brasileiros, como se vê não só na questão religiosa, mas em se referir ao senhor como “bugio

negro”, na velha concepção darwinista da época, que relacionava os negros aos macacos. A narrativa de Alencar, ao sustentar a ideologia, manteve, como um bom representante da elite econômica, inalterada a imagem que havia sobre a população negra.

O Capítulo 2, chamado “Passeio” recorre aos idos de 1850, com o intuito de rememorar o auge da fazenda, repleta de escravizados, crianças e alegrias: “Na manhã de 15 de janeiro de 1850, saía da Casa Grande, na Fazenda de Nossa Senhora do Boqueirão, um grupo de três crianças, acompanhadas por duas mucamas e um pajem agalado. Eram duas meninas de onze a doze anos, e um menino de quinze” (ALENCAR, 1980, p. 8). Façanha (2017, p. 167) comenta a importância da contextualização intencional de Alencar, situando os leitores, indicando os motivos da bancarrota da fazenda:

A passagem de roça à grande fazenda, através da exploração da mão de obra escrava, massivamente africana, durante período anterior a 1850, figurando esta década como o momento auge de estabilidade e riqueza dos grandes fazendeiros na região, representa o registro cuidadoso de Alencar sobre a relação do seu romance com o mundo exterior o qual parodiava.

Seguindo a narrativa, Sênio interessa-se em não só mostrar a presença dos escravizados e as riquezas da fazenda, mas também em ressaltar a paisagem da região do Vale do Paraíba:

Seriam dez horas da manhã; fazia um belo dia de sol, mas bafejado por fresca viração. As águas do rio tinham a cor e o brilho da esmeralda; o céu estava acolchoado desse azul diáfano e macio, onde o olhar repousa deliciosamente, como em coxins de seda. Um enxame de passarinhos de diversas cores esvoaçava chilreando entre as laranjeiras; e no meio desse concerto harmonioso, destacava como a rutilação do diamante entre as cintilações do cristal, a nota opulenta e sonora do sabiá; longe, formando o sombreado da esplêndida melodia, ressoava a endeixa plangente da juriti. As crianças, e mais ainda os escravos, conservaram-se completamente indiferentes à beleza desse quadro, que a natureza tropical coloria ao mesmo tempo de luz e harmonia (ALENCAR, 1980, p. 10).

O romance de Alencar revela uma de suas características mais marcantes, a descrição, repleta de detalhes para caracterizar as belezas do país, enriquecendo a experiência de seus leitores, encorajados a imaginar a região dado o caráter descritivo de seu texto, marca inerente de sua obra. Façanha (2017, p. 172) ainda acrescenta sobre: “Talvez também fosse intento de Alencar conservar na memória literária - ainda que com certo toque de coisa mítica - algo do extraordinário que as florestas brasileiras, já em extinção, causavam à vista dos desconhecidos, como era o caso dos viajantes”. O impacto dessa narração na consciência nacional não passou

despercebido, tornando os romances de Alencar textos decisivos para a criação da identidade nacional (BARIANI JUNIOR, 2017), obviamente pela régua da burguesia branca.

Ao longo da narrativa, percebe-se que Alencar tratou de mostrar que a riqueza da fazenda podia ser vista não só na sua proporção, no tamanho da lavoura, mas também no cotidiano da família que a geria. O personagem Mário realiza seus estudos na Europa, algo genuinamente burguês. Sênio também destaca a opulência do modo de vida na fazenda por ocasião dos festejos de natal, os ricos enfeites e fartos banquetes, sem deixar de lado a crítica aos modos da elite brasileira. E como sabemos pelos relatos históricos, não há fazenda rica sem peças, ou seja, escravizados. E eles são citados aos montes na obra: na cozinha da fazenda trabalhavam Vicência, Florência, “a doceira famosa da casa” e “Tia Paula”, algumas vezes chamada de “mãe Paula”, a qual, em época de festa, surgia como responsável pela escolha do gado e das aves para as comemorações. Menciona-se ainda a existência de um tal “tio Leandro”, que tinha relação com Vicência, pais do pajem Martinho. Também há destaque para a família de Eufrosina, mas sem explicar suas origens, apenas sugerindo que a mucama teria nascido na casa, filha de antigo escravo africano vindo de Angola.

A relação entre os escravizados e a família também é digna de análise, como referência à situação da escravidão naquele contexto, como se vê na passagem:

Alice quis por força trepar em uma goiabeira para colher um cacho de uvas da alta parreira. Houve porém desta vez uma oposição geral à travessura.  
 — Nanhã, isto são modos? Tomara que sinhá saiba, exclamou a Eufrosina.  
 — Onde já se viu uma menina trepar nas árvores? No Rio de Janeiro, só quem faz isso, é menina à toa! observou a Felícia. O pajem também saiu-se:  
 — Eu tiro, nanhã; diga o que quer, que eu tiro. Uma moça faceira tem seu pajem para servir a ela.  
 — Não trepe, Alice; não é bonito; estraga as mãos e pode romper seu vestido, disse Adélia. Mário limitou-se à sua habitual ironia:  
 — Ora!... Deixe trepar, não faz mal! É filha de barão... não cai... tem muito dinheiro! (ALENCAR, 1980, p. 10)

Percebe-se que a relação entre eles é de normalidade, sem a presença de hierarquias. Em um primeiro momento, não há rebaixamento pela condição de ser escravizado, e há simetria entre os participantes. Sem a presença dos adultos, isto é, dos senhores, Eufrosina tem liberdade para repreender Alice, experimentando de uma condição única. A presença das exclamações mostra que Eufrosina se coloca em uma posição de ordem, e não de subserviência, que seria típica de sua condição de escravizada. Façanha (2017, p. 183) revela as intenções de Alencar:

Desse modo, embora o narrador não enviesse o olhar para a perspectiva crítica que escravos tais como seus personagens poderiam ter em relação ao cativo, parece-me bastante provável que sua intenção fosse mostrar que os cativos se apropriavam das situações, imprimindo-lhes, dentro do possível, um pouco da sua vontade e dos próprios interesses.

Entretanto, aquilo que parecia ser uma situação especial na condição dos escravizados da região, inverte-se completamente na ação de Mário, que após ser repreendido por Eufrosina ao subir ao topo de uma árvore, toma a seguinte ação:

A figura de Eufrosina, coberta de bagos de jaca, era a mais grotesca possível. Assim Alice não se conteve; as volatas de sua risada argentina repercutiram pelo pomar e se casaram ao canto dos passarinhos.

— Ora vejam só! dizia a mucama, se isto não é mesmo para a gente fazer uma... Depois, ai! que Eufrosina é má. Deixe estar, Senhor Mário, que chegando em casa, sinhá D. Francisca há de saber. Oh! se há de! Quando a parda falava, os bagos de jaca escorregando-lhe entravam pelos olhos e pela boca, sem contar as moscas, atraídas pelo mel da fruta; daí uma série de caretas, cada qual mais esquisita.

— É pomada para alisar o pixaim! gritou Mário. O riso é contagioso. Ninguém pôde resistir. O Martinho apertava as ilhargas e trinava como um frango:

— Qui-qui-qui! Pomada de jaca!... Qui-qui!... Para alisar o pixaim. [...]

— Desaforo! Vou fazer queixa a Sinhá! Eu sou sua mucama dela, sua mucama de estimação; não é para ser tratada assim. Se não presto mais, então me vendam!... Depois é que hão de ver (ALENCAR, 1980, p.12-13)

Primeiramente, a ação de Mário, grotesca, é típica da ideologia senhorial de olhar para os escravizados como mercadorias que poderiam ser molestadas. Sendo “peças” da lavoura, não eram gente, não tinham humanidade, e conseqüentemente, poderiam ser vítimas das maiores aberrações – tomar uma jaca na cara era algo leve perante a humilhação pública do açoite. Posteriormente, chama a atenção a atuação de Eufrosina. Humilhada pela ação da travessura do moleque, em nenhum momento ela questiona a empresa escravista. A força da ideologia escravista é tamanha, que ela não tem consciência de sua liberdade. É um sintoma da alienação. Como a trama se passa em meados de 1850, quando a escravidão começa a ser questionada pelo fim do tráfico negreiro, Alencar constrói em Eufrosina as conseqüências da interiorização de ser escravizado. Como mucama preferida de sua senhora, vai reclamar com a sua sinhá que não pode receber tal tratamento, ainda provocando: “se não presto mais, que me vendam”. Alencar fez isso com o intuito de narrar escravizados com o sentimento de interiorização da escravidão, rebaixando a busca pela liberdade, ou era algo de fato verossímil? Façanha (2017, p. 185) expõe sobre a força escravista do contexto da década de 1850:

Portanto, afrontar a escravidão, e sozinha, não seria uma estratégia de sobrevivência tão plausível para Eufrosina quanto se apropriar da lógica senhorial de propriedade e dizer que preferia mudar de senhor. Por fim, ao reconhecer-se como “escrava de estimação” a intenção da mucama não seria diminuir a própria dignidade – realmente não parece que ela tivesse qualquer intenção desse tipo -, porém seria prova de seu discernimento sobre as melhores condições de vida, trabalho e até mesmo alforria possíveis a ela enquanto escrava da casa, chegada aos senhores, do que se fosse, por exemplo, uma escrava do eito que poderia passar a vida toda sem ser percebida.

Frente ao avanço das mudanças econômicas que o país vivia, Alencar utilizou a literatura como uma ferramenta ideológica manter as posições de superioridade racial, ocultando o poder de resistência dos escravizados.

No capítulo 5, “Tia Chica”, há uma cena curiosa na relação entre o moleque Mario e o escravizado Benedito:

A meio da ladeira, encontrou-se pai Benedito com Mário, que saltou-lhe ao pescoço.

— Assim, meu nhonhô, abraça seu negro. Mais!... dizia Benedito suspendendo nos braços o menino. — Eu trouxe uma cousa para você, Benedito! murmurou-lhe Mário ao ouvido. — Da cá, nhonhô, exclamou o preto ajoelhando para receber o presente. [...]

Quando as meninas entraram na cabana, Mário que as acompanhara com o olhar, tirou do seio um pequeno embrulho enrolado em um lenço. Dentro havia uma moedinha de prata de cunho antigo que valia uma pataca, e um pequeno registro de São Benedito. O preto recebeu o mimo de joelhos, e como se fosse uma relíquia sagrada. Não é possível pintar a efusão de seu contentamento nem contar os beijos que deu nas mãos de Mário e nos presentes, ou as ternuras que na sua meia língua disse ao santo e à moeda. Cumpre advertir que pai Benedito não era desses pretos, que suspiram pelo vintém de fumo; ele gozava de certa abastança, devida a seu gênio laborioso, e às franquezas que lhe deixava o senhor. Seu reconhecimento não tinha pois mescla de interesse; era puro gozo de saber-se lembrado e querido pelo menino. [...]

Pai Benedito era um preto alto e robusto. Ordinariamente grave e tristonho, a idade que já andava pelos sessenta, o natural temperamento, e especialmente sua qualidade de feiticeiro, o dispunham ao recolhimento e constante preocupação. Mas havia uma força bastante poderosa para arrancar ao seu natural essa alma robusta; era a afeição de Mário. Nada mais interessante, do que ver o negro atlético dobrar-se ao aceno de um menino; lembrando um desses enormes cães da Terra-Nova, que se deixam pacientemente fustigar por uma criança, mas estrangulariam o homem que os irritasse (ALENCAR, 1980, p. 20-21).

Quais seriam as intenções de Alencar em narrar essa passagem? Um menino que há pouco acabara de humilhar uma escravizada, agora tem a capacidade de abdicar de seus brinquedos em prol de um mimo a um velho escravizado. Como Alencar defendia uma abolição gradativa e feita pelos costumes dos próprios senhores, não é difícil relacionar a cena à ideia de senhores e seus filhos, “bem-aventurados”, que possuíam a virtude de tratar bem os seus

escravizados, concedendo-lhes presentes e, por que não, a alforria? Nada melhor do que projetar, ideologicamente, isso em uma criança, a qual, agindo pelas paixões, da mesma forma que poderia violentar um escravizado, também poderia ter um gesto amável. Façanha (2017, p. 188) também acrescenta à caracterização de Benedito:

Preocupado com a interpretação que os possíveis leitores do romance fariam do cativo, o narrador fez questão de ressaltar traços do caráter de Benedito que seriam valorizados à época. Sua alegria nada tinha a ver com a cobiça “pelo vintém de fumo”, como sucederia a outros negros, pois Benedito “gozava de certa abastança, devida a seu gênio laborioso”, além das “franquezas que lhe deixava o senhor”. Portanto, o contentamento era “puro gozo de saber-se lembrado e querido pelo menino.

A dose de idealismo nas relações entre senhores e escravizados deve ser sempre ressaltada: Alencar tentou suavizar a violência da escravidão por meio dessas cenas, projetando aos seus leitores, formadores da opinião pública, uma relação mais humanizada à empresa escravista. Pouco depois da cena descrita acima, outra aparece para confirmar essas relações:

Dizendo isto, a tia Chica descobriu o marido em pé na porta da cabana.  
 — Olha, calunga; você ainda não viu o presente que nãnhã me trouxe. Como eu vou ficar chibante, hein! Enquanto Benedito examinava gabando o vestido e o xale de lã bem como um adereço de miçangas azuis, que Alice trouxera para sua vovó preta, Chica pela terceira ou quarta vez julgou-se obrigada a abraçar a menina e beijá-la com efusão:  
 — Está com inveja, calunga? disse a preta sorrindo para o marido.  
 — Também eu tive quem se lembrasse de mim; não foi você só.  
 As meninas merendaram na cabana. Embora presa na cama, Chica não se esqueceu de cumprir o dever da hospitalidade. Tirou duma prateleira suspensa ao lado da cama umas latas e cestas, cheias de biscoitos, rosquinhas, beijus e frutas; o pajem foi buscar a água fria da rocha e a Eufrosina pôs a mesa sobre um banco largo. Tudo nessa habitação revelava o mais apurado asseio; a roupa, apesar do grosseiro tecido, cegava de alvura; a louça, até nos lugares desbeijados, era tão limpa que parecia recentemente quebrada (ALENCAR, 1980, p. 22-23).

Servindo à ideologia senhorial, Alencar é cuidadoso em detalhar a cena e nos revela o carinho que as crianças e seus senhores tinham em relação aos escravizados, os quais receberam belos mimos. Em contrapartida, os escravizados, obedientes, amorosos, recompensaram as crianças com beijos, abraços e o que tinham de melhor, cumprindo o “dever da hospitalidade”, como bem definiam os papéis sociais da época. A descrição também é cuidadosa ao revelar o interior da moradia da família escravizada: roupas limpas, lugar higienizado e tudo feito com capricho. Era esse o cenário onde viviam os escravizados brasileiros do século XIX? Onde existia essa escravização doce e amena senão como um falseamento da realidade?

Saltam aos olhos essas passagens como bons exemplos do papel que as amas de leite e as mucamas desempenhavam na educação das crianças dos senhores, como explorado em capítulo anterior. Do ponto de vista literário, é um belo arranjo nas relações entre as personagens, podendo ter um efeito positivo nos leitores, principalmente no que tange o papel dos escravizados. Façanha (2017, p. 187) percebeu isso:

Se as demonstrações de afeição entre senhores e escravos pudessem sempre ser relativizadas ou instáveis por conta dos interesses que as organizavam inicialmente, assim como por causa da violência inerente à escravidão; se seria plausível questionar até mesmo a afeição que as amas poderiam desenvolver pelas crianças sob seus cuidados, já que a criação de uma criança senhorial muitas vezes significava o afastamento compulsório do próprio filho pequeno; o afeto da criança pela ama talvez fosse o mais difícil de questionar.

Façanha (2017, p. 191) também destaca que são os pequenos que mostram de maneira evidente as relações escravistas de “força e favor”. Benedito considerava-se como um avô do menino por ter sido pajem do pai de Mário quando criança. De forma similar, tia Chica, a qual auxiliou na criação da mãe de Alice, olhava para a menina como sua própria neta. Alencar sugere que as relações, supostamente recíprocas, entre escravizados e os filhos de seus senhores eram de grande proximidade, como se fossem do próprio sangue, como vimos nas passagens em que Alice refere-se à Chica como “vovó preta” que conta as famosas estórias, como a da “mãe d’água”, assim como Mário, apesar de não chamar Benedito de “vovô”, tem por ele grande apreço, como vimos quando ele lhe deu um presente. Façanha (2017, p. 192) conclui:

É, portanto, apropriando-se da lógica de relações de convivência possíveis no interior de famílias senhoriais escravistas que Alencar compõe os vínculos entre as crianças e os escravos em seu romance, supervalorizando na literatura os espaços de maior ambiguidade da lógica escravista havida fora dela.

A redação da obra foi feita através das ambivalências que estabelecem o pensamento de Alencar sobre a escravidão; embora tentasse valorizar a pessoa escravizada, ele tropeçava em estereótipos que a rebaixavam, os quais ele não relativizava, como visto nas passagens acima. Não há dúvida de que essas relações ocorriam no plano da História, do fato, das relações sociais, inclusive de alguma experiência que o próprio Alencar tenha tido com escravizadas – a sua mãe, quando falecida, deixou em seu testamento a libertação de alguns escravos (FAÇANHA, 2017, p. 197). Entretanto, o maior problema que isso causava, principalmente por Alencar ser um escritor de sucesso e, logo, de grande abrangência, é que a sua pena fortalecia a ideologia senhorial, como bem lembrou Façanha (2017, p. 195):

Assim, o romance não fala da mãe preta cujos colaços foram Benedito e José Figueira, tampouco se ocupa em narrar as dificuldades e pressões que uma mãe preta como tia Chica – que afinal criara a mãe de Alice – poderia sofrer, tendo muitas vezes que atender primeiro ao filho do senhor e só depois ao seu, como acontecia muito nas histórias das amas fora da literatura.

Quando Mário, já adulto, retorna à fazenda, Alice prepara uma grande festa para recebê-lo. Neste contexto, a descrição de Alencar mostra uma visão animalésca dos escravizados:

A mesma cena do poleiro se reproduziu sucessivamente no bardo dos carneiros, no curral das vitelas, no cercado dos bacorinhos e leitões. A menina derramava em torno de si um fluido de afeto e ternura; o que vivia nessa atmosfera sentia sua irresistível atração. Na fazenda, para qualquer ponto que se voltasse, via-se rodeada de entes que a amavam e a quem ela retribuía em simpatia. Onde chegava, na roça ou no curral, havia festa e alegria. Os pretos batiam palmas; o gado mugia; as ovelhas balavam (ALENCAR, 1980, p. 103).

Além da animalização típica da empresa escravista, há outra estratégia na narrativa de Alencar. Se os escravizados são colocados no patamar dos animais, Alice se coloca como protetora de todos eles. “Havia festa e alegria”, pois estava tudo em ordem, caso houvesse alguma necessidade ou reclamação, ela seria direcionada à Alice, a qual se compadecia com os demais escravizados, sempre indefesos, como os demais animais. Alencar, então, projeta em Alice a visão paternalista, dos “costumes” da sociedade brasileira, acreditando que seriam os senhores a cuidar dos escravos, de maneira benévola, inclusive proporcionando, gradativamente, a sua alforria. Essa perspectiva é confirmada com a cena seguinte:

Ao passar pela casa do administrador, viu este na porta.  
 — Apronta-se tudo para hoje, Senhor Santos!  
 — Já está pronto!  
 — Ficará bonito?  
 — Pois que dúvida!  
 — E a roupa dos pretos? Não falta nenhuma peça?  
 — Vou contar agora.  
 — Se faltar, mande-me dizer logo, que ainda há tempo de aprontar.  
 Era costume na fazenda distribuir-se pelo Natal a cada escravo, uma nova muda de roupa domingueira como presente de festa; a isso referia-se a pergunta da moça. Voltando da senzala com intenção de ir ver a capela em companhia de Adélia, de quem se esquecera, Alice, que passava em frente à casa dos cães, aproximou-se para agradecer-lhes as festas que estavam fazendo de longe (ALENCAR, 1980, p. 103).

Alice, filha do barão, acolhia e zelava pelo bem-estar dos escravizados, os quais tinham naquela garota, criada inclusive pelo carinho africano, uma interlocutora em defesa de seus



interesses. Alencar e o seu doce idealismo, mesmo que houvesse algo de verossímil nessa relação, estereotipa a relação escravizado e senhor, consolidando o papel benevolente da Casa Grande, sempre cuidadosa e preocupada com a qualidade de vida de suas peças, as quais moravam ao lado de seus pares, os cães, como fica evidente na cena. Façanha (2017, p. 209) também percebeu essa perspectiva, apontando:

Note-se que a noção de troca de presentes volta a aparecer nesse trecho como parte do acordo entre os cativos e a casa senhorial, sob as ordens do barão e intermédio de Alice. Através desse arranjo de situações e ideias que afirmavam as características de Alice como protetora dos escravos, a narrativa permite enriquecer o olhar sobre o trato da mocinha com as escravas na cozinha.

Os festejos de Natal, por fim, fortificam essa visão. Representam o ápice das intenções de Alencar em mostrar como a escravidão estava longe de ser algo negativo. Pelo contrário: para ele, era pedagógica e civilizatória. Os africanos, sem cultura, lançados à barbárie, teriam a oportunidade de vencer sua natureza atrasada, incorporando os dados civilizatórios. A maior festa cristã, do nascimento de Cristo, mostrava como os senhores eram bons:

O geral dos escravos trajava suas roupas de festa; havia, porém, uma porção deles adornados com trajes de fantasia, uns à moda oriental e outros conforme os antigos usos europeus; mas tudo isso de uma maneira extravagante, misturando roupas de classes e até de povos diferentes. Assim não era raro ver-se um cavaleiro português de turbante, e um mouro com chapéu de três bicos. Depois da algazarra formidável com que foi saudada a chegada do senhor, começou o samba, mas sem o entusiasmo e frenesi que distingue essa dança africana, e lhe dá uma semelhança do mal de São Guido; tal é a velocidade do remexido, e redobre das contrações e trejeitos, que executam os pretos ao som do jongo (ALENCAR, 1980, p. 136).

Novamente, a descrição detalhada das vestimentas dos escravizados remete à ideia benevolente dos senhores, preocupados com a situação de suas peças, as quais também poderiam representar a riqueza de seus donos. Melhores roupas eram sinônimo de senhores mais ricos. Outra situação curiosa é a permissão para os escravizados praticarem as suas próprias tradições. Embora o relato encontre respaldo histórico, Alencar fez questão de mostrar que era feita sob supervisão e influência europeia. E adicionando o clamor, respeito e devoção dos negros aos seus senhores, como na passagem: “o barão retirava-se com os convidados no meio dos aplausos e saudações dos escravos que, formando alas, os acompanhavam até a Casa Grande” (ALENCAR, 1980, p. 137).

Façanha (2017, p. 215) entende que esse simbolismo é intencional no que tange à ideia de Alencar de valorizar a relação entre senhores e escravizados:

Todo o simbolismo imbuído na situação se faz através dos gestos dos senhores em direção aos escravos – pausar o próprio divertimento; locomover-se em direção à senzala – como um tipo de retribuição ao que fora recebido na véspera. É claro que tal relação de troca seria muito desigual, mas não estaria na intenção do narrador reparar nisso, tampouco questionar a desigualdade, porém conferir solenidade àquela reafirmação cíclica de troca de favor. Esse era também o limite da valorização da presença escrava na narrativa, pois não sugeria crítica à escravidão.

Por fim, é necessário ressaltar um episódio crucial na trama, o resgate de Alice, a qual estava à beira da morte no riacho, sendo resgatada por Mário. Uma cena de imenso realismo e descrição, é resolvida graças à ação de Benedito, vejamos a criação de uma incrível metáfora:

O corpo do negro, inteiriçado sobre o abismo, escorrendo sangue das feridas, brandia, aos repetidos abalos que lhe imprimiam as arremessas de Mário, como um vergão de ferro. Com o esforço, os artelhos do menino cerrando-se quase estrangulavam o pescoço do velho africano, cujos olhos injetados e narinas dilatadas, indicavam asfixia iminente. O menino estorcia-se dentro d'água. Seu corpo parecia romper-se, como o dorso da serpe quando se dilata para estringir a presa. A luta estava indecisa. Às vezes acreditava-se que Mário ia triunfar, arrebatando a vítima ao boqueirão; outras vezes o menino perdia a vantagem adquirida e submergia-se ainda mais. Como era sublime essa cadeia humana que se estendia desde a aba do rochedo até às profundezas do lago, com uma ponta presa à vida, e outra já soldada à morte! Esses corações que se faziam elos de uma corrente, grillhados pelo heroísmo, essa âncora animada, sustendo uma existência Prestes a naufragar, devia encher de admiração e orgulho a criatura. Foi essa peripécia do horrível drama que se desenhou aos olhos do barão, quando ele chegava à margem do lago. Não teve necessidade de interrogar, de ouvir alguma voz, nem de examinar a cena. Do primeiro relance compreendera tudo. A vítima era Alice; o herói, Mário; o instrumento, Benedito (ALENCAR, 1980, 68-69).

Não foi ocasional a escolha da cena, detalhada ao extremo. O corpo africano, estraçalhado para salvar a menina, vítima, era o único instrumento que o garoto, Mário, o herói, poderia ter para salvá-la. Uma verdadeira “cadeia humana” resumia bem o cenário da escravidão brasileira, da hierarquia social em que vivíamos, na qual o negro, na base, apesar do sofrimento vivido, como no caso de Benedito, era parte integrante e importante da vida nacional, sem a qual não se poderia construir o “edifício social” e a glória dos brancos. A metáfora valoriza a escravidão, pedra fundamental na sociedade, mas em nenhum momento a questiona, a deslegitima. Benedito ofereceu, como se fosse inerente à condição dos escravos, o

seu corpo para salvar os filhos dos senhores, algo que Façanha (2017, p. 256) analisou com precisão:

A despeito da ideologia senhorial levada ao extremo por Alencar acerca da suposta amenidade da escravidão brasileira e do papel civilizador que ela teria sobre os africanos rumo à liberdade, a capacidade metafórica do trecho acima desdiz eloquentemente tudo isso. Ao contrário, enfatiza-se, até com certo impressionismo, o sangue, imagens de tortura e o rompimento das carnes do escravo, algo que, com efeito, era constitutivo daquela sociedade que ambicionava ser civilizada. Porém a força desse testemunho sobre o quanto a escravidão seria desvantajosa para o escravo muito rapidamente dá lugar à opacidade habitual da narrativa sobre o assunto. O fechamento da cena recorre à saída enfatizada ao longo de todo o texto, ressaltando sentimentalidades e gratidão: Mário abraça Benedito e lhe beija as cãs. Ademais, todo o desgaste físico de Benedito é ignorado nas cenas seguintes.

Esta cena resume a situação da escravidão no Brasil na percepção de José de Alencar: é pilar fundamental da sociedade brasileira, como metaforicamente representada na ação de Benedito para salvar Alice. Tornar Benedito e sua prole livre, imediatamente, levaria a um colapso da sociedade brasileira, podendo, inclusive, provocar sérios confrontos, como no caso norte-americano, sempre lembrado pelo autor como péssimo exemplo de emancipação. Chalhoub (2012, p. 47) percebeu que em *O tronco do Ipê*: “a escravidão é a chave de todo um modo de vida, não necessariamente mau; se as ‘luzes do século’ e as circunstâncias políticas específicas exigiam a emancipação, era preciso fazê-la sem comprometer a continuidade do mundo senhorial”.

### 3.1.2.3 – Conclusões do projeto escravista de Alencar

*O tronco do Ipê* foi escolhido nesta tese como uma tentativa de mostrar de que maneira José de Alencar narrou a escravidão, na literatura, importante elemento da superestrutura brasileira no Segundo Reinado, no contexto de sua crise. O autor, desgastado politicamente, ressentido quanto à negativa de D. Pedro II em escolhê-lo como senador mais votado pelo Ceará, opta pela via literária para criticar as ações políticas do imperador e as suas intervenções políticas para acabar com a escravidão.

Especificamente, Alencar redige a obra em um contexto das primeiras grandes discussões acerca de leis que pudessem amenizar a escravidão, encerrando-a, gradativamente, como é o caso da Lei Rio Branco, popularmente conhecida como “Ventre Livre”. Inimigo desta lei, Alencar acreditava que poderia influenciar diretamente a opinião pública por meio de seu

livro, o qual mostrava relações familiares, amistosas, benevolentes entre senhores e escravizados, os quais, apesar de sofrerem uma ou outra travessura de crianças brancas, acima de tudo, eram bem tratados pelos seus senhores e pelas próprias crianças, devedoras dos próprios escravizados perante suas criações. Façanha (2017, p. 216) acompanha esse raciocínio, repercutindo outra análise:

De fato, considerando em conjunto os documentos parlamentares e o registro literário do autor, Hebe Cristina da Silva considera *O tronco do ipê* como testemunho de uma tentativa deliberada de José de Alencar de forjar “relações harmônicas” entre senhores e escravos, assim como um “bom tratamento” oferecido aos cativos, no intuito de afirmar o argumento de que a escravidão seria extinta naturalmente pela iniciativa privada. Sobre as intenções de Alencar, Silva afirma: “podemos dizer que ele, com vistas a defender sua postura contrária à aprovação da mencionada lei, construiu uma imagem que atestava a validade de suas convicções”. Desse modo, o interesse de *O tronco do ipê* quanto à escravidão seria constantemente reiterar a “postura benevolente dos senhores”.

Alencar, em *O tronco do Ipê*, apostou suas fichas na eficiência das relações paternalistas, de senhores benevolentes, os quais se preocupavam e cuidavam de seus escravizados com carinho e respeito, rejeitando a pecha violenta e humilhante que a História projeta. A partir dessa perspectiva, não caberia ao Estado interferir em tais relações, profícuas, para encerrá-las, podendo, inclusive, causar um colapso não só na economia, mas também, sobretudo, nas relações sociais. A escravidão, quando encerrada, deveria ser feita pela ótica dos senhores, da iniciativa individual, sem coação ou subvenção governamental. Seria mais pertinente se a ação do Estado fosse na direção de incentivar braços que substituíssem, aos poucos, os próprios escravizados, os quais seriam libertos pela iniciativa dos próprios senhores para não levar ao colapso o “edifício social”, construído há mais de 350 anos. Façanha (2017, p. 220) ainda salienta que Alencar defendia que o Estado deveria interferir de outras maneiras para a emancipação, destacando:

Assim, no projeto de Alencar o Estado deveria favorecer as associações de emancipação, por exemplo, isentando-as de taxas de escravos comprados para serem alforriados; deveria criar um fundo para a manumissão dos cativos, preferindo mulheres até os 40 anos e os que soubessem ler e escrever. Além disso, a proposta previa uma pequena lista de mecanismos que indiretamente favoreceriam a emancipação tais como a restrição do direito de legar cativos em testamento apenas aos “herdeiros necessários”; a isenção de impostos às heranças e arrematações em favor da emancipação; a permissão ao escravo para a formação de um pecúlio, inalienável, em bem de sua liberdade, contanto, porém, que fosse feito com a “com ciência do senhor”. O principal mecanismo propunha a migração dos escravos das cidades para a lavoura, através da proibição do “serviço de escravos na corte, capitais e cidades

marinhas” em atividades variadas como a venda de quitanda, carroto, serviço de alfaiate, sapateiro, costureira, carpinteiro, marceneiro, ferreiro, açougueiro, pintor etc.

Apesar dessas sugestões, Alencar não concordava com a libertação dos filhos das escravizadas, como proposto na Lei do Ventre Livre, a qual ele classificou como “iníqua e bárbara”, como relata Façanha (2017, p. 222):

[I]níqua, porque concede a liberdade à prole e nega à geração atual, cheia de serviços e dedicação”. Bárbara, porque condenaria “a prole inocente” – ou seja, os filhos da escrava nascidos livres após a lei – “ao abandono, o que significa a miséria e a morte”. A preocupação fundamental de Alencar era com as consequências decorrentes da intervenção da lei no domínio privado das relações entre senhores e escravos, as quais seriam reconhecidas pela “moderação”, chega mesmo a dizer “doçura”. No pensamento do deputado, os costumes brasileiros, “a índole generosa de nossa raça”, teriam impregnado a escravidão “de uma brandura e solícitude que a transformavam quase em servidão”. Que dissesse o contrário quem nunca tivesse visto, “uma e muitas vezes, no seio da família, a mãe querida e respeitada” a reclinar-se “sobre o leito de dor onde jazia o escravo”, dirigida pelo sentimento de caridade, “o resplendor da senhora brasileira.

O discurso de Alencar fortalece a ideia de que *O tronco do Ipê* foi o escrito com o intuito de projetar à escravidão um sentimento de amenidade, familiaridade, reciprocidade, amizade e até de humanismo entre senhores e escravizados, pois seu discurso político vai de encontro às relações estabelecidas na obra. Colabora com a visão predominante da superestrutura, racista, que pairava em grande parte da cultura nacional. Sua pena reconforta os corações falseados ideologicamente da burguesia brasileira, tentando ocultar da opinião pública os horrores da escravidão e o papel ativo e organizado dos escravizados e homens livres que se agrupavam na luta pelo fim da escravidão.

Dessa maneira, há um uso político em *O tronco do Ipê*. Se Alencar acreditava que a escravidão seria dizimada pela mudança de costumes, a literatura seria peça-chave nessa construção, promovendo reflexão e ação entre os seus leitores, os quais teriam na obra um manual até didático no tratamento “humanitário” dos escravizados. Essa visão literária pode ser vista como algo recorrente no contexto oitocentista, inclusive tendo sido um expediente utilizado pelo próprio Alencar na construção de um projeto de identidade nacional, com o seu *O Guarani* e o papel do romance indigenista. Portanto, Alencar apostava suas fichas na defesa de uma instituição, que naquele momento estava falida, acreditando que a sua mola propulsora era um paternalismo camarada, praticado por senhores benevolentes, os quais conseguiam manter os escravizados sob seu comando por meio de negociações, sem o uso extremo da força,

auxiliando também no papel civilizatório do homem branco, cujo resultado final era a harmonia das raças. Façanha (2017, p. 232) concorda com esse posicionamento:

Ou seja, através do romance Alencar reconhecia espaços de atuação escrava na construção dos arranjos cotidianos no interior das fazendas. Negociação, tratamento humanizado, preservação da família, direito a pecúlio e folgedos próprios, tal conjunto de elementos representaria o modo pelo qual Alencar idealizava o funcionamento do paternalismo, imaginando trocas e ganhos de ambas as partes. Os escravos teriam condições de garantir seus interesses, assim como os senhores, a força de trabalho. Ao gosto de seu discurso no parlamento, as “raças” viveriam “sempre unidas, retribuindo uma com sua proteção os serviços da outra.

Essa visão adocicada, a serviço da ideologia burguesa e da conciliação de classes, tônica da “via prussiana” brasileira (MAZZEO, 2015), que romantiza a escravidão e suas relações sociais harmônicas será, guardadas as devidas proporções e especificidades, recuperada no século XX, ora pela sociologia emergente, ora pelo discurso oficial do Estado brasileiro, colaborando para a tese defendida por aqui, de que a abolição foi uma farsa. Em última instância, corroboram a visão marxista de superestrutura como reflexo das relações materiais de uma sociedade, em consonância com a perspectiva de Moura (2019, p. 54):

Essa literatura orgânica, que funcionou como superestrutura ideológica do sistema, é argamassa cultural de manutenção que atravessa o período do escravismo e penetra na sociedade de capitalismo dependente que persiste até hoje. Por isso, somente com Lima Barreto, que morre em 1922, o negro se redignifica como personagem ficcional, como ser humano e sua individualidade.

Em última instância, Alencar, no século XIX, é um dos grandes responsáveis, senão o maior, para a construção da “história única” (ADICHIE, 2019) acerca da população negra brasileira.

### **3.1.3 O realismo e a perspectiva do Bruxo do Cosme Velho**

Machado de Assis foi um dos grandes expoentes da Literatura brasileira na segunda metade do século XIX. Percebeu como poucos, por meio de seu *modus scribendi*, a dinâmica das mudanças pelas quais passava a sociedade brasileira durante a decadência da Monarquia e, conseqüentemente, do próprio sistema escravista. Sua narrativa, a ficção realista, estabeleceu

temas “bons para pensar” (CHALHOUB, 2012), visto que o autor deixa proceder alegorias de crítica social.

Na primeira metade do século XX, biógrafos de Machado de Assis, como Mário Mattos (1930), Lúcia-Miguel Pereira (1936) e Augusto Meyer (1952) tiveram leituras que caminharam na direção da indiferença ou de omissão do autor, reconhecidamente negro – filho de um operário mulato com uma imigrante açoriana – e de infância pobre, em relação aos problemas da escravidão. Cobrava-se de Machado, principalmente via movimento negro, um maior engajamento do autor, um dos maiores de nossa literatura, nas questões que se referiam aos seus ancestrais (DUARTE, 2007). Foi essa a posição de Ironides Rodrigues, intelectual do movimento negro sobre o autor:

Exprimiam-se como um escritor branco que não sentisse o mínimo de sangue negro correndo em seu coração. É o patrono da Academia Brasileira de Letras, numa prova de sua branquitude de inspiração, ficando à margem e pouco se preocupando com movimentos sociais do seu tempo, como a Abolição e a República. (RODRIGUES, 1997, p. 256)

Esta leitura vai na contramão do pensamento desta tese, seguindo o posicionamento de grandes referências nos estudos machadianos, como é o caso de Magalhães Júnior, Roberto Scharwz, John Gledson e Sidney Chalhoub, o qual realizou pesquisa minuciosa acerca do trabalho de Machado, quando de seu ofício no Ministério de Agricultura, realizando substancial esforço no cumprimento da Lei do Ventre Livre (DUARTE, 2007). Dessa maneira, apesar de não assumir um posicionamento abolicionista devidamente explícito em seu texto, como outros o fizeram, Machado empenhou-se, não somente com seus contos, romances, crônicas, mas também como acionista do jornal *Gazeta de Notícias*, cujo papel foi de notório combate à escravidão na segunda metade do século XIX (DUARTE, 2007), realizando importantes críticas à ideologia senhorial. Em várias de suas obras a questão da escravidão tem destaque, muitas vezes acompanhada da presença da figura do agregado. Por meio de seus textos, Machado escreveu a transformação de uma História em polvorosa. Como tentativa de demonstração de seu combate ao escravismo, serão utilizados alguns de seus textos famosos, percorrendo vários gêneros literários: a poesia de “13 de maio” (1888), os contos “Mariana” (1871) e “Pai contra mãe” (1906) e os romances *Helena* (1876) e *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881).

Tendo a realidade objetiva atuado sobre a literatura (LUKÁCS, 2016), percebe-se que na obra de Machado de Assis, no tocante à narração da situação da população negra, já há uma mudança de postura provocada, primeiramente, pelo fim iminente da empresa escravista e a grande quantidade de trabalhadores livres no Rio de Janeiro – transformações na estrutura

material - como também pela vivência do próprio autor como negro, apesar de ter condições muito melhores do que a grande parte da negritude. O realismo de Machado de Assis, enquanto superestrutura, representou o início de uma interpretação da realidade mais crítica ao escravismo, algo que será aprofundado, posteriormente, pela narrativa de Lima Barreto. Apesar de ambos autores estarem muito distantes de uma literatura revolucionária, comprometida com a causa operária (LUKÁCS, 2016), é evidente a mudança de postura literária a partir do Realismo brasileiro, afastando-se, mesmo que de maneira tímida no início, do romantismo reacionário da burguesia brasileira.

### 3.1.3.1 – A poesia de “13 de maio”

Não obstante a obra de Machado de Assis tenha ficado mais conhecida pela prosa, o autor também se arriscou pela verve poética, tendo escrito inúmeros poemas. Alguns desses se dedicaram explicitamente à questão da escravidão, como é o caso de “13 de Maio”:

Brasileiros, pesai a longa vida  
 Da nossa pátria, e a curta vida nossa:  
 Se há dor que possa remorder, que possa  
 Odiar uma campanha, ora vencida,  
 Longe essa dor e os ódios seus extremos:  
 Vede que aquele doloroso orvalho  
 De sangue nesta guerra não vertemos...  
 União, brasileiros! E entoemos  
 O hino do trabalho<sup>20</sup>

Neste poema, Machado comemora o fim da escravidão sem a necessidade de derramamento de sangue, sem traumas, numa clara referência ao longo, sanguinário e traumático fim da escravidão nos Estados Unidos, marcado por uma guerra fratricida e, conseqüentemente em uma divisão da sociedade, principalmente no Sul, entre brancos e negros. O autor pede aos brasileiros união e trabalho, em uma evidente ideia de nação, na qual se possam superar as diferenças e o ódio, evidentemente, dos derrotados, ou seja, dos senhores escravistas. Seria fulcral para o futuro desta nova nação, a qual comemorava uma nova

---

<sup>20</sup> Este poema estava contido em um panfleto distribuído à população no cortejo cívico que encheu as ruas cariocas no dia 20 de Maio de 1888. In: DUARTE, E A. *Machado de Assis: afro-descendente*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/Crisálida, 2007, p. 23.



independência, como de fato se pensava na época, que os senhores não levassem à frente um sentimento revanchista para que o Brasil de fato experimentasse a liberdade burguesa. Machado, neste instante, se aproxima de uma postura idealista, escondendo o verdadeiro problema da sociedade brasileira que ainda se perpetuaria após a abolição, o do controle da propriedade pela burguesia branca, mantendo os negros na mesma posição social, de subordinação. O discurso de “união” interessava somente ao discurso oficial, o dos vencedores. Sua pena, neste instante, vai de encontro à ideia de conciliação das classes, a velha “via prussiana” (MAZZEO, 2015).

### 3.1.3.2 – *Helena* e a ideologia senhorial

Os acontecimentos desta obra se passam por volta de 1850, época na qual o Brasil vivia as consequências do fim do tráfico negreiro. A escravidão perdia força, mas seu término ainda seria adiado vergonhosamente por mais quase quatro décadas. Chalhoub (2003, p. 19) diz que

é preciso ler *Helena* em suas duas historicidades: a da narrativa – anos 1850 – e a do autor – 1876 –, e considerar que houve, de permeio, a crise social e os debates políticos intensos que culminaram na lei de 28 de setembro de 1871, depois conhecida como Lei do Ventre Livre.

Machado contextualiza *Helena* no auge do Império, “o tempo saquarema”, época na qual a elite fluminense escravista se negava a aceitar o fim da escravidão, pressionada pela Inglaterra e pelo movimento abolicionista. Por isso, o autor redige na perspectiva daquele que viveu a emergência da crise das formas tradicionais de domínio, as quais são reveladas em *Helena*. A sociedade brasileira era marcada profundamente por uma ideologia senhorial que se manifestava há mais de três séculos. A praga da escravidão tornou a sociedade brasileira uma extensão da vontade dos seus grandes senhores, principalmente os barões de café fluminense no auge do Segundo Reinado.

Essa ideologia senhorial se manifestava por meio do testamento, um documento típico das elites tradicionais e do direito burguês e que se torna o centro da tensão em *Helena*, após a morte do conselheiro Vale, oriundo de família tradicional, das “primeiras classes da sociedade”. Chalhoub (2003, p. 20) destaca que o testamento “é a manifestação máxima de uma vontade senhorial, sendo ao mesmo tempo o encaminhamento da continuidade de uma política de domínio que precisa sobreviver ao ato derradeiro daquela vontade específica”. O poder

senhorial era tamanho que, mesmo morto, ainda interferia na vida dos vivos, como por exemplo, em determinar que Helena, reconhecida como sua filha natural, fosse viver com a família no Andaraí, sendo tratada “com desvelo e carinho, como se de seu matrimônio fosse” (ASSIS, 1994, p. 10).

Esse comportamento senhorial, de ver o mundo como uma expansão de sua vontade, está presente no *ethos* de Estácio, personagem central da narrativa. Machado coloca no jovem uma sensação de que os eventos de sua vida ocorrem por um determinismo de classe, mostrando que “ele não cedia nem esquecia nenhum dos direitos e deveres que lhe davam a classe em que nascera” (ASSIS, 1994, p. 12), como mostrado na passagem: “Não quero saber [...] se há excesso na disposição testamentária de meu pai. Se o há, é legítimo” (ASSIS, 1994, p. 11). No desenrolar da obra, as ideias senhoriais de Estácio ganharão antíteses de Helena, a qual usa de galhofa e ironia para tentar ao menos relativizar o seu pensamento.

### 2.1.3.3 – A situação dos escravizados

Se o testamento gerava tensão e possível disputa entre herdeiros, os quais ainda eram governados pelo defunto, a situação dos escravizados era ainda pior, pois corriam sério risco de serem vendidos para outras famílias, rompendo os vínculos que haviam estabelecido com as daqueles com quem se encontravam. A possibilidade de receber a alforria não era descartada, vista como um prêmio máximo pelos serviços prestados ao senhor, principalmente para os escravizados mais velhos.

Em uma passagem da obra, Helena e Estácio discutem sobre o tempo e a liberdade, quando ele afirma:

Valem muito os bens da fortuna [...]; eles dão a maior felicidade da Terra, que é a independência absoluta. Nunca experimentei a necessidade; mas imagino que o pior que há nela não é a privação de alguns apetites ou desejos, de sua natureza transitórios, mas sim essa escravidão moral que submete o homem aos outros homens. A riqueza compra até o tempo, que é o mais precioso e fugitivo bem que nos coube. Vê aquele preto que ali está? Para fazer o mesmo trajeto que nós, terá de gastar, a pé, mais de uma hora ou quase (ASSIS, 1994, p. 29).

Chalhoub (2003, p. 28) afirma que

como essa ideologia é produto e ao mesmo tempo instituinte de um contexto de luta de classes, ela é apenas aquilo que permite a Estácio pensar e dizer que está concedendo quando, na verdade, estiver cedendo a pressões, ou ao menos reconhecendo a existência de antagonismos sociais.

O excerto, demonstração evidente da ideologia senhorial, não reconhece qualquer tipo de reciprocidade, pelo contrário, vê o mundo como uma extensão da vontade de Estácio, o qual é quem determina o que é a vida do outro, exemplo claro de uma sociedade escravista, alienada, produtora de dependentes. Outra situação que salta aos olhos é a fanfarronice de Estácio ao se referir a uma “escravidão moral”, pois moral é o que Estácio não possui, pois vê o mundo unicamente a partir de sua perspectiva, não possuindo reciprocidade em relação aos outros, pois não vê os demais como seus pares, e sim, como seus subordinados.

Será função de Helena expor as contradições de Estácio. Ao ver um negro se divertir descascando uma laranja, ela reflete sobre a possibilidade de compra do tempo, dizendo:

Tem razão: aquele homem gastará muito mais tempo do que nós em caminhar. Mas não é isto uma simples questão de ponto de vista? A rigor, o tempo corre do mesmo modo, quer o desperdicemos, quer o economizemos. O essencial não é fazer muita coisa no menor prazo; é fazer muita coisa aprazível ou útil. Para aquele preto o mais aprazível é, talvez, esse mesmo caminhar a pé, que lhe alongará a jornada, e lhe fará esquecer o cativo, se é cativo. É uma hora de pura liberdade (ASSIS, 1994, p. 29).

Percebe-se que Helena contesta Estácio, relativizando a ideia do tempo. Posteriormente, lança um raciocínio pré-capitalista, tempo por tarefa, longe da concepção industrial, verificado no momento em que o escravizado curtia a jornada, gozando preciosos momentos de “autonomia”. Na sequência, Estácio zomba da menina, sendo obrigado a encarar as contradições de seu pensamento provocando, na verdade, uma inversão retórica, acusando-a de reabilitar a escravidão. Em outro momento, quando estão em uma carroça, Helena responde ao irmão que insistia em pensar que o cativo era uma “bem-aventurança”:

Sim? Retorquiu Helena sorrindo; estou quase a fazer-lhe a vontade. Não faço; prefiro admirar a cabeça de Moema. Veja, veja como se vai facineirando. Esta não maldiz o cativo; pelo contrário, parece que lhe dá glória. Pudera! Se não a tivéssemos cativa, receberia ela o gosto de me sustentar e conduzir? Mas não é só faceirice, é também impaciência (ASSIS, 1994, p. 29).

Helena zomba do irmão com profunda ironia, revelando uma associação típica do contexto escravista. Moema é uma égua e na condição de animal está próxima da situação dos escravizados, os quais apareciam lado a lado com os demais animais “irracionais” nos

inventários dos senhores. A situação da égua é uma metáfora da visão da escravidão enquanto “bem-aventurança”, como se o animal se alegrasse em conduzir a menina em seu lombo, sentindo-se toda “faceira” ao conduzir a bela jovem. A forma como a égua move a cabeça, a “faceirice” é também impaciência no sentido de que a égua, como os escravizados, quer correr o mais rápido possível, saindo de onde está em direção à liberdade, “sentindo-se alguma coisa senhora e livre” (ASSIS, 1994, p. 30). Chalhoub (2012, p. 34) constata que “a cativa não estaria sentindo ‘orgulho de servilidade’, porém desejo de liberdade”. No momento seguinte, Helena conversa com a égua. Inicialmente usa da chacota para se identificar com a cativa, pois ambas estão sujeitas à condição de dominação de um homem, Estácio, irmão e inimigo. Machado projeta duas situações contrastantes nessa passagem: na primeira, a égua, humanizada, é dependente de Helena, de quem o animal dá “glória” em servir. Em seguida, Helena, senhora de Moema, é dominada por Estácio, e compartilha com a égua a ânsia pela liberdade, cerceada por Estácio, que afirma ao fim:

-Helena! Interrompeu Estácio; você é muito capaz de disparar a correr.

- E se fosse?

- Eu deixava-a ir, e nunca a traria em meus passeios. Você monta bem; mas não desejo que faça temeridades. Nós somos responsáveis, não só por sua felicidade, mas também por sua vida (ASSIS, 1994, p. 30).

O trecho é uma clara representação de que Estácio não se sentiu nem um pouco afetado com os comentários feitos por Helena sobre a escravidão, talvez por não entendê-lo ou por simplesmente não aceitar qualquer ponto de vista diferente do seu, o qual nada mais é que a posição senhorial paternalista, que vê no mundo a projeção de sua vontade.

### 3.1.3.4 – Vicente, o pajem

Além da passagem descrita acima, há outro momento em *Helena* que salta aos olhos quando o assunto é a instituição escravista: a relação entre a família e Vicente, pajem da protagonista. Ele é descrito como “cria da casa e particularmente estimado pelo conselheiro” (ASSIS, 1994, p. 18).

Vicente, que era estimado pelo conselheiro Vale, segue sua sina de obediência e vai servir fielmente sua ama, como em “(dedicação) despida de interesse porque a esperança da liberdade, se a podia haver, era precária e remota” (ASSIS, 1994, p. 18). Essa ausência de esperança na alforria está associada ao “tempo saquarema”, no qual a escravidão ainda era um

alicerce quase que inabalável na sociedade brasileira, fora as investidas inglesas contra o tráfico. Era notório entre os escravizados que a única forma legal de conseguir a escravidão era via a bondade de seus senhores, algo que se transformou a partir de 1871, no contexto histórico posterior à Guerra do Paraguai e ao início das leis abolicionistas, como a do Ventre Livre. Daí o sentimento de Vicente em ser submisso, absolutamente leal ao conselheiro e Helena, as únicas vias de futuramente conseguir a alforria, o que representa a ideologia senhorial perante os escravizados que, conseqüentemente, produzirão uma legião de dependentes da figura do senhor, ou então do coronel na sequência histórica brasileira. Machado está reproduzindo ideias presentes na superestrutura brasileira.

Estácio, notório representante dessa ideologia, dá uma demonstração de sua relação com o pajem, quando de sua companhia junto à Helena: “Está certa de que não corre nenhum perigo indo só com o pajem” e continua: “não saia nunca sem mim”. A resposta de Helena desvela características da escravidão no contexto: “Não sei se poderei obedecer. Nem sempre você poderá acompanhar-me; além disso, indo com o pajem, é como se fosse só; e meu espírito gosta, às vezes, de trotar livremente (ASSIS, 1994, p. 45).

É sabido que Helena usava o pajem como cúmplice para suas visitas secretas a papai Salvador. Dessa forma, é preciso justificar o porquê da presença do menino em suas andanças pelo Rio. Nada melhor do que incorporar a ideologia senhorial, coisificando Vicente, visto como nulo, sem subjetividade, um nada para a sociedade. Essa dissimulação de Helena é visível quando mais adiante sua relação com Vicente é exposta no excerto: “O pajem levava os olhos na moça com um ar de adoração visível; mas, ao mesmo tempo, com a liberdade que dá a confiança e a cumplicidade fumava um grosso charuto havanês, tirado às caixas do senhor” (ASSIS, 1994, p. 67).

Chalhoub (2003, p. 53) destaca a importância desse trecho, acreditando que a ação de Vicente em relação a sua senhora é semelhante ao dela com seus protetores e algozes:

por um lado, há o reconhecimento pela proteção senhorial – a ‘adoração visível’ de Vicente e a gratidão de Helena; por outro, há a possibilidade de ‘traduzir’ essa obediência em conquistas ou espaços de autonomia – a liberdade de fumar o charuto havanês em Vicente, o direito ao ‘sacrário da alma’ em Helena.

Machado de Assis também não escolheu a presença do “charuto” por acaso. Não é um recurso qualquer, pelo contrário. Ele aproxima a escravidão do universo em que vive, o do Rio

de Janeiro urbano, situando-a neste contexto. Malheiro (1976 apud CHALHOUB, 2003, p. 45) discute a repercussão desse comportamento:

Nas cidades já se encontravam escravos tão bem-vestidos e calçados, que, ao vê-los, ninguém dirá que o são. Até o uso do fumo, o charuto sobretudo, sendo aliás um vício, confundindo no público todas as classes, nivelando-as para bem dizer, há concorrido a seu modo para essa confraternidade, que tem aproveitado ao escravo: o empréstimo do fogo ou do charuto aceso para que um outro acenda o seu e fume, tem chegado a todos sem distinção de cor nem de classe. E assim outros atos semelhantes.

É preciso ressaltar que Vicente não só goza do prazer de fumar, mas vai além, tirando o charuto “da caixa do senhor”. Machado lança mão dessa passagem para mostrar que além da vida urbana dos escravizados, bem diferente da situação colonial típica do campo, os escravizados gozavam de alguma autonomia e até de prazeres típicos da Casa Grande, possivelmente utilizada como recurso dos senhores para criar uma ilusão da liberdade, evitando a subversão dos escravizados. A estética de Machado, exemplificada nesta passagem, vai na direção da ideia de Bariani Júnior (2017), o qual defende que a literatura foi um poderoso instrumento da vida social na ausência de uma Ciência Social.

Por fim, a intervenção mais significativa de Vicente na narrativa aparece no clímax da tensão entre Helena e a família do Conselheiro. O pajem, percebendo que a jovem adoecia, questiona o padre Melchior, que desconversa: “há alguma coisa que o escravo não pode saber”, emendando: “também o escravo pode saber alguma coisa que os brancos tenham vontade de ouvir” (ASSIS, 1994, p. 106). Pode-se afirmar que Vicente, agindo por vontade própria, afastando-se da ideologia senhorial dominante do escravizado dessubjetivado, acredita que a possibilidade de sua alforria está associada à vida de Helena. Sua morte pode levar à perspectiva de sua liberdade à estaca zero, podendo ser vendido para outrem. No fim da vida, Helena, fazendo uso da ideologia senhorial, interpreta essa autonomia de Vicente, o qual conta ao padre que Salvador era seu irmão. Helena não deixa de lado o viés do ridículo, orando a Deus: “porque infundi aí no corpo vil do escravo tão nobre espírito de dedicação. Delatou-me para restituir-me a estima da família” (ASSIS, 1994, p. 107). Na visão de Chalhoub (2003, p. 55), sobre a mudança de postura de Helena, temos:

O descarrilamento de Helena é, à sua maneira, um testemunho histórico: sendo a senhora de Vicente, a moça repete em relação a este, pelo menos num momento de crise, determinada lógica de domínio, e então interpreta o movimento do escravo como mera subordinação à vontade senhorial.

É possível afirmar que *Helena* já representa uma interpretação da realidade feita por Machado que se distancia dos discursos dominantes, dando início a uma literatura realista que, por seus pormenores, típicos da estilística machadiana, realizarão profundas críticas à escravidão e suas consequências para a sociedade livre.

### 3.1.3.5 Memórias póstumas de Brás Cubas

O defunto-autor, protagonista deste romance, cria uma narrativa estridente, de numerosos artifícios e grande vontade de chamar a atenção do leitor (SCHWARZ, 2014). Se a escrita de Machado tratou, sim, de criticar a empresa escravista e seus senhores, como disse Schwarz (p. 18); “no romance machadiano praticamente não há frase que não tenha segunda intenção ou propósito espirituoso”. A retórica de Brás Cubas confere sempre um ar de superioridade patente, mesmo que esteja inseparável da situação narrativa risível. Consequentemente, assinala Schwarz (p. 20): “prestígio e desprestígio estão juntos na empostação da linguagem, convivência que é de todos os momentos, e atrás da qual triunfa o narrador, que brilha sempre duas vezes, uma quando assinala os próprios méritos retóricos, outra quando ri de seu caráter desfrutável”. É por isso que, ao arquitetar seu romance por meio de um defunto-autor, que Machado confere uma crítica impiedosa a tudo aquilo que rodeia o protagonista, afinal, o que pode querer um defunto acerca da vida que ele não mais possui? (DUARTE, 2007). Daí o sentido de galhofa e melancolia presentes na obra. Dessa maneira, a condição de vida de Brás Cubas aponta para todos os problemas que recaíam à elite carioca, como viu Duarte (2007, p. 199):

O discurso ácido do morto não deixa de apontar para a sua condição de beneficiário do escravismo. O herdeiro ocioso ‘afeiçoado à contemplação da injustiça humana’, e empenhado em ‘explicá-la’ e ‘classificá-la por partes’ está morto e é de dentro de seu caixão que este senhor de escravos fala, em 1880, aos seus pares, leitores da Revista Brasileira.

Isso posto, podemos ver de que maneira Machado de Assis narra os abusos, a frieza e o horror da realidade escravista, por meio do comportamento de Brás Cubas.

### 3.1.3.6 “O menino é o pai do homem”

Neste capítulo, Brás Cubas volta no tempo e recorda a sua infância, a qual é marcada por uma relação com os escravizados:

Desde os cinco anos merecera eu a alcunha de «menino diabo»; e verdadeiramente não era outra cousa; fui dos mais malignos do meu tempo, arguto, indiscreto, traquinas e voluntarioso. Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher do doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura, fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce «por pirraça»; e eu tinha apenas seis anos. Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias; punha as mãos no chão, recebia um cordel nos queixos, à guisa de freio, eu trepava-lhe ao dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia, -- algumas vezes gemendo,-- mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um -- «ai, nhonhô!» -- ao que eu retorquia: -- «Cala a boca, besta!» -- Esconder os chapéus das visitas, deitar rabos de papel a pessoas graves, puxar pelo rabicho das cabeleiras, dar beliscões nos braços das matronas, e outras muitas façanhas deste jaez, eram mostras de um gênio indócil, mas devo crer que eram também expressões de um espírito robusto, porque meu pai tinha-me em grande admiração; e se às vezes me repreendia, à vista de gente, fazia-o por simples formalidade: em particular dava-me beijos (ASSIS, 1994, 526-527).

Como na obra de José de Alencar, estamos na presença do convívio do escravo doméstico na família patriarcal. Brás Cubas recorda sua infância e revela que cresceu sendo um garoto sem qualquer limite, incorporando, definitivamente, a ideologia patriarcal da elite brasileira. Quando se tenta fazer do mundo uma extensão de sua vontade e encontra-se no outro não um igual, mas sim uma coisa, o escravizado, o resultado não pode ser outro a não ser a violência, como Brás Cubas agia em relação à escravizada que lhe negou “uma colher de doce de coco”. O personagem é o representante da burguesia reacionária brasileira.

Sádico, intrigueiro, mentiroso, Brás Cubas faz de Prudêncio o seu cavalo, tratando-o, literalmente, como um animal, atitude comum na relação entre o senhorio e o escravizado. Torna-se, ainda, um saco de pancadas do garoto. Percebe-se, evidentemente, a coisificação dos escravizados, os quais perdem por completo o seu caráter de humanidade. Duarte (2007, p. 203) segue o mesmo raciocínio:

Como se vê, já de início Brás Cubas se coloca como parte de um todo – a elite senhorial brasileira do século XIX. Há ainda diversas passagens em que o personagem expressa sua identificação aos hábitos e formas de agir e pensar da classe social de onde provém. O ‘menino diabo’ é o ‘pai do homem’, mas



foi a ‘educação viciosa’ recebida na família que permitiu o embrutecimento de seu caráter e a insensibilidade para com o outro, em especial, os submetidos ao escravismo ou à pobreza.

É bem razoável afirmar que o caráter autoritário e sádico dos senhores, em uma ordem social escravista, constrói-se na infância, por isso “O Menino é o Pai do Homem”. A respeito desse tipo de relação, presente na história brasileira, Freyre (2006, p. 337) escreveu: “Nascem, criam-se e continuam a viver rodeado de escravos, sem experimentarem a mais ligeira contrariedade, concebendo exaltada opinião de sua superioridade sobre as outras criaturas humanas, e nunca imaginando que possam estar em erro”. Da mesma forma, a ideologia burguesa e a alienação vão, aos poucos, se solidificando na criança, a qual cresce em uma sociedade repleta de privilégios de cor e classe, até se tornar um adulto como Brás Cubas.

A sociedade que se consolidou no Brasil desde suas origens assumiu um caráter predominantemente patriarcal, a qual teve como consequência o surgimento de uma classe dominante autoritária, para quem todas as coisas à sua volta, sejam objetos ou pessoas, a pertence. Não existe nada que possa ser contrário ao seu anseio. Relações materiais escravistas projetam mentalidades violentas. A sua visão de mundo de superioridade, que no Brasil tornou-se sinônimo de branquitude, faz essa elite querer ser dona de tudo: tomar posse é o sentido da vida. Brás Cubas revela esse sentimento depois de perder a cadeira de deputado:

Tudo tinha a aparência de uma conspiração das coisas contra o homem: e, conquanto eu estivesse na minha sala, olhando para a minha chácara, sentado na minha cadeira, ouvindo os meus pássaros, ao pé dos meus livros, alumiado pelo meu sol, não chegava a curvar-me das saudades daquela outra cadeira, que não era minha (ASSIS, 1994, p. 159).

Machado de Assis percebeu que a chaga da escravidão fez florescer comportamentos arraigados, construiu péssimos valores e relações baseadas em uma intransigente hierarquia entre homens livres e escravizados, entre o humano e o reificado, estabelecendo uma lógica que determinou que ser livre significa possuir seja lá o que for, fazenda, gado, fábrica, gente, que se torna, na verdade, um objeto, ou melhor, uma peça. Sendo assim, a relação baseada na violência torna-se uma prática “natural” nas relações entre senhores e escravizados, desde sua infância, aliás, quando se constrói o caráter do “Menino que é pai do Homem”.

É inquestionável que esta visão de mundo da elite brasileira não foi rompida em nenhum momento histórico de nossa trajetória, como na independência, na abolição ou então na Proclamação da República (COUTINHO, 1979), tornando-se um entrave na construção de uma sociedade verdadeiramente democrática, como veremos à frente.

### 3.1.3.7 – O fim do tráfico negreiro e o relacionamento com Cotrim

Em *Memórias Póstumas*, o tema tráfico negreiro aparece diretamente no capítulo CXXII, “O verdadeiro Cotrim”, quando Brás Cubas relembra um episódio ocorrido em 1849-50, exatamente no contexto turbulento de término da Diáspora Africana. Um Brás Cubas ressentido conta sobre o seu cunhado, o qual é incitado a opinar sobre o seu casamento com a sobrinha e recebe uma resposta negativa:

Como era muito seco de maneiras tinha inimigos, que chegavam a acusá-lo de bárbaro. O único facto alegado neste particular era o de mandar com frequência escravos ao calabouço, donde eles desciam a escorrer sangue; mas, além de que ele só mandava os perversos e os fujões, ocorre que, tendo longamente contrabandeado em escravos, habituara-se de certo modo ao trato um pouco mais duro que esse gênero de negócio requeria, e não se pode honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito de relações sociais. A prova de que o Cotrim tinha sentimentos pios encontrava-se no seu amor aos filhos, e na dor que padeceu quando lhe morreu Sara, dali a alguns meses; prova irrefutável, acho eu, e não única. Era tesoureiro de uma confraria, e irmão de várias irmandades, e até irmão remido de uma destas, o que não se coaduna muito com a reputação da avareza; verdade é que o benefício não caíra no chão: a irmandade (de que ele fora juiz), mandara-lhe tirar o retrato a óleo. Não era perfeito, de certo; tinha, por exemplo, o sestro de mandar para os jornais a notícia de um ou outro benefício que praticava, -- sestro repreensível ou não louvável, concordo; mas ele desculpava-se dizendo que as boas acções eram contagiosas, quando públicas; razão a que se não pode negar algum peso. Creio mesmo (e nisto faço o seu maior elogio) que ele não praticava, de quando em quando, esses benefícios senão com o fim de espertar a filantropia dos outros; e se tal era o intuito, força é confessar que a publicidade tornava-se uma condição *sine qua non*. Em suma, poderia dever algumas atenções, mas não devia um real a ninguém (ASSIS, 1994, p. 323).

Brás traça o caráter de Cotrim, ressaltando as virtudes de um homem de “virtude original”, “ferozmente honrado”, “um modelo”, sempre pronto para a família, irmandade e auxílio ao próximo. A despeito de aparentemente enaltecer Cotrim, Machado encadeia um jogo de oposições através do qual o narrador dá a entender sempre duas posições sobre a personagem: antipático, avaro, dono de uma filantropia interesseira, bárbaro, era assim que seus inimigos o viam (CHALHOUB, 2012). A avareza era justificada por representar, na verdade, um excesso de uma virtude, a sua filantropia instigava os outros a fazerem o mesmo, o amor às boas ações (CHALHOUB, 2012). Ter que agir de maneira violenta com os escravizados fazia parte do serviço, aliás, tal prática somente era voltada para aqueles mais rebeldes, logo, era legítima e aceita moralmente perante a construção de seu caráter. Nas palavras de Chalhoub (2012, p. 280):

Neste último quesito, aliás, Cotrim seria justo, pois só mandava punir no Calabouço “os perversos e os fujões”; todavia, para lembrar algo que os leitores contemporâneos não deixariam de saber, a intensidade do castigo no Calabouço era determinada pelos senhores, por isso o fato de os cativos de Cotrim saírem de lá “a escorrer sangue” sugeria algo mais sobre os costumes dele em relação aos cativos. Em suma, o procedimento de Brás como autor do perfil de Cotrim aparenta ser o de minar os elogios que faz. Nenhum sentido positivo é unívoco, pois cada um deles suscita a visão contrária, insinua o seu oposto.

É válido salientar que se “lembrar é ressignificar” (CHALHOUB, 2012, p. 281), Brás fala sobre Cotrim em 1880, já em um contexto de avanço do abolicionismo, no qual o comportamento de escravistas e traficantes é colocado em xeque, logo, seria improvável uma lembrança irretocável de seu cunhado, o qual, aliás, foi contrário ao seu casamento. Essa estratégia feita pelo narrador leva a uma leitura de seu testemunho feita a contrapelo, procurando entender aquilo que ele informa sem a intenção de fazê-lo, algo que, conseqüentemente, pode levar a outros significados sobre as atividades de Cotrim (CHALHOUB, 2012), principalmente na passagem: havia “longamente contrabandeado em escravos, acompanhada de uma isenção de culpa, afinal “não se pode atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito de relações sociais”. Abstraindo o tom irônico - por se tratar de algo retrospectivo - inerente ao estilo machadiano, é verossímil a possibilidade de Brás Cubas referir-se aos traficantes das décadas de 1830-40 dessa maneira: eles cumpriam um dever social pela necessidade da economia nacional, abastecendo as fazendas para o bem do Brasil. O predomínio das relações escravistas não cria problemas para a consciência. Chalhoub (2012, p. 282) recorda: “Em suma, podia-se sim, na década de 1840, ser ao mesmo tempo traficante de escravos e possuir caráter ‘ferozmente honrado’ – quiçá grifando o *ferozmente*, por dever de precisão”. Sendo assim, Cotrim era o “traficante cidadão de bem” (CHALHOUB, 2012) do Brasil da primeira metade do século XIX, pai de família, generoso, membro de confrarias, patriota, modelo de homem. Cotrim percorre de contrabandista de africanos até outra forma atividade improba relacionada ao Estado imperial, indo de um negócio ilegal, pois o tráfico acabara, definitivamente, em 1850, para outro, sem deixar de ser “honrado”, sujeito merecedor de “obséquios”, sendo possível que esteja aí um comentário de Machado de Assis sobre o legado da cultura escravista e seu tráfico ilegal para as classes dominantes brasileiras (CHALHOUB, 2012).

A conclusão sobre essa conduta de Cotrim e as estratégias utilizadas por Machado de Assis dizem muito a respeito do espírito da sociedade brasileira daquele contexto, como bem observou Chalhoub (2003, p. 284):

Assim, formalmente interdito o ponto de vista autoral, sem recurso tampouco ao possível distanciamento do narrador em terceira pessoa, aparecem, sem julgamento explícito de valor, os pilares da sociedade criada pelos contrabandistas de africanos e os proprietários de gente ilegalmente escravizada: sonho de superar a duplicidade eliminando certos constrangimentos da lei e da opinião; uma ‘hipocrisia paciente e sistemática (cap. LIII), para dissimular a contradição entre lei e práticas senhoriais; corrupção generalizada, tanto nas relações dos cidadãos com o Estado como nas interações entre os cidadãos; leveza moral ou insensibilidade social, quer dizer, nenhum sentimento de culpa ou remorso respeitante às injustiças e arbitrariedades cometidas.

A análise machadiana é implacável, “amarga e áspera” (CHALHOUB, 2003), de substancial politização, nas entrelinhas, no cuidado extremo com o uso das palavras e das situações peculiares do seu contexto, aproximando-se de um realismo que já estava percebendo as contradições de classe do Brasil escravista.

### 3.1.3.8 – “Vergalho”

Em suas memórias, Brás Cubas narra o seu reencontro, anos mais tarde, com Prudêncio (já alforriado) e Brás Cubas. Em uma praça pública, o defunto-autor, já adulto, viu uma cena que lhe chamou a atenção. Observou, incrédulo, o seu antigo “cavalo de todos os dias”, agora um homem livre, chicoteando outro negro, escravizado que comprara para servir-lhe. O local escolhido por Machado para descrever a cena não foi por acaso, o antigo “largo do Valongo”, porto de chegada dos africanos e palco fundamental na realização de transações do tráfico negreiro. Prudêncio caminha por um local, escravizando outro africano, um sinal de que ali naquela região, os negros social e moralmente serão sempre rebaixados:

Tais eram as reflexões que eu vinha fazendo, por aquele Valongo fora, logo depois de ver e ajustar a casa. Interrompeu-me um ajuntamento; era um preto que vergalhava outro na praça. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: — “Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!” Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova.

— Toma, diabo! dizia ele; toma mais perdão, bêbado!

— Meu senhor! gemia o outro.

— Cala a boca, besta! replicava o vergalho.

Parei, olhei... Justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que o meu moleque Prudêncio, — o que meu pai libertara alguns anos antes. Cheguei-me; ele deteve-se logo e pediu-me a bênção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.

— É, sim, nhonhô. — Fez-te alguma coisa?

— É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.

— Está bom, perdoa-lhe, disse eu. — Pois não, nhonhô. Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!

[...] Exteriormente, era torvo o episódio do Valongo; mas só exteriormente. Logo que meti mais dentro a faca do raciocínio achei-lhe um miolo gaiato, fino, e até profundo. Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, — transmitindo-as a outro. Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca, e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto! (ASSIS, 1994, p. 198-199).

Que trauma a escravidão promove em nossa sociedade e cultura. Uma vez liberto, o escravizado agia como o senhor. A sociedade dos libertos, branca, deveria mudar o comportamento dos indivíduos, mas não foi o que aconteceu. A força da escravidão, como bem mostrou Chalhoub (2003), era tamanha que ele passaria a se comportar como os brancos, pois teria adquirido a moral, a ideologia, os “bons costumes” e a suposta polidez dos senhores. Machado de Assis expõe, neste capítulo, que Prudêncio simplesmente reproduziu a educação a que fora submetido: agirá como se espera dos senhores; agora, Prudêncio é livre, logo é senhor, pode ter posses, pode reificar alguém. Ele teve uma ação que era permitida a qualquer pessoa – como lembrou Joaquim Nabuco -, isto é, converter-se em proprietário de escravo. E este, conforme aprendera com o convívio com os brancos, era um objeto, não uma pessoa. A relação violenta só é uma consequência do protocolo de ação desse tipo de relação.

A incorporação de valores e hábitos dos senhores brancos é tão significativa em Prudêncio que ele repete não só as atitudes, mas também as mesmas palavras e ideias que costumava ouvir de Brás no passado, algo que Machado soube representar muito bem com boa dose de ceticismo: os malefícios da escravidão, na lógica da violência gera violência, torna o oprimido, quando livre, um novo opressor (DUARTE, 2007). Entretanto, apesar de incorporar a ideologia da branquitude, Prudêncio não supera o comportamento subordinado a que fora submetido desde sempre, ao pedir a “benção” a Brás, o qual continua sendo a figura do poder, ou seja, o negro liberto pode ser livre e ter escravizados, mas a hierarquia social da sociedade

de classes lhe reserva o espaço da subordinação ao seu superior: “nhonhô manda, não pede”. Duarte (2007, p. 209) conclui na mesma linha de raciocínio:

Machado, todavia, não perdoa os beneficiários da escravidão. A forma cínica com que Brás reflete sobre o episódio, para ele ‘gaiato’ e ‘talvez alegre’, enfatiza o embrutecimento e insensibilidade da classe responsável pela continuidade do sistema escravista: o ‘maroto’ empregado por Brás em relação a Prudêncio se equipara ao ‘brejeiro’ que o sinhozinho ouvia quando do pai quando de suas traquinagens.

Dessa forma, Prudêncio pode ser visto como um “pai Tomás” brasileiro, figura típica da cultura norte-americana, a qual representa o negro subserviente ao seu senhor branco. Em última instância, pelo viés de LUKÁCS (2016), Prudêncio age dessa maneira porque é um sujeito alienado, o qual não consegue enxergar a realidade do movimento dialético do mundo. É produto das relações materiais desiguais e, conseqüentemente, da ideologia burguesa, as quais são as responsáveis pela criação de sua consciência. Se a objetividade do real produz a subjetividade individual (LUKÁCS, 2016), ao longo da história do Brasil tivemos escravizados e seus descendentes que, ao reproduzirem a alienação, ora contestaram o discurso dominante, ora o assumiram, como foi o caso de Prudêncio.

### 3.1.3.9 – “Mariana” e as incertezas do “Ventre Livre”

A Guerra do Paraguai trouxe conseqüências paradoxais para o Brasil: primeiramente, ergueu o moral do imperador, o qual saía vitorioso pela campanha em terras vizinhas. Entretanto, posteriormente, por meio da ascensão do Exército e, conseqüentemente das ideias promovidas pela corporação, o abolicionismo e o republicanismo, o Império brasileiro, ano a ano, ruiu.

O movimento abolicionista ganhou fôlego após a Guerra do Paraguai (1864-1870) e logo em 28 de setembro de 1871 foi decretada a Lei Rio Branco, popularmente conhecida como “Ventre Livre”. Esta lei garantia que

Art. 1º Os filhos de mulher escrava que nascerem no Imperio desde a data desta lei, serão considerados de condição livre.

§ 1º Os ditos filhos menores ficarão em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quaes terão obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito annos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indemnização de 600\$000, ou de

utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos. No primeiro caso, o Governo receberá o menor, e lhe dará destino, em conformidade da presente lei. A indenização pecuniária acima fixada será paga em títulos de renda com o juro annual de 6%, os quaes se considerarão extinctos no fim de 30 annos. A declaração do senhor deverá ser feita dentro de 30 dias, a contar daquelle em que o menor chegar á idade de oito annos e, se a não fizer então, ficará entendido que opta pelo arbitrio de utilizar-se dos serviços do mesmo menor.<sup>21</sup>

A lei, decretada pelo Gabinete Conservador de Rio Branco, o qual levou a fama pelo decreto, dava continuidade ao processo de término da escravidão pelo viés burguês “lento, gradual e seguro”, iniciado 21 anos antes pelo fim do tráfico negro. Apesar da interferência do Estado na promoção da abolição, não houve garantia do cumprimento da lei, como argumenta Bueno (2003, p. 227):

Além de arrancar a bandeira abolicionista das mãos dos liberais, a lei ainda bloquearia por anos a ação dos abolicionistas mais radicais, garantindo, assim, que a libertação dos escravos fosse um processo “lento, gradual e seguro”. Na prática, a lei seria burlada desde o início, com a alteração da data de nascimento de inúmeros escravos. O Fundo de Emancipação, criado pela mesma lei e oriundo da Receita Federal – para pagar pela alforria de certos escravos – também foi logo dilapidado, usado em grandes negociatas.

Um governo composto por uma elite branca jamais conduziria um processo diferente em relação aos negros, considerados inferiores. Esse problema, aliás, perpetuou-se na política brasileira, feita por brancos para brancos, excluindo a população negra das instituições de poder. E, ainda, como será analisado no contexto da lei Áurea, a lei, como elemento da superestrutura, é uma forma de dominação da própria burguesia. Não se podia esperar algo revolucionário da parte do aparelho jurídico.

É neste contexto de fôlego abolicionista que é publicado, originalmente no *Jornal das Famílias*, em 1871, o conto “Mariana”, pelo qual Machado discute as consequências desse processo de fim de escravidão.

O narrador é Macedo, que acaba de retornar à Corte após mais de meia década de passeio pelo Velho Continente. Sua apresentação aos leitores muito recorda os personagens cuja ideologia é a senhorial e que vimos, por exemplo, em Estácio na obra *Helena*. Macedo, em suas andanças pela cidade, encontra Coutinho, considerado sua “alma gêmea”. O nobre rapaz conta de sua vida para Macedo, e abre seu coração contando sobre seus amores, com destaque para o

---

<sup>21</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM2040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM2040.htm), acesso em 09 de setembro de 2019.

maior deles, uma escravizada, Mariana, cria da casa, e afirma sobre a garota: “gentil mulatinha nascida e criada como filha da casa, e recebendo de minha mãe os mesmos afagos que ela dispensava às outras filhas” (ASSIS, 1994, p.773), apesar de Mariana não sentar-se à mesa para alimentar-se e não aparecer na sala de visitas, “era como se fosse pessoa livre” (p. 773), “certa afeição fraternal” (p. 773) era dispensada por suas irmãs à garota. Ela, incorporando a ideologia senhorial, “possuía a inteligência de sua situação” (p. 773), “só lhe restava pagar com muito reconhecimento a bondade de sua senhora” (p.773).

Mariana passou a viver um drama, similar a Helena. Adoeceu por ver Coutinho casar-se com sua prima Amélia, mas sarou porque Coutinho pediu-lhe que continuasse vivendo. O nobre passou a reparar mais na “mulatinha”, despertando em seu “espírito uma ideia que a razão pode condenar, mas que nossos costumes aceitam perfeitamente” (ASSIS, 1994, p. 778). A garota fugiu da casa e dos desejos de Coutinho, despertando a ira de sua mãe que viu o gesto como “ingratidão de uma escrava” (p. 778). O rapaz, imaginando que Mariana fugira por não aguentar vê-lo casar-se, prometeu que, uma vez restituída à casa, iria “colocá-la na situação de verdadeiro cativo” (p. 778).

Em sua procura pela cativa, Coutinho a encontra e pergunta se alguém a seduzira para fugir e ela desabafa: “se alguém me seduziu? Não, ninguém; fugi porque eu o amo, e não posso ser amada, eu sou uma infeliz escrava. Aqui está porque eu fugi. Podemos ir; já disse tudo” (ASSIS, 1994, p. 779). Mariana volta para a casa de seus senhores e seu sofrimento aumenta, levando-a a uma nova fuga que, conseqüentemente, provocou uma profunda preocupação em Coutinho, o qual, com o espírito preenchido pelo remorso, vê, ao final do conto, a garota cometer suicídio na sua frente, após ingerir veneno.

Há vários paralelos a serem feitos entre o conto e o romance de Machado de Assis. Ambos iniciam com alto teor de escárnio e terminam com a morte da protagonista, a qual é profundamente torturada por um amor impossível, Helena por Estácio e Mariana por Coutinho. Nas duas obras, a ideologia senhorial, paternalista, é onipresente e as relações mais marcantes na sociedade escravista, são as de dependência, provocando humilhação e violência. É notório que os senhores demonstram estima pelos dependentes, como o pajem em *Helena* e a própria Mariana por Coutinho e sua mãe. Esses dependentes estão a todo instante a agradecer aos seus senhores e tem o discernimento que serão sempre lembrados pela sua inferioridade. Chalhoub (2003, p. 134), dissertando sobre a lógica hegemônica de reprodução das hierarquias e desigualdades sociais, afirma que “em Mariana, o narrador insiste em descrever a situação da escrava em sua casa aproximando-a à condição de liberdade”, respaldando-se na passagem: “era como se fosse pessoa livre” [...] “escrava, é verdade, mas escrava quase senhora” (ASSIS,



1994, p. 773, 776). Chalhoub (2003) também destaca a farsa da “doçura ideológica” pela forma como os senhores veem Mariana após sua fuga, ao ser chamada de “ingrata”, “insolente”, “atrevida”, “rebelde” (ASSIS, 1994, p.776, passim).

É perceptível que há grande aproximação entre “escravidão” e “liberdade”. Tal dicotomia é sempre revelada em *Helena* e “Mariana”. A primeira, inclusive metaforiza a situação de dependência ao dialogar com uma égua, e a segunda vê a escravidão impossibilitar não só o seu ir e vir, mas também a possibilidade de amar alguém, evidenciando o drama do processo abolicionista. Para Chalhoub (2003, p. 135): “escravidão e paternalismo, cativo e dependência pessoal, pareciam duas faces da mesma moeda”.

Historicamente, apesar de o conto ter sido publicado no início de 1871, o episódio relatado em “Mariana” pode ser situado em meados da década de 1850, porque a história de Coutinho é narrada por Macedo, que acabara de chegar da Europa após quinze anos de ausência, como visto anteriormente, e ele conta algo que se passou em sua mocidade. Logo, a trama, ocorrida na metade do século, estaria inserida no contexto no qual a Conciliação entre Liberais e Conservadores levou à hegemonia incontestável da classe senhorial-escravista e sua ideologia, marcando o auge do Império.

Se Machado lançou o conto em 1871 e a narrativa se passa na década de 1850, ele está lançando em discussão, em um ano fundamental para o avanço do abolicionismo, o sentimento de “remorso” de gerações anteriores em relação aos seus escravizados, tendo que encarar todo o sofrimento e tragédias provocadas pelos crimes cometidos contra escravizados. Entretanto, tal remorso, típico da *comédia ideológica* brasileira, passaria rapidamente, como podemos ver na própria obra, quando Coutinho e Macedo caminham pela rua do Ouvidor, de alma tranquila, espírito limpo e olhos nos “pés das damas que desciam dos carros, e fazendo a esse respeito mil reflexões mais ou menos engraçadas e oportunas. Duas horas de conversa tinha-nos restituído a mocidade” (ASSIS, 1994, p. 783). Todos os terríveis crimes e a desumanização produzidas pela escravidão provocaram sim uma dor... que durou poucos minutos, rapidamente esquecida em prol da manutenção da ideologia senhorial, ávida por dependentes e movida por nobres homens que, no dizer de Chalhoub (2003, p. 163), eram “predadores sociais e sexuais”.

É pertinente afirmar que Machado sugere em “Mariana” que, se não houver interferência do poder público sobre a escravidão, ela não vai acabar pela consciência varonil da classe senhorial, defendendo o oposto de Alencar. Era preciso interferir diretamente nas relações sociais, caso contrário a escravidão não terminaria naturalmente pela vontade dos senhores e suas convicções ideológicas, de Coutinhos, Macedos, Estácios e outros. Entretanto, o Estado, enquanto superestrutura, em uma sociedade cindida pela luta de classes, representa os interesses

da elite econômica (MARX; ENGELS, 1998), logo, estaria longe de promover a superação da condição da negritude, como de fato ocorreu, principalmente pela ineficiência da lei burguesa.

Pode-se afirmar que o texto de Machado sugere, em última instância, uma dúvida sobre o devir das ações escravistas, a partir de situações que vivera no passado. Estava no imaginário político da época o temor de leis, como a lei de 28 de setembro de 1871, decretada meses depois da publicação de “Mariana”, de fato ser plenamente executada em um país que sofria e ainda sofre com o desrespeito às instituições e a obediência à lei, principalmente, naquele contexto, após todo o imbróglio referente ao encerramento do tráfico negreiro, como exposto acima. A sociedade respeitaria a determinação do “Ventre Livre”? Vimos anteriormente que era comum o desrespeito e a fraude dos documentos de natalidade para retirar as crianças da proteção da lei. De fato, a eficácia da lei foi pequena, porque libertaria realmente os escravizados, sem a bem-aventurança dos senhores, quando as crianças nascidas em 1871 completassem 21 anos, algo que ocorreria somente em 1892, data posterior à abolição, datada de 13 de maio de 1888. Sem rompimento das relações materiais, principalmente no controle da propriedade privada por parte dos senhores, a mudança real jamais aconteceria (LUKÁCS, 2016), afinal, a lei, na economia capitalista, pode ser utilizada como instrumento de dominação da própria burguesia.

Coube à História e ao próprio acaso colocarem o “Bruxo do Cosme Velho” como experiência viva, testemunha ocular dessa trajetória, afinal, a partir de 1873, Machado de Assis passou a chefiar a seção do Ministério da Agricultura, responsável por estudar e acompanhar a aplicação da lei de emancipação gradual dos escravizados.

Pelo menos do ponto de vista teórico, no que ocorreu de fato no processo histórico brasileiro, Machado de Assis estava certo: se não houvesse interferência da lei via ação estatal, a escravidão não acabaria de fato. Entretanto, é por meio dessa própria perspectiva, amparada ainda na ideia de comédia ideológica que, feita a abolição pela princesa Isabel, os ex-escravizados, sem qualquer auxílio do Estado, foram lançados na sociedade, racista, vivendo em condições degradantes, algo que colabora para a defesa de “abolição como farsa”, gerando perversas consequências até os dias atuais. Isso ocorreu, como veremos à frente, porque a lei, somente, em uma sociedade burguesa, desacompanhada da ruptura nas relações materiais, não altera a vida da classe dominada.

### 3.1.3.10 –“Pai contra mãe”

Trata-se de um conto que faz parte do volume *Relíquias de casa velha*, publicado em 1906, pouco antes de seu falecimento, em 1908. Esta narrativa assume um tom definitivamente perturbador do início ao fim. Começa com a descrição do horror da escravidão e termina com a tragédia de uma escravizada foragida. Logo no princípio, Machado narra a realidade daqueles que sofriam o açoite:

A escravidão levou consigo ofícios e aparelhos, como terá sucedido a outras instituições sociais. Não cito alguns aparelhos senão por se ligarem a certo ofício. Um deles era o ferro ao pescoço, outro o ferro ao pé; havia também a máscara de folha-de-flandres. A máscara fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca. Tinha só três buracos, dois para ver, um para respirar, e era fechada atrás da cabeça por um cadeado. Com o vício de beber, perdiam a tentação de furtar, porque geralmente era dos vinténs do senhor que eles tiravam com que matar a sede, e aí ficavam dois pecados extintos, e a sobriedade e a honestidade certas. Era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel. Os funileiros as tinham penduradas, à venda, na porta das lojas. Mas não cuidemos de máscaras. O ferro ao pescoço era aplicado aos escravos fujões. Imaginai uma coleira grossa, com a haste grossa também à direita ou à esquerda, até ao alto da cabeça e fechada atrás com chave. Pesava, naturalmente, mas era menos castigo que sinal. Escravo que fugia assim, onde quer que andasse, mostrava um reincidente, e com pouco era pegado (ASSIS, 1994, p. 659).

De maneira fria e objetiva, Machado volta no tempo e recorda da condição de escravizado no Brasil. Para aqueles que o achavam omissos perante a empresa escravista, não há dúvida de que se trata de um verdadeiro grito contra o açoite. Se recordar é ressignificar (CHALHOUB, 2003), como já pensado aqui anteriormente, Machado assume a postura do ancião que recorda o passado. Em meio à suposta sociedade livre, sem escravidão, era fundamental lembrar o que ela significava. Para Rodrigues (2006, p. 124), cuja observação filosófica da comédia ideológica de Schwarz (2014) é fundamental para o entendimento do conto:

O autor desmascara o discurso humanista ao ironizar os efeitos benéficos dos instrumentos da tortura sobre os escravos. Daí a alusão à máscara de flandres, um grotesco com finalidade elevada: retirar o vício dos escravos e torná-los honestos. A narrativa brinca e provoca com a ideia de escravos honestos, pois se trata de evidente contrassenso. A verdadeira máscara, no entanto, seria a apropriação seletiva do iluminismo e do liberalismo, pois as justificativas altivas nada mais fariam do que esconder as relações de opressão da escravidão.

Machado resolve contar a história, repleta de símbolos e ironias, de um tal de Cândido, casado com Clara. Quando ela engravida, ele passa a tentar ganhar aumentando seus ganhos capturando escravizados, atividade que passa a ser cada vez mais difícil em uma época em que a escravidão já está decadente. A escolha dos nomes não pode passar despercebida – Cândido e Clara remetem à “pureza”, “alvo como a neve”. Teria Machado se inspirado na sátira de Voltaire e seu “Cândido”?

A narração de Machado, sem oratória e redundância, quer revelar-nos como a miséria torna o pobre inimigo da sua própria classe e como, dramaticamente, o desumaniza por completo. O autor assume um tom professoral: quer ensinar aos seus leitores, inseridos na sociedade pós-abolição, o que foi o horror da escravidão, entretanto, para alcançar a conclusão, lança mão do que há de mais chocante para o seu leitor: a imagem do horror como banalidade. Seria o Brasil um país civilizado, tendo superado as mazelas da escravidão? Schwarz (2014) percebeu esse sentido neste conto. A brutalidade das relações sociais escravista é um resultado das ações das classes dominantes. O autor confronta o discurso universalista do liberalismo com o uso da mão de obra escrava no país, dando continuidade à ideia da “comédia ideológica” (SCHWARZ, 2014). Que progresso o capitalismo escravista trouxe para os não-brancos?

Logo de início, Machado conta que “pegar escravos fugidios era um ofício do tempo” (ASSIS, 1994, p. 670) em um Rio de Janeiro que se urbanizava, entretanto recorda também que

Ninguém se metia em tal ofício por desfastio ou estudo; a pobreza, a necessidade de uma achega, a inaptidão para outros trabalhos, o acaso, e alguma vez o gosto de servir também, ainda que por outra via, davam o impulso ao homem que se sentia bastante rijo para pôr ordem à desordem (ASSIS, 1994, p. 671).

Essa situação de pobreza e necessidade acomete a família de Candinho, que se vê obrigado a caçar gente fugida para sobreviver, afinal ele aparenta não ter um ofício estável. Então, Machado dirige-se novamente para os leitores e comenta que “pegar escravos fugidos trouxe-lhe um encanto novo. Não obrigava a estar longas horas sentado. Só exigia força, olho vivo, paciência, coragem e um pedaço de corda” (ASSIS, 1994, p. 672).

Entretanto, a situação econômica tornou-se insuportável no final da gravidez e uma tia aconselha os pais a darem a criança, desesperando-os. Logo após o nascimento, já sem condições para sustentar a casa, Candinho está decidido em levar a criança à Roda dos Enjeitados, mas é surpreendido, antes, por um anúncio de grande recompensa: Arminda,

mulata, escravizada foragida. Supreendentemente ele a captura e com a recompensa recebida deixa de dar o seu filho.

É neste instante que Machado leva os seus leitores para a desesperadora situação dos escravizados. Arminda estava grávida, em final de gestação. Ela suplica ao rapaz que a deixe ir ou que a guarde como escrava, e é prontamente contestada por Candinho: “Você é que tem culpa, responde Candinho, quem lhe manda fazer filhos e fugir depois?” (ASSIS, 1994, p. 668), arrastando-a pelas ruas, até à casa de seu dono. Ela cai no corredor e, enquanto Candinho recebia seu prêmio, ela, “no chão, onde jazia, levada do medo e da dor, e após algum tempo de luta a escrava abortou” (ASSIS, 1994, p. 668). Candinho volta para casa com o dinheiro na mão e o seu maior prêmio, o filho já não será mais abandonado. Machado narra, friamente: “Cândido Neves, beijando o filho, entre lágrimas verdadeiras, abençoava a fuga e não se lhe dava do aborto. — Nem todas as crianças vingam, bateu-lhe o coração” (ASSIS, 1994, p. 669). É razoável pensar que Machado interpreta a realidade capitalista do país como imoral a partir da criação da personagem Cândido.

O horror deste conto passa, necessariamente, pela sensação de normalidade transmitida por Machado de Assis. A captura da escravizada, uma situação corriqueira, contrasta violentamente com a imagem do horror que ela própria constitui, sendo, na verdade, como visto anteriormente, o grande intuito do conto. O início e o fim da narrativa dialogam em perfeita sintonia: da descrição da tortura ao aborto da escravizada capturada prevalecem a violência, o horror da escravidão. Percebe-se que Machado de Assis lança mão, nesta narrativa, de instrumento metonímico, isto é, por meio de um pequeno episódio, de um enredo aparentemente ordinário, o autor quer alcançar ao todo através da parte, dando voz a ideias e sentimentos universais. Quantas outras Armindas não abortaram por homens que faziam ofícios de seu tempo, moralmente aceitos, como o de Candinho? Para aqueles que desejam afastar de Machado de Assis a pecha de omissos em relação à escravidão, “Pai contra mãe” é uma verdadeira lembrança do que foi o horror da escravidão. Sintetizando e caminhando pelas trilhas de John Gledson (1986) e Sidney Chalhoub (2003) que defendem uma percepção histórica em Machado, “Pai contra mãe” é a história da escravidão urbana no Rio de Janeiro.

Machado de Assis, como representante dos setores médios da sociedade brasileira, teve condições de criar uma literatura realista mais contestadora para o período em que viveu (BARIANI JUNIOR, 2017). E o fez por meio do romance e sua complexidade. Portanto, a máscara de Flandres da sociedade brasileira do início do século XX, não era mais necessariamente a do açoite descrito no início do conto. A máscara era, na verdade, a de se acreditar civilizado, liberal, pertencente à *Belle Époque*, em uma capital que se modernizava,

mas que, pelo funcionamento da ideologia burguesa, escondia para debaixo do seu tapete os seus problemas sociais, herdados, obviamente da estrutura escravista. Ou seja, jogava para os cantos da cidade, os subúrbios, as favelas, os ex-escravizados, os quais, na sociedade livre, de classes, não teriam vez nem voz, vivendo um verdadeiro caiporismo, recurso ideológico que oblitera as relações de dependência entre possuintes e não-possuintes (RODRIGUES, 2006), o qual serviu de mão cheia para o discurso liberalizante do contexto de Machado de Assis, como registrou de maneira única Bosi (1999, p. 60-61):

O liberalismo econômico funcionou muito bem, espessa e compactamente, como ideologia e boa consciência para os herdeiros das oligarquias vitoriosas com a Independência e consolidadas pela preservação da escravatura. O seu êxito durável criara nas elites conservadoras a certeza da sua necessidade e a pretensão da sua validade moral. Mas para os outros, restaria o recuso à noção popular e tradicional de destino, mau fado ou caiporismo: noção que arreda para fora da imanência do capital e do trabalho a causa mesma da pobreza. O que não deixa de ser uma resposta sofrida, e só aparentemente irracional, à pseudo-racionalidade (ou seja, à parcialidade) do discurso liberal.

### 3.1.4 – Outras referências abolicionistas que tentaram desconstruir a “história única” no século XIX

#### 3.1.4.1 – O simbolismo de Cruz e Sousa

O engajamento de Castro Alves e José do Patrocínio também esteve presente na obra de Cruz e Sousa, filho de negros alforriados, da então Desterro. Na sua ótica simbolista há uma inversão incrível: o sensualismo animalesco, sempre relacionado aos africanos, com destaque para as mulheres – como visto em *O tronco do Ipê*, por exemplo – é invertido, sendo associado à figura do senhor. Está em “Escravocratas”, de 1882:

*Oh! trãsufugas do bem que sob o manto régio  
manhosos, agachados – bem como um crocodilo,  
viveis sensualmente à luz dum privilégio [...]*  
*Eu quero em rude verso altivo adamastórico,  
vermelho, colossal, d’estrépito, gongórico,  
castrar-vos como um touro – ouvindo-vos urrar*  
(SOUSA, 2001, p. 35).

Seu registro simbolista ataca a sociedade imperial, de privilégios históricos, ganhando ares republicanos. Sua fúria volta-se à figura central da sociedade brasileira, o senhor, “escravocrata”, que deve ser vítima de uma castração cruel.

Em outro poema, “Da Senzala”, também de 1882, conclama os escravizados:

De dentro da senzala escura e lamacenta  
 Aonde o infeliz  
 De lágrimas em fel, de ódio se alimenta [...]  
 Em ímpeto ferino;  
 Não pode sair, não,  
 Um homem de trabalho, um senso, uma razão...  
 E sim um assassino!  
 (SOUSA, 2001, p. 54).

A pena de Cruz e Sousa torna-se bombástica, revolucionária, um instrumento de união dos escravizados em torno da rebelião contra a sua situação, aproximando-se da retórica de Castro Alves, como visto anteriormente, e expresso no comentário de Camargo (1987, p. 61): “Cruz e Sousa, porém, é o eu negro, desentrenhando no século XIX, com o Emparedado e quase toda a sua obra, e é no caminho dele que se segue grande número de escritores negros à busca de sua melhor expressão”.

Em 1885, no contexto da discussão da “Lei do Sexagenário”, o poeta escreveu versos críticos direcionados à empresa escravista e ao imperador. O seu toque simbolista já anunciava o que vinha pela frente em “Grito de guerra”:

[...] Basta do escravo, ao suplicante rogo,  
 Subindo acima das etéreas gazas,  
 Do sol da ideia no escaldante fogo,  
 Queimar, queimar as rutilantes asas.  
 [...] Vamos! São horas de rasgar das frentes  
 Os véus sangrentos das fatais desgraças  
 E encher da luz dos vastos horizontes  
 Todos os tristes corações das raças...  
 [...] Para que o mal nos antros se contorça  
 Ante o pensar que o sangue vos abala,  
 Para subir – é necessário – é força  
 Descer primeiro a noite da senzala  
 (SOUSA, 2001, p. 141).

Não há dúvida de que a tese defendida aqui, a da violência e continuidade da herança da escravidão, dialogam com os versos de Cruz e Souza, quando se lê “véus sangrentos das fatais desgraças” e “ante o pensar que o sangue vos abala”. Seu simbolismo descreve de maneira única o sofrimento das senzalas ainda nos finais do século XIX, quando o mundo todo já se

envergonhava desta instituição covarde que insistia em se manter no Brasil. Concordando com Cuti (1985, p. 18), o texto de Cruz e Sousa é repleto de angústia porque: “está ligada, sem dúvida, ao ‘ser negro num mundo branco’ – fonte de conflitos”.

Por fim, outro poema seu homenageava a abolição na província do Ceará, pioneira na ação. Intitulado “25 de Março”, brandia:

“O inseto do terror, a treva que amortalha  
As lágrimas do rei e os bravos da canalha  
O velho escravagismo estéril que sucumbe  
(SOUSA, 2001, p. 71).

De fato, é salutar lembrar que sua pena demonstra como a população negra sempre foi ativa na luta pela sua liberdade, tentando romper as correntes escravistas. Coube ao papel da ideologia burguesa senhorial tentar esconder essa participação que foi fundamental para, ao menos, o término formal da escravidão.

#### 3.1.4.2 – A poesia de Luiz Gama e José do Patrocínio

Ainda no Romantismo, José do Patrocínio, negro, filho de um vigário com uma escravizada, teve atuação de destaque no movimento abolicionista, sendo um de seus protagonistas, nas ações políticas, como também na Literatura. Na Academia, tentou sucesso na área da Saúde; advogou dentro do Partido Liberal, atuando em seu jornal, *A Reforma*; participou de reuniões do Partido Republicano Carioca. Sofreu, assim como Luiz Gama e André Rebouças, por causa de sua cor, como registra Alonso (2015, p. 116):

Vivenciou na Corte a subordinação pela raça que o impedira de ser caixeiro em Campos. Um professor da faculdade o reprovou por razões veladas. Sem mencionar a cor do aluno, sua posição social ou a falta dela, o docente, um frei, disse apenas que não gostava dele. Barrado no meio do caminho para médico, Patrocínio deixou os bancos escolares, em 1874, com diploma de farmacêutico.

Inconformado com sua situação dentro do Império, atirou contra a Igreja, o Estado, a escravidão e os mais abastados, seguindo a tendência do Romantismo de Castro Alves ao apelar à retórica da compaixão, como se vê em “Os Ferrões”, da época de faculdade:



Vêm para ser vendidos, esses desgraçados, como porcos ou perus. É natural que os vendam, uma vez que eles não são mais que coisas, ou menos que isso – negros cativos. [...]. Faz vir lágrima aos olhos ver estes infelizes acabrunhados pela desgraça, estendidos em ala na calçada [...]. Parecem estátuas da dor [...] (apud ALONSO, 2015, p. 116).

Sua obra somou abolição, republicanismo e romantismo, sendo considerado o “tigre da abolição” (CAMARGO, 1987, p. 47). Em 1874, escreveu em *O Lábaro*, um jornaleco da faculdade, a mesma tendência percebida acima:

Quebrems essas algemas  
 Que oprimem nossos irmãos, [...]  
 Brademos aos quatro ventos:  
 “Escravos, sois cidadãos!  
 (PATROCÍNIO, 1874, s/n)

Junto à atividade literária, José do Patrocínio foi ativo na política. Denunciou a escravidão, os abusos dos senhores e enalteceu as atitudes libertárias de indivíduos e das províncias que, aos poucos, iam caminhando em direção à abolição. Na mesma época em que Patrocínio se iniciava na luta abolicionista, outro personagem já tinha seu espaço cavado nas lutas pela liberdade: Luís Gama, cujo perfil de ativismo será destacado no próximo tópico. Além de sua importância no ativismo jurídico pela libertação de escravizados, conquistou espaço no jornalismo, assim como tiveram os outros aqui citados. Mas sua cor e estilo áspero contra as elites e a escravidão o afastaram da ascensão social via diploma e, conseqüentemente, via política, como percebeu Alonso (2015, p. 87):

Com pendor para a pândega, jamais seria dos salões; a polidez não lhe encobria a cor, como acontecia a Rebouças. Barrado, tudo indica, por essa falta de lastro social, nem entrou na faculdade. Ficou sem o diploma, o ‘abre-te-sésamo’ do Parlamento, que ratificaria a ascensão.

O impedimento de ascender à elite política brasileira e atuar diretamente pela abolição, fez Gama explodir contra a aristocracia brasileira por meio de versos:

Ciência e letras  
 Não são para ti  
 Pretinho da Costa  
 Não é gente aqui  
 (GAMA, 2010, p. 14).

Que horror a condição do africano no Brasil. Cultura devastada, corpo fragilizado, tornou-se vítima de um cruel determinismo: fadado a questão servil. É essa a percepção de Gama, o qual utilizou seus versos para bombardear uma elite racista que o excluía. Em seu poema *Quem sou eu?*

Se negro sou, ou sou bode  
 Pouco importa.  
 O que isto pode?  
 Bodes há de toda casta  
 Pois que a espécie é muito vasta... [...],  
 Bodes negros, bodes brancos,  
 E, sejamos todos francos,  
 Gentes pobres, nobres gentes  
 Em todos há meus parentes  
 Nos lundus e nas modinhas  
 São cantadas as bodinhas:  
 Pois se todos têm rabicho,  
 Para que tanto capricho?  
 Haja paz, haja alegria,  
 Folgue e brinque a bodaria;  
 Cesse pois a matinada,  
 Porque tudo é bodarrada!  
 (GAMA, 2010, p. 57-58).

Sua crítica usa do adjetivo “bode”, inicialmente atribuído a ele mesmo, mas utilizado por Gama para se referir à sociedade brasileira como um todo, inclusive a elite – “é tudo bodarrada”. Consequentemente, problematiza a questão da cor da pele no país – “a espécie é muito vasta [...] bodes negros, bodes brancos”. Como diferenciar brancos e negros? Diferentemente de outros autores que, mesmo como negros, silenciaram sobre sua cor, Gama não tinha dúvidas de sua identidade: era negro, e não mulato. Era este seu lugar no mundo, seu calvário e glória, aspectos fundamentais para narrar, pela literatura, a situação de seus pares e mostrar o engajamento da negritude na causa abolicionista.

### 3.2 – Lei Áurea

A nossa débil “revolução burguesa” (FERNANDES, 1975), isto é, o processo de modernização que vivia o Brasil no final do século XIX, foi um prolongamento de nossa independência feita na semelhança à “via prussiana” (LENIN, 1977), realizada “pelo alto” (COUTINHO, 1979), uma verdadeira “revolução passiva” (GRAMSCI, 2006). Nesse sentido,

o que ocorreu no Brasil independente foi o desenvolvimento de um capitalismo atrasado, contrarrevolucionário (GRAMSCI, 2006), o qual manteve estruturas arcaicas, como a escravidão, ficando, assim, ainda mais distante do que ocorreu na Prússia, como já havia explicado Marx sobre a situação alemã (1987, p. 56): “bem longe de ser uma revolução europeia, era apenas o retardo eco débil de uma revolução europeia num país atrasado. Ao invés de estar à frente de seu século, atrasara-se mais de meio século em relação a ele”.

O Brasil do final do século XIX é regido por um “bonapartismo-colonial-racial” que pratica a “necropolítica” (MBEMBE, 2018b), controlado por um consórcio de burgueses industriais e latifundiários, principalmente cafeicultores e industriais em ascensão, os quais conciliam seus interesses junto ao Estado nacional, formando uma verdadeira autocracia (MAZZEO, 2015), a qual afastou qualquer possibilidade de jacobinismo que rompesse com as estruturas arcaicas, tendência enraizada na fundação do Estado independente. Ou seja, a burguesia que se desenvolveu no Brasil se identificava muito mais com uma oligarquia, tornando o Estado uma autocracia a partir de seus interesses privados; sua mentalidade atrasada impediu o Brasil de ter uma revolução burguesa no modelo clássico e, conseqüentemente, de promover algum tipo de mudança socioeconômica na esfera do capitalismo (MOURA, 1994). É por não romper com as estruturas tradicionais provenientes da época colonial que as elites nacionais e o seu controle do Estado sempre violentaram setores da sociedade como os povos originários, a população negra e pobre e outros (MOURA, 1994).

Deve-se acrescentar, ainda, que a expansão do café, feito à base da exploração da escravidão e da mão-de-obra barata, mantinha o Brasil na dependência do mercado externo (MOURA, 1994), como exportador de sobremesa para os países desenvolvidos, principalmente os EUA e os europeus, como exposto por Prado Júnior (1961, p. 190): “a economia dos países subdesenvolvidos, no que se relaciona com o sistema internacional do capitalismo e que forma o essencial dela, não se estrutura em bases próprias e nacionais, e sim em função de objetivos estranhos que são os dos países dominantes do sistema”.

É dessa maneira que o modo de vida material brasileiro influencia o desenrolar da superestrutura (MARX, K.; ENGELS, 2007), e nela, além da ideologia senhorial, também está presente o direito, o qual serve para a “manutenção e justificação de uma determinada forma de organização social hegemônica, a ordem do capital” (PEREIRA, 2019), se ajustando e consolidando à própria ideologia. Moura (2019, p. 44-45), percebeu que essa tendência estava instalada no Brasil desde o período colonial e foi se enraizando na formação do Estado nacional:

Como todo Estado de uma sociedade escravista, ele era inteiramente fechado a tudo aquilo que poderia ser chamado de democracia. Durante toda a existência do Estado brasileiro, no regime escravista, ele se destinava, fundamentalmente, a manter e defender os interesses dos donos de escravos. Isso quer dizer que o negro que aqui chegava coercitivamente na qualidade de semovente tinha contra si todo o peso da ordenação jurídica e militar do sistema, e, com isso, todo o peso da estrutura de dominação e operatividade do Estado.

O direito positivo é, marcadamente, um direito burguês que nasce sob a influência das Revoluções burguesas europeias, notadamente a inglesa e a francesa com o intuito de superar as limitações e privilégios estabelecidos pelo período feudal. Nasce com um viés revolucionário, que é da própria classe mercantil ascendente, mas que, com sua tomada de poder, torna-se uma ferramenta reacionária para defender a propriedade, controlar e impedir o avanço do proletariado, como visto, inclusive por Marx (2011) na emergência do “bonapartismo”. Nessa tendência, Stucka (1988, p. 16) explicitou o significado e função do direito:

sistema (ou ordenamento) de relações sociais correspondentes aos interesses da classe dominante e tutelado pela força organizada desta classe, [...] forma de organização das relações sociais, isto é, das relações de produção e de troca, [...] sistema ou ordenamento de normas que fixam e protegem, contra a violação, o citado sistema de relações sociais, [...] o interesse da classe dominante é o conteúdo fundamental, a característica essencial do direito.

Operando como ideologia burguesa defensora de uma liberdade e propriedade atemporais, e com uma suposta imparcialidade fruto de uma racionalidade objetiva, o direito esconde as profundas desigualdades de uma sociedade cindida em classes antagônicas, a burguesia e o proletariado, como percebeu Pereira (2019, p. 52):

Além disso, para as concepções dominantes do direito, ideias como liberdade, propriedade e justiça seriam também verdades eternas, comuns a todas as épocas e regimes sociais, fora do espaço, alheias ao tempo e imunes aos conflitos. Essas categorias são postas de forma abstrata, com o intuito exclusivo de persuadir os menos avisados de uma suposta perenidade da ordem capitalista.

Na prática, o que o direito burguês fez foi legitimar e defender o patrimônio da classe dominante adquirido pela exploração do trabalhador, tornando-se “decisivo de manutenção da dominação do homem pelo homem numa sociedade de classes, como é o caso da ordem do capital” (PEREIRA, 2019, p. 56).

Portanto, logo no início da explanação de como era o contexto material brasileiro e, conseqüentemente, a promulgação da Lei Áurea, é imprescindível questionar: as leis abolicionistas anteriores, feitas pela elite econômica – Eusébio de Queiroz, Rio Branco, Saraiva-Cotegipe – assim como a lei que encerrou a escravidão, dentro de uma sociedade cindida em classes absurdamente desiguais, resolveria o problema da desigualdade entre brancos e negros? Marx (2003, p. 98) mostrou que

mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem também os princípios, as ideias, as categorias, de acordo com as suas relações sociais. Por isso, essas ideias, essas categorias, são tão pouco eternas como as relações que exprimem. São produtos históricos e transitórios.

Logo, o direito não é um processo puramente lógico-formal, imparcial. É, na verdade, algo que está vinculado ao desenvolvimento material de uma sociedade (PEREIRA, 2019). E é dentro dessas limitações que a lei Áurea, decretada em uma fase na qual o Brasil se tornava cada vez mais dependente do capitalismo mundial deve ser analisada, como a conversão da exploração dos escravizados em uma exploração em uma sociedade supostamente livre.

### 3.2.1 O ativismo popular

É neste contexto, de atraso econômico do capitalismo brasileiro (MOURA, 1994), que se desenvolve a luta abolicionista, recheada de protagonistas, desde escravizados, homens livres pobres até membros da elite brasileira. Independentemente da condição socioeconômica, mesmo para os um pouco mais abastados, o preconceito racial que a população negra sofria era evidente, como o caso de André Rebouças:

Certa vez, André Rebouças custou tanto a conseguir um teatro que os aceitasse que, ao achá-lo, tivera de varrer ele mesmo o recinto, de par com José do Patrocínio, enquanto o público esperava ao lado de fora. Dois abolicionistas negros fazendo serviço de escravos. Em 10 de agosto de 1886 não precisou tanto; era improvável que capangas escravistas perturbassem o espetáculo, pois havia uma prima-dona. (ALONSO, 2015, p. 13)

A passagem acima consta da visita no Brasil da soprano russa, Nadina Bulicioff, a qual interpretou *Tosca e Giaconda* no Teatro Lírico do Rio de Janeiro, em prol do movimento abolicionista. Essa obra teatral foi uma das milhares de manifestações realizadas pelos

defensores da abolição. No despertar da década de 1880, o movimento abolicionista já se encontrava em um outro patamar, muito devido à atuação dos seus maiores ícones e à disseminação do movimento no meio popular por meio de ações institucionais, manifestações públicas, ações simbólicas, como a distribuição de flores nas apresentações abolicionistas, peças de teatro e outros, contabilizando 2214 eventos de protesto (ALONSO, 2015).

Essa abrangência gigantesca do movimento, tornando-o algo legitimamente popular, proporciona ao abolicionismo um outro caráter, como percebeu Alonso (2015, p. 352): “Campanha contínua por décadas, com associações e eventos coordenados e nacionais, que recrutou vultuoso contingente de adeptos nas maiores cidades do país e se embrenhou pelo interior, o abolicionismo foi o primeiro grande movimento social brasileiro”. Tal visão vai na contramão da ideologia fabricada pela elite nacional e que se cristalizou na época da consumação da abolição, a da responsabilidade da Família Real, especialmente da princesa Isabel, no fim da escravidão, como veremos melhor adiante.

Pode-se perceber que o movimento ganhou cada vez mais adeptos, disseminando-se pela consciência popular na medida em que as relações materiais foram se transformando, devido ao engajamento das massas e à introdução de imigrantes, caminhando em direção ao trabalho livre. O que se viu no Brasil foi um conflito de forças: o movimento popular lutando pela liberdade, a nova onda capitalista cujo epicentro era a Inglaterra, condenando o trabalho escravo, visto não só como degradante, mas também como inimigo do desenvolvimento do capital e que foi incorporada, em grande parte pelos empresários que herdaram o empreendedorismo de Mauá e os cafeicultores do oeste paulista, e outra, reacionária, apegada ao passado e desejosa da manutenção do *status quo* dos senhores, principalmente aqueles que viviam no Vale do Paraíba e em partes do Nordeste. As consequências dessas posturas econômicas refletiram decisivamente na formação das mentalidades no Brasil, ora pela defesa do movimento abolicionista, ora pela permanência da escravidão.

Desde 1878, quando a Lei do Ventre Livre poderia surtir algum efeito, a abolição era uma pauta nacional (MOURA, 1994). A questão servil voltou à pauta dos Gabinetes no fim da década, quando os Liberais voltaram ao poder, tolerando a ascensão do movimento, o qual, com apoio internacional - afinal o Brasil era o último país do mundo a manter a escravidão - diversificou as táticas de propaganda: surgiram associações, conferências-concerto, libertação de territórios, desenvolvendo uma forma pacífica de mobilização. Esse perfil do abolicionismo o fez expandir pelo país, ganhando apoio em todo o território, tornando-se algo legítimo perante grande parte da população, com exceção de grandes latifundiários que advogavam pela

escravidão no Parlamento. O perfil do público abolicionista era amplo, proveniente de várias camadas sociais, com presença significativa dos estratos médios e baixos (MOURA, 1994).

De dentro do sistema político, o Gabinete Dantas atuou como um facilitador, introduzindo o movimento abolicionista dentro das instituições de poder, fazendo com que as lideranças pudessem, ao menos por um pequeno espaço de tempo, sonhar, como nas palavras de Alonso (2015, p. 244):

A Reforma Dantas, que se convencionou chamar ex post a dos sexagenários, apresentava para os cidadãos do século XIX feixe de medidas mais amplas e controversas que libertar idosos: cancelava títulos de propriedade de escravos de meia-idade registrados como mais velhos; intervinha no mercado, ao fixar preços, taxar a posse e proibir a venda de escravos entre províncias; instituíu plano-piloto de pequenas propriedades e salário mínimo para libertos, além de pôr prazo final à escravidão, sem indenização, para dali a dezesseis anos.

Essa reforma, apesar de manter a abolição gradual, era vista, pela elite latifundiária, como “furor abolicionista”, “suicídio da nação” e, pasmem, “comunista” por falar em redistribuição de terras e não-indenização aos senhores. O Gabinete defendia o assalariamento do ex-escravizado e sua posse de pequenas propriedades; a ideia do Gabinete Dantas dialogava com a democracia rural de André Rebouças (1838-98), um dos grandes nomes do abolicionismo. Engenheiro negro, ele se equilibrava entre suas grandes paixões: as obras públicas, as óperas e o abolicionismo. Apostou na tática do lobby entre grandes personalidades políticas do país, articulando entre o espaço público e o sistema político, como registra Alonso (2015, p. 355):

O articulador central foi Rebouças. Aristocrata e filho de político, circulava pelas boas famílias e nas instituições políticas; empresário, confabulava com homens de negócios; alcançava os estudantes, por ser professor; amante da ópera, falava à gente do teatro; e, negro, tinha legitimidade nas franjas da mobilização. Operou a faina miúda por mais tempo do que qualquer outro ativista, do começo ao fim da campanha. Homem-ponte, entrelaçou as diversas arenas da mobilização. Homem de bastidor, apareceu pouco e fez muito.

Rebouças sentiu o peso do racismo muito mais fora do país do que dentro, talvez por aqui ser “mulato”, de família mais abonada e com condições de ascensão ao estudo, o que de fato o tornou “mais branco”, como era comum na época. Em viagem aos Estados Unidos em 1873, após passagem por grandes praças europeias, inclusive com a participação de outro nome importante, nas Artes, que advogou pela causa abolicionista, o maestro Carlos Gomes. Ao visitar centros importantes dos Estados Unidos, como Nova Iorque e Filadélfia, deparou-se com

as Leis *Jim Crow*, legislação segregacionista que separava brancos e negros e que foi onipresente, principalmente, no sul do país: “Depois de algumas tentativas, compreendi que era a dificuldade da cor a causa das recusas de aposento” (ALONSO, 2015, p. 111), reclamou ao não conseguir um quarto em Nova Iorque. Foi por meio da interferência diplomática que conseguiu um quarto vagabundo na metrópole racista, sob a condição de jamais aparecer no restaurante, tendo, inclusive dormido com fome (ALONSO, 2015), uma vergonha capaz de gerar uma epifania racial em Rebouças: “era um quartinho muito sujo no terceiro andar [...]. Fui pela manhã obrigado a tomar banho em uma barbearia” (ALONSO, 2015, p. 111). Amante de óperas, foi impedido de frequentar o teatro: “o prejuízo da cor impediu-me de assistir ao espetáculo no *Gran Opera House*” (ALONSO, 2015, p. 111). Talvez tenha sido esse aprendizado prático que tenha levado Rebouças a ser um grande ativista, decisivo, no movimento abolicionista brasileiro, afinal, sua condição de negro e aristocrata, no Brasil, o dava uma condição de branqueamento, algo bem diferente da situação norte-americana.

De volta ao Brasil, teve grande apoio dos outros líderes do movimento, como Luís Gama e Joaquim Nabuco. O primeiro tinha uma atuação que se dirigia para outro caminho. Gama (1830-1882) era filho de uma africana livre, quitandeira, rebelde da Revolta dos Malês de 1835 na Bahia. O destino o fez escravizado: sua mãe o abandonou e ele ficou, como conta: “meu pai, não ousou afirmar que fosse branco, [...] era fidalgo; e pertencia a uma das principais famílias da Bahia, de origem portuguesa. [...] criou-me em seus braços” (ALONSO, 2015, p. 85). O relato nostálgico torna-se perturbador quando se revela que o pai, endividado devido à jogatina, foi conivente a vender o menino, aos dez anos de idade, como escravizado, onde desembarcou na capital do país em 1840 (ALONSO, 2015). Na labuta de escravizado, conheceu um estudante de direito, o qual lhe ensinou a ler e escrever, informando-o da famosa “lei para inglês ver” regencial, do 7 de novembro de 1831, que proibia o tráfico de escravizados a partir de então, tornando livre os africanos e seus filhos desembarcados no Brasil. A partir da lei, que como visto anteriormente, “não pegou”, confrontou seu dono: como Gama nasceu livre, jamais poderia ser escravizado. Resultado: readquiriu a liberdade e começou a ascensão social tornando-se praça, depois copista, escrivão, ordenança, amanuense da Secretária de Polícia, tornando-se uma referência na escrita – seus poemas, dentro do Romantismo, causaram rebuliço contra a escravidão. Entretanto, não conseguiu entrar na faculdade, como ressaltou Alonso (2015, p. 86-87):

Apesar de assimilado aos meios Liberais paulistas, não adquiriu a cortesia aristocrática, tão crucial para subir na vida na sociedade da Corte. Com pendor



para pândega, jamais seria dos salões; a polidez não lhe encobria a cor, como acontecia a Rebouças. Barrado, tudo indica, por essa falta de lastro social, nem entrou na faculdade. Ficou sem o diploma, o ‘abre-te sésamo’ do Parlamento, que ratificaria a ascensão

Levou a insatisfação para a Literatura, como visto acima. Apesar de tudo, sua contribuição para o abolicionismo foi ímpar. O estilo Gama de ativismo partiu em direção às lacunas jurídicas da escravidão, tomando como referência o que foi feito internacionalmente, algo que, por aqui, foi acompanhado por 26 advogados, incluindo o pai de Rebouças (ALONSO, 2015). Mas, sua atuação engajada foi além, levando a interpretação da lei ao limite, como percebe-se em seu texto no periódico *Radical Paulistano* de 1869:

As vozes dos abolicionistas têm posto em relevo um fato altamente criminoso [...] que a maior parte dos escravos africanos existentes no Brasil foram importados depois da lei proibitiva do tráfico promulgado em 1831. [...] deverão os amigos da humanidade, os defensores da moral cruzar os braços diante de tão abomináveis delitos? (ALONSO, 2015, p. 103).

Ele baseava-se na lei regencial, no habeas corpus e no artigo 179 da Constituição de 1824, o qual garantia a abolição de açoites, marcas de ferro quente e tortura. Após a lei do Ventre Livre, bateu na tecla da ausência da matrícula do cativo, conquistando muitas alforrias (ALONSO, 2015). Percebe-se que o direito burguês, em algo mínimo, conseguiu libertar alguns escravizados. O engajamento de Gama, pelos fóruns e praças, angariou adeptos e inimigos, recebendo ameaças de assassinato e processos de injúria, tornando-se grande figura pública, como lembra Alonso (2015, p. 108):

Mas então comoveu os jurados narrando sua vida, conforme o esquema interpretativo da compaixão, como exemplo vivo da injustiça da escravidão. Saiu do fórum nos braços do povo, em seguida retratado numa homenagem dos seguidores, que já eram muitos, para perpetuar seus feitos como advogado das causas de liberdade.

Após sua morte em 1882, contexto de profundo enfraquecimento do escravismo, o movimento perdeu uma de suas grandes lideranças, mas viu cristalizar outra, a de Joaquim Nabuco. Pernambucano, aristocrata, político ativo, passou sua infância em contato com escravizados. Em seu livro de memórias, *Minha Formação*, ele narra, com o cuidado que apenas o afeto pode registrar, situações que mais marcaram sua formação pessoal e, conseqüentemente, suas atividades profissionais. O primeiro quadro memorável da infância remonta ao engenho da família e a relação com os escravizados. Nabuco relatou:

Eu estava uma tarde sentado no patamar da escada exterior da casa, quando vejo precipitar-se para mim um jovem negro desconhecido, de cerca de dezoito anos, o qual se abraça aos meus pés suplicando-me, pelo amor de Deus, que o fizesse comprar por minha madrinha, para me servir. Ele vinha das vizinhanças, procurando mudar de senhor, porque o dele, dizia-me, o castigava, e ele tinha fugido com risco de vida... foi este o traço inesperado que me descobriu a natureza da instituição, com a qual eu vivera até então familiarmente, sem suspeitar a dor que ela ocultava (ALONSO, 2015, p. 153).

Educado pela aristocracia no famoso D. Pedro II e, posteriormente, nas Faculdades de Direito de São Paulo e Recife, treinado na oratória, filho de estadista, Joaquim Nabuco teve na experiência pueril o primeiro contato com a abolição, convencendo a madrinha a intervir a favor do cativo (ALONSO, 2015). Elegeu-se a deputado em 1878, quando já engajado na campanha abolicionista, atuava pela lei e pela Literatura, a favor dos escravizados. Foi líder da bancada abolicionista. Seu programa pós-abolição era semelhante ao de Rebouças e ao de Tavares Bastos, outro integrante do grupo. Nabuco defendeu a criação de um mercado de terras por política fiscal, a cessão ou barateamento pelo Estado de terras às margens das ferrovias para colônias de migrantes, como na experiência norte-americana, imposto territorial, pequena propriedade, incentivo à imigração europeia. A abolição não seria um fim, e sim, um recomeço para o Brasil (ALONSO, 2015) por um viés notadamente burguês. Em seus discursos históricos, lembrou da dívida da escravidão: “[...] lembrai-vos de que uma grande desigualdade existe em nossa sociedade [...] deveis reconhecer que nesse sol há uma grande mancha que o tolda; que ainda há escravos no Brasil, quando o século XIX aproxima de seu termo” (ALONSO, 2015, p.158).

A derrota da Reforma Dantas e das tentativas de uma abolição inclusiva, como visto nas propostas dos abolicionistas, abriu caminho para a Lei Saraiva-Cotegipe, a do “coveiro dos Sexagenários”. O século XIX se findava, mas o Brasil se mantinha firme e forte no escravismo. Em 1882, em celebração ao fim da escravidão nas colônias francesas, Victor Schoelcher, conhecido de Joaquim Nabuco, e grande nome no abolicionismo mundial, encurralou D. Pedro II, instigando o abolicionismo brasileiro:

O imperador do Brasil, que se diz um homem liberal, deve experimentar uma cruel humilhação por ser o único soberano do mundo civilizado que reina sobre escravos. Felizmente, a sociedade para a abolição, fundada no Rio de Janeiro vigia, e seu presidente sr. Nabuco, que acaba de passar por Paris, lamentando não poder aqui ficar até hoje, me disse que está cheia de ardor, de confiança e muito decidida a não descansar até que tenha abatido o monstro. Como ela, temos esperança (apud ALONSO, 2015, p. 168).

Schoelcher dialoga com a ideia da “comédia ideológica” de Schwarz (2014) ao perceber um liberalismo de araque do imperador, o qual não teve forças para se opor aos latifundiários escravistas e encerrar a tragédia da escravidão.

No contexto que antecedeu a Lei Áurea, o movimento abolicionista, apesar da derrota na Lei Saraiva-Cotegipe, havia viralizado e ganhado as ruas brasileiras, como recorda Alonso (2015, p. 230), demonstrando o caráter eminentemente popular do movimento:

De 1878 a 1885, o ciclo de protesto abolicionista teve por fulcro o proselitismo. Foram 587 manifestações no espaço público orientadas a persuadir a opinião pública e angariar novos adeptos. Seus intuitos ordeiros se materializaram num símbolo: as flores. Aos poucos, o repertório de técnicas de protestos se alargou. As conferências-concerto transbordaram dos teatros. A concentração em jardins, que as precedia, se desdobrou na Corte em quermesses, feiras, alvoradas, serenatas, bem como em deslocamentos aos teatros, que o relatório da CA de 1884 listou como desfile, cortejo, parada, procissão cívica, marcha, *marche aux flambeaux* (com archotes). Disseminaram-se os meetings, à inglesa, aglomerações a céu aberto. De noite e de dia, muitas vezes com banda, passeatas e manifestações viraram rotina. O abolicionismo se visibilizou.

Ao passo que Nabuco, Rebouças e outros, como José do Patrocínio, também protagonista na Literatura, tomavam frente ao movimento via institucional, outras vertentes do abolicionismo agiam por meio das fugas e da quilombagem. Os “Cupins” tiveram grande atuação no Norte e Nordeste do país. O nome, uma alusão ao modo “silencioso de roer a escravidão” (ALONSO, 2015, p. 308), consistia em retirar escravizados das fazendas e escondê-los, levando para províncias que já haviam se libertado da escravidão, como o Ceará, pioneiro na iniciativa. Outro grupo, de intensa agitação na década de 1880 na província de São Paulo, era o dos Caifazes. A atuação do grupo consistia em organizar e planejar em conjunto aos escravos das fazendas e das cidades fugas em massa, garantindo ainda condições para os deslocamentos dos fugidos (MOURA, 1994)). Por fim, a quilombagem também ganhou força na década de 1880: o quilombo do Jabaquara, no caminho de Santos, abrigou cerca de 20 mil pessoas, número que cresceu significativamente com o aumento das fugas (MOURA, 1994). Na capital, ficou conhecido o quilombo do Leblon, onde eram plantadas camélias, usadas como símbolo do movimento, sendo utilizada também como indicativo de locais de esconderijo (ALONSO, 2015).

Alonso (2015, p. 313) conta que os membros dessas organizações libertárias, utilizavam de táticas importantes na libertação dos escravizados:

Como os cupins, os caifazes tinham códigos: os escravos eram ‘fardo’, ‘peru’ ou ‘leitão’, e os abolicionistas se reconheciam por usarem a flor-símbolo da CA na lapela esquerda: a camélia. Raul Pompeia, por exemplo, roubou um escravo em São Paulo e enviou ao Rio de Janeiro, onde, na Central esperava-o um membro da CA. A comunicação foi feita com o telegrama ‘Segue bagagem trem’.

A reação às fugas e a quilombagem não tardou. Cotegipe, sempre advogando em causa própria, isto é, a da classe senhorial, comunicou ao imperador sobre a solução para o enfrentamento dos escravizados fugitivos:

Temos uma lei, que é dever do governo executar: ela reconhece a propriedade sobre os escravos, e enquanto vigorar tem essa propriedade de ser garantida [...]. Não vejo qual a vantagem se vantagem há na desobediência às leis de consentir-se que as localidades onde já não há escravos se transformem em asilos invioláveis de escravos fugidos, mais perigoso do que o acoitamento previsto pela lei de 28 de setembro de 1885.

Se as autoridades não prestarem auxílio aos senhores, não só faltam ao seu dever, como tornam-se cúmplices das desordens que serão consequência infalível da intervenção direta dos senhores para reaver aquilo que de direito lhes pertence. [...]. Entendo, pois, que convém reprimir tais desmandos com prudência, mas com energia (ALONSO, 2015, p. 303).

Dito e feito. A carta, datada de novembro de 1886, fez com que chefes de polícia, como em Santos, passassem a perseguir não só escravizados foragidos, como também membros do movimento (ALONSO, 2015). A maior dessas repressões ocorreu em um episódio assombroso, em outubro de 1887. Um grupo de escravizados foragidos ia de Capivari até Santos, norteados pela rede abolicionista, incluindo Patrocínio, Nabuco e os Caifazes. O episódio foi noticiado em jornais e deixou senhores boquiabertos, alarmando as autoridades (ALONSO, 2015). Perto de Cubatão, as forças militares dispararam contra os escravizados, os quais tiveram perdas significativas, enquanto outros conseguiram chegar, cambaleantes a Santos (ALONSO, 2015). Esse episódio, meses antes da Lei Áurea mostra a violência em que se encontrava a situação da escravidão no Brasil, achincalhado mundialmente por ser o único local do planeta a ter escravizados. E, ainda, nos fornece evidências de que o aparato militar do Estado brasileiro funcionava a serviço da classe dominante.

Todo esse panorama da década de 1880 – fortalecimento de lideranças políticas no Parlamento pró-abolição, ação das organizações abolicionistas, atuação de Cupins, Caifazes, Quilombos e outros – reforça a tese de que a abolição foi, definitivamente, um movimento popular legítimo.

No início do ano de 1888, o abolicionismo ganhou dois parceiros definitivos: o Exército, irritado com as ações de Cotegipe, seu desafeto, recusou-se a colaborar na apreensão de

escravizados foragidos (MOURA, 1994), e o papado. No jubileu do papa Leão XIII, o sumo-pontífice deu declaração a favor da abolição, irritando o Gabinete Cotegepe, que chegou a afirmar que os abolicionistas “mendigavam um despacho sobre a questão da emancipação” (ALONSO, 2015, p. 333), reclamando ao serviço diplomático que avisasse ao papa para não se meter na política nacional (ALONSO, 2015), afinal, o chefe da Igreja no Brasil era o imperador, o qual estava enfermo, sob cuidados na Europa, e isolado politicamente.

A posição favorável do papa à abolição balançou a princesa regente. Isabel era católica fervorosa e já se inclinava pela causa (ALONSO, 2015). Não se olvide que foi ela quem sancionou a “Lei do Ventre Livre”. Na altura dos seus 42 anos incompletos no início de 1888, vislumbrava junto ao seu marido, o contestável conde D’Eu, um 3º Reinado. Para tanto, precisava aparentar estar ao lado das demandas populares, as quais haviam enfraquecido a popularidade do pai. Representava, em última instância, a velha ideia praticada no Brasil de mudar para continuar o mesmo, mantendo os privilégios dos seus pares no poder (MOURA, 1994).

Alonso (2015, p. 319) afirma que a situação política da família era frágil:

Trono vacante a assombrar a elite imperial. Na hora de se unir para garantir o status quo sob pressão abolicionista e republicana, dividiu-se ante o Terceiro Reinado. Poucos políticos ansiavam por Isabel, católica demais até para os clericalistas e casada com francês mal entrosado com chefes partidários. Cogitavam-se um plano B, o primogênito da princesa, e C, o sobrinho de Isabel, Pedro Augusto. A princesa chegava fraca ao seu ensaio geral para rainha.

Na vacância do pai, doente e em tratamento na Europa, Isabel governava um país que tinha a escravidão em frangalhos. A abolição já havia sido feita em várias províncias e municípios do país, a principiarem pelo Ceará até chegar a cidade de São Paulo em fevereiro de 1888, quando o município se declarou livre (ALONSO, 2015). A abrangência do movimento popular e a maior presença do trabalho livre impulsionou as ações populares, abolindo a escravidão nas províncias. A imprensa teve que engajar-se na questão, abandonando as posições de neutralidade ou negação. A maior tomada de posição veio do *Jornal do Commercio* no início de 1888 (ALONSO, 2015).

Desde o final de 1887, ainda dentro do Gabinete Conservador de Cotegepe, abolicionistas e escravistas se digladiavam por abolição rápida com medidas pró-escravizados ou abolição lenta com indenização aos senhores. A pauta da democracia rural de Rebouças, como visto anteriormente, ainda estava na mesa. Mas, era carta fora do baralho da elite

(ALONSO, 2015). Em março de 1888 caiu o Gabinete de Cotegipe, desgastado perante a opinião pública e sem o seu último sustentáculo, o apoio militar. Isabel manteve os conservadores no poder, em sua vertente mais moderada, optando por João Alfredo Correia de Oliveira, que já havia sido ministro anteriormente, justamente no momento do “Ventre Livre”.

Com a queda de Cotegipe, mais dezoito municípios, por todo o Brasil, se declararam livres da escravidão (ALONSO, 2015). O abolicionismo era irreversível. Em cerca de dois meses, a abolição seria decretada, teoricamente. Rebouças colou em Isabel tentando emplacar o projeto da democracia rural, pensando no que viria depois da escravidão, seria um rompimento histórico no monopólio da terra nas mãos da burguesia brasileira e que poderia mudar os rumos do país. Não deu certo, era algo inaceitável para os escravistas, os quais cederam e aceitaram uma abolição sem indenização, nem para eles e muito menos para os escravizados. No começo de maio o projeto foi apresentado à Câmara sob muita pompa, como conta Alonso (2015, p. 346):

Em 3 de maio de 1888, na abertura das Câmaras, sob sol forte, o movimento se simbolizou inteiro quando, ‘em nome dos negros do quilombo da praia do Leblon, foi oferecido à princesa Isabel pelo menino João Clapp Filho (o caçula de Clapp) um rico bouquet de camélias brancas, cultivadas pelos mesmos quilombolas’. Anunciou-se o projeto de abolição. Não era o sonho dos abolicionistas e saiu da boca de Ferreira Viana, antidantista ferrenho em 1884. A política é mesmo a arte do possível e, às vezes, do improvável.

A improvável abolição se refere à realização por parte de um reacionário, oportunista, abolicionista de última hora, Ferreira Viana. A favor do movimento, com legitimidade, tomou a frente Joaquim Nabuco. Em um de seus últimos discursos, idealizou: “[...] 1888 é um maior acontecimento para o Brasil do que 1789 foi para a Europa. É literalmente uma nova pátria que começa [...]. A nação, neste momento, não faz distinção de partidos, ela está toda. [...] verdadeira apoteose nacional” (ALONSO, 2015, p. 360, 347). Sonhar não custava nada para quem tanto lutou pela abolição, mas realidade estaria muito aquém. Antes da realidade, os fatos. No dia 8 de maio o governo encaminhou ao Congresso um texto de laconismo ímpar, tornando-se o mais sucinto da história da abolição. O texto da lei 3353, a Lei Áurea defendia:

Artigo 1º É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil.  
Artigo 2º Revogam-se as disposições em contrário.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM3353.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm), acesso em 29 de Janeiro de 2019.

Pressão popular do lado de dentro e de fora do Congresso, tramitação relâmpago e veio o resultado: 83 a favor, 9 contra e 33 abstenções na Câmara; no Senado o placar também foi elástico: 46 a favor, 6 contra e 8 ausentes (ALONSO, 2015). Ainda havia quem sustentasse argumentos escravistas, como foi o caso de Paulino, um senhor de escravos histórico, que afirmou com uma convicção cínica: “Nunca houve neste país quem sustentasse em princípio a escravidão [...], pilar da riqueza nacional e da civilização no Brasil, [...] a abolição era arriscadíssima para a ordem social e econômica, [...] por isso o dever imprescritível de colocar-me na resistência” (ALONSO, 2015, p. 349). Dantas, jantando a sua vingança contra Paulino e os outros escravocratas, bradou no Senado: “nós hoje vamos constituir uma nova pátria, [...] esta lei vale por uma nova Constituição, [...] o maior acontecimento da nossa história” (ALONSO, 2015, p. 350).

Aprovada no Senado, a lei foi enviada ao Paço Isabel. Com uma caneta pena de ouro, a princesa recebeu a lei das mãos de José do Patrocínio, que teria dito: “Minh’alma sobe de joelhos nestes paços... e, nós, abolicionistas, nos abraçávamos, nos beijávamos, com os olhos luzindo de lágrimas e com a voz enrouquecida pelos gritos de entusiasmo e alegria” (ALONSO, 2015, p. 351).

A princesa, emocionada, protagonista ocasional da História, afinal seu pai estava enfermo na Europa, assinou a lei. Duas linhas findavam a escravidão que durara quase quatro séculos no maior país escravista da História Moderna. Seria o futuro dos ex-escravizados áureo após a lei?

### **3.3 – O dia seguinte: saindo do nada em direção ao lugar nenhum**

Na dinâmica da luta de classes, a abolição precisa ser vista como um processo peculiar. Se os escravizados não adquirissem a consciência de classe e não lutassem pela sua liberdade, a escravidão não teria acabado neste contexto (MOURA, 1994). É algo intrínseco ao “motor da História” (MARX; ENGELS, 1998, p. 7). A luta popular, de negros escravizados e libertos, assim como de outros setores da sociedade, somada a maior presença do trabalho livre no país via estímulo aos imigrantes, foi minando a escravidão. Nesse contexto, percebe-se que parte da elite política nacional, temendo a possibilidade de ruptura na estrutura material brasileira, decidiu participar do movimento com o intuito de evitar algum tipo de abalo no seu controle socioeconômico, principalmente para evitar o seu domínio sobre a terra. Clovis Moura (1994,

p. 103) com seu *Dialética radical do Brasil negro* nos concede como poucos o significado da Lei Áurea, dialogando com a perspectiva defendida nesta tese de “via-prussiana” (LENIN, 1977):

Querer ver, por isto, a Abolição como uma possível revolução democrático-burguesa no Brasil é no mínimo ingenuidade, pois nenhuma das reformas que essa revolução tem por objetivo executar foram feitas com essa medida. Daí porque o problema da revolução burguesa no Brasil é um problema polêmico, especialmente porque muitos dos que o abordam tomam como paradigma as revoluções burguesas europeias como se tivéssemos de repeti-las aqui, na época do imperialismo e no contexto de uma sociedade que tinha até cem anos atrás como forma fundamental de trabalho a escravidão e as instituições correspondentes.

Dessa maneira, percebe-se que essa própria elite tentará sustentar, no plano das ideias, a superação da escravidão, com destaque para a defesa da democracia racial, sem, no entanto, operar qualquer mudança estrutural (MOURA, 1994). Seguindo no plano das aparências, após a assinatura da lei, o povo fez a festa e a princesa tentou capitalizar. Desfiles, discursos, aplausos, bandeiras, salva de tiros, casas iluminadas e Rebouças, Nabuco, Patrocínio, Clapp e Dantas de braços dados junto ao povo (ALONSO, 2015). No dia 17 de maio ocorreu a famosa missa campal em São Cristóvão com a presença de milhares de pessoas, seguida pela grande procissão cívica no dia 19 de maio (ALONSO, 2015). Na crônica “A semana”, de 14 de maio de 1893, Machado de Assis resumiu a apoteose coletiva: “verdadeiramente” [...] “foi o único dia de delírio público que me lembra ter visto” (ALONSO, 2015, p. 360).

Mas, e a situação dos mais de 700 mil escravizados (MOURA, 1994) libertos pela lei e de seus outros milhares de pares, que haviam sido libertos pela geração abolicionista? Os negros libertos conseguiram escapar da “necropolítica” com o encerramento da escravidão?

Alonso (2015, p. 349) seguindo a perspectiva de Moura (1994) retratou o resultado da abolição: “Contudo, uma lei não extinguiria um modo de vida”. Correto. E isso ocorre porque o modo de vida material manteve-se com poucas modificações, com destaque para a manutenção do controle dos meios de produção por parte da elite branca, ou seja, não ocorreu reforma agrária, por exemplo. A situação dos escravizados após a libertação tem semelhanças com a dos servos quando da formação do operariado com o início do trabalho assalariado, no fim do feudalismo e início da Idade Moderna:

A criação do proletariado sem lar nem pão – despedido pelos grandes senhores feudais e cultivadores, vítima de repetidas e violentas expropriações – era necessariamente mais rápida que a sua absorção pelas manufaturas nascentes.



Por outro lado, estes homens, bruscamente arrancados de suas ocupações habituais, não se podiam adaptar prontamente à disciplina do novo sistema social, surgindo, por conseguinte, deles, uma porção de mendigos, ladrões e vagabundos. Daí a legislação contra a vadiagem, promulgada nos fins do século XVI, no oeste da Europa. Os pais da atual classe operária foram duramente castigados por terem sido reduzidos ao estado de vagabundos e pobres. A legislação os tratou como criminosos voluntários, supondo que dependia de seu livre arbítrio o continuar trabalhando como no passado e como se não tivesse sobrevindo nenhuma mudança em sua condição de existência (MARX, 2000, p. 47).

A comparação é cabida, aliás, pois nossa débil “revolução burguesa” (FERNANDES, 1975) por “via prussiana” nos dá caracteres contrarrevolucionários, repetindo nossa História. A crítica de Marx ao Direito e ao Estado já estavam visíveis em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* e servem de parâmetro para a análise do que ocorreu no Brasil neste contexto “contrarrevolucionário” da Lei Áurea. O que a população negra e pobre poderia esperar dessa lei além de uma nova renovação nas formas de dominação? Moura (1994, p. 103) nos concede a resposta:

A Abolição não mudou qualitativamente a estrutura da sociedade brasileira. Substituiu o senhor de escravos pelo fazendeiro de café, sendo que os últimos tomaram o lugar dos primeiros como seus herdeiros diretos e continuadores, cristalizando-se, por outro lado, as oligarquias regionais do Nordeste e Norte também apoiadas pelo monopólio da terra, como os antigos senhores de escravos. Não podemos negar que o trabalho escravo foi substituído pelo trabalho livre. Mas as estratégias de dominação antecipadamente estabelecidas fizeram com que o antigo escravo não entrasse sequer como força secundária na dinâmica desse processo, ficando como borra sem função expressiva. O Brasil arcaico preservou os seus instrumentos de dominação, prestígio e exploração e o moderno foi absorvido pelas forças dinâmicas do imperialismo que também antecederam à Abolição na sua estratégia de dominação.

Do ponto de vista marxista, a Lei Áurea foi uma farsa. Dois artigos, enxutos, indizíveis perante o que significou a escravidão no Brasil. Uma lei de fato não extingue um modo de vida. Findada a escravidão, os escravizados tornaram-se mão-de-obra barata, pau para toda a obra em todos os rincões do país, tornando-se presa fácil do “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000) em que vivíamos. Continuaram puxando a locomotiva Brasil, enriquecendo senhores nas fábricas e nas fazendas de café, açúcar, cacau, látex, que, agora, com ares científicas, acreditava na ordem e no progresso da nação “civilizada”.

Sob a égide do “bonapartismo-colonial-racial”, a passagem do trabalho escravizado para o livre, mantém a população negra e pobre sob o domínio do capital, seja pelo controle da lei,

a qual defende o capitalista, seja pela repressão das forças policiais, afinal nosso bonapartismo: “será o articulador de uma política de Estado manipuladora e alijadora das massas populares; será, enfim, a encarnação e a gênese da autocracia burguesa do Brasil” (MAZZEO, 2015, p, 113), oprimindo as massas populares, com destaque para o racismo como instrumento de dominação da população negra e pobre. A “necropolítica” continuará presente, como veremos, ao lançar a população negra, livre, para as franjas das cidades, sem qualquer tipo de auxílio, escondida na ideologia da democracia racial.

A lei não conseguiu transferir o fim da escravidão, a isonomia jurídica, para uma sociedade com o mínimo de igualdade de oportunidades. A igualdade perante a lei não se transformou em uma igualdade social básica entre brancos e negros. Isso não foi possível porque em um país cujo modo de vida material é marcado por uma divisão abismal, cujo capitalismo é racial, o negro passou de mercadoria para mão-de-obra barata sem o mínimo de condições para se desenvolver livremente. Do dia para a noite os senhores passariam a reconhecer no negro um ser-humano, igual, o qual deveria receber um salário digno? Concordando com Pereira (2019, p. 80), o direito positivo, enquanto superestrutura, advoga pela burguesia e Estado brasileiros, atuando diretamente na ideologia nacional, defendendo que todos eram livres e teriam as mesmas condições para se desenvolverem materialmente:

As relações jurídicas, que emergem dessas condições sociais, historicamente determinadas, reconhecem, formalmente, a igualdade, a liberdade e a possibilidade do acesso a esse conjunto de direitos. No âmbito das relações de propriedade e de trabalho, porém, os homens concretos, os trabalhadores, em confronto com o capital, vivenciam as mais variadas desigualdades e privações de riqueza, de liberdade e de igualdade.

A lei, então, atuando a favor da ideologia burguesa, simplesmente ocultou a realidade material de uma sociedade cindida entre exploradores e explorados. Como os ex-escravizados poderiam efetivar suas liberdades sem quaisquer condições básicas para a sua própria sobrevivência?

Nas palavras de Almeida (2018, p. 36), dialogando com as ideias aqui presentes, a vida do negro na sociedade de classes foi marcada por um “racismo estrutural”, o qual, nesta tese, será utilizado junto à ideia de abolição como farsa, isto é, as limitações do processo abolicionista, não proveram condições de ascensão da população negra, em geral, à condição de disputar espaço com a elite branca na sociedade capitalista, como, por exemplo, adquirir terras, trabalho qualificado e instrução elevada. Logo, as estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais do Brasil República estarão conectadas ao passado escravista, impedindo a

superação de cenários que remontam à condição da escravidão. Abolição como farsa e racismo estrutural fazem parte, então, das condições impostas aos ex-escravizados e seus descendentes que viveram em um suposto novo Brasil, republicano:

Talvez por isso, na época imediata pós-emancipação um sábio dito popular circulou pelas ruas do Rio de Janeiro: “A liberdade é negra, mas a igualdade é branca”. A citação se referia à liberdade recém-conquistada pelos negros, com a abolição da escravidão, mas indicava, igualmente, a persistência dos severos padrões de desigualdade no país, problema que ainda aflige os brasileiros (SCHWARCZ, 2019, p. 31).

Ainda aflige, é verdade, por consequência do fardo da escravidão e de uma abolição sem indenização aos ex-escravizados e políticas públicas compensatórias que promovessem a ascensão desse contingente populacional, o qual continuou, como um todo, à margem do sistema capitalista: sem terras para cultivar no país do racismo fundiário, sem instrução para competir no mercado profissional industrial e de serviços que se expandia meio ao iminente novo século que se aproximava, tiveram de sobreviver na informalidade, de bicos, em uma “economia de subsistência” (FERNANDES, 1975), não muito diferente como acontece hoje no país<sup>23</sup>.

A saída dos negros da escravidão é a sua entrada em uma economia agrária dependente do mercado internacional (MOURA, 1994), como se fossem do nada ao lugar nenhum quando a matéria é a exploração.

O censo de 1872 mostrou o tamanho da ignorância no país, evidenciando que a falta de Educação sempre foi um projeto e não um mero descaso: apenas 15,7% da população de 9.930.478 pessoas tinha a capacidade de ler e escrever (ALONSO, 2015). A grande maioria da população brasileira não tinha instrução básica e isso atingia, principalmente, os afrobrasileiros, afinal, a Universidade, que surgiu no Período Joanino, era coisa de branco, ter diploma era embranquecimento, como ocorreu com o próprio Rebouças. Instrução básica também, afinal o ensino era pífio, e não tinha obrigação por parte do Estado. A Reforma Saraiva de 1881 piorou ainda mais o quadro ao relacionar instrução a escrutínio, excluindo os analfabetos da participação política, diminuindo significativamente o eleitorado.

---

<sup>23</sup> Segundo a última Pnad Contínua (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) divulgada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), metade da população brasileira em idade de trabalhar estava desocupada no primeiro trimestre de 2020. Disponível em <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/07/23/florestan-fernandes-antirracista-o-que-sua-obra-ensina-sobre-a-brasil.htm>, acesso em 27 de julho de 2020.

Em 1872, o número de votantes fora superior a um milhão. A reforma eleitoral, avaliada por muitos uma conquista democrática, não conduziu ao alargamento do eleitorado, ao contrário, reduziu de 1.114.066 para 145.000 eleitores, representando 1,5% da população total, ou seja, 1/8 do que era antes. O mais sério é que o retrocesso permaneceu por muito tempo. Somente em 1945, quando foram às urnas 13,4% dos brasileiros, o número de eleitores veio a superar o número de votantes de 1872 (LEÃO, 2012, p. 614).

Essa situação não passou despercebida pela ironia crítica de Machado de Assis, o qual em crônica relatou:

E por falar neste animal [o burro], publicou-se há dias o recenseamento do Império, do qual se colige que 70% da nossa população não sabe ler. Gosto dos algarismos porque não são de meias medidas nem de metáforas. Eles dizem as coisas pelo seu nome, às vezes um nome feio, mas, não havendo outro, não o escolhem. [...]. A nação não sabe ler (apud ALONSO, 2015, p. 126).

A 1ª Constituição da República, em consonância com o sentido marxista da lei apresentado aqui, manteve a exclusão dos analfabetos, maioria da população brasileira, da participação política, e por consequência, a população negra não tinha condições de votar e, muito menos, de ser votada, não podendo ter sua representação no Parlamento em prol da garantia de seus direitos, em um contexto em que se acreditava que o dia 13 de maio havia encerrado a questão servil. Alonso (2015, p. 142) percebeu isso no contexto do fim da Monarquia e do golpe que deu início à República:

O ano comprido, de dezoito meses e dois dias, que separa a Abolição da República, nada teve de edificante. Insatisfação escravocrata, porque os cofres imperiais não poderiam honrar todos os títulos de propriedade expropriados. Insatisfação abolicionista com o empacamento das reformas. A agenda propositiva dos direitos sociais e da democracia rural empatou com a agenda reativa da indenização. Prensados entre escravistas e abolicionistas, princesa e gabinete se imobilizaram. Nem se aprovou a indenização aos ex-proprietários, nem os projetos de Rebouças, como sua ideia de Lei para Educação, Instrução e Elevação do nível moral dos libertos. No aniversário de um ano da abolição, Silva Jardim acusou com razão, a monarquia de relegar o ex-escravo à miséria.

Silva Jardim estava certo. Até que ponto a situação dos ex-escravizados melhorou no “Brasil livre”? Sem garantia de emprego, devido à concorrência com o imigrante, ou então presa fácil de um capitalismo que precisava continuar a exploração de mão-de-obra barata, o negro foi alçado às ruas, à miséria, em uma sociedade teatralizada que afirmava a chegada da

liberdade. Por isso, a repetição da História. A escravidão continuou, disfarçada de liberdade ao negro e o palco dessa violência foi o alvorecer da República.

Esse pérfido legado da escravidão e da abolição incompleta consolidaram o racismo estrutural brasileiro, o qual não se define somente pelas relações interpessoais, mas pelas relações mantidas pelas instituições de poder. Para Almeida (2018, p. 36): “As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos”. Resumindo, as instituições são racistas porque as relações econômicas, desiguais, mantêm os negros em uma condição de dominação. Logo, as estruturas de poder, as instituições políticas e o poder econômico, historicamente controlados pela população branca, vai, conseqüentemente, criar dificuldades para a ascensão da população negra. É um sintoma do nosso “bonapartismo-colonial-racial”. O caso brasileiro se torna exemplar. Se desde meados da colonização e, principalmente, a partir do Segundo Reinado ganhou força a ideia de que o Brasil era um paraíso racial, terra de confraternização entre povos, liderados pelos bem-aventurados dos portugueses, a ideologia da “democracia racial” vai esconder todas as perversas desigualdades, incorporando nas estruturas de poder do país um racismo inconfundível. Esse ponto de vista, aliás, deve ser analisado pelo viés da alienação: acreditar nessas ideologias é uma representação evidente da alienação em que brancos e negros viveram, com destaque para o período pós-abolição, quando houve uma tentativa ainda mais intensa, por parte dos meios de comunicação e do Estado, de esconder as mazelas da escravidão.

Almeida (2018, p. 37) destaca:

É o que geralmente acontece nos governos, empresas e escolas em que não há espaços ou mecanismos institucionais para tratar dos conflitos raciais e de gênero. Nesse caso, as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir as práticas sociais corriqueiras, dentre às quais o racismo, na forma de violência explícita ou de microagressões – piadas, silenciamento, isolamento, etc. Enfim, sem nada fazer, toda instituição irá tornar-se uma correria de transmissão de privilégios e violências racistas e sexistas.

Como no Brasil pós-abolição não houve política de indenização dos ex-escravizados, a realidade do “país livre” se confundiu e muito com situações típicas da escravidão, perpetuando as desigualdades entre brancos e negros, mantendo a “necropolítica” (MBEMBE, 2018b). Foi mais um episódio de nossa débil “revolução burguesa” (FERNANDES, 1975) feita “pelo alto” (COUTINHO, 1979), na conciliação de classes, acomodando mudanças sem rupturas, configurando traços explicitamente contrarrevolucionários. Dessa maneira, como percebido na

ascensão de Luís Bonaparte ao trono francês, a lei, a Constituição, os Direitos Humanos e o Estado não vão solucionar a vida do operariado em um modo de vida material capitalista-burguês (MARX, 2011). No caso brasileiro, nem a lei Áurea e muito menos o Estado republicano que nascia resolveriam a situação dos agora operários negros e pobres, afinal, como pontuado por Pereira (2019, p. 86), ambos se tornam poderosas ferramentas da ideologia burguesa que, aliás, vai operar no sentido de roubar do povo brasileiro o protagonismo do fim da escravidão, passando-o para as mãos da princesa Isabel:

O direito não se expressa apenas como um fenômeno objetivo, concreto e histórico, como uma relação social que pode ser estudada de forma científica, de modo a desvelar suas determinações sociais. Exerce também um primordial papel ideológico, também ele próprio histórico, influenciando os atos dos indivíduos em suas escolhas e posições através de um conjunto de análises e conceitos, que, em sua totalidade, constituem uma determinada visão social. Comparece, neste caso, como uma ideologia.

Sob o domínio do “bonapartismo-colonial-racial”, a lei Áurea não poderia jamais ser identificada como uma superação da antiga exploração escravista. É, na verdade, uma mudança no sentido de conciliação das elites nacionais – burguesia rural e urbana - atendendo às demandas externas de um capitalismo dependente que precisava tornar a população escravizada mão-de-obra barata, alargando o mercado consumidor, que continuasse sendo explorada por baixos salários e consumisse seus próprios produtos na dinâmica da modernização capitalista. A visão de Moura (1994, p. 153) sintetiza o momento:

Após o 13 de maio outros mecanismos de barragem e hierarquização étnica foram acionados e dinamizados. Usando o princípio de que *todos são iguais perante a Lei* essa estratégia de barragem social se refina. Isto levou a que o cidadão negro – o ex-escravo – não encontrasse oportunidade no mercado de trabalho, na interação social global, tendo um espaço social no qual lhe permitiam uma circulação restrita de tal forma que a sua personalidade, sem conseguir criar mecanismos de defesa contra tal situação se deformou pela ansiedade cotidiana que dele se apoderou desde quando saiu de casa e especialmente quando reivindicou cargos ou funções que a ele, por táticas sub-repitiças e não mais visíveis, não lhe foram permitidos socialmente.

Em consonância com a perspectiva de Moura (1994), ficará evidente que a ideologia liberal, amparada na tese da democracia racial, será utilizada, mais do que nunca, pela elite econômica e política para esconder as desigualdades entre brancos e negros.

### 3.4 – A proclamação da República e o aprofundamento de nosso caráter bonapartista

A proclamação da República foi o resultado do esgotamento do Império brasileiro, o qual passava por um momento de crise devido às chamadas “questões” religiosa, militar e abolicionista, como vimos acima. Os últimos anos do Segundo Reinado viram um imperador doente, sem prestígio, governando um regime ultrapassado no continente, marcado pela corrupção, anacronismos políticos e um completo distanciamento da realidade social brasileira. A emergência de novos atores sociais, notadamente os cafeicultores paulistas e os militares, levou ao isolamento da Família Real, a qual foi golpeada por uma quartelada militar no dia 15 de novembro de 1889. O alto escalão militar, liderado por Marechal Deodoro e Benjamin Constant, saiu da caserna para derrubar o Império após circular o boato de que tais expoentes seriam presos e suas tropas atacadas pelas forças policiais da Monarquia, as quais estavam sendo reorganizadas pelo ministro Ouro Preto, alge do Exército (CARVALHO, 1988, p. 40). No entardecer daquele dia a República estava proclamada pelo Marechal Deodoro, apoiado não só pelos seus pares, mas também pelos cafeicultores. “E o povo assistiu àquilo bestializado” (LOBO 1889 apud MELO, 2007, p. 55), como se referiu o cronista Aristides Lobo. A *res publica* começava pelo caminho invertido, ou como disse Schwarz (2014), manteve a “comédia ideológica”: um governo popular feito pela aristocracia do café e pela Espada militar, em consonância com o “bonapartismo-colonial-racial”. É cansativo porque é repetitivo, mas caminha perfeitamente no sentido de conciliação de classes que acompanha a débil “revolução burguesa” brasileira (FERNANDES, 1975), agindo no sentido de mudar para continuar o mesmo, tendo os negócios públicos sempre conduzidos “pelo alto”, como ressaltou Coutinho (1979, p. 41):

de medidas aplicadas “de cima para baixo” com a conservação essencial das relações de produção atrasadas (o latifúndio) e com a reprodução (ampliada) da dependência ao capitalismo internacional; essas transformações “pelo alto” tiveram como causa e efeito principais a permanente tentativa de marginalizar as massas populares não só da vida social em geral, mas sobretudo do processo de formação das grandes decisões políticas nacionais. Os exemplos são inúmeros: quem proclamou nossa Independência política foi um príncipe português, numa típica manobra “pelo alto”; a classe dominante do Império foi a mesma da época colonial; quem terminou capitalizando os resultados da proclamação da República (também ela proclamada “pelo alto”) foi a velha oligarquia agrária.

A situação também não passou despercebida por Machado de Assis. No seu penúltimo romance, *Esau e Jacó*, de 1904, fez dos acontecimentos que levaram à queda da monarquia no

Brasil uma bela ficção. Com a sua marca registrada, o olhar cético e a ironia onipresente, Machado tratou a proclamação como fez as *Memórias Póstumas de Brás Cubas*: com "a pena da galhofa e tinta da melancolia". Sua posição sobre o golpe que levou os militares a criarem a República ficou conhecido no episódio da "troca das tabuletas", presente no romance *Esauí e Jacó*. O centro do que acreditava Machado de Assis sobre o evento realizado pelos militares está no famoso episódio da "tabuleta do Custódio". O personagem, proprietário da "Confeitaria do Império" há décadas, manda, depois de muita resistência, reformar a tabuleta com o nome do estabelecimento:

**"Pare no d."(cap. 62)**

Na véspera, tendo de ir abaixo, Custódio foi à rua da Assembléia, onde se pintava a tabuleta. Era já tarde; o pintor suspendera o trabalho. Só algumas das letras ficaram pintadas, - a palavra "Confeitaria" e a letra "d". A letra "o" e a palavra "Império" estavam só debuxadas a giz. (...) Recomendou pressa. Queria inaugurar a tabuleta no domingo.

Ao acordar de manhã não soube logo do que houvera na cidade, mas pouco a pouco vieram vindo as notícias, viu passar um batalhão, e creu que lhe diziam a verdade os que afirmavam a revolução e vagamente a república. A princípio, no meio do espanto, esqueceu-lhe a tabuleta. Quando se lembrou dela, viu que era preciso lhe sustar a pintura. Escreveu às pressas um bilhete e mandou um caxeiro ao pintor. O bilhete dizia só isto: "Pare no D."(...) (ASSIS, 2003, p.136) Quando o portador voltou trouxe a notícia de que a tabuleta estava pronta.

- Você viu-a pronta?

- Vi, patrão.

- Tinha escrito o nome antigo.

- Tinha, sim, senhor: "Confeitaria do Império".

Custódio enfiou um casaco de alpaca e voou à rua da Assembléia. Lá estava a tabuleta (...) Custódio leu: "Confeitaria do Império". Era o nome antigo, o próprio, o célebre, mas era a destruição agora; não podia conservar um dia a tabuleta, ainda que fôsse em beco escuro, quanto mais na rua do Catete..." (p.136-137)

**Tabuleta nova (cap. 63)**

- "Mas o que é que há? Perguntou Aires.

- A república está proclamada.

- Já há governo?

- Penso que já; mas diga-me V. Excia.: ouviu alguém acusar-me jamais de atacar o governo? Ninguém. (p.137)

(...) A tabuleta está pronta, o nome todo pintado. (...) V. Excia crê que, se ficar "Império", venham quebrar-me as vidraças? - Isso não sei (...) Mas pode pôr "Confeitaria da República"...

- Lembrou-me isso, em caminho, mas também me lembrou que, se daqui a um ou dois meses, houver nova reviravolta, fico no ponto em que estou hoje, e perco outra vez o dinheiro. (...) (ASSIS, 2003, p.138)

Aires disse-lhe então que o melhor seria pagar as despesas e não pôr nada, a não ser que preferisse seu próprio nome: "Confeitaria do Custódio". (...) Um nome, o próprio nome do dono, não tinha significação política ou figuração histórica, ódio nem amor, nada que chamasse a atenção dos dois regimens, e consequentemente que pusesse em perigo os seus pastéis de Santa Clara, menos ainda vida do proprietário e dos empregados (ASSIS, 2003, p.138). (...) Gastava alguma coisa em troca de uma palavra por outra, Custódio em vez de Império, mas as revoluções sempre trazem despesas.

- Sim, vou pensar, Excelentíssimo. Talvez convenha esperar um ou dois dias, a ver em que param as modas, disse Custódio agradecendo (p.139).



O autor usa de seus artifícios costumeiros junto ao leitor atento, o qual vai ao riso quando percebe que a proclamação da República foi, na verdade, uma mera troca de tabuletas, algo muito mais de enfeite do que de substância. A genialidade de Machado de Assis está em apontar o dedo na ferida sem alarde, lançando mão de sua ironia. Sua narrativa realista consegue atingir em cheio as variáveis da História e as flutuações da classe dominante do contexto. Pode ser interpretada, inclusive, com o conceito de ideologia pela ótica marxista, servindo para ocultar a realidade concreta.

Os impulsos do narrador machadiano refletem, no plano da literatura, as vontades de uma sociedade fundada em privilégios, em situações de favor, de uma elite que sonhava com o liberalismo, mas acordava com a escravidão, bem no estilo da “comédia ideológica” (SCHWARZ, 2014). Sendo assim, a passagem da “tabuleta do Custódio” ganha sentido ímpar. República e Império não possuíam diferença alguma, equivalem-se, são só fachada. Por que não um movimento contrarrevolucionário no sentido “revolução-restauração” de Gramsci (2006)? Não houve mudança na elite dirigente, pois foi feita pela conciliação de classes, pelo alto (COUTINHO, 1979): trocaram seis por meia dúzia. Voltamos a Schwarz (2014), e as ideias sempre estiveram fora do lugar: Machado captou como poucos um mal crônico de nossa vida nacional, a sociedade de privilégios, calcada na violência e no favor não iria mudar da noite para o dia com uma mera criação de um novo governo, afinal os meios de produção estavam intactos desde que os primeiros portugueses da esquadra de Cabral os roubaram dos nativos. Seguindo essa ótica, indaga-se: Como esse “novo Estado” resolveria a herança da escravidão? É mister salientar que o hino da proclamação da república, servindo como ideologia e manifestando a alienação da elite brasileira de 1890, já mostrava a posição do novo regime, isto é, nada a ser lembrado, como mostram os versos:

Liberdade! Liberdade!  
Abre as asas sobre nós  
Das lutas na tempestade  
Dá que ouçamos tua voz  
Nós nem cremos que escravos outrora  
Tenha havido em tão nobre País  
Hoje o rubro lampejo da aurora  
Acha irmãos, não tiranos hostis  
Somos todos iguais! Ao futuro  
Saberemos, unidos, levar  
Nosso augusto estandarte que, puro  
Brilha, ovante, da Pátria no altar!<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Hino da Proclamação da República, 1890. Música: Leopoldo Miguez, Letra: Medeiros e Albuquerque.

Estava aqui, em meio ao novo regime, a continuidade dos males da escravidão, travestida de farsa abolicionista. Esquecer, virar a página da escravidão seria suficiente para superá-la, ou seja, nos melhores moldes da História do Brasil: jogar para debaixo do tapete a mácula da escravidão. A República começava sem política da memória do que foi a escravidão, peça-chave para entendermos os porquês de uma “abolição farsante” e a consolidação do racismo estrutural. Como um país sem memória pode impedir a continuidade da “necropolítica” (MBEMBE, 2018b)? Carvalho (2017, p. 25) defende que nada foi feito acerca dos ex-escravizados:

O problema social da escravidão, o problema da incorporação dos ex-escravos à vida nacional e, mais ainda, à própria identidade da nação, não foi resolvido e mal começava a ser enfrentado. Os abolicionistas mais lúcidos, os reformistas monárquicos, tinham proposto medidas nessa direção, como a reforma agrária e a educação dos libertos. Mas no curto período de um ano entre a Abolição e a República nada foi feito, pois o governo imperial gastou quase toda sua energia resistindo aos ataques dos ex-proprietários de escravos que não se conformavam com a abolição sem indenização.

A continuidade de características escravistas na sociedade de classes foi escondida por detrás do autoproclamado discurso liberal da Primeira República, digno de um cinismo escancarado. A manutenção de negros (as) na base da pirâmide econômica desta “nova” sociedade de classes, em um momento no qual a escravidão, teoricamente, havia sido encerrada, criou e fortaleceu ideologias que mantinham o *status quo* dominantes – ao da elite branca nacional (MOURA, 1994). O racismo, enquanto superestrutura, como visto, vai se enraizando nas entranhas da estrutura política, cultural e intelectual do país. É, em última instância, um projeto político, como ressalta Ianni (2004, p. 3)

Racializar uns e outros pela classificação e hierarquização revela-se inclusive uma técnica política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. Racializar ou estigmatizar o “outro” e os “outros” é também politizar as relações cotidianas, recorrentes, em locais de trabalho, estudo e entretenimento – bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando a praxis humana, acentuando a alienação de uns e outros, indivíduos e coletividades. Sob todos os aspectos a “raça” é sempre “racialização”, trama de relações no contraponto e nas tensões “identidade”, “alteridade”, “diversidade”, “desigualdade”, compreendendo integração e fragmentação, hierarquização e alienação (IANNI, 2004, p. 3).

O conceito de democracia racial, apesar de ser explícito durante a Era Vargas e relacionado à sociologia de Gilberto Freyre, já ganhava contornos no final do século XIX e início do XX (MOURA, 1994), e é uma consequência direta das tentativas de esconder a

realidade do país. A base para essa interpretação ancorava-se, primeiramente, na suposta escravidão branda existente desde a colônia, como ressaltou Andrews (1998, p. 204-205):

Tentando justificar a continuação da instituição, os senhores brasileiros declaravam que seus escravos eram tratados muito melhor que os escravos dos outros locais, e que, em comparação com outras sociedades do Novo Mundo, a escravidão em seu país era relativamente branda e leve. Os abolicionistas brasileiros – e também muitos observadores estrangeiros – rejeitavam tacitamente essas declarações.

Apesar de observadores internacionais questionarem a benevolência da escravidão brasileira, é salutar que visões estrangeiras também auxiliaram, em um primeiro momento, a solidificar a ideologia da democracia racial brasileira. Muito disso era proveniente da situação traumática dos negros nos Estados Unidos, primeiro pela guerra civil provocada pelo fim da escravidão e, posteriormente, pelo *apartheid* institucionalizado, as Leis *Jim Crow*, que separaram brancos e negros até 1964. O ex-presidente dos Estados Unidos, Theodore Roosevelt, em visita ao Brasil em 1914, disse:

Se tivéssemos de indicar um ponto em que há uma absoluta diferença entre os brasileiros e nós, devo dizer que seria na atitude em relação ao homem negro... [No Brasil] qualquer negro ou mulato que se mostra adequado recebe sem questionamento o lugar para o qual sua capacidade o qualifica (apud ANDREWS, 1998, p. 204).

Durante o período escravista, essa ideologia servia não só para manter o trabalho compulsório que enriquecia a elite branca, mas também confortava a consciência daqueles que açoitavam os descendentes da África. Com a suposta abolição, esse discurso caiu como uma luva para a classe dominante: visto a mobilização que o movimento abolicionista conseguiu e, conseqüentemente, para evitar conquistas concretas como a universalidade do voto e terras aos ex-escravizados, era preciso manter o mito da sociedade fraternal, de irmandade entre brancos e negros, como bem constatou Andrews (1998, p. 205-206):

Como veio a acontecer, essas forças em operação durante os anos posteriores à abolição tenderam a reforçar o mito, em vez de destruí-lo. Para reduzir a discórdia e a luta racial que se tornou realidade potencial (e de certa forma verdadeira) nos anos que se seguiram à abolição, os ex-senhores de escravos – e os brancos brasileiros em geral – tinham de sustentar que os danos e as injustiças da escravidão, embora objetáveis, não eram tão ruins quanto poderiam ter sido.

Não se pode jamais separar o fortalecimento da ideologia da democracia racial da alienação inerente às condições históricas de trabalho do Brasil e, conseqüentemente, para ocultar a prática da “necropolítica”. Aliás, a crença nessa inversão da realidade, nada mais é do que o retrato de uma sociedade cuja consciência é desviada (MÉSZÁROS, 2016), tanto de brancos como de negros, afastados dos meios de produção e do produto criado pelo seu trabalho. Como ressaltou Silva (2012, p. 95):

A alienação racial emerge das condições materiais postas na ascensão do capitalismo e se expressa em mecanismos ideológicos como as teorias racistas produzidas para manter sob controle as populações negras submetidas ao trabalho alienado e em condições de desigualdade social.

Naturalmente, a parceria democracia racial e alienação cresceria, afinal a acumulação de capital se mantinha praticamente intacta, mantendo a separação entre produtor e produto, ou seja, negros criadores da riqueza nas fazendas e cidades e brancos, donos dos meios de produção. A elite política, branca, defendia publicamente que os males da escravidão, que não eram tantos assim, estavam superados com a abolição. Devia-se esquecer o passado, a canetada da princesa Isabel já havia resolvido tudo, e pensar no futuro, de um Brasil grandioso, sem diferenças. Era isso que pensava Lívio de Castro (1889, n.p), “mulato”, em artigo publicado em *A província de São Paulo*:

[A escravidão] não foi obra da convicção como tantas outras servidões voluntárias, foi obra da força e a força desata força. Todavia, por efeito de um natural impulso democrático que relaxou os preconceitos, por influência cumulativa do hábito, a fazenda constitui-se sem que houvesse luta entre as raças, sem que em seus alicerces ficassem depositados os elementos para um regimen de castas como o de todas as autocracias antigas, da generalidade dos estados orientaes e da própria confederação norte-americana. [...] Onde está o ódio das raças? No Brasil não há duas raças, não há mesmo uma: as que existem perderam os caracteres distintivos [através da miscigenação]; a que deve existir [no futuro] está em elaboração.

Em um momento no qual o país deveria ter rompido com as velhas estruturas, realizado a reforma agrária, distribuindo terras principalmente aos ex-escravizados, proporcionando o mínimo de oportunidades e crescimento aos negros, a força da branquitude falou mais alto, consolidando o *status quo*, ou melhor, o *status* branco. Se são as relações econômicas que determinam a consciência, pelo viés marxista, as teses de superioridade ganharão cada vez mais adeptos no Brasil republicano que não alterou a condição material do negro.

A imagem inicial dessa democracia racial em uma ordem liberal supostamente progressista não passava de algo distorcido, de inversão da realidade, ou seja, o que ocorria era o oposto. Muito dessa realidade invertida se deve ao fato de o “liberalismo brasileiro” ter sido importado pela aristocracia rural escravista contrarrevolucionária, que tratou de todas as formas de afastar qualquer tipo de jacobinismo em nossa História. E como visto anteriormente por Roberto Schwarz (2014) e sua “comédia ideológica”, de realidade invertida, essa aristocracia rural fazia do liberalismo aquilo que lhe era conveniente, ou seja, romper com a metrópole, ter independência política e econômica. E só! Não interessava a eles, pela própria estrutura material escravista e patriarcal, a inclusão de elementos historicamente visto como inferiores no processo de cidadania. Andrews (1998, p. 208-209) pensa de maneira semelhante:

Os aspectos libertários civis do liberalismo, e sua insistência na igualdade jurídica e nos direitos de cidadania, eram de muito menor interesse para os proprietários, que consideravam a grande massa da população brasileira (e certamente da população afro-brasileira) totalmente inadequada para se expressar nos negócios do Estado recém-independente. Incapazes de se livrar do comportamento libertário do liberalismo, as elites brasileiras saíram em busca de fórmulas políticas e ideológicas que permitissem a exclusão da esmagadora maioria da população de uma participação política e econômica plena, ao mesmo tempo que formalmente conservassem os princípios da cidadania e da justiça.

Essa contradição moveu parte significativa da historiografia brasileira, tornando-se ainda mais evidente nesse período pós-abolição. Costa (1987, p. 53) constatou que “esta luta para reconciliar o mito com a história foi particularmente intensa no Brasil”. Ora, se a escravidão foi a maior violência da História nacional, a abolição foi uma farsa, escondida por detrás desse falso discurso liberal e dos outros elementos superestruturais, como a lei e o Estado. Por conseguinte, a Primeira República não passou de um governo autoritário, racista, com eleições fraudadas, travestido em um uma roupagem liberal-progressista. Carvalho (1988, p. 159-60) acrescentou:

Nessas condições as normas legais e as hierarquias sociais iam aos poucos se desmoralizando. [...] Havia consciência clara de que o real se escondia sob o formal. [...] o povo sabia que o formal não era sério. Não havia caminhos de participação; a República não era para valer.

Portanto, a abolição incompleta se confundia em meio a pseudo-proclamação da República. Não houve liberdade sequer da população negra no seu sentido da cidadania liberal-burguesa, profetizada por um de seus grandes idealizadores, John Locke, no final do século

XVII, que influenciou as Constituições da França e da Inglaterra, e que pode ser entendida, no sentido iluminista, visto anteriormente, como:

Sendo os homens [...], por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, contato e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela (1991, p. 253).

Ela inexistia no Brasil, primeiramente, porque reconhecer a universalidade de uma natureza humana, como expôs Mbembe (2018a) naquele contexto era algo de difícil aceitação. Segundo, os negros, em geral, não tinham propriedade privada, a não ser a propriedade de si mesmo, a qual ainda era violada por aqueles que monopolizavam a violência do Estado e pelas leis racistas e que surgiram naquele contexto atuando para a “necropolítica” (“vadiagem” e criminalização da capoeira) e, por fim, estavam fora da construção da sociedade civil porque não havia garantia do voto porque não havia educação. Não havia terra porque a população escravizada será reduzida à mão-de-obra barata, afinal esse contingente continuava a ocupar uma posição subalterna na sociedade (MOURA, 1994). Negro e classe baixa se identificam, apesar de toda a luta que se articulou pela melhoria da condição de vida dessa população ao longo da História. Logo, não houve *res publica* no seu sentido real, “coisa pública” e nem “liberalismo” clássico, porque aqui a modernização foi pela “via prussiana” e não pelo modelo clássico (LENIN, 1977). Como veremos, será, na verdade, uma plutocracia, branca, patrimonialista, conduzida pelos cafeicultores, que terão no Estado o seu maior parceiro. Essa ideologia nefasta da democracia racial vai, ao longo do tempo e da ascensão da Sociologia, ganhar mais adeptos e será contraposto pelas narrativas literárias de Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins e Ferréz.

Derrubado o Império e expulsa a Família Real, era hora de construir a ordem republicana, mas qual? Coube ao patriarca da República, Marechal Deodoro, organizar uma Assembleia Constituinte, a qual passou a legitimar o governo republicano, presidencialista, federativo. Porém, os constituintes não criavam um simples governo. A estrutura política, de inspiração no republicanismo norte-americano, chegou até a copiar, de maneira bisonha, a bandeira dos Estados Unidos, estabeleceu o princípio teórico do equilíbrio dos três poderes, presidencialismo sem reeleição. Um importante aspecto em relação ao voto precisa ser levado

em consideração para a articulação da tese da “abolição enquanto farsa”, como se vê predisposto na Carta:

Art 70 - São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei.

§ 1º - Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados:

1º) os mendigos;

2º) os analfabetos;

3º) as praças de pré, excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior;

4º) os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto que importe a renúncia da liberdade Individual.<sup>25</sup>

A prerrogativa do voto pelo “censo pecuniário” ou “literário”, consolidava uma tendência proveniente do final do Império, na Reforma Eleitoral (Lei Saraiva), de 1881, a qual inaugurava o expediente. Para se ter uma noção do tamanho do problema que ela criava, o censo de 1872 mostrava que a taxa de analfabetismo era de 82,3% para as pessoas de cinco anos ou mais, dado que seguiu sem grandes traumas até o censo seguinte, de 1890, apontando para 82,6% (SCHARWCZ, 2017, p. 24). A Constituição de 1891 deu um passo à frente, acabando com o censo econômico, presente em quase toda a História do Império, mas deu muitos passos atrás na manutenção do critério “ler e escrever” o nome como condição para votação, além de não conceder o voto às mulheres.

Dessa maneira, provoca-se, a Educação era para quem? Quantos ex-escravizados tinham a condição de acessá-la? O Estado não era responsável pela Educação, aliás, tal palavra não se encontra na Constituição. Se o Estado não fornece Educação para todos, ele não estaria advogando pela “necropolítica”? A farsa abolicionista se torna robusta com essa perspectiva: lançados em uma sociedade cada vez mais urbanizada, que almejava ser letrada, intelectualizada, mas não fornecia qualquer ferramenta para a população pobre e negra ascender socialmente. Esta é uma das estruturas pós-abolição que constroem o racismo estrutural brasileiro e mantém o país na ótica do “bonapartismo-colonial-racial” porque as elites econômicas procuraram novos meios para manter um governo autocrático que afastasse e reprimisse as classes baixas do poder, principalmente o racismo contra os negros, os quais,

---

<sup>25</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm), acesso em 4 de agosto de 2019.

naquele contexto, eram, em geral, analfabetos. Nas palavras de Moura (2019, p. 94), aos poucos os negros ex-escravizados foram se tornando marginalizados nas cidades que cresciam:

Como vemos, se de um lado os negros egressos das senzalas não eram incorporados a esse proletariado nascente, por automatismo, mais iriam compor a sua franja marginal, de outro, do ponto de vista ideológico, surgia, já como componente do comportamento da própria classe operária, os elementos ideológicos de barganha social apoiados no preconceito de cor.

As limitações constitucionais e o autoritarismo da autocracia burguesa (MAZZEO, 2015) que se dirigiam direta ou indiretamente aos negros não paravam por aí. Havia algo a mais nos dispositivos legais. Digamos que o regime que nascia no Brasil era um “republicanismo branco” por mais cômico e controverso, ideologicamente, isso pudesse ser, eis o motivo explícito no “Código Penal dos Estados Unidos do Brasil” de 1890:

Dos crimes contra a saúde pública

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 168. Ministrare, ou simplesmente prescrever como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado curandeiro.<sup>26</sup>

É sabido, desde os tempos do Brasil Colônia, assim como também visto na literatura brasileira, como nos analisados aqui, Machado de Assis e José de Alencar, que a figura do “curandeiro”, do “feiticeiro” era relacionada aos indígenas, mas, sobretudo aos africanos e sua “magia negra”. Nada mais antirrepublicano que proibir uma prática médica popular. Na verdade, trata-se do aspecto “civilizacional” que vai marcar o nascimento da República brasileira, a qual, feita logo após o suposto fim da escravidão, fornece preciosos elementos de como a abolição foi farsante, afinal, se os negros eram livres, deveriam ter o direito de praticar a sua medicina ancestral, a sua identidade africana. A violência sofrida pelos africanos e seus descendentes no Brasil, que, teoricamente, deveria ter sido finalizada no processo de abolição, continuava trabalhando intensamente, regada às ridículas comemorações em torno da princesa Isabel. A mentira republicana que foi construída, foi acompanhada de um Código Penal que não só negava a ancestralidade do corpo africano, mas também, inspirada em um tenebroso

---

<sup>26</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm), acesso em 15 de agosto de 2019.



determinismo, sob influxo do darwinismo social, associando negros à criminalidade, a qual era tipificada, simplesmente, como “vadiagem”:

CAPITULO XIII  
DOS VADIOS E CAPOEIRAS

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena - de prisão celllular por quinze a trinta dias.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes que se fundarem em ilhas marítimas, ou nas fronteiras do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena - de prisão celllular por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. E' considerado circumstancia aggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquillidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes.<sup>27</sup>

Talvez possamos pensar que o encarceramento em massa da população negra no Brasil tenha início logo após a suposta abolição da escravidão, momento no qual os ex-escravizados deveriam ter a sua liberdade, acabaram se tornando uma presa fácil do sistema prisional republicano. Neste contexto, milhares de negros saíram das fazendas e foram às cidades, principalmente nas capitais das províncias/estados à procura de emprego. Em uma época de crise econômica que durou toda a última década do século XIX, o chamado “Encilhamento”, e que também se preferia, evidentemente, o branco-imigrante para as funções mais técnicas, como o surgimento de indústrias nos centros de São Paulo e Rio de Janeiro, os negros, preteridos, ficavam nas ruas, calçadas à espera de um bico, morando em moradias depreciadas, como os cortiços, ou então nas próprias ruas. Não por acaso o senso comum afirmava que a

---

<sup>27</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm), acesso em 7 de agosto de 2019.

população negra não havia se inserido no no mercado de trabalho porque era indolente, incapaz de exercer funções capacitadas. Moura (1994) e Fernandes (1972) auxiliaram na desconstrução dessa falácia mostrando que a situação de marginalização estava relacionada ao legado da escravidão e à omissão das elites nacionais, retrógradas, que acreditavam, cinicamente, que a abolição, sozinha, resolveria os problemas de negros e negras. Que abolição foi essa que não rompeu com a realidade dos ex-escravizados? Santos (2004, p. 145) expôs:

O crescimento do número de imigrantes, vindos tanto do interior do Brasil, quanto do exterior também contribuiu para o crescimento urbano desordenado. Capoeiras, que eram utilizados tanto por liberais, como por conservadores como uma milícia para-militar, ficaram na República fora do controle das autoridades. Capoeiras, negros alforriados, imigrantes e pobres eram apontados pelos chefes de polícia como sendo os principais responsáveis pelo número cada vez maior de roubo, latrocínio e prostituição. A repressão dos capoeiras contou com a ação desmedida de forças policiais, que obtinham o apoio da imprensa e de moradores de classe média que contribuíam delatando os nomes e paradeiro dos capoeiras.

Em um período em que ordem e progresso eram sinônimos de brancura, a autocracia burguesa (MAZZEO, 2015) disfarçada de Estado republicano fez valer a coesão interna usando do seu monopólio legítimo da violência para encarcerar tal população, vista ora como vadia, ora como rebelde, a qual foi compulsoriamente enviada para o cárcere e colônias de trabalhos forçados, ou então de alienados, tão bem descritas nos *Cemitérios dos vivos* de Lima Barreto, ao retratar o Hospital Nacional de Alienados no Rio de Janeiro. Bebida foi o escape de muitos ex-escravizados, assim como a dita “vadiagem” e “miséria” são consequências diretas das mazelas da sociedade escravista. A República considerou o encarceramento dessas pessoas como uma forma de eliminar da sociedade aqueles que não coadunassem com seus valores morais e o espírito de progresso, branco, é claro. Está aqui uma explícita demonstração de nosso caráter “bonapartista-colonial-racial”.

O “racismo estrutural” (ALMEIDA, 2018) aprofunda-se com essa legislação burguesa e suas consequências serão nefastas para os ex-escravizados, os quais terão a sua situação denunciada pela Literatura, como veremos à frente.

### 3.5 O Rio de Janeiro, capital da República, na visão de um negro, Lima Barreto

Veremos, a partir deste contexto, que, se a objetividade social atua na subjetividade individual a partir da interpretação do conceito de Lukács (2010), de que maneira a literatura serviu como instrumento de desconstrução da “história única” (ADICHIE, 2019) fabricadas por literatos do século XIX, refutando a ideologia burguesa dominante, a qual afirmava teses liberais, acreditando que os males da escravidão haviam sido superados pela lei Áurea.

Afonso Henriques de Lima Barreto foi um dos maiores escritores da prosa brasileira. Nascido, coincidentemente, em um 13 de maio de 1881, contou por meio de seus textos, as memórias da abolição e suas consequências. Suas obras dialogam com a ideia de “abolição como farsa”, denunciando não só o abandono pelo qual passavam os ex-escravizados e seus descendentes, mas também as falácias republicanas de isonomia, “res publica” e outros mitos, como a própria ideologia liberal. Sua literatura “militante” e “biográfica” misturou ficção e realidade em meio aos seus personagens que habitavam o Brasil e a *Bruzundanga*. Alcoolismo, racismo, subúrbio e manicômio estiveram sempre presentes em sua vida e obra (SCHWARCZ, 2017, p. 12).

As obras de Camargo (1987), *O negro escrito*, Moura (1994), *Dialética radical do Brasil negro* e Lília Schwarcz (2017), *Lima Barreto, triste visionário* nos concedem importantes apontamentos sobre a vida e a obra do autor.

Lima era negro, nascido no final do regime escravista. Apesar de não ter sido escravizado, integrantes de sua família o foram, como foi o caso de suas duas avós. Mesmo não tendo vivido a escravidão na pele, presenciou e foi vítima de sua abolição limitada, como percebeu Camargo (1987, p. 68):

Essa visão de cativo deve ter sido de dramática importância, ‘comprometendo’ sua imaginação. Atente-se no que é o negro e o mulato quase às vésperas da ‘Abolição’ e se perceberá como será fácil, devido a essa ‘versão negra’ primeira, a entrada do desalento – ao menos no campo racial – no viver do jovem Lima Barreto.

Apesar deste episódio não ter sido presenciado por Lima, e sim relatado a ele, torna-se um fato curioso ressaltar um comentário maldoso que um secretário da Faculdade de Direito que Lima cursara, teria feito a um colega veterano: “Vejam só! Um mulato ter a audácia de usar o nome do rei de Portugal” (SCHWARCZ 2017, p. 122). Este seria só um dos inúmeros casos de preconceito que Lima presenciaria, mas que jamais deixou de denunciar, assim como as

mazelas e mecanismos de humilhação e as diversas formas de presença da escravidão em uma sociedade “dita livre”.

O tema da escravidão e suas consequências foram inseridos em sua vida pelo “velho Cabinda”, sujeito que teve grande proximidade à família Barreto nos momentos de dificuldades econômicas. Foi ele que explicou ao jovem Barreto que nenhum africano era naturalmente escravizado, mas que eles eram homens livres, provenientes das inúmeras tribos africanas, as quais foram escravizadas no Brasil (SCHWARCZ, 2017, p. 15).

Possivelmente, Lima Barreto foi o primeiro escritor a denunciar, explicitamente, as mazelas da abolição. Embora Machado de Assis tenha, conforme visto anteriormente, criticado, direta e indiretamente a empresa escravista, o teor da obra do “bruxo”, neste sentido, não se compara ao de Lima. Sobre a questão racial na sua obra, Schwarcz (2017, p. 16) afirmou:

Aí está pulsante a questão racial, para lembrarmos de um tema sensível e definidor da pessoa e da obra do autor. O escritor jamais deixou passar o fato de o Brasil ter sido o último país do Ocidente a abolir a escravidão mercantil; viu e denunciou práticas de discriminação presentes, teimosamente, no seu próprio contexto. Isso num país em que – a despeito de ter recebido 45% da população africana que deixou compulsoriamente seu continente –, até aquele momento, eram poucos os que declaravam fazer uma literatura impactada pelos sofrimentos mas também pela criatividade, pelo trabalho e pelos conhecimentos das populações afrodescendentes.

Percebe-se, então, que Lima Barreto distingue-se dos demais autores de seu contexto pelo testemunho que ele faz de sua literatura, dos personagens protagonistas de seus textos, enredos e detalhes descritivos (SCHWARCZ 2017, p. 16), declarando-se “um autor negro”. Certamente, suas experiências de vida em meio a uma família negra, mais próxima do ambiente popular, foram decisivas para a elaboração de uma literatura não-idealizada e romântica como outros fizeram anteriormente.

Como visto anteriormente, Lima nasceu em um 13 de maio, data que lhe acompanharia o resto de sua breve vida não só pela óbvia comemoração de aniversário, mas pelas lembranças da “celebração” da data em 1888, a Lei Áurea. Para o autor, a pretensa liberdade proporcionada pela lei era um “troféu difícil de guardar” (SCHWARCZ 2017, p. 21), principalmente por vivermos em uma sociedade que usou e abusou da escravidão por quase quatro séculos. Lima terá reminiscências daquele aniversário de 7 anos, época na qual vivia no bairro das Laranjeiras em um Rio de Janeiro de face mais urbanizada, cuja região onde morava possuía características um pouco elitizadas, apesar da presença de cortiços. Os relatos do contexto contam que, em uma sociedade de traços aristocráticos, as pessoas, guardadas as devidas diferenças sociais e

raciais, conviviam no mesmo espaço, apesar de “nunca deixariam de saber, cada qual, o seu lugar. A hierarquia era dada por uma série de marcas sociais e raciais – roupas, locais de residência, círculos de amizades, viagens, festas – claramente discriminadas, a despeito da convivência num mesmo espaço” (SCHWARCZ 2017, p. 23).

Aquele 13 de maio de 1888 não passou despercebido pelo menino Lima Barreto. Como em toda a infância, gostos, sons, símbolos se formam no imaginário da criança. No caso de Lima, a semiótica tornava-se ainda mais forte pela sua cor. O garoto teria sido influenciado pelo famoso evento ocorrido no Paço Imperial para a assinatura da Lei Áurea. Um evento concorrido, com a presença das lideranças abolicionistas, como já analisado em capítulo anterior. Lima Barreto destaca que alguns daqueles personagens de destaque teriam utilizado do fato para se autopromoverem, como foi o caso de José do Patrocínio, filho de uma escravizada alforriada com um presbítero. Em seu *Diário Íntimo* ele revela sobre a data e o abolicionista: “quem conheceu o Patrocínio como eu conheci, lacaio de todos os patoteiros, alugado a todas as patifarias, sem uma forte linha de conduta nos seus atos e nos seus pensamentos, não acredita que pudesse ter sido, como dizem, o apóstolo da Abolição” (p. 66).

Lima estaria presente não só na cerimônia da Lei Áurea. Levado por seu pai, o qual vislumbrava a História passando literalmente à frente da vida do garoto. O futuro escritor também esteve na famosa missa campal celebrada no dia 17 de maio de 1888 em ação de graças pela abolição da escravatura. Lima percebeu de que maneira a elite brasileira foi tomando para si a memória da abolição, retirando-a das conquistas populares. A criança viu a princesa Isabel, sua brancura e a alegria contagiante da lei que assinou ficaram guardadas para sempre na memória do escritor, que anos depois lembrou da cena na crônica “Maio”, publicada na Gazeta da Tarde em 4 de maio de 1911:

Agora mesmo estou a lembrar-me que, em 1888, dias antes da data áurea, meu pai chegou em casa e disse-me: a lei da abolição vai passar no dia de teus anos. E de fato passou; e nós fomos esperar a assinatura no Largo do Paço. Na minha lembrança desses acontecimentos, o edifício do antigo paço, hoje repartição dos Telégrafos, fica muito alto, um *sky-scrapers* [...] Havia uma imensa multidão ansiosa, com o olhar preso às janelas do velho casarão. Afinal a lei foi assinada e, num segundo, todos aqueles milhares de pessoas o souberam. A princesa veio à janela. Foi uma ovação: palmas, acenos com lenço, vivas[...] Fazia sol e o dia estava claro. Jamais, na minha vida, vi tanta alegria. Era geral, era total; e os dias que se seguiram, dias de folganças e satisfação, deram-me uma visão da vida inteiramente festa e harmonia (p. 66).

Lima, neste instante, imbuído de um sentimentalismo adulto, melancólico, recorda que o decreto de Isabel fez prevalecer, em um primeiro momento, a ideia de que o Brasil vivia um

momento de liberdade real, de alegria e de comunhão. A celebração do aniversário e da abolição misturavam-se no imaginário da infância como sinônimos de comemoração e felicidade. Ressalta-se o impacto da imagem da princesa Isabel sobre a criança, que perdera a mãe muito cedo e que pode ser estendida aos brasileiros como um todo: doce, materna, santificada, responsável pela realização da abolição e pelo início de um novo Brasil. A passagem, mítica, fica guardada na memória do adulto, castigado pelo tempo, pela bebida e pela saudade, transformando a imagem do passado em uma fantasia de criança... e de História, como relata Schwarcz (2017, p. 69):

O imprevisto mais parecia encontro marcado; a esperança virava ceticismo, e Lima não lembra mais aquele menino curioso e de braço dado com seu pai. Ao contrário, o tempo, em vez de bom amigo, virava espécie de ‘inimigo’ e atropelava as esperanças da época da Lei Áurea. Nada de milagres ou de tesouros enterrados. E conclui: ‘E assim se faz a vida, com desalentos e esperanças, com recordações e saudades, com tolices e coisas sensatas, com baixeiras e grandezas, à espera da morte, da doce morte, padroeira dos aflitos e desesperados...’”.

E o sonho de uma nova sociedade, igualitária, que a princesa Isabel traria com a Lei Áurea tornou-se o pesadelo da realidade da diferença pela cor, pelo descaso governamental, pelo abandono dos ex-escravizados, os quais viveram, em geral, à margem da nova velha sociedade que emergia com a Proclamação da República, afinal a estrutura material era praticamente a mesma.

A nova elite “republicana” que se formava no coração da capital era uma “elite arrivista”. Eliminadas as elites tradicionais do Império e a sua clientela nobiliárquica e parasitária, assim como afastado do centro do poder político os grupos que de fato comprometiam-se com as demandas populares, subia ao poder um novo grupo social, o qual ia além da cartola do café. Sevcenko (2014, p. 37) expõe que:

O estabelecimento da nova ordem desencadeou simultaneamente uma permutação em larga amplitude dos grupos econômicos, ao promover com o Encilhamento a ‘queima de fortunas seculares’, transferidas para as mãos de ‘um mundo de desconhecidos’ por meio de negociatas excusas. Com o término da experiência tumultuosa do Encilhamento, a prática especulativa não se encerrou, transferindo-se antes, e com avultados recursos, do jogo dos títulos e ações para as operações ingnomiosas em torno das graves oscilações cambiais que distinguiram a primeira década republicana. Some-se a esse quadro, ainda, a alocação dos vultuosos recursos estatais para as mãos de intermediários adventícios, sempre em proveito de aventureiros e especuladores de última hora.

Surge aí o tipo social que tem a cara do novo regime, aquele que, segundo Sevcenko (2014, p. 37) busca a “fome do ouro, à sede da riqueza, à sofreguidão do luxo, da posse, do desperdício, da ostentação, do triunfo”. Esses sujeitos, desprendidos do comprometimento moral e social, davam de costas aos problemas sociais, como a abolição incompleta, representavam um “arrivismo sôfrego e incontido” (SEVCENKO, 2014, p. 37). É essa gente que tomou conta dos espaços públicos cariocas, tomando de assalto o poder político e econômico, cuja imagem de negócio, a todo custo, poderia ser a especulação na Bolsa de Valores. Lima Barreto, em crônica “O trem de subúrbios”, também percebeu a tendência, explícita, inclusive nos indivíduos suburbanos, reconhecida como um elemento de *status* e diferenciação social:

O brasileiro é vaidoso e guloso de títulos ociosos e honrarias chochas. O seu ideal é ter distinções de anéis, de venteras, de condecorações, andar cheio de dourados, com o peito chamarrê d’or, seja da Guarda Nacional ou da atual segunda linha. Observem. Quanto mais modesta for a categoria do empregado – no subúrbio pelo menos – mais enfatizado ele se mostra (SCHWARCZ, 2017, p. 13).

Os arrivistas substituíram os antigos nobres nas funções políticas republicanas. Velhos e novos cargos passaram para as mãos desses grupos, os quais passaram a constituir uma nova elite, sendo premiados fartamente com “nomeações”, “concessões”, “favores”, “privilégios” e “proteções” (SEVCENKO, 2014, p. 38), obviamente indo na contramão do republicanismo, constituindo uma plutocracia. Ou, como Sevcenko (2014, p. 38) pontuou: “Era a consagração olímpica do arrivismo agressivo sob o pretexto da democracia e o triunfo da corrupção destemperada em nome da igualdade de oportunidades”. Não proclamaram a República coisa alguma. As ações entre amigos do poder, brancos, continuaram a partilhar a riqueza entre seus pares, em um momento, como vimos anteriormente, no qual deveriam ter sido realizadas medidas de reparo aos escravizados, como, por exemplo, uma reforma agrária. Mas, na verdade, quando se pensou em indenização, e ela foi cobrada, foi por parte dos senhores. Que farsa de abolição, a qual era escondida pelas funções da ideologia burguesa.

A elite intelectual, formada por republicanos históricos, como Benjamin Constant e Rui Barbosa foi alvo de ataques por parte de Lima Barreto, principalmente o baiano, considerado um hipócrita. Lima via em Rui a encarnação das falácias e contradições da própria República. O novo governo não teria melhor representante, no mal sentido, é claro. A birra de Lima em relação a Rui tem fatores particulares – o advogado foi o responsável pela exoneração de uma série de cargos existentes na Monarquia, incluindo o pai de Lima e também por, nas palavras

de Schwarcz (2017, p. 159): “Lima o descrevia como o suprassumo do patriotismo falacioso, o maior representante do tom hiperbólico e declamatório das elites republicanas, o bacharelismo, o oportunismo político e o símbolo da intelectualidade a serviço do Estado”. Nas palavras de Lima:

Rui, o letrado beneditino das coisas de gramática, artificialmente artista e estilista, aconselha pelos jornais condutas ao governo. há dias, ele, no auge da retórica, perpetrou uma extraordinária mentira.” Até onde leva a retórica; e depois[...] Ontem passei o dia em casa. Um dia bom. Folheei meus livros, cortei os artigos dos jornais franceses e preguei-os de encontro à lídima prosa de Rui Barbosa. É um perfeito retórico esse tal Rui, glória do Brasil e honra da América do Sul [...] Como a retórica exigia, lá vai pura, azulada e radiante (BARRETO, 1956a, p.51).

Essa grandiloquência dos literatos do começo do século XX seria um meio de enganar, com artifícios de linguagem, a gente mais simples. Rui seria um operador da ideologia. Uma espécie de sofística tupiniquim. Abusando da ironia, Lima critica a norma culta, o proselitismo de araque de Rui Barbosa, típico dos homens do colarinho branco, os quais usam dessas ferramentas como uma forma de esnober superioridade intelectual frente à simplicidade da maior parte da população. A mentira citada relaciona-se ao comentário de Rui Barbosa sobre o episódio do dia 15 de novembro de 1889, a Proclamação da República, a qual é descrita numa manhã “fresca, azulada e radiante”, quando, para Lima, na verdade, o dia foi “chuvosa, ventosa e hedionda”. Aqui vê-se uma disputa de memória e o papel da literatura de Lima como algo “do contra” aquilo que estava sendo cristalizado como “oficial” e “verdadeiro”. Este é um bom retrato do comportamento literário de Lima Barreto, utilizando da Literatura como uma voz questionadora dos padrões estabelecidos pela ideologia e governo.

Percebe-se que a estilística de Lima, simples, próxima à linguagem do povo, também pode ser vista como uma forma de resistência perante os ares da intelectualidade burguesa que se instaurava na republiqueta brasileira. Portanto, Lima Barreto não se identifica com a linguagem rebuscada da elite. Seria esse um dos motivos para a sua literatura ter tido dificuldades de aceitação nos meios intelectuais? Concordando com Moura, Lima Barreto quebrou, com seus textos, o monopólio literário dos brancos (1994, p. 187):

Quando Lima Barreto lançou a sua obra, foi combatido. Diziam que ele escrevia mal, mas, numa carta a Autregésilo de Atayde, ele diz que não, escrevia assim inconscientemente, porque queria criar uma linguagem de acordo com aquela realidade desarticulada e dinâmica que estava se formando na sociedade brasileira, especialmente no Rio de Janeiro. [...] Quando os negros também escrevem de forma diferente, essa forma diferente passa a ser



forma inferior porque eles, os críticos não aceitam uma literatura que exprima a diversidade cultural e étnica do país.

O racismo literário brasileiro é tão significativo que aceita a presença dialetal de outros idiomas, mas quando a presença do “diferente” é o africano o tratamento é totalmente diferente (MOURA, 1994). Não será por acaso que Carolina Maria de Jesus, décadas mais tarde, sofrerá severas críticas em seus textos.

### 3.5.1 – Favelização e a Revolta da Vacina

O coração dessas mudanças, para o bem ou para o mal, era a capital, carioca, o Rio de Janeiro, o qual já construía, há quase um século, uma rede - apesar de já ultrapassada em vários aspectos, como veremos à frente – urbana, comercial, financeira e burocrática.

Ao passo que a ideologia cientificista ganhava o mundo, a elite brasileira tentava, como sempre, acompanhar a teleologia da vida europeia, incorporando o estilo de vida da *Belle Époque*. Perseguiu-se a todo custo a imagem do progresso, “versão prática do conceito homólogo da civilização” (SEVCENKO, 2014, p. 41), com alicerces notórios no darwinismo social. O “progresso” atendia pelo nome de “higienização”, praticamente um sinônimo do “progresso civilizacional” europeu, em mais um sinal evidente de uma sociedade alienada. Mas, não era uma simples prática de saúde pública, envolvia algo muito além. A transformação do Brasil em *Brésil* passava pelas transformações urbanísticas e de higienização urbana, todavia, acima de tudo, objetiva, na visão da classe dominante, superar a sujeira que a população descendente de escravizados representava para a sociedade brasileira. Veremos aqui o continuísmo da escravidão, a abolição farsante. Em crônica do ano de 1904, Olavo Bilac exibiu a situação do Rio de Janeiro:

O Brasil entrou – e já era tempo – em fase de restauração do trabalho. A higiene, a beleza, a arte, o “conforto” já encontraram quem lhes abrisse as portas desta terra, de onde andavam banidos por um decreto da Indiferença e da Ignomínia coligadas. O Rio de Janeiro, principalmente, vai passar e já está passando por uma transformação radical. A velha cidade, feia e suja, tem os seus dias contados (BILAC, 1904 apud MAGALHÃES JÚNIOR, 1974, p.255-6).

Tornar-se a cara da *Belle Époque* francesa era “embranquecer” uma das cidades que mais recebeu escravizados no mundo via Cais do Valongo. Toda a ideia representada por Bilac – “beleza, arte, o conforto” – eram brancos e estava a serviço da ideologia burguesa. Sinônimo

de brancura. Alijados do processo político-eleitoral pelo “bonapartismo-colonial-racial” pela maioria ser analfabeta, sem garantia alguma de educação pelo Estado, afastados da possibilidade de adquirem terras, os negros ex-escravizados que viviam no Rio de Janeiro, ficaram, em geral, à margem da sociedade, vivendo dos bicos nas ruas tortuosas da capital, morando em submoradias, quando não nas ruas, realidade que deve ser estendida a todo o país. É nesse sentido que a “necropolítica” de Mbembe (2018b) pode ser entendida no Brasil do início do século XX: de realizar uma limpeza étnica na cidade, lançando essa população para as franjas da cidade, onde não terão qualquer tipo de auxílio para o seu desenvolvimento, ficando à beira da morte.

Essa condição da população negra, na visão da branquitude, “denegria”, “degenerava” a sociedade brasileira, aspirante a “civilizada”, a qual, inspirada nos ideais “higienistas”, “cientificistas”, precisava “melhorar” a imagem do Brasil, ora pela imigração, ora pelas ações urbanistas, de gentrificação para eliminar esses elementos que impediam o avanço da brasilidade, branca. Era o Brasil que aspirava à Europa, mas que, na estrutura material, tornava-se ainda mais servil ao capitalismo imperialista (MOURA, 1994) pelas exportações de café.

Para Moura (2019, p. 103) essas condições de vida da população negra relacionam-se ao passado escravista e a ausência de mudanças estruturais na passagem da Monarquia à República:

Essa divisão do trabalho, reflexo de uma estrutura social rigidamente estratificada, ainda persiste em nossos dias de forma significativa. Assim como a sociedade brasileira não se democratizou em suas relações sociais fundamentais, também não se democratizou em suas relações raciais. Por essa razão, aquela herança negativa que vem da forma como a sociedade escravista teve início e se desenvolveu, ainda tem presença no bojo da estrutura altamente competitiva do capitalismo dependente que se formou em seguida. Por essa razão, a mobilidade social para o negro descendente do antigo escravo é muito pequena no espaço social.

O papel civilizacional, com seus preceitos inéditos para o contexto, passou como uma locomotiva sobre tudo aquilo que era considerado “velho”, “atrasado”, “bárbaro”, ou então, simplesmente, “africano”. O cosmopolitismo agressivo, absolutamente identificado com *la vie parisienne*, destruiu tudo aquilo que era associado ao popular e tradicional, isto é, a proibição de festas de malhação do judas e do bumba-meu-boi, os cerceamentos à festa da Glória e o combate policial, como visto acima, a todas as formas de religiosidade popular: líderes messiânicos (lembremo-nos da destruição de Canudos e Contestado), curandeiros, feiticeiros etc. (SEVCENKO, 2014, p. 47), toda a herança popular foi aos poucos substituída, via picaretas

do progresso, por mármore, palacetes, passeios públicos, avenidas, jardins, obeliscos, paletó de casimira clara, chapéu de palha e outros – e o Brasil do Jeca Tatu de Monteiro Lobato, como se sentiria? -, como descreveu, mais uma vez em crônica, Olavo Bilac, acerca da construção da Avenida Central:

No aluir das paredes, no ruir das pedras, no esfarelar do barro, havia um longo gemido. Era o gemido lamentoso do Passado, do Atraso, do Opróbrio. A cidade colonial, imunda, retrógrada, emperrada nas suas velhas tradições, estava soluçando no soluçar daqueles apodrecidos materiais que desabavam. Mas o hino claro das picaretas abafava esse protesto impotente. Com que alegria cantavam elas — as picaretas regeneradoras! E como as almas dos que ali estavam compreendiam bem o que elas diziam, no seu clamor incessante e rítmico, celebrando a vitória da higiene, do bom gosto e da arte! (BILAC, 1904)

Foi um verdadeiro aburguesamento da sociedade brasileira e dialoga diretamente com nosso “processo de modernização” (MOURA, 1994) feito “pelo alto” (COUTINHO, 1979), afastando do poder qualquer tipo de jacobinismo. Ou, ainda, nas palavras de Mazzeo (2015, p. 113), em consonância com a análise de Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, um tipo de

Bonapartismo-colonial, como aspecto do fundamento autocrático dominante [...] aparece, desse modo, como o elemento de consolidação política de uma sociedade extremamente autocrática, comandada por uma burguesia débil e subordinada aos polos centrais do capitalismo, para qual a sociedade servil se restringe aos que detêm o poder econômico, e as massas trabalhadoras constituem a ameaça constante aos seus interesses populares.

A suposta civilização foi apagando a cultura popular. As picaretas do progresso do prefeito Pereira Passos, aliado do presidente Rodrigues Alves (1902-1906) e do médico sanitário Osvaldo Cruz, foram destruindo os cortiços, abrindo largas avenidas, higienizando o país e a sua população. Tudo nos moldes parisienses e em nome da ideologia civilizacional que, escondida, agora nos morros, a realidade material da exclusão.

A população negra, ex-escravizada, foi atingida em cheio por esse expediente. Morando sobretudo nas ruas e nos cortiços, tal contingente foi despejado dessas submoradias, as quais sumiram do mapa, tendo que procurar outro local para viver. A questão do espaço será imprescindível para percebermos de que maneira as chagas da escravidão se mantiveram no Brasil “livre”. Começavam a espoletar os primeiros núcleos das favelas cariocas, tema a ser abordado pela literatura marginal de Paulo Lins, em *Cidade de Deus*, mais à frente, embora seja

necessária pontuar sobre o tema. A reforma inflacionou o custo de vida de uma sociedade que custava a superar as mazelas do “Encilhamento” e que tinha um Estado republicano parceiro não da população como um todo, mas dos barões do café, afinal liberalismo bom é o que ajuda a burguesia. Sevcenko (2014, p. 47) notou que:

A demolição dos velhos casarões, a essa altura já quase todos transformados em pensões baratas, provocou uma verdadeira ‘crise de habitação’, conforme a expressão de Bilac, que elevou brutalmente os aluguéis, pressionando as classes populares todas para os subúrbios e para cima dos morros que circundam a cidade. Desencadeia-se simultaneamente pela imprensa uma campanha, que se prolonga por todo esse período, de ‘caça aos mendigos’, visando a eliminação de esmoleres, pedintes, indigentes, ébrios, prostitutas e quaisquer outros grupos marginais das áreas centrais da cidade.

Uma elite sedenta de prestígio, inspirada no estrangeiro, negava as tradições populares, afastando-se da identidade indígena, como fora feito no romantismo indianista do Segundo Reinado, e negando não só a relação com os africanos, mas também advogando pelo extermínio de sua herança e pelo encarceramento de seus descendentes, identificados como marginais, como estava tipificado no Código Penal.

Lima Barreto vivenciou essa transformação, levando-a para a literatura como nenhum outro escritor de sua época. Foi testemunha ocular da História carioca, sentindo na pele, embora menos do que os moradores dos cortiços, os efeitos do “bota-abaixo”, principalmente por ser um morador dos subúrbios cariocas, os quais já se avolumavam no final do XIX, mas que ganharam contornos expressivos com a “Regeneração” proposta por Rodrigues Alves, afinal, o final da escravidão, a chegada de imigrantes e a destruição dos cortiços aumentaram significativa e desordenadamente a população carioca, a qual dispersou do centro em direção aos subúrbios e morros. Para Schwarcz (2017, p. 167):

No Rio de Janeiro das últimas décadas do século XIX, o termo ‘subúrbio’ – muitas vezes usado no plural, por conta dessa grande diversidade – passou a denominar e classificar áreas fora do centro, de um modo geral, descrevendo a região residencial e industrial constituída entre a serra do Engenho Novo, o morro do Telégrafo (na Mangueira) e o morro do Retiro (em Realengo). Formando um território longilíneo, os subúrbios acompanhariam a linha férrea da Central, que corria do centro em direção ao interior.

A História do Brasil se repete: a escravidão findou-se, mas a Casa Grande manteve-se no centro regenerado, palco das elites arrivistas, e a Senzala concentrou-se nos subúrbios e nos morros cariocas. Lima observou: “De uma hora para outra, a antiga cidade desapareceu e outra

surgiu como se fosse obtida por uma mutação de teatro. Havia mesmo na coisa muito de cenografia” (BARRETO, 1956a, p. 106). E como era coerente a “paisagem cenográfica” brasileira, um teatro de máscaras prestes a anunciar a democracia racial para “inglês ver”, mas que neste instante desfilava pela Avenida Central, moldada a *art nouveau*, os tecidos franceses para as camisas dos homens de paletó que se expressavam retoricamente; os sorvetes ou gelados no *Café Glacier*; os perfumes *L’Origan* vinham de Paris; as mulheres burguesas vestiam-se com *modelos devant, droit, erect, form*, provenientes das fashionistas Madame Garnier e Agnes Scherer; nas livrarias havia muito mais de Victor Hugo e sobre o famoso Caso Dreyfus do que os clássicos nacionais (SCHWARCZ, 2017, p 135). Peri tornou-se Pierre. E o Brasil continuava, mais do que nunca, em sua modernização, servil ao capitalismo imperialista (MOURA, 1994).

Em meio a todo esse “saneamento” da “necropolítica” na sociedade brasileira do início de 1900, estourou na capital, que se civilizava, a Revolta da Vacina. O evento, que colocou a capital de pernas para o ar durante quase uma semana a partir do dia 10 de novembro de 1904, está relacionado ao processo de urbanização e favelização da cidade. O levante foi liderado principalmente pela população mais pobre, vítima principal da Regeneração da cidade, sendo retirada dos cortiços e indo para outros em regiões mais afastadas, ou então hotéis baratos, “zungas”, locais onde moravam famílias inteiras, apertadas, dormindo no chão (SCHWARCZ, 2017, p 133), numa explícita demonstração das contradições da sociedade brasileira e sua luta de classes no início da República. Essa grande parcela da população também sofria com a inflação pela qual passou a capital, “regenerada”. Por tudo isso, percebe-se que a vacinação obrigatória contra a varíola, um dos males da cidade, imposta pelo governo por determinação do médico-sanitarista Osvaldo Cruz, foi a “ponta do iceberg” para a revolta. Para Schwarcz (2017, p 159):

A manifestação era resultado, sobretudo, da falta de comunicação do Estado e da pouca sensibilidade de seus agentes, que entravam nas casas aplicando injeções sem antes explicar à população os objetivos de tal medida. A incompreensão de parte a parte gerou uma verdadeira explosão social, com direito a quebra de meios de transporte, depredação de edifícios e ataque a agentes higienistas.

A reação governamental foi típica do nosso “bonapartismo-colonial-racial” e o exercício do “necropoder” (MBEMBE, 2018b): violência exacerbada: estado de sítio, suspensão de direitos constitucionais, prisão e desterro de lideranças do movimento para o Acre e o boom da borracha (Schwarcz, 2017, p 159). Lima Barreto, por sua vez, faz uma leitura crítica do evento, mas sobretudo em relação ao governo republicano, adotando a sua célebre postura “do contra”:

Este caderno esteve prudentemente escondido trinta dias. Não fui ameaçado, mas temo sobremodo os governos do Brasil”, “Essa mazorca teve grandes vantagens: 1) demonstrar que o Rio de Janeiro pode ter opinião e defende-la com armas na mão; 2) diminuir um pouco o fetichismo da farda; 3) desmoralizar a Escola Militar. Pela primeira vez, eu vi entre nós não se ter medo de homem fardado. O povo, como os astecas ao tempo de Cortez, se convenceu de que eles também eram mortais (BARRETO, 2001, p. 1223).

O excerto evidencia a postura típica de Lima Barreto, indo na contramão de grande parte da imprensa do período, para quem o “levante da intimidade” era consequência da ignorância da plebe, controlada pelo oportunismo de políticos de oposição ou pelo desejo descontrolado dos anarquistas. O escritor mostra-se solidário aos revoltosos, os quais, em sua grande maioria eram semelhantes a Lima, provenientes de classes mais baixas, descendentes de escravizados, “mulatos”. A solidariedade de Lima também ecoa na crítica ao regime republicano, o qual o escritor não cansou de criticar, como vimos acima, principalmente pelas suas promessas não cumpridas, a de estabelecer um governo que seria de fato “popular”. Lima viu muito bem que o Brasil era, na verdade, uma Monarquia travestida de República. Essa perspectiva crítica, não só à República, mas sobretudo à questão racial, ele desenvolverá ao longo de toda a sua obra, mais notadamente em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*, *Clara dos Anjos* e na grande sátira à república brasileira que é *Os bruzundangas*.

### 3.5.2 – A continuidade do açoite na Revolta da Chibata

Vimos anteriormente que uma das características da escravidão é o domínio do trabalho por meio da coação, uma violência puramente gratuita, justificada por inúmeros meios, da religião à ciência. A não-realização de uma abolição completa, pela ineficácia da lei burguesa, foi mantendo a população negra à margem da sociedade, postergando o fim dessas violências. Além das leis que incriminavam os afro-brasileiros, instituições militares também criaram meios para subjugar-los, reforçando a continuidade de estruturas escravistas. Na Primeira República não há maior exemplo do que o caso da Marinha, cujo código de conduta mostrava a fragilidade dos corpos negros.

Entre os dias 22 e 27 de novembro de 1910, pouco depois da posse de Hermes da Fonseca, único presidente militar no período da República Oligárquica (1894-1930), os marinheiros, liderados por João Cândido, rebelaram-se contra a corporação, por meio da tomada

de encouraçados nas águas da baía da Guanabara (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Desde os períodos imperiais, a Armada, em parte vinculada às ideias monarquistas e às aspirações portuguesas, contava com grande contingente negro e pobre em suas fileiras, principalmente na base da hierarquia, os marujos. A ordem militar era imposta rigidamente por meio de castigos físicos, como a chibatada, expediente direcionado àqueles que ameaçassem a ordem interna. 22 anos após a abolição da escravidão, os marinheiros ainda eram submetidos, via lei do ordenamento jurídico da dita República brasileira, a uma violência típica dos tempos da escravidão. Foi justamente contra as chibatadas e às péssimas condições de trabalho presentes neste meio militar, que os marinheiros se rebelaram, em uma luta por aquilo que deveria ser óbvio com o início do regime republicano, a isonomia. Mas que isonomia haveria na sociedade cindida por classes tão díspares?

Lima Barreto, na crônica “À margem”, publicada no *Correio da Noite* em 23 de dezembro de 1914, destaca o levante negro: “essa pobre gente não podia apelar para tribunais, não tinha absolutamente meios e modos de obter justiça e só um único caminho se lhe apontava: revoltar-se” (BARRETO 1914 apud SCHWARCZ, 2017, p. 299). Lima legitimou a ação dos marinheiros negros, excluídos da dignidade da família humanidade e da igualdade jurídica, inclusive denunciando o preconceito de cor existente na Escola Naval carioca, o qual seria algo semelhante ao que ocorria nas Leis *Jim Crow* dos Estados Unidos (SCHWARCZ, 2017). A hierarquia militar e racial não passou batida: “aqueles que se julgam de raça, de carne, de sangue superior” (p. 299). Sobre a visão que Lima possuía do racismo brasileiro, afirmou: “de acordo com ele, o padrão vigente consistia em disfarçar o racismo existente. Invisível no país, o preconceito era, porém, e segundo ele, escancarado em outras paragens” (p. 299). A Revolta da Chibata seria uma forma de denunciar esse mascaramento da realidade racial brasileira.

A rebelião teve seu estopim após a tripulação perfilada, em um ritual com ares sádicos, presenciar os castigos impostos ao marinheiro Marcelino Rodrigues Menezes: 250 chibatadas, prisão e ausência de tratamento médico (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Os marinheiros, cansados de tanta humilhação em uma sociedade supostamente livre e igual, tomaram navios de guerra e ameaçaram bombardear a capital. Hermes da Fonseca, recém-empossado, acatou as reivindicações dos revoltosos: fim dos castigos corporais e anistia. Parecia um sucesso, mas foi por pouco tempo, afinal nosso bonapartismo sufocou as reivindicações populares, como contam Schwarcz e Starling (2015, p. 331):

Poucos dias depois, no dia 4 de dezembro, porém, veio o troco: 22 marujos foram presos na ilha das Cobras, acusados de conspiração. Sofreram tantas

barbaridades que apenas dois sobreviveram. Um deles foi o principal líder da revolta, o marinheiro João Cândido, que, promovido a Almirante Negro pela imprensa, transformou-se, para ódio dos oficiais da Marinha, um eterno herói popular.

A ausência de uma política da memória do que foi o horror da escravidão, acompanhada de um falso abolicionismo, tornou absolutamente normal todas as formas de violência contra os negros, seja por meio de seus corpos, frágeis frente às instituições militares e jurídicas, assim como sua cultura, mantida sempre como algo inferior, devendo ser superada pela branquitude. Entretanto, apesar de o discurso oficial e de parte da imprensa não relatarem tais abusos, coube a Lima Barreto praticar uma literatura de denúncia da situação racial e república mal resolvidas.

No auge de sua produção literária, no final da década de 1910, Lima ganhou um importante aliado nesta tarefa: a imprensa negra de São Paulo. Mesmo tendo surgido com Francisco de Paula Brito no século XIX (CAMARGO, 1987), foi a partir de 1915, com *A voz da raça*, *O Clarim da Alvorada*, *O Menelik* e outros que ela ganhou notoriedade no país, espaços de resistência que, nas palavras de Moura (1994, p. 185) “foram criados exatamente para desenvolver os literatos negros que não tinham possibilidade de espaço em outros órgãos de comunicação”. De todos aqueles que passaram por essa imprensa, o que teve maior fortuna literária foi Lino Guedes, o qual, na visão de Cuti (1985, p. 20), foi um dos primeiros poetas negros a revelar em seus trabalhos a busca de uma identidade em nosso século”.

### 3.5.3 – A escravidão acabou, mas não para Isaías Caminha

A obra de Lima Barreto adotou um tom confessadamente biográfico e por que não “triste”, como Policarpo e o próprio autor? Schwarcz (2017, p. 146) afirma que:

Lima Barreto, porém, sempre que podia, dava um jeito de se reinventar a partir de seus personagens. Dessa maneira, se Policarpo Quaresma é espelhado em seu pai, Isaías Caminha simboliza o preconceito que Lima sentiu na pele quando estudante e nos primeiros tempos de jornalista; já Gonzaga de Sá representa a vida dele como funcionário público.

A questão racial esteve no centro da obra *Recordações do escrívão Isaías Caminha* e de seu *Diário Íntimo*. A obra começou a ser redigida, provavelmente, nos primeiros meses de 1905, ainda sob o influxo da Revolta da Vacina. Os primeiros capítulos vieram a público em forma



de folhetim na Floreal, revista de vida curta editada por Lima em 1907. Enfim, o livro foi publicado por uma editora portuguesa em 1909.

Isaías Caminha é um negro interiorano, o qual larga o provincianismo e vai em direção à capital em busca de ascender na vida e combater as mazelas raciais que leu no jornal certa vez. No Rio de Janeiro, tenta contato com um deputado, mas sem sucesso, atribuindo o fracasso à sua cor. Consegue um bico em um jornal e consegue ascender na redação por politicagem. Acaba se tornando aquilo que sempre criticou, maquiavélico, hipócrita, interesseiro, algo que era típico dos políticos da Primeira República. São vários os elementos textuais utilizados na obra que nos remetem à condição racial. Como visto anteriormente, os grandes intelectuais brasileiros sempre viram de maneira negativa o hibridismo brasileiro. A miscigenação teria destruído o presente e o futuro brasileiros. Mas Lima Barreto, que fez de sua obra um espelho de sua realidade, tenta contar uma outra versão. Ele próprio, mulato, como milhões de outros brasileiros, relata as qualidades da mestiçagem, primeiramente por meio de sua própria história e, posteriormente, por outro personagem.

Ao contar suas origens, revela a negritude de sua mãe: “Eu devaneava e ia-lhe vendo o perfil esquelético, o corpo magro, premido de trabalhos, as faces cavadas com os maldades salientes, tendo pela pele parda manchas escuras, como se fossem de fumaça entranhada” (BARRETO, 1995, p. 22). As contradições de sua família eram profundas e isso atormentava o jovem Isaías. Seu pai, um padre branco, era visto como inteligente de imagem luminosa, contrastada com a imagem de sua mãe, parda, ignorante, sombria, descendente de escravizados. Esse desnível mostrava Isaías no meio de uma balança que ora pendia para o sucesso, ora para o fracasso social. Isso o imbuíu de um desejo de crescimento intelectual, um “doutorismo” para crescer na vida: “A tristeza, a compreensão e a desigualdade de nível mental do meu meio familiar agiram sobre mim de um modo curioso: deram-me anseios de inteligência” (BARRETO, 1995, p.15).

Outra menção à importância da mestiçagem está no personagem Adelermo, visto como inteligente, o cérebro da redação do jornal, fruto de sua “negritude”.

Adelermo era a imaginação do jornal. Nascera no Maranhão e escrevia regularmente. Apesar de nunca se ter feito notar por uma associação mais original de idéias, no jornal era imaginoso porque nascera no Norte e tinha uma boa dose de sangue negro nas veias. As generalizações dos jornais são infalíveis. (BARRETO, 1995, p. 124)

De maneira oposta a escritores do Romantismo, como José de Alencar, o qual atribuiu uma identidade negativa ao negro e sua descendência, Lima atribuiu um local de identidade

positiva aos descendentes de escravizados no Brasil, na contramão do pensamento social e de grande parte dos intelectuais da época. Percebe-se o objetivo da mensagem de Lima Barreto. A mestiçagem está longe de ser o problema do Brasil. O mestiço é inteligente como qualquer outra pessoa, independentemente da cor. O problema é outro: a desigualdade de oportunidades, a concentração de riquezas, a falta de Educação que os descendentes de escravizados tiveram após a abolição. Assim como Lima, Isaías foi um excelente aluno na escola, mas viveu em uma família com sérios desarranjos, ocasionados, principalmente, pelo déficit educacional. Como os seus descendentes conseguiriam concorrer com brancos letrados? Isso nos remete imediatamente à noção da falsa abolição, da ideologia que ela promoveu, de uma suposta sociedade em que brancos e negros seriam iguais. O monopólio da Educação e da terra mascararam a isonomia brasileira pós-1888. É isso que faz Isaías perseguir a todo custo o título de “doutor”. Quanto ainda querem ser Isaías Caminha, atualmente?

O protagonista conta as suas experiências vividas na redação de *O Globo*. Ele lança mão de todos os preconceitos raciais presentes em um jornal. Do ponto de vista de Moisés (2004, p. 399), *Recordações*

Reconstitui o universo dum jornal. Catarse, purgação, antes de tudo, a sua escrita é conscientemente militante, primeiro, da causa individual – a luta contra o preconceito social - segundo, da causa mais ampla - o seu desdobramento político, na esteira do socialismo ou anarquismo, ou como ele dizia, maximalismo.

Existem vários indícios das proximidades entre criador e criatura, ou seja, entre Lima Barreto e o personagem Isaías Caminha. Ambos vivem o mesmo espaço de trabalho, a redação de um jornal, são negros, vislumbram uma literatura de resistência, indo contra modelos pré-estabelecidos. Certas passagens da obra confundem a fala do personagem com a do autor, com destaque para: “Cinco capítulos da minha *Clara* estão na gaveta; o livro há de sair”. (BARRETO, 1995, p.166). Evidentemente, trata-se de uma expressão do próprio autor, apesar de no contexto do livro aparecer como fala do narrador-personagem, o qual persuade sobre seus ideais de oposição às ideias negativas que rodeiam o universo jornalístico e intelectual.

Entretanto, não há outro momento na obra em que Isaías expressa a escrita além de suas memórias e, ao que tudo indica, “Clara” é uma óbvia referência a *Clara dos Anjos*, obra de Lima, não do personagem. Bernd (2003, p. 130) esclarece: “[em] *Recordações do escritor Isaías Caminha* (1909), Lima Barreto se identifica ao seu personagem, o jornalista humilhado Isaías Caminha”.

As visões de mundo de Lima, presentes na voz e trajetória de Isaías, são válidas para ressaltar de que maneira o personagem se percebe no mundo, um mundo de branquitude, de alienação, inclusive, para a questão racial, como a sociedade, leia-se, os brancos, o veem como mulato, uma espécie de identidade atribuída, no caso aos negros. Dessa forma, Isaías é um estranho, um *outsider* na sociedade carioca, o “outro”, a exceção: “percebi que me viam como exceção” (BARRETO, 1995, p. 166). O motivo? Não tenho dúvidas de que é todo o processo histórico de exclusão de sua cor.

A sensação de ser visto como o “outro” está intimamente relacionada a uma sociedade cuja ideologia falseia a realidade, pois quando a sociedade é cindida por uma rigorosa luta de classes, os privilégios de cor aparecem. Algo que foi revelado em sua obra, de caráter puramente autobiográfico, porque este é o espaço que coube a Lima Barreto, crítico da República, da aristocracia carioca, de uma abolição mal resolvida. Não há melhor passagem que esta para demonstrar o desterro do autor-personagem: “quantas dores, quantas angústias! Vivo aqui só, isto é, sem relações intelectuais de qualquer ordem” (BARRETO, 1995, p. 64). Como Augusto dos Anjos (2004, p. 280), contemporâneo de Lima Barreto, já disse: “o homem que nesta terra miserável convive entre feras, sente a inevitável vontade de também ser fera”. Parodiando, diríamos: “o negro que nesta terra miserável convive entre brancos, sente a inevitável vontade de ter o que o branco tem” (grifo nosso). É o que podemos observar nas palavras de Isaías Caminha: “Veio-me a pose a necessidade de ser diferente” (BARRETO, 1995, p.16).

Dentro da esfera da questão racial, Lima também tentou demonstrar, por quais meios se construíram os discursos da superioridade branca e os estereótipos relacionados à população descendente de escravizados. Lima destaca um evidente silenciamento a que era imposta a população negra, principalmente pelos seus espaços ocupados, principalmente, em cargos de pouca importância, uma vez que a Educação, como visto, era para poucos. Para ele, havia grande responsabilidade da imprensa na geração desse racismo:

Naquela hora, presenciando tudo aquilo, eu senti que tinha travado conhecimento com um engenhoso aparelho de apreciações e eclipses, espécie complicada de tablado de mágica e espelho de prestidigitador, provocando ilusões, fantasmagorias, ressurgimentos, glorificações e apoteoses com pedacinhos de chumbo, uma máquina Maccioni e a estupidez das multidões. Era a imprensa, a onipotente imprensa, o quarto poder fora da constituição! (BARRETO, 1995, p.99).

Como naquele instante o monopólio da memória e da verdade eram controlados pela classe dominante, dividindo-se entre a imprensa e a literatura, a experiência de Lima e de sua

personagem, Isaías, nos jornais desvelam o poder que tal meio tinha para construir e destruir a imagem dos negros. A sua literatura se torna um meio de denúncia do papel da imprensa. Neste sentido, Para Moisés (2004, p. 399) afirma:

Isaías Caminha representa a luta não somente contra o preconceito de cor, mas contra a mediocridade, contra uma falsa concepção de imprensa e literatura, acompanhada de amarga experiência da vitória à custa de transigências de toda ordem e do sacrifício da própria dignidade humana.

Ou ainda em Kothe (2004, p. 69): “O jornalismo tem ressonância pública imediata, o que leva a não se escrever o que possa desagradar os donos do poder, sendo a coluna social a mais clara expressão do princípio bajulatório”.

Estabelece-se aqui, um grande dilema, ou melhor, uma situação dialética a que Isaías, ficcionalmente, e Lima, empiricamente, estiveram inseridos: ao mesmo tempo em que se critica o mundo da branquitude, é preciso participá-lo, vivê-lo como forma de sobrevivência. Quem visualizou essa situação de maneira única foi Frantz Fanon. Para o intelectual latino-americano, essa perspectiva é uma herança do colonizado perante o colonizador, isto é, há uma necessidade de o dominado inserir-se na sociedade pós-colonial por meio da incorporação dos valores e símbolos do dominador, tornando o negro, mesmo que inconscientemente, necessitado das expressões da branquitude: “Quanto mais assimila os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (FANON, 2015, p. 34).

Essa tendência de incorporação da branquitude desvela-se, por exemplo, nos ideais de beleza de Isaías e de Lima Barreto. É sabido que durante toda a trajetória colonialista, seja no Brasil, como visto anteriormente, ou na Martinica então dominada por franceses, como foi o caso de Fanon, a ideia de beleza passou pela pele branca. Apesar de crítico da branquitude, Lima também a desejou, mesmo que inconscientemente, como exposto em seu desejo por uma prostituta portuguesa, Cecília, de belos cabelos castanhos e olhos azuis, revelada em seu *Diário Íntimo*:

Essa rapariga, que viu bordéis, estelionatários, rufiões e jogadores; que se meteu em orgias; que certamente se atirou a desvios da sexualidade, aparece-me cândida, ingênua e até piedosa. Estou a ver aqui os seus cabelos castanhos, os seus olhos de um azul desmaiado, e não sei porque me lembram Maria Madalena. Há não sei que separação entre seu passado e presente e a sua alma verdadeira, que tenho um delicioso bem-estar em vê-la. É como se ela me trouxesse ‘uma redoma de alabastro cheia de bálsamo’. (BARRETO, 2001, p. 127).

Lima transmitiu isso para os desejos de Isaías Caminha, o qual deslumbrava-se com os cabelos castanhos e olhos azuis de sua professora Ester, da qual nutria, inclusive, ciúmes: “Correspondi-lhe à afeição com tanta força d’alma, que tive ciúmes dela, dos olhos azuis e cabelos castanhos, quando se casou” (BARRETO, 1995, p.16). E continuou comparando-a aos seus outros mestres: Eram banais! Nenhum deles tinha os olhos azuis de Dona Ester, tão meigos e transcendentais que pareciam ler o meu destino, beijando as páginas em que estava escrito” (BARRETO, 1995, p.16).

Essa passagem encaixa-se perfeitamente na posição de Fanon (2015, p. 69), para o qual, tal paixão pelo branco é, na verdade, um “desejo repentino de ser branco”. E quem melhor poderia realizá-lo senão uma branca? Fanon afirma que quando o homem ou mulher negros relacionam-se com uma branca (o), também incorpora “a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca”. Não seria este mais um sintoma da alienação?

Aqui encontramos mais uma evidente relação com a violência sofrida pela população negra, desenvolvida em capítulo anterior no que se refere à História da diáspora africana. A escravidão não só destruiu fisicamente os africanos, mas também a sua imagem. No contexto do colonialismo, a edificação cultural da branquitude, e no caso aqui analisado, a sua beleza, inspira uma relação de atração, incentivando o negro a desejar a apropriação de tudo aquilo que é branco. É válido ressaltar que as relações sexuais e econômicas sempre estiveram no centro dessas convenções, como mostra Young (2005, p. 194): “A construção cultural da raça sempre foi incentivada pela conjunção corrupta de tais discursos sexuais e econômicos híbridos”. Sendo assim, negros e negras desejam a mulher e o homem brancos porque a branquitude foi construída como um símbolo de beleza, candura e ternura, de verdade.

Uma passagem relevante da obra e que nos mostra o tratamento diferente que recebiam os negros ocorre quando Isaías vai parar na delegacia para depor e ouve o capitão Viveiros comentar com um funcionário sobre o “mulatinho” que ali estava. Tal momento magoa profundamente Isaías:

Não tenho pejo em confessar hoje que quando me ouvi tratado assim, as lágrimas me vieram aos olhos. Eu saíra do colégio, vivera sempre num ambiente artificial de consideração, de respeito, de atenções comigo; a minha sensibilidade, portanto, estava cultivada e tinha uma delicadeza extrema que se ajuntava ao meu orgulho de inteligente e estudioso, para me dar não sei que exaltada representação de mim mesmo, espécie de homem diferente do que era na realidade, ente superior e digno a quem um epíteto daqueles feria como bofetada. (BARRETO, 1995, p.58)

Este momento do romance possui um ar de epifania. Até então, Isaías já havia passado por situações de vivência do preconceito, mas nada de tão simbólico, linguisticamente falando, algo que torna as faces do preconceito ainda mais expressivas e dolorosas. A revelação de sua identidade ocorre por meio da relação com o outro, o qual desfere por meio de uma palavra, de profunda carga semântica, o espaço social reservado para Isaías e seus pares. Isaías, imaginava, infelizmente de maneira equivocada que isso seria superado: “Entretanto, isso tudo é uma questão de semântica: amanhã, dentro de um século, não terá mais significação injuriosa” (BARRETO, 1995, p. 58). Passados 130 anos de fim de escravidão ainda deixam marcas indelévels sobre a sociedade brasileira.

De acordo com Fanon (2015, p. 33), a questão da linguagem exerce papel fundamental nessa construção. “Atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. [...] Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. E nada mais terrível que a linguagem de dominação estabelecida pelos brancos sobre os denominados “negros”, os quais sofrem preconceito por seus valores, História, Cosmologia e religiosidade, sendo reduzidos simplesmente a “negros” e suas derivações, mesmo após o suposto fim da escravidão. Ainda hoje quantos “mulatinhos” são vistos de maneira pejorativa por capitães Viveiros pelo Brasil?

Digamos que a epifania pela qual passa Isaías Caminha lhe desvela a realidade distópica do Brasil negro em plena Primeira República: um mar de preconceitos e desigualdades étnicas, algo que ainda ficaria mais tenebroso quando da rememoração de sua juventude em um episódio do recebimento de um troco:

Como se demorassem em trazer-me o troco reclamei: “Oh! Fez o caixeiro indignado e em tom desabrido. Que pressa tem você?! Aqui não se rouba, fique sabendo?” Ao mesmo tempo ao meu lado, um rapazola alourado, reclamava o dele, que lhe foi prazenteiramente entregue. O contraste feriu-me, e com os olhares que os presentes me lançaram, mais cresceu a minha indignação. Curti durante segundos, uma raiva muda, e por pouco ela não rebentou em pranto. Trôpego e tonto, embarquei e tentei decifrar a razão da diferença dos dois tratamentos. Não atinei; em vão passei em revista a minha roupa e a minha pessoa... Os meus dezenove anos eram sadios e poupados, e o meu corpo regularmente talhado. (BARRETO, 1995, p.24-5).

Lima explicitou nesta passagem um preconceito que, na verdade, era mais do que recorrente na sociedade pós-escravidão. Que abolição foi essa senão a de uma falácia, que, ao invés de melhorar a situação dos descendentes de escravizados, tornou sua vida ainda pior? A

herança da escravidão não estava escondida em meras situações sociais. Ela era evidente, mostrada ora na lei, como visto com os capoeiras, ora nas relações banais cotidianas, como na descrita no troco ou na delegacia. O racismo brasileiro era cruel e mascarado pela alienação e ideologia vividas na suposta proclamação da República e encerramento da escravidão. O preconceito instituído na sociedade pós-escravidão agia no sentido de manter a destruição da imagem da população negra, excluindo-a da participação efetiva nos meios de produção, ora pela não-efetivação de seus direitos em uma sociedade burguesa, a isonomia liberal, ora pela condenação de seus valores e símbolos.

Todo esse fardo que pesa nas costas dos descendentes de escravizados, lançando-os à ruína social, vai provocar um profundo sentimento de angústia, revelado pelo próprio Isaías no contexto de sua tentativa de encontrar um emprego junto ao deputado Castro:

Depois dessa violenta sensação na minha natureza, invadiu-me uma grande covardia e um pavor sem nome: fiquei amedrontado em face das cordas, das roldanas, dos contrapesos da sociedade; senti-os por toda a parte, graduando os meus atos, anulando os meus esforços; senti-os insuperáveis e destinados a esmagar-me, reduzir-me ao mínimo, a achatá-lo completamente (BARRETO, 1995, p. 53).

Historicamente, a classe política brasileira sempre representou os interesses da classe dominante: dos senhores de engenho, homens bons, aos cafeicultores da política das oligarquias, como um negro sentir-se-ia perante a necessidade de pedir algo a um político branco? Diniz (2010, p. 100) expôs a situação:

Isaías Caminha, após ser vítima do preconceito e se defrontar com uma sociedade superficial e excludente em que os políticos estão sempre a serviço das classes privilegiadas, quando dirigiu-se ao deputado Castro para receber dele a indicação para o emprego, defrontou-se com a falta de pudor público, a falta de ética que impera no meio político, percebeu com que desmandos e indiferença tratam os mais frágeis, Isaías desabafa, demonstrando sua angústia de mulato.

Por fim, o próprio Isaías explica essa situação, a qual trilha um caminho para os negros (as):

O caminho na vida parecia-me fechado completamente por mãos mais forte que a dos homens. Não eram eles que não me queriam deixar passar, era o meu sangue covarde, [...] O que me fazia combalido, o que me desanimava eram as malhas de desdém, de escárnio, de condenação em que me sentia preso. (BARRETO, 1995, p.67).

A passagem pode ser analisada por duas perspectivas: primeiramente, tem-se a impressão de que Lima posiciona-se a favor de um determinismo biológico, como visto anteriormente nas teorias raciais, quando afirma que seu “sangue covarde”, o negro, é o responsável pela sua situação de inferioridade social. Entretanto, Lima o faz com uma marca reconhecida de sua literatura, a ironia – “mãos mais forte que a dos homens”. O segundo viés está relacionado ao peso, ao fardo carregado pelo sujeito, humilhado pela sua condição racial, é a angústia, também proveniente da identidade formada pelo sujeito a partir do outro, que a deprecia.

O resultado desse processo no comportamento de Isaías Caminha é a sua condenação de tudo aquilo que se refere à branquitude e sua suposta superioridade:

Fiquei tendo um grande nojo, por tudo quanto tocava às letras, à política, e à ciência, acreditando que todas as nossas admirações e respeitos não são mais que sugestões, embustes e ilusões, fabricados por meia dúzia de incompetentes que se apóiam e se impuseram à credulidade pública e à insondável burrice da natureza humana. (BARRETO, 1995, p.158).

Pela narrativa estabelecida por Lima, percebe-se que a branquitude manteve o seu poder durante o período pós-escravidão por meio do controle não só das terras, mas também pelo monopólio da Educação, algo que se tornou quase que exclusivo das famílias brancas, uma vez que não era dever do Estado. Daí o asco que Lima possuía do “doutorismo”.

A vida de Lima Barreto, ora contada pela sua própria experiência, ora refletida em sua obra, como em *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, foi uma vida triste e angustiada. Uma angústia que pode ser estendida a todos os seus pares, descendentes de uma abolição mentirosa, a qual manteve a vida do negro sem grandes alterações, dominada por um racismo estrutural, o qual projetou no Brasil um teatro de máscaras que insistia em acreditar na ideologia burguesa, patrocinados pelo viés branco – imprensa, Estado, religião, literatura – que a escravidão e sua herança haviam sido encerradas pela canetada da princesa Isabel. Se a objetividade social determina a subjetividade individual (LUKÁCS, 2010), no caso de Lima, a Literatura foi utilizada como uma forma de narrar as situações adversas da negritude, relacionadas à herança do açoite.

A angústia coletiva a que a população negra sofre está relacionada ao passado colonialista, escravista, que a abolição não rompeu, proporcionando, conforme projetou Fanon (2015, p. 162), uma “imposição cultural irrefletida”: “sem falar em catarse coletiva, seria fácil demonstrar que o preto, irrefletidamente, aceita ser portador do pecado original. [...] O negro antilhano é escravo desta imposição cultural”. Na verdade, o negro americano, de Norte a Sul.



Em nosso caso particular, é uma consequência, também, de nosso “bonapartismo-colonial-racial”.

Portanto, a tristeza, a angústia de Lima Barreto e de Isaías Caminha são um reflexo de todas as imposições da branquitude e, conseqüentemente, da violência ainda vivida pelos descendentes de escravizados em um ambiente de “pós-escravidão”. Em *Vida e Morte de M. J. Gonzaga*, ele concluiu: “Façam como eu: sofram durante quatro séculos, em vidas separadas, o clima e o eito” (BARRETO, 1997, p.23). Indubitavelmente, as estruturas econômicas e políticas da República Velha fomentaram a inferiorização do negro, mantendo-o na base da pirâmide social brasileira, dando amostras de que a escravidão ainda não tinha acabado.

### **3.6 – Década de 1930: Era Vargas (1930 – 1945) e a consolidação do discurso da democracia racial**

A Primeira República encerrou-se em 1930, 8 anos após o falecimento de Lima Barreto. Sua tristeza e angústia foram transformadas em dependência do álcool, levando-o a várias internações, crises, loucura, falecimento. O colapso da República Velha, já vislumbrado por Lima Barreto em suas obras anteriores, ganhou grande respaldo em *Os Bruzundangas*. O texto, que começou a ser redigido para um semanário em 1917, acabou sendo publicado, por completo, somente em 1923, de maneira póstuma. “Bruzundanga” ou “burundanga” é um brasileirismo, o qual corresponde a “palavreado confuso, algaravia, mixórdia, trapalhada”. Logo, Lima cria uma alegoria do Brasil, as suas *Viagens de Gulliver*: a “República dos Estados Unidos da Bruzundanga”, um esculacho, o “país das trapalhadas”, de vinte províncias, cuja capital aspira ser europeia. Uma população composta por “doutores”, “arrivistas”, “bovaristas”, os quais “vivem a maior parte da vida tiranizados pela paixão de ganhar dinheiro seja como for” (BARRETO, 1956b, p. 124).

O Brasil, ou Bruzundanga, é um país medíocre, pobre de espírito, mesquinho, movido a interesses escusos, propina, “café-com-leite”, clientelismo, coronelismo, de uma burguesia que tem horror a democracia e por que não bonapartista?

Em uma sala, se se ouve as conversas das senhoras (digo senhoras), a preocupação não é outra senão saber se fulano será ministro, para dar tal ou qual comissão ao marido ou ao filho. Uma outra criticará tal ou qual pessoa poderosa porque não arranjou para o pai uma concessão qualquer. É assim. (BARRETO, 1956b, p. 126)

Lima anteviu que essa política oligárquica, guiada por São Paulo e Minas Gerais, a nível federal, já estava em vias de colapso no começo da década de 1920, pouco antes de seu falecimento. *Os Bruzundangas* representa a consolidação do ponto de vista de Lima Barreto sobre o que foi a Proclamação de uma falsa República, a qual se tornou repleta de arrivistas, e do sonho de uma elite fajuta que sonhava em se tornar europeia.

Percebe-se que o texto demonstra justamente o esgotamento das alianças políticas entre essas oligarquias agrárias, recheadas daquilo que havia de pior no seu interior – o coronelismo e o seu cabresto – somados à falência do modelo agrário-exportador, dependente do cenário externo, exposto na crise de 1929, que levou ao movimento realizado por Getúlio Vargas e seus asseclas de estados e suas oligarquias emergentes, capitaneados por gaúchos, mineiros e industriais ascendentes. É uma nova recomposição da burguesia nacional. Chamada pela historiografia da época de “Revolução de 1930”, o movimento esteve longe de representar uma ruptura socioeconômica, pois foi um rearranjo dos segmentos burgueses nacionais, num sentido de “revolução-restauração” (GRAMSCI, 2006), uma revolução “pelo alto” (COUTINHO, 1979), como se verifica, inclusive, na frase de Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, então presidente de Minas Gerais e um dos protagonistas do episódio: “ façamos a revolução antes que o povo a faça” (apud FAUSTO, 1996, p. 181).

Como afirma Fausto (1996, p. 182):

Os vitoriosos de 1930 compunham um quadro heterogêneo, tanto do ponto de vista social quanto político. Tinham-se unido contra um mesmo adversário, com perspectivas diversas: os velhos oligarcas, representantes típicos da classe dominante regional, desejavam apenas um maior atendimento à sua área, civis mais jovens inclinavam-se a reformular o sistema político e se associaram transitoriamente com os tenentes, formando o grupo dos chamados ‘tenentes civis’... o Partido Democrático pretendia o controle do governo do Estado de São Paulo e a efetiva adoção dos princípios do Estado Liberal, que aparentemente asseguraria seu predomínio.

Tal heterogeneidade levou ao surgimento do Estado getulista, um notório exemplar de nosso “bonapartismo-colonial-racial” praticante da “necropolítica”, mas dessa vez com características que mais se aproximam do “bonapartismo clássico” pelo estado de exceção em que vivemos a maior parte dos 15 anos getulistas (MAZZEO, 2015). O movimento que levou Vargas ao poder provocou uma substituição das velhas elites por novas na condução do Estado, em mais um pacto conciliatório, agora capitaneado pelos industriais, sem quaisquer rupturas estruturais significativas, e, conseqüentemente, nenhuma novidade para a situação dos descendentes de escravizados, 42 anos após a suposta abolição da escravidão. Para Coutinho (1979, p. 41):

a Revolução de 1930, apesar de tudo, não passou de uma “rearrumação” do velho bloco de poder, que cooptou — e, desse modo, neutralizou e subordinou — alguns setores mais radicais das camadas médias urbanas; a burguesia industrial floresceu sob a proteção de um regime bonapartista, o Estado Novo, que assegurou pela repressão e pela demagogia a neutralização da classe operária, ao mesmo tempo em que conservava quase intocado o poder do latifúndio, etc.

Vão-se os anéis, mas ficam os dedos: perderam força as oligarquias tradicionais, principalmente as do café paulista, chegaram os militares, os técnicos, jovens políticos e, novas oligarquias rurais e a burguesia industrial (FAUSTO, 1996).

Um novo velho Estado, bonapartista, nascia dessa inédita configuração social, como relata Fausto (1996, p. 182):

Desde cedo, o novo governo tratou de centralizar em suas mãos tanto as decisões econômico-financeiras quanto as de natureza política. Desse modo, passou a arbitrar os diversos interesses em jogo. O poder de tipo oligárquico, baseado na força dos estados, perdeu terreno. As oligarquias não desapareceram, nem o padrão de relações clientelistas deixou de existir. Mas a irradiação agora vinha do centro para a periferia, e não da periferia para o centro.

Esse novo papel do Estado atuou no sentido de tentar promover a modernização brasileira em meio às disputas do capitalismo imperialista entre europeus e EUA (MOURA, 1994). Visava promover a modernização industrial-burguesa sem mexer nas estruturas antigas, como o latifúndio. Embora tenha ampliado o direito ao voto, estendendo-o às mulheres e criado as leis trabalhistas, já sabemos que esse expediente, em uma sociedade cindida pela luta de classes, pouco adianta para a mudança econômico-social se a estrutura material não é rompida, principalmente, naquilo que se refere aos descendentes de escravizados, os quais viveram mais do mesmo.

Pouco antes da eclosão do movimento que derrubou Washington Luís do poder e empossou Getúlio Vargas, em 14 de maio de 1930, um jornalista argentino nos fornece importantes elementos da situação da população negra. Por meio de uma crônica, referiu-se à abolição da escravidão no Brasil:

Hoje almoçando na companhia do senhor catalão cujo nome não vou dizer por razões que os leitores podem adivinhar, ele me disse: 13 de maio é festa nacional... Ah! É mesmo? Continuei botando azeite na salada. Festa da abolição da escravatura. Ah, que bom. E como o assunto não me interessava especialmente, dedicava agora minha atenção a dosar a quantidade de vinagre que colocava na verdura. Semana que vem fará 42 anos que foi abolida a

escravidão. Dei tamanho pulo na cadeira, que metade da vinagreira foi parar na salada... Como disse? – repliquei espantado. Sim, 42 anos, sob a regência de dona Isabel de Bragança, aconselhada por Benjamin Constant. Dona Isabel era filha de Dom Pedro II. Quarenta e dois anos? Não é possível... 13 de maio de 1888, menos 1930: 42 anos... Quer dizer que... Que qualquer negro de 50 anos que você encontrar hoje pelas ruas foi escravo até os 8 anos de idade; o negro de 60 anos, escravo até os 18 anos. Não será possível! O senhor deve estar enganado. Não será o ano de 1788... Olhe: acho que o senhor está enganado. Não é possível. Bom, se não acredita em mim, pode averiguar por aí (ARLT, 2013, p. 55).

Sua perplexidade está relacionada à juventude da abolição, a qual era recente, visto que ex-escravizados ainda estavam presentes na sociedade brasileira da década de 1930. O espanto encontra respaldo histórico, como visto anteriormente, ao notar que o Brasil foi o último país a encerrar a escravidão, já no entardecer do século XIX.

A Era Vargas trouxe mudanças para o panorama econômico brasileiro com sua tentativa de modernização bonapartista, mas não para a vida desses ex-escravizados e seus descendentes, os quais passavam a compor cada vez mais a paisagem social das metrópoles que se formavam. Neste contexto, alguns fatos saltam aos olhos no que se refere à solidificação da tese de farsa abolicionista. Primeiramente, o fortalecimento das teses científicas, as quais foram levadas para o campo da Educação, agora ganhando ares de eugenia. A ideia de pureza de sangue combateu a negritude e a miscigenação.

Paralelamente, outros fatos ora consolidaram a ideologia de superioridade branca e negaram o racismo – a obra de Monteiro Lobato e a sociologia inaugural de Gilberto Freyre, respectivamente, ora denunciaram a farsa abolicionista e, conseqüentemente, os abismos raciais brasileiros, como na emergência da imprensa e do movimento negros. Deve-se destacar, também, que, principalmente durante o Estado Novo (1937-1945), a questão da miscigenação e da negritude, apesar de na Educação haver uma ideologia eugênica, por outro lado, ganhou novos contornos, tornando-se algo da identidade nacional, possivelmente pela repercussão nacional positiva das teses de Gilberto Freyre, o qual se afastou, de certa forma, das teses racistas, aproximando-se de uma visão mais cultural, perspectiva que proporcionou conseqüências paradoxais, como veremos à frente. É um período que tenta resgatar a “história única” (ADICHIE, 2019), de um Brasil que desconhece as diferenças raciais.

Pelo lado da resistência negra, tivemos o advento da Frente Negra Brasileira, como expoente do movimento negro na década de 1930, convertendo-se em partido em 1936, e seu órgão informativo, *A Voz da Raça* que, nas palavras de Filho (1987, p. 39): “revelou inúmeros poetas negros do mais alto valor estético, lírico, poético e político na medida em que a maioria deles eram militantes e produziam uma póstica engajada nas questões raciais e políticas do seu

tempo”. Entretanto, o movimento foi fechado com a emergência da ditadura do Estado Novo a partir de 1937.

O governo de Getúlio Vargas foi o responsável direto pelas transformações na área educacional brasileira. Ao permanecer 15 anos ininterruptos à frente do governo brasileiro – todos sem a presença do voto popular direto –, aproximando-se de um “bonapartismo clássico” (MAZZEO, 2015), Vargas aproveitou do Estado de exceção para realizar reformas que ele e seu grupo julgavam fundamentais.

As obras de Jerry Dávila, *Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil (1917–1945)*, Clovis Moura, *Dialética radical do Brasil negro* e Achille Mbembe, *Crítica da razão negra* revelam de que maneira as teorias raciais do contexto, intimamente relacionadas às ideias de superioridade racial presentes na Europa, deram combustível para intelectuais brasileiros reformarem o ensino nacional, algo que contribuiu decisivamente para a continuidade da narrativa aqui estabelecida, a de farsa abolicionista.

O governo getulista, principalmente a partir do golpe do Estado Novo, em finais de 1937, adotou uma política oficial, de ideologia nacionalista. Essa postura, alinhada ao que havia de mais racista na Europa, passou a adotar um discurso de eugenia. Para Dávila (2005, p. 31):

A eugenia foi uma tentativa científica de ‘aperfeiçoar’ a população humana por meio do aprimoramento de traços hereditários – noção popular por toda a Europa e Américas no período entreguerras. Os cientistas voltaram-se para a eugenia como uma ciência de ampla abrangência, que combinava diferentes teorias sobre raça, hereditariedade, cultura e influência do meio ambiente em práticas e receitas que visavam geralmente a ‘melhorar’ uma população nacional. Uma eugenia ‘pesada’ baseada na remoção do acervo reprodutivo de indivíduos que possuíam traços indesejados por meio da esterilização ou do genocídio foi praticada em diversos graus em países como a Alemanha nazista, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos. Grande parte da América Latina e algumas partes da Europa adotaram uma eugenia ‘leve’, que sustentava que o cuidado pré e neonatal, a saúde e a higiene públicas, além de uma preocupação com a psicologia, a cultura geral e a forma física melhorariam gradualmente a adequação de uma população.

Foi exatamente neste quadro da América Latina que se encaixa o governo de Getúlio Vargas. Uma “eugenia leve” foi instaurada nos meios intelectuais brasileiros, servindo de suporte para as mudanças educacionais. Os homens de ciência acreditavam que a eugenia era a ferramenta certa para superar as deficiências da nação, aplicando sobre a população uma série de diagnósticos e soluções científicas. O autor qualificou essa postura de: “nacionalismo eugênico, que congregou médicos, sociólogos, psicólogos, higienistas e antropólogos” (DÁVILA, 2005, p. 32). Como visto anteriormente, essa conversão de ciência em ideologia burguesa já estava em voga no Brasil. A ascensão de um governo de orientação nacionalista e

ditatorial, influenciado pelo que havia de mais racista na Europa – o nazifascismo – foi a combinação perfeita para a adoção de políticas eugênicas, como também pensou Mbembe (2018a).

Não se pode olvidar que a educação é superestrutura e dependente das relações materiais desiguais daquela época. Essa relação é determinante para analisar o ocorrido naquele contexto. As transformações educacionais que ocorreram nesta época não foram feitas, propriamente, por pedagogos, os quais eram a minoria; na verdade, eram conduzidas por médicos, higienistas, cientistas sociais, os quais viam na Educação do país um laboratório para os testes eugênicos, os quais objetivavam atingir o padrão comportamental de brancos, de classe média e por isso, na sua atuação do biopoder, atualizavam as práticas da “necropolítica” (MBEMBE, 2018b). Conforme pontuou Dávila (2005, p. 32):

Eles transformaram o sistema escolar em uma máquina que, de modo tanto deliberado (fornecendo aos brasileiros pobres e não brancos as ferramentas da branquitude) quanto inconsciente (estabelecendo barreiras ao reificar seus valores estreitos) criou uma hierarquia racial no sistema escolar que espelhava a sua própria visão de valor social. Essa hierarquia foi especialmente estável, eficaz e duradoura porque se fundavam em valores inquestionáveis da ciência e do mérito.

Dessa forma, os valores da branquitude, isto é, da burguesia nacional, estabeleciam-se decisivamente no discurso oficial do Estado brasileiro, eliminando tudo aquilo que havia de não-branco, visto como degenerado e obstáculo para o avanço da “nação brasileira”. Eis aqui mais um elemento na constituição da farsa abolicionista: a Era Vargas utilizou da ideologia científica para ocultar a herança negra no Brasil, não reconhecendo as consequências terríveis da escravidão. Essa tática atuou politicamente, tentando obliterar o racismo no país por meio de discursos unificadores (MOURA, 1994).

O início dessas reformas ocorreu logo após a derrubada de Washington Luís e a subida de Getúlio Vargas ao poder. Pouco depois, foi criado Ministério da Educação e Saúde (MES), o qual teve como ministro, aquele que mais tempo ficou à frente da Educação Nacional, Gustavo Capanema (DÁVILA, 2005, p. 33).

Esse é um tema relevante para a construção das ideologias de uma nação, provocando consequências diretas para tudo aquilo que envolve a intelectualidade de um país, como no caso, a Literatura, vista como um elemento que, ora narrou a superioridade branca, ora a negra. Não houve nenhum outro período anterior a este no qual a Educação tenha sido tão decisiva para as questões raciais, pois neste contexto surgem políticas públicas para a área, políticas, aliás, feitas por brancos para a manutenção do monopólio do poder (MOURA, 1994). Como

nessa conjuntura a ideia de raça permeava o discurso oficial do Estado, a Educação, como instrumento do biopoder, se tornou o meio mais atraente para incutir na população, em época de ditadura e domínio dos órgãos midiáticos, os valores da branquitude. Para Dávila (2005, p. 36):

Assim, não apenas a educação pública fornece os recursos históricos para estudar padrões de desigualdade racial no Brasil como também fornece a fonte para um tipo diferente de leitura que exemplifica alguns dos aspectos mais importantes – e contudo analiticamente arduos – das relações de raça na nação: sua ambivalência (o fato de que a raça era significativa e ainda assim esse significado era difuso em um discurso médico e científico mais amplo sobre a degeneração); sua elasticidade (que o significado de raça e da raça social de alguém poderia mudar e, como uma fonte de prestígio social, a educação mediava essa elasticidade) e, especialmente, em sua ambiguidade (que os sistemas escolares em geral tratavam da raça apenas indiretamente, utilizando uma linguagem codificada médica e científico-social).

São vários os exemplos que constituem esse ponto de vista, seja pelas novas políticas educacionais, fatos ocorridos na sociedade brasileira da época, ou então por elementos da literatura brasileira. Um fato que chamou a atenção naquele contexto foi o caso da indígena Jacyra: no auge o Estado Novo, quando militares brasileiros enfrentavam tropas nazifascistas na Europa, a menina, filha adotiva de um casal branco, teve sua matrícula rejeitada na escola das irmãs de Notre Dame. Seus pais pediram explicação à direção da escola, que respondeu, por meio de uma freira: “não podia aceitar a pequinhinha índia, filha de nossas selvas, pois no Colégio só havia alunos brancos” (DÁVILA, 2005, p. 17).

O caso repercutiu nacionalmente, ganhando grandes proporções na discussão de um “suposto racismo”, sobre o qual questionava-se se era proveniente do contexto internacional ou então de nossas relações sociais. Uma carta no *Diário Carioca*, escrita pelo professor da faculdade de Medicina, Maurício de Medeiros, dava o tom do teatro de máscaras em que vivíamos: “Nosso país nunca teve preconceitos de tal espécie... Filhos de índios têm atingido em nosso país posições de destaque e o respeito de seus contemporâneos, como entre outros, esse grande militar e homem de inteligência, que é o general Rondon” (DÁVILA, 2005, p. 18).

A situação de Jacyra repercutiu tanto que o ministro Gustavo Capanema tratou de censurar as discussões, encerrando-a com a máxima: “não existe absolutamente preconceitos

de raça” e a “hipótese da existência de um mal-entendido, do qual, com bons propósitos, foram feitas as reclamações que deram causa ao presente processo” (apud DÁVILA, 2005, p. 18).<sup>28</sup>

O caso retrata bem a situação em que se encontrava a educação nacional no que se referia a questão racial. Ao tentarem tornar a educação uma política de massa, atingindo toda a população, atingiram em cheio os grandes contingentes de negros e pobres, contingentes que, no fim do século XIX, estavam ausentes dos quadros escolares. Entretanto, estabelece-se, aqui, um paradoxo. Negros e pobres serão incorporados à educação pública, mas as políticas educacionais, enquanto instrumento do biopoder, serão norteadas no sentido de embranquece-los, pois, como mostra Dávila (2005, p. 21): “esses educadores buscavam ‘aperfeiçoar a raça’ – criar uma ‘raça brasileira’ saudável, culturalmente europeia, em boa forma física e nacionalista”. É nesse sentido que a violência aos descendentes de escravizados é mantida: em um país supostamente livre, serão libertos, pela educação pública, do mal que lhes encarnava, a negritude, analisada, inclusive, pelo viés científico.

Vista como um problema no país, a negritude deveria ficar no passado escravista, ou ainda pior, como mostrado por Dávila (2005, p. 25):

A negritude era tratada em linguagem freudiana como primitiva, pré-lógica e infantil. Mais amplamente, as elites brancas equiparavam negritude à falta de saúde, à preguiça e à criminalidade. A mistura racial simbolizava o processo histórico, visualizado como uma trajetória da negritude à brancura e do passado ao futuro. Na década de 1930, os brasileiros brancos podiam celebrar a salvo a mistura racial porque a viam como um passo inevitável na evolução da nação. A brancura encarnava as virtudes desejadas de saúde, cultura, ciência e modernidade.

A “necropolítica” de Mbembe (2018b) pode ser vista também como a ação do Estado para dizer quem vive e quem morre física e culturalmente.

É notório que o discurso ideológico, adaptado às posições científicas da época, é o mesmo da época da escravidão, nos fornecendo elementos do fortalecimento do racismo estrutural pela qual passaram os negros no Brasil pós-abolição, visto que tudo aquilo que fosse associado à sua genealogia, não poderia visto de outra maneira, senão pelo caos. Se no século XIX, a elite brasileira que assumia essa postura racista, tinha no determinismo racial o seu refúgio, neste contexto varguista, ela tratou de defender a tese de que negros e pobres eram

---

<sup>28</sup> Bilhete sem data de Gustavo Capanema. Carta de H. Sobral Pinto a D. Jayme de Barros Câmara, 20 de Março de 1944. Arquivo Gustavo Capanema.



degenerados, algo adquirido de seus antepassados, entretanto, poderia ser remediado. Foi neste sentido que a Educação pública agiu: a negritude poderia ser superada através da melhoria na saúde, educação, cultura e classe social; e os brancos, de maneira inversa, poderiam se degenerar através da exposição à pobreza, vícios e doenças (DÁVILA, 2005, p. 26). É explícito que desta maneira, a Educação nacional agiu no sentido de aprofundar as consequências da alienação que brancos e negros sofriam, confirmando os discursos existentes na sociedade perante uns e outros.

A conclusão de Dávila (2005, p. 26) explicita o problema: “em outras palavras, dinheiro, educação, status de celebridade e outras formas de ascensão social aumentavam a brancura”. A hierarquia social brasileira, cujo topo era controlado pela branquitude, estava em total consonância com os valores europeus e da suposta e enganosa modernidade, composta pelos seus dados de urbanização, industrialização, racionalismo e ciência, que o Brasil, de maneira bem tosca, tentava copiar desde fins do século XIX.

Apagar a negritude e toda a sua desvalorização do mapa brasileiro era condição necessária e realizável pela Educação pública, a qual incorporou uma ideologia explicitamente racial que consistia em uma metanarrativa, isto é, “um complexo de valores e categorias conceituais que dirigiu as formas pelas quais os educadores projetavam as instituições e as práticas” (DÁVILA, 2005, p. 38). A mudança do currículo educacional teve início em 1931, quando Anísio Teixeira foi nomeado diretor do Departamento de Educação do Distrito Federal, então localizado no Rio de Janeiro. Ele e seus parceiros acreditavam que a degeneração pela qual passava boa parte da população brasileira era resultado da falta de cultura, saúde e ambiente (DÁVILA, 2005, p. 67), que poderiam ser combatidas por meio da Educação e Saúde.

A partir daí começaram a surgir uma série de testes e novas práticas, aperfeiçoando os instrumentos de biopoder. O Serviço de Testes e Medidas Escolares “aplicava testes e medias psicológicas e de inteligência aos alunos” (DÁVILA, 2005, p. 68), utilizando do Teste de Terman, o qual “foi desenvolvido sob a crença específica de que a adequação eugênica de algumas crianças era inerentemente melhor do que a de outras” (p. 68). Como rádio foi o principal meio de comunicação utilizado pelo governo Vargas, ele também foi o instrumento para levar a Educação para as regiões mais remotas o país, onde acreditava-se que a degeneração fosse ainda maior, pois era onde habitavam muitos analfabetos e negros. O Serviço de Cinema e Rádio Educacional utilizava desses dois meios de comunicação para transmitir programas educativos sobre higiene mental e testes psicológicos, com destaque para o programa “Hora do Professor” (DÁVILA, 2005, p. 69).

Também merece destaque o trabalho realizado por Arthur Ramos na Ortofrenia e Higiene Mental, programa explicitamente eugênico, o qual estudava psicologia infantil e adaptação psicológica/sociológica à nova sociedade, moderna. Todos os seus serviços e pesquisas eram direcionados às chamadas “crianças-problema”. Para Dávila (2005, p. 69): “essa seção combinava influências que iam da psicologia freudiana à criminologia italiana e à antropologia cultural. Na visão de Ramos, os afro-brasileiros e as crianças se encaixavam em uma categoria similar de desenvolvimento primitivo e pré-lógico”.

A paranoia eugênica era tamanha que pesquisadores da Educação utilizavam de uma ficha antropométrica, sem o conhecimento dos alunos e de seus pais. Nela estavam o registro do desenvolvimento fenotípico e físico do aluno e uma ficha mental marcava a sua evolução psicológica. Essas fichas eram utilizadas para classificar os alunos em classes e programas. Para Dávila (2005, p. 70), o chefe do departamento, Bastos D’Avila, utilizava as fichas para “reunir dados para tais projetos e refinar uma medida chamada de Índice de Lapique, que ele esperava usar para detectar a existência de características africanas latentes entre indivíduos que pareciam ser brancos”. A negritude precisava ser exterminada a todo custo, dos corpos, das mentes, do espírito da brasilidade.

O próprio Bastos D’Ávila foi protagonista de estudos que tentavam convencer professores de uma raça brasileira, como também foi exposto ao ridículo ao perceber as contradições de seus estudos. O seu “Ensaio de Raciologia Brasileira: Populações do Distrito Federal”, o qual circulou por escolas de todo o país, explicava aos professores as teses de branqueamento, em defesa de uma raça homogênea, fortalecendo o debate sobre o “Homem brasileiro”. Para ele

É cedo ainda para que se possa falar de uma ‘raça brasileira’, generalizada, raça que em rigor não existe, como de resto, também não existe uma raça francesa, inglesa ou alemã. Há nos tipos regionais brasileiros, mais ou menos fixados, entre os quais o Nordeste parece definitivo; (o próprio ‘Gaúcho’ do sul é antes um tipo de contacto). Mas nenhuma previsão segura pode ser feita em torno do topo que resultará de efervescência desse “melting pot”, em que se caldeia a gente brasileira (p. 72).

Como ainda não havia se definido a “raça brasileira”, cabia então à Educação moldá-la, como percebemos. Bastos D’Avila ficou decepcionado com os resultados obtidos em seu estudo:

Contrariamente a suas expectativas, o estudo mostrou que as crianças negras ganhavam peso e altura mais rápido que as brancas. D’Avila esforçou-se por conciliar seus dados com a noção aceita de que os brancos possuíam um condicionamento superior. Ele raciocinava que as crianças mais ricas não

frequentavam as escolas públicas e, se os dados sobre seu crescimento houvessem sido incluídos, as crianças brancas teriam ultrapassado as não brancas... A branquitude era o controle da pesquisa de D'Ávila: era um valor que significava vitalidade. Crianças não brancas podiam atingir aquele padrão, e apenas brancos especialmente desajustados podiam se desviar dele, mas quando isso acontecia os pesquisadores sentiam-se compelidos a explicar cuidadosamente o fracasso dos alunos brancos em atingir as expectativas eugênicas. (DAVILA, 2005, p. 72)

Essa pseudociência, a serviço da branquitude e sua “necropolítica”, deu continuidade à violência sofrida pelos africanos e seus descendentes no Brasil. Na mesma linha de Bastos D'Ávila, Arthur Ramos (1934 apud DAVILA 2005, p. 74) lançou um panfleto para pais de alunos em 1934, relacionando psicologia infantil e aperfeiçoamento da população afro-brasileira:

É o complexo de inferioridade racial que tanto tem atravancado a obra de nosso progresso... para a antropologia física, não há raças superiores nem inferiores. A época dos Gobineau e dos Lapouge já vai recuada. E não podemos aceitar a maldição que sobre nós lançou o cientificismo apressado de Bryce, quando prognosticou a negralização de nossa raça. Esse complexo coletivo de inferioridade deve desaparecer. Não há raças superiores ou inferiores. Há, sim, grupos sociais avançados ou atrasados em cultura.

Apesar de parecer à frente de seu tempo, condenando os teóricos do racismo científico, Ramos (1934 apud DAVILA 2005, p. 75) se traveste de novos preconceitos, agora com a roupagem de “atraso cultural”, inerentemente relacionados à cultura afro-brasileira, vista por ele como pré-lógica, e que poderia ser auxiliada pelas escolas, as quais serviriam no auxílio das crianças a

Evitar a influência insidiosa do logro e da superstição. Combater essa ação lenta e invisível da macumba e do feitiço que se infiltra em todos os atos da nossa vida. Olhar para a própria obra de sua formação espiritual, orientando-a aos influxos da verdadeira moral científica.

Percebe-se que décadas após a abolição da escravidão, o discurso acerca dos africanos e seus descendentes é o mesmo que justificou a empresa escravista por quatro séculos, condenando toda a religião, metafísica e cosmogonia africanas. Como afirmado por Moura (1994) e Ianni (2004), todas essas posições racistas, além de refletirem as desigualdades econômicas, representam um projeto político de poder da elite branca.

Foi constante neste contexto a formação de pelotões de saúde, formados por alunos, os quais inspecionavam seus colegas em relação à higiene pessoal – dental, limpeza geral, mãos, unhas, piolhos no cabelo – tão valorizada pelo Estado. Na mesma linha de raciocínio eugênico,

uma raça forte era feita pela higiene, alimentação e fortalecimento físico. Andrade (1942), nutricionista-chefe do sistema escolar, redigiu: “a alimentação adequada às necessidades do organismo contribuiu para o aperfeiçoamento eugênico da raça e com bons hábitos alimentares irão as sementes de outros hábitos de higiene corporal, de método, de disciplina e do trabalho” (apud DÁVILA, 2005, p. 87). É desta proposta que surgiu a alimentação gratuita nas escolas, a qual era, para muitos, como é até hoje, a única alimentação diária. Bem alimentadas, as crianças poderiam então ter um corpo mais robusto. O biométrico Peregrino Júnior (1944 apud DÁVILA, 2005, p. 89), diretor da Escola Nacional de Educação Física, criada nesta conjuntura, afirmava que a prática da Educação Física era parte da “política do Homem”, intimamente ligada ao ideal varguista. Para ele, “a política do Homem, a política da Educação Física inaugurada pelo Governo Nacional, é um dos capítulos fundamentais desse plano de renovação e de reconstrução do Brasil... [é como] se prepara o Homem sadio, o Homem forte, o Homem feliz de amanhã”.

Os resultados dessa nova política educacional foram amplos, decisivos e paradoxais. Por um lado, aumentaram significativamente o número de alunos na escola via frequência obrigatório e aumento de salas de aula. Proporcionaram alimentação gratuita, higiene pessoal, com certo grau de tratamento dentário e médico às crianças. Entretanto, as consequências negativas foram trágicas quando o assunto é a questão racial. Para Dávila (2005, p. 92-93), as crianças eram:

Reduzidas a objetos de ciência, sujeitas a experimentos cujas conclusões eram usadas como provas científicas para manter um sistema de pressuposições sobre classe e raça que discriminavam a maioria dos estudantes de escolas públicas. A ciência da eugenia forneceu uma ponte entre a ideologia racial e a cultura popular, definindo uma cultura de pobreza. Nos anos de declínio da era Vargas, essa ligação se tornou tão forte que resistiu por mais tempo do que o apoio oficial à ciência que a orientou. Embora a eugenia tivesse perdido a legitimação no período após o fim da Segunda Guerra Mundial, as instituições práticas e pressuposições que criou persistiram.

As consequências desse processo de exercício do “biopoder” desde os primeiros anos do indivíduo se tornam implacáveis na construção de sua vida. Para Mbembe (2018a), p. 73-74):

Enquanto instrumentalidade, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas. É o que autoriza a situar, em meio a categorias abstratas, aqueles que se procura estigmatizar, desqualificar moralmente e, eventualmente, internar ou expulsar.

Toda essa ideologia de superioridade racial branca e de negação da negritude esteve presente na literatura de Monteiro Lobato, um dos protagonistas da intelectualidade brasileira desde a época da República Velha, tendo contribuído significativamente para a produção literária da Era Vargas, com obras como *Caçadas de Pedrinho*, a qual é palco de profundas discussões raciais até hoje.

### **3.6.1 Passando do racialismo para o culturalismo: Gilberto Freyre e *Casa Grande e Senzala***

Não há dúvidas de que Gilberto Freyre foi uma das figuras mais importantes do século XX no Brasil. Intelectual renomado no Brasil e no exterior, foi o responsável por inaugurar a Sociologia brasileira em 1933 com sua obra-mestra, *Casa Grande e Senzala*, a qual foi publicada em um contexto que buscava o significado da identidade brasileira, assim como outros cânones fizeram: Caio Prado Junior e Sergio Buarque de Holanda. Se no século XIX, como mostrou Bariani Junior (2017), a Literatura narrou a sociedade brasileira na ausência de uma Ciência Social consolidada, o cenário deste contexto seria diferente.

Inserido em uma conjuntura literária marcada pelo regionalismo, Gilberto Freyre entrou na onda do significado da identidade brasileira, a qual seria identificada pela mestiçagem típica da sociedade patriarcal nordestina, definida pela Casa Grande e Senzala pernambucanas, as quais foram movidas pelos engenhos açucareiros. Aliás, a questão do patriarcado e da miscigenação foram temas centrais na obra freyreana, vistas como responsáveis por definir as relações sociais brasileiras, como apontaram Burke e Pallares-Burke (2009, p. 92): “A sociedade que Freyre preocupava-se em descrever e analisar não era somente uma sociedade patriarcal, mas também ‘híbrida’, uma mistura de três povos e suas culturas, cujo resultado Freyre gostava de chamar de ‘interpenetração’”.

Freyre deu continuidade às teses da miscigenação racial brasileira feitas a partir das “três raças”. Entretanto, diferentemente do pessimismo mostrado pelos intelectuais e cientistas de décadas anteriores, sua obra traz uma novidade: a mestiçagem era algo positivo (SCHWARCZ, 2012). É salutar em sua obra a famosa passagem: “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo, a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena e/ou do negro” (FREYRE, 2006, p. 307). É importante lembrar que, ainda na década de 1930, a visão conservadora que pairava sobre a miscigenação no Brasil era a do conde Gobineau, para o qual a miscigenação proporcionava a “degradação física” e por isso a defesa por parte dos governos, do Segundo Reinado até a Primeira República, da necessidade da vinda

de imigrantes para o branqueamento do Brasil (MOURA, 1994). Gobineau jamais concordaria com a visão de Freyre, ficando horrorizado com o que viu no Brasil mestiço, como relatado por Césaire (2020, p. 68).

Essas novidades “culturalistas” foram consequência da temporada de estudos junto ao seu professor Franz Boas, como o próprio Freyre revelou: “foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços da raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural” (FREYRE, 2006, p. 18). As perspectivas culturalistas de Freyre foram imprescindíveis para o seu entendimento de que as culturas tão diferentes que se encontraram aqui na Pindorama dos tupis se “interpenetraram”, formando algo essencialmente novo, como na: arquitetura – a palhoça indígena juntou-se com a cabana africana, o mocambo; sonoridade – mistura de hinos católicos e músicas indígenas e, posteriormente, a influência de ritmos africanos na formação musical popular; alimentação – o uso da mandioca indígena, as tradições africanas do óleo de dendê, banana e doces, misturados pelos costumes portugueses e dos negros; e a língua – amolecida e vulgarizada na boca dos africanos (FREYRE, 2006, p. 387-391).

Fica evidente que Freyre se distanciou das teses defendidas pela “ciência da raça”. O seu principal argumento nas explicações da cultura brasileira ancorava-se em sistemas sociais e econômicos dos povos africanos e indígenas que coexistiram no Brasil, os quais não eram jamais “inatos”, ou seja, não proviam de herança genética seja ela boa ou ruim, como insistiam os racialistas. O Brasil que Freyre vivia, o da década de 1930, era formado, acima de tudo, pelas relações escravistas, patriarcais, rurais, canavieiras, pelas quais a colônia e o país passaram ao longo de quatro séculos.

Além de se aprofundar nas questões antropológicas, Freyre estudou Biologia e acreditava que a miscigenação levava a uma melhora da espécie, logo, não havia melhor laboratório para tais experiências que o Brasil. Essa perspectiva foi sinalizada por Burke e Pallares-Burke (2009, p. 91), que afirmaram: “um exemplo é seu argumento de que tanto os brancos como os negros no Brasil vinham geralmente ‘dos estoques mais adiantados’, de cuja união resultava, muitas vezes, um elemento ‘mais eugênico’. Seus estudos biológicos fizeram com que tivesse uma relação ambígua com as questões relativas à “ciência da raça”. Primeiramente, em relação à herança genética que estava presente na Educação do Estado Novo, acreditava que se tratava de um exagero, analisando cuidadosamente: “quase nada: apenas o bastante para nos advertir contra os preconceitos de sistema e os exageros de teoria” (FREYRE, 2006, p. 350). Mesmo que Freyre tenha flertado com as questões de eugenia, sob influência anterior à sua estadia com Boas, quando leu Grant, Davenport e Stoddard (BURKE;

PALLARES-BURKE, 2009), expoentes do “racismo científico”, Freyre, definitivamente, afastou-se das análises raciais, focando nas perspectivas acerca da sociedade e cultura (BURKE; PALLARES-BURKE, 2009), embora, por dificuldades de terminologia, enfrentadas até hoje, tenha utilizados conceitos típicos das questões eugênicas, a começar pelo termo “raça”.

A miscigenação ocorrida no Brasil está intimamente ligada ao colonizador português. Freyre aprofundou a temática em um capítulo específico da obra, destacando a predisposição do homem luso “para a colonização híbrida, escravocrata e polígama – patriarcal, enfim da América tropical” (FREYRE, 2006, p. 272). A propensão dos lusitanos ao hibridismo tem origem na formação da Península Ibérica, onde os ancestrais dos portugueses modernos relacionaram-se de maneira próxima com judeus, africanos e, principalmente com os mouros, os quais ocuparam a região por cerca de quatro séculos, do VIII ao XII (MOURA, 1994). Para Burke e Pallares-Burke (2009, p. 96) essa relação híbrida: “ajudou a torná-los relativamente flexíveis e adaptáveis a novas condições, amolecendo ou aplainando as asperezas ou rigidezes que continuam aparentes no caso de outros europeus”, com destaque para os ingleses colonizadores das 13 Colônias.

Essa predisposição dos portugueses à miscigenação deu ao Brasil uma característica salutar: a sexualidade precoce e a preferência do adulto branco pelas mulheres negras e “mulatas”. Para Burke e Pallares-Burke (2009, p. 89): “Freyre tanto descreveu quanto celebrou a relação sexual entre as raças, especialmente entre brancos e negros”. Esse excerto é ressaltado em uma passagem bem definidora da cultura colonial e da estilística de sua literatura: “foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços” (FREYRE, 2006, p. 83-4). A visão de Freyre, apesar de advertida “o furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gosto”, ameniza a violência sexual, notadamente via estupro e sadismo, realizada pelo homem branco com mulheres africanas e nativas. A ausência de uma grande ênfase na violência exercida pelo homem branco também colabora para a idealização da civilização brasileira, cujo modelo era a Casa Grande pernambucana. Como percebeu Schwarcz (2012, p. 49): “uma sociedade da cana, em que inclusão social casava-se com exclusão; opostos se equilibravam e a escravidão aparecia de alguma maneira explicada pelo inóspito da colonização”.

Apesar de ter ressaltado a importância da miscigenação na criação da civilização brasileira, a obra de Freyre trouxe aspectos que foram cruciais para a continuidade da violência vivida pelos descendentes de escravizados pós-abolição: amoleceu, suavizou as relações escravistas, as quais eram marcadas por senhores violentos, mas bem-aventurados – como visto na literatura de José de Alencar – que possuíam escravizados leais, um exemplo único de

harmonia e coexistência entre “povos” tão diferentes, afastando-se da experiência traumática em que estavam inseridos os norte-americanos das Leis *Jim Crow*. Essa escravidão quase benigna seria fruto das relações próximas e fraternais que foram nutridas entre indígenas/africanos junto a portugueses já acostumados com o “outro”, diferentemente da experiência norte-americana, colonizada por ingleses que não tiveram nem sequer uma experiência próxima a mouros e judeus, por exemplo. Logo, crianças, filhas de senhores brancos, tiveram em suas babás, as suas “mães pretas”, expostas na própria literatura – teria sido também a experiência de José de Alencar?

O movimento da história brasileira, a dialética do senhor e do escravo, adocicada, era a que mais saltava aos olhos de uma sociedade que, para ele, equilibrava-se perante tantos antagonismos que a constituíram. No capítulo I de *Casa-grande e senzala*, Freyre define a noção de “antagonismos em equilíbrio”, que para ele é um traço da gênese da sociedade brasileira:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (FREYRE, 2006, p. 125).

A ideia de “antagonismos em equilíbrio”, termo complexo e utilizado, inclusive por racialistas, foi uma maneira, metafórica, que Freyre encontrou para tentar contemporizar forças tão antagônicas, evitando entrar nas definições racistas que seu tempo tanto induziam. O próprio título do livro tem a intenção de mostrar ao leitor que houve o conflito entre senhores e escravizados, mas que também a Casa Grande e a Senzala se complementaram na formação da cultura brasileira, criando o equilíbrio de antagonismos. Burke e Pallares-Burke (2009, p. 99) concluíram que:

Para ele, portanto, longe de ser um instrumento neutro para a análise objetiva, o ‘equilíbrio’ era um valor positivo e também um valor muito brasileiro. O imperador D. Pedro, por exemplo, segundo Freyre, falhou em seu governo por não perceber que suas ações estavam ‘em desacordo com o meio e as tradições do nosso país’.

Nesse “antagonismo em equilíbrio” o português esteve no controle: já misturado ao mouro, “deliciou-se” com as nativas e africanas, suavizando o ódio racial, “adocicando” as



relações sociais, criando aquilo que Freyre gostava de chamar de “confraternização”, repercutida por Burke e Pallares-Burke (2009, p. 97): “‘confraternização’ é um termo favorito de Freyre e tema recorrente em Casa Grande e Senzala, somando-se à impressão de que ele via as relações sociais no engenho através de lentes cor-de-rosa”.

Schwarcz (2012, p. 51) concorda com esse viés, explicitando a utopia freyreana:

Nesse momento, os Estados Unidos pareciam exemplificar a existência de uma escravidão mercantil, com criadouros de cativos e leis segregadoras. Já o Brasil construía sua própria imagem manipulando a noção de um ‘mal necessário’: a escravidão teria sido por aqui mais positiva do que negativa. Difícil imaginar que um sistema que supõe a posse de um homem por outro possa ser benéfico. Mais difícil ainda obliterar a verdadeira cartografia de castigos e violências que se impôs no país, onde o cativo vigorou por quatro séculos e tomou todo o território nacional.

A tese de Freyre converteu-se em ideologia de repercussão internacional, promovendo uma imagem interna e externa sobre uma suposta sociedade que acomodava muito bem as diferenças entre brancos e negros, como ressaltou Filho (1987, p. 39): “procura amenizar paternalisticamente a situação do negro na sociedade racista brasileira, ao considerar que em pouco mais de meio século, não haveria nem negros nem brancos mas sim mestiços, devido às intensas miscigenações”.

Se um dos maiores intelectuais da sua geração defendia a positividade da miscigenação, a qual também foi incorporada às teses nacionalistas do Estado Novo, como o senso comum visualizava as consequências da escravidão? Não há outra visão senão a de que ela simplesmente foi superada com a canetada do 13 de maio de 1888. Entretanto, esse discurso de miscigenação positiva, de escravidão adocicada, seja ele intencional ou não, escondeu de maneira brilhante o racismo brasileiro. A Sociologia de Freyre, enquanto superestrutura, funcionou, na prática, como uma tentativa da elite intelectual brasileira da época de tentar amenizar a exclusão racial em que viviam os negros, criando uma ideologia de igualdade que, na visão marxista, nada mais é do que uma visão invertida da realidade.

O hibridismo de sucesso e original brasileiro, que superou os problemas raciais foi levado para a literatura dos anos 1930, sendo ressaltado pelo poeta Manuel Bandeira (1996, p. 397-398) em seu poema homônimo, “Casa Grande e Senzala”:

Grande livro que fala  
Desta nossa leseira  
Brasileira.

Mas com aquele forte cheiro  
[e sabor do Norte]

Dos engenhos de cana (Massangana!)  
 Com fuxicos danados  
 E chamegos safados  
 De mulecas fulôs  
 Com Sinhôs.  
 A mania ariana  
 Do Oliveira Viana  
 Leva aqui a sua lambada  
 Bem puxada.

Se nos brasis abunda  
 Jenipapo na bunda,  
 Se somos todos uns Octoruns

Que importa? É lá desgraça?  
 Essa história de raça,  
 Raças más, raças boas  
 — Diz o Boas—

É coisa que passou  
 Com o franciú Gobineau.  
 Pois o mal do mestiço  
 Não está nisso.

Está em causas sociais,  
 De higiene e outras  
 [que tais]  
 Assim pensa, assim fala  
 Casa Grande & Senzala.

Livro que à ciência alia  
 A profunda poesia  
 Que o passado revoca  
 E nos toca

A alma de brasileiro  
 Que o portugá femeeiro  
 Fez e o mau fado quis  
 Infeliz!

Bandeira enaltece a obra de Freyre, ecoando o papel da miscigenação na construção de um país fraternal, amigo, solidário, que desconhece a herança negativa da escravidão. É inegável a importância da negação da visão degeneradora da mestiçagem. No entanto, o que parecia é que, mesmo que houvesse boa intenção em descrever com otimismo as consequências das relações entre a Casa Grande e a Senzala, tal discurso estava muito longe de ser real, quando se contrapõe às narrativas de Lima Barreto, por exemplo, ou então, às que virão pouco depois, como Carolina Maria de Jesus, no alto de suas duas décadas de vida e sofrimento, neste instante da década de 1930. Intencionalmente ou não, Freyre acabou por reproduzir a ideologia dos

setores da burguesia branca desejosa de manter o seu domínio econômico sobre os descendentes de escravizados.

Por fim, concordando com Clovis Moura (2019, p. 40-41), a tese de Freyre é mais um arranjo das classes dominantes para esconder a herança da escravidão e, conseqüentemente, a prática da “necropolítica” (Mbembe, 2018b):

Colocando a nossa escravidão como composta de senhores bondosos e escravos submissos, empaticamente harmônicos, desfazendo, com isso, a possibilidade de se ver o período no qual perdurou o escravismo entre nós como cheio de contradições agudas, sendo que a primeira e mais importante e que determinava todas as outras era a que existia entre senhores e escravos.

### **3.6.2 – Mestiço: problema ou solução na Era Vargas? O discurso estadonovista e o racismo de Monteiro Lobato**

É incontestável que as políticas educacionais getulistas advogaram pela eugenia no exercício do “biopoder”, tentando superar a herança identificada como negativa da miscigenação e da pobreza. Como visto, foram vários os instrumentos pedagógicos utilizados para eliminar os elementos indesejados. As políticas do Estado Novo tiveram um caráter complexo, paradoxal. Se por um lado tentaram retirar o legado africano, genético, pelas medidas eugênicas, por outro, o discurso nacionalista da época tentou incorporar o mestiço enquanto uma identidade nacional, algo que trará conseqüências problemáticas para os descendentes de escravizados.

Em agosto de 1937, às vésperas do golpe de Estado que manteve Getúlio Vargas no poder e instaurou a ditadura de inspiração fascista no Brasil, Gustavo Capanema (1937 apud LISSOVSKY; MORAES DE SÁ, 1996, p. 225), então ministro da Educação, escreveu uma carta endereçada a Oliveira Viana, intelectual renomado da época e defensor da eugenia, na qual afirmou: “Como será o corpo do Homem brasileiro, do futuro homem brasileiro, não do homem vulgar ou inferior, mas do melhor exemplar da raça? Qual a sua altura? O seu volume? A sua cor? Como será a sua cabeça? A forma de seu rosto? A sua fisionomia?” Capanema, que liderou o Ministério da Educação e Saúde (MES), o qual se encontrava em uma nova e moderna sede, estava inconformado com a estátua do *Homem brasileiro*, que havia encomendado para simbolizar a entrada deste novo prédio. A estátua estava longe de ser a imagem eugênica que Capanema idolatrava, era algo racialmente degenerado, longe do arianismo defendido: o *Homem brasileiro*, feito pelo escultor Celso Antônio, o qual projetou na escultura sua visão de Brasil, era um sujeito médio, caboclo, homem da mata, mestiço e ainda barrigudo (DÁVILA,

2005). As expectativas raciais de Capanema eram expressas na sua leitura do que era a responsabilidade da pasta da Educação: “justamente porque o Ministério de Educação e Saúde se destina a preparar, a compor, a afeiçoar o homem do Brasil. Ele é verdadeiramente o ‘ministério do Homem’” (DÁVILA, 2005, p. 157). Oliveira Viana (apud CAVALCANTI, 1995, p. 79) concordava plenamente com Capanema, discordando da imagem do *Homem brasileiro*, a qual deveria ser superada, incorporando os elementos superiores da gente branca, mediterrânea, refletindo “não só os tipos brancoídes, resultantes da evolução arianizante dos nossos mestiços, como também representantes de todas as raças europeias aqui afluentes, sejam os colonos aqui fixados, sejam os descendentes deles”.

Enquanto Capanema e outros intelectuais defendiam a eugenia nas práticas educacionais, pensando no Brasil do futuro, ariano, a política cultural de Getúlio Vargas trouxe novidades frente às questões da mestiçagem. Paradoxalmente às ações eugênicas, o Estado Novo, como discurso oficial, reconheceu a mestiçagem como verdadeira identidade (SCHWARCZ, 2012). Entendo que havia uma intenção muito evidente nessa política. Vargas, um nacionalista convicto, branco, gaúcho, latifundiário, vivendo na alienação própria de sua condição econômica e cor, primeiramente, incorporava o discurso da superação das questões escravistas com a simples ação da Lei Áurea, logo, não havia o que se preocupar com as questões sociais que teriam vindo da escravidão, afinal elas não existiriam. Em segundo lugar, se o Estado Novo pregava um discurso nacionalista, não havia jamais a possibilidade de fragmentar o país em povos, culturas, grupos diferentes, e sim, em uma coisa única, homogênea, o brasileiro. Uma prova simples dessa questão foi o episódio da queima das bandeiras estaduais e municipais em 1938, as quais eram substituídas pela única bandeira a ser louvada, a brasileira (BURKE; PALLARES-BURKE, 2009). Dessa forma, tudo aquilo que era africano, afrobrasileiro, mestiço, seria simplesmente visto como brasileiro, uma apropriação por parte da cultura brasileira, controlada pelos brancos, daquilo que era proveniente de “raças degeneradas”. Schwarcz (2012, p. 58), nessa linha de raciocínio, afirma:

Tudo leva a crer que, a partir dos anos 1930, no discurso oficial ‘o mestiço vira nacional’, ao lado de um processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados. Esse é o caso da feijoada, naquele contexto destacada como um ‘prato típico da culinária brasileira’. A princípio conhecida como ‘comida de escravos’, a feijoada se converte em ‘prato nacional’, carregando consigo a representação simbólica da mestiçagem. O feijão (preto ou marrom) e o arroz (branco) remetem metaforicamente aos dois grandes segmentos formadores da população. A eles se juntam os acompanhamentos – a couve (o verde das nossas matas), a laranja (a cor de nossas riquezas). Temos aí um exemplo de como elementos étnicos ou costumes particulares viram matéria de nacionalidade. Era, portanto, numa

determinada cultura popular e mestiça que se selecionavam os ícones desse país: da cozinha à oficialidade, a feijoada saía dos porões e transformava-se em um prato tradicional.

Esse processo de apropriação da cultura africana, o seu “branqueamento” não fez morada somente na feijoada. A capoeira, vista como elemento criminal no começo da República, tornou-se esporte nacional em 1937. Algo semelhante ocorreu com o samba: a repressão à “dança de preto” converteu-se em “canção brasileira para exportação” e as escolas de samba e os desfiles começam a ser fomentados a partir de 1935 (SCHWARCZ, 2012). Os aspectos religiosos sofreram da mesma forma: passou a existir uma certa aceitação frente ao uso do atabaque do candomblé, agora sem interferência policial, tão costumeira nas décadas anteriores (SCHWARCZ, 2012) e Nossa Senhora da Conceição Aparecida foi escolhida como padroeira do Brasil, algo que, nas palavras de Schwarcz (2012, p. 59):

Meio branca, meio negra, a nova santa era mestiça como os brasileiros. Tal qual um Macunaíma às avessas, nesse caso, a imersão nas águas do rio Paraíba do Sul teria escurecido a Virgem, e sua ‘súbita aparição’ feito dela uma legítima representante da nacionalidade.

Vargas e sua equipe, com seu devido destaque também aos controladores do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), ao mesmo tempo que “purificavam” a degeneração africana do Brasil pelas novas práticas educacionais e flertavam com Hitler na 2ª Guerra, tentavam passar à sociedade brasileira que não haviam diferenças na nação, éramos algo único. O hibridismo tornou-se um elemento de coesão cujo fim era o “ser brasileiro”. No rol das datas cívicas inventadas pelo Estado Novo, surgiu o “Dia da Raça”, comemorado em 30 de maio de 1939 para celebrar a tolerância reinante no povo brasileiro (SCHWARCZ, 2012). Essas práticas do Estado Novo dialogam com a tese central de Gilberto Freyre e o seu *Casa Grande e Senzala*, convertida em ideologia: relações entre brancos e negros eram livres, recíprocas, criando no Brasil um modelo harmônico de convivência racial. É evidente que o racismo brasileiro atuou neste contexto para acomodar o negro na sociedade, incorporando as suas criações como algo “nacional”, “brasileiro”. Em última instância, o que ocorreu na Era Vargas foi uma tentativa de submeter o negro ao domínio da cordialidade brasileira, o negro que faz samba e chorinho, que produz o carnaval, que joga futebol e vai às Olimpíadas, que está presente nas atividades culturais e que possui uma santa. A cultura negra foi acomodada, no nível da superestrutura, como cultura nacional. É parte do patrimônio imaterial brasileiro. Entretanto, do ponto de vista da estrutura, a população negra foi relegada às favelas, aos bairros pobres, aos empregos precários, à marginalização econômica, resumindo, à pobreza e ao

abandono tão conhecidos da “necropolítica”. Torna-se um importante instrumento ideológico para, inclusive, sufocar o movimento negro, popular, que crescia e denunciava as mazelas nacionais. Acreditar nessa acomodação e na superação do racismo via democracia racial foi um importante traço do processo de alienação na passagem para a segunda metade do século XX e uma marca peculiar de nosso “bonapartismo-colonial-racial” que excluiu sistematicamente a participação dessa parcela da população das decisões do Estado.

Durante a Era Vargas, houve destaque para literatura de Monteiro Lobato, o qual levou para as suas obras essas questões de “raça”, “eugenia” e “miscigenação”. Desde o início de sua carreira literária, posicionou-se de maneira polêmica frente à mestiçagem e ao negro. Em *Urupês*, publicado em 1918, durante a República Velha, referiu-se à mestiçagem: “o caboclo é o sombrio urupê de pau podre” (LOBATO, 2009a, p. 177), ou então ao caboclo, o famoso “Jeca Tatu”, símbolo da ignorância brasileira: “o funesto parasita da terra... inadaptável à civilização” (LOBATO, 2009a, p. 177). Em 1926 publicou *O choque das raças*, mais tarde conhecido como *O presidente negro*, no qual Lobato descreve, anos antes de Hitler subir ao poder na Alemanha, a supremacia branca, a qual traça um plano para esterilizar os negros, formando aquilo que ele chamou de “supercivilização” (LOBATO, 2009b, p. 100). Sobre a miscigenação, atacou: “Solução medíocre. Atacou as duas raças, fundindo-a. O negro perdeu as suas admiráveis qualidades físicas de selvagem e o branco sofreu a inevitável piora de caráter, conseqüente a todos os cruzamentos entre raças díspares” (LOBATO, 2009b, p. 92). Na obra, chegou a comparar a cor das mulatas a “baratas descascadas” (LOBATO, 2009b, p. 102); também explicitou, de maneira humilhante, a diferenciação entre brancos e negros:

A mim chega a repugnar o aspecto desses negros de pele branquicenta e cabelos carapinha. Dão-me a ideia de descascados (...) Se não contivermos de rédeas presas os dois monstros – o monstro da ebridade negra e o monstro do orgulho branco – a chacina vai ser espantosa (...) a permanência no mesmo território de duas raças díspares e infusíveis perturbava a felicidade nacional (LOBATO, 2009b, p. 121-49).

A obra termina com a clandestina esterilização dos negros e o narrador explica que “tinha-o como obstáculo ao ideal da Supercivilização ariana que naquele território começava a desabrochar, e pois não iria render-se a fraquezas de sentimento, nocivas à esplendorosa florescência do homem branco” (LOBATO, 2009b, p. 196). Nos anos da Era Vargas, Lobato escreveu várias obras infantis, as quais o alçaram ao grande cânone que ainda é nos dias atuais. Em 1931, publicou *Reinações de Narizinho*, obra na qual, Tia Nastácia, empregada da casa é chamada de “negra de estimação” e referida, no livro, como “a negra” por mais de 50 vezes (LOBATO, 2014 p. 101). Em *Caçadas de Pedrinho*, Lobato explicita uma visão preconceituosa

acerca de Tia Nastácia: “Tia Nastácia, esquecida dos seus numerosos reumatismos, trepou que nem uma macaca de carvão pelo mastro de São Pedro acima, com tal agilidade que parecia nunca ter feito outra coisa na vida senão trepar em mastros” (LOBATO, 2009a, p. 92). E continua: “É guerra e das boas. Não vai escapar ninguém — nem Tia Nastácia, que tem carne preta” (LOBATO, 2009a, p. 92).

Concordando com posição de Filho (1987, p. 39):

Mistificações como do Saci Pererê, Boi da Cara Preta, Mula Sem Cabeça e outras associações da imagem do negro com o demônio, o macaco, a sujeira, a feiúra, etc. foram características marcantes na literatura infantil e infanto-juvenil de Monteiro Lobato, que reforçou os preconceitos já existentes contra o cidadão negro e incutiu, no subconsciente de gerações inteiras, um forte sentimento racista.

Apesar de seus defensores afirmarem que se trata de um argumento baseado em “obras isoladas, sem reinscrevê-las no conjunto dos autores e do tempo histórico de suas produções” (MEIHY, 2015, p. 25) – é inquestionável a defesa de Lobato da organização racista e paramilitar norte-americana, a *Ku Klux Klan*, feita por meio de cartas. Anos atrás, foi revelada uma carta sua ao amigo, o cientista Arthur Neiva, datada de 10 de abril de 1928, pela qual afirma:

País de mestiços, onde branco não tem força para organizar uma Ku-Kux-Klan (sic), é país perdido para altos destinos [...] Um dia se fará justiça ao Ku-Klux-Klan; tivéssemos aí uma defesa desta ordem, que mantém o negro em seu lugar, e estaríamos hoje livres da peste da imprensa carioca — mulatinho fazendo jogo do galego, e sempre demolidor porque a mestiçagem do negro destrói a capacidade construtiva" (apud DIAS, 2003, s/n).<sup>29</sup>

O fragmento é revelador da defesa da eugenia de Monteiro Lobato, a qual ainda é enfatizada, assustadoramente, em carta a Renato Kehl, grande referência da eugenia brasileira. Diwan (2007, p. 5) reescreveu a carta, revelando:

*Renato, tu és o pai da eugenia no Brasil e a ti devia eu dedicar meu Choque, grito de guerra pró-eugenia. Vejo que errei não te pondo lá no frontispício, mas perdoai a este estropeado amigo. Precisamos lançar, vulgarizar estas ideias. A humanidade precisa de uma coisa só: póda. É como a vinha.*

Dessa forma, é inegável que Lobato tenha se posicionado a favor de ideias de superioridade racial, levando-as para a sua obra. Muitos insistem em dizer que na época era algo “natural” sem conotação racista, o que soa, no mínimo, um verdadeiro desrespeito aos afro-brasileiros. Proibir a sua leitura pelo seu caráter racista, como advogam tantos outros, já é

<sup>29</sup> Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/revista/749/monteiro-lobato-racista-empedernido>. Acesso em 30 de dezembro de 2018.

um outro assunto. É de mais bom senso, ao meu ver, demonstrar o teor racista de sua obra, inserindo-a em um viés de defesa da eugenia branca, e, conseqüentemente, desconstruí-lo.

### **3.7 – A República Democrática (1946 – 1964) e o desmascaramento da democracia racial por Clovis Moura e Florestan Fernandes**

A ditadura de Getúlio Vargas foi encerrada no final do ano de 1945. Mudanças socioeconômicas foram verificadas, principalmente para o avanço industrial burguês sob a tutela de um Estado autoritário, o qual também controlava o operariado via Consolidação das leis do Trabalho (CLT), em mais um capítulo de nosso bonapartismo. A ruptura no tecido político do país havia sido feita, principalmente pelo seu protofascismo latente. A situação do negro brasileiro não passou por mudanças significativas: o seu lugar era o mesmo, a base da pirâmide social: cor e classe se identificavam no Brasil da jovem “democracia racial”, a qual atuou na tentativa de esconder o “racismo estrutural” do país (ALMEIDA, 2018).

Após a queda de Getúlio, eleições populares foram feitas e uma série de governos legítimos, tomou o poder no Brasil. Todos eles brancos, ora ao centro, ora ligeiramente à direita ou à esquerda do espectro político, mas sempre mantendo o *status quo* histórico da branquitude, ou seja, de privilégios, no país. Talvez seja um período, dentro da República brasileira, em que os movimentos sociais, no campo com as Ligas Camponesas e na cidade com a Central Geral dos Trabalhadores e a União Nacional dos Estudantes, tenham mais se articulado e amenizado o nosso caráter bonapartista.

Foi neste contexto que uma nova sociologia do negro apareceu. Mostrando um outro ponto de vista, Clovis Moura, Guerreiro Ramos, Florestan Fernandes e Roger Bastide, acompanhados pela imprensa negra, ativistas, artistas do Teatro Negro Experimental (TEN), escritores e poetas como Carlos Assunção, Solano Trindade e outros (CAMARGO, 1987) começaram a denunciar, sistematicamente, a ideologia do paraíso racial brasileiro, destruindo a narrativa da “história única” (ADICHIE, 2019), a qual afirmava, como visto anteriormente, que o Brasil era um local livre de obstáculos legais e institucionais para a igualdade racial, assim como sem a presença de preconceito ou discriminação racial. Nas palavras de Moura (1994, p. 160):

Além do mais, após o 13 de maio e o sistema de marginalização social que se seguiu, colocaram-no como *igual perante a lei*, como se no seu cotidiano da sociedade competitiva (capitalismo dependente) que se criou esse princípio ou



norma não passasse de um mito protetor para esconder desigualdades sociais, econômicas e étnicas.

Entre o discurso e a realidade havia um abismo. Já era hora de superar as falsas ideias como disseram Marx e Engels (2007, p. 15):

Revoltemo-nos contra o império dessas idéias. Ensinamos os homens a substituir essas ilusões por pensamentos que correspondam à essência do homem, afirma um; a ter perante elas uma atitude crítica, afirma outro; a tirá-las da cabeça, diz um terceiro e a realidade existente desaparecerá.

A oratória dos políticos que controlaram o Estado havia convertido elementos afro-brasileiros em cultura nacional, como ocorreu, particularmente, com o samba. Essa sociedade utópica começou a ser desfeita por estudos internacionais e por Moura, Bastide e Fernandes. Colaboraram para o início desses estudos e o descrédito da “democracia racial” dois fatos importantes: primeiramente, um fato que ocorreu com a conhecida dançarina, negra, norte-americana, Katherine Dunham, a qual sofreu uma experiência racista no Brasil, supostamente tolerante, de maneira idêntica ao que ocorria no segregacionismo de seu país: suas reservas para o hotel Esplanada em São Paulo foram negadas quando de suas apresentações no país em 1950. Seu reconhecimento internacional e a repercussão do fato no Brasil pressionaram o poder público a discutir a questão e a tomar providências. Mas o Brasil não era um país tolerante? No ano seguinte, em 3 de julho de 1951, a resposta governamental veio com a aprovação da Lei Afonso Arinos, o primeiro estatuto antidiscriminação brasileiro, que determinava:

Art. 1º Constitui contravenção penal, punida nos termos desta Lei, a recusa, por parte de estabelecimento comercial ou de ensino de qualquer natureza, de hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno, por preconceito de raça ou de côr.

Art. 2º Recusar alguém hospedagem em hotel, pensão, estalagem ou estabelecimento da mesma finalidade, por preconceito de raça ou de côr.

Pena: prisão simples de três meses a um ano e multa de Cr\$ 5.000,00 (cinco mil cruzeiros) a Cr\$ 20.000,00 (vinte mil cruzeiros).<sup>30</sup>

Novamente, essa lei resolveria o problema racial brasileiro? Foi preciso que o racismo nosso de cada dia ocorresse com uma negra norte-americana conhecida no mundo para provocar a opinião pública brasileira a respeito. Quantos outros não sofriam práticas piores há séculos? Pixinguinha, um dos maiores nomes da música brasileira, enfrentou dificuldades por conta da sua cor de pele nas décadas de 1920-1930, como relatou:

<sup>30</sup> Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-1390-3-julho-1951-361802-publicacaoriginal-1-pl.html>, acesso em 2 de novembro de 2019.

Nunca senti o preconceito. Eram todos meus amigos e recebi muitos convites, mas o negro não era aceito com facilidade. Havia muita resistência. Eu nunca fui barrado por causa da cor porque nunca abusei. Sabia onde recebiam e onde não recebiam pretos. Onde recebiam eu ia, onde não recebiam, não ia. Nós sabíamos desses locais proibidos porque um contava para o outro. O Guinle muitas vezes me convidava para ir a um ou outro lugar. Eu sabia que o convite era por delicadeza e sabia que ele esperava que eu não aceitasse (apud PEREIRA, 2001, p. 80).

Apesar de Pixinguinha afirmar que “nunca sentiu preconceito”, era notório que o racismo permeava as suas relações sociais, afinal ele já havia, como consequência da alienação, internalizado seu espaço na sociedade. Bessa (2005, p. 85) entende que

Em outras palavras: Pixinguinha nunca sentiu o preconceito porque, conhecendo a fundo as regras discriminatórias da sociedade carioca do início do século, antecipava-se a ela. Esse acordo tácito (“eu sabia que o convite era por delicadeza” e, “por delicadeza, também não aceitava”) era a base do relacionamento entre os músicos e a elite.

Ou seja, predominavam nas relações interpessoais brasileiras, ora a teatralidade de uma tolerância racial, ora as ações racistas explícitas. Outro que sofreu terrivelmente o fardo racial brasileiro foi o goleiro Barbosa, titular da seleção brasileira de futebol na Copa de 1950, responsabilizado pela derrota para os uruguaios na final da competição no Maracanã, Rio de Janeiro. Quando a vitória ocorre somos uma “democracia racial”, quando a decepção acontece, os culpados são sempre aqueles que a sociedade está pronta para acusar, os quais, historicamente, foram negros e pobres e a tensão racista é revelada. Uma das maiores demonstrações de racismo a Barbosa e a outros jogadores, no contexto do pós-Copa, foram feitas pelo jornalista Mario Filho:

Assim três prêtos foram escolhidos como bodes expiatórios: Barbosa, Juvenal e Bigode. Os outros mulatos e prêtos ficaram de fora: Zizinho, Bauer e Jair da Rosa Pinto [...] Mas quase todos se viravam era contra os prêtos do escrêto. [...] A verdade é que somos uma sub-raça. Uma raça de mestiços. Uma raça inferior. (RODRIGUES FILHO, 1964, p. 335-336)

O que a lei trouxe de importante para o contexto foi ressaltar a discussão sobre a questão racial, mas entre o direito positivo e o convívio social há um abismo gigantesco e, como visto, não é o direito burguês (PEREIRA, 2019) que solucionaria a questão racial em uma sociedade de classes. E se ainda hoje os crimes de racismo e injúria racial, presentes no código penal brasileiro possuem dificuldades de aplicação, na década de 1950 o cenário era muito pior. Não se pode esquecer que o Esporte e a Arte, por exemplo, são manifestações da superestrutura. Logo, espelham as relações materiais desiguais e naturalmente expõe o racismo vivido no país.

O caso de Dunham e dos jogadores brasileiros levou a novas pesquisas sobre a questão racial no Brasil. Em 1951, a UNESCO iniciou uma série de estudos no Brasil para usar a nossa suposta experiência racial positiva como um exemplo de convivência racial harmoniosa para o mundo; foi inaugurado o Programa de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil, no qual participaram especialistas renomados, como C. Wagley, Thales de Azevedo, René Ribeiro, Costa Pinto, Roger Bastide, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes (SCHWARCZ, 2012). Enquanto os Estados Unidos e a África do Sul viviam a exclusão racial, respectivamente com as Leis *Jim Crow* e o *apartheid*, o Brasil era o paraíso perdido do ponto de vista das cores. A democracia racial estava com seus dias contados, pelo menos enquanto ciência.

A expectativa do órgão da ONU foi frustrada pelos estudos de Fernandes e Bastide em São Paulo e de Costa Pinto no Rio de Janeiro, embora no Nordeste os pesquisadores, como Charles Wagley e Thales de Azevedo, mesmo constatando as desigualdades entre brancos e negros, preferiram responsabilizar as questões sociais e não raciais: “Os pesquisadores do Nordeste tenderam a considerar que tais desigualdades expressavam mais as diferenças de classe que as diferenças raciais; ou seja, os negros sofriam discriminação e eram desprezados não por serem negros, mas por serem pobres” (ANDREWS, 1997, p. 10). No final da década de 1950, Clovis Moura publica o seu *Rebeliões da Senzala* e consolida uma ciência social brasileira, feita por um negro, como um poderoso instrumento científico para a desconstrução da imagem passiva do negro durante a escravidão e das relações raciais harmônicas de Freyre.

A confraternização racial brasileira foi pelos ares. Nas palavras de Schwarcz (2012, p. 69): “em vez de democracia surgiam indícios de discriminação, em lugar da harmonia, o preconceito”. As sociologias de Florestan Fernandes e Clovis Moura, influenciadas pelo viés marxista, reviram a questão racial brasileira, fazendo desmoronar a ideologia de “confraternização”, “harmonia”, “democracia racial” presente no país. Em *O negro no mundo dos brancos* e *A integração do negro na sociedade de classes*, Florestan Fernandes destroça a visão positiva da miscigenação racial, acompanhado pelos clássicos de Clovis Moura, *Sociologia do negro brasileiro* e *Dialética radical do Brasil negro*. Seus estudos acabaram por, pelo menos em um primeiro momento, criar rachaduras no edifício do racismo estrutural brasileiro.

O problema inicial para Fernandes (2008, p. 8) estava nas consequências de quase 400 anos de escravidão, condenando o negro à margem do sistema capitalista, de classes:

Nesse sentido, o destino do ex-agente do trabalho escravo surgia identificado com a exequibilidade das bases materiais, jurídico-políticas e morais do novo regime. Enquanto o negro e o mulato não fossem plenamente absorvidos, a

ponto de deixarem de contar como um setor deteriorado da coletividade e de serem positivamente aceitos como ‘iguais’, os princípios que ordenam e legitimam a ordem social competitiva não passariam de meras falácias – válidos para uns, inexecutáveis ou praticáveis às meias para outros.

Vejamos que Fernandes debruça sobre a questão na metade do século XX, após assistir às mudanças políticas ocorridas na Era Vargas e em meio ao turbilhão que passava o país com a construção da nova capital, em Brasília, no governo Juscelino Kubitschek (1956-60). O autor já percebe elementos de “nossa débil ‘revolução burguesa’” que estariam presentes, mais tarde, em seu *A revolução burguesa no Brasil*. Nesse sentido, a inserção do negro na sociedade de classes deve ser analisada, também, como a sua inserção no espaço urbano, pois o Brasil começa a se converter em uma sociedade de maioria da população de cidades (FERNANDES, 2008), como fica evidente no caso das metrópoles de São Paulo e Rio de Janeiro. Dessa maneira, inclusive para o próprio aparecimento dos quartos de despejo, das Cidades de Deus e do Capão Redondo, precisa-se ressaltar a construção do espaço urbano enquanto um espaço de segregação de classes, a qual será, praticamente, uma segregação de raças.

Foi nesse espaço da urbe que os ex-escravizados e seus descendentes começaram a crescer no início do século XX, na crença no trabalho, na poupança, na solidariedade e no sacrifício (FERNANDES, 2008) como ferramentas de superar a condição social indigna, inclusive se espelhando na situação análoga em que viviam e cresciam os imigrantes europeus, notadamente os ‘italianos’, os quais levavam a vantagem da cor da pele em meio ao histórico racial do país. Fernandes (2008, p. 23) destacou:

Tomando como referência as transformações da ordem social, identificadas através da ascensão dos imigrantes ou de seus descendentes e da circulação das elites na estrutura socioeconômica, tentou-se descobrir por que o negro e o mulato ficaram excluídos da prosperidade geral, bem como o que seria necessário fazer para corrigir essa situação.

Nesse contexto, já ganhava corpo no país o movimento negro, o qual procurava, ora pela imprensa, como o *Clarim da Alvorada*, ora pelo engajamento direto na política, com a Frente Negra, pressionar o poder público por melhorias nas condições de vida. A imprensa negra teve destaque na solução dos problemas específicos do negro brasileiro, tentando produzir uma consciência de cor, unindo a população negra em busca de afirmação de sua identidade, bem como na solução de seus problemas (MOURA, 1994).

Moura (1994, p. 185), aliás, ressalta o papel da imprensa negra na resistência à violência imposta pelo “bonapartismo-colonial-racial” e sua “necropolítica”: desde o primeiro – *O Menelik* – até a *Voz da raça*, houve uma contribuição enorme, uma produção muito grande:

sonetos, crônicas, apólogos, epigramas, sátiras, artigos sobre educação e protestos contra o preconceito racial”.

Foi a partir deste contexto, o do fim da República Velha e início da Era Vargas que: “no plano histórico, que a ‘população de cor’ acordara da longa letargia e cobrava, com alguma desorientação, mas com firmeza, o resgate da ‘espoliação secular’” (FERNANDES, 2008, p. 31). O despertar da consciência da população negra surgiu em resposta às contradições da sociedade brasileira. Fernandes (2008, p. 33) percebeu que:

A liberdade funcionou como uma armadilha, que o ‘negro’ só logrou perceber e enfrentar, completamente, quase meio século depois da Abolição. Nesse interregno, a sua aprendizagem raramente se deu através da participação e da ação. Ele aprendeu graças à exclusão, à provação e à frustração. Comparando-se com os ‘outros’ e aferindo, constantemente, o que lhe faltava e o que lhe negavam. Por isso, ele não surge, de imediato, com a capacidade de conduzir o seu destino.

A desconstrução do mito da democracia racial pela própria comunidade negra não foi um processo simples e rápido. Muito pelo contrário. Quase quatro séculos de escravidão impuseram uma dura realidade do trabalho e da consciência, primeiro de cor, e depois de classe para a população negra que não seriam, de uma hora para outra, revertidas. As relações entre brancos e negros via trabalho e posse ou não dos meios de produção provocou uma relação de alienação formidável, cuja superação não ocorre em um passe de mágica, como pontuou Moura (1994, p. 211): [após a abolição], como o elemento mais onerado no processo de passagem da escravidão para o trabalho livre, desarticulou-se social, psicológica e culturalmente. Mas sempre procurou, em nível organizacional reencontrar-se”.

Foi a interiorização pelo negro, via trabalho, da sua imprescindibilidade na construção da riqueza brasileira que impulsionou o movimento à frente, em busca de melhorias nas condições de vida e de valorização de sua identidade africana como construtora da cultura nacional:

Assim, a própria experiência existencial do ‘negro’ lhe ofereceu um ponto de apoio para uma visão autônoma da realidade racial brasileira. [...] Dessa perspectiva, o passado e o presente da sociedade brasileira podiam ser percebidos e explicados por meio da ‘espoliação secular do negro’ e do significado histórico que a luta contra essa espoliação possui para a ‘gente negra’ (FERNANDES, 2008, p. 39-40).

Teoricamente, a estrutura material do Brasil de meados da metade do século XX, conduzida pelo consórcio da burguesia nacional, em seu processo de modernização que Fernandes (1975) chamou de “revolução burguesa” e Moura (1994) de “modernização sem

mudança”, precisava abrir a sociedade de classes para que a população negra pudesse competir, mesmo que minimamente, com os brancos. Mas, como isso seria possível sem a presença de reforma agrária e acesso à educação? A “via prussiana” e o “bonapartismo-colonial-racial” eram impedimentos para o nosso desenvolvimento clássico do capitalismo. Além desses problemas estruturais, essa população sofria, conseqüentemente, com o preconceito de cor na suposta sociedade livre, como ressalta Moura (1994, p. 160):

O racismo brasileiro, como vemos, na sua estratégia e nas suas táticas age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz, é ambíguo, meloso, pegajoso mas altamente eficiente nos seus objetivos. E por que isto acontece? Porque não podemos ter democracia racial em um país onde não se tem plena e completa democracia social, política, econômica e cultural. Um país que tem na sua estrutura social vestígios do sistema escravista, com uma concentração fundiária e de rendas das maiores do mundo; governado por oligarquias regionais retrógradas e brancas.

Adquirir consciência dessa realidade, afastando-se da alienação, era projetar a partir da própria comunidade que o problema em que ela estava inserida – o da exclusão da sociedade de classes e, conseqüentemente, todos os problemas envoltos na “questão da raça” - não vinha de dentro da própria comunidade, ou seja, não era culpa de negras e negros, chamados de “inferiores” ou “incapazes”, mas, sim, de todo um sistema que criou estruturas racistas que excluíram essa população do acesso de bens na economia capitalista (MOURA, 1994).

Em importante manifesto, a Frente Negra escancarou o problema racial do país:

A Frente Negra Brasileira é o resultante de uma consciência da nova geração negra do Brasil na observação e estudo do ambiente nacional em relação aos problemas que preocupam a humanidade, dentro das novas perspectivas de vida. [...] No Brasil, o homem negro, mais do que em outros países, sofre as conseqüências de seu cativeiro de quase quatro séculos, durante os quais contribuiu eficientemente para a formação das riquezas pública e particular e tem sido um fator étnico nesse caldeamento de raças que se fundem, apresentando um tipo mais uniformizado, de acordo com o ambiente dos trópicos. [...] à margem da vida nacional, cuja organização sustentou em seus ombros durante esse decorrer de séculos, sem economia, sem instrução e sem saúde, o negro vem sofrendo os terríveis efeitos de maquiavélica campanha de preconceito de cor, que só ele sente e percebe, porque é fato de todo instante (apud FERNANDES, 2008, p. 47).

A atuação de denúncia por parte da imprensa negra, da Frente Negra e, a partir da década de 1930, da Legião Negra, colaboraram decisivamente no início da desconstrução, mesmo que ainda de maneira tímida perante a opinião pública, do discurso da democracia racial. Esse novo “meio negro” reivindicava a si próprio a condição plena de humanidade, por tanto tempo negada, na construção da própria sorte, podendo disputar com os brancos os direitos e deveres

de um cidadão na sociedade burguesa, inclusive denunciando práticas racistas (MOURA, 1994). Francisco Lucrecio e outros líderes da Frente Negra Brasileira (FNB) mostravam à sociedade que a população negra saiu da condição de escravidão para a sociedade livre sem ter o reconhecimento e as condições para se tornar cidadã.

Concluía-se que o atraso socioeconômico em que vivia a população negra estava relacionado a continuidade, pós-escravidão, de um “suporte material e moral: recursos econômicos, sociais e culturais. Se eles existissem numa escala razoável, os movimentos teriam adquirido outra vitalidade e, talvez, tomassem outra direção” (FERNANDES, 2008, p. 82), desagregando toda a ordem racial de privilégio da branquitude, construída há séculos. Entretanto, o “racismo estrutural” (ALMEIDA, 2018) nos moldes do “bonapartismo-colonial-racial” brasileiro impediu essa possibilidade. Riqueza e terras não faltavam no país do café e da emergência industrial. Mas, a problemática era muito maior. A “dominação racial tradicionalista” (FERNANDES, 2008) havia incutido em parte da população branca, mesmo com a abolição, o espaço do negro na sociedade – o da exclusão –, causando um impacto psicossocial nos descendentes de escravizados, os quais, em parte, assimilaram a condição de inferioridade como sintoma da alienação. Essa combinação foi destrutiva na formação do próprio “meio negro”. Transformar isso levaria tempo e profundos esforços conjuntos. FERNANDES (2008, p. 83) afirmou:

Aquelas imagens foram construídas pelos ‘brancos’ e inseriam na subcultura da referida população contra representações sociais que animavam ajustamentos ‘humildes’ e uma compreensão deformada da realidade. Assim, elas não só inibiam ou consumiam as impulsões igualitárias do ambiente, mas desencadeavam identificações e disposições de comportamento altamente passivas.

No contexto da década de 1930, o movimento negro discutia como mudar a situação, se era em ações junto aos políticos para melhoria nas condições de vida ou na eleição de seus próprios representantes (MOURA, 1994). Apesar das divergências, algo era certo para um advogado e político negro do contexto:

é preciso que nós mesmos façamos a nossa revolução interna. Nós devemos modificara a nossa personalidade, a nossa conduta diante desse problema (o preconceito de cor). O que tenho visto é que muitas pessoas têm querido comentar a situação. É que nós nos convencemos da realidade, mas continuamos na cômoda situação errada (apud FERNANDES, 2008, p. 88).

Entretanto, recontar a História do Brasil por um novo prisma, resgatando a devida memória do povo negro não seria tarefa fácil e rápida. E ainda pior, se isso era tarefa para se

colher frutos futuros, era preciso revolucionar a estrutura material do presente, marcada pelas dificuldades econômicas e pelo charlatanismo político da época, o populismo. O Brasil da metade do século XX havia solidificado a ideia de “raça” e “classe” para o espaço da inferioridade, ou na linguagem de Carolina Maria de Jesus, lançados ao *Quarto de despejo*. A posição de Moura (2019, p. 114), que é a deste tese, enterra a democracia racial:

O mito do bom senhor de Freyre é uma tentativa sistemática e deliberadamente bem montada e inteligentemente arquitetada para interpretar as condições estruturais do escravismo como simples episódio epidérmico, sem importância, e que não chegaram a desmentir a existência dessa harmonia entre exploradores e explorados durante aquele período.

Alijado das políticas públicas de uma pseudo República liberal, os ex-escravizados e, posteriormente, seus descendentes, tornaram-se mão-de-obra barata nas fazendas, e nas grandes metrópoles que se consolidavam neste contexto de passagem da 1ª para a 2ª metade do século XX. Os dados da cidade de São Paulo, em 1940, traduzem essa realidade:

**Distribuição dos homens e mulheres de 10 anos e mais, segundo a posição em algumas ocupações, de acordo com a cor, no município de São Paulo\***

Posição na ocupação	COR				Totais
	Brancos	Pretos	Pardos	Amarelos	
Empregador	15.261 97,04%	51 0,32%	72 0,45%	342 2,17%	15.726 100%
Empregado	323.997 91,95%	15.114 4,28%	10.925 3,10%	2.317 0,65%	352.353 100%
Autônomo	74.448 93,44%	2.051 2,57%	1.595 2,00%	1.577 1,98%	79.671 100%
Membro da família	4.644 86,88%	80 1,50%	56 1,04%	565 10,57%	5.345 100%
Posição ignorada	4.393 85,83%	356 6,96%	325 6,35%	44 0,86%	5.118 100%
<b>Totais</b>	<b>422.743</b>	<b>17.652</b>	<b>12.973</b>	<b>4.845</b>	<b>458.213</b>

\* Fonte: IBGE (Recenseamento de 1940).

FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 145.

Moura (1994, p. 212), após o estudo feito por Fernandes (2008), concordou que o desenvolvimento da cidade de São Paulo não beneficiou a população negra: “Pelo contrário. Por uma série de mecanismos discriminadores, ele foi jogado na periferia do sistema social, cultural e econômico, criando-se ao mesmo tempo, uma série de barreiras ideológicas, da qual a mais abrangente e permanente é o preconceito racial”. Dessa forma, ao lançar esse contingente para as franjas da cidade, o Estado brasileiro do século XX continuou atuando a favor da



“necropolítica”, empurrando negras e negros para a proximidade da violência da falta de saúde, educação e, conseqüentemente da morte.

É evidente o lugar do negro na sociedade supostamente livre imposto pelo Estado, mais de meio século após a abolição da escravidão. Nosso “bonapartismo-colonial-racial”, criando uma autocracia burguesa no país (MAZZEO, 2015), lançou o negro ou nas posições mais baixas da sociedade de classes ou fora dela. É quase nula a sua participação como empregador (0,32% e 0,45%) e baixíssima como autônomo (2,57% e 2%) e membro da família (1,5% e 1,04%). Dessa maneira, a população negra estava muito distante de uma competição junto aos brancos. Fernandes (2008, p. 144) afirma:

Na realidade, os dados sugerem que o negro e o mulato ainda estão no limiar da proletarização. No conjunto, o padrão que se delineia para os ‘brancos’ e para os ‘amarelos’ ainda não é viável com relação aos negros e mulatos. Não só a posição de empregador aparece quase estrangulada entre estes últimos; como há, entre eles, nítida concentração na posição menos vantajosa, uma elaboração insignificante das outras posições, ao que se acresce forte polarização das mulheres na terceira posição (o que sublima o caráter de expediente e de adaptação precária, assumido pelo agente de trabalho autônomo).

As posições de Florestan Fernandes e Clovis Moura corroboram a tese de que nenhuma das mudanças ocorridas no país desde a abolição – a “proclamação da República” e a “Revolução de 1930” teve caráter de fato revolucionário, ou seja, de ruptura e transformação na sociedade, não provocando a integração do negro na sociedade de classes. Foram, é bem verdade, formas de conciliação dos interesses dos setores da burguesia brasileira, em movimentos feitos “pelo alto” (COUTINHO, 1979), num sentido de “revolução-restauração” (GRAMSCI, 2006), realizados por grupos da elite que somente substituíram outros grupos abastados – os cafeicultores substituíram a realeza, os industriais substituíram os cafeicultores. Jogo de cena, mudar para continuar o mesmo, mantendo a branquitude no poder. É por isso que a História, no Brasil, se repete quando defendendo que a estrutura material intacta manteve as formas de dominação dos setores da burguesia, branca, sobre a população negra e pobre. Nesse sentido, concordando com Moura (2019, p. 134):

Como podemos ver, há um continuum de medidas que se sucedem como estratégia do imobilismo das classes dominantes brancas contra a população negra, em particular, e a não branca, de um modo geral. Essa estratégia racista se evidenciará em vários momentos, exatamente quando há possibilidades de, através de táticas não institucionais, os negros conseguirem abrir espaços nessa estratégia discriminatória.

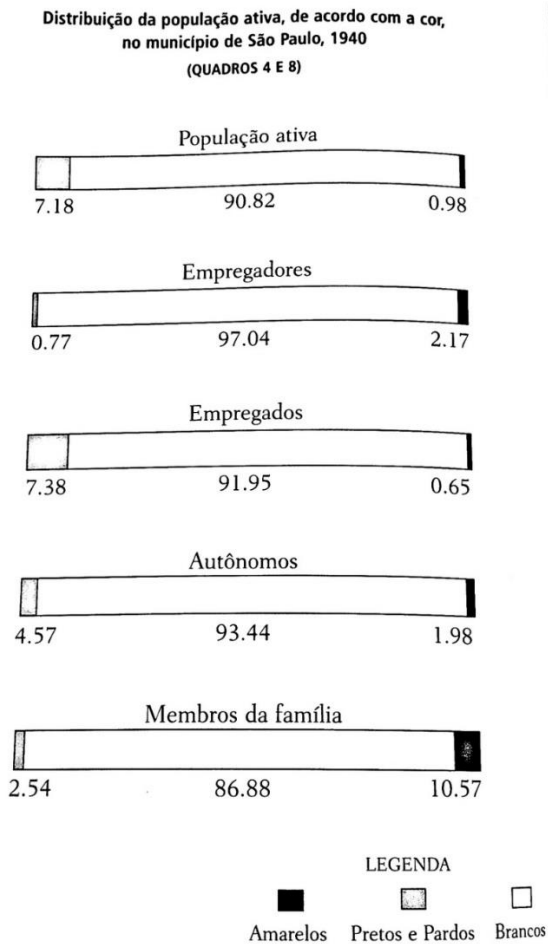
Outro dado curioso é o que mostra a grande presença de negros na condição de serviços domiciliares:

**Distribuição dos empregados domésticos no município de São Paulo, segundo a cor e o sexo (1940)\***

Cor	Nºs Brutos	Homens %	Proporção por 100 Habitantes em cada grupo de cor	Nºs Brutos	Mulheres	Proporção por 100 Habitantes em cada grupo de cor
Branços	4.011	80,53	0,84	22.010	58,92	4,53
Pretos	552	11,08	2,58	10.501	28,11	35,44
Pardos	327	6,56	2,04	4.633	12,48	23,61
Amarelos	91	1,83	1,56	183	0,49	3,99
Totais	4.981	100,00	0,96	37.357	100,00	6,92

\* Fonte: IBGE (Rescenseamento de 1940).

FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 148.



FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 152.

A alta incidência de negros e negras, principalmente, como empregados em casas realizando trabalhos manuais é uma continuidade de função típica do período escravista, a da

negra explorada na Casa Grande, ora como mucama, ama de leite, cozinheira e afins, traduzida na sociedade livre, simplesmente, como o termo colonial “doméstica”, profissão tão paradoxal no Brasil: desvalorizada a ponto de não ser reconhecida como profissão com carteira assinada e direitos constitucionais até o início do século XXI, foi figura onipresente e fundamental nas casas burguesas, brancas, do Brasil republicano. É a continuidade da empresa escravista travestida de livre na ordem republicana liberal progressista. Tornou-se comum expressões como “quarto da empregada”, “elevador de serviços”, como uma notória forma de segregação dos espaços da sociedade pós-abolição. Ora, que liberdade foi essa que o negro conquistou, senão a do *Quarto de despejo* como dirá Carolina Maria?

Fernandes (2008, p. 150) ressalta:

Uma parcela aparentemente pequena dessa população está inserida numa teia de ocupações e segundo posições típicas da estrutura ocupacional do sistema de classes. Outra parcela (aparentemente considerável) permanece presa a ocupações e segundo posições típicas da situação pré-industrial e pré-capitalista. [...] há uma diferença entre viver e pertencer a uma sociedade de classes. Ora, somente os negros e os mulatos que fazem parte da primeira parcela desfrutam, realmente, de modo parcial ou total, de situações de classe (como pequenos empresários, operários qualificados e semiquilificados etc.). Os demais, localizam-se em posições periféricas ou marginais, que não conduzem nem à profissionalização, nem à proletarianização, nem à acumulação capitalista.

Seguindo pelo viés de Florestan Fernandes (1975) e Moura (1994), pode-se afirmar que a continuidade até a década de 1920 de uma política econômica exclusivamente agrária, dependente do campo e seus latifúndios, concentrados nas mãos de poucos homens brancos, os quais eram dependentes do mercado internacional, fez do Brasil um país atrasado no avanço do capitalismo mundial, que neste contexto – vide Estados Unidos, países europeus e Japão – já se encontravam em uma sociedade com características de 2ª Revolução Industrial. É a nossa débil revolução burguesa. Desse modo, a falta de políticas públicas que proporcionassem a inclusão do negro na sociedade de classes, com destaque, principalmente, para a realização de uma reforma agrária e expansão da educação de qualidade para toda a população – manteve o negro ou na base da pirâmide social, ou fora dela, completamente marginalizado, sem salário, terra, profissão, educação, participação política, produzindo a realidade que veremos em *Quarto de despejo*. Fernandes (2008, p. 158-59) percebeu essa tendência:

No conjunto, portanto, a diferença decisiva, que se estabelece em relação ao passado recente, diz respeito à aquisição de uma fonte estável de ganho. Em outras palavras, o negro e o mulato conquistaram ‘meios de vida’ que lhes proporcionaram posições regulares (e por vezes permanentes) no seio do sistema do trabalho livre. No entanto, essas posições nem sempre asseguram

classificação no sistema capitalista de relações de produção. Por isso, associavam-se, variavelmente, com ocupações que proporcionam baixos níveis de remuneração e condicionam formas mais ou menos precárias da participação da estrutura de poder da sociedade inclusiva. [...] A ‘população de cor’ ainda está confusamente empenhada na luta por converter o trabalho livre em fonte de classificação socioeconômica e de mobilidade social vertical.

Esses dados nos fazem voltar à ideia apresentada, anteriormente, por Robinson (2000), sobre o “capitalismo racial”. Esse capitalismo atrasado, de “via prussiana”, que se desenvolveu no Brasil, sob a suposta sociedade livre que foi erigida após 1888, reservou um lugar para o negro, o das profissões mal remuneradas, ou então, a ausência das próprias profissões, ficando alijado da sociedade de classes. Os dados a seguir mostram que a aquisição de profissões por parte de negras e negros ocorreu, na maioria das vezes, pelo acaso:

“Possui alguma profissão”?

	<b>Homens</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Total</b>
Sim	250	119	369
Não	11	11	22

FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 159.

“Como a aprendeu”?

	<b>Homens</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Total</b>
Em casa	2	20	22
Na escola	37	19	56
Praticando	217	82	299

A outra questão, “Pode dedicar-se a outros serviços?”, indicaram:

	<b>Homens</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Total</b>
Sim	231	112	343
Não	30	14	44

FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 160.

“A que profissão gostaria de dedicar-se?”

	Homens	Mulheres	Total
A mesma	60	18	78
A outra	184	101	285

FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 161.

(1) “Acha que se deve frequentar escola para conhecer melhor a própria especialidade?”

	Homens	Mulheres	Total
Sim	206	101	317
Não	9	5	14
“É melhor” <sup>10</sup>	16	16	32
“Nem sempre”	16	8	24

(2) “Acha que um bom especialista sempre encontra serviço no seu ramo?”

	Homens	Mulheres	Total
Sim	206	105	311
Não	11	3	14
Às vezes	30	22	61

FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 161.

“Pensa que a cor”:

	Homens	Mulheres	Total
a) limita etc.	149	77	226
b) não limita etc.	86	40	126
e) às vezes limita etc.	8	8	16
d) limita em parte etc.	10	3	13

FONTE: FERNANDES. F. A integração do negro na sociedade de classes (v.2). São Paulo: Globo, 2008. p. 162.

Os dados mostram que, em grande maioria, negros e negras, ao não terem acesso universal à escola e a outros auxílios governamentais, dependem da sorte para conseguir uma ocupação, ou nas palavras de Fernandes (2008, p. 160): “também ressaltam que as escolhas são decididas em termos oportunistas, regulando-se pelas ofertas ou oportunidades espontâneas do meio”. Isso se torna ainda mais forte quando se percebe que a grande maioria gostaria de “dedicar-se a outra profissão” como comprovado no quadro acima. A necessidade monetária em uma sociedade em que tudo é mercadoria torna o indivíduo refém de qualquer profissão, logo, aceita o que vier, pelo valor que for, para sobreviver na sociedade capitalista. A pesquisa também fortalece a presença do racismo: 66% dos homens e 68% das mulheres acreditam que a “cor da pele limita” a competição ocupacional. Que democracia racial é essa do Brasil, senão um mito?

A herança da escravidão recaiu cruelmente sobre os descendentes de escravizados e Moura (2019, p. 106) defendeu que

A partir do momento em que o ex-escravo entrou no mercado de trabalho competitivo foi altamente discriminado por uma série de mecanismos de peneiramento que determinava o seu imobilismo. Além disso, privilegiou-se o trabalhador branco estrangeiro, especialmente após a Abolição, o qual passou a ocupar os grandes espaços dinâmicos dessa sociedade. Surge, como um dos elementos dessa barragem, a ideologia do preconceito de cor que inferioriza o negro em todos os níveis de sua personalidade.

Além dos dados que escancaram o mito da democracia racial, entrevistas também foram realizadas, na época, com brancos, os quais ressaltavam sua experiência com negros e negras no mercado de trabalho. O resultado é a construção de estereótipos que dificultavam ainda mais a ascensão da comunidade:

(1) No setor de construções: ‘são muito brutos. Só trabalham quando precisam de dinheiro. [...] são muito esquentados’.

- (2) Numa grande firma comercial: ‘gostam mais da liberdade que os brancos. Por isso, não se pode contar com eles para o trabalho [...] os brancos já não são assim. Não pretendem ser tão independentes’.
- (3) Numa organização comercial que possui várias filiais: (chefe da seção) ‘eu preciso de gente que tenha certas qualidades. Primeiro que tudo, precisa ser uma pessoa honesta e em quem se possa confiar. A maioria dos negros não tem noção de responsabilidade e são capazes de avançar no que não é deles’.
- (5) Num estabelecimento bancário: ‘só o fato de ter cor perde a boa apresentação’.
- (6) Num grande escritório: ‘tem condição de vida precária, vêm da miséria e não sabem se comportar.’
- (7) Numa grande fábrica: o chefe da seção de pessoal disse que ‘o preto não é bom trabalhador’, por isso o evitava (FERNANDES, 2008, p. 164 a 168).

Os relatos corroboram os obstáculos de negros e negras no mercado de trabalho, sendo alijados de profissões que poderiam levá-los a uma ascensão na sociedade de classes. Percebe-se que a herança do racismo e suas mais variadas justificativas, com destaque para as ditas “científicas”, como o darwinismo social, ainda estavam impregnadas no discurso de parte da população branca. Fernandes (2008, p. 169) explica:

Esses exemplos são suficientes para caracterizar o aspecto mais dramático da situação ocupacional do ‘negro’. Ele é projetado num sistema de referência que deforma a sua pessoa e a sua capacidade de realização humana. Por isso, nem sempre pode comprovar, pela experiência concreta, o que é *capaz de fazer e até onde pode ir*. [...] parece claro que a estereotipação descrita seria normal numa sociedade de castas. Doutro lado, também é evidente que a recebemos como uma herança inevitável da ordem senhorial e escravocrata.

Esse prolongamento da ordem senhorial e escravista por nosso “bonapartismo-colonial-racial” é parte da defesa desta tese. O Brasil como sociedade “livre”, pós-abolição, guardou traços de uma sociedade de castas, reservando aos negros e negras o pior espaço. O domínio exercido pelos setores da burguesia branca brasileira na construção de nosso bonapartismo foi parte fundamental para essa situação ao tornar uma tarefa difícil a ascensão da população negra em geral, excluindo-a do prestígio e do poder, sintoma da herança escravista. Esse fardo, o domínio senhorial, fortalece o discurso de democracia racial e lança ao negro a responsabilidade pela sua condição de inferioridade, destruindo tudo aquilo que é proveniente do africano, cristalizando os estereótipos vistos acima, mesmo que houvesse resistência via movimento negro e operário. São essas condições, a do “racismo estrutural” (ALMEIDA, 2018), relacionadas ao “bonapartismo-colonial-racial” e à “necropolítica”, que obstruíram a população negra à ascensão na sociedade de classes, que Carolina Maria de Jesus vai encontrar para construir a sua vida, renegada, e lançada ao *Quarto de despejo*.

### 3.8 –O domínio dos capitais

Ao lado da estrutura material pouco ou nada alterada, produzindo, superestruturalmente, o discurso da democracia racial, há outro argumento que se acrescenta à análise feita nesta tese, concedido, recentemente, por Souza (2017) com seu *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Apesar de abordagem weberiana, o autor, utiliza os conceitos de “capitais” de Bourdieu (2009), os quais podem ser relacionados à teoria marxista. Souza (2017) defende que as consequências pérfidas da escravidão criaram uma sociedade não só racista, mas demofóbica que não aceita a desconstrução dos privilégios construídos historicamente: “o ódio ao pobre hoje em dia é a continuação do ódio devotado ao escravo de antes” (SOUZA, 2017, p. 67).

A cidade se torna o espaço por excelência para analisar esse *continuum* que é nossa história. Por isso, a senzala se tornou favela em nossa incessante repetição:

Da casa-grande e senzala, depois sobrados e mocambos, e, hoje em dia, bairros e condomínios burgueses e favelas, as acomodações e complementaridades ficam cada vez mais raras. De início, a cidade não representou mais do que o prolongamento da desbragada incúria dos interesses públicos em favor dos particulares poderosos (SOUZA, 2017, p. 60).

Souza (2017, p. 61) concorda que as melhorias prometidas aos negros ficaram somente no papel da Lei Áurea, colaborando o que chamei de “abolição incompleta”, ao afirmar:

Desse modo, a urbanização representou uma piora nas condições de vida dos negros livres e de muitos mestiços pobres das cidades. O nível de vida baixou, a comida ficou pior e a casa também. Seu abandono os fez, então, perigosos, criminosos, maconheiros, capoeiras, etc.

Está aí a ancestralidade da violência praticada nas favelas. Um mal que não foi rompido pela conservação da estrutura material desigual a qual foi percebida, cada qual à sua maneira, por Coutinho (1979) e Florestan Fernandes (2008), refutando a tese dominante de Gilberto Freyre, a qual, fortaleceu a ideologia da “democracia racial”, mas que é acrescida de uma explicação de grande valor por Souza (2017), a do “capital cultural”, que remete à incorporação pelo indivíduo de conhecimento útil ou de prestígio, na maioria das vezes herdado da família em que se nasce (BOURDIEU, 2009), sendo um fator imprescindível para a ascensão social em uma sociedade capitalista. Souza (2017) soma a esse capital cultural outros dois, o econômico, que remete à posse de bens e dinheiro e o social, baseado em nossas relações pessoais:



Não se trata apenas de acesso à boa escola o que nunca existiu para as classes populares. Trata-se de criticar a nossa herança escravocrata, que agora é usada para oprimir todas as classes populares independentemente da cor da pele, ainda que a cor da pele negra implique uma maldade adicional. [...] As classes sociais, pela força da transmissão familiar, vão reproduzir, por sua vez, capitais que serão decisivos na luta de todos contra todos pelos recursos escassos. Quem luta são os indivíduos, mas quem precede as lutas individuais são os pertencimentos diferenciais às classes sociais e seu acesso ou obstáculo típico aos capitais que facilitam a vida. O privilégio de uns e a carência de outros são decididos desde o berço (SOUZA, 2017, p. 89-90).

O sucesso ou o fracasso estão presos à estrutura material extremamente desigual que produz esses capitais mencionados por Souza (2017). Por esse viés, o que temos que indagar é, que tipo de capital cultural, social e econômico os filhos da população negra e pobre, como os da família de Carolina Maria de Jesus, receberam e passaram a articular? Como vão conseguir sair da condição em que vivem? O capital cultural de prestígio, somado aos meios de produção e às relações pessoais de poder têm cor: são brancos. O mesmo vale para todos esses capitais herdados pelos moradores das periferias cariocas, como a Cidade de Deus, e a paulista, como o Capão Redondo. É por isso que pessoas e personagens, como Pardalzinho de *Cidade de Deus*, por exemplo, querem o capital cultural do branco, querem vestir-se como os playboys, pois eles possuem *status*, algo que sua negritude na favela não tem. É nesse campo que o negro embranquece, principalmente quando se analisa o comportamento do pardo, sintoma da própria alienação e, conseqüentemente negros (as) assumem o discurso dominante da democracia racial, como bem expôs Souza (2017, p. 101):

O pobre e excluído, ao concluir a escola como analfabeto funcional, como tantos entre nós, se sente culpado pelo próprio fracasso e tão burro e preguiçoso como os privilegiados, que receberam tudo “de mão beijada” desde o berço, costumam percebê-lo. O círculo da dominação se fecha quando a própria vítima do preconceito e do abandono social se culpa por seu destino, que foi preparado secularmente por seus algozes.

Como as relações pessoais de pessoas negras, como Rael de *Capão Pecado* abririam a ele novas e grandes oportunidades no capitalismo da periferia paulistana, criando um capital social, uma rede de *networking* que abriria possibilidades econômicas? Será que seu esforço em direção ao seu estudo dará a ele uma condição material realmente melhor?

Nas pesquisas empíricas que conduzi sobre as classes sociais no Brasil, o aspecto que mais chamou atenção foi a diferença de ponto de partida de cada uma delas. É que o capital cultural, como símbolo de conhecimento útil e incorporado pelos sujeitos, possui uma série de pressupostos. Alguns desses

pressupostos são visíveis, mas a maioria é desenvolvida de modo invisível e pré-refletido desde a tenra infância. É um privilégio muito visível que a classe média possui capital econômico suficiente para comprar o tempo livre de seus filhos só para o estudo. Os filhos das classes populares precisam conciliar estudo e trabalho desde a primeira adolescência, geralmente a partir dos 11 e 12 anos. Esse dado empírico já bastaria para mostrar a insensatez de se imaginar alguém da classe média como possuidor de um mérito individual que, na realidade, é socialmente construído sob a forma de privilégio herdado (SOUZA, 2017, p. 96).

Essa perspectiva é mais um golpe na ladainha da democracia racial e da meritocracia brasileiras. A herança que gerações de descendentes de ex-escravizados e pobres receberam na favela foi passada à frente para seus filhos, netos e bisnetos, não rompendo com essa narrativa circular, cuja consequência final, aqui, é o horror da violência. Os protagonistas de *Cidade de Deus* e *Capão Pecado* são o mais notório exemplo dessa circularidade, como veremos a seguir. Tentam sair do determinismo provocado por esses “capitais”, mas sucumbem. Que força terá a “vida do espírito” (ARENDDT, 1995) se não tem educação pública de qualidade e seus pais não têm capital econômico suficiente, porque se dedicam a serviços menos remunerados, para comprar o seu tempo para que se dediquem à Educação?

Os filhos da classe média e da elite são estimulados à leitura e aos hábitos de prestígio desde cedo. Têm acesso à língua estrangeira desde o útero da mãe. Nas famílias de baixa renda, ou excluídas do sistema capitalista ou isso acontece de maneira tardia ou jamais vai acontecer:

Na família dos excluídos, tudo milita em sentido contrário. Mesmo quando a família é construída com o pai e a mãe juntos, o que é minoria nas famílias pobres, e os pais insistem na via escolar como saída da pobreza, esse estímulo é ambíguo. A criança percebe que a escola pouco fez para mudar o destino de seus pais, por que ela iria ajudar a mudar o seu? Afinal, o exemplo, e não a palavra dita da boca para fora, é o decisivo para o aprendizado infantil (SOUZA, 2017, p. 97).

No Brasil pós-abolição não há uma dominação branca, racial, via escravidão explícita, como no passado escravista. Houve aqui, é verdade, uma “revolução-restauração” (GRAMSCI, 2006), ou seja, essa mesma elite continua no poder por meios atualizados: em meio à ideologia da democracia racial, o seu domínio, no capitalismo ultraliberal, está presente enquanto dominação de classe (SOUZA, 2017). Em sociedade supostamente livre de economia capitalista ultraliberal, cabem à alienação e à ideologia o papel de ocultar, superestruturalmente, as desigualdades e a dominação da elite e classe média brancas sobre a maioria da população

negra. Sobra para os dominados a competição capitalista, que lhe reserva a base da pirâmide e do *status* social, tendo como consequência para essas famílias:

Sem autoestima e autoconfiança, não se pode passar para os filhos os incentivos que a classe média possui e reproduz desde o berço. O ciclo aqui não é virtuoso, é vicioso e satânico. Quem é visto como lixo e só recebe o ódio e o desprezo tende a reproduzir no próprio ambiente familiar o mesmo contexto, atingindo os mais frágeis na família. Daí a naturalização do abuso sexual e do abuso instrumental dos mais frágeis pelos mais fortes nessas famílias (SOUZA, 2017, p. 100).

É na continuidade do ódio que a violência golpeia mesmo aqueles que tanto querem crescer, mas são impedidos pela estrutura intocável dos capitais social, econômico e cultural. Isso explica muito do que acontece nas famílias criadas, com base na experiência do real, nas favelas da *Cidade de Deus* e de *Capão Pecado*, ou então no diário de Carolina Maria de Jesus. Um mal que não se rompe em uma sociedade, enquanto superestrutura, que tanto se diz “cristã”, mas que de Cristo tem pouco ou nada.

Os resultados dessa sociedade materialmente desigual, demofóbica, cuja superestrutura é marcada pela ideologia da democracia racial, ecoam, naturalmente pelas manifestações artísticas, como a literatura. Abordar *Quarto de despejo*, *Cidade de Deus* e *Capão Pecado* pela ótica desta tese, de uma abolição incompleta da escravidão, mantendo características escravistas na sociedade livre, é também questionar algumas análises da crítica literária feitas no passado, como a “dialética da malandragem” (CANDIDO, 1993). Se a exposição da realidade material nessas obras é uma fratura do discurso da democracia racial, logo, outros elementos da superestrutura também serão quebrados.

### **3.9 – Juscelino Kubitschek e os 50 anos em 5: progresso para branco e favela para negro**

A posse de Juscelino Kubitschek em 31 de janeiro de 1956 acalmou, mesmo que brevemente, os ânimos exaltados da política nacional. Após as crises ocasionadas pelo suicídio de Getúlio Vargas (24 de agosto de 1954) e a tentativa de golpe contra a eleição da chapa Juscelino Kubitschek-João Goulart, justificada pela UDN de Carlos Lacerda para “reformular a democracia para livrar o Brasil de bandidos políticos” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 413), o país viveu um momento de certa estabilidade política e crescimento econômico. Mas, para quem?

Juscelino Kubitschek lançou logo de início o seu Plano de Metas, focado, principalmente, no crescimento de energia, indústria e transporte, cuja metassíntese seria a construção de uma nova capital, Brasília (SCHWARCZ; STARLING, 2015). A industrialização cresceu, o aumento do consumo foi sensível, com destaque para os bens de consumo duráveis, promovendo novos hábitos em parte da população que se habituava a viver em metrópoles, como São Paulo e andar de carro (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Entretanto, apesar de muita pompa, esse desenvolvimento de nossa “revolução burguesa” (FERNANDES, 1975) continuou débil: ficou restrito a uma parcela da população, a classe média e a elite econômica, em sua grande maioria, brancas e ainda manteve o Brasil na periferia do capitalismo mundial.

Faltava ao Brasil a realização de significativas rupturas, estruturais, que abrangessem a população como um todo e alçassem o negro à competição na sociedade de classes, como havia pensado, aliás, o economista Celso Furtado em seu *Formação econômica do Brasil*. Schwarcz e Starling (2015, p. 418) também perceberam essa questão: “segundo Furtado, para ultrapassar tal situação, dependia-se de um conjunto de reformas básicas a serem implantadas pelo Estado – agrária, fiscal, bancária, urbana, tributária, administrativa, universitária”. O subdesenvolvimento brasileiro afetava, principalmente os mais pobres, a população negra. Fernandes (2008, p. 175-76) concluiu em seus estudos que, apesar de certo crescimento da população negra em meio à urbanização e industrialização do Brasil:

O nível médio de renda dos diversos estratos da ‘população de cor’ é demasiado baixo para assegurar um aproveitamento estratégico ótimo das oportunidades ocupacionais, mesmo entre aqueles que se revelam capazes de discerni-los. [...] Na medida em que a ‘classe média de cor’ não desfruta de uma situação socioeconômica real de classe média, ela não tem elementos para garantir continuidade de posição social através da sucessão de gerações. Por conseguinte, dispõe de recursos pouco apropriados para assegurar aos filhos condições iniciais vantajosas de participação das oportunidades ocupacionais existentes.

Florestan Fernandes (2008) e Clovis Moura (1994) destacam a continuidade de gerações de famílias negras que estiveram ou fora da sociedade de classes, ou então em sua base. Logo, não tinham condições de participar desses “anos dourados” como ficaram conhecidos os anos de governo de Juscelino Kubitschek, que devem ser chamados de “anos brancos”. A situação de Carolina Maria de Jesus e sua família é uma representação coletiva da situação de grande parte da população negra daquela época, como atestam os números da pesquisa de Fernandes (2008) e a posição de Moura (2019, p. 107):

Esse conjunto de mecanismos ideológicos, inconscientes para a maioria, mas elaborados por uma elite racista, refletir-se-á no processo concreto da seleção econômica dos negros. A instrumentalização dessa ideologia deve ser vista como um elemento componente da marginalização de grandes contingentes populacionais negros.

## CAPÍTULO 4 A URBANIZAÇÃO DESORGANIZADA INFLUENCIOU UMA NOVA LITERATURA: *QUARTO DE DESPEJO*

### 4.1 – Mundo do espírito vs. Mundo material: uma relação dialética em busca da “razão negra”

A filósofa Hannah Arendt foi uma das mais ativas intelectuais do século XX, desenvolvendo seu pensamento em meio à ascensão do totalitarismo pelo mundo, em especial na sua Alemanha. Como judia refletiu acerca do mal perpetrado pelos nazistas durante a primeira metade do século. Influenciada por Jaspers, Heidegger e Kant, entre outros pensadores. A autora nos concede importantes conceitos para o entendimento da massificação e suas consequências desastrosas para a vida em sociedade. Seus escritos influenciaram gerações, inclusive, as reflexões de Achille Mbembe em seu *Crítica da razão negra*.

Em sua obra *A vida do espírito*, ainda perturbada pelo entendimento da “banalidade do mal” relacionada à personalidade de Adolph Eichmann, oficial nazista, julgado e condenado em Jerusalém pelas suas responsabilidades frente ao Holocausto, Arendt definiu que os seres humanos, enquanto sujeitos voltados ao conhecimento, possuem uma “vida do espírito”, a qual envolve a tríade: pensar, querer e julgar<sup>31</sup> e que pode ser entendida, genericamente, como uma resposta racional às experiências mundanas. Trata-se de uma atividade que está longe de ser exclusiva dos filósofos. É algo que faz parte do cotidiano de toda humanidade, inerente àquilo que a própria filósofa chamou de “condição humana”. Como definiu Arendt (1995, p. 11):

Somos o que os homens sempre foram – seres pensantes. Com isso quero dizer apenas que os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir.

A cada experiência vivida, necessitamos de um tempo reservado para o entendimento de nossas vivências, um deslocamento da vida material, física e a dedicação às questões propriamente do espírito, em um verdadeiro diálogo silencioso consigo (ARENDR, 1995). O sujeito interrompe as suas atividades rotineiras movendo-se para fora do mundo das aparências, colocando-se na função de um espectador da realidade. O afastamento da realidade é

---

<sup>31</sup> Este último conceito não foi finalizado pela autora.

fundamental para a vida do pensamento, como expõe Arendt, utilizando, inclusive, o ponto de vista de Catão: “nunca ele [o homem] está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo” (ARENDR, 1995, p. 338).

A atividade do pensar acompanha a engrenagem do tempo: “O pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior” (ARENDR, 1995, p. 69). No motor do devir que é a vida, somos convidados a parar para pensar nossa situação perante o meio e o mundo, tentando compreender o significado de cada atitude na realidade.

Em sua empreitada na busca das definições acerca da “vida do espírito”, Arendt destacou a distinção, já presente em Kant, do “pensar” e do “conhecer”, vistos inicialmente como relacionados, respectivamente, à “razão” e ao “intelecto” (ARENDR, 1997). Primeiramente, o “pensar”, como visto, conecta-se à confecção de sentido às coisas e às experiências, desde as coisas mais simples às mais complexas: “a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo que acontece ao ser humano, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer” (ARENDR, 1995, p. 13). Desse modo, a atividade do pensar não se limita ao objeto, mas ao sentido de algo:

[...] a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre as duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo.

Se o pensar busca o sentido, o conhecer está vinculado à cognição. Por essa razão, o conhecer busca algo sólido, tanto no plano da ciência como no da vida cotidiana, coletando informações e as transformando em uma “certeza”, algo que a tarefa do “pensar” não procura, pois se identifica somente com aquilo que se refere ao sentido, independentemente se este será correto, isto é, não necessita ser evidente, ou comprovado. O resultado do pensar é válido até que se “repense” quantas vezes forem necessárias para um sentido de um determinado objeto: “a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa” (ARENDR, 1995, p. 14). É justamente nessa tarefa essencial do “pensar”, a de ser repensado a todo momento de necessidade de sentido da realidade, que é fundada a sua imprescindibilidade, uma vez que ele não busca resultados definitivos, diferentemente daquilo que é matéria do conhecimento. Arendt não está interessada em hierarquizar as duas manifestações da “vida do espírito”. E embora esteja fazendo uma

defesa da atividade do “pensar”, ela está preocupada, também, em distingui-las e defini-las (ARENDDT, 1997).

A atividade do espírito envolve consigo não só o pensar, mas também o querer, o qual está relacionado à vontade, visto como um dado imediato da consciência (ARENDDT, 1995). No campo da vontade está presente a contradição entre o querer e o não querer, ficando o sujeito livre para optar por seu campo de ação. Arendt, ao buscar a genealogia desse objeto de estudo, encontra como resposta o advento do cristianismo. Todas as experiências que estão no campo da vontade são experiências de liberdade e, conseqüentemente, de ação.

O querer e o julgar aparecem como atividades do espírito que se conectam ao mundo das aparências após a elaboração do pensar sobre algo. Relacionam-se à possibilidade de chegar ao mundo e modificá-lo. A vontade, enquanto atividade do espírito, é imprescindível para agir a partir da luta interna do indivíduo entre o posso e o não-posso. Arendt (2004, p. 357) comenta sobre o agir e ser livre:

Mas a vontade é livre – como a faculdade de escolher. Além do mais, a razão revela o que é comum a todos os homens qua homens, e o desejo, o que é comum a todos os organismos vivos. Apenas a vontade é inteiramente minha. Pela vontade, decido. E esta é a faculdade da liberdade.

A vontade é o órgão espiritual da liberdade da espontaneidade. (ARENDDT, 1995, p. 374). É a partir da vontade que o indivíduo, no mundo das aparências, busca alternativas, novas oportunidades para fugir da opressão social em busca da dignidade humana, algo que se relaciona à própria liberdade. A autora destaca o poder de gerar como algo imprescindível para a vontade (ARENDDT, 1995), tornando-se uma ferramenta contundente para o combate ao novo tipo o mal, o banal, que estava presente na personalidade de Eichmann.

No que se refere à terceira atividade do espírito, o “julgar”, a autora deixou sua obra incompleta. Entretanto, em outros textos ela nos concedeu algumas definições sobre o conceito. No fim da Parte II, o “Querer”, o juízo aparece como a capacidade de diferenciar o certo do errado, “como a manifestação do vento do pensamento” (ARENDDT, 1995, p. 216), ou seja, como a tomada de decisão da maneira como usufruímos da liberdade.

Para Novaes (2017, p. 108), pelo juízo decidimos

Chance ou condenação, como contingência que livra ou aprisiona, reconhecimento ou fuga da responsabilidade seria uma escolha determinada pelo juízo e é nesse animo que Arendt se lançaria à empreitada. O que se segue é a interpretação do modo como Arendt compreendeu o juízo ao longo de seu percurso, com a clareza de que não contamos com sua formulação final, que seria a terceira parte de **A vida do espírito**.



A faculdade de julgamento torna-se uma ferramenta que nos livra de concepções do passado e que impedem o nosso julgar correto, criando algo inédito para o percurso do indivíduo na sociedade.

Arendt (1997, p. 277) destaca a diferença entre o pensar, o diálogo silencioso, interior, do indivíduo em busca de sentidos, e o julgar, que é o discernir, o qual, inclusive, é uma atividade política junto à comunidade:

Não o conhecimento ou a verdade que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele além do modo como deverá aparecer doravante e que espécie de coisas nela hão de surgir.

Dessa maneira, pensar, querer e julgar seriam atividades do espírito fundamentais para lançar o indivíduo para um novo momento da vida social, livrando-o dos preconceitos, da massificação e, conseqüentemente do totalitarismo que destruiu o passado. Como Novaes (2017, p. 117) concluiu: “Não fazer isso, ou seja, não ‘discutir’ consigo mesmo, não apostar na vontade como expressão da liberdade e não julgar, abre caminho para que o mal apareça”.

A obra de Achille Mbembe, *Crítica da razão negra*, dialoga diretamente com o pensamento arendtiano e o seu “mundo do espírito”. Nesta tese, no que tange às questões da consciência das personagens negras das obras analisadas, pode-se relacionar o repertório espiritual da filósofa alemã àquilo que o autor africano chama de “razão negra” (2018a), que em suas palavras:

À primeira vista, a razão negra consiste, pois, num conjunto de vozes, enunciados e discursos, de saberes, comentários e disparates, cujo objeto são a coisa ou a pessoa “de origem africana” e aquilo se afirma ser seu nome e sua verdade (seus atributos e qualidades, seu destino e suas significações enquanto segmento empírico do mundo).

Se utilizarmos os conceitos da “vida do espírito” e “razão negra”, adaptando-os à uma leitura marxista de estrutura e superestrutura, para a análise das obras *Quarto de despejo*, *Cidade de Deus* e *Capão Pecado*, perceberemos uma profunda relação dialética entre os protagonistas e o espaço onde estão inseridos. Para Arendt (1995), o pensamento é uma atividade do espírito que renova as informações provenientes do mundo exterior a partir do momento em que o sujeito contempla o mundo, se retirando das “aparências”, ou seja, do espaço externo e passa a agir em direção ao espírito, adjunto ao plano da memória e da imaginação. A ação do pensar engendra os assuntos do mundo, buscando os seus significados. Pelo querer o

indivíduo busca a fuga da opressão em que vive e por julgar se livra das concepções do passado em direção à diferenciação entre certo e errado. Por ser próprio da razão, o pensar segue o princípio da não-contradição e por esse motivo tem liberdade para construir e desconstruir os dados mundanos, podendo sempre buscar outras possibilidades em busca do que eles exprimem, sendo algo positivo ou negativo que as ocorrências proporcionem no ato de julgar. Ao analisarmos personagens negras das obras, como pensado por Mbembe (2018a, p. 61), elas usam a razão com a função de

Antes de mais nada, codificar as condições de surgimento e manifestação de um sujeito racial então chamado de negro ou, mais tarde e já sob condições coloniais, nativo (“Quem é ele?”, “Como o reconhecemos?”; “O que o diferencia de nós?”; “Como governar e para que fins?”)

Mbembe (2018a, p. 61-62) entende em um primeiro momento essa “razão negra” produz, em um primeiro momento, a “*consciência ocidental do negro*”, no qual “ele se esforça por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar em relação a um eu tomado como centro de toda e qualquer significação. A partir dessa posição, tudo o que não é idêntico a si é anormal”. Pelo próprio movimento da consciência no tempo e no espaço, ou seja, na História pela qual gerações de negras e negros agiram e criaram a “razão negra”, para Mbembe (2018a, p. 62), ela é

resposta a outra categoria de interrogações colocadas à primeira pessoa do singular: “quem sou eu?”; “serei eu, de verdade, quem dizem quem sou?”; “será verdade que não sou nada além *disto* – minha aparência, aquilo que se diz e se vê de mim?”; “Qual o meu verdadeiro estado civil e histórico?”. Se a consciência ocidental do negro é um juízo de identidade. Através dele, o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado.

Essa reflexão de Mbembe (2018a) é fundamental para o entendimento, nesta tese, do uso da “razão negra” presente em Carolina Maria de Jesus e nas personagens de *Cidade de Deus* e *Capão Pecado* como forma de resistir às práticas da “necropolítica” (Mbembe, 2018b) realizadas pelo “bonapartismo-colonial-racial” brasileiros. É justamente ao usarem a “razão negra” como elemento da “vida do espírito” que tais personagens vão se situar e agir no mundo enquanto sujeitos.

Nas três obras, o espaço favela, como resultado de uma abolição incompleta e da ação da “necropolítica”, empurra seus personagens, reais ou fictícios, para a exclusão da cidadania, ora indo para o crime, ora buscando a sua superação utilizando como estratégia, por exemplo, a literatura. Carolina Maria de Jesus, Buscapé e Rael, em suas respectivas “vidas do espírito”,

campo da superestrutura, buscam significados, sentidos para a sua existência, se negando a viver na ausência da vida material, campo da estrutura, legado de um racismo estrutural, o qual ocorre no espaço da carestia, a favela. Logo, se o espaço favela exclui os personagens da vida material e, por consequência, da cidadania, há um sentido dialético quando esses personagens, na vida do espírito, se negam a aceitar tal exclusão.

Do ponto de vista marxista, as relações materiais desiguais, onipresentes em cada um dos seus contextos, produziu em cada uma das mentalidades – seja da narradora-autora, ou dos personagens criados – uma recusa ao determinismo do meio, isto é, do espaço, o qual é marcado, acima de tudo, pela herança da escravidão. São protagonistas que, ao viverem a alienação, fruto da separação entre produtor e produto, transformaram-na em formas únicas da vida em sociedade, afinal a objetividade social atua na subjetividade individual (LUKÁCS, 2010). Conforme explicou Lukács (1981, p. 7)

O fato de que cada reação pessoal tenha a sua própria base social, pela qual é largamente determinada, não impede que existam essas diferenças individuais e as suas consequências sociais; ao contrário, dá-lhes um acentuado perfil individual (e, inclusive, histórico, nacional, social, etc.). [...] As decisões alternativas que surgem daqui são, no imediato, e antes de tudo, decisões individuais. [...] a alienação é um dos fenômenos sociais mais nitidamente centrados no indivíduo.

Se a alienação repercute individual e especificamente em cada um dos indivíduos fica evidente que, enquanto uns assumiram o discurso dominante, parte da superestrutura, que afirmava a democracia racial, por exemplo, a vivência de outros, como dos personagens principais das obras analisadas, será a de negação dessas teses, as quais serão, por meio da narração, confrontadas pelas experiências vividas, como inclusive entendeu Silva, em sua interpretação marxista (2012, p. 100):

Talvez por isso, entre os africanos escravizados no Brasil existiam aqueles que estabeleceram várias formas de resistência – como a fuga para quilombos, assassinatos de feitores e senhores, incêndio de plantações e fazendas, assassinato de animais nas charqueadas, suicídio, entre outros – e aqueles que se subordinaram ao sistema, até mesmo (quando de posse da liberdade) comprando escravos e se contrapondo àqueles que resistiam à escravização. Isso mostra como no interior de uma classe – e os escravos formavam uma classe, já que produziam a riqueza material da sociedade – houve os que resistiram como puderam à acumulação primitiva de capitais – e posteriormente ao sistema do capital – e aqueles outros que, de maneira contraposta, assumem para si a demanda do senhor de escravos, do patronato, “vestindo a camisa” do engenho, da mina, da charqueada, ou da empresa, e reagindo negativamente às ações de sua própria classe.

Pelo viés do materialismo histórico fica explícita a relação dialética entre o espaço da favela em São Paulo e no Rio de Janeiro e as personagens que vivem em um processo de exclusão e marginalidade, o qual é metonímico: a favela excluída da vida urbana, “moderna e civilizada”, excluindo os personagens da vida digna e cidadã. Os personagens são excluídos da vida da favela pela sua vida do espírito, pois não aceitam a exclusão e distanciam-se da vida dos outros integrantes do espaço, ora voltada para as drogas, tráfico e criminalidade em geral. Fogem, portanto, do determinismo efetivado pelo espaço em que estão. Por contiguidade, isso é consequência de nosso “bonapartismo-colonial-racial” e da “necropolítica” e que se acentua, enquanto superestrutura, como o revigoramento do discurso da democracia racial nas décadas de 1950 a 1970, notadamente no auge da Ditadura Militar (1964–1985).

Para Arendt (1995), a atividade do pensar é também um julgar o mundo ao seu redor, logo:

O julgamento, em Arendt, é aquele que prepara os dados pensados para serem decididos, para receber o impulso da vontade e adentrarem no mundo externo por meio da ação. O julgar, então, não existe sem o pensar. Para que haja conteúdos para o julgar, o pensamento precisa ter atuado previamente (SCHIO, 2011, p. 130).

E Carolina Maria, Buscapé e Rael utilizam da “razão negra”, então pensam, situam-se no mundo e querem sair da condição em que vivem a todo o instante e, conseqüentemente, realizam aquilo que é pertinente ao campo da reflexão, ou seja, questionam o mundo material, das aparências, se negando a viver como marginais, excluídos da sociedade, fortalecendo a relação dialética entre as vidas do espírito e a material, como veremos em cada uma das análises. Para o julgar, é preciso que esses sujeitos estabeleçam uma relação comunicativa e intersubjetiva com os outros, e isso só pode ser feito no espaço político da favela, local onde as três narrativas acontecem. É uma atividade de suma importância, como relata SCHIO (2011, p. 131):

Seja de fato, por meio de sua fala, expondo suas opiniões, de sua presença; seja por sua representação. Essa representatividade é um artifício mental que permite pensar no lugar dos que não se fazem presentes, o que ocorre por intermédio da imaginação. A imaginação porta a potencialidade de tornar o ausente presente. Os outros seres humanos podem ser presentificados imaginativamente: mesmo sem a sua presença empírica, o espírito humano pode imaginar suas opiniões, seus argumentos a favor ou contra, e ampliar a própria maneira de pensar. Ao considerar as possíveis opiniões dos outros, o espírito humano não fica “fechado” em si mesmo, mas se abre à alteridade.

A vizinhança da favela do Canindé, da Cidade de Deus e do Capão Redondo, imersa em uma profunda pobreza, dialoga com seus protagonistas, ora por meio das relações de trabalho alienantes, ora pelo alcoolismo ou tráfico de drogas, ora, por fim, pelos conflitos inerentes ao cotidiano. É desse meio que surgem os protagonistas, prontos para se afastar da realidade em busca de um entendimento fora das aparências e, conseqüentemente, questioná-los, julgando a sociedade desigual, fruto de uma abolição incompleta.

Na tentativa de tornar mais didático este trabalho, as análises foram subdivididas da seguinte maneira:

1. O avanço substancial da industrialização, parte da estrutura econômica do período da década de 1950, criou, na superestrutura, enquanto política de Estado, a narrativa da modernização dos “50 anos em 5” de Juscelino Kubistchek, os “anos dourados”. O relato de Carolina Maria, *Quarto de despejo*, é uma refutação dessa ideologia dominante ao expor a sua situação, como símbolo da realidade da maioria da população negra, na metrópole em formação, São Paulo, que via o nascimento das favelas.
2. As décadas de 1960 a 1980, durante a Ditadura Militar (1964–1985), viram o aprofundamento de nosso “bonapartismo-colonial-racial” e suas políticas econômicas notadamente desiguais, as quais, acompanhadas do endurecimento do regime com sua violência intrínseca, produziram, superestruturalmente, discursos homogeneizantes baseados na “democracia racial”, ideologia está conectada às outras, como “milagre econômico” e “ordem e progresso”. A narrativa de Paulo Lins, *Cidade de Deus*, que se desenrola neste contexto, é uma evidente refutação dessas ideologias a partir do espaço favela que não é mais uma novidade, tornando-se um espaço consolidado.
3. O período da redemocratização, fortalecido pela Constituição de 1988, foi acompanhado, nas relações materiais, pelo desmonte do Estado de bem-estar-social por meio do avanço da onda neoliberal, predominante a partir dos anos 90. O aprofundamento dessas políticas na estrutura material e a incorporação à nova Carta da lei que criminalizava o racismo e a injúria fortaleceram, superestruturalmente, a ideia de que o racismo estava superado, enfraquecendo a ruptura das relações econômicas, historicamente desiguais, e de nosso caráter “bonapartista-colonial-racial”. A narrativa de Ferréz, *Capão Pecado*, por meio de seus testemunhos e de seu protagonista, Rael, negam a superação dos problemas raciais e sociais.

Dessa maneira, pelo ponto de vista marxista, veremos que tais ideologias, conectadas à alienação, são, na verdade, formas invertidas da realidade. E é por meio da relação dialética entre a “vida do espírito” (ARENDR, 1995) e a vida material que essas narrativas, ao fazerem uso da “razão negra” (MBEMBE, 2018a) refutam teses que esconderam o racismo estrutural, histórico, da sociedade brasileira, herança de uma sociedade escravista que insiste em se repetir nas relações interpessoais e culturais, como a literatura brasileira. Querem, por fim, romper com a “História única” (ADICHIE, 2019) construída pela branquitude e que outros autores negros estavam tentando realizar há tempos como visto em Camargo (1987) em seu *O negro escrito*.

#### **4.2 – *Quarto de despejo* como resultado de uma abolição incompleta**

Há na obra *Quarto de despejo* elementos textuais que se relacionam à ideia de abolição incompleta da escravidão, dando evidências de que características do sistema escravista ainda permanecem, de alguma maneira, na sociedade livre, com destaque para o espaço onde a protagonista se desenvolve, a favela. Carolina tem sede de viver e por isso pensa, tem vontade de superar a sua condição e julga aquilo que vive, caso contrário, deixaria a fome - sintoma de nosso “bonapartismo-colonial-racial” e sua “necropolítica” – levar a si e aos seus filhos, rendendo-se ao determinismo da favela. Carolina luta para manter-se viva física e literariamente e, por isso, escreve seu diário, como uma forma de dar continuidade à sua existência, deixar um vestígio para quem sabe, em um futuro, seus descendentes possam viver em condições mais humanas. Lejeune (2008, p.264), refletindo essa perspectiva, afirmou: “Um caderno no qual nós contamos – ou folhas que mandamos encadernar – é uma espécie de corpo simbólico que, ao contrário do corpo real, sobreviverá. O prazer é ainda maior por ser livre. [...] Pode-se escolher as regras do jogo”. E o diário é uma forma que dialoga perfeitamente com a “vida do espírito” para a construção da “razão negra” em busca da “declaração de identidade” (MBEMBE, 2018a), porque o diário simula o conhecimento “de-si”

Negra, moradora da favela do Canindé, frequentou a educação escolar por apenas dois anos, mãe solo de três filhos, chefe de família, Carolina deu sequência à luta de negras e negros por reconhecimento em nossa literatura, falando a partir da realidade e experiências de vida que conheceu. A autora nasceu em Sacramento, Minas Gerais, onde viveu até a adolescência, quando migrou para São Paulo, estado em que esteve, primeiramente, no interior e depois foi à capital, tendo trabalhado em limpezas de residências antes de sobreviver catando metais, papéis, lixo... A obra de Carolina retrata uma literatura de uma mulher que, ao recorrer à vida do espírito

e reivindicar a “razão negra” como forma de construção de sua identidade, externaliza o que é a opressão social e o desmazelo com os direitos humanos, tornando-se um exemplo empírico da diferença de classe e cor no Brasil (TOLEDO, 2010). Passou ter repercussão na cena literária nacional quando o jornalista Audálio Dantas, da *Folha de São Paulo*, realizava reportagem com os moradores da favela sobre a transposição daquela para outro local da cidade.

Os historiadores Levine (1994) e Meihy (1996) destacam que pelo fato de Carolina ser negra, mulher, chefe de família e viver na metrópole, a sua imagem resumia alguns dos dilemas nacionais e favorecia os debates sobre as questões que o livro aborda. Para eles, a narrativa pessoal de Carolina era considerada uma metonimização do drama de legiões de pobres, “que formavam a conveniente mão-de-obra, mas que também perturbavam a paisagem nacional”. Carolina retratou em sua obra: “eu ando suja, a os que pensam que eu sou mendiga. Mas os mendigos pedem dinheiro. E eu, peço livros” (JESUS, 2018, p. 59). Esse trecho de seu diário mostra que, mesmo com a realidade material opressora, a autora encarava corajosamente a superação de sua condição social em um ambiente urbano pouco conhecido na época, a favela. Essa tomada de consciência de Carolina, a sua “vida do espírito” ocorre ao pensar, querer e julgar que são canalizados em sua escrita.

Percebe-se, então, que o diário de Carolina enquanto relato de uma criação identitária de sua “razão negra” expõe, ainda, uma atmosfera muito semelhante ao do final da escravidão. Dessa maneira, a importância que o espaço marginal possui na recepção de um texto é uma razão pela qual deseja-se analisar de que maneira estética e com qual uso de linguagem Carolina aborda, a partir do seu “parar para pensar”, junto ao seu diário, a brutalidade da herança escravista, como ela revela na passagem: “A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro” (JESUS, 2018, p. 124). O querer de Carolina é o da superação de sua condição de favelada. De acordo com Borges e Santos (2013, p. 6):

Carolina usava de uma originalidade incomum em sua escrita, mostrando que sua visão de mundo estava além da maioria de outras pessoas da sua época. Ela, portanto, consegue de fato solapar uma hegemonia, se infiltrando no território da literatura, que lhe é proibido por sua tripla condição de sujeito subalternizado: mulher, negra e pobre. Utilizando o recurso de um discurso do “eu”, individualista, a escritora se transforma em um “eu” social para, dessa forma, tecer uma crítica contundente da realidade da favela onde vive.

O exercício literário, que já ocorria anteriormente à chegada à favela paulistana, e a experiência da vida no espaço da exclusão levaram à criação de uma consciência diferenciada

em Carolina, a qual se distancia, na maior parte das vezes da alienação inerente à condição imposta pela sociedade capitalista. Sem os meios de produção, à margem até da proletarianização da São Paulo que se industrializava, Carolina, ao passo que vai andando pela metrópole em formação, vai se afastando das aparências sensíveis e pensando na realidade em que vive. A sua tomada da consciência para a construção de sua “razão negra” vai ser imprescindível para a denúncia de uma sociedade que guardava relações íntimas com a escravidão. *Quarto de despejo* expõe, por meio do espaço e da maneira como Carolina e sua família sobrevivem – em meio a fome – a exclusão social e a marginalização do negro e do pobre brasileiros na década de 1950.

#### **4.2.1 – A “vida do espírito” em meio ao espaço da exclusão material: relatos de uma continuidade da escravidão na nova senzala, a favela**

O espaço principal da obra *Quarto de despejo* é a favela do Canindé, local que abrigava milhares de moradores, os quais viviam às margens do rio Tietê, onde hoje está o estádio de futebol da Portuguesa de Desportos e a própria Marginal beira-rio. São Paulo começava a se tornar, naquela época, um polo de atração populacional de várias regiões do país, principalmente do Norte e do Nordeste. A falta de planejamento urbano, inerente ao desenvolvimento da capital, foi concentrando esses núcleos populacionais, inicialmente, no centro da cidade. Sem políticas públicas voltadas para a construção de suas respectivas dignidades, esses contingentes populacionais serão lançados à própria sorte para sobreviver. Pode-se relacionar essa prática àquilo que Mbembe (2018b, p. 38-39) entende como “necropolítica” e já era pensado desde o momento da colonização:

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais.

No entendimento da criação das favelas como uma “necropolítica”, a do Canindé começou a surgir por ação do governador Adhemar de Barros, mencionado negativamente por Carolina várias vezes, o qual iniciou um processo de gentrificação da cidade, retirando os moradores pobres do centro, os quais foram empurrados para as margens da capital em mais uma repetição da História brasileira, como já havia ocorrido não só em São Paulo no passado,



mas também, principalmente, no Rio de Janeiro. As favelas brasileiras são um sintoma de nosso “bonapartismo-colonial-racial”. A periferia vai se desconectando do centro, desvinculando seus habitantes, em maioria negros, da cidadania. A força que move a construção da periferia, neste sentido colonizatório, é a mesma do próprio período colonial, vestindo uma nova roupagem: antes as senzalas, longe do centro do poder e da dignidade, neste contexto, as favelas distantes da cidadania. A elite econômica, branca, detentora dos meios de produção só deu uma nova cara ao discurso ideológico. Não precisa mais dizer, enquanto superestrutura que a escravidão não foi ruim. Seu discurso vai no sentido de defesa da democracia racial, da defesa da inexistência do racismo, enquanto no plano material não promove qualquer tipo de política para, no mínimo, amenizar o “capitalismo racial” brasileiro. E, aliás, não o fez porque vive uma autoalienação fruto das relações materiais notadamente desiguais.

A periferia, ao longo da década de 1950, vai aos poucos se tornando a nova realidade espacial do Brasil, um país que deseja se modernizar, mas que ainda deixou problemas do passado não-resolvidos, principalmente com a população negra e pobre. Este espaço, visto pela heteropologia de Foucault (1984, p. 252), deve ser entendido “como fundamental em qualquer exercício de poder”. Isso significa, em última instância, que o poder, exercido pela elite branca e para a elite branca, será um instrumento utilizado para lançar às regiões mais distantes e precárias, as populações indesejadas: pretos e pobres, como eram, principalmente os escravizados lançados à senzala. Ao espaço, na literatura, sempre teremos um “cunho eminentemente político” (BRANDÃO, 2013, p. 36). Logo, visto que a literatura é uma forma de narrar a história (CANDIDO, 1993), a narrativa de Carolina é também um relato político, de denúncia, vinculado ao pós-abolição.

O espaço favela, neste contexto, deve ser visto como algo incipiente, uma novidade no cenário paulistano, desenvolvendo-se em uma metrópole em formação, mas que, no final da década de 1940, milhares de pessoas já viviam no Canindé em condições desumanas, como a própria Carolina não cansou de denunciar em seu diário:

Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos. [...] O senhor Dario ficou horrorizado com a primitividade em que eu vivo. Ele olhava tudo com assombro. Mas ele deve aprender que a favela é o “Quarto de despejo” de São Paulo. E que eu sou uma despejada. (JESUS, 2018, p. 45, 147).

A favela torna-se um espaço de complexidade para a construção da “razão negra”: como se pode afirmar-se em meio à fome, na ausência de condições básicas para a construção da

realidade. São pessoas que estão alijadas do estado de direito burguês, vivendo em condições de subalternidade, ou seja, em uma estrutura material de profunda desigualdade. Local que dificilmente se foge do determinismo, a não ser que seja aguçada a vida do espírito em busca de uma “razão negra”. Logo, a favela torna-se palco para a construção de uma vida e de personagens hediondos, abrindo caminho para que este espaço seja local de nascimento de novas identidades, muitas delas relacionadas ao tráfico e à violência, mas também da produção intelectual. Do ponto de vista de Hall (2005), as velhas identidades, que estabilizavam a vida social, estão em declínio, abrindo caminho para o surgimento de novas identidades, fragmentando o indivíduo moderno, não havendo mais uma única identidade, centralizada, absoluta. É o advento do sujeito plural, heterogêneo. No caso de Carolina, um sujeito que, por meio do ato de pensar, rejeita-se a viver na estrutura material de exclusão. Carolina, por meio da sua vida do espírito, escreve, e não aceita a condição determinista que o espaço lhe impõe, ou seja, da exclusão material total. O seu querer como forma de superar essa condição será pela via literária.

É evidente que no Brasil, historicamente, as classes mais altas, conectadas ao controle da superestrutura, isto é, da política do Estado, por exemplo, criaram instrumentos para inviabilizar a ascensão das classes mais baixas, fabricando janelas, muros, grades que impedem o acesso aos bens de consumo, aos capitais em geral (BOURDIEU, 2009), serviços de qualidade e à erudição, sinais evidentes do racismo estrutural. E, obviamente, ferramentas superestruturais que ora justificavam, ora escondiam o racismo. Com os espaços de poder privatizados pela elite, torna-se uma tarefa árdua para esses grupos populares, do centro ou da periferia, construírem uma identidade para si próprios (CANCLINI, 1997). E foi tarefa da coletividade negra, com seus intelectuais, escritores, escritoras e ativistas a luta histórica construindo a “razão negra” para destruir a “história única” (ADICHIE, 2019) da branquitude.

Carolina, ao viver a “vida do espírito”, percebe isso e resolve julgar essa sociedade, passando a ter o seu “direito à narrativa” proposto por Bhabha (2001). O seu direito de narrar auxilia na construção de sua “razão negra”. Carolina se nega a continuar no anonimato das massas das metrópoles, se nega a aceitar as amarras ideológicas da democracia racial. Pensa, quer e julga. Ela quer de alguma maneira provocar a sociedade na qual está inserida. Ela narra o cotidiano de forma dramática e lírica por meio de uma narrativa direta, sem qualquer filtro, a qual é acrescentada à metaforização da linguagem, utilizando-se, sobretudo, de ironias, de sínteses e de paradoxos. Depois de sair de Minas Gerais, vindo a perambular por São Paulo até se instalar precariamente no Canindé, é no seu barraco caindo aos pedaços, símbolo da vida na favela e com sua escrita peculiar, que Carolina busca a reterritorialização, seu espaço íntimo,

paradoxal, pois a resguarda da hostilidade do mundo exterior, em seu ato de pensar, mas não a concede dignidade (GONÇALVES; NASCIMENTO, 2011), pela estrutura material desigual. Essa dialética move Carolina. O território do pensar de Carolina é a escrita e por meio dela, dialeticamente, nega o espaço material da exclusão, da ausência, do determinismo ao álcool e à violência, para afirmar a necessidade de construir espaços humanizados, de dignidade, obtidos pela vida do espírito. Carolina é uma resistente.

Sua narrativa é uma denúncia da situação de milhões de brasileiros que viviam à margem dos “anos dourados” enaltecidos pelo discurso oficial do Estado, enquanto superestrutura, governado por Juscelino Kubitschek. Quando Carolina relata: “7 de outubro - Morreu um menino aqui na favela. Tinha dois meses. Se vivesse ia passar fome” (JESUS, 2018, p. 124). É nesse cenário de determinismo que Carolina, por meio do seu pensar, estará a todo instante de prontidão para refutar, buscando o escape não no álcool ou na violência, mas sim, na literatura, elemento fundamental de sua identidade.

Não é possível pensar outra situação a não ser que a favela brasileira, como consequência da “necropolítica” dos anos 1950, converteu-se em um depósito de gente que espera a morte chegar, conforme relata Carolina: “A favela é a úlcera da cidade” (JESUS, 2018, p. 93). Que “anos dourados” são esses senão uma mitologia relacionada à democracia racial?

De acordo com Borges e Santos (2013, p. 3):

A construção de uma identidade num território dado se forma na experiência do espaço habitado e desenvolve, assim, com ele, um elo emocional. Desta forma, a percepção do tempo e do espaço afeta a sensação do lugar. Carolina rejeitava qualquer elo emocional com o Canindé; qualquer traço que a identificasse com aquele lugar.

Ela rejeitava qualquer elo emocional com o local porque não abdicou do ato de pensar e vive em uma verdadeira *matrioska*, porque a favela é uma exclusão da vida urbana digna, segregando todos os seus moradores do progresso capitalista. E Carolina, por viver a “vida do espírito”, está excluída da vida da favela ao não se ver inserida em um local de tamanha exclusão e alienação, rejeitando, por exemplo, o álcool como fuga. Ao escrever, Carolina também se afasta da alienação inerente à condição de vida do seu contexto, fazendo de sua “razão negra” a construção de uma identidade própria e não pelo outro. A escrita funciona como uma emancipação de Carolina: aquisição de sua consciência junto ao ato de pensar e, conseqüentemente, julgamento de uma sociedade de aparências democráticas, mas de estrutura profundamente desigual.

#### 4.2.2 – O pensar para julgar, agir e escrever: uma “razão negra” para escapar da fome

Esse processo de urbanização que criou as favelas como uma ação da “necropolítica” também projetou um verdadeiro *apartheid* entre as pessoas da metrópole. Os habitantes das favelas, devido às inúmeras dificuldades existentes em suas regiões, carecem das coisas mais básicas de uma sociedade: comida, moradia, educação e saúde. São cidadãos de segunda classe, ou nem isso na democracia racial brasileira, estariam mesmo é no *lumpemproletariado*.<sup>32</sup> No encontro entre as duas realidades, a do centro e a da periferia, não há qualquer equilíbrio de forças, e a situação do favelado é reforçada negativamente na criação dos estereótipos, como conta Carolina:

Saí pensando na minha vida infausta. Já faz duas semanas que eu não lavo roupa por falta de sabão. As camas estão sujas que até dá nojo. (...) Não fiquei revoltada com a observação do homem desconhecido referindo-se a minha sujeira. Creio que devo andar com um cartas nas costas:  
*Se estou suja é porque não tenho sabão.* (JESUS, 2018, p. 98).

Apesar de narrar os bastidores da vida na favela, o cotidiano de seus filhos e vizinhos, a dificuldade de viver “catando coisas”, o tema central de “Quarto de despejo” é a fome, consequência explícita das relações materiais desiguais que produziram o “capitalismo racial”, sustentado por nosso bonapartismo-colonial-racial. Se o Estado não presta qualquer tipo de auxílio para retirar essas pessoas dessas condições, ele está os empurrando para a morte (MBEMBE, 2018a). O que a modernização capitalista trouxe de progresso para a população negra em geral? Em vários momentos de seu diário, Carolina faz menção à escravidão e à condição dos negros: “Atualmente somos escravos do custo de vida, eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar” (JESUS, 2018, p. 11). A fome ataca a todos os moradores da favela do Canindé a ponto de Carolina ter que escolher entre dar um presente de aniversário a sua filha, Vera Eunice, ou comprar o básico do básico para alimentar seus filhos. Somente quem não abdicou da vida do espírito pode concluir isso, julgando viver de maneira próxima aos seus antepassados.

O relato de Chimamanda Adichie (2019) em *O perigo de uma história única* contribui para o entendimento da importância da obra de Carolina Maria, assim como de seus antecessores e predecessores que tentaram, a todo o custo, destruir o monopólio da narrativa, branco, que também foi pensado por Moura (2019). A pensadora africana afirma: “é assim que

---

<sup>32</sup> É a população que está localizada, socialmente, abaixo do proletariado, em condições deploráveis devido à miséria sofrida. Não possui consciência política e de classe (MARX, 2011).

se cria uma história única: mostre um povo como coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (ADICHIE, 2019, p. 22). A “razão negra” de Carolina e tantos outros negros e negras em nossa História atuou justamente na desconstrução dessa reificação.

A data do início de seu diário, 15 de julho de 1955 é a de um contexto marcado pela crise política e econômica derivada do suicídio de Getúlio Vargas, ocorrido no dia 24 de agosto de 1954. As mudanças políticas pelas quais o país passou, com a posse do vice e as incertezas perante o cenário político eleitoral de novas eleições, desestabilizavam os preços, atingindo a população mais pobre.

Ao longo do diário, Carolina expõe uma consciência de classe que ora a torna uma mulher diferenciada dos demais moradores da favela, ora a torna ingênua perante a situação política do país, apoiando políticos populistas, algo que ela demonstra ao longo da sua narrativa. Mas, é inegável que, em geral, a sua posição é de denúncia frente a situação dos moradores da favela, o que demonstra ser possuidora de uma consciência de classe, afastando-se da alienação reinante: “Saí indisposta, com vontade de deitar. Mas, o pobre não repousa. Não tem o privilégio de gosar descanso” (JESUS, 2018, p. 12). O seu querer é incansável até que ela supere essa condição.

Logo de início percebe-se que em seu registro diário ficará evidente a visão maniqueísta entre Bem *versus* Mal, a qual poderá ser lido como Branco *versus* Preto, Rico *versus* Pobre. É basicamente a dicotomia do espaço centro *versus* periferia. Essas tendências permeiam “Quarto de despejo”, como na passagem do dia 23 de maio de 1958: “Quando puis a comida o João sorriu. Comeram e não aludiram a cor negra do feijão. Porque negra é a nossa vida. Negro é tudo que nos rodeia” (JESUS, 2018, p. 43). A “motivação caracterizadora” (TOMACHÉVSKI, 1927, p. 282) dos espaços e das ações na obra de Carolina escancaram a miséria típica do racismo brasileiro por meios heterólogos, isto é, de profundo contraste, o qual aliás, na leitura do materialismo histórico no Brasil, é intrínseco à estrutura econômica da sociedade.

Sua vida na favela do Canindé é acompanhada por uma luta pela sobrevivência contra a fome e a violência inerentes à sua condição. Há uma relação entre o seu ponto de vista sobre a favela e aquilo que fora percebido por Fernandes (2008) em sua análise sobre a integração do negro na sociedade de classes: faltou entre a população marginalizada, em sua maioria negra em São Paulo, formas de aproximação e solidariedade, em um efeito dramático da alienação na sociedade capitalista. Carolina constata que:

Veio a D. Silvia reclamar contra os meus filhos. Que os meus filhos são mal educados. Mas eu não encontro defeito em crianças. Nem nos meus nem nos dela. (...) Mesmo elas aborrecendo-me, eu escrevo. Sei dominar meus

impulsos. Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar meu caráter. A única coisa que não existe na favela é solidariedade (JESUS, 2018, p. 16)

A dificuldade de formar núcleos coletivos, de solidariedade, tornou o espaço favela um local de “guerra de todos contra todos” como diria Hobbes (1974, p. 109). Sem qualquer auxílio estatal, a não ser a das promessas mentirosas dos políticos populistas, cada um tem que buscar à própria sorte a sua sobrevivência: “Ela vai na feira, cata cabeça de peixe, tudo que pode aproveitar. Come qualquer coisa. Tem estomago de cimento armado (...)” (JESUS, 2018, p. 19). Neste contexto, não há como constituir um capital social (SOUZA, 2017), um núcleo de relações entre os próprios membros que possa retirá-los da condição de marginalidade.

Seria a condição da favela pior que a da escravidão no julgamento de Carolina? De que adiantou a liberdade supostamente conquistada no 13 de maio de 1888 se pouco mais de meio século depois a condição de vida de grande parte desses descendentes de escravizados não mudou para efetivamente uma condição melhor? Não seria uma política intencional do Estado, a “necropolítica”, de lançar esse contingente no submundo, na subcidadania para que eles mesmos se matassem, inclusive, entendendo que a culpa da situação em que vivem, seria deles mesmos, devido à alienação e a força da ideologia, enquanto superestrutura?

Em uma estrutura material absolutamente desigual, sem direito à terra, na ausência de alimentos adquiridos pelo seu próprio trabalho, a maioria que vive nos subempregos ou desempregados, tem que recorrer ao descarte para sobreviver: “... não havia papel nas ruas. Passei no frigorífico. Havia jogado muitas linguças no lixo. Separei as que não estava estragadas. (...) Eu não quero enfraquecer e não posso comprar. E tenho um apetite de Leão. Então recorro ao lixo (JESUS, 2018, p. 93). A consciência geral desenvolvida por essas pessoas neste espaço da desigualdade exemplar dificilmente será de união, o caminho é livre para a barbárie.

A fome que existe na favela é uma fome ancestral, fome de comida, é verdade, mas, acima de tudo, uma fome de dignidade, negada à favela: “Eu não estou descontente com a profissão que exerço. Já habituei-me andar suja. Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela” (JESUS, 2018, p. 22). É por meio da “vida do espírito” que Carolina chega à essa conclusão. Sua condição material é de profunda ausência, mas a construção de sua “razão negra” se nega a aceitá-la. E por isso ela escreve e busca a superação de sua condição.

A abolição não foi capaz de criar condições para a população descendente de escravizados tornar-se de fato livre para construir-se como bem entendesse na sociedade de classes. Os oito anos citados por Carolina devem ser vistos, na verdade, como seis décadas

iguais, ou ainda pior, de mais de quatro séculos de repetição da História do negro brasileiro. Ao perceber isso com o advento de sua “razão negra”, Carolina quer, como defendido por Mbembe (2018a, p. 64)

Passar do estatuto de escravo ao de cidadão como os outros. A nova comunidade, composta por homens livres, agora se vê como a comunidade cujos membros estão ligados pela mesma fé e por uma certa ideia de trabalho e respeitabilidade, dever moral, solidariedade e obrigação.

Mesmo percorrendo a metrópole atrás da própria sobrevivência, a situação de Carolina vai se modificar a partir da construção de sua “razão negra” vinculada à sua produção literária, tornando-se um poderoso instrumento de resistência. Um dos legados perversos da escravidão no Brasil foi associar o trabalho manual a “coisa de preto”, desvalorizando-o, tornando quase que impossível para um trabalhador comum conseguir ter uma vida de dignidade, isto é, com moradia, emprego estável, saúde e educação. Para Borges e Santos (2013, p. 4):

Mesmo residindo na favela, no “Quarto de despejo”, Jesus vive uma relação heteróloga com o mesmo. Ela não se conformava com sua vida de favelada e desenvolvia essa relação hostil com o lugar e até com os vizinhos. Esse espaço visto e sentido pela autora produz um debate sobre a realidade das populações de baixa renda.

Aqui está a condição metonímica de Carolina: excluída da sociedade por viver na favela, excluída da favela por não se identificar com o local e com seus vizinhos. A condição de vida daquele que mora na favela está fora da própria humanidade, na visão de Carolina Maria: “Enquanto as roupas corava eu sentei na calçada para escrever. Passou um senhor e perguntou-me: — O que escreve? — Todas as lambranças que pratica os favelados, estes projetos de gente humana” (JESUS, 2018, p. 23). Ou ainda:

19 de maio de 1958 – deixei o leito as 5 horas. Os pardais já estão iniciando a sua sinfonia matinal. As aves deve ser mais feliz que nós. Talvez entre elas reina a amizade e igualdade. (...) O mundo das aves deve ser melhor do que o dos favelados, que deitam e não dormem porque deitam-se sem comer” (JESUS, 2018, p. 35).

Quer dizer que as cisões que existiam na sociedade escravista, a qual justificava a superioridade do homem branco em relação aos negros e indígenas pelo viés religioso ou então científico não foram completamente eliminadas porque são próprias da superestrutura. Não se modificaram porque a estrutura material pouco se alterou ao longo do tempo, mantendo os meios de produção nas mãos da elite branca, a qual monopoliza o Estado, a mídia, as instituições

de poder que propagam os seus discursos em defesa de uma “história única” (ADICHIE, 2019), harmônica, sem racismo.

A crueldade do projeto escravista foi tão grande que, mesmo na sociedade supostamente livre, não foram possíveis instrumentos que concedessem aos descendentes de escravizados a possibilidade de se sentirem da família humanidade. Se durante a escravidão os africanos eram relacionados à animais, “peças”, a condição pós-abolição é tão torpe que Carolina chega a afirmar que as aves teriam uma vida de maior felicidade que os favelados.

A faculdade do pensar é tamanha em Carolina que de tanto “parar para pensar” (ARENDR, 1995), suas conclusões acerca da vida na favela se tornam as piores possíveis. O pensar, o querer e o julgar dão a ela a difícil tarefa de ter que agir e afastar-se dessa realidade trágica. E a forma encontrada é a via literária.

Se a vida é pior do que uma ave qualquer, ela não vale a pena ser vivida. A dor da fome é tamanha que transforma o viver em um fardo prestes a ser descartado pelo suicídio:

17 de maio de 1958 - Levantei nervosa. Com vontade de morrer. Já que os pobres estão mal colocados, para que viver? Será que os pobres de outro País sofrem igual aos pobres do Brasil? Eu estava descontente eu até cheguei a brigar com meu filho José Carlos sem motivo” (JESUS, 2018, p. 33).

E acrescentou:

Os favelados comem quando arranjam o que comer. Todas as famílias que residem na favela tem filhos. (...) havia pessoas que nos visitava e dizia: - Credo, para viver num lugar assim só os porcos. Isto aqui é o chiqueiro de São Paulo. (...) Eu estou começando a perder o interesse pela existencia. Começo a revoltar. E minha revolta é justa (JESUS, 2018, p. 35).

O pensar produz sentidos para a existência, sejam eles bons ou ruins para a confecção de sua identidade. A revolta de Carolina é uma consequência do seu querer. Ao refletir sobre o trauma da fome, Carolina pensa sempre sobre a morte. Não há sentido em viver quando se tem fome. A vida não pode ser outra coisa a não ser um fardo pesado que se carrega pelo fato de a sua barriga e a de seus filhos roncarem de fome e de denúncia de uma sociedade que tem aparência democrática, mas que ao recorrer ao pensar, Carolina percebe que na verdade ela está próxima da escravidão. A dor presente na obra de Carolina é hiperbólica e provoca uma angústia no próprio leitor quando ela, desesperada, aproxima-se da beira do abismo provocado pela fome:

16 de junho ... Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheio



de vida. Quem vive, precisa comer. Fiquei nervosa, pensando: será que Deus esqueceu-me? Será que ficou de mal comigo? (JESUS, 2018, p. 174).

Ou quando Carolina afirma que:

Para mim o mundo em vez de evoluir está retornando a primitividade. Que não conhece a fome há de dizer: ‘quem escreve isso é louco’. Mas quem passa fome há de dizer: - Muito bem, Carolina. Os gêneros alimentícios dever ser ao alcance de todos. Como é horrível ver um filho comer e perguntar: ‘tem mais’? Esta palavra ‘tem mais’ fica oscilando dentro do cérebro de uma mãe que olha as panelas e não tem mais (JESUS, 2018, p. 38).

Seu discurso, fruto do pensar, é uma crítica ao suposto avanço da “civilização”. A “evolução” a que ela se refere está relacionada a um avanço técnico e científico que a humanidade adquiriu nos últimos séculos, mas que não se transformou na superação de problemas históricos como a fome, a qual está ligada à estrutura material desigual. Filosoficamente, tal posição se enquadraria na crítica feita por Rousseau ao Iluminismo. O *estrage-festas de Genebra* propôs uma visão diferente daquele otimismo eufórico dos parisienses frente ao chamado progresso da civilização. Para Rousseau, o progresso das ciências e das artes não acrescentou em nada à real felicidade da humanidade e só corrompeu os costumes e os gostos:

As ciências, as letras, e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados (ROUSSEAU, 1978, p. 334-335).

Comentando o Primeiro e o Segundo Discursos de Rousseau, Starobinski (1994, p. 35) ressaltou que

As ‘falsas luzes’ da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa.

A Idade da Razão foi incapaz de superar a condição da fome no Brasil e no mundo porque não abordou o cerne do problema, ou seja, a estrutura material, sendo, inclusive, a demonstração de um pensamento branco e burguês que simplesmente omitiu cinicamente a questão da escravidão, a tratando, em várias oportunidades, como metáfora (MBEMBE, 2018a). Carolina dialoga com essa ideia e seu diário provoca o leitor, independentemente da

época de sua leitura, a procurar respostas para essa questão e se ainda é atual o seu discurso, como por exemplo, no Brasil do século XXI. A realidade do Brasil dos anos 2000 é muito diferente do registro feito por Carolina no dia 22 de maio de 1958? “Duro é o pão que nós comemos. Dura é a cama que dormimos. Dura é a vida do favelado” (JESUS, 2018, p. 41).

#### **4.2.3– O espírito para denunciar elementos da superestrutura, isto é, a política, apesar do fardo da alienação**

A “vida do espírito” de Carolina é incessante. Em vários momentos de seu diário, ela faz menção aos políticos de sua época. Em meio aos seus julgamentos, Carolina vai se posicionando frente aos protagonistas de sua época. Sua experiência como catadora e moradora da favela fornece à sua consciência uma visão de mundo completamente diferente das visões predominantes, recusando-se ao determinismo da favela e a ideologia dominante da democracia racial.

No contexto do mês de maio de 1958, Carolina não conseguia alimentar devidamente seus filhos: “Os meninos estão nervosos por não ter o que comer” (JESUS, 2018, p. 28) e em uma conversa na delegacia, dialoga com um tenente:

Disse-me que a favela é um ambiente propenso, que as pessoas tem mais possibilidades de delinquir do que tornar-se útil a pátria e ao país. Pensei: se ele sabe disto, porque não faz um relatório e envia para os políticos? O senhor Janio Quadros, o Kubstchek e o Dr. Adhemar de Barros? Agora falar para mim, que sou uma pobre lixeira. Não posso resolver nem as minhas dificuldades. ... O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças.

Na visão dicotômica de Carolina, a política nacional é conduzida por uma elite econômica, branca, posição que encontra respaldo histórico, por exemplo, na visão de Raymundo Faoro (2000) e o seu *Os donos do poder*, pelo qual analisa – é bem verdade que distante do marxismo e próximo ao método weberiano – que a História brasileira foi sempre conduzida, desde os primórdios da colonização, por um grupo econômico dominante que foi se perpetuando no poder na relação promíscua entre público e privado, o famoso “patrimonialismo” (FAORO, 2000).

Se o Estado, enquanto superestrutura, é conduzido por uma casta, que naquela época era representada pelos industriais na cidade e os latifundiários no campo, não havia preocupação concreta perante a fome, a qual era vista pelo discurso dominante, teoricamente liberal, como

fruto do esforço deficitário dos famintos. No mais, o que havia era um discurso populista, tendência predominante na década de 1950. As políticas eram feitas pela elite branca para a própria elite branca, criando um abismo social que atingia, principalmente, a população pobre e periférica, em sua maioria negra. Logo, a fome não é por acaso, é um projeto do “bonapartismo-colonial-racial” e sua “necropolítica”, escondido e justificado por essas falsas ideias. Não entender as suas origens, a desigualdade material, o monopólio burguês dos meios de produção, é um sinal da alienação.

Apesar de Carolina pensar e buscar uma certa consciência de classe e política, construindo sua “razão negra”, isso não significa que ela se afaste por completo da ideologia dominante acerca da questão racial. O peso de quase quatro séculos de escravidão massacrou a mente de muitos descendentes de escravizados, os quais passaram a tomar como referência para explicar a sua própria situação, o discurso dos próprios brancos da elite, como ocorria durante a escravidão e também foi demonstrado na literatura por Machado de Assis em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* com o personagem Prudêncio, o qual, quando livre, escravizou, violentou outro negro. É, em última instância, um sintoma exemplar da alienação e de como a objetividade do real determina a subjetividade individual (LUKÁCS, 2010). É essa a percepção de Carolina no 13 de maio de 1958:

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos. [...] Nas prisões os negros eram os bodes espiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz (JESUS, 2018, p. 30).

Se o pensar não busca respostas definitivas, mas um sentido para as coisas do mundo, Carolina foi, naturalmente, amadurecendo esse ponto de vista e, em geral, afastando-se dessa visão dominante e, conseqüentemente, da alienação típica daquele contexto. Entretanto, neste momento específico, a posição de Carolina Maria não se diferencia muito das narrativas do “Pai João” brasileiro ou então da “cabana do Pai Tomás” norte-americano, os quais expõem uma escravidão que não foi tão dolorosa assim, de compartilhamento entre brancos e negros para a criação de uma sociedade harmônica. É um discurso, acima de tudo de alienação, que se aproxima, inclusive, das bases da “democracia racial” analisada anteriormente. Quase quatro séculos de escravidão, acompanhada de alienação, são difíceis de serem superadas do dia para a noite, ainda mais que a branquitude se esforça, sempre, para manter a sua “história única”, cuja reflexão de Adichie (2019, p. 12) se aproxima do que foi vivido por Carolina e sua posição, em alguns momentos, sobre os brancos: “escrevi exatamente o tipo de história que lia: todos os

meus personagens eram brancos de olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçãs e falavam muito sobre o tempo e sobre como era bom o sol ter saído”.

Mas, como usa sempre a vida do espírito, Carolina pude usufruir do julgar, como visto por Arendt (1995), que o indivíduo pode livrar-se de preconceções passadas, sabendo realmente diferenciar o certo do errado. Logo depois de elogiar os brancos e não os relacionar, neste instante à condição histórica da exclusão do negro, a autora resgata a sua posição de esclarecimento, fortalecendo sua “razão negra” sobre a condição dos descendentes de escravizados:

Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou a pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha da Dona Alice. Ela deu-me banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos. E assim no dia 13 de maio de 1959 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! (JESUS, 2018, p. 32)

Este relato aproxima a perspectiva de Carolina Maria à esta tese de que as marcas da escravidão ainda recaem sobre os seus descendentes. A fome é uma herança indelével do período escravista. Sua presença é um dos alicerces do racismo estrutural e é intrínseca ao espaço da favela,

Uma política conduzida por uma elite branca, que sofre da autoalienação, naturalmente, não vai ter qualquer preocupação efetiva pela condição da população pobre. Se há o populismo, é somente por interesse na manutenção do *status* quo da elite branca, não por política real que crie condições de vida decentes para as populações faveladas. Se Carolina e seus iguais passam fome diariamente, conseqüentemente, terão uma saúde fragilizada. A favela é o espaço do não-ser, da morte, da “necropolítica”. Em uma época em que não havia nem o Sistema Universal de Saúde (SUS), o favelado flertava com a morte a todo instante, como narra Carolina:

Eu sei que existe brasileiros aqui dentro de São Paulo que sofre mais do que eu. Em junho de 1957 eu fiquei doente e percorri as sedes do Serviço Social. Devido eu carregar muito ferro fiquei com dor nos rins. Para não ver os meus filhos passar fome fui pedir auxílio ao propalado Serviço Social. Foi lá que eu vi as lágrimas deslizar dos olhos dos pobres. Como é pungente ver os dramas que ali se desenrola. A ironia com que são tratados os pobres. A unica coisa que eles querem saber são os nomes e os endereços dos pobres.

(...) – Eu vim aqui pedir um auxílio porque estou doente. O senhor mandou-me ir na Avenida Brigadeiro Luís Antonio, eu fui. Avenida Brigadeiro mandou-me ir na Santa Casa. E eu gastei o unico dinheiro que eu tinha com as conduções.

– Prende ela!

Não me deixaram sair. E um soldado pois a baioneta no meu peito. Olhei o soldado nos olhos e percebi que ele estava com dó de mim. Disse-lhe.

– Eu sou pobre, porisso é que vim aqui.  
 ... Deixei o João e levei só a Vera e o José Carlos. Eu estava tão triste! Com vontade de suicidar. Hoje em dia quem nasce e suporta a vida até a morte deve ser considerado herói. (...) O verso preferido era este:

*Ouçó o povo dizer  
 O Adhemar tem muito dinheiro  
 Não tem direito de enriquecer  
 Quem é nacional, quem é brasileiro?*

Bem: vamos deixar o Dr. Adhemar em paz porque ele está com a vida mansa. Não passa fome. Não come nas latas de lixo igual os pobres. (JESUS, 2018, p. 102)

Adhemar de Barros, governador de São Paulo, conhecido pelo seu rouba, mas faz, é uma das vítimas preferidas de Carolina. A visão de Carolina aponta para um julgar crítico ao meio político, visto de maneira maniqueísta, responsável por usurpar a riqueza de um povo sofrido, o qual sustenta uma classe que não tem interesse na emancipação social dos menos abastados. A torpe realidade de Carolina é contrastada com o gozo dos políticos. Simplesmente uma política conduzida por brancos que dominam e marginalizam os negros, interessando-se por eles somente nas eleições, como narra a autora:

A cunhada do Coca-Cola disse-me:  
 - Este é nosso deputado. Dr. Contrini.  
 Quando ela disse deputado federal pensei: é época de eleições, porisso é que eles está tão amável. (...) O senhor Contrini veio nos dizer que é candidato nas eleições. Nós da favela não somos favorecidos pelo senhor. Não te conhecemos. (JESUS, 2018, p. 106).

Por fim, o julgar de Carolina critica explicitamente o governo de Juscelino Kubitschek. É válido ressaltar que no contexto da crítica, final dos anos de 1950, o Brasil passava por um período inflacionário derivado da criação de Brasília. É curioso ressaltar, conforme já havia sido pensado anteriormente, que todo o avanço modernizador dos anos “dourados” foram voltados, principalmente, para a classe média e além, em sua maioria brancos, os quais conseguiam ter acesso aos bens de consumo. Para os favelados, parafraseando Carolina, foram “anos negros”:

Quando Jesus disse para as mulheres de Jerusalem: - ‘Não chores por mim. Choraes por vós’ – suas palavras profetisava o governo do senhor Juscelino. Penado de agruras para o povo brasileiro. Penado que o pobre há de comer o que encontrar no lixo ou então dormir com fome. Você já viu um cão quando quer segurar a cauda com a boca e fica rodando sem pegá-la? É igual o governo do Juscelino! (JESUS, 2018, p. 134).

Ao distanciar-se da realidade das aparências e voltar-se para a “vida do espírito”, Carolina conclui que o discurso do governo de Juscelino, enquanto superestrutura, marcado pelos “50 anos em 5”, “anos dourados”, não se conecta à realidade material de exclusão.

#### 4.2.4 O sujeito pensante na heterologia do espaço urbano

A década de 1960 representou uma novidade na cena literária no que diz respeito a autobiografia. Desde o aparecimento do gênero autobiográfico no Ocidente até os anos de 1960 do século XX, o interesse na publicação de textos de memória sempre girou em torno da vida de personagens cujo perfil compõem um tipo de sujeito que refletira, até poucas décadas, o herói ocidental moderno – homem, branco, burguês – como nome e/ou atos dignos de serem divulgados. Ele representa um espaço de poder. Nas palavras de Lejeune (2008, p. 229):

Escrever é publicar o relato de sua própria vida tem sido há muito tempo, e ainda é hoje, numa acepção ampla, um privilégio reservado aos membros das classes dominantes. O silêncio dos outros parece muito natural: a autobiografia não faz parte da cultura dos pobres”. O Brasil dos anos 1960 e suas profundas contradições oriundas do passado histórico, da abolição incompleta, marcam o advento de um novo sujeito, representado pela figura de Carolina Maria de Jesus, que, aliás, ecoaria e influenciaria legiões pelo mundo todo.

Por seu conteúdo, o livro de Carolina é lido como um testemunho de posição desse novo sujeito frente a um mundo e, especificamente, ao espaço em transformação. É um sujeito negro que constrói a sua própria identidade como consequência de sua “razão negra”. O seu diário, além de possuir força descritiva, também é depoimento, criando um valor testemunhal e coletivo que vai sendo imputado ao diário. Para Perpetua (2014, p. 43): “credita-se, pois, à escrita de Carolina um valor mimético incomparável ao de outro cronista. Por isso, também, sua escrita não é valorizada apenas pelo que revela de sua vida pessoal, mas pelo que contém das revelações sobre a comunidade em que vive”. É o espaço periferia.

Do ponto de vista do historiador Levine (1994, p. 32), a onda reformista dos anos 1960 prenunciava que “as camadas pobres poderiam produzir figuras (...) que levantariam a opinião pública brasileira”. Essa seria uma situação inédita numa sociedade avessa à mobilidade de classes, como o Brasil, particularmente em relação aos negros, para quem estava definido, na superestrutura, um papel histórico de subserviência, resultado óbvio de uma farsa abolicionista. E mais estritamente em relação às mulheres negras, para quem restava, “no máximo, o direito de trabalhar servindo aos brancos como cozinheiras, babás, faxineiras” (p. 32).

O cotidiano de Carolina vai expondo aos seus leitores a sua condição material desigual, de exclusão total daqueles falaciosos “anos dourados”, da dificuldade em construir capitais culturais e econômicos (SOUZA, 2017). Enquanto a política de Juscelino Kubitschek modernizava o novo Brasil de Brasília com avenidas e carros, os habitantes das favelas, como a do Canindé enfrentavam problemas de séculos anteriores, ligados ao saneamento básico. Não estaria o Estado e sua “necropolítica” escolhendo os que vivem e os que morrem?:

9 de junho de 1958: ... Eu já estava deitada quando ouvi as vozes das crianças anunciando que estavam passando cinema na rua. Não acreditei no que ouvia. Resolvi ir ver. Era a Secretaria da Saude. Veio passar um filme para os favelados ver como é eu o caramujo transmite a doença anêmica. Para não usar águas do rio. Que as larvas desenvolve-se nas águas. (...) Até a água... que em vez de nos auxiliar, nos contamina. Nem o ar que respiramos, não é puro, porque jogam o lixo aqui na favela. (JESUS, 2018, p. 57)

Sua rotina degradante dá sinais de que a população descendente de escravizados ainda continua coisificada, dessubjetivada, vagando pela metrópole em busca de sobrevivência. Teria a sociedade pós-abolição entregado para os descendentes de escravizados a promessa da liberdade e prosperidade?

21 de maio de 1958 - cheguei na rua Frei Antonio Santana Galvão 17 trabalhar para Dona Julita. {...} [Ela deu-me café, batatas doce e abacate e comida.] {...} Achei um cará no lixo, uma batata doce e uma batata salsa. Cheguei na favela os meus meninos estavam roendo um pedaço de pão duro. pensei: para comêr êstes paes, era preciso que êles tivessem dentes elétricos. Não tinha gordura Puis a carne no fogo com uns tomates que eu catei la na Fabrica pêixe puis o cará a batata [salsa] e agua. Assim que ferveu eu puis o macarrão que os meninos cataram no lixo. Os favelados aos pouco estão convencendo-se que para viver precisam imitar os cômvos”. (JESUS, 2018, p. 62)

Ou ainda na passagem: “Eu disse-lhe: que os meus filhos hoje não vão jantar porque eu não tenho nada para êles comer” (JESUS, 2018, p. 37). A experiência da fome enfrentada por Carolina concede a ela uma capacidade criativa, repleta de heterologias, que alegoriza a cidade de São Paulo da seguinte maneira: “Eu classifico São Paulo assim: o Palacio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos” (JESUS, 2018, p. 32).

A cor da pele continua sendo um obstáculo para a integração na sociedade de classes e Carolina desnuda essa realidade à sociedade paulistana do final dos anos 1950. Em meio aos arranha-céus que iam surgindo no centro da cidade, a segregação também os ocupava com o surgimento de um ícone revelador do racismo brasileiro, o “elevador de serviço”. Espaço para

branco, espaço para preto, até nas alturas. Na passagem do dia 14 de agosto, a autora conta sobre a sua experiência:

No sexto andar o senhor que penetrou no elevador olhou-me com repugnância. Já estou familiarizada com estes olhares. Não entristeço. Quiz saber o que eu estava fazendo no elevador. Expliquei-lhe que mãe dos meninos havia dado-me uns jornaes. Era este o motivo da minha presença no elevador. Perguntei-lhe se era medico ou deputado. Disse-me que era senador. O homem estava bem vestido. Eu estava descalça. Não estava em condições de andar no elevador. (JESUS, 2018, p. 111).

Enquanto os EUA viviam as Leis *Jim Crow* e a África do Sul o *apartheid*, cujos sistemas negavam aos negros a cidadania, aqui no Brasil os descendentes de escravizados possuíam liberdade para transitar por todos os espaços da cidade? A realidade material combina com o discurso superestrutural de inexistência do racismo?

Em várias passagens do diário aparecem personagens reais, com os quais Carolina se depara no cotidiano da favela. São personagens hediondos, pois hedionda é a sua realidade do horror da fome. Em 7 de junho de 1958 ela registrou:

Quando eu fui catar papel encontrei um preto. Estava rasgado e sujo que dava pena. Nos seus trajes rotos ele podia representar-se como diretor do sindicato dos miseráveis. O seu olhar era um olhar angustiado como se olhasse o mundo com desprezo. Indigno para um ser humano. Estava comendo uns doces que a fabrica havia jogado na lama. Ele limpava o barro e comia os doces. Não estava embriagado, mas vacilava no andar. Cambaleava. Estava tonto de fome! (...) Este serviço (referindo-se a Carolina) que a senhora faz é serviço de cavalo. Eu já sei o que vou fazer da minha vida. Daqui uns dias eu não vou precisar de mais nada deste mundo. Eu não pude viver nas fazendas. Os fazendeiros me explorava muito. Eu não posso trabalhar na cidade porque aqui tudo é a dinheiro e eu não encontro emprego porque já sou idoso. Eu sei que vou morrer porque a fome é a pior das enfermidades. (JESUS, 2018, p. 54).

Esse relato faz parte da verve literária de Carolina Maria, a qual possui uma riqueza ao criar, dentro de seu diário, micronarrativas. Não são apenas as agruras de seu cotidiano. Ela é narradora-personagem; em outras, apenas como narradora-observadora. No caso do homem encontrado na rua, o seu relato de uma condição de vida deplorável se relaciona diretamente às condições históricas analisadas nesta tese: não conseguia viver nas fazendas devido à exploração e a migração para a cidade não concedeu a ele um emprego. Idoso, preto, pobre, tornou-se descartável. Que viva na favela.

No dia 16 de junho de 1958, Carolina revela uma decepção na sua carreira de escritora:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:  
- É pena você ser preta.



Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo do negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta.

... um dia, um branco disse-me:

- Se os pretos tivessem chegado ao mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece a sua origem.

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém. (JESUS, 2018, p. 64-65)

Em um primeiro momento, Carolina denuncia o racismo que impediu que ela pudesse realizar o sonho de escrever as peças circenses. O seu querer, na sua vida do espírito, concede a ela forças para buscar seus sonhos, mesmo com o peso da branquitude e sua “história única” (ADICHIE, 2019) e da alienação na construção de seus valores, Carolina orgulha-se da sua cor de pele e, posteriormente, ao dialogar com um senhor branco – mesmo que ambos não possuam conhecimento científico – mostram que a sabedoria popular é suficiente para desconstruir a suposta superioridade racial.

11 de agosto ... Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa arvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatorio. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (JESUS, 2018, p. 108).

Em um diálogo no dia 20 de setembro de 1959, Carolina conversa com uma senhora branca sobre a questão racial:

Fui no empório, levei 44 cruzeiros. Comprei um quilo de açúcar, um de feijão e dois ovos. Sobrou dois cruzeiros. Uma senhora que fez compra gastou 43 cruzeiros. E o senhor Eduardo disse:

- Nos gastos quase que vocês empataram.

Eu disse:

- Ela é branca. Tem direito de gastar mais.

Ela disse-me:

- A cor não influi.

Então começamos a falar sobre o preconceito. Ela disse-me que nos Estados Unidos eles não querem negros na escola. (JESUS, 2018, p. 123).

Este diálogo, assim como o próximo, coloca em pauta, na obra, a temática da democracia racial, discutida anteriormente como tese predominante no Brasil desde o final da escravidão:

Cheguei no açougue, a caixa olhou-me com um olhar descontente.  
 - Tem banha?  
 - Não tem.  
 - Tem carne?  
 Não tem.  
 Entrou um japonês e perguntou:  
 - Tem banha?  
 Ela esperou eu sair para dizer-lhe:  
 - Tem.  
 Voltei para a favela furiosa. Então o dinheiro do favelado não tem valor?  
 (JESUS, 2018, p. 151)

A senhora branca que discute com Carolina assume a defesa da “democracia racial” brasileira em uma fala sintomática da alienação, cristalizada naquele contexto dos anos de 1950, acreditando que a cor da pele não é um empecilho para a ascensão social. Parte de sua realidade, abastada pela construção de uma estrutura material que a privilegiou, não conseguindo olhar para o outro e entender a sucessão histórica. A experiência de vida de Carolina para a construção de sua “razão negra” a permite dizer que ela tem “direito de gastar mais”, por assim dizer que o branco está associado à riqueza e o preto à pobreza. É uma consequência do seu afastamento das aparências, típico da “vida do espírito”. Em outro dia, Carolina atesta a falácia da democracia racial quando sofreu racismo por parte de uma caixa de supermercado que a discriminou pela sua cor da pele. Interessante destacar que mesmo os japoneses, os quais representavam uma minoria no país e também sofreram preconceito, embora não se possa compará-lo ao racismo sofrido pelos ex-escravizados, estavam em uma condição social muito superior à maioria dos negros. Torna-se explícito que Carolina, ao pensar, dá sentido à sua realidade, percebendo que sua condição material não orna com o discurso da democracia racial.

Brancura e negritude tornam-se escalas de empoderamento e de discriminação nos espaços no Brasil desde Tomé de Souza.

No momento em que Carolina consegue aparecer na revista *O Cruzeiro*, a situação narrada pela escritora é de uma euforia contagiante. A cena também dá mais evidências da dicotomia criada por ela: a negritude está associada à vida às margens da cidade, a favela é preta, faminta, excluída. Conforme Carolina consegue adentrar o centro da cidade a situação se opõe por completo:

Ela entrou. Uma loira muito bonita. Disse-me que havia lido a reportagem no *O Cruzeiro* e queria levar-me no Diário para conseguir auxílio para mim. ... Na redação, eu fiquei emocionada. (...) O senhor Antonio fica no terceiro andar, na sala do Dr. Assis Chateaubriand. Ele deu-me revista para eu ler. Depois foi buscar uma refeição para mim. Bife, batatas e saladas. Eu comendo o que sonhei. Estou na sala bonita. A realidade é muito mais bonita que o sonho. Depois fomos na redação e fotografaram-me. (...) Prometeram-me que

eu vou sair no Diário da Noite amanhã. Eu estou tão alegre! Parece que a minha vida estava suja e agora estão lavando. (JESUS, 2018, p. 173).

Se no século XIX a literatura mostrava que conquistar um diploma era uma forma de branqueamento, é verossímil dizer que para Carolina ser simplesmente notada pela Casa Grande paulistana a aproxima da vida do branco. Entrar em um prédio e ser percebida a ponto de ter um diálogo com aquelas pessoas inverte por completo a realidade de Carolina. A periferia é negra e suja, o centro é branco e limpo.

Por fim, na situação de desamparo, Carolina faz menção a Deus em vários momentos, utilizando, novamente, uma visão dicotômica, como nos dias 30 de maio e 3 e junho de 1958:

Troquei a Vera e saímos. Ia pensando: será que Deus vai ter pena de mim? Será que eu arranjo dinheiro hoje? Será que Deus sabe que existe favelas e que os favelados passam fome”? (...) Quando eu estou com pouco dinheiro procuro não pensar nos filhos que vão pedir pão, pão, café. Desvio meu pensamento para o céu. Penso: será que lá em cima tem habitantes? Será que eles são melhores do que nós? Será que o predomínio de lá suplanta o nosso? Será que as nações de lá é variada igual aqui na terra? Ou é uma nação unica? Será que lá existe favela? E se lá existe favela será que quando eu morrer eu vou morar na favela? (JESUS, 2018, p. 46).

Em alguns momentos, a construção da “razão negra” de Carolina assume uma postura cristã para enfrentar a realidade cruel da favela. Crente em Deus, especula sobre a sua condição pós-morte por intermédio das experiências vividas no Canindé. O horror em que vive é tamanho que a autora não consegue imaginar um paraíso, pois está presa a um inferno chamado “barraco”: céu e inferno representam o próprio espaço, de brancos e negros na história do Brasil, mas Carolina não quer o determinismo e quer continuar julgando que o arco-íris pode ser para todos. Em outros momentos, ela continua com o maniqueísmo cristão, posicionando a favela como uma espécie de purgatório, ou até mesmo o próprio inferno:

Aqui nesta favela a gente vê coisa de arrepiar os cabelos. A favela é uma cidade esquisita e o prefeito daqui é o Diabo. E os pinguços que durante o dia estão oculto a noite aparecem para atentar. Percebo que todas as pessoas que residem na favela, não aprecia o lugar (JESUS, 2018, p. 91).

Possivelmente, o peso de relações materiais desiguais, inseridas em uma cultura católica dominante, a qual foi decisiva para a criação dos estigmas raciais desde o início da colonização, com destaque para a “maldição de Cam”, tenha projetado sobre as consciências individuais, alienadas, principalmente a daqueles que foram humilhados, uma interiorização do preconceito, dividindo a humanidade por hierarquias, como pensou Candido (1993, p. 50):

A alienação torna-se ao mesmo tempo marca de reprovação e castigo do réprobo; o duro modelo bíblico do povo eleito, justificando a sua brutalidade com os não-eleitos – os outros, reaparece nessas comunidades de leitores quotidianos da Bíblia. Ordem e Liberdade – isto é, policiamentos internos e externos, direito de arbítrio e de ação violenta sobre o estranho -, são formulações desse estado de coisas.

O estado de coisas que proporcionou o desenvolvimento da vida de Carolina é calcado na eleição de um povo superior, o branco, iluminado, abençoado. Faz parte da superestrutura. Para uma mulher, negra e favelada como Carolina, é difícil destruir o legado perverso da escravidão, projetando-se no mundo como um sujeito verdadeiramente senhor de si mesmo. Restou aos favelados esperar por Godot.

#### **4.2.5 – A questão da linguagem e dos pesos e medidas: sinais do bonapartismo-colonial-racial**

Em Moura (1994, p. 196) temos uma importante reflexão acerca do significado da linguagem em uma sociedade cindida pela classe e pela cor. Para o autor:

O esforço de expressar-se, e com isto comunicar-se, do membro de uma classe ou grupo superior, ou subordinado, no sistema de estratificação, concretiza-se na escolha do vocabulário, entonação da voz, altura e conotação da mesma, e, especialmente nos significados sociais que se tornam diferentes em cada caso. Numa sociedade escravista, como a brasileira até 1888 [...] isto não quer dizer uma diferença apenas de linguagem, mas reflete toda uma carga de diferenças psicológicas decorrentes da posição na qual os membros que se expressam ocupam no sistema de estratificação social ou de classe.

Nesse sentido, pelo lugar que Carolina ocupa na sociedade, ela adota uma linguagem popular, afastando-se de tomar um papel erudito, do “padrão branco” (MOURA, 1994) no qual a metalinguagem editorial seria mais apropriada. Na verdade, o texto original estava, no entender de Dantas, o editor, repleto de erros ortográficos e falta de coerência e coesão, estruturas básicas de um texto. Fruto de uma abolição incompleta? Que não proporcionou aos descendentes de escravizados o acesso à educação básica. Carolina não terminou nem 1/3 do que é hoje o Ensino Fundamental. Logo cedo foi trabalhar na roça. Quantos na favela terminaram? Na favela não tem escola, não tem instrumentos estatais para a superação desta condição. Como alcançar o capital cultural de prestígio (BOURDIEU, 2009), o qual pertence à burguesia branca? Não chegam o transporte público, o lixo. Carolina faz de tudo para levar seus filhos, em uma longa distância para que eles frequentem a escola. Isso é fruto do seu pensar, de

sua experiência, da sua ânsia em não aceitar o determinismo da favela. O seu querer transforma-se no cuidado da prole para evitar que todos eles morram de fome.

Os déficits educacionais de Carolina refletiram em sua escrita e Audálio Dantas afirmou sobre suas alterações no texto original:

De meu, no livro, há ainda uns pontinhos que aparecem assim (...) e indicam supressão de frases. Quando os pontinhos estão sozinhos, sem ( ), nos parágrafos, querem dizer que foi suprimido um trecho ou mais de um trecho da narrativa original. Há também a dizer que há muitos dias sem registro, ou porque Carolina deixou de escrever ou que foram suprimidos na passagem para o livro. De julho de 1955 a maio de 1958, ela deixou de escrever o diário. Não sei qual a razão. Desesperança, talvez (DANTAS, 2018, p. 7).

Na visão de Perpetua (2014, p. 79):

Esse gesto de Audálio Dantas coloca em cena a necessidade de tornar legível um texto escrito fora das normas que regulamentam a produção da escrita e a impossibilidade de uma tradução literal – óbvia em qualquer processo de editoração, em que o preparador de originais, algumas vezes, pode convencer-se até mesmo numa espécie de coautor, tantas são as adequações exigidas pelo original.

Percebe-se, na composição do diário de Carolina o aspecto fragmentado do texto, típico deste gênero narrativo, há profusão de sinais de reticências e parênteses, os alertas de Dantas expostos acima, o qual soube manter muitas inadequações linguísticas, erros de concordância, grafia incorreta e acentuação inadequada, justificados pela pouca escolaridade da autora e/ou inerentes à sua condição social, ou então, como expomos, aos limites do processo abolicionista.

Para Perpetua (2014, p. 43):

Um dos itens que se nota de imediato é a pontuação caótica da escritora: há ponto final seguido de inicial minúscula, há maiúscula que não se justifica, há carência de vírgulas, mas, quando há, são inapropriadas; o uso de dois pontos é raro; há alguns sinais de exclamação e interrogação nos trechos de conteúdo mais apaixonado; nos diálogos, não há travessão ou parágrafo; também falta pontuar as orações intercaladas, ficando toda a frase num mesmo plano.

Como percebe-se no trecho:

A Vera disse-me: olha mamãe! que mulher bonita! Ela vae no meu carro. É que minha filha Vera Eunice diz que vae comprar um carro so para carregar [as] pessoas bonitas. A mulher sorriu E a Vera proseguiu, a senhora e cheirosa! Percebi que a minha filha sabe bajular (JESUS, 2018, p. 87).

Deve-se pensar a recepção da obra de Carolina como algo que esteja por trás do preconceito contra sua linguagem, do controle do capital cultural (BOURDIEU, 2009) pela branquitude. Estaria escondido, na verdade, um preconceito social e racial, como percebeu Bagno (2003, p. 16): “[...], o preconceito linguístico não existe. O que existe, de fato, é um profundo e entranhado preconceito social”. Como mulher, negra e favelada, na escala do preconceito, Carolina ocupa o topo da pirâmide. Teria sido por isso que o seu sucesso não teria sido consolidado em sua época? Como uma escritora que utilizou do registro de um diário, Carolina não se preocupa se está ou não cometendo um erro gramatical ou misturando este ou aquele gênero. Ela é livre para manusear a língua como bem entender (LEJEUNE, 2008).

Por outro lado, o vocabulário de Carolina apresenta-se de maneira sofisticada se comparado ao seu grau de escolaridade. A própria Carolina descreve o impacto de sua linguagem para seus leitores, classificando-a como “clássica” por se distanciar da linguagem, ao seu ver, “popular”. Percebe-se esse repertório da autora a partir de exemplos como “missíveis, imissíveis, abluir, ridente, gáudio, atrabiliário, jatancioso”, assim como a criação de termos interessantes a partir do étimo prefixal, como “insolidariedade, semi-triste, incultura”. Também se percebe que Carolina possui um conhecimento de mundo diferenciado, denotando uma formação intelectual inesperada, que a distancia do estereótipo da favelada analfabeta, como vemos na passagem:

Quando eu comecei escrever ouvi vozes alteradas. Faz tanto tempo que não há briga na favela [Uns 15 dias pensei até que os favelados estavam lendo Sócrates. O homem que não gostava de polemica. Ele dizia: que pode se realizar uma Assembleia e resolver os problemas com palavras] (JESUS, 2018, p. 77).

Essas passagens representam um elemento da relação metonímica vivida por Carolina Maria na favela: além de ser excluída da sociedade por viver na favela, sente-se fora da periferia por pensar, querer e julgar de maneira oposta aos seus vizinhos. A literatura é o meio explícito desta condição, veículo pelo qual ela mostra sua indignação e erudição peculiares, que a distancia dos demais.

Outra marca da escrita de Carolina é a repetição. Talvez ao querer escrever tudo o que vê e sente, representando a realidade da favela, Carolina repete tudo. Também se levanta a possibilidade de tal repetição estar associada ao cotidiano de Carolina, uma catadora de lixo, mãe solteira, assolada pela miséria. Como não ter uma rotina? Didier (1976, p. 11) já confirmava que a repetição é um dos aspectos peculiares da escrita do diário:

Os diaristas se repetem. De um mês a outro, de um ano ao outro e às vezes até com vários anos de distância – os problemas permanecem idênticos; idênticos os caracteres, as razões e os pensamentos. Os diários são uma prova gritante, a maior parte do tempo, da constância de temperamento e do moi.

Seria verossímil dizer que se a norma culta foi algo controlado por uma literatura burguesa e branca ao longo da História brasileira, a coloquialidade do diário de Carolina, em um contexto do surgimento de novas identidades, pode ser interpretada como o seu *lócus*, o da identidade da periferia, da exclusão, é também uma forma de resistir à opressão, projetando-se em direção ao ser alguma coisa. Se o Estado não conseguiu garantir aos descendentes de escravizados uma condição digna para a construção de suas realidades, lançando-os para as periferias à beira da morte, seria razoável dizer que narrar o mundo com suas próprias palavras para escancarar a sua torpe realidade, significa subverter a lógica da dominação em que está inserido. É por isso que Moura (1994, p. 186) está correto quando afirma:

Por que não esmagamos e não consideramos a literatura negra e o seu código de linguagem como uma manifestação válida, já que estamos em um país pluricultural? Por que nós achamos que o monopólio do discurso cultural é uma forma de controle que deve ser exercido pelas elites as quais e autodeterminam brancas e, com isto, a palavra do negro, da forma como ele sabe e quer se expressar (através dessa descoberta de uma linguagem desarticulada, que significa uma forma nova e livre de expressar uma realidade crítica) não é considerada literatura?

São evidentes os traços do racismo estrutural na vida e obra de Carolina Maria de Jesus: o déficit educacional na vida dos descendentes de escravizados é a maneira singular que ela lida com os pesos e medidas, desconhecendo a moeda nacional. De acordo com Perpetua (2014, p. 151): “ela mescla uma espécie de sistema de trocas medieval, em que o gênero é adquirido por centavos, e não por gramas ou quilo”, como podemos ver na passagem do Caderno 1: “24 de maio de 1958 - Cheguei na favela mandei o José Carlos comprar 9 de macarrão, e 7 de café. Não tinha 2 colheres. Mande o João comprar 4 cruzeiros de açúcar. 26 de maio de 1958 - Mediu o açúcar 1 xícara e meia (JESUS, 2018, p. 95).

A miséria exposta em *Quarto de despejo* nos faz chegar ao absurdo de questionar se a vida na favela poderia ser pior do que nas senzalas, dialogando com as limitações da abolição da escravidão, como Carolina expõe: “E o meu filho João José disse-me: pôis é. A senhora disse-me que não ia comer [mais] as coisas do lixo” (JESUS, 2018, p. 57). Ou: “11 de junho de 1958 - O José Carlos esta mais calmo depôis que [expeliu] botou os vermes, 21 vermes (JESUS, 2018, p. 79). E ainda: “11 de julho de 1958 - Ao redor da tórneira, amanheçe chêio de

[excrementos] bosta (JESUS, 2018, p. 95). Comer coisas do lixo é o que o “capitalismo racial” deu aos negros e pobres do Brasil.

Em outra passagem, Carolina demonstra o total abandono do Estado em relação à saúde pública, a qual não existia para os negros, como no excerto:

O José Carlos esta melhor. Dei-lhe uam lavagem de alho e um chá de hortelã. Eu zombei do remédio da mulher, mas fui obrigada dar-lhe porque atualmente a gente se arranja como pode [...] A senhóra trabalha com o médico em quê? – Eu sóu lavadeira de um hospital. pensei: que prepotência. Pór ser lavadeira de um hópital, já acha que pode indicar remédios. Ah! Cada uma nêste Brasil!. (JESUS, 2018, p. 123)

O espaço favela se torna um local da exclusão completa da cidadania: sem saneamento básico, moradia digna, saúde e educação. Se o território pode ser interpretado pelo viés da colonização, a falta de planejamento urbano se converteu, na verdade, em uma intencionalidade do poder público em deixar essa população à margem do sistema, à beira da morte, como fora no passado, ou seja, a “necropolítica”. Antes, senzala. No presente, favela. Repetição da História conduzida pelo nosso “bonapartismo-colonial-racial”.

Entretanto, como a luta é inerente à presença da população negra no Brasil, também precisa ser visto como um espaço de resistência à essa realidade, como Carolina e tantas outras pessoas fizeram, por meio de uma produção literária e artística como um todo que, por meio de uma nova estética, como esta apresentada, subverteu o monopólio cultural da branquitude, colaborando, definitivamente, para a destruição de uma “história única”, como lembrou Adichie (2019, p. 27-28): “a consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum. Enfatiza como somos diferentes, e não como somos parecidos”.

#### **4.2.6 – A colaboração dos elementos paratextuais**

De acordo com Perpetua (2014, p. 43):

Os elementos paratextuais, sejam verbais ou icônicos, podem ser obrigatórios – como o nome do autor e o título -, ou opcionais – como o prefácio e a ilustração. A função geral desses elementos pode ser resumida na de anunciar o texto ao mundo, de torná-lo público e de orientar a leitura do livro. As funções de cada elemento do paratexto, por serem empíricas, só podem ser entendidas por indução, nos limites de um estudo geral sobre o texto a que pertence cada elemento.



No caso da obra de Carolina Maria, é importante ressaltar que já havia algum conhecimento, por parte do público, de sua realidade, a qual já havia sido apresentada em textos jornalísticos e revistas, que expunham a realidade da periferia. Para Perpetua (2014, p. 43):

alguns elementos que, já presentes nos textos dos jornais, procuram assegurar o tipo de recepção que se quer para o livro. Esse direcionamento inicia-se pelo conjunto discursivo formado pelo título e subtítulo e vai se confirmar, com poucos subterfúgios, nos textos da orelha e do prefácio de “Quarto de despejo: diário de uma favelada”.

O próprio título escolhido para a obra dá evidências da localização de Carolina e, por extensão da realidade da maior parte dos negros da grande metrópole, não só lhes conferindo um *status*, mas propriamente um *ethos*, o da favela. Para Perpetua (2014, p. 43), “*Quarto de despejo*, título colhido de uma das expressões metafóricas utilizadas por Carolina de Jesus para designar o mundo da favela como um cômodo de uma casa em que são abandonados os objetos que não têm mais serventia”. Nada mais significativo que o abandono que os negros sofreram com o final da escravidão, jogados às ruas das cidades em formação, ou então nas senzalas dos latifúndios.

O prefácio e o ritual de apresentação também são úteis no processo de legitimação do texto e da realidade de Carolina. E o responsável por isso é a complexa figura de Audálio Dantas, cuja função foi a de inserir a obra de Carolina nos meios editoriais, mas também acusado de receber dividendos que deveriam ficar com a autora. O prefácio de Dantas, homem, branco, burguês, não só legitima a obra, como resalta o problema da favela à sociedade, apresentando-o aos seus pares. “Tenho de contar uma história, conto. Bem contada, no exato acontecido, sem inventar nada” (DANTAS, 2018, p. 5). Com esse intuito, a narrativa de Dantas focar-se-á na ilusão referencial, por meio da qual o pormenor concreto que caracteriza a descrição realista produz, segundo Roland Barthes (1988, p. 164), “um efeito de real, que constitui o fundamento desse verossímil inconfesso que forma a estética de todas as obras correntes da modernidade”, produzindo, inclusive no público, o qual já vai sendo preparado pelo que vem pela frente em relação ao conteúdo da favela, um sentimento catártico tamanha a brutalidade encontrada na obra. O próprio texto de Dantas, além de confirmar a realidade da “irmã Carolina”, também expõe as consequências da abolição incompleta, mostrando que a favela era sim, uma senzala do século XX, ou, no entender de Perpetua (2014, p. 73), “promove o descortinar da intimidade da miséria de cada morador”. Em última análise, o seu discurso pode ser entendido, enquanto consciência, vinculada à superestrutura, como uma forma de

representação da própria democracia racial, apresentando ao público uma escritora da favela, ou seja, não há impedimento ao seu sucesso e ascensão:

São eles que entendem – os que moram lá e se degradam lá, na fome, na lama, no lixo, na cama. Tem menino barrigudo que entende mais do que a gente. Tem. Até cachorro magro entende mais. Só que eles não dizem nada. Eles choram, gritam, brigam, amam, amor de muitos jeitos, dizem palavrões, suicidam-se, apertam o estômago, mas não dizem nada (DANTAS 2018 apud JESUS, 2018, p. 6).

Para enfatizar o efeito de real do discurso, às páginas do prefácio foram acrescentadas fotografias da favela, de Carolina e seus vizinhos em várias poses, dentro e fora de seu barraco. Para Perpetua (2014, p. 76): “as fotografias vão atestar a veracidade das palavras do prefaciador, que funcionam como suas legendas, são também comprovadas por elas, fechando o círculo da inquestionabilidade do prefácio”. As fotos confirmam a realidade material da ausência.

Por fim, nas recorrências que faz ao diário, são transcritos trechos que se relacionam à miséria comum a todos os favelados, como também são feitas paráfrases e interpretações de partes que se relacionam ao abandono e à falta de justiça com as quais a comunidade do Canindé convive, representando muito bem a farsa da democracia racial, ou melhor, a abolição incompleta. Dessa maneira, o prefácio vai processar o diário de Carolina como o guardião da memória coletiva.

#### **4.2.7 – Uma memória de muitas Carolinas**

Ao mesmo tempo em que a cidade grande se mostrava receptiva à política do desenvolvimento, camuflava-se na periferia urbana o custo social do projeto de crescimento das favelas. A visão pessoal dessa disparidade seria de forma pungente por Carolina:

Até que enfim parou de chover. [...] Apenas o frio nos fustiga. E várias pessoas da favela não tem agasalhos. Quando uns tem sapatos, não tem palitol. E eu fico condoída vendo as crianças pisar na lama. (...) Percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condoía-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários. Fitei a nova companheira de infortúnio. Ela olhava a favela, suas lamas e suas crianças paupérrimas. Foi o olhar mais triste que eu já presenciei. Talvez ela não mais tem ilusão. Entregou sua vida aos cuidados da vida, 2 de maio de 1958, (JESUS, 2018, p. 47).

Carolina é perspicaz e possui uma incrível capacidade de narrar não só a sua trajetória, mas também a do outro, colocando em seu diário o poder de desnudar o cotidiano da periferia

em um sentido lato. Ela quer que a “razão negra” se torne coletiva, que liberte os seus iguais. Levine (1994, p. 20) afirmou que “a Carolina do *Quarto* era um produto de uma sociedade, o Brasil dos fins dos anos 1950, que convivia com uma má distribuição da economia e com extremos de riqueza/pobreza dos mais abismantes do mundo”. E ela, ao viver a “vida do espírito”, como uma aluna de Aristóteles, uma peripatética, aquela que lê e caminha, logo pensa e pensa muito para construir a sua identidade. Carolina refletiu muito ao perambular por São Paulo em busca de sobrevivência. Pensou, usou o querer, julgou, experimentou, concluiu: não aceita o determinismo da favela. E encontra na literatura uma forma de superação. Favelada não, escritora: nesse sentido, na fuga do determinismo histórico em busca de sua própria identidade, sua ação dialoga diretamente com a proposta de Mbembe (2018a, p. 65):

Essa é, portanto, outra vertente da razão negra – na qual a escrita procura conjurar o demônio do primeiro texto e a estrutura de sujeição que ele carrega; na qual a mesma escrita se esforça por evocar, salvar, ativar e reatualizar a experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno.

Em suas andanças, Carolina recolhia trapos nas ruas. Uma andarilha que percorreu e viveu os abismos da metrópole em formação. Leva os seus leitores a percorrerem a sua realidade com seu diário. Quer que eles também vivam a “vida do espírito” e pensem na realidade material desigual:

As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de veludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num “Quarto de despejo” (19 de maio de 1958, JESUS, p. 35).

De acordo com Perpetua (2014, p. 43):

A escrita de Carolina, com seu toque muitas vezes naturalista, é carregada por inúmeras metáforas que expõe visões contrapostas da cidade e seus habitantes, característica que vai situar a narradora como ‘personagem símbolo de um cosmo em transformação e como sintoma de um padrão que não mais condizia com a modernização proposta.

O realismo sobre a favela, demonstrado nos relatos de Carolina, contrasta com a visão dominante que existia até então sobre esse espaço. De acordo com Levine e Meihy (1994, p. 106):

O livro chamava a atenção da sociedade para as favelas. Trinta anos atrás São Paulo não tinha tantas favelas como hoje (...). Era uma aqui e outra ali, o que tinha mais era cortiço. A favela do Canindé era uma exceção. O problema da favela era conhecido, mas era abordado de uma forma romântica, como nos sambas Ave Maria no Morro, Barracão de Zinco. Com o diário, pela primeira vez, o problema veio com força, verdadeiro, pois veio lá de dentro.

A favela paulistana estava em um processo de formação e seus contrastes com o centro começavam a se tornar explícitos. *Quarto de despejo* funcionou como um elemento catalisador ao desvelar tamanha dicotomia urbana.

Andrade (2008, p. 94) enaltece a obra de Carolina Maria, independentemente de qualquer preconceito que possa haver perante a sua linguagem e conteúdo, desfazendo as visões canônicas da literatura:

[...] podemos dizer que Carolina Maria de Jesus “mora na literatura”, faz parte da história da “literatura das minorias”, aliás, não existe uma única literatura, esse mito vem sendo desconstruído pelos leitores que lêem textos como “Quarto de despejo”, uma obra escrita por uma marginalizada, cuja linguagem é capaz de criar envolvimento e beleza, por mais que se afaste do padrão estabelecido por escritores de elite.

No último dia registrado em *Quarto de despejo*, Carolina espera dias melhores, os quais rapidamente já se mostram como inviáveis:

31 de dezembro ... Despertei com o apito da Gazeta anunciando o Ano Novo. Pensei nas corridas e no Manoel de Faria. Pedi a Deus para ele ganhar a corrida. Pedi para abençoar o Brasil. Espero que 1960 seja melhor do que 1959. Sofremos tanto no 1959, que dá para a gente dizer:

*Vai, vai mesmo!*

*Eu não quero você mais.*

*Nunca mais!*

1 de Janeiro de 1960 Levantei as 5h horas e fui carregar água. (JESUS, 2018, p. 191).

Para Borges e Santos (2013, p. 5):

Ao publicar seu livro, Carolina de fato afastou-se simbolicamente de maneira irremediável dos moradores do Canindé, que recusaram à vizinha-autora. Para o público, em geral, no entanto, ela era a “escritora da favela”. Os dois engessamentos identitários reproduziram a incompreensão e o preconceito de ambos os lados, tanto do lado do barro quanto do lado do asfalto. O êxito da obra em termos de mercado permitiu à escritora comprar uma casa, de alvenaria, no bairro de Santana. Com a mudança, encerra-se também o interesse editorial pela autora, que somente interessava à mídia e ao público enquanto favelada, o diferente e talvez exótico, curioso. Seu sucesso econômico acarretou-lhe o fracasso na carreira. E no que diz respeito aos seus pares, a fama também só gerou problemas.

É de bom senso questionar que, após a utilização de inúmeros exemplos acima, é possível estabelecer uma continuidade entre os elementos constituintes da escravidão mesmo após a sua abolição, a saber, fome, privação de liberdade, racismo, ausência de cidadania e outros. A assinatura da princesa Isabel em um mero papel no dia 13 de maio de 1888, como elemento do direito burguês, foi um episódio que não proporcionou, de fato, uma igualdade material entre brancos e negros. Muito longe disso. Nem sequer uma pequena semelhança de oportunidades. Foi uma abolição incompleta, a qual lançou os negros em um buraco profundo na cidade, o do espaço da marginalidade, favela, esquecimento, brutalidade, onde reina o racismo estrutural. E a população negra resistiu desde sempre seja por meio das rebeliões, da imprensa, dos movimentos sociais, da literatura, buscando o seu espaço na sociedade.

Carolina viveu em meio à favela a maior parte de sua vida, conseguiu sair dela graças à guerra que travou com sua consciência, na dialética entre a vida material e a do espírito, vencendo em partes a exclusão ao acreditar na importância do pensar, refutando o determinismo da favela. Construiu a sua “razão negra” de denúncia das circunstâncias em que viveu. Mas, seria possível sair da condição de favelada, destruindo os estereótipos criados nos espaços, por exemplo? O centro passou a aceitar a moradora da favela quando ela se mudou, após algum sucesso do lançamento de sua obra, para uma casa de alvenaria? Ainda viveríamos uma dialética da malandragem (CANDIDO, 1993) ou estamos de frente para uma nova dialética, a da marginalidade (ROCHA, 2006)?

O relato de Carolina Maria de Jesus é um entre inúmeros outros que existiram, mas não foram registrados. Há muitas Carolinas pelo Brasil, seja no sertão nordestino, nas terras quilombolas do Norte, entre as caboclas e mamelucas do cerrado, nas Cidades de Deus de nossa metrópole até nos pampas do Chuí. Tantas vozes de mulheres e também de homens, em todas as faixas etárias que foram caladas, ora pelo trauma da fome ou então da violência, seja ela institucional, a qual excluiu parte significativa dos afrobrasileiros do acesso pleno à educação, saúde, moradia, relegando-os aos quartos de despejo de uma nação hipócrita, desleal, autoritária. Isso também foi papel da superestrutura e, conseqüentemente da alienação, ao produzirem nas consciências uma suposta igualdade.

A escrita de Carolina Maria pode ser enquadrada naquilo que Foucault (2009a) classificou como “função sujeito”: diferentemente da “função autor”, a qual estaria relacionada uma tradição discursiva, notadamente branca no Brasil, a “função sujeito” precisa ser vista como uma função de complexidade e de variáveis do discurso. Neste caso, não há importância quanto a quem ou de qual posição social se fala. Foucault (2009b) acredita que, independentemente da estética do discurso, qualquer que fosse o tratamento dispensado a ele,

certamente desenvolver-se-ia no “anonimato do murmúrio”. Dessa maneira, a narrativa de Carolina é uma dentre milhões de vozes excluídas na construção desse “murmúrio”. Uma escrita da subjetividade da condição de uma mulher, negra, favelada, mãe solo. Uma voz individual, mas que é, na verdade, de muitas Carolinas que vivem à margem de uma sociedade brutal, que não rompeu totalmente com a realidade escravista. Mas que conseguiu subverte-la e que está aqui, hoje, em 2020, como símbolo de resistência e subversão da branquitude.

Se vivemos uma farsa, se o discurso da superestrutura não está alinhado à realidade material, mas somente à justificativa do desenvolvimento capitalista, nada mais propício então acenar para a sociedade brasileira com características teatrais. Há tantas máscaras, disfarces, as quais não existem só no carnaval. Nosso pecado não está só em fevereiro, está em todo o ano, o pecado da miséria, do preconceito e do esquecimento, que nos faz vestir um traje torpe, chinfrim, que jura acreditar não existir racismo, que acredita na meritocracia, mesmo no fundo de uma favela como a do Canindé e que pessoas como Carolina poderiam superar suas condições adversas se tivessem força de vontade e quisessem realmente trabalhar. Pura alienação.

A História do Brasil se repete, como já dissemos, anda em círculos intermináveis para quem vive no estrato de baixo, agonizando, ou no estrato de cima, gozando, dos privilégios e de sua autoalienação.

Nosso racismo é estrutural, marcado na realidade material pela continuidade dos traços escravistas, pelos absurdos vistos nas favelas, ora com incêndios, inundações, deslizamentos de terras, execuções sumárias, tiroteios, chacinas, miséria, uma tragédia para cada mês provocada pela “necropolítica”... e então voltaremos à superestrutura e suas ideologias: abolição triunfante de louvor à Isabel, a escravidão não foi tão ruim assim, pois muitos ainda acreditarão que somos uma democracia racial e o discurso volta ao seu ponto central. As ideias não correspondem aos fatos.

E o papel da literatura? *Literatura como missão* como postulou Sevcenko (2014), uma missão da arte com um papel negativo, o de provocar, inquietar, gerar o debate, promover rupturas e auxiliar na construção da “razão negra” de Mbembe. Nada mais atual para Arte, em todas as suas manifestações, que engajar-se, politizar-se, incentivar a mudança. A herança de Carolina está aí, uma literatura marginal, não só no sentido de sua estética, mas também do seu *ethos*, na sua enunciação, no seu local de radiação e tudo aquilo que se imputa ao seu universo. Ler Carolina Maria de Jesus, hoje, é de fato traumático e violento, comprobatório de que esta democracia racial é uma farsa. Vistam as máscaras ou rendam-se: Carolina ainda vive entre nós, não só nos livros, mas em cada esquina do Brasil.

## **CAPÍTULO 5 - O GOLPE MILITAR: PARA OS BRANCOS O “MILAGRE ECONÔMICO”, PARA OS NEGROS A FAVELA DA CIDADE DE DEUS**

A partir do dia 31 de março de 1964, o Brasil passou a viver um período de Ditadura Militar. Essa data ficou conhecida em nossa História por um golpe realizado pelos militares, apoiados por políticos civis, alto clero, elite econômica em parceria com a diplomacia norte-americana, os quais derrubaram um presidente eleito legitimamente pelo povo, João Goulart, sob a justificativa de evitar uma “ameaça comunista” (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Foi um período no qual o nosso “bonapartismo-colonial-racial” e sua “necropolítica” atuaram de maneira latente na defesa dos interesses das classes dominantes, reprimindo os movimentos populares por meio dos aparelhos repressivos do Estado. Neste contexto, nosso bonapartismo aproxima-se do seu modelo clássico, por se tratar de um Estado de exceção, conforme o ocorrido na França de Luís Bonaparte, mas, ao mesmo tempo, mantém-se com suas características peculiares, brasileiras, ao continuar mantendo sua roupagem racista.

Os 21 anos de Ditadura Militar romperam o incipiente tecido democrático do Brasil: instituições eram fechadas a bel prazer pelos militares, como o Congresso, pessoas eram perseguidas, presas e executadas por se posicionarem contra o governo, ou aparentarem críticas ao regime. A mídia e a Arte foram silenciadas. A escolha do presidente da República, governadores de estado e prefeitos de capitais e cidades de segurança foi retirada do povo, passando para um pleito indireto (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Para Coutinho (1979, p. 41), este período é exemplar no tocante à manutenção das velhas estruturas econômicas por um novo reordenamento das classes dominantes do país:

Mas essa modalidade de “via prussiana” (Lênin, Lukács) ou de “revolução-restauração” (Gramsci) encontrou seu ponto mais alto no atual regime militar, que criou as condições políticas para a implantação em nosso País de uma modalidade dependente (e conciliada com o latifúndio) de capitalismo monopolista de Estado, radicalizando ao extremo a velha tendência a excluir tanto dos frutos do progresso quanto das decisões políticas as grandes massas da população nacional.

Do ponto de vista das relações étnicas, a situação foi péssima por vários fatores: lideranças do movimento negro foram perseguidas, como quaisquer outros que se posicionassem contra o discurso oficial dos militares, mas, com um requinte de crueldade a mais: por serem negros, as perseguições eram muito mais intensas. E o discurso da democracia racial, enquanto superestrutura, foi revigorado enquanto discurso oficial de Estado (PIRES,

2018) em uma tentativa de moldar a sociedade brasileira no sentido de esconder as desigualdades históricas.

Althusser (1980, p. 42-43), em sua análise marxista, acrescenta um novo e importante elemento à superestrutura, auxiliando de maneira substancial a análise do racismo brasileiro durante o período da Ditadura Militar. Dissertando sobre os aparelhos do Estado, afirmou:

Lembremos que na teoria marxista, o Aparelho de Estado (AE) compreende o Governo, a Administração, o Exército, a Polícia, os Tribunais, as Prisões, etc., que constituem aquilo a que chamaremos a partir de agora o Aparelho repressivo de Estado. Repressivo indica que o Aparelho de Estado em questão ‘funciona pela violência’ - pelo menos no limite (porque a repressão, por exemplo administrativa, pode revestir formas não físicas). [...] Designamos por Aparelhos Ideológicos de Estado um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas

Durante o período monopolizado pelos militares, não foi só o aparelho repressivo, com suas forças policiais, que impôs a ordem branca à população negra, prendendo e torturando os assim chamados “subversivos”. Funcionou como nunca aquilo que Althusser (1980) chamou de “aparelhos ideológicos do Estado” (AIE), distinguindo-o do aparelho do Estado na visão de Marx: enquanto este funciona na atuação da repressão, aquele age para prevalecer a ideologia dominante, embora também em segundo plano seja repressivo pelo viés simbólico, tênue. Os aparelhos ideológicos são afirmados por meio do próprio Estado e seu discurso oficial, mas, sobretudo, pelas escolas e igrejas. Portanto: “distingue os AIE [Aparelhos Ideológicos de Estado] do Aparelho (repressivo) de Estado é a diferença fundamental seguinte: o Aparelho repressivo de Estado ‘funciona pela violência’, enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam pela ‘ideologia’” (ALTHUSSER, 1980, p. 46).

Desse modo, em um contexto ditatorial, Exército e polícia não só reprimem os subversivos, mas também agem na manutenção da ideologia dominante em defesa da coesão nacional. Era desse modo que funcionava “bonapartismo-colonial-racial”. Por outro lado, escolas e igrejas educam por meio de métodos baseados na ideologia dominante, algo que foi ainda mais profundo nesta conjuntura de censura, convergindo em direção à democracia racial. Essas instituições, entretanto, também utilizam de seus meios punitivos para impor seus discursos (ALTHUSSER, 1980). Essa combinação entre aparelhos ideológicos e aparelhos repressivos, seja pela força ou pela sutileza, foi bombástica no período da Ditadura Militar: reprimiram todos os que ousavam questionar o discurso dominante, o qual era ensinado nas escolas e abençoados nas igrejas.



A subida ao poder dos militares, via golpe de Estado, desconsiderou os estudos feitos por Florestan Fernandes, o qual foi exilado no período da Ditadura Militar, Roger Bastide, Costa Pinto, Clovis Moura, Guerreiro Ramos, o qual teve sua obra censurada, e outros, ignorando os dados levantados pela Unesco, como mostrados anteriormente. A estrutura material desigual foi simplesmente descartada pelos militares. A partir do governo do general Castelo Branco (1964-1967), o país assumiu escancaradamente o discurso da democracia racial, internamente, e perante a comunidade internacional, fortalecendo o aparelho ideológico. O conceito de “negro/preto” enquanto cor e raça, por exemplo, foi retirado do Censo do IBGE, afinal todos eram brasileiros (as). Para Piza e Rosenberg (1998-1999, p. 124):

O censo de 1970 não coletou cor, nem explicitou os motivos. Este censo ignorou a cor como dado necessário à caracterização da população brasileira. Durante a década de 70, estudos criteriosos como o de Costa (1974), sobre inclusão do quesito em censos futuros, foram realizados por pressão de pessoas interessadas nesses dados (movimento negro e pesquisadores) visando a preparação para a coleta do Censo de 1980.

Começou a ganhar força, no país, o termo “moreno (a)”, o qual, conforme visto na história da miscigenação racial do país, era uma forma de branquear-se. Piza e Rosenberg (1998-1999, p. 130) acrescentam que:

Para alguns, esse “moreno” pode estar designando uma procura de branqueamento. Para outros, porém, essa denominação, tanto no processo de auto quanto de heteroclassificação, pode estar designando um processo de “despreconceitução da nomeação da cor”. As palavras usadas para nomear a cor das pessoas não são meros veículos neutros enunciadores de matizes, mas carregam índices de preconceito/ discriminação, de seu distanciamento e de sua superação.

O mito da democracia racial brasileira, enquanto aparelho ideológico, percorreu o mundo. Com o objetivo de mostrar à comunidade internacional que o país vivenciava uma isonomia racial, o Itamaraty ratificou, junto a ONU, em 1969, a Convenção Internacional sobre a Eliminação do Racismo e de Todas as Formas de Discriminação Racial. No entanto, de acordo com Nascimento (2016) o Ministério das Relações Exteriores manteve em sigilo as restrições impostas ao acordo. Para a comunidade internacional, a ditadura militar mostrava que o Brasil era um “paraíso racial”, como na mensagem feita pelo presidente Ernesto Geisel (1975–1979), o qual, em 1977, enviou ao secretário-geral da ONU, em virtude do Dia Mundial ao Combate

à Discriminação Racial: “quem discrimina raças viola direito”.<sup>33</sup>Entretanto, internamente, o discurso estava longe da realidade material, marcada pela exclusão e aumento da miséria.

O Brasil se posicionava no mundo na vanguarda dos povos, como ícone da tolerância mundial, em um mundo de conflitos raciais, como nos Estados Unidos dos resquícios das leis *Jim Crow* e na África do Sul do *apartheid*; o país vendia ao mundo a imagem paradisíaca que insistiu em permear a nossa História. Não por acaso, esse tipo de postura estava presente na Educação nacional, fortalecendo o aparelho ideológico. Mas, internamente, o autoritarismo da Ditadura Militar mostrava uma outra realidade: era acrescido por um viés racista quando se tratava da população negra, como contam relatos de lideranças negras da época, revelados à Comissão da Verdade carioca. É o caso de Daílton Lopes, negro, perseguido e expulso das Forças Armadas, o qual demonstra de que maneira o tratamento dispensado aos negros era análogo ao período escravista:

Na época em que meu pai foi preso várias vezes, nós morávamos mais especificamente no “Bar dos Cavalheiros” ali em Duque de Caxias. (...) Eu lembro, antes de eu entrar para o quartel, o meu pai ser humilhado várias vezes. Às vezes, sabe, eu chorar... o... meu pai, nas vezes que ele esquecia, saía para procurar emprego, muitas das vezes ele saía e esquecia o documento em casa. E você sabe muito bem que naquela época tinha a lei de vadiagem. [...] Ele foi várias vezes para a delegacia, a gente ficava desesperado em casa. Minha mãe... às vezes meu pai ficava 48 horas sem aparecer em casa e a gente não sabia o porquê. E ele aparecia com as duas mãos inchadas: “o que aconteceu, pai?”, “fui preso”, “mas por que”, “porque eu tava sem documento, me levaram para a delegacia, eu falei que era trabalhador, mostrei a mão cheia de calo”, “a ordem aqui é a seguinte: qualquer pessoa que for presa sem documento, para não esquecer mais, tem que levar umas porradas com cassetete na mão”. Aí era obrigado a abrir a mão, e meu pai dizia que levava três em cada mão. Era com toda a raiva que eles davam. Dá vontade de chorar, sabe? Um cidadão sair para procurar emprego, esquecer o documento em casa, ser preso... até parecia que na época nosso país estava navegando em emprego. Estava faltando emprego na época da ditadura. Várias vezes meu pai foi preso, humilhado dessa forma, esculachado. Eu me lembro desses detalhes, minha mãe chorava, pedia para minha tia ficar com a gente para procurar meu pai. (PIRES, 2018, p. 1065)

Em 1968 foi feito o “golpe dentro do golpe”, ou seja, a outorga do AI-5, o qual solapou por completo os frangalhos que ainda haviam do estado de direito, retirando o habeas corpus para crimes políticos, dando ao presidente da República o direito de fechar o Congresso devido ao crescimento da oposição (SCHWARCZ; STARLING, 2015). O estado de exceção virou regra e o aparelho repressivo hipertrofiou-se, aproximando nosso bonapartismo de sua forma

---

<sup>33</sup> O *Estado de São Paulo*, em matéria sob o título “Geisel: quem discrimina raça viola direitos”, publicada em 22 de março de 1977.

clássica (MAZZEO, 2015). Neste contexto, a Lei de Segurança Nacional perseguiu, torturou e executou opositores, incluindo integrantes do movimento negro, vistos como subversivos não só pelo discurso contestador, mas também pelo comportamento dissonante, o *black power*, influenciado diretamente pela cena cultural e política norte-americana, como o funk e os Panteras Negras – daí o uso das jaquetas pretas, o cabelo *black* e o punho cerrado como símbolo de resistência.

Os parágrafos do artigo 3º dessa lei definiam os tipos de inimigos do regime:

§ 1º A segurança interna, integrada na segurança nacional, diz respeito às ameaças ou pressões antagônicas, de qualquer origem, forma ou natureza, que se manifestem ou produzam efeito no âmbito interno do país;

§ 2º A guerra psicológica adversa é o emprêgo da propaganda, da contrapropaganda e de ações nos campos político, econômico, psicossocial e militar, com a finalidade de influenciar ou provocar opiniões, emoções, atitudes e comportamentos de grupos estrangeiros, inimigos, neutros ou amigos, contra a consecução dos objetivos nacionais.

§ 3º A guerra revolucionária é o conflito interno, geralmente inspirado em uma ideologia ou auxiliado do exterior, que visa à conquista subversiva do poder pelo controle progressivo da Nação.<sup>34</sup>

A crítica ao racismo institucional, feita, principalmente, pelo Movimento Negro Unificado (MNU), nascido em São Paulo em 1978 como resposta à realidade racista brasileira e, pelo viés cultural, o *Black Soul*, ou *Black Rio* na capital carioca era visto como algo da esquerda e deveria ser combatido, sendo incluído na “guerra psicológica” da lei vista acima. Neste contexto, é Solano Trindade o maior poeta negro de enfrentamento do regime ditatorial. Com seus “Poesia de uma vida simples” e “Cantares ao meu povo” que ele “não para de criar, de contestar, de denunciar, de lutar como Zumbi não parou de guerrear contra os mesmos colonizadores, sendo que nesta ocasião, travestidos de militares” (FILHO, 1987, p. 41).

De acordo com Santos (1994, p. 47-48), durante o auge da ditadura, no governo do general Médici (1969-1974): “nenhum jornal, grande ou pequeno, podia publicar nada sobre índios, esquadrão da morte, movimento negro e guerrilha – era como se, por decreto, tais problemas não existissem”. Superestruturalmente, essa tendência reforçava a ideologia militar, de “Brasil grande”, “pacífico”, “potência em ascensão”, sem dissensões internas, perspectiva que dialoga com a mitologia presente desde os primórdios de nossa colonização. Era natural que em uma sociedade materialmente desigual, cujo Estado controlava os meios de comunicação, a alienação reinaria e, conseqüentemente, inúmeros brasileiros compraram esse discurso.

<sup>34</sup> Artigo 3o do Decreto-lei 314/1967, disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-314-13-marco-1967-366980-publicacaooriginal-1-pe.html>, acesso em 12 de outubro de 2019.

A partir do momento em que o Estado assume um discurso oficial, ou seja, passa a manipular diretamente as consciências, fabricando uma ideia que foi transmitida para os demais aparelhos ideológicos – a superestrutura – toda forma de desobediência seria repudiada veementemente. Dessa maneira, qualquer perspectiva que fosse contra o discurso oficial seria censurada e seus disseminadores perseguidos. Aparelho ideológico e repressivo combinaram-se perfeitamente para solidificar, entre outras ideologias, a da “democracia racial”.

As invasões policiais nos morros cariocas tornaram-se frequentes e os arbítrios direcionados à comunidade negra encrudesceram. Se a história se repete, alguns policiais assumiram a roupagem dos capitães do mato. Lideranças comunitárias da época, como Xavante e Xaolin, contam o inferno que se tornou a vida do morador das comunidades cariocas, vítima da repressão institucional racista:

Xavante – Aquelas rondas, aquelas blitz dentro do morro, eles entravam com suporte militar, entrava e desciam com a gente amarrado tipo arrastão de peixe, que você joga aquele espinhal. Todo mundo amarrado na mesma corda, descendo o morro.

Xaolin – Você chegou a ser amarrado?

Xavante – Cheguei a ser amarrado e levado.

Xaolin – Então isso aí tem a questão da discriminação do negro e do favelado. Se eles torturavam e matavam a classe média, o favelado estava no mesmo caminho, só que com outro viés. O viés da discriminação e da marginalidade, né? Para eles todo favelado era marginal.

Xavante – E quando dava dez horas da noite onde você estivesse, você tinha que correr da polícia, se você não corresse... depois de dez horas da noite os caras te prendiam e dependendo, se fosse preso na sexta-feira à noite, só saía na segunda-feira.<sup>35</sup>

Dom Filó, importante liderança do movimento negro da época, relata que a cor da pele e a indumentária *black power* da época fortaleceram o velho determinismo:

Filó: A gente saía do baile andando. Não tinha bonde e não tinha lotação. Você curtia, saía da Praça Saens Peña até a Praça Sete a pé. [...] A polícia vinha e dava aquela geral nos jovens para ver se ele... qual a arruaça que eles fizeram? Era assim. Mas isso não era só negro não, era geral. Mas pro preto era... ele já era culpado de cara. [...] Então primeira geral era nele. Já manda encostar. Naquela época era encostar na parede, era assim a abordagem. E era constante. Então a partir do momento em que o visual daquele negro muda, agride a esse policial (PIRES, 2018, p. 1065).

---

<sup>35</sup> PIRES (2018, p. 1064) O depoimento foi coletado no dia 20/03/2015, na Rocinha, pelos pesquisadores da CEV-Rio Lucas Pedretti e Marco Pestana. Xaolin é Antonio Mello, 62 anos, líder comunitário e presidente da Câmara Comunitária da Rocinha. Foi diretor do Sindicato dos Metroviários do Rio de Janeiro e Presidente da Associação de Moradores da Rocinha. Xavante é José Fernandes Pereira, liderança da União Pró-Melhoramentos dos moradores da Rocinha. Foi secretário de obras e vice-presidente da UPMMR.

Ser preto era sinônimo de bandido para o Estado brasileiro que passou a caçar as lideranças comunitárias e culturais do movimento negro brasileiro. No caso carioca, os membros do *Black Rio* tiveram seu auge no início da década de 1970, quando no clube da Renascença o soul carioca de Tim Maia, Gerson King Combo, União Black, Mr. Funk, Banda Black Rio influenciavam milhões de pessoas (PIRES, 2018). A inspiração norte-americana, fruto da experiência segregacionista, levava a membros do movimento cultural brasileiro a promover palestras e conscientização entre a população negra. Foi mais do que suficiente para atrair as atenções do Serviço Nacional de Inteligência da ditadura militar, a qual passou a considerar o movimento como uma infiltração dos Panteras Negras dos Estados Unidos, grupo visto como terrorista pelo FBI, ou então como influência da luta anticolonialista e socialista na África (PIRES, 2018). Daí o patrulhamento aos bailes *blacks* cresceu significativamente, incluindo pessoas infiltradas para identificar líderes e conhecer melhor o movimento (PIRES, 2018). O DOPS-GB expediu o Informe 17/75-B em 07 de fevereiro de 1975, um documento confidencial, que falava a respeito da formação de um grupo de negros intelectuais no Rio de Janeiro “com pretensões de criar no Brasil um clima de luta racial entre brancos e pretos”.<sup>36</sup> A partir disso vieram os expurgos: prisões, perseguições e tortura aos integrantes do movimento, os quais relataram a desumanização à Comissão Estadual da Verdade do Rio de Janeiro, como relata Pires (2018, p. 1075-76):

Xavante contou em depoimento à CEV-Rio que no final da década de 1970, numa saída de baile, um grupo no qual estava foi levado para a Lespan, Casa dos Marinheiros, e dentro do quartel, cortaram os cabelos black (deixando-os carecas), receberam duchas de água gelada e permaneceram presos de sexta a noite até a tarde do sábado. Ele atribui a violência direcionada aos bailes ao fato de que “a gente pregava na época o fim da ditadura nos bailes, pregava a igualdade social. E o movimento black era discriminado naquela época.” Além desse episódio, descreveu o mesmo “ritual” em saída de baile no Caramujo (em Niterói) e na Penha.

É evidente que o tratamento dispensado pela Ditadura Militar aos negros representa a continuidade de elementos escravistas: a tortura física e psicológica, a destruição dos elementos identitários, como o cabelo, a dissuasão da articulação intelectual do grupo, a afirmação da superioridade racial. Tudo isso colabora para a configuração de uma farsa abolicionista e para o fortalecimento do mito da democracia racial, principalmente em meio a um regime autoritário. De acordo com Gonzalez e Hasenbalg (1982, p. 16):

---

<sup>36</sup> Disponível em Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Assunto: “Black Power e Música Soul”, 07 de fevereiro de 1975, DOPS 232, 219.

A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (segundo a polícia, todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. Enquanto isso o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando em ordem e segurança sociais.

Além disso, é fundamental destacar a situação material vivida no país naquele contexto. Junto ao discurso da democracia racial, a superestrutura do Brasil militar e ditatorial era marcada pela defesa de um “milagre econômico”, o qual levaria o país a “grande potência”, uma das dez maiores economias do mundo. Os números elevaram-se, é verdade, constatados na alta do PIB, consequência do significativo crescimento industrial, incentivos estatais e diversificação econômica (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Essa suposta realidade material incorreu na criação dos discursos da superestrutura, incluindo a ideia de que todos, independentemente das condições – negro, branco, homem, mulher... – poderiam se desenvolver no país. Entretanto, quando visto do ponto de vista marxista, essas ideologias criadas neste instante, relacionadas à alienação, nada mais eram do que uma visão invertida da realidade (SILVA, 2012):

O “milagre econômico”, contudo, teve um preço, e o crescimento da economia se fez acompanhar de um processo acentuado de concentração de renda, resultado de uma política salarial restritiva, em que os ganhos de produtividade não eram repassados para os trabalhadores. Deu-se também um aumento vertiginoso da dívida externa, com o país mais vulnerável às alterações do cenário internacional em decorrência da captação de recursos privados no exterior. [...] Na explicação meio cínica do general Médici, que ocupou a Presidência da República no período do apogeu do ciclo de crescimento, o país estava muito bem; o povo é que ia mal (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 453).

Coube à Arte, como a música, o teatro, o cinema e a Literatura do contexto e pós-ditadura militar rever esse pensamento dominante, mostrando que a democracia racial era uma falácia. É o caso de *Cidade de Deus*, obra literária que narra como a violência e exclusão da comunidade carioca dão evidências que a realidade do negro estava muito distante do discurso oficial do Estado brasileiro, aproximando-se, em alguns aspectos, da escravidão, principalmente pela vida no espaço favela.

### **5.1 – *Cidade de Deus*: espaço de marginalização, denúncia e exposição de uma abolição inacabada**

A comunidade da Cidade de Deus surgiu na metrópole carioca na década de 1960 em um período no qual a cidade perdia todo o seu prestígio de capital da República, transposta para Brasília. Trata-se, também, de um período de decadência do Rio de Janeiro enquanto urbe, ou seja, a cidade passou por um novo processo de desterritorialização (ATHAYDE; MEIRELLES, 2014) que prejudicou, como sempre, a população negra, pois não se tratou de uma novidade na capital fluminense, visto o ocorrido no começo do século.

*Cidade de Deus* surge neste contexto como o resultado de um processo de suburbanização, ou melhor, da expansão das periferias, localizadas nas bordas da cidade, distantes do centro. Nesses subúrbios não só surgiram uma comunidade afastada das benesses da urbanização, mas também nasceram várias favelas. Desterritorialização, subúrbio, favela e exclusão serão todas facetas de um mesmo problema: um processo construído pelos governantes brancos e sua “necropolítica” direcionados à população pobre e majoritariamente negra (ATHAYDE; MEIRELLES, 2014). É uma característica marcante de nosso “bonapartismo-colonial-racial”. Diferentemente da favela paulistana do Canindé, a qual estava em formação, neste caso, no Rio de Janeiro, percebe-se que o espaço periferia passava por uma consolidação, deixando de ser uma novidade na paisagem urbana nacional.

O processo de modernização (FERNANDES, 1975) pelo qual o Brasil passou na primeira metade do século XX, fez com que o país deixasse de ser rural, cafeeicultor, para se tornar uma potência emergente, dependente do mercado mundial, com grandes cidades (SCHOLLHAMMER, 2009), as quais estavam repletas de contradições. Essa expansão demográfica no espaço carioca é um verdadeiro paradoxo: ao mesmo tempo que é desordenada, por detrás dessa desordem, há o interesse estatal em empurrar para os rincões da metrópole aqueles que historicamente sempre estiveram no substrato da cidadania brasileira, negros e pobres. Seu impacto na cultura não passou despercebido, ecoando em uma ficção literária urbana e realista sintonizada com a realidade violenta (HOLLANDA, 2000).

Na obra *Cidade de Deus*, Paulo Lins, após vivência, estudo antropológico e histórico na comunidade, criou a narrativa marcando a evolução cronológica do espaço e dos personagens da favela como um local de segregação, violência e miséria, um verdadeiro “realismo feroz” de *locus* e de *modus operandi*.

Na prosa de Paulo Lins, ficção e realidade se confundem na narrativa, algo que se diferencia de *Quarto de despejo* de Carolina Maria, como visto, uma obra cujo registo é o diário, com um viés confessional. Apesar da notável diferença, as obras se aproximam, cada qual à sua maneira, ao expor a realidade de marginalidade da população, dialogando com o racismo estrutural e, conseqüentemente, a manutenção de elementos da sociedade escravista. *Cidade de Deus*, ao adotar como temática a violência extrema, a exclusão social, o submundo do crime, levando o indivíduo a praticar as coisas mais nefastas possíveis, incluindo o uso de uma linguagem marcada predominantemente pela coloquialidade e por aspectos da oralidade, enfim, uma expressão da agressividade da própria sociedade em que estão inseridos os personagens, dando um ritmo alucinante à narrativa, aproxima-se do conceito de “realismo feroz” de Antonio Cândido, e que apareceu na literatura nos romances de Dalton Trevisan e Rubem Fonseca. Para Pellegrini (2005, p. 10), os termos ferozes e brutalidade

[...] são termos que apontam para a torpeza e a degradação que norteiam a vida de setores enormes da população, em que se cruzam a barbárie existencial e a sofisticação tecnológica, produzindo frutos específicos. Rubem Fonseca é ainda o mais festejado representante dessa vertente, tendo se tornado uma espécie de matriz da qual emana uma linhagem de “novíssimos”, entre os quais podem ser incluídos Ferréz e Paulo Lins.

Para Schollhammer, por sua vez, no contexto da produção de *Cidade de Deus*:

Surgiu uma nova imagem literária da realidade social brasileira que, acompanhando as mudanças socioculturais, já não conseguia refletir a cidade como condição radicalmente nova para a experiência histórica. Na prosa de Fonseca, a cidade não mais se oferecia como universo regido pela justiça ou pela racionalidade do espaço público, mas como realidade dividida, na qual a cisão simbólica entre a “cidade oficial” e a “cidade marginal” como analisado por Zuenir Ventura no seu livro, *Cidade Partida*, sobre o crime organizado e o desenvolvimento urbano no Rio de Janeiro de 1994. (2009, p. 45).

Seguindo esses conceitos, *Cidade de Deus* pode ser visto como um romance-documental, realista, nos parâmetros fonsequianos, pois: utiliza de recursos da reportagem jornalística, fruto da experiência de Paulo Lins com Alba Zaluar. O texto explora amplamente o universo da violência explícita, ora por meio das ações do cotidiano da favela, ora pela linguagem nua e crua, tendo como resultado a recriação realista do cotidiano “brutal” da favela carioca dos anos de 1960 a 1980. Em última instância, há um caráter transgressor, verificado pela transformação pela qual passam personagens centrais do romance – Inferninho, Pardalzinho e Zé Miúdo – tornando-se figuras desarmônicas e hediondas.



O espaço favela, consolidado na paisagem da metrópole carioca, seja na realidade empírica ou na ficção literária, é marcado pelo distanciamento da cidadania burguesa, assim como já era visto no Canindé em São Paulo. É neste espaço, acima de tudo, que se visualiza a continuidade de elementos da escravidão e a debilidade de nossa “revolução burguesa” (FERNANDES, 1975) que na visão de Moura (1994), modernizou sem mudar as estruturas. A educação e a saúde são precárias. O transporte urbano é lento e deficitário. Faltam empregos. Os capitais (SOUZA, 2017) continuam monopolizados pela elite burguesa. Consequentemente, o espaço é recheado de determinismos: drogas lícitas e ilícitas e o tráfico organizado, armamentismo e milícias. Surge até uma linguagem brutal repleta de idiosincrasias. A sobrevivência é uma questão física e psicológica para conseguir se manter perante a exclusão material, a bala perdida e o não se corromper pelo crime. É neste espaço, cuja realidade material é de total ausência do Estado, que os discursos da democracia racial, da ordem e progresso, do “milagre econômico”, não se sustentam. O realismo da ficção de Paulo Lins transmitiu aos personagens e ao espaço uma leitura da fratura social que o país vivia no contexto da Ditadura Militar (1964 – 1985). Essa perspectiva pode ser interpretada pelo mesmo viés utilizado na obra de Carolina Maria de Jesus, a busca pela “razão negra” de Mbembe (2018a) e o da relação dialética entre a “vida do espírito” de Arendt (1995) e a vida material, com algumas modificações específicas devido às particularidades da ficção de Paulo Lins. Neste caso, é a partir da construção das personagens feita por um narrador onisciente e em terceira pessoa, o qual conta a história, que temos a tentativa da construção de uma “razão negra” e dos conceitos arendtianos do pensar, o querer e o julgar. Por esta especificidade narrativa a aplicação desses conceitos em *Cidade de Deus* e *Capão Pecado* se torna mais complexa do que em *Quarto de despejo* para a ação de Carolina Maria de Jesus.

No caso de *Cidade de Deus* e, posteriormente, também em *Capão Pecado*, o narrador pode ser visto pela ótica de Adorno (2006), como um narrador contemporâneo, o qual tem grande proximidade com a realidade da obra, não possuindo mais qualquer proximidade com o narrador épico que, afastado do seu objeto, é capaz de testemunhar suas vivências. Para o filósofo frankfurtiano, “Basta perceber o quanto é impossível, para alguém que tenha participado da guerra, narrar essa experiência como antes uma pessoa costumava contar suas aventuras” (ADORNO, 2006, p.56). Nessas duas obras, narradores e autores estão mergulhados no cenário da favela e a partir de suas óticas criam as personagens. Entretanto, embora ocorra uma fusão entre discurso do narrador e dos personagens, as diferenças entre eles são evidentes, o narrador não se coloca à parte da violência explícita no romance, mas também não é favorável a ela, como fica evidente no trecho:

Poesia, minha tia, ilumine as certezas dos homens e os tons de minhas palavras. É que arrisco a prosa mesmo com balas atravessando os fonemas. É o verbo, aquele que é maior que o seu tamanho, que diz, faz e acontece. Aqui ele cambaleia baleado... Massacrada no estômago com arroz e feijão a quase-palavra é defecada ao invés de falada. Falha a fala. Fala a bala. (LINS, 2002, p. 21).

O próprio narrador possui uma “vida do espírito” e expõe uma “razão negra” ao expor a realidade da comunidade onde está inserido e, ao ser onisciente, nos conta sobre os personagens e sobre a maneira como eles buscam a construção do seu pensamento e identidade.

Os personagens de *Cidade de Deus* podem ser divididos em “bicho-soltos”, malandros, os quais vivem da criminalidade e os “otários”, adjetivados pelos bandidos devido à aceitação das regras da sociedade, vivendo um salário de fome. Ambos estão imersos em uma alienação, consequência das históricas relações materiais desiguais do Brasil e, neste caso específico, do controle ideológico por parte do Estado. Se a objetividade material atua na subjetividade individual (LUKÁCS, 2010), a leitura que cada um desses grupos fará da sociedade será específica: os primeiros, em sua “vida do espírito”, possuem a consciência da desigualdade do espaço favela e querem superá-la pelo caminho da criminalidade, inclusive buscando ultrapassar a marginalidade pelo branqueamento, o qual é sinônimo de usar roupas e trejeitos associados aos brancos, adquirindo capitais (BOURDIEU, 2009) da branquitude.

Entretanto, apesar de não aceitarem a condição determinista do espaço, como ocorreu com Carolina, acabam morrendo em confronto com facções, com a polícia ou na prisão. Eles julgam os seus opostos, os “otários”, operários da cidade, massa da favela, os quais vivem a alienação do trabalho, incorporando a ideologia dominante da democracia racial, da meritocracia. Eles seguem a ordem estatal, negam a vida do “bicho-solto” e da articulação política, prática de outros personagens. São pessoas que se afastaram da “vida do espírito” e representam a consolidação da falácia ideológica: pobres que incorporam o discurso dos ricos e do Estado. Entretanto, aqui há um nó górdio: a “vida do espírito” deveria ser o caminho, via pensar, querer e julgar, para a superação de uma condição de marginalidade. Poderia construir uma “ideologia revolucionária” proposta por Moura (1994, p. 218) para a identidade de sua “razão negra”.

Totalmente oposta à atuação de Carolina: a “vida do espírito” dos protagonistas da obra, “bicho-soltos”, sem a literatura como instrumento de superação, totalmente distantes de qualquer meio intelectual e educacional e, acima de tudo moral, encontram somente na violência o trampolim para alcançar uma vida material digna. Pensam e agem, mas despencam

no abismo do mal e da imoralidade. Seria essa uma consequência da abolição incompleta? Por que o cristianismo que fundamentou a sociedade brasileira não foi capaz de pavimentar a moralidade na periferia? Teria Paulo Lins percebido a dificuldade da saída da marginalidade e depositado em seus personagens essa perspectiva, apesar do narrador construir a “razão negra”?

Por esse ponto de vista, é possível interpretar que tanto o “bicho-solto” e o “otário” vivem nas condições materiais desiguais, as quais se aproximam, como veremos, de características do período escravista. A alienação recai sobre ambos, embora de maneiras diferentes: uns, pela “vida do espírito”, querem sair da condição de exclusão determinista, assim como Carolina Maria, mas optam pela via da criminalidade, imoral e morrem. Outros assumem o discurso oficial da superestrutura, o qual torna impossível a ascensão social. Estaríamos diante de uma nova dialética, a da “marginalidade” (ROCHA, 2006)?

## 5.2 – A formação do Inferninho

Se no passado, como na época do Romantismo de José de Alencar ou na prosa de Machado de Assis, o local rural ainda tinha grande notoriedade, o contexto da literatura de *Cidade de Deus* é marcado, sobretudo, pela consolidação da metrópole e todas as suas consequências de um Brasil urbanizado caoticamente. Ao passarmos de um país rural para urbanizado, sem qualquer planejamento, com a exceção de Brasília, o país cresceu em população, mas não em infraestrutura urbana adequada que pudesse dar condições de vida digna para sua população. Rio de Janeiro e São Paulo, as duas maiores cidades do país, são os exemplos notórios. Na proporção que a cidade cresceu, as desigualdades também foram gritantes, reservando, como visto pelos estudos de Clóvis Moura, Florestan Fernandes e Costa Pinto, o espaço da exclusão, principalmente, a negros e pobres. Neste cenário, coube à literatura do pós-Segunda Guerra Mundial, como visto por Candido (2011), relatar em quais condições essa população excluída narrou a sua realidade. Ora pelo diário, ora pela ficção, mas sempre pelo realismo, autores negros expuseram de que maneira o cenário da escravidão se reconfigurou no Brasil supostamente livre. Este é o caso de Paulo Lins, escritor negro, carioca, ex-morador da favela Cidade de Deus que, após longa pesquisa, atrelada à sua experiência na região, levaram à redação de sua obra. Apesar de se tratar de uma ficção, Lins provocou um efeito de real em seus leitores, principalmente ao utilizar nomes e locais verdadeiros. Para Schollhammer (2009, p. 57-58), o realismo da obra de Lins possui:

a vontade ou o projeto explícito de retratar a realidade atual da sociedade brasileira, frequentemente pelos pontos de vista marginais ou periféricos. Não se trata, portanto, de um realismo tradicional e ingênuo em busca da ilusão de realidade. Nem se trata, tampouco, de um realismo propriamente representativo: a diferença que mais salta aos olhos é que os “novos realistas” querem provocar efeitos de realidade por outros meios. [...] Diríamos, inicialmente, que o novo realismo se expressa pela vontade de relacionar a literatura e a arte com a realidade social e cultural da qual emerge, incorporando essa realidade esteticamente dentro da obra e situando própria produção artística como força transformadora.

O efeito de real do autor se relaciona à sua participação de um estudo etnográfico, capitaneado pela antropóloga Alba Zaluar, sobre o envolvimento de jovens com o submundo do crime. Realizou entrevistas com detentos das penitenciárias Frei Caneca e Lemos Brito e com moradores de favela. Seus dados eram levados à antropóloga e publicados como artigo. Motivado por ela, Paulo Lins misturou fato, poesia e ficção na obra *Cidade de Deus*. A narrativa ficcional realista de Paulo Lins criou personagens que representam pessoas (BRAIT, 1985), as quais viveram o legado perverso da exclusão social e da falácia da democracia racial. Estão imersos na imoralidade. A criação de *Cidade de Deus* a partir de um estudo acadêmico por Paulo Lins e, conseqüentemente autor e narrador aproximarem-se mostra que, primeiramente, é o próprio autor que, ao utilizar a sua “vida do espírito” alcançou a “razão negra” (MBEMBE, 2018a), tornando o romance um instrumento de, no mínimo, provocação da realidade vivida no país, de que não vivemos na democracia racial.

Logo, o autor projeta no narrador onisciente esse desejo de superação da condição de marginalidade, uma “vida do espírito” que quer uma outra realidade, fora da violência, para o morador da favela carioca. E é esse narrador que, a partir dos estudos realizados pelo autor, conta sobre os personagens, os quais são fruto de estudo antropológico, ou seja, de pessoas que existiram e ao longo de suas vidas também flertaram com a “vida do espírito” e buscaram sua identidade, mas por algum motivo não conseguiram. Mesmo que os personagens tenham dificuldades para viver a “vida do espírito” e criar a “razão negra”, fugindo dos determinismos da favela, há de se ressaltar que a ação do narrador onisciente, comentando a realidade social e política, usando ironias e metáforas, pode ser vista como uma substancial presença da “vida do espírito” e da criação de uma identidade negra no local que subverte a tendência determinista do espaço em questão. Verifica-se, então, a complexidade da aplicação dos conceitos de Arendt (1995) e Mbembe (2018a) em *Cidade de Deus*.

Schwarz (1999, p. 2) saudou o livro como poucos, ressaltando o seu caráter estético como uma grande contribuição para a literatura brasileira da passagem do século XX para o

XXI, conectando-o aos pilares do “realismo feroz” visto como referência estética da literatura a partir da década de 1950:

A matéria de *Cidade de Deus* é mais que poderosa. É um universo novo, que interessa e nos afeta de maneira decisiva e que ele conhece a fundo. A expansão do crime ligado ao narcotráfico é vista de dentro, sem exotismo, sem complacência romântica com os criminosos, mas também sem moralismo. A escrita incorpora a brutalidade dos criminosos, a do sensacionalismo jornalístico e até a linguagem sociológico-administrativa, mas refunde tudo num jorro lírico, que deve algo a uma variante meio popular da poesia concreta e é uma recusa da degradação. É um ponto de vista dos mais substantivos. Dito isso, se alguém sair catando desigualdades de fatura, vai encontrar.

A narrativa transcorre desde a formação da Cidade de Deus, na década de 1960 até o local tornar-se um espaço controlado pelo tráfico de drogas na década de 1980, com a significativa presença de violência entre os moradores e a institucional (polícia). A passagem do tempo pode ser percebida pelas referências culturais lançadas pelo autor, com destaque para o guitarrista Jimmy Hendrix, estilos musicais, como o Samba do Partido Alto, desenhos populares, *National Kid* e revistas de grande circulação, como *Sétimo Céu*.

Logo no início da narrativa o personagem Busca-pé recorda da infância e da paisagem da região, a qual foi se alterando ao longo do tempo:

Antigamente a vida era outra aqui neste lugar onde o rio, dando areia e cobra-d'água inocente, e indo ao mar, dividia o campo em que os filhos de portugueses e da escravatura pisaram. Couro de pé roçando pele de flor, mangas engordando, bambuzais rebentando vento, uma lagoa, um lago, um laguinho, amendoeiras, pés de jamelão e o bosque de eucaliptos. Tudo isso do lado de lá. Do lado de cá, os morrinhos, casarões mal-assombrados, as hortas de Portugal Pequeno e boiada pra lá e pra cá na paz de quem não sabe da morte. (LINS, 2002, p.15).

Percebe-se que o narrador usando do “espírito” reflete sobre o avanço da urbanização carioca em um ritmo avassalador sobre a paisagem natural, destruindo-a. Em seu lugar foi aparecendo uma nova paisagem, de concreto, laje e papelão. Aos poucos surgiram favelas e consigo uma nova realidade social:

Cidade de Deus deu a voz para as assombrações dos casarões abandonados, escasseou a fauna e a flora, remapeou Portugal pequeno e renomeou o charco: Lá em Cima, Lá na Frente, Lá Embaixo, Lá do Outro lado do Rio e Os Apês. Ainda hoje, o céu azul e estrelece o mundo, as matas enverdecem a terra, as nuvens clareiam as vistas e o homem inova avermelhando o rio. Aqui agora uma favela, a neofavela de cimento, armada de becos-bocas, sinistros-silêncios, com gritos-desesperos no correr das vielas e na indecisão das encruzilhadas. (LINS, 2002, p.16).

O narrador utiliza o personagem Busca-pé, com seu saudosismo, para lembrar a natureza do passado e o concreto do presente, Bem x Mal, progresso e atraso no espaço da Cidade de Deus, o qual foi um bairro concebido como conjunto habitacional, cujas obras tiveram início em 1965, pouco depois do golpe civil-militar. Se no passado o local abrigou portugueses, a partir de 1966, sem qualquer cuidado governamental em promover a cidadania, o local, de maneira emergencial, passou a receber moradores pobres, principalmente negros, de diversas favelas da cidade (daí sua formação heterogênea), vítimas de uma grande enchente. Por ironia do destino, a tempestade que desabrigou milhares de pessoas que foram enviadas ao conjunto habitacional que ainda estava longe de ser concluído, ocorreu no dia 20 de janeiro de 1966, dia de São Sebastião, padroeiro do Rio de Janeiro.

Um ambiente propício para que o “realismo feroz” pudesse surfar naturalmente. Busca-pé também percebia, ao distanciar-se das aparências em direção à sua “vida do espírito” e olhar a realidade de Cidade de Deus, que havia, ali, uma grande disparidade social: “Era infeliz e não sabia” (LINS, 2002, p. 12). Resignava-se em seu silêncio, no seu “parar para pensar” (ARENDR, 1995) “com o fato de o rico ir para o exterior tirar onda, enquanto o pobre vai pra vala, pra cadeia, para puta que o pariu” (p. 12). É a “razão negra” de Lins, fruto de seus estudos, projetada na personagem Busca-Pé por meio do narrador, concluindo, pelo espírito, que a realidade material não se conecta à ideologia do Estado brasileiro.

Pessoas de diferentes ocupações, regiões, etnias, regionalidades, passaram a ocupar uma região que não possuía qualquer infraestrutura. Tal mistura se assemelha àquela feita pelos latifundiários quando colocavam dentro de um mesmo engenho tribos africanas diferentes para dificultar, justamente, a aproximação e resistência.

Os novos moradores levaram lixos, altas, cães vira-latas, exus e pombagiras em guias intocáveis, dias para se ir à luta, soco antigo para ser descontado, restos de raiva de tiros, noites para velar cadáveres, resquícios de enchentes, birosas, feiras de quartas-feiras e as de domingos, vermes velhos em barrigas infantis, revólveres, orixás enroscados em pescoços, frango de despacho, samba de enredo [...]. levaram também as pipas, lombo para polícia bater, moedas para jogar porrinha e força para tentar viver. Transportaram também o amor para dignificar a morte e fazer calar as horas mudas. (LINS, 2002, p. 16).

O espaço favela que nasce na Cidade de Deus é resultado, nesse sentido, de um efeito intencional por parte do Estado brasileiro com sua “necropolítica”, em sua roupagem “bonapartista-colonial-racial”, de abandonar, nas regiões periféricas, uma população vista

como inferior por ser em sua maioria negra e pobre. Lançadas à margem da sociedade, projetar-se-ão no mundo da mesma forma violenta que o Estado lhes projetou: crimes bárbaros, onipresença das drogas, indiferença.... Seria possível fugir do determinismo?

Paulo Lins recortou sua narrativa na oposição daquilo que estudo e viveu: o bandido (“bicho-solto”) e do otário (trabalhador), identidades opostas que se constroem em um mesmo local. Haveria muitas diferenças entre viver na favela ou na senzala? Quais capitais (SOUZA, 2017) poderiam ser construídos ali como forma de superação da marginalidade? Não seriam as favelas as senzalas contemporâneas, como já havia apontado, anteriormente, Carolina Maria? O capitão-do-mato pelo policial, a fome pela fome, a desumanização de sempre. A História não se modificou, continua se repetindo, mas sempre no teatro farsante, utilizando de máscaras que ora ou outra mesmo os novos moradores da favela vestem, ou melhor, se alienam, acreditando que vivem em um local diferente, como provoca o narrador que não para de pensar:

Por dia, durante uma semana, chegavam de trinta a cinquenta mudanças do pessoal que trazia no rosto e nos móveis as marcas das enchentes. Estiveram alojados no estádio de futebol Mário Filho e vinham em caminhões estaduais cantando:

‘Cidade Maravilhosa  
Cheia de encantos mil’... (LINS, 2002, p. 17).

Encanto só se for no sonho, no campo do mito, daquilo que não-é, na superestrutura. É neste espaço real, materialmente desigual, sem encantos, que se desenvolve a trajetória de três bandidos-protagonistas das três grandes histórias de *Cidade de Deus*: Inferninho, Zé Miúdo e Pardalzinho. Negros, favelados, criminosos, responsáveis por perpetrar o ódio e a brutalidade por onde passaram, mas, por que não, conectados a condições de uma abolição inacabada? Como eles desenvolveram suas respectivas “vidas do espírito”? É verossímil entender que a ótica racial, nesta realidade, torna o trabalhador aquele que tenta, pelas vias legais, principalmente pelo trabalho, incorporando a ideologia superestrutural, superar as condições desiguais de um racismo imposto a ele, alcançando o mínimo de dignidade possível. Por outro lado, o bicho-solto quer superar essa condição pela via mais rápida e mais cruel, a da criminalidade. Em sua “vida do espírito”, ele julga que no trabalhador está a continuidade da escravidão, repaginada, na cessão do tempo, de segunda a segunda, ao trabalho na cidade em troca de um mísero salário, de fome. A subjetividade de cada um, ao longo da história, está relacionada a objetividade do real (LUKÁCS, 2010), e Paulo Lins relatou em sua obra realista:

As festas de fim de ano não trazem sempre a esperança de tudo se ajeitar dali em diante. A molecada juntou dinheiro da venda de areia tirada do rio, dos picolés e pães. Alguns meninos se ofereciam para capinar quintais, pintar casa, apartamentos. Outros catavam garrafas, fios, ferros, para vender no ferrovelho. Os trabalhadores contavam com o décimo terceiro salário, os bandidos com os assaltos e roubos. (2002, p. 77).

Como o narrador de *Cidade de Deus* concede uma maior ênfase ao bicho-solto, percebe-se que o conceito de “vida do espírito” estará mais presente em seu comportamento, apesar das consequências imorais. Ao estarem distantes da vida da cidade em todos os sentidos – do material ao político – estão a todo instante pensando em como sair da condição economicamente carente. Dessa maneira, com o seu “querer” rejeitam o determinismo da favela e desejam, por meio das facilidades do tráfico, da contravenção, subir na vida sem o esforço, distanciando-se da realidade dessa nova escravidão. Tem o mesmo desejo de Carolina: superar a marginalidade, mas por caminhos opostos e imorais, pois a subjetividade de cada um se manifesta por suas especificidades. Ela pela literatura, eles pelo tráfico querem ser os novos senhores, burgueses, viver do ócio, do lucro pelo menor esforço, como era, de maneira legalizada, a vida no período escravista:

No morro, sim  
Que é lugar de tirar onda.  
Tomando cerveja,  
Fumando maconha  
E jogando uma ronda (LINS, 2002, p. 29).

O surgimento dos barões do tráfico não seria, em último caso, uma consequência da “necropolítica”, do abandono das políticas públicas do Estado nas favelas, o afrouxamento dos laços morais e o desejo de seus moradores de serem aquilo que não foram, consumidores na sociedade capitalista? Ao praticarem a violência desmedida não estariam cobrando da sociedade e do Estado bonapartista o que eles exploraram de seus antepassados e ainda os nega no presente, ou seja, a dignidade? Durigan (1983, p. 216) diz que:

[...] se a modalidade que opera sobre as ações desses atores discriminados aponta em direção da categoria do não ter, da falta, seu fazer se desenvolve sempre no sentido da busca para tentar suprir essa falta; suas ações, todas ligadas à necessidade de sobrevivência em uma realidade adversa, se apresentam duplamente modalizadas por um querer sobreviver e um saber sobreviver.



Várias passagens da obra *Cidade de Deus* demonstram o ressentimento de negros em relação ao *status* do branco, abastado, visto como responsável pela sua condição subalterna. Julgam o certo e o errado a partir de um histórico negativo com brancos, o qual seria uma conclusão espiritual do processo histórico. Não se livram, como afirmou Arendt (1995) das preconceções passadas para agir na sociedade. O narrador contra sobre o personagem Ferroadá, assaltante, que ao recorrer à “vida do espírito” afirma:

Não gostava de branco bem-arrumado. Achava que eles tomavam o lugar dos negros em tudo. Até mesmo na Baixada Fluminense, e agora no conjunto, quando via um branco bem-arrumado, assaltava, cometia violências para vingar o negro que teve seu lugar roubado na sociedade. (LINS, 2002, p. 130).

São personagens que representam a cobrança, por meio da violência indiscriminada, imoral, por parte de negros criminosos, por gerações negras perdidas pelas consequências perversas da escravidão, ainda respingadas na sociedade “livre”.

Em linhas gerais, o narrador retrata as personagens centrais e periféricas como fruto de um meio materialmente perverso, de ausência de oportunidades, com uma família desestruturada, cujos pais ou estão presos ou na prostituição, legando aos filhos um cenário de abandono que, somado à falta da educação, é uma porta escancarada à criminalidade:

Pelé fora vítima dessa maldade. Sofria quando a mãe mandava-o procurar o pai e esse nem sequer o recebia, alegando não conhecê-lo. O menino foi criado somente pela mãe – seu avô materno a expulsou de casa quando ela engravidou. A patroa fez a mesma coisa. Desesperada, antes mesmo de dar à luz, caiu na prostituição. Tinha amigas prostitutas, foi fácil iniciar-se naquela vida. Em seguida enveredou pelos caminhos do crime, a começar pelos roubos às madames nas feiras da Tijuca. Com o passar do tempo, começou a transportar drogas e armas para os bandidos do morro, esconder cocaína e maconha na vagina para vender nos presídios cariocas. [...] Pelé nunca frequentou a escola. Ainda menino já roubava alimentos na feira, batia carteiras dos transeuntes do centro da cidade. [...] Aos quinze anos era bandido feito. (LINS, 2002, p. 95).

É por meio da “vida do espírito” que não vão se sujeitar às determinações do meio materialmente desigual. Mas, cairão, inevitavelmente no mal, na imoralidade. O problema é: há saída no capitalismo liberal?

### 5.3 – A construção das personagens que pensam, querem e julgam, mas que caem no “mal ancestral”

Em *Cidade de Deus* o narrador apresenta uma série de personagens hediondos, cuja realidade está sempre voltada à transgressão, seja pela questão da sexualidade, da violência extremada, da corrupção policial ou do uso constante de drogas. Tais personagens são reflexos da pessoa humana e como construção, obedecem às leis particulares que regem o texto (ARISTÓTELES, 1979), no caso, a violência intrínseca à favela. Para Brait (1985, p. 31):

Não cabe à narrativa poética reproduzir o que existe, mas compor suas possibilidades. Assim sendo, parece razoável entender essas concepções ao conceito de personagem: ente composto pelo poeta a partir de uma seleção do que a realidade lhe oferece, cuja natureza e unidade só podem ser conseguidas a partir dos recursos utilizados para a criação.

Parece que essa perspectiva é válida para entender a construção dos personagens de *Cidade de Deus*. A realidade brutal da favela, vivida por Paulo Lins, somada à sua pesquisa de campo, lhes proporcionaram condições para a criação do narrador e dos protagonistas para a obra, reservando-lhes características que dialogam com a “vida do espírito” e às relações escravistas ainda presentes no país. Por esse meio, refletindo junto a Aristóteles (1979, p. 249):

[...] não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa [...], diferem sim em que diz um as coisas que sucederam, e o outro as coisas que poderiam suceder. Por isso a poesia é mais filosófica e mais elevada do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular.

A desigualdade material atuou na subjetividade (LUKÁCS, 2010) de Paulo Lins para a criação de seu narrador e seus personagens, os quais, de suas maneiras específicas e tentam superar a condição de marginalidade.

Apesar de inúmeros personagens aparecerem na obra, três podem ser destacados na construção da imagem do negro carioca, morador da favela, vivendo em uma subcidadania burguesa: Inferninho, Pardalzinho e Zé-Miúdo, três “bicho-soltos”, os quais são um reflexo do espaço hediondo que é a favela e que, ao recorrerem à “vida do espírito”, adquirem uma consciência da desigualdade material e tentam superá-la por meio da violência, mergulhando na imoralidade e no mal. No submundo favela, abandonada pelo Estado brasileiro, sem a presença de coisas básicas como educação, saúde e lazer, essa população, vista em uma

condição ontológico-existencial, tem seríssimas dificuldades em projetar-se no mundo... em simplesmente ser. Foram, basicamente, lançadas pelo Estado a uma condição de marginalidade, em uma dolorosa violência, cuja saída é, pela proposta dos personagens: ser trabalhador (otário), vivendo no barraco com salário de fome e incorporando o discurso da superestrutura, ou virar “bicho-solto” (criminoso) e tentar subir na vida, aproximar-se dos capitais (SOUZA, 2017) da população branca das regiões centrais. Ambas as condições refletem a alienação e estão associadas ao aburguesamento, principalmente na condição do “bicho-solto”.

A violência torna-se, primeiramente, um meio para sobrevivência perante o caos. No entanto, seu exercício é praticamente um *antiethos*, pois a morada não garante a paz e o Bem. De tanto praticá-la, torna-se um hábito e um próprio fim para esses personagens, os quais matam e violentam ao seu bel-prazer. Nesse espectro, Paulo Lins ancora sua narrativa como um “procedimento estruturador do discurso ao refletir a cultura da favela alimentada pela criminalidade e pela disposição dos agentes do crime em sobreviver da prática ilícita do roubo e do assalto” (CARVALHO, 2007, p. 55).

Arendt (1995) acreditava que a “vida do espírito” projetaria indivíduos que atuariam politicamente na superação do mal, evitando que ocorresse novamente a banalidade presente no totalitarismo. Porém, como esses sujeitos poderiam desenvolver o pensar em direção à política, cujo significado para a autora é a liberdade, em um meio brutal? Arendt (1966) em *Basic Moral Propositions* elenca as origens do mal relacionados às atividades do espírito, destacando: a falta do pensamento, desobediência cristã, o querer como superabundância, o querer como recusa a ser confiável, a falta de gratidão e a recusa a julgar. Se os personagens não abdicaram da “vida do espírito”, o mal praticado em suas atividades não se dá pela recusa das atividades espirituais, a irreflexão, mas, sobretudo pelo seu desvio (ARENDR, 1995) devido às condições materiais específicas vividas no espaço favela.

Pela ótica do narrador da obra, a “vida do espírito” daquele que vive na favela consolidada encontra dificuldades para a superação da desigualdade e da violência. Ele até dá sentido às coisas do mundo, tem um encontro consigo, identifica o racismo, mas tem dificuldade de sair do mal. Visto que ou se projeta a existência em direção ao trabalhador ou ao criminoso, a superação da violência é limitada. Ou o sujeito é violentado pelo Estado e pela sociedade do capitalismo racial (trabalhador), amenizado pela força ideológica da democracia racial, ou ele vai violentá-la por meio de seus crimes hediondos, caindo na prática do mal, afastando-se da moralidade. Acrescento à tese de Arendt (1995) a hipótese específica para o desvio das atividades espirituais no Rio de Janeiro a partir da década de 1960 está no racismo estrutural

manifesto na violência herdada e aprofundada da sociedade escravista cuja política é a do “bonapartismo-colonial-racial” e da “necropolítica”. Digamos, é um tipo de “mal ancestral”.

### 5.3.1 – Inferninho

A narrativa inicia-se com o protagonismo de Inferninho. Sua história, trágica, começa pela desarticulação do ambiente familiar. Pai bêbado, mãe prostituta. O irmão, travesti, fora sempre renegado por Inferninho, sempre posto a se envergonhar e se distanciar da orientação sexual do irmão. A sua situação tornou-se ainda pior quando o barraco em que vivia pegou fogo, não por acidente, mas, sim, intencionalmente, obrigando-o a ir morar na casa de uma patroa. Percebe-se que o mal está no alicerce de sua vida. O narrador propõe que este instante foi decisivo para Inferninho desvelar a realidade racial em que vivia, partindo para a criminalidade:

Ficava entre o tanque e a pia o tempo todo e foi dali que viu, pela porta entreaberta, o homem do televisor dizer que o incêndio fora acidental. Sentiu vontade de matar toda aquela gente branca, que tinha telefone, carro, geladeira, comia boa comida, não morava em barraco sem água e sem privada. Além disso, nenhum dos homens daquela casa tinha cara de viado como o Ari. Pensou em levar tudo da brancalhada, até o televisor mentiroso e o liquidificador colorido. (LINS, 2002, p. 23).

O querer de Inferninho está fundamentado em um ódio, o “mal ancestral”, não por acaso recebeu tal apelido. Não é uma mera negação cristã, é o fardo do racismo estrutural. Ele constrói-se, desde cedo, na ausência da família e da educação, no mundo do crime. Como o narrador fundamenta sua moral? Na falta de valores transmitidos pela família ou por meio da escola ou de qualquer outra instituição social, projeta o seu ser em direção ao “bicho-solto”, desprezando tudo aquilo que está envolto ao trabalho, visto sempre como coisa de “otário”. Apesar de começar a pensar, desvia-se totalmente da atividade do espírito que o alçaria para a vida política. Sem referências, o mundo do crime é a sua morada, contraditoriamente uma antiética, regado a armas, prestígio em seu meio, dinheiro fácil, resumindo, poder, cria um fascínio para crianças e adolescentes, como Inferninho.

Com o episódio da morte da avó resolve que não ficaria mais sem dinheiro, mas que também não viveria para ser otário, acordando cedo, trabalhando como escravo, comendo de marmita, recebendo ordens de gente branca, sem expectativa de subir na vida. O incêndio servira apenas como justificativa para trilhar o caminho o qual já estava seguindo e que para ele significava não e

submeter à escravidão. [...] Não, não seria otário de obra – deixava essa atividade, de bom grado, para os paraíbas que chegavam aqui morrendo de sede [...]. (LINS, 2002, p.43).

Para Zaluar (1994, p. 141), o desejo desses jovens e adolescentes pela criminalidade

Na contraface desse medo, o orgulho dos jovens, alguns deles ainda franzinos, que exibem sua “máquina” na cintura ou se deixam fotografar em poses desafiadoras ao lado de todo o seu arsenal. De gatilhos mortíferos nos seus dedos a fetiches em suas cinturas ou nas fotos passadas de mão em mão, essas armas são o bem mais precioso dos jovens bandidos. Entre eles, “ter disposição para matar” é um sinal de coragem; entre os trabalhadores, um sinal de covardia.

O desejo de ser “bicho-solto” e crescer na vida não significa jamais a construção de uma identidade racial coletiva, de resistência à branquitude enquanto um projeto para a população negra, como pensou Moura (1994, p. 218) na construção de uma “identidade revolucionária”. Na verdade, nada mais é do que um projeto individualista, burguês. Neste ponto, Arendt (2012) define que o mal é uma consequência do egoísmo, sentimento onipresente nos “bicho-soltos”, que, neste caso, também pode ser visto como consequência da alienação, pois é uma representação do desejo do indivíduo em superar a condição em que está e, inclusive, repleto de preconceitos, no caso, com os “paraíbas”, nordestinos, vistos, muitas vezes na narrativa, como inimigos, competidores no submundo. Aliás, a presença de nordestinos cria um ambiente de conflito e preconceito constantes, como no embate entre Inferninho e o cearense Francisco, o qual, registrava suas impressões sobre a capital e a vontade de delatar os criminosos, reverberando sua alienação em palavras discriminatórias:

A única coisa ruim do Rio de Janeiro era a presença de crioulos por toda a parte [...] Dizia sempre que já não gostava de crioulo e que, depois que veio para o Rio, passara a sentir raiva. Argumentava com os amigos que o loiro era filho de Deus, o branco Deus criou, o moreno era filho bastardo e o preto Deus cagou. Ter informado à polícia a casa de Martelo foi sua grande vingança contra seres daquela raça de picolé de asfalto (LINS, 2002, p. 52-53).

Inferninho quer ser, no singular, não no plural. Não quer construir no coletivo, não se identifica na comunidade da exclusão, como ocorreu com Carolina. Qualquer um que tentar impedi-lo, será eliminado, como ocorreu com o próprio Francisco, cuja morte é narrada de maneira “brutal” em meio ao cotidiano dos moradores da Cidade de Deus:

Na praça, uma criança sustentava um nenê no colo à espera da mãe, que chegaria do trabalho. Francisco pensou na esposa, nos seis filhos, na carta que mandara, na morte que estava para lhe nascer. A voz de Inferninho ordenando que ele rezasse uma Ave-Maria o fez suficientemente macho para pular em

cima de Inferninho visando ao seu revólver. O assassino se esquivou e mandou bala na testa do trabalhador. Deus mais três tiros naquele corpo que se estrebuchava à dor da morte; os olhos se reviravam, os braços se debatiam. O sangue desceu pela testa. Inferninho tirou vinte cruzeiros do bolso do cadáver, o relógio do pulso, e desceu por um caminho diferente do que subira (LINS, 2002, p. 54).

O narrador mostra que não há solidariedade de cor e nem de classe na Cidade de Deus, cujo pecado capital está no egoísmo, pois a narrativa propõe que, na condição da miséria em que todos estão, é difícil construir valor coletivo de projeção do grupo. Arendt (2012, p. 205), refletindo pelo viés kantiano, acreditava que o indivíduo fortaleceria o seu julgamento pela aproximação à comunidade: “mas, estritamente, aquele sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com os outros, que nos torna membros e capacita-nos a comunicar as coisas dadas pelos nossos cinco sentidos”, algo impossível em *Cidade de Deus*. O que Inferninho pode, é no máximo, ao pensar nos seus entes, ajudar sua mãe, principalmente, pela miséria em que vive, após ser alertado da condição dos pais, pelo irmão travesti:

— É que papai não para de beber, não come nada, volta e meia tá doente. Mamãe tá nervosa, sem dinheiro. Aquele barraco é horrível, quando chove molha tudo dentro de casa. Hoje nós sabe que é muito mais melhor morar aqui do que lá. Mamãe tá cansada daquele sobe e desce carregando água. Nós tamo querendo que ela vem morar aqui. Eu vim te avisar e saber se tu tem um qualquer pra comprar remédio pro papai, porque eu já tô dura (LINS, 2002, p. 40).

Tornar-se “bicho-solto” e crescer pode ser visto, sim, como uma forma de superação da sua condição de inferioridade, mas nunca como forma de extrapolar a condição racial do negro como um todo, projetando-se em direção um comportamento moral. É possível dizer que a realidade de Inferninho também pode ser percebida como um ódio racial ao branco, sobretudo, devido à condição de inferioridade material em que ele, indivíduo negro, está. Mesmo que ele recorra à “vida do espírito” e compreenda onde está socialmente, a opressão sofrida é catalisada em um querer tomado pela violência, desviando-se das atividades espirituais essenciais e emancipadoras. Projetar-se em direção ao “bicho-solto” é uma possibilidade de aproximar-se dos capitais (SOUZA, 2017) e condições materiais do branco e também de destruí-lo por entender que ele é o responsável pela condição em que o negro se encontra.

Por outro lado, ser “otário” passa, necessariamente, por continuar em uma situação de menoridade, de sujeição à condição histórica do negro em relação aos brancos, resumindo, de escravidão. É uma situação também de imoralidade pela ausência de condições mínimas de

dignidade. Não há saída moral, pois em *Cidade de Deus* não há a possibilidade de abster-se do mal devido à inexistência do sentido de comunidade.

Quando Inferninho participa de um grande assalto em um motel essa proposta de ser por meio do crime é muito evidente:

— Todo bandido tem que ser famoso pra nego respeitar legal! — disse Inferninho a Pretinho. Na verdade, todos se orgulhavam de ver o motel estampado na primeira página. Sentiam-se importantes, respeitados pelos outros bandidos do conjunto, das outras favelas, pois não era para qualquer bandidinho ter seus feitos estampados na primeira página dum jornal, e, também, se dessem o azar de ir presos, seriam considerados na cadeia por terem realizado um assalto de grande porte. Pena não saírem os nomes estampados na matéria, pelo menos, disseram que só podia ter sido obra dos bandidos de Cidade de Deus. (LINS, 2002, p. 76).

Novamente o mal pelo ego (ARENDDT, 2012) impedindo a plenitude espiritual. Por essa perspectiva, o outro somente é aliado quando aceita e colabora com o mundo da criminalidade. Branco ou negro podem ser eliminados a qualquer instante se se tornarem empecilhos a manutenção do *status quo* da bandidagem, se impedirem o querer desses sujeitos: é o combate do mal pelo próprio mal. O projeto ontológico do bicho-solto é brutal, um caminho muitas das vezes sem volta. Nascido na violência, característica inerente à condição de parte significativa dos negros no Brasil e do mal brasileiro, viu nela o caminho para justamente superá-la. A imagem de Machado de Assis volta à tona, “o menino é o pai do Homem” (ASSIS, 1994), quando Inferninho relembra a infância, em um sonho, pouco antes de morrer:

Que sonho mais filha-da-puta, será que é aviso? – pensou alto. Nunca sonhara daquele jeito. Só poderia ser verdade que aquilo iria acontecer. O negócio era matar antes de morrer. Pegou seus dois revólveres, que estavam tomando calor no motor da geladeira para dar banho de querosene. Notou que tinha pouca munição e que os revólveres não estavam em boas condições.” Bandido sem revólver é como puta sem cama.” Lembrou-se dessa lição cavernosa e simples que sua alma, ainda menina, aprendera com a sua mãe quando ela estava sem quarto na zona e o pai sem um revólver para assaltar. (LINS, 2002, 133).

O desfecho de sua vida, na visão de Paulo Lins não pode ser outro, a própria violência. Inferninho, apesar de angariar respeito na favela, não ficou rico como imaginava e foi brutalmente assassinado em um conflito com a polícia. Portanto, mesmo que tenha adquirido, inicialmente, alguma consciência pela “vida do espírito”, de sua condição de vida material desigual e tenha tentado afastar-se do determinismo da favela que impede que negros possam ter uma vida material digna, Inferninho não consegue, pela situação brutal e de maldade do espaço em que vive, herança da escravidão, criar instrumentos morais e lícitos para dar outro

sentido à sua vida. E por isso, caminha pela imoralidade hedionda da violência gratuita, não tendo outro final a não ser a morte precoce.

### 5.3.2 – Pardalzinho

A vida no crime de *Inferninho* teve início logo no surgimento da Cidade de Deus, na década de 1960. O narrador romantiza os primeiros momentos da favela, vista por meio de uma paisagem diferente, mais natural, onde começam a surgir os primeiros “bicho-soltos”, os quais tem proximidade à droga dominante, a maconha, e constroem as primeiras “bocas”.

Para Carvalho (2007, p. 47) o surgimento de Pardalzinho, por sua vez, representa um novo momento da favela carioca, na década de 1970, apresentando:

Uma reviravolta nas relações de poder no interior da hierarquia do tráfico, onde os bandidos adultos da primeira geração são substituídos por adolescentes cada vez mais jovens no comando da favela. O bandido que se apresenta é Pardalzinho. Ele surge ainda criança, ao lado de outros garotos de sua idade, praticando golpes nos fregueses que iam engraxar os sapatos no Largo do São Francisco, grande centro do Rio de Janeiro. Vivia do consumo de maconha e de cocaína, de pagar cervejas para as prostitutas e de fazer refeições em lugares que julgava caro. Em meio aos bandidos mais velhos, relatava as matérias sobre crimes e assaltos que eles haviam praticado e que saíam no jornal, já que era uma das poucas crianças do grupo que lia alguma coisa.

Na verdade, como visto na análise histórica, anteriormente, a situação da população negra ficou ainda pior. Como o nosso momento específico de “bonapartismo-colonial-racial” incorporou o discurso da democracia racial, não houve qualquer proposta de auxílio a essa população. O que veio foi o açoite via polícia, seja na perseguição ao movimento negro, seja nas investidas nas comunidades. Se em *Inferninho*, sugere-se que o “bicho-solto” nasceu de uma condição familiar deficitária, Pardalzinho já é fruto de uma nova geração, a qual vê no bandido um espelho, a maior referência em ser, como na passagem: “Pardalzinho, já na casa de Ferroada, lia a matéria derrapando na entonação das orações mais longas. Mesmo assim Inho ouvia como uma criança que escuta histórias de fadas, sentado no chão e a cabeça recostada no sofá” (LINS, 2002, p. 163). A obra propõe que os jovens, na ausência de outros valores para se projetarem, iniciavam-se cada vez mais cedo na criminalidade. Como poderão, por meio da vida do espírito, projetarem-se na moralidade se a ética do crime é uma antiética?

Pardalzinho pensa e quer dar sentido à sua vida projetando-se em direção aos capitais econômico, social e cultural (SOUZA, 2017) da branquitude: quer ter posses, autoestima,



prestígio, quer mandar, ter poder. Sua atividade espiritual é confusa. É um belo exemplo da alienação na sociedade burguesa: o operário que quer tornar-se burguês. Quer ter uma bela casa, uma esposa, conforto, ser bonito. Uma de suas referências para esses gostos foi andar junto aos “cocotas”, subgrupo da Cidade de Deus, brancos, de condição econômica um pouco melhor, que adoravam acender um baseado e ouvir rock. Pardalzinho deseja embranquecer-se e o caminho é vestir-se, portar-se, basicamente, viver como um branco e para isso era preciso seguir os “cocotas”:

— Sou playboy! — dizia Pardalzinho a todos que comentavam sua nova indumentária. Tatuou no braço um enorme dragão soltando labaredas amarelas e vermelhas pelo focinho, o cabelo ligeiramente crespo foi encaracolado por Mosca. Sentia-se agora definitivamente rico, pois se vestia como eles. [...] Iria frequentar a praia do Pepino assim que aprendesse o palavreado deles. Na moral, na moral, na vida tudo é uma questão de linguagem. (LINS, 2002, p. 232).

Se no século XIX a comunidade negra, liberta, passava pelo processo de branqueamento ao buscar um diploma universitário como símbolo de capital cultural (BOURDIEU, 2009), no caso do “bicho-solto” o caminho é outro: andar com brancos e copiá-los, inclusive no próprio jeito de falar, era um caminho. Pardalzinho, enquanto vítima da alienação e da ideologia da democracia racial, não entende que a raiz do problema está na estrutura material da sociedade. Para conseguir ter a vida de um branco, como um negro favelado como ele, a saída escolhida foi o crime, como conta o narrador:

Pardalzinho não estava mais na boca do Bloco Sete quando Miúdo e Cabelo Calmo festejavam a tomada da boca de Cenoura. Ele havia pedido a bicicleta de Camundongo Russo emprestada e saíra pedalando sem rumo certo. Agora seguia Daniel de longe, admirando seu jeito, vendo a sua beleza realçada pelo sol. Sentia inveja quando o cocota parava para dar beijinhos nas garotinhas mais bonitas da favela. Fazia de tudo para não ser percebido ao segui-lo. Queria ser bonito, andar vestido como os cocotas, namorar aquelas meninas que andavam com eles, que pareciam felizes como os ricos: queimados de sol, cabelo parafinado, tatuagem no corpo. Continuava a seguir Daniel pela rua principal, tentando entender o que estava escrito em seu tênis, em sua camiseta e no short. (LINS, 2002, p. 237).

O contato com a turma dos “cocotas” provocou desejos em Pardalzinho. Talvez tenha instigado nele a necessidade de superar a condição de marginalidade em que está inserido. Entretanto, o único caminho para ter, para aquele menino negro da periferia, renegado pela sua aparência, não era pela vida de “otário”, era tornar-se “bicho-solto”, um meio fácil e rápido, o qual transformaria por completa a personalidade de Pardalzinho. Na vida do crime pode realizar os seus desejos burgueses:

[...] Com dinheiro à pamparra tudo é bom de fazer, qualquer hora é hora de se fazer o que bem entender, todas as mulheres são iguais para um homem que tem dinheiro [...]. O negócio era chegar à quadra do Salgueiro ou do São Carlos com uma beca invocada, um pisante maneiro, mandar descer cerveja pra rapaziada, comprar logo um montão de brizolas e sair batendo para os amigos, mandar apanhar uma porrada de trouxas e apertar bagulho para a rapaziada do conceito, olhar assim para a preta mais bonita e chamar pra beber um uísque, mandar descer uma porção de batatas fritas, jogar um cigarro de filtro branco na mesa, ficar brincando com a chave do pé de borracha para a cabrocha sentir que não vai ficar no sereno esperando condução, comprar um apartamento em Copacabana, comer filha de doutor, ter telefone, televisão, dar um pulinho nos States de vez em quando, que nem o patrão de sua tia [...]. (LINS, 2002, p. 42).

Não seria esse desejo de Pardalzinho o embranquecimento, consequência da alienação? A sua condição marginal, fruto de uma abolição incompleta, marcada pela pobreza, destruição da sua autoestima por ser negro, proporcionando uma posição negativa do ser, faz com que Pardalzinho busque a superação dessa condição por meio do crime, um projeto individualista, em busca de coisas que a sociedade jamais criou condições para que ele possuísse. A narrativa sugere o dualismo: ser-branco-possuir x não-ser-negro-carestia. É um desdobramento da dicotomia centro vs. periferia.

Em sua “vida do espírito” desviada, o querer que é poder e fama fez com que Pardalzinho se unisse a Zé-Miúdo e outras crianças, de dez e onze anos de idade, na tomada de uma boca de fumo, dominando uma região chamada de “Apartamentos”:

O pensamento voltou a correr pelas ruas do conjunto, entrava pelo becos imperativamente, parava nas esquinas fazendo pose. Porque elas eram suas, isso mesmo, era o dono da rua, o rei da rua, ali, vivo no baralho daquele jogo, o jogo de armas, de riscos, de raiva. Às raias da violência, para ele era tão natural, tão fácil, tentava pegar no sono, como se matar seis pessoas de uma só vez fosse algo normal. Está certo: ficou nervoso, porém esse estado de espírito provinha da possível morte de Pardalzinho, do seu parceiro, que seria, junto com ele, o dono das ruas do conjunto...Conjunto o quê? Favela! Isso mesmo, isso aqui é favela, favelão brabo mermo [...]. Se é na favela que tem boca-de-fumo, bandido pra caralho, crioulo à vera, neguinho pobre à pamparra, então aqui também é favela, favela de Zé-Miúdo. (LINS, 2002, p. 209).

Essa parceria aumentou a violência na Cidade de Deus, tornando ainda mais evidente a presença da imoralidade de uma sociedade tomada pelo mal. A relação entre Pardalzinho e Zé-Miúdo provocou tensões com outras bocas na comunidade. Em uma disputa pelo comando do tráfico na favela, Pardalzinho é assassinado. Sua morte inaugura a última e mais violenta fase da narrativa de Paulo Lins: “a história de Zé-Miúdo”.

### 5.3.3 – Zé-Miúdo

“A história de Zé-Miúdo” representa o auge da violência em *Cidade de Deus*. Transcorrida na década de 1980, ela representa a consequência de todo um processo de abolição incompleta na qual os descendentes de escravizados ainda se encontram dentro de um universo com características escravistas. A miséria do país – “década de 1980, década perdida” – e por tabela da Cidade de Deus, diminuiu ainda mais as poucas oportunidades de emprego para aqueles que não tem uma profissão. A periferia, consolidada, radicaliza-se pelo “mal ancestral”. A estrutura material do favelado, em geral, era de desemprego, informalidade e pobreza. Se para o “otário” a situação do trabalho era de exclusão, para o “bicho-solto” se tornou o meio para o fim, isto é, para o mergulho na vida do tráfico e de uma violência exuberante, gratuita, “brutal”. A narrativa expõe, inclusive, a noção que os negros possuíam em relação à condição racial em que estavam inseridos, realizando um dualismo racial, o qual era entendido como uma herança escravista. A vida no crime, quando colocada à prova na “vida do espírito”, constrói uma “razão negra” que cobra os brancos, responsáveis pela condição de marginalidade dos negros. Cobrança de séculos de usurpação de riquezas:

Há por parte das personagens a noção da vida segregada, que se manifesta discursivamente na ideologia da racialidade. Muitos dos bichos-soltos demonstram ódio aos brancos por acharem que tudo sempre era destinado a eles. “[...] O assaltante não gostava de branco bem-arrumado. Achava que eles tomavam o lugar dos negros em tudo [...] quando via um branco assaltava, cometia violência para vingar o negro que teve seu lugar roubado na sociedade.” (LINS, 2002, p. 307).

Zé-Miúdo, antigo “Inho” na narrativa, entrou na vida do crime desde criança. Se “o menino é o pai do Homem”, como disse Machado de Assis na sua prosa, Inho, uma criança que logo em seus primeiros tenros anos aprendeu na escola do crime, começou como aviãozinho, cometendo pequenos crimes, na idade adulta tornou-se doutor na criminalidade. O narrador sugere que o déficit educacional em que a população afastada da favela vivia era fundamental para vida no tráfico, como bem aconteceu com Inho:

Inho gostava de levar as armas até perto do local a ser assaltado e entrega-las aos bandidos. Entretanto, a sua mentalidade de menino de seis anos de idade não discernia o que estava fazendo. Sabia que era errado, mas ter sempre um trocado no bolso para as guloseimas, as figurinhas dos álbuns dos times de futebol, as pipas, a linha, as bolas de gude e o pião valia a pena. “Sim, é errado uma criança na delinquência, mas muito mais errado é não ter ninguém para dar um dinheirinho para saciar os seus desejos infantis”, disse o delegado

quando proibiu os detetives de espanca-lo na primeira vez em que fora surpreendido com uma garrucha numa sacola de papel (LINS, 2002, p. 153).

Novaes (2017, p. 95) refletindo a partir de Arendt (1995) sobre a existência do mal, afirmou que:

Para a tradição da filosofia moral é impossível que o ser humano queira o mal pelo mal, ou seja, que deliberadamente queira praticar o mal, porque este é tomado como uma fraqueza, ignorância ou cegueira; em Kant, toda e qualquer inclinação. A vontade só é má quando determinada por causas externas, assim como a liberdade. Tomadas como algo que tem origem na vontade livre, as ações não podem ser más. Quem comete o mal está em contradição consigo mesmo, portanto o que impediria o mal seria o medo de desprezar-se.

Se Inho e seus amigos praticam esse tipo de “mal ancestral” a sua origem, neste momento, está na condição de vida da própria favela cuja realidade material é assustadoramente desigual. Não há como realizar a vontade livre pela existência do “mal ancestral” que recai sobre o espaço em que vivem.

O realismo da história de Inho se faz pela sua tenra idade na entrada no crime, com absurdos seis anos. Na ausência da mãe, prostituta, e na alienação fetichista do capitalismo por tantas coisas que são apresentadas às crianças desde cedo, a alternativa para ser e significar, passa, necessariamente pelo crime. Deve ser ressaltada a sobriedade, incomum na narrativa, do papel do delegado, ao ponderar a situação do menino perante à situação de exclusão, evitando o espancamento da criança por parte de policiais.

Na ausência da educação formal, a escola do crime foi se aprofundando na vida de Inho. Na história de Inferninho, ele já aparece como uma criança que participa do grande assalto ao motel. Seu comportamento era, apesar da idade, o de uma pessoa brutal:

Queria roubar, aleijar, matar um zé-mané qualquer. Os hóspedes, assustados com os tiros, verificavam as portas. Inho forçou a primeira, a segunda, invadiu a terceira depois de atirar na fechadura, como faziam os mocinhos dos filmes americanos. Um casal acordou para receber tiros, ainda que de raspão. Fez a limpa. Invadiu outro quarto. O homem tentou reagir e foi ferido por uma bala no braço (LINS, 2002, p. 70).

Ainda quando criança, o carpinteiro Luís Cândido, o qual representa uma fala de conscientização política na comunidade, à esquerda no espectro político, defendendo a vida de trabalhador engajado, dá à mãe de Inho uma cadeira de engraxate para que o filho saia da criminalidade.

É bem verdade que nas primeiras horas de engraxate, no largo do São Francisco, Inho tentou enveredar na profissão. Numa segunda-feira ensolarada, foi junto com Pardalzinho e Cabelo Calmo, amigos que fizera no dia em que chegara ao conjunto, ganhar a vida dando brilho nos sapatos dos branquelos engravatados do centro da cidade. Os três se revezaram no serviço. O primeiro freguês foi olhado duramente pelo menino durante o tempo que ficou na cadeira. O ódio da pobreza, as marcas da pobreza, o silêncio da pobreza e suas hipérboles eram jogados através das retinas na face do engraxando. É certo que tentou: deu um brilho caprichado nos três pares de sapatos que escovou. O quarto foi subitamente puxado da cadeira, levou um soco na nuca e teve os sapatos, dinheiro, cordão, pulseira e relógio roubados. Inho, antes de se retirar, disse ao embriagado que vomitava deitado no chão: - Pode ficar com a cadeira! – gargalhou fino, estridente e rápido, e se retirou correndo pelas ruas do centro (LINS, 2002, p. 156).

Por que Inho não optou por este caminho no seu julgamento pelo certo e errado? O narrador sugere que o garoto, em um breve momento de sua vida, refletiu e quis projetar-se na vida de trabalhador. No entanto, o fardo da realidade material pobre, histórica, humilhante, recaiu sobre a face de Inho, imagem de tudo aquilo que era esculhambado no Rio de Janeiro: preto, feio, favelado. Ao julgar o olhar do “branquelo engravatado”, carregado de ódio racial e social, foi maior do que qualquer tentativa de seguir a vida de otário. É o fardo do “mal ancestral”. Na complexa e desviante atividade do espírito de Inho, ele é um cobrador: cobra, por meio do crime, aquilo que lhe foi negado e roubado e, também, de seus ancestrais: dignidade. A estrutura material de carestia tornou Inho uma pessoa cada vez pior. Violento, criminoso, sarcástico. Desfila na sociedade carioca todo ódio e imoralidade que foram canalizados contra ele próprio. É brutal com os brancos ricos e debochado com outros pobres.

Após a morte de Pardalzinho, seu companheiro no crime, o agora Inho, ou melhor, chamado de Zé-Miúdo, tem em seu querer a dominação de todas as bocas e para isso instala o terror na Cidade de Deus.

A busca pelo controle do tráfico na comunidade passa também pela construção da autoestima de Zé-Miúdo. Ele quer, no fundo, é ser aceito. A violência pela qual passaram os africanos na Diáspora tentou destruir tudo aquilo que era proveniente de seu continente – a beleza, a religião, a História. Esse processo de séculos de escravidão ecoou pelos moradores da favela, tendo em Zé-Miúdo um notório exemplo. A sua aparência “feia” era confrontada com a “beleza” de Zé-Bonito, personagem de destaque no último capítulo, com quem Miúdo travou uma guerra:

Era um rapaz bonito, alto, negro e de olhos verdes, despertava o desejo das garotas e por isso ganhara o apelido de Zé Bonito. Sua conduta difere completamente da conduta de Inferninho, Pardalzinho e Zé Miúdo, por estar alicerçada em valores como a família e o trabalho. Ao contrário de Bonito,

Miúdo é bandido feio, gordo, cabeçudo e com pescoço socado. Mesmo desfilando de carro, vestindo colares de ouro e roupas da moda não chamava a atenção das mulheres. “[...] gostava daquelas que não bebiam nem roubavam, que estudavam e trabalhavam, mas essas não se interessavam por ele. Não falava a ninguém do seu sofrimento. No entanto descontava nos bandidinhos e dera para esculachar as mulheres que o interessavam [...] (LINS, 2002, p. 306).

A paixão de Miúdo pela noiva de Bonito levou a uma cena exemplar de “realismo feroz” quando o traficante estuprou a loura em frente de seu futuro marido. O desejo de Miúdo pelo hegemonicamente aceito como beleza – a loura – e ao mesmo tempo a negação daquilo que ele é, o hegemonicamente visto como feio – o negro, favelado, gordo – provocam uma reação de violência extrema na consciência do traficante. Ele não só quer enriquecer – e o caminho para isso é o tráfico –, mas também quer ter o Eros para atrair aquilo que é visto como Belo. O único caminho para que isso seja possível é o da força. A maldade é inevitável. O desejo de branquear-se é tão grande que ele é capaz dos atos mais bárbaros e inimagináveis:

O fato de lançar um flerte na moça diante de seus quadrilheiros e aquela lhe responder com indiferença, seguindo em direção ao namorado galante e dar-lhe um beijo, fere a masculinidade de Miúdo que prontamente organiza a cena de estupro como vingança não só à mulher que o desprezara, mas principalmente à sua feiúra recalcada, à beleza de Bonito, que sofrera assistindo à violência sexual, com um cano de uma rajada 765 estirada na cabeça. “[...] Depois que gozou, olhou para o namorado da loura; pensou em matá-lo, mas se o matasse iria sofrer pouco e sofrimento pouco é bobagem. Numa atitude súbita, voltou-se para aloura, deu-lhe um beijo, vestiu-se e se foi [...]. (LINS, 2002, p. 308).

A cena grotesca deflagrou a guerra entre os dois. Bonito era o oposto de Miúdo: além da beleza que atraía as mulheres, era um trabalhador. Miúdo odiava Bonito em todas as circunstâncias: seus olhos verdes, típicos dos brancos, a sua mulher, loura, algo inatingível para a maioria dos negros favelados, o seu perfil de otário era o avesso do traficante. As “vidas do espírito” eram chocantes. Bonito era tudo aquilo que, internamente, Miúdo, paradoxalmente, amava e odiava.

A guerra entre os dois envolveu e dividiu toda a comunidade. Ressalta-se a transformação pela qual passou Zé-Bonito: de otário que execrava a vida no crime, teve que se render às bocas de fumo para vingar a humilhação que passou. Tornou-se “bicho-solto”. É possível interpretar que, neste contexto, a obra sugere que a linha entre bondade e maldade é tênue e todos podem tornar-se maus a qualquer instante devido à realidade da exclusão, da violência que estão sempre à espreita, do “mal ancestral”. Bonito é o maior exemplo. E numa

situação de guerra total, o envolvimento da comunidade no confronto é tamanho, incluindo diretamente crianças e mulheres às situações mais terríveis, como relata Carvalho (2007, p. 58):

Cidade de Deus passa então a figurar como um campo de guerra, com armamentos pesados de ambos os lados, vigilância constante e trânsito restrito. Armas como escopeta, INA, fuzil AR15 são manuseados contra o inimigo. De parceiros, os bandidos tornam-se soldados. Assaltos, estupros e pagamentos de pedágio são liberados na área do inimigo, mesmo sob desaprovação de Zé Bonito, ainda sob a égide do bom moço. Às quadrilhas são incorporados meninos cada vez mais novos, crianças, destacando-se entre eles a figura de Filé com Fritas, garoto que aos oito anos já fumava, cheirava, matava e desejava integrar o grupo de Zé Bonito, após ter sido humilhado por Miúdo.

Esse cenário caótico, tão comum nas manchetes dos jornais no final da década de 2010, lança um questionamento: por que essa repetição incessante do passado? Crianças e adolescentes em sua maioria negras e negros lançados à margem do sistema, são os traficantes do passado, presente e futuro. Sem a participação do Estado na promoção da cidadania nesses espaços distantes do centro, essa instituição os empurrou em direção à marginalidade. Andrews (1998, p. 367-68) já alertava sobre o futuro das crianças negras em meio à década perdida (1980):

No Brasil como um todo, cerca de sete milhões de pessoas (cerca de um em cada 20 brasileiros) são crianças que ‘perderam todos ou a maior parte dos vínculos com suas famílias e vivem ou trabalham nas ruas de São Paulo, Rio de Janeiro e outras cidades grandes’. Das 700.000 crianças abandonadas cuidadas por orfanatos subvencionados pelo Estado, 90% são negras. Uma proporção similar é obtida entre a população juvenil criminosa. O presidente da Fundação para o Bem-Estar dos Menores, no âmbito federal, observa que atualmente no Brasil ‘uma criança pequena, negra e pobre é, por definição, considerada perigosa’. A maior parte dessas crianças vai viver vidas atrofiadas por uma aguda pobreza; muitas delas vão recorrer ao crime; e algumas vão voltar ao pesadelo em que este livro começou: a escravidão e o trabalho forçado.

Zé-Miúdo, Pardalzinho, Cabelinho Calmo, Sandro Cenourinha e tantos outros são alegorias da situação da marginalidade dos negros. Como conseguiriam desenvolver junto à “vida do espírito” um comportamento moral? São a consequência do racismo estrutural e do “mal ancestral”. Óbvio que como os indivíduos reais, possuem suas responsabilidades criminais, mas jamais poderemos esquecer que são fruto de uma abolição farsante. A guerra da Cidade de Deus é, em última instância, uma responsabilidade do “bonapartismo-colonial-racial” e da “necropolítica” que, por muitas gerações, não fez um esforço sequer em criar condições para que o morador da região pudesse ter condições materiais de projetar sua

existência em direção à uma profissão, à Arte e ao Esporte. Resultado, o caos, ou seja, o “mal ancestral” hiperbólico, que era, inclusive, transmitido pela televisão e repercutindo positivamente entre os bicho-soltos:

A Cidade de Deus, segundo a imprensa, tornara-se o lugar mais violento do Rio. O conflito entre Zé Miúdo e Zé Bonito fora qualificado como guerra. Guerra entre quadrilhas de traficantes. A rotina atroz dos combates passou a povoar as páginas policiais e a amedrontar os alheios, só informados pelos noticiários. As edições se esgotavam ainda cedo, a audiência dos telejornais e dos programas especializados no tema subiram muito na favela (LINS, 2002, p. 331).

Somente em um local onde Bem vs Mal estão tão corrompidos, pode-se ter orgulho da situação da *Cidade de Deus*. O projeto individualista do traficante não julga importante a condição do negro em geral. Não quer superá-la enquanto projeto coletivo, o seu querer está, exclusivamente, na superação de sua própria condição de marginalidade. Na visão de Zaluar (1994, p. 12), a vida marginal e, conseqüentemente, a entrada no crime, é um caminho sem volta, unilateralizando o indivíduo no submundo, o qual não tem condições de pensar no coletivo:

Atraídos pela identidade masculina, os jovens, nem sempre os mais destituídos, incorporam-se aos grupos criminosos em que ficam à mercê das rigorosas regras que proíbem a traição e a evasão, em outras palavras, uma vez que se entra na vida do crime está subordinado para sempre às suas normas.

A narrativa de *Cidade de Deus* propõe que não há ruptura nesse ciclo vicioso, mesmo que os personagens na relação dialética proposta aqui – possuem na “vida do espírito” a consciência da exclusão material, e tentam superá-la – afastando-se do determinismo produzido pela vida na favela. A História só se repete. Se no passado colonial e imperial a violência que o negro recebia era do açoite de seus senhores, a vida na metrópole “livre” foi do açoite do Estado (polícia) ou das guerras entre as facções. Zé-Miúdo matou Bonito. Mais tarde, ele foi flagrado com dinheiro, drogas e armas. Foi julgado e levado ao presídio, onde passa a integrar a facção que dominava os presídios cariocas, numa alusão ao Comando Vermelho. Mesmo na penitenciária, continua a comandar o tráfico. Por meio do suborno, consegue sair do local e voltar à Cidade de Deus. Na sua tentativa de dominar novamente o tráfico, é, enfim, morto por Tigrinho. A guerra na comunidade foi tamanha que: "Depois de um mês, os jornais diziam que o número de mortes em Cidade de Deus era maior do que da Guerra das Malvinas no mesmo



espaço de tempo. O conjunto tornou-se um dos lugares mais violentos do mundo" (LINS, 2002, p.356), resultado de um "mal ancestral".

A morte de Miúdo encerra a narrativa, mas não o tráfico, a desigualdade e a violência na Cidade de Deus. Quantas outras crianças e adolescentes negros passaram a dominá-lo? A narrativa, circular, tem começo, meio e fim determinados, mesmo que seus protagonistas tentem superar o determinismo. A criança, inserida em um meio violento, começa sua vida com pequenos furtos, quando adolescente quer ter uma boca de fumo:

Antes, na última, década de 80, as crianças é que passam a tomar conta do tráfico num misto de entusiasmo pela possibilidade de portar uma arma de fogo e de comandar, mas também envolvidas pelo universo da troca de tiros e as conseqüentes fugas que para eles se assemelhavam a aventuras típicas dos personagens animados. Os mais novos gostavam daquela sensação de guerra, encarnavam os heróis da televisão (LINS, 2002, p. 352).

Na vida adulta, se conseguiu sobreviver, passa a entrar em conflito com outros criminosos ou com policiais, e o desfecho não pode ser outro, senão a morte, brutal. Essa realidade é sugerida, na obra, como consequência da ausência do Estado, da base familiar, das desigualdades materiais sóciorraciais, e, relacionadas à abolição incompleta da escravidão e ao seu "mal ancestral". É também, nesta tese, uma consequência do discurso, superestrutural, da democracia racial que não só dominou as mentes, anestesiando o senso comum, mas também evitou a intervenção estatal.

Inferninho, Pardalzinho, Zé-Miúdo e tantos outros personagens reais ou fictícios são representações da condição do negro nas décadas de 1960 a 1980, de infâncias roubadas pela falta de ruptura na História. Crianças que viram no crime uma projeção de sua existência, como se fosse uma aventura dos desenhos que assistiam. Uma aventura trágica. Por essa perspectiva, a literatura, como propõe Pellegrini (2005, p. 16):

A literatura, como sabemos, ao imobilizar ou fixar a vida por meio do discurso, transforma-a em representação. Nesse sentido, como ela permite fazer também uma espécie de teste dos limites da palavra enquanto possibilidade de expressão de uma dada realidade em se tratando de uma matéria como essa, a exploração das possibilidades de transgressão ditada pelas situações mais extremas - o sexo, a violência, a morte - cria temas "necessários" para o escritor (não mais para o etnógrafo) que, por meio deles, garante um interesse narrativo (para o leitor) escorado na antiqüíssima catarse aristotélica, em que o terror e a piedade, a atração e a repulsa, a aceitação e a recusa são movimentos inerentes à sedução atávica atraindo para o indizível, o interdito, para as regiões da alma e da vida humana.

A conclusão a que se chega, pela vida dos personagens, é que há um profundo determinismo da vida na favela mesmo que se tente, pela violência, superá-lo. Generalizações à parte, é possível dizer que, se a narrativa fosse transposta à realidade empírica, todos esses protagonistas analisados, convertidos em cidadãos reais, poderiam ter um futuro diferente se tivessem o mínimo de condições materiais para se projetar no mundo se houvesse por ali a presença de um Estado verdadeiramente submisso à vontade popular, por meio da educação, da saúde, da habitação digna, da cultura e do esporte. Entretanto, a História, como vista até aqui, mostrou que isso era coisa de branco, não coisa de negro. O discurso ideológico da democracia racial, revigorado no período da Ditadura Militar (1964-1985), que é o período em que a obra se passa, foi crucial para que não houvesse qualquer tipo de apoio à essas comunidades tão abandonadas, vítimas, certamente, do racismo estrutural, conectado ao nosso “bonapartismo-colonial-racial”.

#### **5.3.4 – O papel dos instrumentos repressivos**

Em vários momentos de *Cidade de Deus*, a polícia tem um papel de destaque. Vista ora por meio de atitudes racistas, ora por meio de ações violentas, ora por meio de corrupção. A relação de tensão e vingança é frequente. No caso das penitenciárias, é explícita a condição torpe em que os presos estão, sem qualquer assistência do Estado, são jogados em um local para simplesmente se matarem. É evidente uma crítica à falta das garantias constitucionais e a projetos de ressocialização.

Pela interpretação marxista, a superestrutura, neste caso o Estado, coloca em prática o seu aparelho repressor, a polícia e as penitenciárias, com o objetivo de manter a ordem e a defesa da classe dominante, isto é, a burguesia (MARX, 2008). Em Althusser (1980), percebemos que esses aparelhos repressivos são imprescindíveis para a manutenção da ideologia dominante por meio da força. Nesta tese, a repressão específica à população negra é um traço marcante de nosso bonapartismo-colonial-racial.

O tratamento dispensado pela polícia é mostrado em algumas oportunidades da narrativa. A tônica da relação entre polícia e bandido é marcada pela cor da pele, verdadeiro diferencial para a prisão e liberdade, ou ainda, violência e camaradagem. Antes de ser policial, é importante afirmar que o indivíduo que está por detrás da farda vive a alienação da sociedade burguesa e pode naturalmente incorporar o discurso ideológico dominante e racista:

Os policiais acharam por bem deixá-lo de molho na cadeia para ver se ele tomava jeito. A polícia tinha o costume de agir assim com os viciados brancos. Até mesmo na favela, os brancos, quando não fossem nordestinos, tinham certa regalia se flagrados fumando maconha. Na maioria das vezes, os policiais nem os prendiam, davam somente alguns conselhos, os libertando em seguida. Graças a esse salvo-conduto, Manguinha dizia que maconheiro eram os pretos, ele era apenas um viciado (LINS, 2002, p. 248-49).

O negro é traficante, o branco é usuário. O negro é o bandido, o branco cometeu um deslize. Para o negro a lei, para o branco o perdão. Essa condição é uma herança escravista, evidentemente manifesta na sociedade dos “libertos”, cujo julgamento é proveniente das bases superestruturais da sociedade brasileira, a qual vive um aprofundamento do racismo pelo controle ideológico da Ditadura Militar.

Na “história de Inferninho”, há um evidente caso de racismo envolvendo a personagem Maracanã, quando esta se encontra em um clube da região e é interpelada pelo detetive Belzebu. O próprio nome do personagem já é uma referência a algo maligno. No meio do salão ocorre o caso racista:

- Quem é essa piranha que tá rindo aí?
- Sou eu mesmo, morou? Vai dizer que é proibido rir?
- Documento aí, sua crioula atrevida!
- Tá aqui – respondeu Maracanã com a carteira de identidade na mão.
- Eu quero comprovante de trabalho, senão te meto em cana, levo você para o delegado te dar uma vadiagem (LINS, 2002, p. 35).

Além da explícita cena de injúria racial – “crioula atrevida” – o detetive age com abuso de autoridade, tentando intimidá-la com a lei de “vadiagem”, a qual, como visto anteriormente, incriminava, principalmente, a população negra desempregada. Belzebu é uma representação da frequente incursão da polícia nas comunidades e seu enfrentamento gratuito e racista frente aos negros e negras. Mais à frente, o detetive, em conversa com o presidente do clube onde ocorria a festa, desfila todo o seu repertório racista: “- Se eu chegar igual moça, nego deita e rola, tá sabendo? Todo mundo aqui tem cara de bandido, quase não tem branco, nesta terra só tem crioulo mal-encarado. Não vou dar sopa mermo” (LINS, 2002, p. 230). Sua fala resgata as narrativas deterministas, baseadas no cientificismo do século XIX, ao relacionar a cor à uma condição: negro e bandido. O racismo como fenômeno político parte da superestrutura é incorporado à ideologia pessoal de membros das forças militares, as quais usam do aparelho repressivo para dominar e castigar a população preta e pobre numa explícita repetição da História.

Em outro momento, quando a narrativa trata do personagem policial, Cabeça de Nós Todo, o servidor do Estado é caracterizado como uma pessoa corrupta que busca dinheiro a todo custo. Na necessidade do dinheiro, aborda uma pessoa na rua para extorqui-la:

Resolveu dar um flagrante forjado ao revistar o interceptado. Cada vez que o rapaz falava que a maconha não era dele, recebia coronhadas. [...] Cabeça de Nós Todo esbravejava, dizia que não gostava de ser chamado de mentiroso. Depois de saber que o detido tinha pai e mãe, em vez de encaminhá-lo ao posto policial, obrigou-o a leva-lo à sua casa, mirando extorquir dinheiro da família. E foi o que fez. O pai recorreu aos vizinhos para conseguir a quantia exigida pelo policial. Antes de voltar ao posto policial, passou em casa para entregar à esposa a metade do dinheiro que havia pedido, que era muito mais do que o seu salário de policial militar (LINS, 2002, p. 84-85).

O narrador sugere que a situação do policial, frágil economicamente, se assemelha a do criminoso no momento em que ele vive do ilícito para completar a sua renda e ambos usam da força para adquirir seus objetivos. Entretanto, um representa o poder paralelo e o outro o poder institucional. Cada um à sua maneira registram ódio e horror por onde passam. Há grande diferença de sentido entre este relato e o de Machado de Assis (1994) em “O menino é o pai do Homem”?

A relação entre traficantes e policiais também é alvo da abordagem da narrativa. A problemática, ainda muito presente no imaginário das favelas cariocas, se realiza quando a pauta é o jogo do bicho:

Traficar, era isso que estava na onda, isso que estava dando dinheiro. Agora lembrava de Geleia, gerente do jogo do bicho do São Carlos, falando que o tráfico era o que estava segurando a onda dos bicheiros, pois a coisa havia ficado ruim para o lado deles desde que a Polícia Militar fora para o policiamento ostensivo – atividade delegada anteriormente à Polícia Civil -, porque a maioria dos PMs queria propina dos bicheiros, que, mesmo mandando dinheiro forte para os coronéis de polícia, não tinham mais sossego. Além da Polícia Militar, os detetives e delegados da Polícia Civil também continuaram a exigir um cala-boca (LINS, 2002, p. 202).

Poder paralelo e servidores do Estado estão no mesmo patamar quando o assunto é o crime. Os dois, na verdade, vivem da exploração e da alienação capitalista: um é fruto da desigualdade, o da favela, e o outro serve o aparelho superestrutural por um salário de fome. Caráter à parte, a ocasião faz o ladrão. Traficantes e policiais corruptos são simétricos quando o assunto é o ilícito. São parceiros do crime até que por algum empecilho, a situação se complique.

Em um desses conflitos entre policiais e criminosos, o resultado jamais poderia ser o de uma abordagem amigável. A força do Estado é a da legalidade. Em uma caçada feita por

Belzebu a Pelé e Pará, em uma tarde ensolarada, em meio a membros da comunidade, Belzebu e um sargento prenderam os bandidos, os quais acreditavam que seriam levados à delegacia, mas:

Novamente o policial e o sargento entreolharam-se. Combinaram tudo ali sem fazer uso da palavra. O primeiro tiro saiu da pistola calibre 45 do sargento atravessou a mão esquerda de Pelé e alojou-se em sua nuca. A rajada da metralhadora de Belzebu rasgou o corpo de Pará. Um pequeno grupo de pessoas tentou socorrê-los, porém Belzebu proibiu com uma outra rajada de metralhadora, dessa vez para o alto. Aproximou-se dos corpos e desfechou os tiros de misericórdia (LINS, 2002, p. 130).

Incorporando a ideologia da superioridade branca que identifica a população negra como inferior, a ação desses personagens é feita no sentido de faxina étnica. A ação violenta por parte da polícia tem como consequência a própria violência, que é um mote central na obra. Que moralidade poderá prevalecer em *Cidade de Deus*? Como será possível desenvolver, na “vida do espírito”, o julgamento do certo e errado para a prática da ação? Se Cabeça de Nós Todo assassinou brutalmente algum bicho-solto, a vingança em algum momento ocorrerá:

O assassino de Cabeça de Nós Todo o matou quando ia assaltar uma loja de material de construção e o viu vagando de cabeça baixa. A oportunidade de matar o assassino de seu irmão o fez esquecer o assalto, agachar-se atrás de um carro, apontar o revólver e esraçalhar a cabeça do policial militar. Voltou para a Vila Sapê, onde morava, em festa de vingança realizada e, de quebra, levou a xereca (LINS, 2002, p. 145).

Se as crianças e adolescentes que entravam no crime por vê-lo como uma narrativa semelhante às aventuras dos desenhos e séries de super-heróis, na mentalidade do bicho-solto, a corporação militar era vista como a vilã na comunidade, principal responsável pela negação da sua existência, de ilícitos, e, em última instância, é o seu contato mais próximo com o Estado. Executar um policial era atingir, em última instância a instituição responsável pela situação em que estavam, e por isso era visto como ato de heroísmo e motivo de comemoração por parte dos criminosos. Por esse prisma, a consciência do traficante identifica na polícia o seu inimigo, o seu antagonista enquanto parte da superestrutura repressiva do Estado que o domina e humilha. É um ciclo difícil de ser superado cuja base está, necessariamente, nas relações materiais desiguais.

O personagem Grande, na “história de Pardalzinho”, também se orgulha do assassinato de um policial, visto, inclusive, pela dicotomia racial: “o Grande que matava policiais por achar a raça mais filha da puta de todas, essa raça que serve aos brancos, essa raça de pobre que

defende os direitos dos ricos” (LINS, 2002, p. 170). É notável a crítica feita pela obra ao papel do servidor do Estado. O policial negro embranquece ao servir e defender o Estado, que é dominado por brancos, e representa o interesse de uma classe dominante, os brancos ricos, uma posição em consonância com as posições marxistas, aliás, totalmente compatível às noções de estrutura e superestrutura.

Por fim, salta aos olhos a situação dos presídios cariocas, os quais também fazem parte do aparelho repressivo do Estado. O personagem “Cabelo Calmo” foi preso em flagrante em um assalto. Tinha acabado de completar 18 anos e toda uma vida pela frente. Cinco anos de prisão pelos crimes cometidos e “por outros, que fora obrigado a assumir diante das torturas sofridas na delegacia” (LINS, 2002, p. 223). A realidade material desigual, excludente, influencia na criação de uma ideologia que identifica preto como bandido, impactando na consciência de vários policiais que, de maneira alienada, pressionam o favelado a assumir muito mais crimes do que cometera. A situação de Calmo é brutal quando é jogado atrás das grades na penitenciária Lemos de Brito. Chegando ao local, Calmo é acuado pelo xerife do cárcere: “- De hoje em diante você vai ser Bernadete, e tá casadinha comigo! – concluiu o flamenguista numa intensidade de voz suficiente para acordar os outros internos da galeria em que estavam” (LINS, 2002, p. 224-25). A violência gratuita foi a tônica da relação. Após apanhar do xerife, Calmo

[...] no sétimo dia recebeu também um buquê de flores que o fez levantar da cama transtornado. Jogou as rosas no chão e perguntou quem era o filho da puta que estava tirando aquela onda com ele. – Como é que tu aceita tudo e na hora das flores você dá uma de nervosinho? – respondeu o xerife do fundo do corredor (LINS, 2002, p. 225).

Mais uma vez foi surrado. E tornou-se “mulher de malandro”:

- Tira a roupa dele! Enquanto três o seguravam, um outro interno lhe arriava a calça sem muito esforço, apesar de Calmo tentar impedir. O xerife notou que sua cueca estava suja de fezes, ordenou que o largassem. Com uma faca no pescoço, Calmo tomou banho e sem enxugar foi colocado de bruços na cama. Ainda tentou reação, mas levou um breve corte no pescoço que o fez ficar parado. Os internos seguraram-no novamente para o próprio xerife raspar-lhe os cabelos das pernas e das nádegas e, em seguida, introduzir seu pênis no ânus do bicho-solto. A partir desse dia, Cabelo Calmo fazia sexo com o xerife regularmente, agia como mulher de malandro (LINS, 2002, p. 225).

A narrativa, um exímio exemplo do “realismo feroz” e de personagens “hediondos”, como o xerife, retrata a deplorável vida no cárcere. Podemos perceber que a realidade da periferia é um ciclo caótico sem fim. Das relações materiais baseadas na falta de oportunidades ou do salário de fome, para vida de bandido sempre flertando com a morte, a qual a prisão está sempre à espreita pela vida de ilegalidade, a ida para atrás das grades é, possivelmente, o ápice

da crueldade, onde o indivíduo é inserido em uma situação de monstruosidade. A narrativa sugere, ainda, que as consequências dessa realidade para a personalidade do indivíduo são irreversíveis:

Quando conseguiu a liberdade, era uma pessoa muito mais dura, mais revoltada com a vida. Lembrava-se das várias vezes em que fora acordado com água de esgoto na cara, o cassetete dos guardas penitenciários descendo no lombo sem quê nem porquê. Quando seu marido não tinha dinheiro para refeições vindas de fora, Bernadete era obrigada a comer aquele feijão ralo, arroz estragado, aquelas pelancas sem nenhum tempero ou higiene. Quando o xerife não quis mais fazer sexo com Calmo, sua vida piorou muito, por não ter regalias de mulher de malandro (LINS, 2002, p. 226).

A situação de Calmo mostra um contexto nefando. A prisão nem sequer aproxima-se de uma condição de ressocialização. Torna-se um depósito de gente violentando gente, uma verdadeira “guerra de todos contra todos”, como sugerira Hobbes (1974, p. 109), ou então, nesta tese, uma política intencional de nosso “bonapartismo-colonial-racial” e da “necropolítica”. A vida no cárcere, em vez de provocar uma reflexão e a possibilidade de reconstrução da vida, torna o indivíduo ainda pior, mais odioso, pronto para querer explodir o sistema e todas as pessoas à sua volta. Novamente, que moralidade esse sujeito alcançará? A realidade prisional do Rio de Janeiro dos dias atuais não é muito diferente da narração de Lins. Aliás, em outra passagem, a mira do autor aponta para outro problema do sistema judiciário, historicamente envolvendo a população negra:

(Referindo-se a Calmo) Mas a boa era estar vivo gozando de juízo perfeito, pois não teve o azar de Camarão, companheiro de cela que nunca tinha praticado um crime, até que um dia, por ver sempre a fome tomando conta da família, resolveu furtar um queijo no mercado, foi preso em flagrante pelos seguranças e entregue à Polícia Civil, que, também com torturas, o fez assinar a autoria de diversos crimes. Julgado e condenado, Camarão cumpriu pena naquele presídio, onde, por ter resistido a um estupro, perdeu a visão esquerda em consequência do espancamento que sofreu. Seu corpo foi pergaminho de várias cicatrizes, corpo de tuberculose. [...] Quando libertado, virou pedinte no centro da cidade. Depois de seis meses morreu à luz do dia sem socorro ou compaixão (LINS, 2002, p. 226).

A delegacia, a polícia e a prisão, enquanto elementos superestruturais, são os cavaleiros do apocalipse do negro brasileiro, verdadeiros instrumentos de dominação, repressão e manutenção do *status quo* branco. Esses supostos novos atores representam uma bela repetição da História, assumindo o papel que outrora fora dos capitães do mato, do Estado Português e do Brasil Império. A justiça, branca, condena o negro pobre sem provas. É um projeto de branquitude, genocida, como era com os escravizados até o século XIX: violência

indiscriminada, coisificação, corpos violentados, morte. Relações materiais que excluíram o negro do desenvolvimento capitalista só poderiam produzir, nos instrumentos superestruturais, formas de controle e extermínio desse contingente populacional.

O negro sempre foi, como ainda continua sendo,<sup>37</sup> a maior vítima do encarceramento em massa. A prisão é o local onde a tragédia da escravidão se realiza de maneira eficaz: lança o negro favelado atrás das grades, desumanizando-o ainda mais em meio à toda sorte de violência. Quando ele sai das grades, ainda pior do que entrou, é lançado no mesmo ambiente em que estava inserido, o da miséria e o do tráfico. Como usar a “vida do espírito” para superar as mazelas sociais?

#### 4.3.5 – Reminiscências da escravidão, sonho ou realidade?

Há uma cena em *Cidade de Deus* que representa evidentemente a continuidade da escravidão dentro da favela. Se a história se repete, como Marx havia dito, em interpretação da filosofia da História de Hegel, as favelas são as novas senzalas, e neste espaço as manifestações escravistas ainda são evidentes, mais de meio século depois.

Após a morte de Cabeça de Nós Todo, Busca-Pé observa o avanço da urbanização sobre a favela natural, dando origem às neofavelas, de concreto. Em tom nostálgico e de pesar, pois a região que está sendo urbanizada era o local onde brincava quando criança, o personagem vê, com encanto, a ação das máquinas devastando o espaço. Em conversa com Barbantinho, que adentra a cena, os dois começam a falar sobre “alma de outro mundo” que percorria nas proximidades, provocando um tom de assombração ao momento. Os dois resolvem ir ao local e, perante a capacidade imaginativa que a situação propicia, a de visitar um casarão mal assombrando em lua cheia, Paulo Lins, por meio do narrador, aproveita o ensejo para provocar o leitor perante o caráter idílico do momento:

Já iam embora quando a lua se transformou em sol de meio-dia, as casas e os apartamentos deram lugar a um imenso campo, os outros casarões tomaram a aparências de novos, o rio tornou-se mais largo, com água pura e jacarés nas margens. Os dois ficaram com um grito estrangulado na garganta que não se permitia explodir. Viam os negros trabalhando nos engenhos de açúcar, nas fazendas de café. O chicote repenicava no lombo. O bosque de Eucaliptos avolumou-se, tinha agora um ar imperial. Lá na altura da Praça Principal surgiu uma fonte onde dezenas de negras lavavam roupa. [...] Lá vinha o barão

---

<sup>37</sup> Dados mostram que a população negra é a maioria nas penitenciárias (61,7%). Disponível em <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/sistema-carcerario-brasileiro-negros-e-pobres-na-prisao>, acesso em 6 de Julho de 2020.



em seu alazão, comandando pessoalmente os negros no transporte de um piano de cauda que ele mesmo mandara buscar em Paris para presentear o aniversariante. Enquanto vinte suportavam o peso do instrumento, os outros quebravam os galhos das árvores mais baixas para não arranhá-lo (LINS, 2002, p. 146-47).

A cena, de profundo simbolismo, pode ser lida, primeiramente, como um *flashback* da História carioca e, por extensão, brasileira. O mesmo local fora no passado uma região de escravidão e constituição do espaço do negro, do trabalho para a criação da riqueza dos barões do café, por exemplo. É a base para o capitalismo racial brasileiro, onde estavam os ancestrais dos bicho-soltos e otários da favela. Se no presente as famílias de Busca-Pé, Inferninho, Pardalzinho e Zé-Miúdo se lascaram para conseguir algo na vida e acabaram se enfiando na prostituição, criminalidade ou em um salário de fome para sobreviver, é porque não houve ruptura em relação à condição de seus antepassados. O presente e o passado se confundem em uma imaginação. A fantasmagoria só ocorre pelo caráter da assombração em que estão, porque, na verdade, o autor quer é provocar o leitor na continuidade das narrativas da população negra: são modificadas somente as roupas, os nomes, as funções, mas os privilégios de cor são os mesmos, os lugares de brancos e negros estão intocados. E isso ocorre, sobretudo, porque não houve ruptura no controle dos meios de produção (COUTINHO, 1979), os quais, historicamente, sempre estiveram com uma casta, branca, dos diferentes setores da burguesia. Mais à frente, o sonho, ou seria um pesadelo, continua:

Pousaram novamente no casarão. Sem querer, chegaram à sala de torturas, onde se preparava a amputação da perna de um negro fujão. Os olhos arregalados com a operação iniciada, ambos, Barbantinho e Busca-pé, detonaram enfim o grito havia muito contido na goela, chamando a atenção de um dos feitores com poderes videntes e capaz de tocá-los. O homem largou mão do escravo e se precipitou de chicote em punho contra os dois. Correram pelos labirintos do casarão, passaram por diversas salas numa corrida normal, esquecendo-se de que poderiam atravessar paredes e voar. Iam perdendo terreno quando ganharam a saída principal da fazenda e saíram na Estrada do Gabinal já crescidos, secundaristas iniciantes, ali fumando maconha enquanto cadáveres boiavam no rio (LINS, 2002, p. 147).

A iconografia criada pelo autor é incrível. A tortura do passado, de amputação de uma perna de um negro deve ser vista como a violenta situação do negro na favela. História como repetição. O escravizado fujão, rebelde, aquele que tentava subverter o sistema, era vítima de tortura atroz, de exemplos desnecessários além do que já mostrado no texto, tamanha a covardia e desumanização. O escravizado do presente, vestindo a roupa do favelado, ora como bicho-solto, é vítima da tortura quando comete alguma falta grave no código de ética do crime, ora como otário, sendo vítima da brutalidade policial gratuita. E o feitor, como a própria História

conta, era, às vezes, um próprio negro, alienado, para provocar ódio entre os seus pares. No presente, não é diferente, seja o negro que mata outro pela dívida do tráfico, seja o policial negro que executa um outro irmão de cor pela violência inerente do local. Não seria o sonho uma crítica à falta de solidariedade e irmandade entre os próprios negros, ulteriormente, uma consequência da alienação na sociedade burguesa?

No final do sonho em que viviam, ou seria consequência de um alucinógeno? Os garotos conseguem fugir do feitor, envelhecendo e saem de ronda pela região. Fogem da tortura do feitor, mas não da violência brutal em que se encontram, ao avistarem cadáveres boiando no rio. Paulo Lins sugere uma narrativa circular, ou seja, do passado ao presente a situação da população negra é a mesma, exclusão da vida material, violência, desigualdade, morte brutal são características intrínsecas à condição da negritude.

Algo com sentido semelhante ocorre na “história de Pardalzinho” quando é retratado o personagem “Grande”, o qual

Tinha prazer em matar branco, porque o branco tinha roubado seus antepassados da África para trabalhar de graça, o branco criou a favela e botou o negro para habitá-la, o branco criou a polícia para bater, prender e matar o negro. Tudo, tudo que era bom era dos brancos. O presidente da República era branco, o médico era branco, os patrões eram brancos, o-vovô-viu-a-uva do livro de leitura da escola era branco, os ricos eram brancos, as bonecas eram brancas e a porra desses crioulos que viravam polícia ou que iam para o Exército tinha mais que morrer igual a todos os brancos do mundo (LINS, 2002, p. 170).

O personagem “Grande” representa a narrativa do negro que consegue ativar a “vida do espírito”, adquirindo consciência da História de seus antepassados, roubados e humilhados pelo tráfico negreiro. Um negro que percebeu a repetição da História: senzala como favela, açoite como cassete, miséria como miséria. Entende a estrutura material do Brasil como uma usurpação da riqueza do negro pelo branco no capitalismo racial, cujo resultado não poderia ser outro senão a continuidade do espaço do privilégio em todas as esferas – da política à educação. Representa, basicamente, a tese defendida aqui, de repetição da História. É um desabafo, primeiramente, o qual se torna, tamanha exploração e repetição, em um discurso de violência contra os brancos exploradores.

Entretanto, a sua narrativa, em sintonia com o que há de mais exemplar na atividade do espírito, é uma exceção se comparado ao protagonismo violento dos “bicho-soltos” *Inferninho*, *Pardalzinho* e *Zé-Miúdo*, os quais são personagens diferentes de Carolina Maria de Jesus. Ela em nenhum momento abdicou de sua “vida do espírito”. Encontrou, por insistência, o seu querer em superar a condição de vida na favela na literatura. Afastou-se do mal, realizando uma ação

moral, digna, apesar de não ter tido o devido reconhecimento artístico devido à sua origem e cor.

Os três principais protagonistas de *Cidade de Deus* adotaram um caminho diferente. Cada um com seu grau de intensidade, estiveram em algum momento de suas respectivas vidas na atividade do espírito, entretanto, a desviaram por completo, pois o seu “pensar, querer e julgar” não foram suficientes para o levarem em direção à política, ao exercício da liberdade junto à comunidade. E por isso agiram pelo mal.

Porém, o mal praticado no espaço de *Cidade de Deus* não é o da “banalidade do mal” (ARENDT, 1995). Embora seja brutal e gratuito, os protagonistas não foram massificados por uma ideologia pertencente a um governo totalitário, como o nazista, criando clichês em suas falas, abrindo completamente mão do pensar. Em geral, eles iniciaram uma reflexão sobre a condição racial, identificando os privilégios brancos, adquirindo uma incipiente “vida do espírito” que produz uma relação dialética com a vida material, percebida pela profunda exclusão. Faltou a eles algum instrumento para criarem uma síntese da relação dialética da ausência (favela) e abundância (centro), encontrada por Carolina Maria na ação da escrita.

Se há uma atividade do espírito ativa, neste contexto, é o da consciência da não-aceitação da vida na favela, tanto em *Quarto de Despejo* como em *Cidade de Deus*. Ela é mais comum na figura do narrador como criação direta da experiência de Paulo Lins. É ele (narrador e autor) que possui a “vida do espírito” aguçada, que cria uma “razão negra” crítica da condição do morador da favela e, por extensão, da situação do negro na sociedade brasileira das décadas de 1960 a 1980. É o autor-narrador que se negou a aceitar os determinismos sociais, aparecendo na ficção de maneira direta ou indireta, com o metáforas e ironias, e aparecendo na realidade por meio da própria biografia do autor, o qual estudou, formou-se, e acreditou na literatura como uma ferramenta de denúncia da situação da população negra e também da própria criação de uma identidade de resistência.

Nesse sentido, Paulo Lins e o seu narrador, a partir de nossa perspectiva dos conceitos de Arendt (1995) e Mbembe (2018a), parecem problematizar a situação dos moradores da favela, no conflito entre “otários” e “bichos-soltos”, que é de fato, algo que tem correspondência com a realidade. Entretanto, a sua literatura, como uma interpretação de uma realidade específica, cria situações que são baseadas no real, é verdade, mas que não o registram como o fazem a História e as Ciências Sociais, ou seja, apesar de sua obra registrar a presença da religiosidade afro-brasileira tão marcante, como no candomblé, da importância do futebol e das escolas de samba, ela não o faz como essas representações culturais se desenvolvem no dia-a-

dia, como formas de construção da “vida do espírito” de muitos, fundamentais para a criação de uma “razão negra” cuja identidade é a resistência à violência praticada pelo racismo.

## CAPÍTULO 6 - CEM ANOS DE LIBERDADE? CONTINUIDADE DE ELEMENTOS DA ESCRAVIDÃO EM *CAPÃO PECADO*

Cor e classe social foram praticamente sinônimos na História do Brasil. A integração do negro à sociedade de classes, após a abolição, como visto por Fernandes (2008), levou a população negra à proletarização ou à marginalização. A tônica do “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000) brasileiro foi a da hierarquização, mantendo o negro na base da pirâmide social: de escravizado a mão-de-obra barata, em geral. Essas características são inerentes ao nosso “bonapartismo-colonial-racial”.

O período de 1950 a 1970, em nosso processo de modernização nas formas de dependência do país perante o capital internacional (FERNANDES, 1975), foi marcado por um aumento significativo do consumo de bens duráveis e não-duráveis (SCHWARCZ; STARLING, 2015) por meio dos programas mirabolantes dos governos Juscelino Kubitschek – Plano de Metas – e da Ditadura Militar, com destaque para o 1º Plano Nacional de Desenvolvimento, cujo auge ocorreu no governo do general Médici (1969-1974). Entretanto, apesar de ter, de fato, ocorrido um aumento do consumo de vestuários, automóveis, televisores, utensílios domésticos e outros, esse consumo não foi homogêneo. Além de ter sido concentrado a partir dos inseridos na classe média, e principalmente, a elite econômica brasileira, poucas famílias negras tiveram acesso à essa festa capitalista: “milagre econômico” diziam os militares para a consciência da superestrutura brasileira. Para os brancos o milagre do capital, para os negros (as) o pesadelo do autoritarismo racista dos aparelhos repressivos e ideológicos do Estado. Andrews (1998, p. 338) ressalta que:

O rápido crescimento econômico do ‘milagre’ brasileiro beneficiou muitos afro-brasileiros de classe média, mas nunca tanto quanto beneficiou seus contrapartes brancos. E para a grande maioria dos afro-brasileiros, a riqueza dos anos do milagre estava fora do seu alcance, cruelmente os insultando de longe. A resposta a estes desapontamentos e ressentimentos foi uma ressurgência da organização e da militância entre os afro-brasileiros, que agora buscavam heróis e heroínas alternativos para substituir a Mãe Preta e o Pai João. Alguns desses heróis, como Amílcar Cabral, Martin Luther King Jr., Bob Marley e Malcolm X, vinham do exterior.

Para a população negra havia o que se podia festejar naquele contexto estava relacionado à formidável conquista de um espaço literário com a criação dos *Cadernos Negros* em 1978 pelo Quilombhoje com a participação de Cuti, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues, Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa, Miriam Alves e Oubi Inaê Kibu, José Abílio Ferreira e Veral Alves, representando, nas palavras de Camargo (1987): “um fato histórico nos

acontecimentos da Literatura Negra brasileira”. Junto a ele, no mesmo ano de 1978, também destaca-se o fortalecimento da ação política, na redemocratização, efetivado pelo Movimento Negro Unificado (MNU), resgatando a inspiração em Zumbi e influenciado pela cena internacional (MOURA, 1994).

As comemorações do 13 de maio variaram ao longo da História do Brasil. De renegada no início da Primeira República – por se tratar de um feito monarquista – ao longo do século XX, a data passou a ter várias interpretações. Anarquistas da São Paulo do início dos anos de 1900 afirmavam que a abolição levou a uma nova escravidão, a do “salário” (ANDREWS, 1998). Na década de 1920, futebolistas amadores realizavam jogos entre equipes de jogadores brancos contra equipes de jogadores negros, os quais não se misturavam pela simples presença de comportamentos racistas (ANDREWS, 1998) que insistem em fazer parte, ainda hoje, das arquibancadas e agremiações nacionais. Das décadas de 1940 a 1960, foram feitos bailes, concertos, eventos esportivos, concursos de beleza – as mulheres negras não tinham condições, devido ao racismo onipresente que criava a ditadura da beleza branca, de vencerem o Miss Brasil (ANDREWS, 1998). A ideia de beleza esteve, na superestrutura, historicamente, vinculada a qual imagem?

Durante a Ditadura Militar, um episódio salta aos olhos: o general Geisel recusou a participar das festividades do 13 de maio. Em evento que celebrava a figura da “mãe preta”, o governante disse: “a exaltação da Mãe Preta é uma discriminação racial”, acusando a Associação dos Homens de Cor de praticar um “racismo às avessas” (MOURA, 1994). Somente em um governo ditatorial que celebrava o mito da democracia racial e perseguia lideranças negras essa narrativa seria aceita, invertendo literalmente o polo de agressão racista. Qual o impacto dessa perspectiva nos aparelhos ideológicos do Estado?

Aliás, foi no contexto da Ditadura Militar que a imagem de Zumbi começou a ganhar cada vez mais força, endeusada pela esquerda brasileira, a qual passou a relacionar a sua imagem a uma experiência comunitária de sucesso em terras tupiniquins (MOURA, 1994). Nesse sentido, artistas e negros do Estado de São Paulo fortaleceram os “festivais Zumbi”, nos quais eram realizadas apresentações de teatro, danças, palestras e outras atividades em prol da conscientização da população negra sobre a sua identidade e história. Foi desse contexto que partiu a ideia de negar o 13 de maio e a imagem da princesa Isabel como redentores dos negros brasileiros, afirmando, em contrapartida, a imagem de Zumbi e a data de sua morte, o 20 de novembro, como ideais de resistência e luta permanente pela abolição. Revertiam-se as simbologias de consciência negra. Percebe-se que a “vida do espírito” (ARENDRT, 1995) desse contingente da população brasileira, já em um contexto de redemocratização, permitiu uma

tentativa de mudança de elementos superestruturais a partir da constatação de uma realidade material desigual.

Essa realidade questionadora, que já era ascendente pelas manifestações do *Black Rio*, ganhou ainda mais força com o fim da Ditadura Militar no início de 1985. A reconstrução da democracia e da cidadania brasileiras passavam, necessariamente, pelo questionamento da democracia racial, sendo os *Cadernos Negros* e o Movimento Negro Unificado expoentes dessa desconstrução. Os limites dessas mudanças estavam relacionados aos contingenciamentos de transformação da estrutura material, mas não podem jamais serem vistos como descartáveis, pois demonstra que os movimentos populares eram ativos na tentativa de redefinir as forças políticas.

O primeiro governo civil após a Ditadura Militar, o de José Sarney (1985-89), delegou ao Ministério da Cultura uma programação nacional de eventos para a discussão do centenário da abolição. A Igreja Católica lançou “o negro e a fraternidade” como lema de sua campanha anual da fraternidade. As escolas de samba do Rio de Janeiro e São Paulo tiveram no assunto o seu tema dominante. Salta-se aos olhos o enredo vencedor, da Mangueira, que indagava “Cem anos de liberdade: realidade ou ilusão”, totalmente conectado a esta tese. Os sambistas ecoavam:

Será que já raiou a liberdade  
 Ou se foi tudo ilusão  
 Será, oh, será  
 Que a lei áurea tão sonhada  
 Há tanto tempo assinada  
 Não foi o fim da escravidão  
 Hoje dentro da realidade  
 Onde está a liberdade  
 Onde está que ninguém viu  
 Moço  
 Não se esqueça que o negro também construiu  
 As riquezas do nosso Brasil  
 Pergunte ao criador  
 Quem pintou esta aquarela  
 Livre do açoite da senzala  
 Preso na miséria da favela  
 Sonhei  
 Sonhei que zumbi dos palmares voltou, ôô  
 A tristeza do negro acabou  
 Foi uma nova redenção  
 Senhor, oh, Senhor!  
 Eis a luta do bem contra o mal (contra o mal)  
 Que tanto sangue derramou  
 Contra o preconceito racial (apud ANDREWS, 1998, p. 342).

O carnaval, como arte popular, também assume o discurso do “contra” na perspectiva esboçada por Clóvis Moura (2019, p. 182), que afirmou: “num transbordamento do negro do morro, pois ele já não se continha mais nos seus grupos específicos religiosos costumeiros, ou nos pequenos cordões ou ranchos carnavalescos. Vinha para o asfalto exhibir a sua contracultura”. Carnavalescos, artistas, intelectuais utilizaram a festa popular para demonstrar a fratura explícita entre o discurso da superestrutura e a realidade da estrutura material. É explícita a denúncia do mito da democracia racial, dando evidências do papel histórico do negro na construção das riquezas nacionais e revelando o local ainda reservado ao negro no Brasil, cem anos após a abolição: a miséria e o açoite. Nessa linha de pensamento, Andrews (1998, p. 342) fortalece a tese da farsa abolicionista:

Para muitos militantes negros brasileiros, a abolição foi uma mentira e uma farsa, duas palavras usadas repetidas vezes durante as comemorações. A Lei Áurea foi um decreto que pôs fim ao elo formal, mas deixou em seu lugar os açoites da pobreza, da doença, do analfabetismo e do racismo, que os negros continuam a sofrer até hoje.

É nesse sentido que a poesia de Oswald de Camargo e dos *Cadernos Negros* questionam o significado da Lei Áurea, como “Em maio”:

Já não há mais razão para chamar as lembranças  
e mostrá-las ao povo  
em maio.  
Em maio sopram ventos desatados  
por mãos de mando, turvam o sentido  
do que sonhamos.  
Em maio uma tal senhora Liberdade se alvoroça,  
e desce às praças das bocas entreabertas  
e começa:  
"Outrora, nas senzalas, os senhores..."  
Mas a Liberdade que desce à praça nos meados de maio,  
pedindo rumores,  
É uma senhora esquelética, seca, desvalida  
e nada sabe de nossa vida.  
A Liberdade que sei é uma menina sem jeito,  
vem montada no ombro dos moleques  
e se esconde  
no peito, em fogo, dos que jamais irão  
à praça.  
Na praça estão os fracos, os velhos, os decadentes  
e seu grito: "Ó bendita Liberdade!"  
E ela sorri e se orgulha, de verdade,  
do muito que tem feito! (CAMARGO, 2008, p. 112)



A maior liberdade de expressão, fruto do fim da Ditadura Militar, somada aos trabalhos de uma nova Constituinte e a organização do movimento negro pelo país, munira a intelectualidade negra de argumentos e provas para denunciar a democracia racial, mesmo que isso não fosse acompanhado pelo apoio do presidente da República, José Sarney, o qual afirmou, contraditoriamente, no 13 de maio de 1988 “a história não se reescreve. Escreve-se talvez uma outra história. A verdade, porém, fica, repousa no silêncio do tempo passado” (apud ANDREWS, 1998, p. 345). Na verdade, o passado é um tempo presente no Brasil quando se trata da marginalização do negro. A senzala pela favela. A ração pelos restos da nova Casa Grande, os edifícios e condomínios luxuosos, cercados de favelas. O feitor pela polícia. A repetição naquele contexto era tamanha que entre 1970 e 1986, quase 20.000 casos de escravidão foram levados ao conhecimento das autoridades públicas (apud ANDREWS, 1998, p. 368). A Secretaria de Estado do Trabalho estimou, em 1987, que 35 mil trabalhadores estavam trabalhando contra a sua vontade em fazendas sob condições que lembravam o século XIX (apud ANDREWS, 1998, p. 368). Como manter o discurso da “democracia racial” perante esses dados?

O “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000) foi mantido no país devido à não-alteração da estrutura econômica profundamente desigual. Apesar da Constituição Federal de 1988 dispor o dever do Estado em realizar a reforma agrária, pouco se fez para amenizar a histórica concentração de terras/renda, oriunda das Capitânicas Hereditárias. Não seria por menos, inclusive soaria como utopia na visão de Marx e Engels (1998) acreditar que haveria igualdade social em uma sociedade alicerçada em uma estrutura capitalista conflitante. Para Carvalho (2010, p. 7), a Carta, apesar dos avanços, não pode ser vista como um grande sucesso, porque

O resultado final no texto constitucional foi contraditório. Se por um lado garantiu a inclusão da função social da propriedade, por outro dificultou a utilização dos instrumentos de desapropriação. Contradição esta que, em síntese, beneficiou o latifúndio improdutivo, prevendo indenizações em Títulos da Dívida Agrária (TDA), com cláusula de preservação do valor real independentemente do grau de produtividade da propriedade<sup>38</sup>.

Essa atuação do movimento negro pela via política e literária foi importante para pressionar o governo brasileiro a retomar os estudos sobre a questão a cor, como a sua reinclusão no Censo de 1980, bem como na eleição de seus representantes e, principalmente,

---

<sup>38</sup> Disponível em <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca/artigo-e-ensaio/brasil-e-s%C3%A3o-paulo-configura%C3%A7%C3%B5es-hist%C3%B3ricas-e-apontamentos-recentes-sobre>, acesso em 28 de Fevereiro de 2020.

deputados constituintes que trouxessem as pautas da negritude para a nova Carta, a qual se notabilizou pela criminalização do racismo e da injúria racial, além da demarcação e garantia das terras quilombolas. Esse cenário foi favorecido por um novo protagonista: em 7 de julho de 1978 a cena cultural e política do movimento negro foi oxigenada com a criação do Movimento Negro Unificado (MNU) em um encontro público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, influenciando outros pela ampliação do movimento no Brasil.

A retomada da cor aos estudos do IBGE a partir da década de 1980 e o fortalecimento do movimento negro no final da Ditadura Militar trouxeram ao debate público a disparidade entre brancos e negros no país, enfraquecendo ainda mais o mito da democracia racial. A presença constante da situação da África do Sul com seu *apartheid* e a manutenção de Nelson Mandela na prisão, somados aos casos de racismo nos Estados Unidos que repercutiam na mídia brasileira, também fortaleceram as discussões acerca de ações afirmativas para a população negra.

O contexto do final da década de 1980 e o centenário da abolição traziam uma nova realidade, paradoxal, é verdade. A possibilidade de denúncia da democracia racial nunca foi tão forte, apesar de se ter pouco a comemorar no país, uma vez que a realidade da população negra ainda se assemelhava, em grande parte, ao cenário da escravidão, principalmente pela realidade miserável em que o país vivia nesta década (MOURA, 1994).

Apesar dos avanços, a situação de exclusão na sociedade ainda era visível. O racismo estrutural brasileiro dava suas demonstrações em meio ao cenário da redemocratização mesmo que o bonapartismo-colonial-racial perdesse suas prerrogativas clássicas ao findar o estado de exceção. De acordo com Andrews (1998, p. 313-314):

Tanto em 1982 quanto em 1986, em todo o Brasil, os candidatos negros da classe média acabaram sendo derrotados. Aqueles poucos afro-brasileiros que conseguiram ser eleitos foram em geral pessoas que tinham sua origem na classe trabalhadora e que davam às questões relativas à classe primazia sobre as questões raciais.

Ou seja, a questão racial ainda era um tabu para o brasileiro branco em geral, o qual não se preocupava com a situação do negro porque não via raça como um problema, ainda sob a influência da ideologia da “democracia racial”, ou então com um medo interior acerca dos descendentes de escravizados, como revela Andrews (1998, p. 353):

Este é o grande medo do Brasil. Durante a época da escravidão, os brasileiros achavam que estavam vivendo à beira do abismo: nas palavras do escritor do século XIX, Perdígão Malheiros, na borda de “um vulcão... de uma bomba prestes a explodir com a primeira fagulha”. No século XX, esse medo

transcendeu a instituição da escravidão e agora abrange os pobres como um todo. Mas como esses pobres são desproporcionalmente negros, e como os negros têm uma história de exploração e opressão particularmente intensas, este medo de que as massas se levantem para se vingar continua a se expressar em termos raciais.

E de fato essa massa, em sua maioria negra, se levantou nas periferias, adquirindo alguma consciência da estrutura material desigual agindo no sentido de denunciar a situação de opressão e a falácia da “democracia racial”. Ora pelo rap, o qual se disseminou pelas regiões mais pobres das metrópoles brasileiras, ora pela literatura dos *Cadernos Negros* e outros que nasceram nas vielas paulistas e cariocas, esse contingente passou a exigir os seus direitos mais básicos, os quais foram, histórica e repetidamente, negados. E isso foi formidável para colocar em xeque o mito da confraternização racial:

Assim, em 1985, quando os militares deixaram o poder, o conceito de democracia racial havia sido desacreditado, tanto por suas associações políticas com o autoritarismo de direita quanto por seu relacionamento questionável com a realidade. Não apenas foi fácil criar um caso empírico convincente contra o conceito, mas para muitos brasileiros este foi também um ato de libertação política e uma rejeição explícita da ditadura, todos estes fatores combinaram-se para tornar o centenário a ocasião perfeita para dar ao mito seu golpe de misericórdia (ANDREWS, 1998, p. 350).

A própria liberdade de imprensa auxiliou no questionamento do paraíso racial brasileiro. A respeito das comemorações do centenário da abolição, a mídia branca, exemplificadas na revista *ISTOÉ* lançou: “parece definitivamente enterrado, entre outros, o mito da democracia racial” (apud ANDREWS, 1998, p. 351), seguida pela *VEJA!* “passados 100 anos da Abolição há no Brasil duas cidadanias distintas – a branca e a negra” (apud ANDREWS, 1998, p. 351). Jornais brasileiros, como a *Folha de São Paulo*, *Jornal do Brasil* e até periódicos estrangeiros seguiram a mesma tendência, embora o jornal *O Globo* ainda insistisse em manter o mito, afirmando existir no Brasil que a “verdadeira discriminação era contra os pobres e não contra os negros” (apud ANDREWS, 1998, p. 352). Não se destrói um mito da noite para o dia, pois para Moura (2019, p. 260) em nosso histórico de “*modernização sem mudança*”:

Em outras palavras: as estrutura básicas da sociedade brasileira ainda eram aquelas que procuravam manter e eternizar essas relações obsoletas, criando, como isso, uma contradição flagrante e progressiva com o desenvolvimento das forças produtivas que se dinamizavam.

E pelo viés marxista, esse mito não desapareceria tão cedo, ainda mais com a manutenção da estrutura econômica desigual. Longe de pensar na superação do capitalismo como superação completa das questões raciais, algo que poderia soar como romântico, é preciso

ressaltar que a reforma agrária enquanto prática esteve muito distante de sua tese, presente na Constituição de 1988.

O legado econômico perverso da Ditadura Militar, a saber, a hiperinflação e o endividamento externo, os quais levaram à recessão da década de 1980 (SCHWARCZ; STARLING, 2015), recaíram, principalmente sobre a população negra e periférica. Os dados negativos se arrastaram pelo início dos anos de 1990, quando São Paulo registrou condições calamitosas de vida: cerca de um quarto da população vivia em cortiços (18%) ou em favelas (8%) (apud ANDREWS, 1998, p. 367). A situação das crianças era desesperadora:

Cerca de 7 milhões de pessoas (cerca de um entre cada 20 brasileiros) são crianças que ‘perderam todos ou a maior parte dos vínculos com suas famílias e vivem ou trabalham nas ruas de São Paulo, Rio de Janeiro e outras grandes cidades’. Das 700.000 crianças abandonadas cuidadas por orfanatos subvencionados pelo Estado, 90% são negras. Uma proporção similar é obtida entre a população criminosa (ANDREWS, 1998, p. 367-368).

O questionamento é fundamental: como romper com a repetição histórica do Brasil? Distribuição de renda e terras e medidas reparatórias, como as cotas nas Universidades são um caminho, as quais, aliás, começaram a ser pensadas nesta época por Celso Furtado, ministro de José Sarney. Nesta tese também é atribuído um papel fundamental à Arte em negar as construções ideológicas burguesas, dando voz a negras e negros, os quais foram, ao longo do tempo desconstruindo a “história única” (ADICHIE, 2019). Após o centenário da abolição, uma importante obra da literatura marginal, *Capão Pecado*, questionou o paraíso racial brasileiro e a suposta igualdade entre brancos e negros, expondo a realidade violenta e miserável da favela do Capão Redondo em São Paulo.

### **6.1 – *Capão Pecado* é o quilombo do final do século XX**

*Capão Pecado* foi publicado originalmente no apagar das luzes do século XX, exatamente no ano 2000. Escrito por Ferréz, morador da periferia paulistana que dá nome ao livro, a obra confere à Literatura uma novidade importante: o seu *locus* de enunciação é a periferia, narrada por um de seus integrantes. A narrativa pode ser classificada da mesma maneira que *Cidade de Deus*: é um romance-documental nos modelos fonsequianos, porque está circunscrita no contexto da violência “brutal”, recriada na obra por meio dos testemunhos reais de protagonistas do Capão Redondo e de personagens fictícios, desarmônicos e hediondos. Schollhammer (2009, p. 242) aponta que a ficcionalização literária nesses parâmetros:

pode ser compreendida como uma ressimbolização da emergente violenta realidade dos confrontos sociais no submundo das grandes cidades. A recriação literária através de uma linguagem coloquial “chula” representava, ao mesmo tempo, a vontade de superar barreiras sociais da comunicação e imbuía a própria linguagem literária de uma nova vitalidade, superando o impasse do realismo tradicional diante da nova realidade urbana.

A perspectiva de mundo de Ferréz pode ser identificada como “direito à narrativa” (BHABHA, 2001), isto é, o monopólio do discurso, historicamente atribuído às elites brancas, foi quebrando, abrindo a possibilidade para que os moradores das favelas possam exprimir seus anseios e sua própria estética. Temos aqui uma diferenciação da obra de Paulo Lins, *Cidade de Deus*. Apesar de ambos – Lins e Ferréz – serem moradores da favela, o primeiro, antes de publicar o seu texto, teve acesso à cultura erudita, à pesquisa científica junto a Alba Zaluar, como visto anteriormente. Ferréz não teve esse privilégio: filho de pai negro e mãe branca, viveu no Capão à própria sorte. É fato que a história de Paulo Lins possui algumas diferenças em relação a Ferréz neste quesito – ora o carioca está de dentro da favela, ora ele está de fora participando de um estudo antropológico - mas é mister destacar o distanciamento do escritor paulistano de uma cultura erudita para criar a sua obra. Neste aspecto, aparentemente, há uma semelhança entre Ferréz e Carolina Maria: ambos escreveram sobre a periferia, sem instrução, a partir da própria periferia. E, ainda, foram descobertos a partir de uma reportagem feita por um jornal paulistano.

Ferréz, que já havia aparecido em reportagem do jornal *Notícias populares*, ganhou maior relevância em janeiro de 2000 quando a reportagem de Ivan Finotti, na *Folha de São Paulo* de janeiro de 2000, ressaltava que um morador desempregado do bairro Capão Redondo acabara de concluir um romance “baseado em histórias verdadeiras de um dos bairros mais violentos de São Paulo”. Ferréz começava a ganhar espaço e o seu direito à narrativa. É fato que a estrada para essa nova estética literária havia sido pavimentada por Paulo Lins e seu *Cidade de Deus*, bem recebido por um dos maiores críticos literários do país, Schwarz (1999, p. 163), o qual afirmou: “O interesse explosivo do assunto, o tamanho da empresa, a dificuldade, o ponto de vista interno e diferente, tudo contribui para a aventura artística fora do comum. A literatura no caso foi levada a explorar possibilidades robustas, que pelo visto existem”.

Poucos meses depois da publicação na *Folha de São Paulo*, *Capão Pecado* foi lançado na Associação do Banco do Brasil do próprio bairro, como destacou o autor à revista *Caros Amigos* em junho de 2001: “Quero que os maloqueiros vão mesmo, a festa é dos maloqueiros, o livro é dos maloqueiros que fazem parte da história, que passaram frio que nem os malucos da história”. Dentro do contexto desta tese, e parafraseando a perspectiva de Schwarz (1999, p.

167), que afirmou sobre a realidade desta nova literatura, em referência à *Cidade de Deus* - “ponto de acumulação de todas as injustiças de nossa sociedade” – veremos que o “realismo feroz” narrado por Ferréz é resultado da acumulação de séculos da violência escravista e de uma farsa abolicionista. É nesse sentido que o próprio Ferréz, antes mesmo de construir *Capão Pecado*, já usava da sua “vida do espírito” (ARENDDT, 1995), construindo a “razão negra” (MBEMBE, 2018a).

Schollhammer (2009, p. 58) constatou essa nova tendência realista na virada do século:

Assistimos ao ressurgimento de uma nova literatura testemunhal, escrita por pessoas normalmente excluídas do meio literário – criminosos, prostitutas, meninos de rua, presos e ex-presos, ou por pessoas que desenvolveram trabalhos nos grandes presídios e instituições do país. Revela-se um fascínio em torno de vozes e depoimentos de uma realidade excluída, que agora ganha espaço na chamada literatura marginal.

A explosão da violência e dos problemas sociais provenientes do final da Ditadura Militar chamaram a atenção da sociedade para a resolução desses problemas, alcançando até a Arte como reflexão temática.

## 6.2 – O espaço *Capão Redondo* e o estilo Ferréz

A década de 1990 mudou pouca coisa da realidade socioeconômica brasileira herdada do final da Ditadura Militar, afinal, o encerramento do período autoritário foi conduzido por uma nova conciliação das classes dominantes, feito “pelo alto” (COUTINHO, 1979), inclusive não punindo os assassinos do Estado que executaram inocentes. A criação de uma nova Constituição, dentro do direito burguês (PEREIRA, 2019), chamada de “A Cidadã”, que restaurou a democracia, garantiu, ao menos no plano teórico, os direitos mais básicos, e aí se incluem a novidade dos direitos sociais – saúde, educação, moradia, emprego – resolveria o problema histórico da desigualdade no Brasil. Surgiu a Fundação Palmares e o protagonismo negro cresceu. Mas, nunca é tarde para provocar, pelo viés de Lênin (2019), democracia e direitos para quem se, mesmo com a proposta teórica de reforma agrária, a política ainda era conduzida pelos setores da burguesia brasileira, latifundiários, industriais e rentistas?

Na realidade dos fatos, o que se teve foi uma piora da estrutura material trazida pela onda neoliberal em uma nova atualização da autocracia burguesa (MAZZEO, 2015). Apesar da estabilização econômica para as elites e parte das classes médias, vivida a partir da criação do Real em 1994, com o encerramento da hiperinflação que traumatizou o país ao longo de uma

década, a nova moeda não foi capaz de criar condições econômicas razoáveis para a maior parte da população do país, principalmente aqueles que historicamente estiveram desassistidos: negros e pobres. A situação das grandes metrópoles brasileiras, como a maior delas, São Paulo, era a da mais pura contradição que moveu o país desde sua origem: desenvolvimento de um lado e empobrecimento de outro. A Zona Sul, onde está o Capão Redondo é um espelho dessa realidade. *Da Ponte pra cá* como cantam os Racionais Mc's (2002) “o mundo é diferente”, é o mundo onde a liberdade ainda não chegou por completo: “Não temos muitas oportunidades por aqui, a não ser o tráfico, o roubo a banco, o futebol e o pagode; fora isso você tem que se sujeitar a ganhar um salário mínimo e esperar que alguma coisa de bom aconteça” (CONCEITO MORAL 2000 apud FERRÉZ, 2000, p. 160), já dando amostras de como a “vida do espírito” e a “razão negra” se desenvolvem melhor em *Capão Pecado*: por meio dos testemunhos.

No final dos anos 1990, a capital e sua região metropolitana chegavam a 16,5 milhões de habitantes. O Capão Redondo e regiões adjacentes tornaram-se locais de significativo crescimento demográfico, em um processo de favelização já conhecido na História do Brasil bonapartista, levando para as regiões mais longínquas as populações indesejadas: retirantes, negros, pobres, os quais passaram a viver em uma região desassistida pelo Estado e, conseqüentemente, de maior proximidade às drogas, ao tráfico, à violência, à gravidez precoce (FRÚGOLI JR, 2000, p. 39). Marques (2010, p. 14-15), refletindo sobre as conseqüências da urbanização desenfreada e a modernização tecnológica pelas quais passavam o Brasil no contexto, destaca:

As atividades autônomas, de remuneração incerta e baixa, tornaram-se “opção” para muitos daqueles que perderam suas vagas no mercado formal e para tantos outros jovens que sequer tiveram a chance de nele ingressar. Houve ainda o aumento do número de pedintes e dos “novos postos” associados à distribuição de drogas e ao crime organizado, no qual a vida humana é moeda barata em um sistema brutal de cobranças que gera uma dívida altíssima não só com os homens que pagam com a morte, a própria ou as que carregam no currículo de crimes, mas com o que representam do presente e do futuro de um país que em tantos níveis vivencia os reflexos da escravidão.

Se em *Quarto de despejo* a favela é uma novidade na paisagem paulistana da década de 1950 e em *Cidade de Deus* a favela se consolida, entre as décadas de 1960 a 1980, no cenário carioca e nacional, temos o final do século XX como o ápice desse processo de favelização, enquanto expoente de nossa “necropolítica”, quando a periferia passa por um momento de expansão, que significa, em última instância, o total descontrole intencional do Estado da condição de urbanização. O Capão Redondo, assim como outras regiões da metrópole, se tornou

o espaço símbolo da exclusão, de uma demonstração de que a “carne mais barata do mercado” ainda é a “carne negra” como cantaria, em *A carne*, Elza Soares (2002). Ou então, que o antigo tráfico negreiro ainda está presente nos “camburões” como expõe a música (*Todo camburão tem um pouco de navio negreiro*) da década de 1990, do grupo O Rappa (1994). Camburões, aliás, que ao representarem o aparelho repressivo do Estado, levaram centenas do Capão e de outras regiões periféricas de São Paulo para as penitenciárias, principalmente pela alta incidência da criminalidade, com destaque para o tráfico de drogas, como bem demonstrou Ferréz em seu texto. A situação do Capão é de tanto horror, que Ferréz faz uma analogia entre o local e a guerra do Vietnã (1959-1976), conhecida pela violência desmedida: “Um novo dia. Rael levantou da cama rapidamente e gritou: - Bom dia, Capão! Bom dia, Vietnã” (FERRÉZ, 2000, p. 92). Anos antes a *Cidade de Deus* de Paulo Lins era pior que as Malvinas em guerra. O que mudou em uma década no país?

Cenas do “Vietnã brasileiro” são marcadas pelo “realismo feroz”, conceituado anteriormente junto à obra de Paulo Lins, são comuns no texto:

Duas horas depois a Tático Sul chegou ao local, cobriu o corpo com um lençol pedido a uma vizinha. Ficaram comendo carniça por mais de seis horas quando o IML chegou e foi logo retirando o corpo. O pessoal nem estranhou o fato de os legistas não terem examinado o corpo, todos por ali já estavam acostumados com o descaso das autoridades. (FERRÉZ, 2000, p. 44)

O modelo de sistema carcerário brasileiro mostrou todo o seu fracasso em São Paulo, 1992, no Carandiru: superlotado, desumano, racista, incapaz de recuperar uma pessoa do crime. O resultado não poderia ser outro, um massacre à luz do dia, levado a cabo pelo “bonapartismo-colonial-racial” por meio de suas forças policiais, executando 111 presos após uma rebelião, refletidos, por um viés racial e social, pela música de Caetano Veloso, *Haiti*:

E quando ouvir o silêncio sorridente de São Paulo diante da chacina  
111 presos indefesos, mas presos são quase todos pretos  
Ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres  
E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos [...]  
Pense no Haiti, reze pelo Haiti  
O Haiti é aqui  
O Haiti não é aqui (VELOSO, 1993).

Os mortos no Carandiru, quase todos pretos, pobres, presos, descartáveis, revelam que pouco mudou um século após a suposta abolição da escravidão, a ponto de o Brasil ser comparado ao país de maioria negra e de pior Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da América, o Haiti. O Estado que deveria proteger, executou, agiu pela “necropolítica”,



lembrando o que faziam os próprios bandeirantes, os quais dão nome à sede do governo de São Paulo, na época da escravidão, destruindo os quilombos. No passado os bandeirantes caçavam e desmantelavam os quilombos a serviço dos senhores. Na contemporaneidade, o serviço ficou a cargo dos péssimos policiais a serviço de um Estado racista. O que mudou nos aparelhos repressivos do Estado, dos portugueses, passando pelas forças militares monárquicas que massacraram malês e balaios, até chegar aos presos do Carandiru?

A chacina, traumática principalmente para a periferia de São Paulo, influenciou o imaginário cultural dos anos 1990 e, inclusive, a mentalidade de jovens como Ferréz. Para ficar somente naqueles que tiveram maior repercussão midiática, destacam-se, além da música de Caetano Veloso, o livro do médico Drauzio Varella, *Estação Carandiru*, o qual virou filme por Hector Babenco e o disco *Sobrevivendo no Inferno*, do Racionais Mc's. A tragédia reforça a tendência percebida por Schollhammer (2009, p. 98):

Criou-se, assim, um neodocumentarismo popular, baseado na prosa testemunhal, autobiográfica e confessional, muitas vezes dando voz a sobreviventes dos infernos institucionais do Brasil, e que se estabelece na zona cinza entre ficção e documentarismo, capaz de conquistar uma fatia significativa do novo mercado editorial.

O horror da cena social influenciou diretamente a produção de Ferréz. Violência, racismo, tráfico de drogas, desemprego, ausência de oportunidades, desigualdades moveram o autor a escrever a sua obra, a qual foi autocaracterizada como “marginal”:

Quando eu lancei o *Capão pecado* me perguntavam de qual movimento eu era, se eu era do modernismo, de vanguarda... e eu não era nada, só era do *hip hop*. Nessa época eu fui conhecendo reportagens sobre o João Antônio e o Plínio Marcos e conheci o termo marginal. Eu pensei que era adequado ao que eu fazia porque eu era da literatura que fica à margem do rio e sempre me chamaram de marginal. Os outros escritores, pra mim, eram *boyzinhos*, e eu passei a falar que era “literatura marginal” (FERRÉZ, 2005, p. 12).

Para Dalcastagné (2005, p. 15), marginais são: “aqueles que vivenciam uma identidade coletiva que recebe valoração negativa da cultura dominante”. Se na grande metrópole Ferréz vive à margem do centro, em um bairro distante em todos os sentidos, nada mais propício que o Capão Redondo representar um registro de uma memória coletiva daqueles, em sua maioria negros, que ainda não conseguiram conquistar a emancipação de direitos, sejam eles civis, políticos e sociais. É este o sentido de *Capão Pecado*, conceder voz àqueles que ao final do século XX ainda buscam ser reconhecidos, basicamente, como humanos, provenientes de um local “sem inspiração para cartão postal”, como diz uma das legendas da primeira edição. Mais

um local exemplar para a presença do “mal ancestral. Dessa maneira, a “vida do espírito” e a “razão negra” funcionam mais para o narrador, como em *Cidade de Deus* e para os testemunhos, e menos para as personagens, como veremos.

Ferréz utilizou a expressão “Literatura Marginal” para representar aquilo que estava colocando em prática em seus textos. De acordo com Herschmann (1997, p 58), o “surgimento de uma nova estrutura social que aproximou cidadania, comunicação de massa e consumo fez emergir identidades e identificações que se estruturavam menos pela lógica do Estado do que pela dos mercados”. O “marginal” de Ferréz é diferente daquele que nasceu nos anos de 1970, marcado pelo contexto autoritário da Ditadura Militar. É uma marginalidade marcada pela exclusão material, daquele que vive literalmente nas margens, nas franjas da metrópole:

(...) Você já cresce no meio do veneno e chega uma hora em que o desespero é total. Vem a depressão pesada e, se não houver apoio, o maluco fica atacado, injuriado, pega uma arma e vira rápido um suicida. Condenado, arruma várias tretas, troca tiro, mata, o clima pesa, uma bomba pra você já foi programada, entende? É como uma cilada (NEGREDO 2000 apud FERREZ, 2000, p. 133-134).

A notável influência norte-americana que o país recebeu a partir do período militar foi se aprofundando nas décadas seguintes, abrindo, é verdade, um vasto mercado para a indústria cultural, mas também para o surgimento de novas identidades, as quais também foram utilizadas para o questionamento dos valores da sociedade brasileira, principalmente pela juventude dos anos 80, a qual vai

Encontrando nas representações associadas a esses universos musicais e à sociabilidade que promovem o estabelecimento de novas formas de representação social que lhes permitam expressar seu descontentamento e opor-se à tese de que o Brasil é uma ‘nação diversa’, mas não conflitual” (HERSCHMANN, 1997, p. 56).

A cena cultural em que se insere Ferréz é de uma periferia que, se por um lado é assolada pela criminalidade e exclusão, por outro, teve algum acesso à produção cultural estrangeira, com destaque para o *Hip Hop*, e viu nisso uma possibilidade de se identificar e questionar a sociedade em que está inserida. Veloso (2007, p. 22), seguindo a ideia da dialética da marginalidade presente na obra de Ferréz, aponta que o autor

E seus companheiros investindo num movimento mantenedor da separação e da diferença: do lado de cá da ponte, que separa Capão Redondo da grande São Paulo, a periferia e, do outro lado, o sistema. É do movimento hip-hop que, lembrando Heloísa Buarque de Holanda, vai se constituir o cluster dos marginais da década de 90, ou seja, o ensejo é a música, em especial o rap e

sua inata capacidade de aglutinar um discurso politizado e contestador somado às batidas ritmadas dos scratches. É isso o que, neste momento, vai propiciar uma identificação direta com a juventude da periferia das grandes cidades no Brasil.

Ferréz adota um tom de revelação das experiências pessoais em meio ao violento cotidiano do Capão Redondo, o qual também se torna, simultaneamente, palco da ficção dos personagens criados pelo autor. O próprio protagonista, Rael, foi inspirado em passagens da vida de Ferréz, o qual quer, por meio da sua obra, tornar-se o porta voz de tantos outros que viveram a realidade da marginalidade. Marques (2010, p. 11) percebeu nisso uma diferença: “No caso de Ferréz, esse posto de emissário foi assumido como projeto do qual ele seria um líder, o que certamente não aconteceu com os demais e nem era meta de um autor como Paulo Lins, por exemplo”. Essa postura do autor torna sua obra uma colcha de retalhos: além da narrativa linear, em ritmo de tensão constante, Ferréz abre o espaço de sua obra para os depoimentos de vários de seus manos do Capão Redondo: rappers, artistas, ex-presidiários concedem depoimentos da realidade da periferia, misturando ficção e realidade, como foi percebido por Schollhammer (2009) na tendência do realismo brasileiro do contexto em direção a um neodocumentarismo. É nesse sentido que a “vida do espírito” e a “razão negra” se constroem bem dentro da obra. Ferréz projeta no narrador o seu “pensar”, o qual é fortalecido pela presença dos testemunhos dos seus manos. Juntos, autor-narrador e testemunhas vão se articulando pela criação de uma “razão negra” que vai criar a identidade do morador do Capão Redondo em busca de uma negação da realidade material em que vivem, reivindicando para si uma identidade de resistência ao racismo e às desigualdades socioeconômicas, dialogando com a proposta de Mbembe (2018a, p. 66) que afirma:

Conteúdo [...] marcado pela luta dos povos submetidos à colonização e à segregação, que tentam se libertar das hierarquias raciais e cuja intelligentsia desenvolve formações da consciência coletiva que, ao mesmo tempo que abraçam a epistemologia da luta de classes propriamente dita, também combatem as dimensões ontológicas decorrentes da fabricação de sujeitos raciais. A noção de razão negra remete, portanto, a essas diferentes versões de um mesmo enredo, de uma mesma constelação.

O estilo de Ferréz, em *Capão Pecado*, é um emaranhado de ideias, misturando a narrativa de Rael e sua realidade, junto às vozes dos maloqueiros que aparecem para confirmar a realidade de exclusão de seu protagonista. Ao reunir fotografias, relatos, testemunhos e a própria narrativa, Ferréz: “abre também um vácuo no pacto ficcional. Parecem estrategicamente separados os elementos: relatos – ficção – fotografias, mas a cada página de leitura uma sonoridade única vai se modelando” (VELOSO, 2007, p. 15). É possível afirmar que o ritmo

alucinante imposto por Ferréz à narrativa possui uma relação com o rap e sua estética dos anos de 1990: ambos narram uma consciência coletiva sobre a situação do negro mais de um século após a abolição da escravidão.

O autor ataca de maneira brutal o sistema que criou a realidade do *Capão Pecado*, encerrando uma de suas páginas iniciais com: “Bem-vindos ao fundo do mundo”. Depois de prefaciar a própria obra, Ferréz a dedica ao: “Querido sistema”, você pode até não ler, mas tudo bem, pelo menos viu a capa” (FERRÉZ, 2000, p. 8). O posicionamento de Ferréz encontra eco na perspectiva do antropólogo Hermano Vianna (s.d. apud SCHOLHAMMER, 2009, p. 99-100), o qual decretou:

Não tenho dúvida nenhuma: a novidade mais importante da cultura brasileira na última década foi o aparecimento da voz direta da periferia falando alto em todos os lugares do país. A periferia se cansou de esperar a oportunidade que nunca chegava, e que viria de fora, do centro. A periferia não precisava mais de intermediários (aqueles que sempre falavam em seu nome) para estabelecer conexões com o resto do Brasil e com o resto do mundo. Antes, os políticos diziam: “Vamos levar cultura para a favela”. Agora é diferente: a favela responde: “Qualé, mané?” O que não falta aqui é cultura! Olha só o que o mundo tem a aprender com a gente!”

### 6.2.1 – Personagens

A interpretação dos personagens de *Capão Pecado* segue a mesma dinâmica estabelecida em *Cidade de Deus*, com a exceção de que Ferréz, como visto, não participou de um estudo acadêmico como Paulo Lins. Sua escola foi exclusivamente a rua, a qual também deu inúmeros ensinamentos ao carioca. Os personagens criados representam pessoas (BRAIT, 1989) e Ferréz tenta criar o seu realismo a partir da experiência que ele e seus amigos, que testemunham na obra, tiveram na periferia homônima.

Seguindo a interpretação a partir da “vida do espírito” de Arendt (1995) e de “razão negra” de Mbembe (2018a), veremos que as atividades espirituais estiveram presentes junto aos personagens fictícios e aos testemunhos, os quais também vivem, cada um à sua maneira, a alienação da sociedade capitalista. O maior exemplo de introspecção e desenvolvimento do pensar, querer e julgar é Rael, o qual se assemelha à Carolina em muitos aspectos, mas que acaba caindo na tentação do “mal ancestral” de Inferninho, Pardalzinho e Zé Miúdo. Os determinismos do Capão são os mesmos das décadas anteriores: drogas, desemprego, tráfico,

armamentismo. E Rael, o protagonista, possui a decisiva relação dialética entre a vida do espírito e a vida material. Ao dar sentido ao mundo, percebe a total exclusão vivida e deseja sair desta condição perversa, conhecida pela maior parte dos negros e dos pobres brasileiros desde o século XVI. Assim como Carolina, Rael trabalha e estuda, abomina o “bicho-solto”, acredita no potencial emancipador da leitura e da educação para adquirir capitais (SOUZA, 2017). Mas, no devir que é a vida, como veremos, acabou caindo no “mal ancestral”.

Percebe-se que, muito além de Rael, aqueles que melhor constroem a “vida do espírito” e a “razão negra”, e que conseguem construir efetivamente uma identidade de resistência ao determinismo, são as testemunhas que aparecem na obra, as quais, ao utilizarem o movimento *Hip Hop*, procuram uma alternativa à “necropolítica” presente no Capão Redondo.

A narração de *Capão Pecado* é em terceira pessoa. O narrador-testemunha, como diria Friedman (2002), acompanha os testemunhos dos vários manos que apresentam para confirmar a realidade dos personagens fictícios, como o protagonista Rael. É um narrador que conhece de maneira próxima os personagens e suas condições e se dirige a alguém de fora da comunidade que ele próprio enuncia. A narração feita em terceira pessoa aproxima o narrador à visão ética do personagem Rael, enaltecendo os valores do trabalho, honestidade e estudo. É um narrador que participa do pensar, querer e julgar, isto é, das atividades espirituais e, por isso, é aquele que melhor desempenha a “vida do espírito” em busca de uma “razão negra”.

*Capão Pecado* tem o próprio bairro, Capão Redondo, como protagonista da narrativa. Um bairro que representa a expansão da periferia paulistana na transição do século XX para o XXI. O que os governos federal e estadual fizeram, desde o aparecimento em grande escala das favelas em São Paulo na década de 1950, para evitar que esse processo se alastrasse pelo país e pela capital? “Necropolítica”. Nosso “bonapartismo-colonial-racial” foi empurrando para as periferias a população negra e pobre, afastando-a dos espaços de poder.

A vida de Rael está no centro de radiação da exclusão social. Entretanto, há muitos outros protagonistas em cena, principalmente as várias testemunhas que Ferréz utiliza para reforçar o cenário de marginalidade em que os personagens fictícios estão inseridos, cuja intenção é a de mostrar que o imaginário e o empírico andam lado a lado na periferia da zona sul da maior metrópole brasileira. Garrett, “mano de Ferréz” é um dos que contribuíram com testemunhos da realidade brutal do Capão Redondo, chamado por ele de “C.R. Campo de Guerra da nova era”:

Aqui no C.R. (Capão Redondo) é outro esquema, outro tipo de vida e de problema. As regras da sua sociedade num serve pra nós, se a gente for exercer, num dá outra se não falecimento. Um lugar com deveres, e sem

direitos, mais para campo de extermínio do que para casa. O índice de morte é mais de 15 por mês, mas não se engane, nasce muito mais que isso por aqui. Treze, 14, 15 anos, já vi uma de 16 com três filhos, e o primeiro era do próprio padrasto. Desigualdade, ruas de terra, quando chove o bairro fica isolado em muitos pontos (apud FERRÉZ, 2000, p. 93).

Percebe-se que Garret, interpretando a si próprio, é um indivíduo que está executando suas atividades do espírito. Ao pensar, percebe que não há democracia racial no país, negando a realidade material do bairro. Quer superar a condição e vê no seu depoimento ao livro de Ferréz uma forma de, ao menos, expor a condição em que vive, articulando junto aos outros manos e à voz do narrador a “razão negra”. O discurso mostra que, do ponto de vista daquele que mora no Capão, a segregação existente em São Paulo é do centro vs periferia, na qual o habitante das franjas da cidade vive uma realidade completamente diferente do habitante das regiões centrais. O seu julgamento de certo e errado possui características específicas. Ele vive um código ético e jurídico totalmente à parte. O racismo estrutural brasileiro torna a realidade da vida dessas pessoas, em sua maioria negras, semelhante à escravidão. Mais à frente, Garrett (2000 apud FERRÉZ, 2000, p. 173) expõe o tamanho da desigualdade utilizando uma questão de classe, no que se percebe uma crítica ao sistema capitalista: “São Paulo, a terra da desigualdade, onde um carro de R\$ 300.000,00 disputa espaço com o catador de papelão, onde o almoço mais caro é visto pelo menino que não come há três dias”. Pelo viés do materialismo histórico, ele percebeu, ao pensar, que o motor da história é a luta de classes que oprime negros e pobres, concluindo:

Uma vez ouvi que as crianças são o futuro, concordo, mas não as daqui, jogadas na rua, criadas pela rotina, o pobre fica na rua sem perspectiva, enquanto o futuro está nas universidades aprendendo a ser o ‘produto’ certo para o ‘mercado’ certo, se a gente fracassar sobra a vala, se o boy fracassar vai administrar o patrimônio da família, sempre sobra uma vaga pra ele em alguma empresa (GARRETT 2000 apud FERRÉZ, 2000, p. 173).

Garrett argumenta que a situação do morador da periferia é precária e é necessário resistir bravamente ao determinismo social, à condição de favelado. É um meio no qual a “vida do espírito” vai ter dificuldades de se afirmar. Rael será um símbolo disso. Se o pobre está condenado à rua, sem universidades, o boy mesmo se fracassar ainda tem algum prêmio de consolação farto. São Paulo é vista, materialmente, como a cidade do abismo e do descaso, das contradições inerentes ao desenvolvimento da estrutura material brasileira ao longo da História. Não houve ruptura dos bandeirantes à formação do Capão Redondo.

O “direito à narrativa” que Ferréz utilizou lança mão desses vários personagens reais do Capão Redondo que vão bombardeando os discursos meritocráticos, superestruturais, que

permeiam a classe dominante e parte do Estado, em busca da fratura da “história única” (ADICHIE, 2019) a cada página. Será esta a tendência narrativa, refutar, por meio da caracterização do espaço e dos personagens, a falácia da democracia racial enquanto discurso da superestrutura. Escrito no final da década de 1990, pouco depois da promulgação da Constituição de 1988, *Capão Pecado*, nesta interpretação, será a pá de cal que faltava para sepultar o mito da igualdade racial e, em última instância, pode ser lido como um entendimento de que, apesar dos avanços da legislação contra o racismo após um século da Lei Áurea (1988) – com a presença da criminalização do racismo, da injúria racial e da criação das terras quilombolas – o Brasil, visto pela realidade material da população negra, presente principalmente nas periferias, ainda guarda muitas características escravistas porque não houve ruptura na estrutura material. O direito burguês não resolveu (PEREIRA, 2019) e não vai resolver o problema racial brasileiro enquanto os setores da burguesia branca monopolizarem os meios de produção.

Veloso (2007, p. 46) percebeu que essa participação de várias testemunhas reais da vida no *Capão*: “são pedaços de vidas expostas em recortes textuais que levam uma assinatura tão lançada ao esquecimento quanto o que ali se escreveu. Em *Capão Pecado* os pequenos relatos documentais estão postos no entre” e são imprescindíveis para a afirmação da “razão negra” no meio da periferia paulistana.

São “vidas infames” lançadas à própria sorte, ou pior, ao pesadelo da periferia dos abnegados. Mas que, ao recorrerem às atividades do espírito querem, ao menos, sair dessa condição determinista. Agamben (1993, p. 60) refere-se a esses personagens como:

A vida infame não parece pertencer integralmente nem a uns nem a outros, nem aos registros dos nomes que no final deverão responder por isso, nem aos funcionários do poder, que, em todo caso, e no final das contas, decidirão a respeito dela. Ela é apenas jogada, nunca possuída, nunca representada, nunca dita – por isso ela é o lugar possível, mas vazio, de uma ética, de uma forma-de-vida.

Ferréz, o autor, é um sujeito que representa, assim como Carolina, o exercício das atividades espirituais na luta dialética entre o pensar e o material em busca de uma síntese, a da superação da marginalidade, por meio da Educação e da Arte, por isso a defesa recorrente da democratização do acesso à escola e da valorização da cultura periférica, como o rap. Parece querer evitar que essas vidas simplesmente desapareçam pelo local, condição social e cor de pele que possuem. Quer se afastar do “mal ancestral” e ele é o maior exemplo, dentro da obra, de que isso é possível. Quer deixar um testemunho vivo de suas experiências e da possibilidade da construção de uma “razão negra” dentro da “quebrada”. As próprias experiências de Ferréz

projetam a construção de *Capão Pecado*, de eu narrador e personagens, como a de um deles simplesmente chamado de “homem” que pega o ônibus junto a Rael e Paula, que observa a sua loucura cotidiana:

Os pensamentos do homem o transportavam a algo real e persistente. Caminhos em círculo. Paranoia do cotidiano. O homem só, ali no canto, classifica a si próprio como um louco e a vida como louca. Sua consciência em jogo. Sentia-se preso, embora tivesse em liberdade. Há pouco ele invadira a casa de um playboy nos Jardins. Agora, no ônibus periférico rumando para casa, a visão era outra. O homem sabe que alguns poucos homens mandam no resto dos outros homens, o homem conversava com sua própria consciência. (FERRÉZ, 2000, p. 81).

Ao analisar o personagem, o narrador recorreu ao espírito para dar sentido à sua vida, saindo do mundo das aparências, da suposta democracia racial. Entendeu o movimento da sociedade na História, do capitalismo racial. Mas, devido ao peso da maldade que, ininterruptamente, manifestou-se nos espaços de exclusão, principalmente na periferia, não conseguiu superar o “mal ancestral” e optou pelo crime, como o fizeram grande parte dos personagens de *Cidade de Deus*.

O *Capão Pecado*, logo, é um local de personagens hediondos, os quais não tem, como o autor coloca logo no início da obra, “cartão postal”. Seus personagens-testemunhas, como bem expôs Schollhammer (2009, p. 101-102) realizam um realismo performático:

Nessa literatura, verifica-se uma ambição de trazer, para dentro de sua expressão, a realidade denunciada em forma de evidência testemunhal (depoimentos, fotos, materiais concretos etc.) ou de um realismo performativo que se realiza em situações de produção e recepção comunitárias, como uma parte da produção artística, literária e dramática de projetos como AfroReggae, Nós do Morro e o corpo de Dança de Maré, entre muitos outros.

### **6.2.2 – Entre o real e o imaginário no país bonapartista-colonial-racial: Capão Redondo, o que sobrou para os negros e pobres, a nova senzala**

São Paulo Massacra os + pobres e aqui no extremo sul eu senti na pele o que é ser preto, pobre, filho de mãe solteira negra, que veio da Bahia com doze anos de idade. Aprendi a não gostar de polícia, sei o que é andar muito loko três, quatro dias direto e nem por isso atravessar o caminho de ninguém (MANO BROWN 2000 apud FERRÉZ, 2000, p. 23).

Ao conceder voz a vários personagens da periferia, seus “manos”, Ferréz escancara a terrível realidade daqueles que são desassistidos pelo Estado. O rapper Mano Brown



testemunha em meio aos personagens fictícios. É evidente seu distanciamento da sociedade, sua fuga das aparências. Seu querer e julgar, na tentativa de sair do determinismo da favela, é a dialética entre a vida espiritual, da consciência da diferenciação racial, e a material, marcada pela exclusão. O que mais salta aos olhos é que o agir de Mano Brown, depois de entender a realidade social, opta pela saída do “mal ancestral”, o qual é o determinismo final do morador da favela. A própria síntese da dialética vivida por Brown é aquela feita por Carolina, buscar na Arte a superação, “sem atravessar o caminho de ninguém” (apud FERRÉZ, 2000, p. 23). Ou seja, o testemunho de pessoas como ele cria na consciência daquele que lê que é possível vencer a guerra do determinismo, embora seja uma luta árdua.

Brown e os demais habitantes do Capão, fictícios ou reais, são pessoas que vivem nas franjas da cidade e acabam se tornando um refugio da urbe. Wacquant (2001, p. 168) entendeu essa realidade afirmando que:

Um estigma referente ao lugar sobrepõe-se ao já universal estigma da pobreza e (onde aplicável) da raça ou da origem colonial-imigrante. Ao mesmo tempo esses “espaços condenados” são, ou ameaçam tornar-se, instalações permanentes da cidade, e os discursos de difamação sobre os mesmos proliferam. (...) normalmente as pessoas escondem o endereço, evitam receber familiares e amigos em casa ou sentem-se obrigadas a inventar desculpas por morar em um local abominável, vivenciando uma sensação de inferioridade e carregando uma mancha na auto-imagem.

A situação do morador do Capão Redondo faz com que ele não tenha “cartão postal” como o próprio Ferréz propôs, afinal o local é espaço do hediondo tanto para as instalações quanto para as características de muitos daqueles que o habitam. Mesmo “sem cartão postal”, eles são possuidores da “vida do espírito” e vão se articulando para a construção da “razão negra”.

O crescimento urbano totalmente desordenado, que recebeu milhões de pessoas do campo com o processo de mecanização agrícola ocorrida a partir de meados dos anos de 1950, lançou, década a década, inúmeras pessoas nas cidades que foram se expandindo em direção às regiões mais distantes do centro, morando um local sem qualquer presença de serviços públicos decentes, se tornando um verdadeiro campo de batalha:

O nome “campo de batalha” se deu porque é uma constante luta pela vida, tá ligado? Você tem que correr atrás de um emprego pra se sustentar, tem que estudar pra não ser manipulado, tem que ficar esperto com a polícia porque você é favelado, tem que ter consciência pra não cair na porra da droga, tem que ter calma pra não sentar o dedo nos nóia e uma pá de coisa que só um soldado da favela tem pra sobreviver (FERRÉZ, 2000, p. 161).

Os testemunhos que vão percorrendo a obra, além de certificarem a situação deplorável da favela, também criam um sentimento de coletividade, de pertencimento à “quebrada” Capão Redondo, de uma “razão negra” coletiva, diferentemente do ocorrido em *Quarto de Despejo* e *Cidade de Deus*. Teoricamente, é um caminho imprescindível para evitar a realização do “mal ancestral”, pois cria o sentimento de comunidade (ARENDR, 1995), fortalecendo o sentimento político, isto é, de liberdade entre os habitantes do bairro: em um sentido de ser de um grupo e, conseqüentemente, de solidariedade e irmandade. Algo tribal, ou ainda mais pertinente ao contexto da cidade, de comunidade:

Sei que assim como eu no rap, o Ferréz na literatura, seremos taxados de Capão Redondo, e com ele virão seus predicados, ou seja: analfabeto, ladrão, maloqueiro, filho de mãe solteira e de pai cachaceiro, e muitos outros. (...) E nós não temos cargo de porra nenhuma, lidamos com tudo isso como vítimas do sistema, amamos nossa quebrada e temos compaixão. Por isso somos Capão drogados, Capão rapper's, Capão delinquentes, Capão analfabetos, Capão tudo, inclusive, choque, Capão Pecado. Mais aí, somos por amor, e por amor morreremos abraçados ao Capão, pois somos todos + 1DaSul. Sobrevivência (CASCÃO 2000 apud FERRÉZ, 2000, p. 56).

Há uma ambigüidade no texto de *Capão Pecado*: ao mesmo tempo em que projeta o cenário desolador da favela e toda a sua exclusão, também proporciona uma compaixão, amor e apego ao local, afinal é ali que, mesmo com as experiências traumáticas, é o local de pertencimento, identificação, crescimento pessoal. Ao recorrer à essa colcha de retalhos, Ferréz torna a sua obra uma memória coletiva da comunidade. Ou seja, as atividades do espírito condenam a suposta democracia racial, a precariedade da vida material, mas não querem, necessariamente, como inclusive pensava Carolina Maria de Jesus, sair do bairro. Eles agem no sentido da construção de uma identidade em defesa de uma nova realidade material para a periferia, defendendo a união popular como forma de superação da marginalidade.

É evidente que dentre os relatos dados pelos personagens aleatórios que aparecem em *Capão Pecado*, o assunto escravidão é recorrente. Isso ocorre como consequência das atividades do espírito, do pensar que quer sair das aparências, afirmando a “razão negra”. Pelas escolhas intencionais de Ferréz na construção da narrativa, há uma conclusão geral de que há uma repetição da História no sentido de que a situação em que vivem está conectada a uma escravidão mal-acabada, como se percebe logo na orelha do livro:

Ainda continuamos distantes, longe das capitais, vivendo nas periferias entre barracos, redutos, morros, vielas, selva de casas amontoadas. Liberdade vigiada pelo sistema, correntes feitas de moeda. A mesma elite ainda comanda. Há muito tempo nos injetam álcool, as drogas e as armas, criam

métodos, fórmulas de manejar, limitar, envenenar, dizimar, manipular o quanto for preciso. Ainda somos um grande problema. Politicamente nada mudou, os capitães-do-mato agora estão fardados. Nas ruas, temos que obedecer leis que não ajudamos a criar. Não temos lazer, a informação é escassa – ou você acha que eles querem um maloqueiro feito eu sentado na sala da universidade lado a lado com o filinho do papai? Jamais. Tem a classe A, a B e nós somos a C, vai lá se for D. Querem estacionar nossas mentes, só que tudo é um processo de adaptação. A gente se supera, pois todas as drogas e as armas que estão aqui, devolveremos em guerra. Já nascemos guerreando, somos excluídos, mas lhes digo: Brasil fomos nós que construímos. Temos que dar continuidades às lutas dos nossos antepassados; manter as tradições, origens, costumes. O exército palmarino não foi derrotado. A cabeça de Zumbi não foi exposta em praça pública. Zumbi é imortal! A resistência continua e os quilombolas periféricos se procriam avançando do caos para o mundo, causando impacto, choque. Um líder não se escolhe, ele já nasceu predestinado, e, como todo líder, tem sua missão. Ferréz é mais 1 Da Sul, e sua missão é retratar a periferia através da sua poesia realista. Somos todos quilombolas nesse imenso Capão Pecado. Salve o Rei Zumbi! (GASPAR 2000 apud FERRÉZ, 2000, p. 57)

Gaspar é mais um exemplo do morador da favela que ao recorrer à “vida do espírito”, se nega a aceitar o determinismo que o espaço lhe impõe. Ao colher este depoimento, Ferréz tem a intenção de traçar uma analogia entre o passado da violência da escravidão e a contemporaneidade da exclusão da periferia. Essa proposta está relacionada à tese de Lévi-Strauss (2003) e sua cristalização discursiva: o passado se mitifica para criar uma gênese, abrindo caminho para uma repetição de experiências, conectando-se à ideia de Chimamanda Adichie (2019) de “História única”. Como o negro foi excluído do protagonismo da genealogia histórico-cultural brasileira, devido à estrutura racista da sociedade, escrita por brancos, Ferréz retoma esse possível mito de origem, destruindo-o: “Já nascemos guerreando, somos excluídos, mas lhes digo: Brasil fomos nós que construímos. Temos que dar continuidade às lutas dos nossos antepassados; manter as tradições, origens, costumes” (FERRÉZ, 2000, p. 6). Ao recorrer ao pensar, Ferréz e Gaspar denunciam o mito da democracia racial, envolto na ideia da meritocracia e da isonomia de cor e fortalecem a “razão negra”.

Ao estabelecer a conexão entre o passado e o presente, Ferréz determina qual é o seu local, o seu espaço; a sua referência e seu parentesco, Zumbi e os quilombolas; o seu legado, a luta pela dignidade e reconhecimento dos manos da periferia, uma verdadeira *frátria* composta de seus iguais, os quais recorrem às atividades espirituais para atuarem juntos nesse processo de resistência. São, em maioria, negros, vítimas diretas de uma abolição mal resolvida, mas são todos irmãos na miséria, no desemprego, na carestia. O testemunho de Negredo, representante do Jardim Ipê, relaciona a cor da pele a um assunto recorrente nas questões racistas, como visto, inclusive, em *Cidade de Deus*: o tratamento dispensado pela polícia:

Aí, como sou preto, vem o preconceito racial, policiais despreparados, agredindo, espancando. Os políticos na profunda corrupção, desordem antiga contribuindo pro sufoco do povão. Neste momento que você lê, muitas famílias pedem socorro. Você já cresce no meio do veneno e chega uma hora em que o desespero é total. Vem a depressão pesada e, se não houver apoio, o maluco fica atacado, injuriado, pega uma arma e virá rápido um suicida. Condenado, arruma várias tretas, troca tiro, mata, o clima pesa, uma bomba pra você já foi programada, entende? É como uma cilada. (FERRÉZ, 2000, p. 140).

Negredo, recorrendo ao pensar, quer superar sua condição materialmente adversa e julga sua vida pelo viés da diferenciação histórica entre brancos e negros: associa a vida da miséria e do racismo institucional à saúde mental do morador da periferia. Como se constrói a sanidade em um local onde as pessoas não possuem o mínimo de dignidade? No contexto da miséria e da perseguição policial gratuita, o indivíduo se torna uma bomba-relógio para explodir a sociedade, como o “homem” que Paula e Rael avistaram, ou então explodir a própria vida. Quão difícil é evitar o “mal ancestral”?

Em um diálogo entre Matcherros e Narigaz, Ferréz constrói a personalidade deste último personagem como uma tentativa de superar a condição de marginalidade na qual todos estão inseridos. A alienação salta aos olhos. Matcherros é visto como o sujeito passivo, que vive da vagabundagem, é o oposto de Rael e está resignado perante a situação do bairro e de seus pares; assimilou o discurso religioso do pastor que cravou “esse lugar é amaldiçoado mesmo. Cê num viu que ele explicou que o nome Capão vem de terreiro e que foi dado a este lugar porque aqui era só árvore e os macumbeiros vinham fazer trabalho aqui?” (FERRÉZ, 2000, p. 121). Matcherros abdicou do pensar e tomou para si o discurso dominante, como tantos outros fizeram nas narrativas anteriores.

Narigaz, por sua vez, ao recorrer à atividade do espírito, se identifica com a voz ativa de Ferréz e propõe uma outra saída para ultrapassar a miséria:

Eles tinham que ouvir as ideias do Thaíde, tá ligado? ‘Sou pobre, mas não sou fracassado’. Falta algo pra esses mano, sei lá, preparo; eles têm que se ligá, pois se você for notar, tudo tá evoluindo e os chegado tão lá no mesmo, (...) cara, esses aí vão ser engolidos pelo sistema; enquanto eles dormem até meio-dia e fica rebolando nos salão até de manhã, os playbas tão estudando, evoluindo, fazendo cursinho de tudo que é coisa. (...) Então se liga, os playbas têm mais oportunidade, mas na minha opinião, acho que temos que vencê-los com nossa criatividade, tá ligado? Temos que destruir os filhos da puta com o que a gente tem de melhor, o nosso dom, mano. (FERRÉZ, 2000, p. 120-21).

Narigaz quer sair da condição material desigual, adquirir capitais de prestígio (SOUZA, 2017). Entende que a situação da periferia vai melhorar quando seus moradores saírem da

situação de passividade para a de atividade. Ele percebe a ordem material capitalista que oprime o negro e o pobre, mas opta por um outro caminho, que não a destruição do sistema econômico para a superação das desigualdades históricas. Ele vê o problema como uma falta de oportunidades do “capitalismo racial”, é verdade, entendendo que é preciso que existam políticas públicas que concedam aos habitantes da periferia, oportunidades para que, dessa maneira, as pessoas, mediante o esforço próprio, cresçam. É, por fim, uma noção meritocrática-burguesa ligada a um processo coletivo, que retoma a noção de frátria vista anteriormente, pois os mais novos devem aprender com os mais velhos, como os mais experientes, como o rapper Thaíde. A defesa das atividades do espírito proposta por Narigaz é a união da periferia, idealizada por Ferréz na *1daSul*, explorando aquilo que há de mais criativo na periferia, ou seja, a sua capacidade artística. Só haverá capacidade artística se o sujeito se lançar à vida do espírito. A construção da “razão negra” se faz por meio da inspiração naqueles que são exemplos de resistência e se projetam no mundo como uma identidade de negação dos estereótipos dominantes.

O testemunho de Garret é mais uma tentativa de convergir o personagem fictício e a realidade: “O foco da esperança está nos muros grafitados, nos bailes feitos nas quadras das escolas, nos pipas no céu, e nos movimentos em prol da cultura, desde fanzines até as organizações que ainda resistem aqui” (apud FERRÉZ, 2000, p. 172). Pelos paralelos criados pelo autor na obra, conclui-se que, se não houver oportunidade na favela e o afastamento da alienação dos seus filhos, o futuro continuará pertencendo aos brancos e ricos, enquanto o presente continua sendo negro, representação de uma realidade material desigual, associada à cor da maioria da população do Capão Redondo.

### 6.2.3 – Rael

O personagem foi inspirado em passagens da própria vida de Ferréz: morador de uma casa simples, trabalhou em uma padaria, teve um grande amor de adolescência, nutriu gostos pela cena cultural estrangeira. É o pobre trabalhador honesto, temente a Deus, repleto de virtudes estereotipadas. Autor e personagens coincidem não só nas experiências da vida, mas, sobretudo, na escolha recorrente das atividades do espírito. Rael, do ponto de vista do determinismo do espaço, é empurrado para a marginalidade. Entretanto, ao recorrer à “vida do espírito”, ele se nega a aceitar essa condição e por meio do estudo e do trabalho tenta superar sua condição de marginalidade. É importante ressaltar que ele não quer nem o crime e nem

viver do ócio, como é recorrente em *Cidade de Deus*. Ele quer é adquirir um capital cultural (BOURDIEU, 2009) de prestígio:

-É, eu continuo estudando, né, mano. Tô comprando uns livros no Sebo do Messias lá no Centro, mas depois nós troca uma ideia melhor (...) (FERRÉZ, 2000, p. 37).

- É foda mesmo, no final todo mundo que morre neste fim de mundo é classificado como a mesma coisa. Por isso que eu falo, truta, eu quero continuar a estudar, e se Deus permitir, mano, eu quero ter um futuro melhor (FERRÉZ, 2000, p. 119).

O narrador possui onisciência sobre as ações de Rael e é por meio deste personagem que são problematizadas muitas das questões das estruturas material e superestrutural do Capão. É pela “vida do espírito” e das ações de Rael, por exemplo, que temos a condução de uma narrativa ficcional que exhibe a situação hedionda do bairro: crimes perversos, descaso com os mais pobres, injustiças sociais, racismo. Em uma de suas caminhadas voltando do trabalho, ele passou por uma Igreja evangélica e tentou orar. Em seu momento de introspecção sua mente, saindo das aparências reinantes, a situação se transforma em um caleidoscópio de lembranças da torpe realidade do bairro:

Ele viu tudo errado, o pai que degolou o filho em um momento de loucura química, a mãe que fugiu e deixou três filhos, a grande manipulação da mídia que elege e derruba quem quer, a forte pressão psicológica imposta pela família, o preconceito racial, o pastor que em três anos ficou rico, o vereador que se elegeu e não voltou para dar satisfação, o dono de banco que recebe ajuda do governo e tem um helicóptero, os empresários coniventes, covardes, que vivem da miséria alheia, a mulher grávida que reside no quarto de empregada, o senhor que devia estar aposentado e arrasta carroça, concorrendo no trânsito com carros importados que são pilotados por parasitas, o operário da fábrica que chegou atrasado e é esculachado, o balconista que subiu de cargo e perdeu a humildade, o motorista armado, o falso artista que não faz porra nenhuma e é um viado egocêntrico e milionário, o sangue de Zumbi que hoje não é honrado. Rael não conseguiu rezar, pois no bairro a lei da sobrevivência é regida pelo pecado; o prazer dos pivetes em efetuar um disparo, a palavra revolução, a necessidade de ação, mais de 200 mil revoltados que não estão enganados. (FERRÉZ, 2000, p. 68).

Rael percebeu toda a complexidade e torpeza do “mal ancestral” da periferia. Como ele é uma espécie de *alter ego* de Ferréz, é por meio deste personagem que o autor revela não só as desigualdades presentes no Capão Redondo, como também se coloca como o representante de todas essas pessoas que nunca tiveram oportunidade de expor a situação de marginalidade em que vivem. O Capão Redondo torna-se um local de concentração de todos os problemas sociais, resultados de um processo econômico histórico desigual, o qual criou um racismo estrutural na

sociedade brasileira (ALMEIDA, 2018), privilegiando uma elite branca ao longo dos séculos e que, em última instância, produz o “mal ancestral”. Ferréz aponta para *Capão Pecado* como uma forma de honrar o sangue de Zumbi, desprezado desde os bandeirantes do século XVII até a elite paulistana do final do século XX. Ferréz fala, ao menos, por “200 mil revoltados” seus manos que, ao recorrerem às atividades espirituais, não aceitam passivamente a situação na qual estão inseridos, a do determinismo material e espacial.

Rael é, inicialmente, um personagem construído com uma série de virtudes, como a compaixão, algo que, do ponto de vista da sociedade cristã que construiu os valores desde a Colônia, seria fundamental para evitar a ocorrência do mal. Ele sofre pela situação do outro, principalmente de pessoas próximas como a sua mãe:

Olhava a figura de sua doce mãe se dirigir ao fogão e girar o botão do fogareiro: o feijão estava pronto e o arroz seria o resto de ontem. Ela logo fez seu prato carinhosamente: arroz, feijão e mandioquinha frita. Rael começou a comer e, pensativo, chegou à conclusão de que, no serviço de sua mãe, ela não deveria passar de uma dona Maria qualquer; aquela que cozinha bem, que trata dos filhos dos outros bem, mas que dificilmente teria seu nome lembrado pela família que tanto explora seus serviços. E, num futuro certo e premeditado, aqueles garotinhos que ela ajudava a criar e alimentar seriam grandes empresários como o pai, e com certeza os netos daquela simples dona Maria seriam seus empregados mal assalariados e condenados a uma vida medíocre (FERRÉZ, 2000, p. 91).

A mãe de Rael, dona Maria, simboliza a situação de milhões de outras mulheres, principalmente negras, retirantes nordestinas que residem na periferia de São Paulo, mas também brancas pobres, mulheres que sofrem vários preconceitos para conseguirem ascender na sociedade, principalmente pela questão de gênero, cor de pele e condição social. Uma “dona Maria qualquer” é uma herança da escravidão, de um racismo estrutural, o qual condenou essas mulheres a uma “vida medíocre”. Seriam Marias esquecidas se não fosse o “direito à narrativa” (BHABHA, 2001) reivindicado por Ferréz e presente desde a obra de Carolina Maria que tanto as representou.

Em várias oportunidades, Rael fala sobre Deus e ora à entidade cristã. Em uma dessas ocasiões, ele problematiza o significado de Bem vs Mal:

Rael tentou se concentrar em Deus, mas pensou no que seria o céu... teria periferia lá? E Deus? Seria da mansão dos patrões ou viveria na senzala? Ele entendeu que tá tudo errado, a porra toda tá errada, o céu que mostram é elitizado, o Deus onipotente e cruel que eles escondem matou milhões; tá na Bíblia, tá lá, pensava Rael, mas apresentaram Jesus como sendo um cara loiro. Que porra é essa, que padrão é esse? Chegou à conclusão mais óbvia: aqui é

o inferno, onde pagamos e estamos pagando, aqui é o inferno de algum outro lugar e desde o quilombo a gente paga, nada mudou (FERRÉZ, 2000, p. 45).

O narrador utiliza do entendimento de mundo de Rael como instrumento para revelar a construção dos significados de bondade e maldade, os quais são elementos da superestrutura. Ao recorrer às atividades do espírito, naturalmente Rael tenta se afastar do mundo das aparências, da onipresente alienação capitalista. E sua conclusão vai de encontro à argumentação utilizada ao longo desta tese. O mal do mundo, no Brasil, foi construído como representação dos africanos e sua cultura, resumidos em “negro”. Enquanto discurso superestrutural, está influenciado pelas relações materiais desiguais. Jesus é visto como “loiro”, imagem estereotipada e que representa, na narrativa, o acúmulo de benignidades da “branquitude”, imposta pela “história única” que precisa ser destruída, como pensou Adichie (2019). O Capão, lugar de gente preta em sua maioria, é o “inferno de algum outro lugar”, que os negros pagam desde a escravidão, sem qualquer modificação ao longo da História. É no Capão que se tem o pecado, coisa de preto, amaldiçoado por Noé desde o mito de Gênesis. Cabe à branquitude a virtude, o Bem, já para o negro do Capão, este está fadado à vida pecaminosa e sem perdão. A “vida do espírito” tem a capacidade de produzir outros significados para isso, destruindo os mitos preconcebidos por meio do julgar.

E é verossímil dizer que essa situação pecaminosa do título da obra recai sobre os habitantes do Capão em geral e, sobretudo, em Rael. Não seria, em última instância, afirmar que o “pecado” do Capão é a realização do “mal ancestral”? Marques (2010, p. 71) entende que

Na correlação de forças ele é o mais fraco, mesmo aparentemente sendo o mais forte, uma vez que sua ascensão e queda são determinadas por fatores que parecem escapar ao seu controle, como se fosse tão iluminado quanto amaldiçoado. O retrato que se tem das condições materiais de seu lugar no mundo é de absoluta exclusão, de maneira que todo acontecimento que no decorrer do enredo parece inclusão, em seguida mostra-se como perspectiva falsa e até como cilada. Há em vários momentos do texto um movimento de identificação e diferenciação do personagem Rael diante daqueles que pertencem ao mesmo grupo de moradores do bairro. Parece diferente, mas acaba igual a todos.

Sendo assim, mesmo que Rael tente, por meio das atividades do espírito, se distanciar da vida do crime ao longo da narrativa, a violência do bairro, como elemento principal do “mal ancestral”, o atinge em cheio. Por mais que ele tente superar a condição de marginalidade inerente ao bairro, inclusive procurando a Deus como apoio, Rael capitulou perante o pecado maior, o capital: a ira. Depois de conquistar o amor de sua vida, Paula, construir com ela uma família (tiveram um filho), subitamente se viu abandonado por ela. Obrigado a voltar a morar



com seus pais, não suportou a traição e inspirado na máxima de Matcherros “da traiagem, nem Jesus escapou” (FERRÉZ, 2000, p. 177), decidiu matar o amante de sua ex-esposa, Oscar:

Rael encostou a arma em sua cabeça e lembrou de Ramon, Burgos pegou o dinheiro e pensou numa CBR novinha e numa mina na garupa, muito gostosa. Rael suava, seu coração batia mais acelerado do que o de Oscar, Burgos falou que iria evadir e que era pra ele fazer o serviço. Rael balançou a cabeça afirmativamente, Burgos saiu. Rael se esqueceu de Deus, de sua mãe e das coisas boas da vida, apertou o gatilho e fez um buraco de oito centímetros na cabeça de seu Oscar. (FERRÉZ, 2000, p. 178)

Como sugerido por Marques (2010), de nada adiantou Rael tentar se diferenciar dos indivíduos violentos e criminosos do Capão por meio do seu “pensar, querer e julgar” (ARENDR, 1995). O pecado ronda a todos, ou melhor, ninguém é imune à violência que permeia o bairro, ou seja, o “mal ancestral” que acomete, historicamente, a população negra e pobre. Ferréz escolhe um final brutal para Rael que, além de se render ao crime, não teve somente um comportamento igual aos demais personagens hediondos do bairro, mas também teve um fim de vida marcado pelo horror: “Rael sentiu uma dor horrível quando o seu colega de cela enfiou a caneta em seu ouvido, ele só arregalou os olhos e pensou em seu filho, Ramon. Seu corpo foi retirado da cela pela manhã e encaminhado ao IML” (FERRÉZ, 2000. p. 181).

A descrição de sua morte, realista, é acompanhada pela sequência natural da vida no Capão Redondo: perseguições, mortes e churrascos continuaram acontecendo. A morte é banalizada como qualquer outra no local, o que torna a vida de Rael ordinária como qualquer outro que foi morto de maneira trágica. A “vida do espírito” que o levou para a leitura, a escrita, o esforço e o conhecimento científico, não poupou em nada Rael da violência do Capão Redondo, não o poupou do pecado capital, do “mal ancestral”. Talvez o sofrimento seja ainda maior pelo fato de ao tentar se afastar da condição da marginalidade pela ação moral, razão prática, acabou se afundando nela mesma. Na vida no Capão rondam o determinismo e a circularidade: escapar da violência e da marginalidade, as quais todos estão condenados é tarefa árdua, como os relatos de tantos “manos” apareceram para contar. Entendo que ao narrar sua obra expondo os testemunhos reais e personagens fictícios que usam da “vida do espírito”, o propósito de Ferréz é criar um dilema existencial para aquele que lê seus escritos: a saída da marginalidade, a qual é concluída pela atividade do espírito, pode ocorrer, e o caminho é a união, a Arte e a educação.

#### 6.2.4 – A circularidade da vida

Em seu posfácio, Ferréz cria uma alegoria para representar a vida do morador da periferia:

Há uma pequena árvore na porta de um bar, todos passam e dão uma beliscada na desprotegida árvore. Alguns arrancam folhas, alguns só puxam os outros, às vezes, até arrancam um galho. O homem que vive na periferia é igual a essa pequena árvore, todos passam por ele e arrancam-lhe algo de valor. A pequena árvore é protegida pelo dono do bar, que põe em sua volta uma armação de madeira; assim, ela fica segura, mas sua beleza é escondida. O homem que vive na periferia, quando resolve buscar o que lhe roubaram, é posto atrás das grades pelo sistema. Tentam proteger a sociedade dele, mas também escondem a sua beleza (FERRÉZ, 2000, p. 187).

Ferréz utiliza a alegoria como uma forma de representar a exploração material do morador da periferia. Tendo sua riqueza usurpada pelo sistema econômico, é usado e abusado pela sociedade que só extrai do trabalhador aquilo que lhe interessa, ou seja, a sua força de trabalho dentro do “capitalismo racial”. No mais, ele fica à mercê do próprio sistema, o qual, aliado aos elementos superestruturais do Estado, não lhe proporciona qualquer condição de ascensão. Aliás, se este indivíduo subverter o sistema de alguma maneira, as instituições do aparelho repressivo, do “bonapartismo-colonial-racial”, o prendem e o matam. Qual a saída? O estudo resolve?

Mais à frente, o autor continua sua argumentação, reforçando as condições históricas, materiais, que construíram a periferia:

O mesmo Brasil que gera cada vez mais miseráveis, que gera um pequeno que é retirado pelas belas mãos asseadas e carinhosas de um médico como se o retirasse de um casulo, e o traz à vida dando-lhe um tapinha nas nádegas, para progredir com justiça e igualdade com outros garotos na frágil linha da vida. Uma vida que o pequeno futuramente pensará que é sua, mas não é, pois seu futuro é incerto e ameaçado pelo fantasma da injustiça social. Ele não sabe que aquele médico não é seu pai, e que seu pai está numa obra, pois não lhe deram o dia de folga. O médico se formou na USP, um recinto que era para o povo, mas já foi reservado desde sua criação para os playboys. Seu pai se formou na vida, uma vida que era para todos, porém desde que a abolição foi declarada, todos souberam reservar sua parte, menos ele e os seus (FERRÉZ, 2000, p. 189).

Na perspectiva do autor, não houve ruptura material e superestrutural na História do Brasil, o qual viveu desde a chegada dos portugueses um *continuum*. Há uma repetição constante e os “novos” personagens só vestem outras roupas. O morador da periferia, em sua

maioria negro (a), não possui a própria vida, como ele mesmo sugere. Todos possuem o seu quinhão, menos aquele que nasceu na favela. É o velho determinismo conhecido e abordado nesta tese. O quinhão de quem vive na favela foi roubado, ao longo de gerações, provocando um acúmulo na riqueza daquele que a usurpou, notadamente uma elite econômica, em sua grande maioria, branca. É a lógica do “capitalismo racial” existente desde Cabral até os dias atuais.

Nessas condições, os alicerces superestruturais da democracia são falaciosos, afinal não há nenhuma proximidade à isonomia jurídica pelo tratamento dado pela polícia e qualquer vestígio de oportunidades materiais semelhantes.

O autor propõe essa perspectiva utilizando da própria noção de universidade, ilustrada pela Universidade de São Paulo (USP), a qual foi concebida no início da Era Vargas (1930 – 1945) como um local de ciência apreendido pelos filhos da Casa Grande paulistana. É espaço para os playboys, ou seja, para brancos da classe média para cima que monopolizam o capital cultural (BOURDIEU, 2009). É possível refutar essa tese até o estabelecimento de cotas raciais e sociais, anos atrás? A visão de Ferréz revela um certo pessimismo perante a possibilidade de rupturas, da ficção de Rael à realidade empírica, a chance de mudança é pequena. Perante as condições materiais desiguais, é preciso esforço, criatividade, irmandade e inspiração nos manos como Thaíde, Mano Brown, e o próprio Ferréz que conseguiram se afastar do “mal ancestral”. Marques (2010, p. 106) propõe que:

Nesse espaço onde a “lei da sobrevivência é regida pelo pecado” (p. 54), esboça-se por meio da consciência de Rael tratar-se de um destino (como paradeiro e sina) construídos e determinados por superiores que estão em algum outro lugar, fazendo escolhas, qual deuses, configurando uma predestinação na qual o divino que atua é sempre negativo. Será que é o destino de Rael tornar-se um assassino e morrer na cadeia? E considerando que ele é um representante dos moradores da periferia, então, todos estes estão fadados à miséria, ao crime e à prisão? “Ou trata-se de uma circunstância histórica, a explicitação e a crítica de um fenômeno que poderia ser transformado?”

Sendo assim, se a condição social do morador da periferia foi pouco alterada, como se viu em *Quarto de despejo*, *Cidade de Deus* e *Capão Pecado*, a vida de Carolinas, Inferninhos, Zé-Miúdos, Rael precisa de muita atividade da “vida do espírito” para a construção da “razão negra” como uma forma de saída do mal e condução em direção à política, à liberdade e à identidade racial. Mais de um século após a Lei Áurea e mesmo com alguns avanços da Constituição de 1988, a realidade escravista ainda recai sobre o morador da favela? A não-existência de uma ruptura material histórica, principalmente no sentido da manutenção dos

meios de produção nas mãos da elite branca, não alterada após a Ditadura Militar em 1985, é uma das primeiras maneiras de explicar a circularidade da vida.

Desse modo, a política da branquitude da segunda metade do século XX não conseguiu criar condições para que os grupos periféricos, com suas raras exceções, conseguissem ultrapassar suas condições de vida. Na verdade, o que percebemos foi uma expansão do espaço periferia e, conseqüentemente, de seus problemas tão conhecidos. Criaram e mantiveram durante muitas décadas a tese, superestrutural, de que o país vivia uma democracia racial, algo que foi explicitamente questionado e refutado pelas três narrativas abordadas nesta tese a partir dos personagens que “pensam, querem e julgam” (ARENDR, 1995). O instrumento de superação e de denúncia dessa realidade coube à Arte e à organização do movimento negro como um todo.

Portanto, se a superação da estrutura material excludente, percebida pelas atividades do espírito é coisa para poucos no espaço favela construído pela literatura a partir de experiências reais, é realmente viável afirmar que, literariamente, nasce uma nova dialética, diferente daquela elaborada por Candido (1993) ao ler “Memórias de um sargento de milícias”, a da malandragem. O que temos, agora, é a “dialética da marginalidade” proposta por João Cezar de Castro Rocha (2006) como possível saída para entender a situação da literatura na abordagem dos problemas sociais brasileiros, como a herança da escravidão, no final dos anos de 1990 e início dos anos 2000.

## 7 CONCLUSÃO – Uma nova dialética, a marginalidade

Em *Dialética da Malandragem - caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias*, Candido (1993) define que o romance de Manuel Almeida é um romance malandro, de conexão evidente entre Literatura e sociedade de sua época, o Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. Candido (1993) inaugurou uma análise inédita para a teoria da literatura, a linha da “malandragem”. Para Schwarz (1987, p. 130):

Esta vem da colônia e se manifesta na figura folclórica de Pedro Malazarte, em Gregório de Matos, no humorismo popular, na imprensa cômica e satírica da Regência, num veio de nossa literatura culta do século XIX, e culmina no século XX, com Macunaíma e Serafim Ponte-Grande, onde é estilizada e levada a símbolo.

Candido (1993) percebe que as personagens vão e vêm pelas esferas sociais da ordem e da desordem sem qualquer parcialidade, sem qualquer valoração positiva ou negativa de um polo ou outro. Não há juízo moral e viés de classe nessa oscilação. Para Schwarz (1987, p. 132) as seguintes passagens simbolizam essa oscilação: “No chefe-de-polícia Major Vidigal, que enverga uma casaca mas esquece de tirar os tamancos, que também usa, ou no mestre de cerimônias, que é apanhado de solidéu e ceroulas no quarto de sua amiga cigana”. Essa seria a tendência estética da sociedade brasileira do contexto de produção da obra (SCHWARZ, 1987).

Do ponto de vista documental, o romance possui limites evidentes: não há escravos e nem senhores, logo, não há representação da figura do trabalhador e nem de seu chefe. Logo, predomina um setor médio, fluido, anômico da sociedade brasileira, que traduzia, simbolicamente, o Brasil daquela conjuntura, como expôs Schwarz (1987, p. 132): “sociedade em que uns poucos livres trabalhavam e os outros flauteavam ao Deus dará, colhendo as sobras do parasitismo, dos expedientes, das munificências, da sorte ou do roubo miúdo”.

Candido (1993, p. 82) enaltece que, na obra, as personagens:

Ficou o ar de jogo dessa organização bruxuleante fissurada pela anomia, que se traduz na dança dos personagens entre lícito e ilícito, sem que possamos afinal dizer o que é um e o que é outro, porque todos acabavam circulando de um para o outro com uma naturalidade que lembra o modo de formação das famílias, dos prestígios, das fortunas, das reputações, no Brasil urbano da primeira metade do século XIX.

A dialética da malandragem repousa sobre esse aspecto histórico da sociedade brasileira oitocentista e tributária do período colonial. Um exemplo evidente dessa relação são as consequências da ordem escravista na sociedade livre, principalmente entre os homens livres

que não são proprietários e, conseqüentemente, precisam viver do parasitismo social, não possuem nem trabalho regular, nem são donos de terra. Logo, oscilam entre a ordem e desordem.

Nas palavras de Candido (1993), essa dialética da ordem e da desordem é um princípio de generalização, a qual organiza os dados extraídos da ficção e da realidade. As *Memórias de um sargento de milícias* visam analisar os moldes folclóricos da esperteza popular, constituindo a base da dialética da malandragem: a sabedoria do povo para sobreviver consegue evitar os conflitos de classe, subvertendo a rigidez de uma sociedade de classes formalmente hierarquizada, afastando-se de qualquer remorso ou convicção. Serve de trunfo para o discurso hegemônico da possibilidade de as pessoas, sejam elas reais ou fictícias, de ascenderem socialmente no Brasil supostamente democrático.

A evolução das personagens de *Memórias de um sargento de milícias* explicita a forma do romance: uma alternância entre ordem e desordem. A atuação dessas personagens é um resumo do *ethos* de um setor fundamental da sociedade brasileira: os homens livres daquele contexto, os quais não são nem escravizados, nem senhores, vivendo em um espaço intermediário entre os dois polos principais da sociedade brasileira, a qual, “não era possível prescindir da ordem nem viver dentro dela” (SCHWARZ, 1987, p. 138). Dessa maneira, é ponto fulcral na análise de Candido (1993) o estilo de vida de um setor da sociedade brasileira, os homens livres e pobres, baseado na “dialética de ordem e desordem”. É desse estrato que se projeta a figura do malandro, figura socialmente plástica:

Homem de muitas faces e discursos, cujo gingado compete com sua habilidade em tirar vantagem nas mais diversas, e adversas, situações. Esse modo especial de negociar diferenças permite a coexistência de diversos códigos dentro do mesmo espaço social, evitando – dessa maneira – o surgimento de conflitos sociais ou, pelo menos, tornando-os mais prontamente controláveis. (ROCHA, 2006, p. 159).

Para Schwarz (1987), a análise de Candido (1993) é de profunda relevância porque expressa uma tradição literária brasileira feita via “dialética da malandragem”, sendo proveniente desde os tempos da Colônia até o Modernismo da década de 1920, tornando a dialética de ordem e desordem “um dado estrutural da sociedade brasileira” (p. 144). O malandro é um representante de uma estrutura social marcada pelo “deixa-disso”, em vez de apelar ao conflito e à ruptura, como termina a situação do protagonista Leonardo, símbolo do malandro, o qual, após se aventurar no mundo da desordem, consegue um casamento vantajoso e uma promoção inesperada, se tornando “sargento de milícias”. A figura do malandro serviu

perfeitamente para a manutenção das estruturas materiais dominantes da sociedade brasileira, criando, superestruturalmente, a ideia da possibilidade de ascensão social.

É por esse meio que Candido (1993) esboça uma perspectiva otimista do desenvolvimento capitalista no Brasil. A oscilação entre ordem e desordem se traduz em uma sociedade mais folgada e sem um rigor definido pela ética capitalista, como seria, por exemplo, na sociedade estadunidense, cuja base ética foi o protestantismo. Para Schwarz (1987, p. 150), a “dialética da malandragem” como elemento de prática popular que marcou a sociedade brasileira:

Sublinha os inconvenientes de racismo e fanatismo religioso que ela nos poupou, e especula sobre as suas afinidades com uma ordem mundial mais favorável, que pelo contexto seria pós-burguesa. Assim, a matriz de alguns dos melhores aspectos da sociedade brasileira estaria na sociabilidade desenvolvida pelos homens pobres, à qual o futuro talvez reserve uma oportunidade.

Sua posição positiva pode ser lida como uma previsão de um Brasil singular dentro da esfera capitalista mundial. Olhando a sociedade brasileira, em formação no Brasil Império, pela ótica da vida dos menos abastados, Candido (1993) visualiza uma sociedade mais protegida contra as práticas intolerantes, cujos indivíduos oscilam entre os níveis socioeconômicos sem restrições. A violência é contida por meio da conciliação e a promessa de ascensão de classes. Teria o futuro de fato trazido uma oportunidade a essas classes menos abastadas e definindo o Brasil como uma sociedade de conciliação de classes? Até que ponto a malandragem se tornou um mito formador da história e sociedade brasileiras?

O texto de Antônio Candido foi escrito em 1970, auge da Ditadura Militar brasileira em seus “anos de chumbo” (SCHWARCZ; STARLING, 2015). O período ditatorial vivido pelo Brasil entre 1964-1985 não fez absolutamente nada em prol da ascensão social das classes menos favorecidas. Muito pelo contrário. As políticas públicas sempre conduzidas “pelo alto” (COUTINHO, 1979), por setores da elite econômica, industrial, empreiteira, latifundiária, projetaram os negócios do Estado em direção aos interesses dos grandes grupos privados, mantendo a lógica econômica dominante no Brasil desde Cabral. Do ponto de vista urbano, conforme analisado nesta tese, as cidades passaram por um inchaço e, conseqüentemente, uma desordem explicitada na consolidação dos espaços periféricos nas médias e grandes cidades, principalmente.

O resultado desse processo foi atroz para a sociedade brasileira que emergiu da redemocratização. O legado do período ditatorial foi marcado por uma imensa dívida externa,

aliada a uma hiperinflação que custaria a ser superada. Vivíamos de fato na “Belíndia”, alegoria criada pelo economista Edmar Bacha (1978) para denunciar a situação do país, como exposto por Schwarcz e Starling (2015, p. 454):

Quando o governo dos militares terminou, em 1985, o país estava endividado e a inflação chegava a 235%. O Brasil se tornara cópia exata do reino da Belíndia, situado num longínquo rincão entre o Ocidente e o Oriente e criado, em 1974, pela imaginação do economista Edmar Bacha, que queria denunciar a crise, precisava driblar a censura e criou o texto “o economista e o rei da Belíndia: uma fábula para tecnocratas”. Em Belíndia, a forma de contabilizar a riqueza nacional servia para ocultar a brutal concentração de renda que repartia o país entre regiões avançadas – a “Bélgica” – e regiões muitíssimas atrasadas – a “Índia” – onde havia fome, miséria absoluta, baixa expectativa de mortalidade infantil.

É dentro desse contexto, da passagem da década de 1980 para a de 1990, que começa a se desenvolver o contexto social para a emergência da literatura de Paulo Lins e Ferréz, com um viés de realismo documental-performativo (SCHOLLHAMMER, 2009). E a explosão da violência e da miséria vividas no Brasil pós-ditadura trouxeram evidências das limitações da “dialética da malandragem”. A proposta aqui não é, jamais, a de reduzir esse tão importante conceito para a análise da cultura brasileira, mas, sobretudo, a partir da proposta de Rocha (2006), ter outro viés de análise da literatura e sociedade brasileiras a partir das mudanças vivenciadas nas últimas décadas.

Não será de simples visibilidade, na Literatura, e na sociedade do final do século XX e início do XXI, a oscilação entre a ordem e a desordem. Sai o malandro, entra o marginal e, conseqüentemente, uma nova dialética entra em cena, a da “marginalidade”, “fundada no princípio da superação das desigualdades sociais através do confronto direto em vez da conciliação, através da exposição da violência em vez de sua ocultação” (ROCHA, 2006, p. 162). Para o autor, o caráter brutal presente nas personagens de *Cidade de Deus*, com destaque em Zé Miúdo, exige novos modelos de análise da sociedade brasileira e sua produção artística. Mesmo que os protagonistas façam uso da “vida do espírito” (ARENDDT, 1995), a possibilidade de alçar grandes voos na estrutura material desigual se torna limitada. Os personagens, pelas atividades do espírito, possuem a consciência de onde vivem e o negam, mas é tarefa hercúlea evitar o “mal ancestral”, aquele tipo de mal proveniente da tragédia escravista e que não foi rompido na sociedade livre devido à manutenção dos meios de produção nas mãos da elite branca, a qual, aliada ao Estado bonapartista-colonial-racial, não garantiu os direitos básicos para os menos favorecidos, principalmente negros e pobres.



Para Rocha (2006), a obra *Quarto de despejo* de Carolina Maria de Jesus é a precursora da “dialética da marginalidade”. Dentre tantas passagens já analisadas anteriormente, uma delas pode ser vista como expoente desse novo tipo de dialética:

O que se nota é que ninguém gosta da favela, mas precisa dela. Eu olhava o pavor estampado no rosto dos favelados. – Eles estão filmando as proezas do Promessinha. Mas o Promessinha não é da nossa favela. Quando os artistas foram almoçar os favelados queriam invadir e tomar as comidas dos artistas. Pudera! Frangos, empadinhas, carne assada, cervejas (...) Admirei a polidez dos artistas da Vera Cruz. É uma companhia cinematográfica nacional. Merece deferência especial. Permaneceram o dia todo na favela. A favela superlotou-se. E os vizinhos de alvenaria ficaram comentando que os intelectuais dão preferência aos favelados. (...) As mulheres xingavam os artistas: – Estes vagabundos vieram sujar a nossa porta. As pessoas que passavam na Via Dutra e viam os bombeiros vinham ver se era incêndio ou se era alguém que havia morrido afogado. O povo dizia: – Estão filmando o Promessinha! Mas o título do filme é Cidade Ameaçada (JESUS, 2018, p. 180-181).

A favela é, por excelência, o lugar da “necropolítica”, local do quarto de despejo da sociedade, a qual descarta no local aquilo que não deseja. Tornar a favela um objeto de estudo, local de filmes, séries, temas de escolas de samba, ou então, no caso de Carolina Maria de Jesus, palco e objeto para conseguir publicar seus livros. Quanto disso retira a comunidade da situação em que vive? Quanto disso a torna participante da sociedade do consumo? A própria Carolina Maria de Jesus foi alertada perante a essa questão: “– Eles ganham dinheiro nas tuas costas e não te pagam. Eles estão te embrulhando. Você não deve entregar-lhe o livro. Eu não impressionei com as ironias do senhor Manoel” (JESUS, 2018, p. 170). Apesar da pequena ascensão alcançada com algum sucesso do seu livro, a ponto de Carolina conquistar uma “casa de alvenaria” no bairro de Santana, a escritora nunca teve o reconhecimento digno de seu trabalho e não conseguiu sair completamente da condição das classes subalternas. As estruturas de uma sociedade racista são tão arraigadas, que Carolina Maria recebeu a alcunha de “diarista”, uma favelada qualquer que escreveu um diário, não sendo devidamente reconhecida como “escritora”. Levine e Meihy (2015, p. 33) relatam que:

Alguns contavam casos exagerados ou pitorescos que contribuíam para a caricatura de uma ex-favelada pretenciosa e que apesar de “rica” não se adaptava aos padrões exigidos pela ética social. A multiplicação destes pressupostos foi munição constante na guerra brasileira de aceitação da escritora.

A Casa Grande brasileira não aceitaria uma descendente de escravizados do dia para a noite em seus espaços de poder, gozando de seus capitais (SOUZA, 2017). Desde que mudou

para Santana, Carolina Maria de Jesus (1961 apud LOYOLA 1961, p. 8) reconheceu aquilo que sempre esteve presente na sua vida, o racismo: “Triste glória que não me deixa ter vontade própria. Quero ser eu. Fizeram-me desviar de tudo que pretendia quando morava na favela e ansiava deixar o barraco. O que sou agora? Um boneco explorado e me recuso a isso”. Carolina percebeu que ela era um simples instrumento. Antes, catadora de lixo, era explorada pelos ferros-velhos e afins. Após a publicação de *Quarto de despejo*, continuou explorada pelo meio editorial e cinematográfico. Mas, fato é que a escritora, por meio da sua “vida do espírito” por meio de muito esforço publicou seus livros e ascendeu na sociedade burguesa a ponto de adquirir uma casa de alvenaria, algo hercúleo para uma sociedade que cria inúmeros obstáculos para que isso ocorra com a maioria daqueles que vieram das mesmas origens de Carolina. Entretanto, como é óbvio perante a estrutura racista do Brasil, não foi o suficiente para dar a ela uma condição de classe dominante na sociedade de classes. Carolina não conseguiu ser aceita, socialmente, pela elite branca paulistana. Fugiu do determinismo da favela, é verdade, tornando-se exemplo de superação.

Ela encontrou na literatura a síntese para a dialética da “vida do espírito” e a vida material, construindo sua “razão negra”, algo que encontra algum paralelo na atuação de Paulo Lins e Ferréz com seus narradores em suas respectivas obras e nas testemunhas presentes em *Capão Pecado*. São as referências na superação do “mal ancestral” que acomete o Brasil periférico, de maioria negra, desde os primórdios coloniais.

Quantas novas favelas nasceram na “necropolítica” brasileira desde o relato de Carolina Maria? A favela do Canindé desapareceu, dando lugar à marginal Tietê. Para onde foram seus habitantes? Quantas outras histórias foram invisibilizadas? As picaretas do progresso criaram as marginais, repletas de carros importados e moradores de rua, pretos como Carolina, os quais continuam vivendo de maneira idêntica, ou até pior que Carolina, pois nem emprego possuem. A dicotomia espacial do Brasil só cresceu: centro/riqueza x periferia/pobreza. Em lançamento, anos atrás, de uma nova versão de *Quarto de despejo* em inglês, Fortuna (2004 apud ROCHA, 2006, p. 156) afirmou:

Enquanto escrevo este prefácio, o Banco Mundial acaba de publicar dados que revelam que a pobreza na América Latina não viu realmente qualquer mudança nos últimos vinte anos. (...) Estou relendo as últimas notícias e o diário de Carolina de Jesus. Há ainda tudo a fazer.

Não há malandragem que leve Carolina da desordem à ordem. Não há casamento com alguém do estrato superior, um branco que a deseje, um político que lhe dê um cargo na Assembleia ou na nova capital, afinal eles somente aparecem na favela quando há interesse, o

capital social da favela é ínfimo (SOUZA, 2017). Uma boa saída para a superação deste cenário onde paira o “mal ancestral” é a “vida do espírito”, é a construção da “razão negra”. E as manifestações artísticas estão aí para servirem de instrumento.

*Quarto de despejo* foi publicado em 1960, praticamente junto à construção do conjunto habitacional Cidade de Deus, entre 1962-1963, após as chuvas que destruíram uma favela da cidade, desalojando a população do local. A obra de Carolina Maria possui aproximações e distanciamentos das obras *Cidade de Deus* de Paulo Lins e, posteriormente, de *Capão Pecado* de Ferréz.

Quanto às diferenças, primeiramente, há uma questão de gênero, Carolina é mulher e Paulo Lins e Ferréz são homens. O acesso à educação é um fator diferencial: o escritor carioca concluiu o ensino superior e participou de uma pesquisa científica, enquanto Carolina Maria e Ferréz não completaram o Ensino Fundamental e o Ensino Médio respectivamente. No tocante ao registro literário, Carolina utilizou do diário e os dois autores do romance; cada um possuiu um interesse específico em suas pretensões literárias: Carolina queria ter voz, expor a situação da favela e superar sua condição periférica, Paulo Lins aproveitou o estudo junto a Alba Zaluar para criar um romance ressaltando a vivência da favela em sua cultura e violência; e Ferréz, por sua vez, deu voz à periferia paulistana.

Em relação às proximidades, as obras possuem em comum, acima de tudo, a perspectiva da dialética da marginalidade. Utilizaram, cada um à sua maneira, a “vida do espírito” para a construção da “razão negra”: Carolina na realidade empírica ao ser a narradora-protagonista de sua obra, Paulo Lins e Ferréz por meio de seus narradores e pela criação de personagens fictícios, baseados em pessoas reais, as quais flertaram com as atividades do espírito em suas condutas.

Apesar das diferenças de foco narrativo e de registro literário, as três obras representam uma voz coletiva, item imprescindível nessa nova dialética, como ressalta o seu criador, Rocha (2006, p. 164): “mas é importante que seja ressaltada, pois uma das mais importantes inovações do que tenho chamado de “dialética da marginalidade” é precisamente sua natureza coletiva”. São narrativas realistas que utilizam de inúmeros testemunhos reais, oriundos do ambiente da favela, para dar credibilidade às suas obras (SCHOLLHAMMER, 2019).

No texto de Ferréz, são vários os “manos” da periferia que aparecem para dar o seu testemunho de vida à margem dos direitos e do consumo da sociedade de classes. Sujeitos que ao utilizarem da “vida do espírito”, perceberam e não aceitam, ao menos na consciência, viver em tamanha desigualdade material. Não aceitam o determinismo do espaço, querem a todo custo evitar o “mal ancestral”. São vários rappers, como Mano Brown dos Racionais Mc’s, ex-presidiários, os quais dão o seu depoimento não só para atestar a narrativa do autor, mas também

para mostrar que a situação do personagem Rael e seus amigos é de natureza empírica e representa a vida da comunidade. Aliás, Mano Brown, em depoimento para *Capão Pecado*, aposta que a vida no bairro exprime uma condição universal, se relacionando a todas as outras periferias e seus habitantes que vivem nas franjas do sistema: “Pode ser pretensão minha, mas eu acho que Tupac e Bob Marley também tem a cara da nossa quebrada” (apud FERREZ, 2000, p. 23). Independentemente do lugar no mundo, periferia é periferia. E foi a geração do *hip hop* com sua estética de resistência, vinculada à expansão dos meios de comunicação e da cultura de massa, que auxiliou nesse processo de divulgação da realidade de marginalidade e na construção da “razão negra”. Em *Capão Pecado*, Brown é um dos grandes expoentes que demonstram a possibilidade de sair da condição de marginalidade pela “vida do espírito”.

A primeira edição também trouxe várias fotos do bairro, expondo a sua precariedade e se tornando um instrumento didático e universal para que todos possam se identificar com a obra, como apontou Ferréz na dedicatória do livro (2000, p. 8):

Este livro é dedicado também a todas as pessoas que não tiveram sequer uma chance real de ter uma vida digna; que não puderam ser cidadãos, pois lhe impediram de ter direitos, mas lhe foram cobrados deveres. (...) àqueles que não foram alfabetizados e, portanto, não poderão ler esta obra (...). Embora minha profissão para essas pessoas não tenha o menor sentido, este livro é também dedicado a elas.

Giron (2002, p. 34) percebeu que a presença da oralidade na obra nos mostra que estamos diante da presença de “um texto em estado virginal, no qual gêneros em extinção sobrevivem, como troca de cartas, relatos viscerais, confissões e episódios de ação”, ou seja, o texto cria um instrumento de inclusão e uma estratégia comunicativa que remontam aos primórdios da humanidade, tendo um efeito direto para aqueles que, pelas vicissitudes históricas, não tiveram condições sociais de nem ao menos se alfabetizar. Dialoga, inclusive, com a ancestralidade das tradições africanas trazidas para o Brasil, criando uma linguagem de resistência (MOURA, 1994).

No caso da obra de Paulo Lins, *Cidade de Deus* ressalta a relação entre a figura do malandro (“bicho-solto”) e os otários (trabalhadores), os quais sofrem os impactos da alienação na sociedade capitalista. O malandro da favela até inicia a sua vida de ascensão socioeconômica por meio do uso da “vida do espírito”, mas é uma figura individualista, a qual só consegue se manter no ócio se passar por cima do trabalhador: “Enquanto existir otário no mundo/malandro acorda ao meio-dia” (LINS, 2002, p. 258). A moralidade passa longe da ação do malandro, o qual será vítima fácil do “mal ancestral”. Ele não afronta o estrato superior, o que faz é assaltá-lo, mas não mexe em sua estrutura material desigual. Não pensa na coletividade, mas, somente

no seu próprio bem-estar. Ele não vai conseguir morar no Leblon e ser playboy, embora até tente copiar o seu estilo de vida, branqueando-se. O máximo que ele consegue é adquirir respeito em meio à comunidade à custa da exploração e humilhação do “otário”. A seguinte passagem pode ilustrar a discussão:

Tutuca foi criado no morro da Cachoeirinha. Quis ser bandido para ser temido por todos, assim como foram os bandidos do lugar onde morou. Os bichos-soltos botavam tanta moral que o medroso do seu pai não tinha coragem nem de olhar nos olhos deles. Gostava do jeito dos malandros falarem, como se vestiam. (LINS, 2002, p. 26-27)

O malandro de *Cidade de Deus* aspira a uma ascensão, mas dentro de sua própria comunidade. É o limite de sua condição. Ele está sempre à espreita de uma reação da polícia, que representa o aparelho repressivo do Estado, para colocá-lo em seu lugar na sociedade, ou atrás das grades ou debaixo da terra, como acontece com Zé Miúdo entre outros. Para Rocha (2006, p. 43-44), é essa condição do malandro de *Cidade de Deus* que confere à obra a “dialética da marginalidade”:

A ausência de uma perspectiva clara de superação da desigualdade social inviabiliza a promessa utópica do morador da Cidade de Deus ser “finalmente absorvido pelo pólo convencionalmente positivo”, como Candido definiu com precisão o destino do malandro. À revelia de seu desejo, o morador da Cidade de Deus é o otário, simples escada para a duvidosa ascensão do malandro. Por exemplo, como vimos no diário de Carolina de Jesus, os políticos engravatados em busca de voto; os grupos dominantes em busca da paz perdida em meio à violência cotidiana – professores que, como eu, ganham bolsas no exterior e escrevem artigos sobre a “dialética da marginalidade”.

Ao não conseguir sair da condição de marginal, o malandro acaba colaborando para a cristalização do discurso superestrutural dominante, o da democracia racial, já interiorizado nos otários. Embora tenha a consciência racial inicial, o malandro de *Cidade de Deus* não quer um projeto coletivo, político que auxilie a comunidade como um todo e, por isso não pode ser visto como um sujeito livre na sociedade burguesa (ARENDR, 1995). Ao usar da violência gratuita, projetada, ainda, nas consciências individuais, as piores visões, generalizantes e, por isso mesmo, equivocadas, sobre os moradores das favelas.

No caso de Ferréz, a situação não é diferente do que foi visto em *Cidade de Deus*. Em *Capão Pecado*, Rael, mesmo que exerça a atividade da “vida do espírito”, optando pelo estudo, trabalho honesto e se afastando da vida do crime para sair da condição de marginalidade em que ele, seus pais e seus amigos estão inseridos, não consegue se afastar do “pecado”, da

violência inerente ao morador do Capão Redondo. Resumindo, não foi capaz de ultrapassar o “mal ancestral”.

Rael trabalhou, conseguiu uma pequena ascensão, embora dentro do estrato inferior da sociedade, mas não conseguiu escapar da brutalidade da violência. E por mais contraditório que possa ser perante a construção de sua vida, acabou vingando da pior maneira possível a traição de sua esposa, assassinando Oscar. Terminou na prisão e morto em um desentendimento com um detento, em um tremendo exemplar de maldade.

Logo, os protagonistas das três obras possuem uma relação dialética, porque em sua “vida do espírito” se negam a viver na ausência da vida material, identificada como a exclusão do espaço favela. Os protagonistas, sejam eles reais – Carolina Maria de Jesus – ou então fictícios, Zé-Miúdo, Rael e tantos outros, querem evitar o determinismo da periferia, mas a força do “mal ancestral” é um peso que, em muitas vezes, é insuperável. A circularidade parece ser o destino da vida de todos esses personagens. Essa tendência pode ser sintetizada na passagem de *Quarto de despejo*, quando Carolina Maria roga: “Espero que 1960 seja melhor do que 1959. Sofremos tanto no 1959 (...)” (JESUS, 2018, p. 182). E logo em seguida a esperança se desvela na mais terrível realidade ao anotar suas primeiras impressões do dia 1º de janeiro de 1960: “Levantei as 5 horas e fui carregar água” (JESUS, 2018, p. 182). Quantos brasileiros da vida real vivem realidade semelhante?

As três obras, *Quarto de despejo*, *Cidade de Deus* e *Capão Pecado*, nos dizeres de Rocha (2006, p. 162): “Não favorecem mais uma visão negligenciadora de diferenças, mas em vez disso as traz à tona, recusando a promessa incerta da reconciliação social”. É possível estabelecer que os três autores, em diferentes momentos do tempo, pelas suas experiências pessoais e coletivas, projetaram em seus textos as dificuldades de superação da condição de marginalidade. O cenário brutal em que viveram confere um fardo significativo na projeção de suas construções de vida e foi essa tendência de suas respectivas literaturas.

Entretanto, apesar de estarem inseridos em um meio de profunda desigualdades, Carolina, Paulo Lins e Ferréz, ela pela experiência pessoal, eles por meio de seus narradores e testemunhos utilizados, negaram o determinismo social, encontrando na literatura a ferramenta que sintetiza a dialética da “vida do espírito” e a vida material. Nesse sentido, a literatura feita por Carolina, Paulo Lins e Ferréz é uma negação do discurso da democracia racial e a construção, por meio da “vida do espírito” de uma “razão negra” em meio ao espaço da favela.

Dessa maneira, o conceito de Candido (1993), apesar de sua importância histórica inquestionável e de ainda servir para análises de certos comportamentos na sociedade brasileira, principalmente naquilo que tange os comportamentos sociais, típicos da politicagem nacional,

não é mais suficiente para analisar as novas tendências literárias da passagem do século XX para o XXI. Se a “dialética da malandragem” é um modelo leve e alegre para lidar com as desigualdades sociais e o *ethos* brasileiro, a posição da “dialética da marginalidade” caminha em direção contrária ao ressaltar a exploração e a violência hiperbólica.

A passagem da “dialética da malandragem” para a “dialética da marginalidade” é uma questão literária que possui vínculos com o contexto histórico e social do final do século XX e início do século XXI, como retratou Rocha (2006, p. 162):

Em outras palavras, a violência parece não apenas predominar na vida cotidiana, especialmente em centro urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo, mas também prevalece na produção cultural de nossos dias. Portanto, acredito que o desenvolvimento do conceito de “dialética da marginalidade” pode ajudar a compreender o surgimento de uma produção cultural contemporânea centrada na violência. Vale, então, perguntar se a dialética da malandragem e a ordem relacional têm sido em parte substituídas pelo seu oposto, a dialética da marginalidade e a ordem conflitiva.

E a resposta é sim! Se a literatura pode ser vista como um redimensionamento representacional daquilo que acontece na sociedade, a “marginalidade” presente nos textos de Carolina Maria de Jesus, Paulo Lins e Ferréz é o resultado da continuidade de características escravistas na sociedade livre. Há exatos 132 anos do fim da abolição da escravidão, as políticas públicas dos inúmeros governos brasileiros, todos eles brancos, não foram capazes de romper a história estrutura material desigual, criando condições para que a população negra em geral conseguisse gozar das benesses da sociedade capitalista em uma democracia liberal.

Por esse viés, as três obras analisadas nesta tese, *Quarto de despejo*, *Cidade de Deus* e *Capão Pecado* possuem em comum a denúncia da fratura histórica de elementos da superestrutura brasileira, com destaque para ideologia da “democracia racial”. Ao narrarem o cotidiano de protagonistas reais ou fictícios, as obras demonstram como a estrutura material da sociedade brasileira pós-escravidão estava muito aquém do discurso, muitas vezes oficial, do Estado, que se projetava nas consciências individuais, as quais afirmavam que não havia racismo e, conseqüentemente, brancos e negros viviam em condições isonômicas. O diário de Carolina Maria de Jesus, os romances realistas de Paulo Lins, baseado em estudos antropológicos, e o de Ferréz, acompanhado de testemunhos de rappers da comunidade, mostram uma realidade totalmente oposta ao discurso dominante: as vidas de negros e pobres, mais de um século depois da abolição, ainda guardam muitas similaridades com o período escravista, principalmente pela precariedade da vida na favela, marcada por inúmeros tipos de violência, como a fome, a brutalidade policial, as moradias precárias, o desemprego, a falta de

serviços públicos, com destaque para a saúde e a educação, a criminalidade, entre outros, os quais são resultados da “necropolítica” (MBEMBE, 2018a).

Carolina Maria de Jesus, os narradores de *Cidade de Deus*, *Capão Pecado* e os protagonistas dessas obras fazem uso da “vida do espírito” (ARENDT, 1995), embora de maneiras específicas em cada um dos casos. Entretanto, todos eles, por meio do pensar, procuram distanciar-se das aparências da sociedade em que vivem, ou seja, do discurso dominante da democracia racial e, ao terem um momento a sós com a própria consciência, tiveram uma relação dialética profunda: o pensar negava o viver material, isto é, a consciência não aceitava a vida materialmente desigual, construindo uma “razão negra”. Todos querem superar a condição material de proximidade à vida escravizada. O choque entre essas realidades distintas deveria projetar esses sujeitos, reais ou fictícios em direção a uma nova realidade, a da superação dessa condição. No caso dos protagonistas de *Cidade de Deus* – Inferninho, Pardalzinho e Zé-Miúdo – inspirados em pessoas reais da comunidade ao longo das décadas de 1960 a 1980, e de Rael, protagonista de *Capão Pecado*, a “vida do espírito” somente existe em seu início, na saída das aparências e no querer enquanto superação. Não conseguem unir o “pensar, querer e julgar” (ARENDT, 1995) em direção à uma vida moral, de ação política que os levem à liberdade. Querem sair do determinismo da favela, mas acabam caindo naquilo que chamei de “mal ancestral”, o qual é diferente do “mal banal”, obviamente por não vivermos em um regime totalitário como o de Eichmann e pelos personagens não terem uma “irreflexão” (ARENDT, 1995) completa.

É “ancestral” porque não é novidade, não surgiu agora. É uma continuidade dos males provenientes da escravidão na economia capitalista brasileira, a qual não teve rupturas em sua estrutura e foi sempre conduzida pelos setores da burguesia branca, constituindo o “bonapartismo-colonial-racial”, o qual jogou a população negra no espaço da negação do ser, o da favela, alijada da participação das decisões do Estado. Os personagens de *Cidade de Deus* foram os que mais se aprofundaram nesse mal ao verem no crime a única saída para não viverem a nova escravidão, aquela que açoita os “otários” que vivem subservientes à Casa Grande carioca, recebendo um salário de fome. O resultado dessa empreitada de tentativa de superação da ordem dominante pelo crime é a morte brutal nas guerras entre facções ou então pelos aparelhos repressivos do Estado, seja pela polícia ou pela prisão.

Rael, em *Capão Pecado*, quase logrou sucesso em sua “vida do espírito”. Trabalhou, estudou, acreditou no esforço pessoal até sofrer a traição de sua esposa, mergulhando em tudo aquilo que o seu julgar rejeitava, o crime, matando Oscar, aquele com quem sua esposa o traiu. O “mal ancestral” está onipresente em *Capão Pecado*, atraindo novos pecadores para a sua



prática de imoralidade. Esses personagens não representam, obviamente, a realidade de toda a favela paulistana e carioca. A possibilidade da construção de uma “razão negra” crítica de sujeitos que superam a marginalidade está mais presente, nessas duas obras, na figura de ambos os narradores, os quais espelham seus autores, homens negros que conseguiram, assim como Carolina, utilizar a literatura como uma forma de afastamento das condições materiais desiguais. Há de se ressaltar, também, o significativo uso da “vida do espírito” das testemunhas que aparecem em *Capão Pecado*, em geral rappers, os quais, por meio do movimento Hip Hop, reivindicam uma “razão negra” cuja identidade é de profunda crítica do sistema capitalista, negando-se a aceitar a condição da subalternidade.

Entretanto, em um quadro comparativo, mais próximo da realidade empírica, quem mais teve êxito na “vida do espírito” foi Carolina Maria de Jesus. Ao viver de maneira semelhante a uma genuína aluna de Aristóteles, uma peripatética, aquela que anda e lê, Carolina é um exemplo explícito de dialética entre a vida do espírito e a vida material, cuja síntese foi a superação da marginalidade por meio da literatura. A autora, por meio do seu diário, narrou os horrores do início da construção das favelas paulistanas, em meados dos anos de 1950. Sua realidade material é uma prova cabal de que a ideologia da democracia racial era uma falácia vergonhosa e que os “anos dourados” de Juscelino Kubitschek serviam somente aos brancos e não aos negros e pobres. Entretanto, apesar de vencer o “mal ancestral” em partes, que maltratou Carolina e sua família com a fome e o flerte com o suicídio, ela não teve o reconhecimento que a sua literatura deveria ter recebido, em mais uma prova de que o racismo estrutural se alastrava pela sociedade brasileira, inclusive onde deveria ser extirpado por excelência, na área intelectual, da educação e literatura. Apesar de toda essa falta de reconhecimento no contexto em que viveu, hoje, início da década de 2020, toda a luta de Carolina não foi em vão e a “razão negra” que ela construiu, a de uma identidade de resistência à nova escravidão, a da fome, pela via literária, tem sido mais reconhecida.

Em última instância, o conceito de “vida do espírito” de Arendt (1995) e de “razão negra” (MBEMBE, 2020), tornam-se ferramentas importantes para uma tentativa de superação das condições materiais desiguais. Mas não podemos nos esquecer de que esses conceitos precisam ser construídos coletivamente para a criação de um projeto que rompa com o controle dos meios de produção pelo consórcio de setores da burguesia brasileira que se perpetua ao longo dos séculos, simplesmente se conciliando ou substituindo um ao outro no poder, seja monárquico, republicano, democrático ou ditatorial (COUTINHO, 1979). E a literatura feita por negras e negros, como se viu ao longo da história brasileira, é um veículo de suma importância para a construção desse *lócus* de resistência.

O realismo dessas obras, que exibiu de maneira nua e crua a violência da sociedade brasileira e a repetição da condição de vida material da população negra e pobre, é consequência da ausência de rupturas estruturais na História nacional. Isso significa que, basicamente, a mesma elite branca que esteve no poder durante o período colonial, dona dos meios de produção manteve-se no poder ao longo desses mais de cinco séculos de Brasil (COUTINHO, 1979), tornando o racismo uma poderosa ferramenta de controle político e econômico da população negra, marca fundamental do que chamei, a partir da leitura e adaptação do conceito de Mazzeo (2015), de “bonapartismo-colonial-racial”, o qual pratica a “necropolítica” de Mbembe (2018a). Ianni (2004, p. 3) concorda com essa visão sobre o racismo brasileiro:

Racializar uns e outros pela classificação e hierarquização revela-se inclusive uma técnica política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. Racializar ou estigmatizar o “outro” e os “outros” é também politizar as relações cotidianas, recorrentes, em locais de trabalho, estudo e entretenimento – bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando a práxis humana, acentuando a alienação de uns e outros, indivíduos e coletividades. Sob todos os aspectos a “raça” é sempre “racialização”, trama de relações no contraponto e nas tensões “identidade”, “alteridade”, “diversidade”, “desigualdade”, compreendendo integração e fragmentação, hierarquização e alienação.

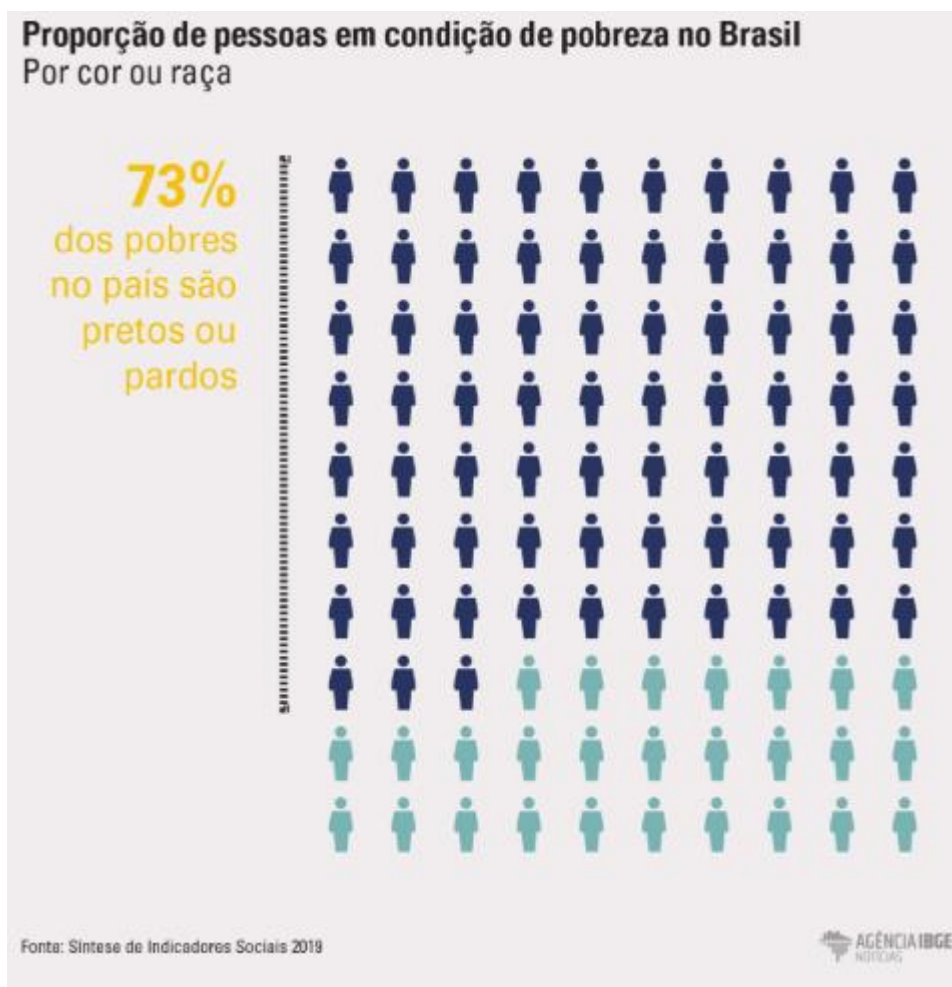
Percebe-se que mudaram os nomes, as roupas, as atividades econômicas, mas os privilégios, com poucas alterações, mantiveram-se cristalinos, ou melhor, brancos. É por isso que defendi, pelo viés marxiano-brasileiro, principalmente pela abordagem de Moura (1994), Coutinho (1979) e Fernandes (1975), que a história brasileira se repete. Ao vivermos em uma sociedade alienada, consequência da separação entre trabalhador e produto, torna-se evidente o teatro de máscaras da igualdade racial entre brancos e negros. Um animado baile para muitos brasileiros, que cinicamente dirão “há um negro na elite, o negro é protagonista no futebol” e tantos outros pontos fora da curva. Nas palavras acertadas de Kabengele Munanga (2017 apud DANTAS; FERREIRA; VÉRAS, 2017, p. 40), esse racismo *a la brasiliis* é um “crime perfeito” porque os brancos o praticam e, de maneira alienada, não se afirmam como racistas:

Todos os racismos são abomináveis, são crimes, mas eu achei que o racismo brasileiro é um crime perfeito partindo da ideia de um judeu prêmio [Nobel] da Paz que disse uma vez que o carrasco mata sempre duas vezes, a segunda pelo silêncio, e nesse sentido achei o racismo brasileiro um crime perfeito. É como um carrasco que você não vê te matando, está com um capuz; você pergunta pelo racista e você não encontra, ninguém se assume, mas o racismo e a discriminação existem. Esse racismo matava duas vezes, mesmo fisicamente, a exclusão e tudo, e matava a consciência da própria vítima. A consciência de toda a sociedade brasileira em torno da questão, o silêncio, o não dito... Nesse sentido, era um crime perfeito, porque não deixava nem a

formação da consciência da própria vítima, nem a do resto da população através do chamado mito da democracia racial.

É de suma importância findar este baile de mau gosto da suposta democracia racial, expondo a desonestidade intelectual desse “racismo perfeito” que destrói há séculos oportunidades e vidas. As evidências para isso são gigantescas e elas existem aos montes na seara do materialismo histórico e seus intérpretes. Todas as pesquisas empíricas mostram a falácia da democracia racial, corroborando as narrativas literárias aqui expostas.

O que realmente mudou na estrutura material brasileira para as classes mais baixas desde a abolição da escravidão em 1888? A realidade de Carolina Maria de Jesus deixou de existir? As favelas e periferias como Cidade de Deus e Capão Redondo tornaram-se locais menos violentos e de mais oportunidades aos seus moradores? Se o Brasil é um país de maioria negra, o maior fora da África (MOURA, 2019), as condições de vida dessa população ainda flertam com o cenário da violência e miséria da escravidão. A fome que Carolina e sua família passaram ainda recai sobre a população brasileira, atingindo, principalmente, a população negra. Centenas de governantes passaram pelos poderes brasileiros desde a abolição, em sua maioria absoluta, homens e brancos, de origem burguesa em geral. E não foram capazes, muito pela alienação que lhes é inerente, de resolver esse mal, mantendo a realidade dos descendentes de escravizados similar à carestia típica do período escravista, como atestam os seguintes números:



FONTE: Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25882-extrema-pobreza-atinge-13-5-milhoes-de-pessoas-e-chega-ao-maior-nivel-em-7-anos>, acesso em 20 de março de 2020.

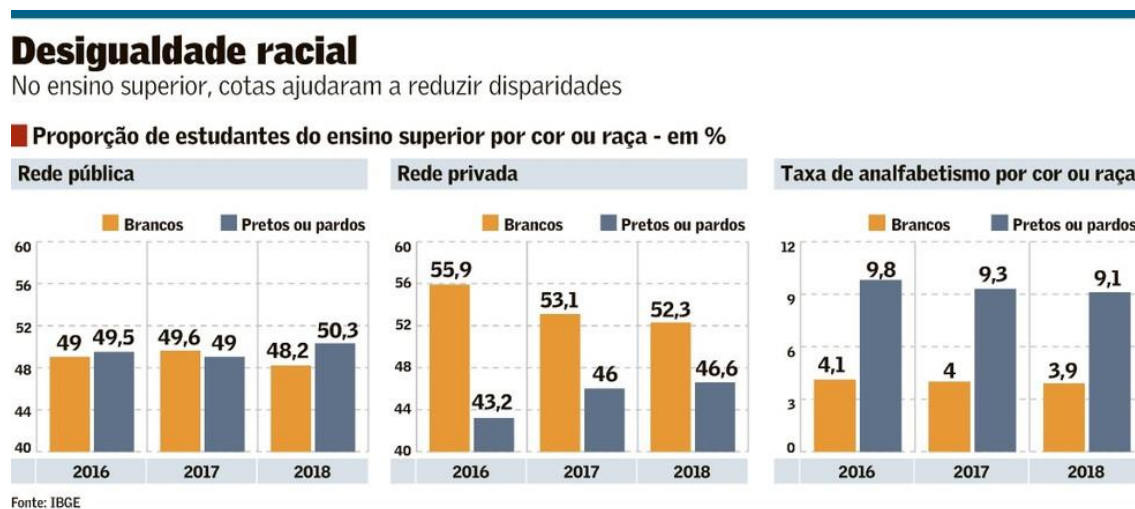
Segundo a síntese de indicadores sociais do IBGE, existem pelo Brasil milhões de Carolinas Marias, lançando Raels, Zé-Miúdos e tantos outros personagens das obras analisadas na marginalidade, na violência, no flerte com o “mal ancestral”, pois a condição socioeconômica da população negra ainda é de substancial carência:

Em 2018, pessoas de cor ou raça preta ou parda tiveram rendimento médio domiciliar per capita de R\$ 934, quase metade do rendimento de R\$ 1.846 das pessoas de cor ou raça branca. [...] Em relação às condições de moradia, 56,2% (29,5 milhões) da população abaixo da linha da pobreza não têm acesso a esgotamento sanitário; 25,8% (13,5 milhões) não são atendidos com abastecimento de água por rede; e 21,1% (11,1 milhões) não têm coleta de lixo. Tanto em relação às inadequações habitacionais como em relação à ausência de saneamento, as proporções registradas são maiores entre pretos e pardos do que entre brancos. Entre pretos e pardos, 42,8% (49,7 milhões) não são atendidos com coleta de esgoto; 17,9% (20,7 milhões), não têm

abastecimento de água por rede; e 12,5% (14,5 milhões) não têm acesso a coleta de lixo.<sup>39</sup>

Se recebem um salário menor e moram em habitações precárias, é óbvio que terão um acesso inferior à saúde de qualidade ou nem isso se comparados à maioria da população branca. Negros utilizam muito mais o Sistema Único de Saúde (SUS) que brancos (de acordo com a Sociedade Brasileira de Medicina de Família e Comunidade, 67% dos brasileiros que dependem exclusivamente do SUS são negros, e estes também são maioria dos pacientes com diabetes, tuberculose, hipertensão e doenças crônicas no país).<sup>40</sup> As consequências disso são óbvias, a começar pela menor expectativa de vida. E no 1º semestre de 2020, quando o mundo vive a pandemia do Covid-19, já se sabe quem são as suas vítimas menos protegidas. Até na doença e na morte há racismo. Não seria essa tendência uma consequência da prática histórica da “necropolítica” brasileira?

A educação de qualidade, importante elemento do capital cultural (BORDIEU, 2009), capaz de elevar, socialmente, um indivíduo, continua sendo privilégio, em sua grande maioria, da população branca, sendo negros e negras lançados, em geral, às escolas públicas que, infelizmente, ainda carecem e muito, visto a continentalidade do país, de melhorias:



FONTE: Disponível em <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2019/11/14/pela-1a-vez-metade-dos-alunos-de-universidade-publica-e-negra.ghtml>, acesso em 11 de abril de 2020.

<sup>39</sup> Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/25882-extrema-pobreza-atinge-13-5-milhoes-de-pessoas-e-chega-ao-maior-nivel-em-7-anos>, acesso em 20 de março de 2020.

<sup>40</sup> Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/04/coronavirus-e-mais-letal-entre-negros-no-brasil-apontam-dados-da-saude.shtml>, acesso em 11 de abril de 2020.

Os jovens negros da periferia, como os personagens Rael, Inferninho e Zé Miúdo continuam sendo as maiores vítimas da violência urbana. Não por acaso essa temática é muito presente na Arte da periferia, colaborando para as narrativas realistas. De acordo com a Anistia Internacional, um jovem negro brasileiro, tem, em média 2,5 vezes mais chances de morrer do que um jovem branco (SCHWARCZ, 2019, p. 33), ou seja, ele continua sendo vítima da violência policial e dos confrontos na favela, com dados terríveis que são semelhantes aos de países em guerra, como na Síria, Iêmen e Afeganistão (SCHWARCZ, 2019, p. 34), como certificam os números abaixo:



FONTE: Disponível em

[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/190626\\_infograficoatlas\\_2019.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/190626_infograficoatlas_2019.pdf), acesso em 20 de março de 2020.

Todos esses dados são facilmente explicados pela manutenção da estrutura material desigual, basicamente a continuidade do “capitalismo racial” (ROBINSON, 2000) dos primórdios da colonização, mantendo ainda características de nosso “bonapartismo-colonial-racial”, ainda mais em um momento de ascensão do bolsonarismo demofóbico. Falar em sua ruptura, como a realização de uma reforma agrária, mesmo que nos moldes capitalistas como os Estados Unidos fizeram no século XIX, nos dias de hoje soa praticamente um crime de terrorismo para aqueles que ocupam o Governo Federal. As grandes metrópoles brasileiras estão aí para qualquer um constatar o caos urbano em que vivemos. Milhões de pessoas morando nas ruas, periferias cada vez mais afastadas dos serviços básicos, violência praticada

pelos aparelhos repressivos continua matando os mesmos desde sempre: negros e pobres. Nossa prática política indelével, o bonapartismo praticante da “necropolítica”, ainda se faz presente.

Toda essa conjuntura é muito diferente do que aquela da escravidão? As prisões e manicômios brasileiros ainda estão tomados por significativos contingentes de negros (as) e isso demonstra a resposta negativa (SCHWARCZ, 2019, p. 39).

Analisando essa realidade, Schwarcz (2019, p. 32) sintetizou o legado de quase 400 anos de escravidão:

E, se hoje em dia as teorias raciais saíram de voga, se o conceito biológico de raça é entendido como falacioso e totalmente equivocado em suas decorrências morais, ainda utilizamos a noção de “raça social”; aquela que é criada pela cultura e pela sociedade do nosso cotidiano. Tendemos também a perpetuar um plus perverso de discriminação, que faz com que negros e negras morram mais cedo e tenham menor acesso aos direitos de todos os cidadãos brasileiros. Essas são histórias “persistentes”, que não terminam com a mera troca de regimes; elas ficam encravadas nas práticas, costumes e crenças sociais, produzindo novas formas de racismo e de estratificação.

Apesar de tudo, as vitórias também precisam ser ditas, comemoradas de modo que sirvam de estímulo para que uma nova realidade seja criada para a população negra. A política de cotas raciais nas universidades promoveu a ascensão de milhares de negros e negras (em 2018, passaram a representar 50,3% dos estudantes do ensino superior da rede pública, segundo a pesquisa *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil* do IBGE)<sup>41</sup>. O Quilombhoje está aí na atividade, comemorando os mais de 40 anos dos *Cadernos Negros*, fundamentais para a construção da “razão negra”; o reconhecimento e a visibilidade de artistas, escritoras e escritores negros e negras na produção da cultura nacional e de repercussão mundial, como Conceição Evaristo, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Lázaro Ramos, entre outras personalidades. Há o fortalecimento do movimento Hip Hop nas periferias. Tudo isso é acompanhado também por Conselhos Afro e diversos movimentos espalhados pelo país em defesa da negritude e da mudança material e, conseqüentemente, das mentalidades racistas.

É verdade que o momento atual requer um revigoramento da luta racial, pois a ideologia da branquitude também se fortaleceu com o bolsonarismo. Todos os avanços e conquistas do movimento negro provocaram, em certa medida, uma ação dos reacionários, os quais, por meio de seus poderes históricos, procuram manter a história do Brasil no fluxo contínuo de repetições, em defesa da “história única” que a própria Chimamanda Adichie (2019) também vem nos auxiliando a desconstruir.

<sup>41</sup> Disponível em [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/13/politica/1573643039\\_261472.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/13/politica/1573643039_261472.html), acesso em 12 de abril de 2020.

De qualquer maneira, a partir da estrutura material em que vivemos, a Literatura, como expressão do real e elemento da superestrutura, vai cada vez mais demonstrar a “marginalidade” daqueles para quem as estruturas racistas insistem em negar a dignidade. Seja por um realismo performativo (SCHOLLHAMMER, 2009) ou qualquer outra tendência literária que venha nascer dos meios populares. Fato é que essa literatura proveniente da periferia já contribuiu de maneira decisiva nas últimas décadas ao mostrar a fratura histórica construída há séculos, bombardeando a ideologia construída ao longo dos séculos XIX e XX: não somos e nem estamos perto de sermos uma democracia racial. É nessa ação popular, do movimento negro como um todo que estamos caminhando para construir uma verdadeira democracia. As palavras de Coutinho (1979, p.25) mostram um caminho:

Para o conjunto das forças populares, coloca-se assim uma tarefa de amplo alcance: a luta para inverter essa tendência elitista ou “prussiana” da política brasileira e para eliminar suas conseqüências nas várias esferas do ser social brasileiro. (Não se deve esquecer, antes de mais nada, que a “via prussiana” levou sempre à construção das superestruturas adequadas à dominação de uma restrita oligarquia — primeiro latifundiária, agora monopolista — sobre a esmagadora maioria da população.) A luta pela eliminação dessa tendência confunde-se com uma profunda renovação democrática do conjunto da vida brasileira.

Desse modo, os movimentos populares e as manifestações artísticas caminham para uma segunda e verdadeira abolição. Pode-se especular como ela será feita: quem sabe, por um movimento popular, pela via democrática, como consequência do aprofundamento das políticas ultraliberais em que vivemos; ou por uma explosão revolucionária da periferia, como ocorrido em nosso passado de Palmares, Canudos, Cabanagem, Balaiada, Revolta dos Malês, em busca daquilo que lhe foi tirado, a riqueza material que ela própria e seus ancestrais construíram, historicamente, e que Ferréz e seus parceiros expuseram em *Capão Pecado*. Fernandes (1995, p. 110) concordava com essa perspectiva de organização popular e, antes de falecer, em seu último artigo à *Folha de São Paulo* afirmou, categoricamente:

O subdesenvolvimento, em suma, tem alimentado o desenvolvimento. Esse paradoxo só desaparecerá quando os de baixo lutarem organizadamente contra a espoliação, exigindo transformações profundas na política econômica, nas funções do Estado e na estrutura da sociedade de classes.

Revolucionar a estrutura socioeconômica brasileira é mais do que urgente, ainda mais em um momento no qual as ideias ultraconservadoras e neofascistas vêm ganhando espaço na sociedade brasileira com a eleição de um grupelho negacionista, racista e antiacademista: o bolsonarismo é a nova roupagem de nosso “bonapartismo-colonial-racial” praticante da



“necropolítica” ao representar os diversos setores da burguesia brasileira, branca, que aceitam o seu autoritarismo e ignorância reinantes em troca da multiplicação dos dividendos do capital que destrói os últimos resquícios de proteção ao trabalhador, disfarçados de “modernização trabalhista” em novas adaptações ideológicas.

Ocorra como for, essa nova abolição precisa desconstruir a branquitude, os privilégios de cor, os quais estão assentados, historicamente, sobre o monopólio dos meios de produção, o latifúndio histórico, conferindo dignidade e oportunidades à população negra. A nova abolição precisa revolucionar o Estado, fazendo com que ele deixe de ser algo estranho à população, definindo suas políticas a partir da participação da própria população via democracia direta, encerrando, enfim, o nosso “bonapartismo-colonial-racial” e sua “necropolítica”.

Se o racismo é superestrutura e é proveniente de relações econômicas desiguais, para que seja no mínimo amenizado, o que é preciso modificar, imediatamente, é a estrutura econômica capitalista, a qual sempre manteve a maioria de africanos e seus descendentes na base social da pirâmide social, como demonstrado ao longo da História. Essa posição é compartilhada por Moura (1994, p. 160), que afirmou:

Porque não podemos ter democracia racial em um país onde não se tem plena e concreta democracia social, política, econômica cultural. Um país que tem na sua estrutura social vestígios do sistema escravista, com uma concentração fundiária e de rendas das maiores do mundo; governado por oligarquias regionais retrógradas e brancas. [...] Quando democratizarmos, realmente, a sociedade brasileira nas suas relações de produção quando os polos do poder forem descentralizados através da fragmentação da grande propriedade fundiária e o povo puder participar desse poder, quando construirmos um sistema de produção para o povo consumir e não para exportar, finalmente, quando sairmos de uma sociedade selvagem de competição e conflito, e criarmos uma sociedade de planejamento e cooperação, então teremos aquela democracia racial pela qual todos nós almejamos.

Isso posto, poderemos, enfim, entoar juntos o samba de Clementina de Jesus:

Tava durumindo, Cangoma me chamou,  
Disse levante povo cativo já acabou.  
I-a-la -la -i- la  
Disse levanta povo, cativo já acabou  
Disse levanta povo, cativo já acabou (JESUS, 1966).

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Cia. das letras, 2019.
- ADORNO, T. Posição do narrador no romance contemporâneo. In: Notas de Literatura I. São Paulo: 34 Letras, 2006. Tradução Jorge de Almeida.
- ADORNO, T. W. Posição do narrador no romance contemporâneo. In: BENJMAMIN, W, HORKHEIMER, M, ADORNO, T. W., HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. Traduções: José Lino Grünnewald *et al.*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 269-273.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- ALENCAR, J. *O tronco do ipê*. São Paulo: Ática, 1980.
- ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALONSO, A. *Flores, votos e balas*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução: Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- ALVES, C. O navio negreiro. In; ALVES, C. *Os escravos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977. p. 6-12.
- ANDRADE, L. P. *O diário como utopia: Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus*. 2008. 108 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Faculdade de Letras, Três Lagoas, 2008.
- ANDRADE, M. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Garnier, 2001.
- ANDREWS, G. R. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano. *Estud. Av.*, São Paulo, v. 11, n. 30, p. 95-115, 1997
- ANDREWS, G. R. *Negros e brancos em São Paulo*. Bauru: EDUSC, 1998.
- ANJOS, A. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.
- ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.
- ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna, 2000.
- ARENDT, H. *Basic Moral Propositions*. Lecture at University of Chicago, Chicago, Ill, 1966.

ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Tradução: César Augusto de Almeida *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDDT, H. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo, antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das letras, 2012.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARLT, R. *Águas fortes cariocas: e outros escritos*. Tradução: Pacheco. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

ARRUDA, J. J. *A Revolução Industrial*. São Paulo: Ática, 1988.

ASSIS, M. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ATHAYDE, C.; MEIRELLES, R. *Um país chamado favela: a maior pesquisa já feita sobre a favela brasileira*. São Paulo: Gente, 2014.

AZEVEDO, A. *O mulato*. 9. ed. São Paulo: Ática, 1990.

BACHA, E.; UNGER, R. M. *Participação, salário e voto: um projeto de democracia para o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

BAGNO, M. *A norma oculta: língua e poder na sociedade brasileira*. São Paulo: Parábola, 2003.

BANDEIRA, M. *Obra completa: volume único*. 4. ed., organizada pelo autor. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996, p. 397-398.

BARIANI JUNIOR, E. *A sociedade como ficção: romance e interpretação social no Brasil do século XIX*. Curitiba: Editora CRV, 2017.

BARRETO, A. H. L. *Bagatelas*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1956a.

BARRETO, A. H. L. Os Bruzundangas. In: BARRETO, A. H. L. *Obras de Lima Barreto*. São Paulo: Brasiliense, 1956b. p.126-130.

BARRETO, A. H. L. *Clara dos Anjos*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1974.

BARRETO, A. H. L. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Ática, 1995.

BARRETO, A. H. L. *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1997.

BARRETO, A. H. L. Diário íntimo. In: BARRETO, A. H. L. *Prosa seleta*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001. p. 127-130.

- BARRETO, L. A margem. In: SCHWARCZ, L. M. *Lima Barreto, triste visionário*. São Paulo, Cia. das Letras, 2017, p. 299.
- BARTHES, R. *O rumor da língua*. Trad. de Mario Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BEN, J. *A tábua de esmeralda*. Rio de Janeiro: Philips Records, 1974. 1 disco sonoro.
- BERND, Z. *Literatura e identidade nacional*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- BESSA, V. A. *Um bocadinho de cada coisa: trajetória e obra de Pixinguinha*. 2005. 263 f. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2005.
- BETHEL, L. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Brasília: Senado Federal, 2002.
- BETHENCOURT, F. *Racismos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BILAC, O. Crônica. *Revista Kosmos*, ano 1, n. 4, p.3. Rio de Janeiro, 1904.
- BINZER, I. *Os meus romanos: Alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- BORGES, V. R.; SANTOS, L. G. Quarto de despejo: o espaço na obra de Carolina de Jesus. *Anais do SILEL*, vol. 3, n. 1, p. 1-8, Uberlândia, 2013.
- BOSI, A. *Memória e sociedade; lembrança de velhos*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz: Editora da Universidade de São Paulo, 1987. p.181-190.
- BOSI, A. *Machado de Assis: o enigma do olhar*. São Paulo: Ática, 1999.
- BOSI, A. Narrativa e resistência. In: BOSI, A. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 11-27.
- BOURDIEU, P. *A distinção*. São Paulo: Edusp, 2009.
- BRAIT, B. *A personagem*. São Paulo: Ática, 1985.
- BRANDÃO, L. A. *Teorias do espaço literário*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte, MG: FAPEMIG, 2013.
- BROCOS Y GÓMEZ, M. *A redenção de Cam* (1895). Óleo sobre tela, 199cm x 166cm. Rio de Janeiro: Museu de Belas Artes.
- BROOKSHAW, D. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.
- BUENO, E. *Brasil, uma história*. Porto Alegre: Ática, 2003.

BURKE, P.; PALLARES-BURKE, M. L. *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Unesp, 2009.

CAMARGO, O. *O negro escrito*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura / IMESP, 1987.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução: Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CANDIDO, A. Dialética da malandragem. In: CANDIDO, A. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1993. p. 123-152.

CANDIDO, A. *A educação pela noite*. 6. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2011.

CANDIDO, A.; CASTELLO, J A. *Presença da literatura brasileira*. São Paulo: Difel, 1976.  
CAPELLETTE, W.; JORGE, S.; YUCA, M. SOARES, E. A Carne. In: SOARES, E. *Do Cócix Até o Pescoço*. São Paulo: Maianga Discos, 2002. 1 disco sonoro, faixa 6 (3 min 39 seg).

CARDOSO, C. F. S. O trabalho na colônia. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1990. p.78-80.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. 5. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

CARVALHO, J. *Brasil e São Paulo: configurações históricas e apontamentos recentes sobre a concentração fundiária e a luta pela terra*. 2010. Disponível em <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca/artigo-e-ensaio/brasil-e-s%C3%A3o-paulo-configura%C3%A7%C3%B5es-hist%C3%B3ricas-e-apontamentos-recentes-sobre>.

CARVALHO, J. M. *Teatro de sombras*. Rio de Janeiro, IUPERJ/ Vértice, 1988.

CARVALHO, J. M. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das letras, 2017.

CARVALHO, L. *Uma leitura de Cidade de Deus, de Paulo Lins*. 2007. 103 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2007.

CASCÃO. Testemunho. In: FERRÉZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2000, p. 56.

CAVALCANTI, L. *As preocupações do belo: arquitetura moderna brasileira dos anos 30/40*. Rio de Janeiro: Taurus, 1995, p. 79.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CHALHOUB, S. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

CHALHOUB, S. *A força da escravidão*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2004.

- CONCEITO MORAL. Testemunho. In: FERRÉZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2000, p. 161.
- COSTA, E. V. *Da Monarquia à República*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- COSTA, E. V. *A abolição*. São Paulo: Unesp, 2010.
- COSTA E SILVA, A. C. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- COSTA E SILVA, A. *A África explicada aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.
- COUTINHO, C, N. A democracia como valor universal. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, nº 9, março de 1979 p. 33-48.
- CUTI [Luiz Silva]. Literatura negra brasileira: nota a respeito de condicionamentos. In: QUILOMBOJE. *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*. São Paulo: Copidart, 1985.
- DALCASTAGNÈ, R. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 26, p. 13-71, Brasília, julho-dezembro, 2005.
- DANTAS, A. A atualidade do mundo de Carolina. JESUS, C. M. *Quarto de Despejo*, 2018, prefácio da 10ª edição, São Paulo: Ática, 2018.
- DANTAS, S.; FERREIRA, L.; VÉRAS, M. P. B. Um intérprete africano do Brasil: Kabengele Munanga. *Revista Usp*. São Paulo. n. 114, p. 31-44, 2017.
- DARWIN, C. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. London: Penguin, 1968.
- DÁVILA, J. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- DAVIS, D. B. *The problem of slavery in the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- DIDIER, B. *Le journal intime*. Paris: PUF, 1976, p. 7-26.
- DINIZ, J. *Identidade negra e modernidade na obra de Lima Barreto*. 2010. 114 f. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2010.
- DIWAN, P. S. Eugenia, a biologia como farsa. *História Viva*, n. 49, p. 105 -106, 2007.
- DUARTE, E A. *Machado de Assis: afro-descendente*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/Crisálida, 2007.
- DURIGAN, J. João Antônio e a ciranda da malandragem. SCHWARZ, R. (org.). *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 214-218.
- EAGLETON, T. *Marx*. Tradução: Marcos B. de Oliveira. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

EAGLETON, T. *Ideologia, uma introdução*. Tradução: Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGELS, F. Prefácio. MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. 3. ed.. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 21-22.

FAÇANHA, D. *Política e escravidão em José de Alencar: O tronco do ipê, Sênio e os debates em torno da emancipação (1870-1871)*. São Paulo: Alameda, 2017.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Tradução: Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2015.

FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronado político brasileiro*. São. Paulo: Globo, 2000.

FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP/FDE, 1996.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia, 1972.

FERNANDES, F. O rateio da pobreza. *Folha de S. Paulo*, 11 de agosto de 1995, p. 1.10.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes (v. 1)*. Rio de Janeiro: Globo, 2008. 2 v.

FERRÉZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2000.

FERRÉZ. Manifesto de abetura: literatura marginal, *Caros Amigos/Literatura Marginal 1*. São Paulo: Casa Amarela, 2001.

FERRÉZ (Org.). *Literatura marginal: talentos da escrita periférica*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

FILHO, H. A. Reflexões sobre Literatura Negra na realidade política brasileira. In: XAVIER, A; CUTI; ALVES, M. (Org.). *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*. São Paulo: IMESP, 1986.

FORTUNA, F. An autobiography of wretchedness. In: JESUS, C. M. *Beyond all pity*. Trans. David St. Clair. London: Souvenir Press, 2004. p. 7.

Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: Curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. Space, Knowledge and Power. In: RAINBOW, P. (ed.). *The Foucault Reader*. London: Penguin Books, 1984. p. 239-256.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.

FOUCAULT, M. O que é um autor? FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos III*. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b. p. 264-298

FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FRIEDMAN, N. *O ponto de vista na ficção, o desenvolvimento de um conceito crítico*. Tradução de Fábio Fonseca de Melo. Revista USP. São Paulo, 2002

FRÚGOLI JR, H. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Cortez/Edusp/FAPESP, 2000.

FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

GAMA, L. *Primeiras trovas burlucas de Getulino*. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000101.pdf>> Acesso em: 27 out. 2019.

GARRET. Testemunho. In: FERRÉZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2000. p. 93.

GASPAR. Testemunho. In: FERRÉZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2000. p. 57.

GIL, G. *Refavela*. Rio de Janeiro: Phonogram, 1977. 1 disco sonoro.

GLEDSON, J. *Machado de Assis, ficção e história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GIRON, L. A. Pena de sangue: vozes da prisão. *Revista Cult*, n. 59, julho, p. 34-44, 2002.

GONÇALVES, A. B. R.; NASCIMENTO, D. A. Favela, espaço e sujeito: uma relação conflituosa. *Revista Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 51-62, 2011.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Ed. e tradução: Luiz Sérgio Henriques; co-ed. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: UNB, 1998.

HERNANDEZ, L. L. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.

HERSCHMANN, M. (org.). *Abalando os anos 90: funk e hip-hop: globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOBSBAWM, E. *A Era dos Extremos – O breve Século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.



- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- HOLLANDA. H. B. *70-80 – Cultura em trânsito*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- IANNI, O. *As metamorfoses do escravo*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1962.
- IANNI, O. *Dialética & capitalismo: ensaio sobre o pensamento de Marx*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- IANNI, O. A dialética das relações raciais. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 21-30, 2004.
- JESUS, C. *Clementina de Jesus*. Berlin: Odeon Records, 1966.
- JESUS, C. M. *Quarto de despejo*. São Paulo: Ática, 2018.
- JÚNIOR, P. Sentido político e biológico da educação física. *Cultura Política* 4, n. 36, p. 154-155, 1944.
- KANT, I. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.
- LEÃO, M. Lei Saraiva (1881): se o analfabetismo é um problema, exclui-se o problema. *Aedos*, v. 4, n. 11, p. 602-615, 2012.
- LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Tradução: Jovita Maria G. Noronha; Maria Inês C. Guedes. Belo Horizonte: Humanitas/ UFMG, 2008.
- LENIN, V. I. El programa agrário de la socialdemocracia en la Revolución Rusa de 1905-1907. LENIN, V. I. *Obras Completas*. Madri: Akal, 1977. p. 105-150.
- LENIN, V. I. *Democracia e luta de classes*. Tradução: Edições Avante! e Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LEVINE, R. M. The cautionary tale of Carolina Maria de Jesus. *Latin American Research Review*, v. 29, n. 1, p. 55-83, 1994.
- LEVINE, R. M., MEIHY, J. C. S. B. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O totemismo hoje*. Tradução: Eduardo P. Graeff, Inácia Canelas, Malcom Bruce Corrie. Lisboa: Edições 70, 2003.
- LINS, P. *Cidade de Deus*. Rio de Janeiro: Planeta, 2002.
- LISSOVSKY, M.; MORAES DE SÁ, P. S. (Eds.). *As colunas da educação: a construção do Ministério da Educação e Saúde*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996. p. 225 (doc. 149).
- LOBATO, M. *Urupês*. São Paulo: Globo, 2009a.
- LOBATO, M. *O presidente negro*. São Paulo: Globo, 2009b.

LOBATO, M. *Reinações de Narizinho*. São Paulo: Globo, 2014.

LOBO, A. O povo assistiu àquilo bestializado. Rio de Janeiro, 1889. In: MELLO, M. T. C. *A república consentida: cultura democrática e científica no final do Império*. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 55.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano. Segundo tratado sobre o governo*. 5. ed. Tradução: Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

LOYOLA, I. Estou cansada de tudo. *Última hora*, 20 de março de 1961, p. 8.

LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de Ciências Humanas*, n. 4. Tradução: C. N. Coutinho, p. 1-18, 1978.

LUKÁCS, G. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Tradução: Alberto Scarponi. Roma, Riuniti, 1981.

LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tradução: Lya Luft e Rodnei Nascimento, São Paulo, Boitempo, 2010.

LUKÁCS, G. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MAGALHÃES JÚNIOR, R. *Olavo Bilac e sua época*. Rio de Janeiro: Americana, 1974.

MALHEIRO, P. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes/INL, 1976, v. II, p. 95-96.

MANO BROWN. Testemunho. In: FERRÉZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2000. p. 23.

MARQUES, L. A. *Pacto em Capão Pecado: Das margens para o centro do texto, do texto para o interior do homem*. 2010. 139 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP, São Paulo, 2010.

MARQUES, O. *Breve história de Portugal*. Lisboa: Presença, 2001.

MARX, K. *A burguesia e a contrarrevolução*. Tradução: J. Chasin, M. Dolores Prades, Márcia Valéria Martínez de Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1987.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Tradução: Edgar Malagodi e colaboração de José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. Livro I, vol. I, tomo I.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Tradução: Edgar Malagodi e colaboração de José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. Livro I, vol. I, tomo II.

MARX, K. *A origem do capital: a acumulação primitiva*. São Paulo: Centauro, 2000.

MARX, K. *Miséria da Filosofia: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon*. São Paulo: Centauro, 2003.

MARX, K. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2008.

MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *As lutas de classes na França*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução: Alvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAZZEO, A. C. *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MCDONALD, R. The Williams Thesis: A Comment on the State of Scholarship. *Journal of African History*, v. 17, n. 2, p. 65-66, 1976.

MEIHY, J. C. S. B. O inventário de uma certa poetisa. In: JESUS, C. M. *Antologia Pessoal*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. p.7-36.

MEIHY, J. C. S. B. “Caçadas de pedrinho” e os caçadores de preconceitos. *Revista Ciências Humanas*, Taubaté, v. 8, n 2, ed. 15, p. 24 - 29, 2015.

MÉRIAN. J. Y. *Aluísio Azevedo, vida e obra: 1857-1913*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MOISÉS, M. *A criação literária*. São Paulo: Cultrix, 2004.

MOTA, C. G. (org.). *1822: dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MOURA, C. *Dialética radical do negro no Brasil*. São Paulo: Anita, 1994.

MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NABUCO, J. *O abolicionismo*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 1988.

NABUCO, J. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

- NARLOCH, L. *O guia do politicamente incorreto da História do Brasil*. São Paulo: Leya, 2009.
- NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, E. P. *Literatura marginal: os escritores de periferia entram em cena*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- NASCIMENTO, M. *Milton*. São Bernardo do Campo: Emi-Odeon, 1979. 1 disco sonoro.
- NASCIMENTO, C. A.; SOARES, M. C. Quarto de despejo: escrita e autora marginalizadas. *Interdisciplinar*, São Cristóvão, v. 30, p. 127-143, 2018.
- NATIRUTS. *O povo brasileiro*. Rio de Janeiro: EMI, 1999. 1 disco sonoro.
- NEGREDO. Testemunho. In: FERRÉZ. *Capão Pecado*. São Paulo: Objetiva, 2000. p. 133-134.
- NOVAES, A. C. *Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar*. 2017. 137 f. Tese (doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2017.
- O RAPPÀ. *O Rappà*. Rio de Janeiro: Warner Music Brasil, 1994. 1 disco sonoro.
- ORIGO, I. The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. *Speculum*, v. 30, n. 3, p. 321-366, 1955.
- PATROCÍNIO, J. Uma esmola! *Lábaro Acadêmico*, 31 de agosto de 1874.
- PELLEGRINI, T. As vozes da violência na cultura brasileira contemporânea. *Revista Crítica Marxista*, n. 21, p. 132-153, 2005.
- PEREIRA, E. A. (Org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.
- PEREIRA, F. *Karl Marx e o Direito: elementos para uma crítica marxista ao direito*. Salvador: Lemarx, 2019.
- PEREIRA, L. M. *Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1957.
- PERPÉtua, E. D. *A vida escrita de Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte, Nandyala, 2014.
- PIRES, T. R. O. Estruturas intocadas: racismo e ditadura no Rio de Janeiro. *Revista Direito & Práxis*, v. 9, n. 2, p. 1054-1079, 2018.
- PIZA, E.; ROSEMBERG, F. Cor nos censos brasileiros. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 40, p. 122-137, dez.-fev. 1998-1999.
- PRADO JR. C. *Esboço dos fundamentos da teoria econômica*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

PRADO JR, C. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

QUATREFAGE, A. de. *The rambles of a naturalist on the coasts of France, Spain and Scicily*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, 1857.

QUILOMBHOJE. *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*. São Paulo: Copidart, 1985.

RACIONAIS MC'S. *Nada como um dia após o outro*. São Paulo: Boogie Naípe, 2002. 1 disco sonoro.

REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, J. J.; SILVA, E. O jogo duro do dois de julho: o "Partido Negro" na independência da Bahia. REIS, J. J.; SILVA, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 79 -98.

RIBEIRO, D. A Faculdade de Educação e Comunicação da Uenf. *Carta: falas, reflexões, memórias*. Brasília, Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, n. 12, pp. 23-32, 1994.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

ROBINSON, C. J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000.

ROCHA, J. C. C. A guerra de relatos no Brasil contemporâneo. Ou a "dialética da marginalidade". *Letras*, n. 32, p. 23-70, 2006.

RODRIGUES, D. O. Aventura e indeterminação urbana em contos de Machado de Assis. *Revista Opiniões*. São Paulo, n. 9, p. 118-127, dez. 2006.

RORIGUES, I. Introdução à literatura afro-brasileira. *Thoth*, n 1. Brasília: Gabinete do Senador Abdias do Nascimento, jan./abr. 1997, p. 255-266.

RODRIGUES FILHO, M. *O negro no futebol brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

ROMERO, S. *Historia da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901.

ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre as ciências e as artes. In: ROUSSEAU, J. J. *Os pensadores*. Tradução: Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 165-214.

SAES, D. *Formação do Estado burguês no Brasil: 1888-1891*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SANTOS, M. S. A prisão dos ébrios, capoeiras e vagabundos no início da Era Republicana. *TOPOI*, v. 5, n. 8, jan.- jun., p. 138-169, 2004.

SANTOS, R. E. O marxismo e a questão racial no Brasil: reflexões introdutórias. *Revista Lutas Sociais*, v. 19, n. 34, p. 100-113, 2015.

- SCHIO, S. M. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. *Veritas*, v. 56, n. 1 p. 127-135, jan./abr. 2011.
- SCHOLLHAMMER, K. E. *Ficção brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, L. M. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- SCHWARCZ, L. M. *Lima Barreto, triste visionário*. São Paulo, Cia. das Letras, 2017.
- SCHWARCZ, L. M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- SCHWARZ, R. Pressupostos, salvo engano, de Dialética da malandragem. In: SCHWARZ, R. *Que horas são?* São Paulo: Cia. das Letras, 1987. p. 129-155.
- SCHWARZ, R. Cidade de Deus. SCHWARZ, R. *Seqüências Brasileiras: ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 163-171.
- SCHWARZ, R. *As ideias fora do lugar*. São Paulo: Penguin e Cia. das Letras, 2014.
- SEVCENKO, N. *Literatura como missão*, tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- SEYFERTH, G. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1990.
- SILVA, U. B. *Racismo e alienação: uma aproximação à base ontológica da temática racial*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Tradução: Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SLENES, R. W. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67. fev. 1992.
- SODRÉ, N. W. *O naturalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- SOUSA, J. C. Escravocratas. In: SOUSA, J. C. *Melhores Poemas*. São Paulo: Global, 2001. p. 35-141.
- SOUZA, J. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

STOCKING JR., G. W. *Race, culture and evolution*. Essays in the history of anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

STUCKA, P. I. *Direito e luta de classes*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

TOLEDO, C. V. S. Carolina Maria de Jesus: a escrita de si. *Letrônica*, v. 3, n. 1, p. 247-257, 2010.

TOMACHÉVSKI, B. *Teoria da literatura*. Tradução: Ana Mariza Filipouski Leningrado: Poética, 1927.

VELOSO, C. *Velô*. Rio de Janeiro: Philips, 1984. 1 disco sonoro.

VELOSO, C. *Tropicália 2*. Rio de Janeiro: Phonogram/Philips, 1993. 1 CD (42 min, 05 seg).

VELOSO, L. M. *Capão Pecado: sem inspiração para cartão postal*. 2007. 154 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte, 2007.

VERGER, P. *African Religions and the Valorization of Brazilians of African Descent*. Trad. W.F. Feuser. Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, Ilé-Ifé, Universidade de Ifé, 21 fev. 1977. (Trabalho apresentado ao corpo docente.)

VERLINDEN, C. *L'Esclavage dans l'Europe médiévale*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent, 1953.

VIANA, O. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1938.

VIEIRA, A. Sermão décimo quarto. In: INÁCIO, I.; LUCCA, T. (org.). *Documentos do Brasil colonial*. São Paulo: Ática, 1993, p. 62-75.

VON MARTIUS, C. F. P. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6 (24), jan., p. 389-411, 1845.

WACQUANT, L. *Os condenados da cidade*. Rio de Janeiro: Revan; FASE, 2001.

WAGLEY, C. (ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris, 1952.

XAVIER, A; CUTI; ALVES, M. (Org.). *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*. São Paulo: IMESP, 1986.

YOUNG, R. J. C. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. Tradução: Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ZALUAR, A. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ZOLA, E. *O romance experimental e o naturalismo no teatro*. Tradução: Ítalo Caroni e Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva, 1988.

## REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ALCABES, P. *Dread*. New York: Public Affairs, 2009.

ALENCAR, C.; CARPI, L.; RIBEIRO, M. V. *História da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1986.

ALENCAR, J. *Cartas a favor da escravidão*. São Paulo: Hedra, 2008.

ALENCASTRO, L. F.; RENAUX, M. L. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. ALENCASTRO, L. F. (org.). *História da vida privada no Brasil. Império: a Corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 85 - 90.

ALVIM, Z. *Brava gente: os italianos em São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição Bilíngue. Tradução: António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARRUDA, J. J. *A História Antiga e Medieval*. 5. ed. São Paulo: Ática, 1982.

ASSIS, M. *Esau e Jacó*. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

BARBOSA, S.; PINHEIRO, J. *Carolina*. São Paulo: Veneta, 2016.

BERGE, P.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BERNAL, Martin. *Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization*. New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BOSI, A. Situação e formas do conto brasileiro contemporâneo. BOSI, A. (org.). *O conto brasileiro contemporâneo*. São Paulo: Cultrix, 1975. p. 7-22.

BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

CÁCERES, F. *História do Brasil*. São Paulo: Moderna, 1995.

CALDEIRA, J. *Mauá: empresário do Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CANDIDO, A. *Literatura e sociedade*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CARVALHO, A. *Estudos pernambucanos*. Recife: Cultura Acadêmica, 1907.



CASTRO, L. Questões e problemas: ódio entre raças. *A Província de São Paulo*. São Paulo. 6 Fev. 1889, n.p.

CASTRO, P. P. A experiência republicana, 1831-1840. HOLANDA, S. B. *História geral da civilização brasileira*. Vol. II. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005. p. 9-67.

CHAUÍ, M. A não-violência do brasileiro, um mito interessantíssimo. GALVÃO, W. N.; PRADO J. R. B. (org.). *Almanaque 11: Educação ou Desconversa?* São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 1-4.

COSTA, E. V. Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. MOTA, C. G. (org.). *Brasil em Perspectiva*. São Paulo: Difel, 1982. p. 73-139.

COSTA, E. V. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

DAVATZ, T. *Memórias de um colono no Brasil*. São Paulo: Martins; Edusp, 1972.

DIAS, M. Monteiro Lobato, racista empedernido. *Carta Capital*, ed. maio 2013, disponível em <https://www.cartacapital.com.br/revista/749/monteiro-lobato-racista-empedernido>.

DIOP, C. A. A origem dos antigos egípcios. MOKHTAR, G. (org.). *História geral da África: África antiga*. São Paulo: Cortez/Brasília: UNESCO, 2011. p. 1-36.

DORATIOTO, F. *Maldita guerra*. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

DU BOIS, W. E. B. *The Negro*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1915.

DURKHEIM, E. *Lições de sociologia: a moral, o direito e o Estado*. Tradução: J. B. Damasco Penna. São Paulo: T.A. Queiroz/Universidade de São Paulo, 1983.

FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FRANCES, D. *História do Brasil*. Fortaleza: Premium, 2004.

FRANCO JR., H. *O feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FREYRE, G. *Sobrados e mocambos*. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GONÇALVES, M. A.; MATTOS, I. R. *O Império da boa sociedade*. São Paulo: Atual, 1991.

GOULART, M. *Escravidão africana no Brasil (das origens à extinção do tráfico)*. São Paulo: Martins, 1950.

HOFSTADTER, R. *Social Darwinism in American thought*. Boston: Beacon Press, 1975.

HOLANDA, S. B. *Capítulos de literatura colonial*. Organização e introdução de Antonio Candido. São Paulo: Brasiliense, 1991.

HOLANDA, S. B. *História geral da civilização brasileira*. Vol. II. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005.

IRVINE, K. *The rise of the colored races*. New York: W. W. Norton, 1970.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KARASH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KONDER, L. *Hegel, a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

KOTHE, F. R. *O cânone republicano II*. Brasília: editora da UNB, 2004.

KOWARICK, L. *Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

LAËRCE, D. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Paris: Garnier Flammarion, 1965. v. 1.

MARTINS, C. M. *Peste e literatura: A construção narrativa de uma catástrofe*. 2011. 106 f. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra. 2011

MARX, K. Prefácio de 1859. *Para a crítica da economia política*. Tradução: Edgar Malagodi, Leandro Konder et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 22-23.

MELLO, M. T. C. *A república consentida: cultura democrática e científica no final do Império*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

MOURA, C. *Brasil, raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.

NOBREGA, F. P. *Para compreender Hegel*. São Paulo: Vozes, 2011.

**NOVAIS, F. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Hucitec, 1979.**

PEREIRA, C. A. M. et. al. (org.). *Linguagens da violência*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 236-259.

PEREIRA, J. B. B. *Cor, profissão e mobilidade: o negro e o rádio em São Paulo*. 2. ed.. São Paulo: Edusp, 2001.

SAID, E. W. *Orientalismo, o Oriente como invenção do ocidente*. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

SANTOS, J. R. *O que é racismo*. São Paulo: Editora Brasileira, 1994.

SCHWARCZ, L. M. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHWARZ, R. (org.). *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Ed. 34, 2012.

SEVCENKO, N. *O Renascimento*. Campinas: Atual/Unicamp, 1984.

SILVA, J. B. A. *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*. Rio de Janeiro: Typ. de J.E.S. Cabral, 1840.

SILVA, F. A.; BASTOS, P. I. A. *História do Brasil*. São Paulo: Moderna, 1976.

SNOWDEN, F. *Black is antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

SOARES, E. *Do cóccix até o pescoço*. Rio de Janeiro: Dubas Music, 2002. 1 disco sonoro.

SOMET, Y. A África e a Filosofia. *Revista Sísifo*, Feira de Santana, v. I, n. 4, p. 80-101, 2016.

SOUSA, J. C. *O livro derradeiro*. Versão da Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro - USP. Disponível: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000075.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2009.

SOUSA, J. C. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1961.

VAINFAS, R. (org.) *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.