



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"

MARIANA PINHO PEREIRA

DECOLONIZANDO A IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA:
Reflexões sobre a colonialidade, cultura e racismo no Brasil

MARÍLIA
2023

MARIANA PINHO PEREIRA

DECOLONIZANDO A IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA:
Reflexões sobre a colonialidade, cultura e racismo no Brasil

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade Estadual
Paulista (UNESP), campus de Marília,
como parte das exigências para a
obtenção do título de Bacharel em
Relações Internacionais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rosângela de
Lima Vieira

MARÍLIA
2023

P436d	Pereira, Mariana Pinho DECOLONIZANDO A IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA: : Reflexões sobre a colonialidade, cultura e racismo no Brasil / Mariana Pinho Pereira. -- Marília, 2023 92 p. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado - Relações Internacionais) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília Orientadora: Rosângela de Lima Vieira 1. Colonialidade. 2. Racismo. 3. Identidade cultural negra. 4. Identidade nacional brasileira. I. Título.
-------	---

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

MARIANA PINHO PEREIRA

DECOLONIZANDO A IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA:
Reflexões sobre a colonialidade, cultura e racismo no Brasil

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Marília, como parte das exigências para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Rosângela de Lima Vieira
UNESP – Campus de Marília

Mestrando Daniel Elias de Souza
UNESP – Campus de Marília

Mestrando Vinícius Henrique dos Santos
UEL - Universidade Estadual de Londrina

Marília, 15 de fevereiro de 2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus amigos da República Dominicana por terem me acolhido desde 2018, compartilhado diversos momentos comigo e me ensinado a viver não apenas o sentido acadêmico da faculdade, mas também o social. Aos meus amigos da Xoxoteria por terem se transformado em uma segunda família e terem estado comigo nos meus melhores e piores momentos, em especial Matheus Leite, Carla Conforto, Eduardo Dyna, Beatriz Dias, Laura Pelissari, Maria Izaura Moradei, Paloma Gavioli e Camila Souza. Também sou grata à Larissa Naiara, Letícia Beserra e Nayara Lorrane por terem me apoiado desde o ensino médio e pela compreensão durante minha ausência nos últimos anos. Agradeço também aos membros da gestão de 2020 e 2021 da Sage, em especial o Daniel Elias e Laura Prado por terem me ajudado em diversas situações e terem se tornado meus grandes amigos. À minha orientadora Rosângela por ter me norteado e me ajudado no desenvolvimento deste trabalho. Agradeço à minha irmã Camila e ao meu padrasto Rony por terem me dado todo o apoio durante minha caminhada. Finalmente, agradeço e dedico este trabalho à dona Norma, minha mãe, uma mulher preta, mãe solo, enfermeira e mestre, que sempre foi minha heroína e foi meu exemplo de luta contra o machismo, racismo e toda e qualquer adversidade que tenha tentado rebaixá-la e reprimi-la, simplesmente a mulher mais forte que conheço e que me fez ser o que sou hoje, que me fez estudar para lutar não apenas por mim, mas também por todo mundo que carrega o fardo de ser inferiorizado desde o nascimento.

RESUMO

O presente trabalho busca compreender o papel da colonialidade na utilização da identidade cultural negra na criação da identidade nacional brasileira. Será abordado uma contextualização acerca da colonização da América Latina juntamente do conceito de colonialidade e da criação da ideia de raça, como essa distinção influenciou na disposição social e as consequências disso, tal como o racismo, o etnocídio e a divisão social do trabalho dentro do capitalismo. Também será exposto a aplicação deste conceito na realidade brasileira, de forma que demonstre como o racismo atua contra os negros no Brasil, com as ideologias que o corrobora e dados para comprovação de seu impacto. Além disso, aqui será apresentado a influência da colonialidade na construção da identidade nacional, pois o racismo e a classificação das raças têm como um dos alvos a identidade negra e, por meio de uma contextualização histórica de como se deu a formação da brasilidade, será evidenciado a apropriação e ressignificação cultural negra para fins nacionais e também a repressão e marginalização dessa identidade para manutenção do poder.

Palavras-chave: identidade negra, identidade nacional, colonialidade, racismo

ABSTRACT

The present work seeks to understand the role of coloniality in the use of black cultural identity in the creation of the Brazilian national identity. A contextualization about the colonization of Latin America will be addressed along with the concept of coloniality and the creation of the idea of race, how this distinction influenced the social disposition and the consequences of this, such as racism, ethnocide and the social division of labor within the capitalism. The application of this concept in the Brazilian reality will also be exposed, in a way that demonstrates how racism acts against blacks in Brazil, with the ideologies that corroborate it and data to prove its impact. In addition, the influence of coloniality in the construction of national identity will be presented here, since racism and the classification of races have black identity as one of their targets and, through a historical contextualization of how the formation of Brazilianness took place, it will be evidenced black cultural appropriation and resignification for national purposes and also the repression and marginalization of this identity to maintain power.

Keywords: black identity, national identity, coloniality, racism

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. COLONIALIDADE E CONSTRUÇÃO DE RAÇA	12
3. COLONIALIDADE E RAÇA NO BRASIL	31
4. IDENTIDADE AFRO NA IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA	49
4.1 A culinária	58
4.2 A música	63
4.3 A religião	74
5. CONCLUSÃO	84
REFERÊNCIAS	89

1. INTRODUÇÃO

O que são os estudos em Relações Internacionais sem os estudos das esferas nacionais? A compreensão de um depende diretamente do outro. A dinâmica das relações internacionais leva em consideração aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais para estas serem criadas, mantidas ou extinguidas. Em um mundo cuja organização é capitalista, hegemônica e desigual, os países se relacionam estrategicamente para atingir seus objetivos e arquitetam desde sua formação qual imagem será melhor aceita no âmbito internacional, tendo a Europa e os Estados Unidos como referência para os países subdesenvolvidos e em desenvolvimento. O capitalismo rege toda e qualquer relação entre os países, ele dita as ordens, os ideais e a configuração internacional. O desenvolvimento desigual dos países mantém o capitalismo, a hegemonia mantém o capitalismo, as relações interdependentes mantêm o capitalismo e uma das principais bases para a manutenção do mesmo é um aspecto que esse sistema transformou em classificação da sociedade: a raça.

Aníbal Quijano, um sociólogo latino-americano, criou o conceito de colonialidade, o qual sintetiza que a ideia de raça se enraizasse e se consolidasse, ideia esta construída na época da colonização da América Latina que estipulava não somente quem pertencia a qual grupo, como também trouxe toda uma hierarquização que superiorizava os brancos e inferiorizava os não-brancos, criando distinções que permeiam até os dias atuais em todas as esferas da sociedade. Levando isso em consideração, em um contexto pós-colonial e pós-independente para os países latino-americanos, a Europa exercia um papel de grande importância para os países colonizados formularem uma nação em que um dos preceitos básicos seria a fomentação da civilização, contudo, civilização na visão eurocêntrica, ou seja, os europeus como raça superior que dissemina este elemento para as raças inferiores, como os negros e índios, pois estes são considerados selvagens e bárbaros e não sabem viver em sociedade. (WALLERSTEIN, 2007)

Posto isso, no Brasil, a colonialidade permitiu que a ideia de raça consolidasse a identificação dos grupos a partir dos fenótipos das pessoas, ignorando as etnias e culturas que os africanos e indígenas possuíam. Por consequência, no processo perderam-se histórias, linguagens, memórias, conhecimentos e pensamentos. Entretanto, dentro disso, o que resistiu foi posto em

uma classificação racista, sendo a cultura vinda dos europeus a mais importante e alguns aspectos das culturas africanas e indígenas foram ressignificados e o que sobrou foram inferiorizados. Um exemplo é a apropriação e ressignificação da identidade cultural negra no Brasil, sendo o samba considerado como parte da identidade nacional e de grande importância, enquanto outros estilos musicais, a culinária e as religiões de matriz africana são marginalizados e julgados como inferiores e descartáveis dentro da sociedade.

A construção de uma nação e a identidade desta está ligada ao sucesso do país dentro das relações internacionais, ou seja, ao se aliar à países de primeiro mundo - neste caso, a Europa - e adotar seus ideais como base nacional, entendem-se como mais perto de alcançar seus objetivos, pois estão seguindo a dinâmica ditada pelos países hegemônicos e moldando suas estratégias políticas para este sentido. A colonialidade dentro desse contexto é uma importante ferramenta para permitir que a identidade de uma nação espelhe os componentes do capitalismo para a manutenção do mesmo, por meio dela as relações sociais são baseadas em hierarquização de poder aos moldes das concepções eurocêtricas e coloniais, levando em consideração as raças, gênero, por exemplo. Além disso, com a criação dessa nacionalidade é possível mercantilizar a cultura do país, tal como acontece no Brasil com o samba e o carnaval, pois a partir da concepção de uma identidade nacional, os aspectos culturais identitários desta são exportados pelo mundo visando o lucro e reconhecimento, logo, a mercantilização da cultura é uma das estratégias que os países utilizam para serem considerados influentes no jogo político internacional.

O entendimento da disposição dos relacionamentos internacionais deve partir da esfera nacional, juntamente com os componentes que as nações se baseiam. Sendo assim, a maioria dos países, senão todos, visam ser de primeiro mundo para assim ser um destaque dentro do capitalismo e iniciam esse processo na conjuração de sua nação, elencando os aspectos que são a base dos países desenvolvidos para a construção da identidade nacional. Portanto, entender a identidade nacional de um país é entender em quais ideais ela se pauta, o que quer transpassar internacionalmente e como a dinâmica internacional influencia diretamente o âmbito nacional.

Além disso, analisar a identidade nacional em aspecto racial - neste trabalho voltado para os negros - é uma tentativa de compreender a realidade em que vivi

desde criança e presenciei para com meus conhecidos que passaram por diversas situações racistas, assim como uma forma de dar um passo importante para minha luta contra o racismo, de modo que este trabalho seja uma ampliação de conhecimentos sobre esse preconceito no Brasil não somente para os leitores acadêmicos, mas também para a população que muitas vezes não possui acesso a esse tipo de conteúdo.

Posto isso, para este trabalho foi realizada uma revisão bibliográfica acerca do conceito de colonialidade, da história oficial do Brasil, o racismo brasileiro, identidade cultural preta e identidade nacional do país. Aqui será abordada a construção da identidade nacional brasileira tendo por uma de suas bases a identidade cultural negra e será analisado como a colonialidade influenciou nessa configuração. No primeiro capítulo, será elucidado o conceito de colonialidade e o contexto da internalização deste dentro do Brasil, assim como a criação da ideia de raça será posto em evidência como consequência da colonização e transformada em estrutura social brasileira pela colonialidade. No segundo capítulo, a abordagem ocorrerá a partir das repercussões da colonialidade e ideia de raça no Brasil, trazendo uma contextualização sobre as ideologias raciais, tais quais o branqueamento e o mito da democracia racial, que refletiram diretamente na criação da identidade nacional brasileira, além disso também será demonstrado como o racismo e essas ideologias afetaram e afetam diariamente a população preta no Brasil, sendo averiguado por dados atualizados dessa realidade. Por último, após toda a contextualização para trazer um melhor entendimento sobre a colonialidade e o racismo brasileiro, no terceiro capítulo será tratado a construção da identidade nacional a partir da apropriação e ressignificação de alguns aspectos da identidade cultural negra, enquanto o restante desses elementos culturais foram negligenciados e são vistos como “coisa de marginal”, balbúrdia, vadiagem e “sem cultura”, muitas vezes sofrendo violência verbal, física e psicológica e até mesmo repreendidos pela polícia, sendo essa ação corroborada pela própria lei brasileira. Aqui será analisada a culinária, a música e a religião preta dentro da realidade brasileira e como a colonialidade atua neste cenário cultural.

2. COLONIALIDADE E CONSTRUÇÃO DE RAÇA

A colonização da América Latina estabeleceu pensamentos e ideias que permeiam a sociedade até os dias atuais de forma enraizada e efetiva, sendo a própria identidade nacional brasileira racista como fruto das consequências disso. Para entender como se deu esse cunho racista, é necessário resgatar conceitos que mediam a construção do conhecimento durante todo o ensaio, tais como colonialidade, raça, e estudos decoloniais.

Os ideais coloniais foram tão intensificados e consolidados que se transformaram no que hoje é chamado de colonialidade, conceito este apresentado pelo sociólogo latino-americano, Aníbal Quijano. Este termo é muito mais que o significado de “colonialismo”, ele “transcende os particularismos próprios da empreitada de dominação, criando uma dimensão lógica da existência social que não desaparece com a independência e a descolonização política no século XIX” (QUIJANO, 1997).

Em outros termos, a colonialidade é parte constituinte e constitutiva da modernidade, posto que foi na decorrência da expansão marítima europeia pós século XVI que germinou, em primeiro lugar, uma nova economia mundial pautada na lógica do capitalismo emergente; e que depois o próprio continente europeu pôde se autoconstruir do ponto de vista étnico, cultural e econômico, a partir da definição de um Outro com o qual não queria se identificar. (BARBOSA, 2019, p. 158)

O colonialismo foi um evento histórico que ocorreu nos séculos XV, XVI e se estendeu até o século XIX, com a ocupação de territórios latino-americanos por países europeus como Espanha, Portugal, França e Inglaterra e foi finalizado no processo de independência dos povos latinos americanos. A colonização se deu através de violência, exploração e dominação física e psicológica sobre os povos originários das terras conquistadas e que acarretou no desenvolvimento econômico das potências exploradoras. De acordo com Paim e Pereira (2017), o colonialismo foi um acontecimento histórico que originou a colonialidade e inaugurou a modernidade europeia, assim, a colonialidade consiste no que Quijano chama de “novo padrão de poder mundial”. Ela se inicia com o colonialismo e permeia enraizada até os dias atuais, tendo como característica principal a hierarquização social de acordo com um código racial para construir e manter o poder em escala mundial.

Dessa forma, para entender, de fato, o conceito de colonialidade, é necessário salientar o sentido de modernidade para Quijano. Para ele, a modernidade é a concepção de um eurocentrismo difundida nas veias do mundo. Nessa modernidade há quesitos como dualismos entre razão e natureza, corpo e alma, modernidade e atraso e noção de evolução, ou seja, ela é pautada na visão do europeu identificando eles mesmos como o exemplo a ser seguido, pois caso contrário os não-europeus estão fadados ao fracasso em todos os sentidos.

Essa modernidade já nasce de um dualismo, pois a concepção de existência de um moderno implica um outro não-moderno e, portanto, menos avançado e menos evoluído. Essa noção decorre da crença dos europeus de que se situariam no ponto máximo do processo evolutivo e que todos que os antecederam encontram-se numa situação de inferioridade e atraso: “O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie” (QUIJANO, 2005, p. 122, apud PAIM, PEREIRA, 2017, 1234).

Além do dualismo, a modernidade também é pautada no evolucionismo, sendo este uma linha do tempo progressiva que inicia do menos evoluído e finaliza no mais evoluído, ou seja, do primitivo ao civilizado. Essa concepção determina que a modernidade europeia “é um divisor de águas entre um tempo de atraso e um tempo avançado, no qual a humanidade, neste caso representada pelos europeus, atinge seu ápice.” (PAIM, PEREIRA, p. 1235)

Assim, o evolucionismo levou os europeus a criarem uma “ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa” (2005, p. 122) e o dualismo outorga “sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder”. Se esses são os dois mitos fundacionais do eurocentrismo, resta saber o modo de funcionamento desse padrão de poder que disseminou pelo planeta a centralidade da Europa, seus modos de pensar e suas formas de organização política e social. (PAIM, PEREIRA, 2017. p. 1235)

De acordo com Paim e Pereira (2017), a colonialidade é pautada em um funcionamento por meio do eurocentrismo sustentado nos mitos do dualismo e do evolucionismo, sendo assim, ela acaba por constituir um espelho pelo qual os povos latino-americanos se miram ainda nos tempos atuais. Logo, a colonialidade transformou e ainda transforma a América Latina em um continente dependente dos

ideais eurocêntricos, vivendo-os e perpetuando-os a cada geração, é basicamente uma lavagem cerebral.

Esta mirada é uma tragédia cotidiana; ela mantém, reproduz e dá continuidade a esse padrão mundial de poder e a todas as suas nuances, das quais a mais central é o racismo. Quijano argumenta que esse espelho mostra nossa experiência de modo distorcido e parcial, impedindo manifestações originais ou antieurocêtricas, nos mostrando sempre do modo que o próprio eurocentrismo quer que nos vejamos: numa relação de subalternidade, sem a criatividade e a razão modernas, ligados à natureza de tal forma que somos incapazes de pensar e criar novidades. Eis o pensamento colonizado – aceita o lugar que a colonialidade lhe destinou na hierarquia dos povos, no sistema capitalista mundial. (PAIM, PEREIRA, 2017. p. 1238)

A colonialidade é um poder que funciona desde um sistema-mundo¹ e não apenas de um Estado. Isso requer elementos da política, dos saberes, da epistemologia, da ideologia e dos processos de controle do trabalho no capitalismo. Portanto, a colonialidade acarreta em uma lógica de funcionamento que distribui povos e pessoas hierarquicamente com diferentes tipos de classificações no mundo todo, ou seja, desde a colonização do continente americano, é uma lógica de funcionamento que tem fundado formas estratégicas de controle das populações numa escala das sociedades inteiras e numa escala mundial.

Mas, o que Quijano chama de novo padrão de poder mundial, a colonialidade, é sim uma dominação, é sim uma forma que apaga e invisibiliza, mas ele funciona de modo a criar cada vez mais pontos materiais de sua disseminação e de seu controle. Esses pontos materiais podem ser indivíduos, grupos, produtos culturais, memórias, formas de vigilância do trabalho, filosofias, modos de conhecer, que criam as subjetividades. Logo, o produto desse poder é sempre a produção das subjetividades, de modos de ser e de pensar que num movimento paradoxal, são ao mesmo tempo submetidos aos efeitos desse poder e são os seus pontos de irradiação e estabilidade. (PAIM, PEREIRA, 2017. p. 1240)

Dessa forma, a colonialidade foi criada juntamente com a modernidade e perpetuou todo pensamento europeu entre os países colonizados por estes, fazendo-os assimilar os colonizadores com poder, superioridade e dominação. Mas

¹ A Teoria do Sistema Mundo foi criada por Immanuel Wallerstein e este autor afirma que um sistema mundo é um sistema social, um sistema que possui limites, estruturas, grupos associados, regras de legitimação e coerência. A sua vida é feita das forças em conflito que o mantém unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodela-lo a seu proveito. Tem as características de um organismo, na medida que tem um tempo de vida durante o qual suas características mudam em alguns aspectos e permanecem estáveis noutros (WALLERSTEIN, 1974, p. 337).

isso não ocorreu do dia para noite, foram preciso métodos, ideologias e ações que facilitaram e implementaram essas concepções na mente dos colonizados e das gerações seguintes.

Aníbal Quijano identificou que um dos fatores que propiciou essa integração foi a construção da ideia de raça, a qual é “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo.” (QUIJANO, 2005).

Contudo, para entender o que é de fato é essa criação da ideia de raça, primeiro é necessário conceituar a mesma. O termo “raça” será utilizado neste texto no sentido de classificação da sociedade perante às características fenotípicas e, de acordo com Viana (2009), raça é um grupo grande que possui características físicas hereditárias em comum, as quais se transformam por meio da relação com o meio ambiente e com a miscigenação, a qual será utilizada neste trabalho em seu sentido político-social e não apenas biológico. Dessa forma, o conceito em si foi um método para classificar a sociedade e juntamente com a colonização, passou-se a classificar a população em raças superiores e inferiores. Além disso, a criação da ideia de raça trouxe por consequência também não somente a classificação social como o etnocídio e divisão social do trabalho, esta última aliada à acumulação de riqueza.

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Nesse sentido, é possível perceber que o estabelecimento dessa ideia de raça ocorreu com o intuito de instituir um padrão de poder, juntamente com um sistema-mundo que faz o controle de processos de trabalho, tudo isso implicando em uma classificação social e cultural pautadas na fisionomia e, sobretudo na cor da pele. Segundo Paim e Pereira (2017), o código racial foi uma das justificativas para a colonização da África e Ásia, além da ampliação do capitalismo e a incorporação dos povos no sistema mundo baseado nessa ideia. Sendo assim, a justificativa da superioridade do homem branco foi um elemento ideológico central nesse processo,

pois os europeus acreditavam ou faziam acreditar que levariam a civilização e modernização àqueles povos inferiores e atrasados (PAIM, PEREIRA, 2017).

A ideia de raça, de acordo com Paim e Pereira (2017), é um dispositivo que “relaciona o poder – as formas de controle do trabalho no capitalismo –, e o saber – um modo de conhecer e uma cosmovisão que cria as diferenças raciais e as coloca como o plano a partir do qual a humanidade é dividida e hierarquizada.” Além disso, para Quijano (2005), esse poder é também poder de morte, a partir dele ocorre a dominação e dizimação de todo um povo, toda uma sociedade é massacrada para ser imposta essas ideias, incluindo, a ideia de raça. E tudo com um objetivo: manutenção do poder. O poder mundial difundido na ideia de raça não liga para as culturas sendo perdidas, as memórias sendo mortas, as linguagens e conhecimentos sendo massacrados, a Europa se importava apenas com o poder dela permanecendo com ela, independente do custo. Assim sendo,

Na medida em que constitui não só um padrão de poder mundial que gere a vida e a constitui do modo como quer, segundo os limites estabelecidos pelo eurocentrismo, mas consiste também numa experiência histórica muito complexa que nasce no processo de colonização e constrói pela primeira vez na história, uma divisão hierárquica em escala mundial, um “moderno sistema-mundo”, como diria Wallerstein, fundado no marcador da raça. Ainda mais, transforma essa divisão no elemento chave do processo de exploração e controle do trabalho pelo sistema capitalista, criando uma escala de humanidade que coloca o europeu no topo e os povos explorados da América e da África na base, sobretudo, negros e indígenas. (PAIM, PEREIRA, 2017. p. 1241)

De acordo com Quijano (2005), não existia a ideia de raça - em seu sentido moderno - antes da América, pois foi com ela que surgiu o primeiro padrão de poder de interesse mundial, assim passando a ser “a primeira *identidade* da modernidade” (QUIJANO, 2005). As relações sociais formadas com essa ideia, gerou na América novas identidades sociais criadas e delimitadas exclusivamente pelos europeus, os quais levaram em consideração que os mesmos eram superiores a qualquer pessoa não-europeia. Desta forma, as novas identidades criadas foram: índios, negros e mestiços, além de redefinir outras, como os termos “espanhol”, “português” e “europeus”, os quais tinham uma conotação para indicar localidade, contudo desde essa redefinição passaram a ter conotação racial. Por consequência, conforme as relações sociais eram estabelecidas em relações de dominação

[..] tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e,

consequentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005, p.107)

A construção de ideia de raça, portanto, permitiu que houvesse essa classificação e diferenciação social, mas não apenas isso, entra para a equação também a diferença econômica, política e cultural, dando poder aos que estavam no topo e opressão aos que estavam na base. A colonialidade proporciona a manutenção dessas desigualdades para a permanência do poder com quem o possuía, isso foi tão bem concretizado que perdura até hoje na sociedade latino-americana e ao redor do mundo.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram a elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela a elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. (QUIJANO, 2005, p.107)

A ideia de raça, desde então, passou a ser um dos principais instrumentos de dominação universal, ainda mais que dele surgiu outro igualmente universal: a dominação por gênero. Logo, os povos conquistados eram classificados e dominados, postos de forma, a partir de então, natural em situações de inferioridade, enquanto os colonizadores usufruíam dos benefícios trazidos por isso. De acordo com Quijano (2005), a ideia de raça “converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade.” Basicamente, é o modo básico de classificação social universal da população mundial e isso não seria possível sem a estrutura da colonialidade enraizado na sociedade.

Emergiu, assim, um novo sistema de dominação social, produto de um processo histórico de destruição do Outro e base para o novo padrão de poder em formação, amparado na naturalização das relações sociais de superioridade europeia e inferioridade americana. Como as supostas diferenças foram criadas em situações de dominação, os traços raciais foram associados a posições e hierarquias sociais. Com o passar do tempo, essa associação foi naturalizada e tornou-se parte das relações coloniais, transformando-se em um critério de distribuição de lugar e de poder na sociedade. Dessa forma, a ideia de raça, aliada à identidade social que a representa, estabeleceu-se como um instrumento de

classificação social (QUIJANO, 2005a, p. 117, apud FARIA e MAIA, 2020, p. 583).

De acordo com Paim e Pereira (2017), o racismo ganha status de teoria científica a partir do século XIX, pois por meio do darwinismo social e outras tendências evolucionistas foi estabelecido cientificamente que as diferenças biológicas e físicas individuais e entre povos são indicadores de hierarquias intelectuais e culturais, já que quanto mais o ser é evoluído é mais provável a sua permanência e sobrevivência no mundo. Posto isso, é visível que a “ideia de raça é a estratégia de dominação mais eficaz dos últimos 500 anos e tenta compreender como a questão da cor da pele se constituiu em elemento central do racismo, uma vez que a cor é identificada com a raça.” (PAIM, PEREIRA, p. 1238)

Isso tudo foi possível através da colonização da América Latina, pois disseminou todo um pensamento de ideia de raça que permitiu as concepções de classificação social e por consequência demonstrando que os conhecimentos, atitudes, cultura e linguagens europeias eram superiores às aquelas vindas pelos não-europeus. Além disso, apenas a construção de ideia de raça não era suficiente, foi necessária uma narrativa que transformasse todos aqueles não-europeus em adeptos a esses ideais, de forma que fizesse eles acreditarem que os europeus são a raça superior e mereciam o poder e tudo aquilo que vinha com ele. Foi necessária uma narrativa que ficasse nas entranhas da sociedade e que só alguns poucos questionariam, mas todo o resto teria entendido e perpetuado esses pensamentos em todas as esferas da sociedade e pelas gerações seguintes. Uma narrativa tão bem construída que permanece até hoje e recebe o nome de colonialidade, mas que vem sendo criticada e questionada por uma linha de pensamento cunhado de decolonial.

Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário. Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é – ou sempre foi – simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal. Nesse período moderno primevo/colonial dão-se os primeiros passos na articulação das diferenças culturais em hierarquias cronológicas e do que Johannes Fabian chama de a negação da simultaneidade. Com os cronistas espanhóis dá-se início a “massiva formação discursiva de construção da Europa/Ocidente e

o outro, do europeu e o Índio, do lugar privilegiado do lugar de enunciação associado ao poder imperial. (LANDER, 2005, p. 10)

Agora é preciso salientar o que de fato é o pensamento decolonial. Este é a base para a construção da linha de raciocínio deste trabalho, pois esse pensamento é uma forma dos povos latino-americanos se despregarem dos ideais eurocêntricos postos na formação do continente desde a chegada dos europeus e verem a realidade sob outra perspectiva, uma perspectiva livre de conceitos pré-estabelecidos e dados como a verdade absoluta. Esse pensamento é uma autoafirmação da América Latina e tem o objetivo de se desfazer das consequências da colonialidade.

O pensamento decolonial compreende autores cuja militância intelectual é realizada no campo da latino-americanidade. Trata-se de uma perspectiva crítico-social, ultrapassando os limites tanto do marcador de classe quanto do tempo linear e evolucionista que caracterizam o pensamento hegemônico desde o iluminismo. A análise da realidade, levada a cabo pelos autores da decolonialidade, implica a possibilidade da existência de um pensamento latino-americano que se oponha ao modo de pensar e de produzir conhecimento inaugurado pela modernidade europeia. (PAIM, PEREIRA, 2017. p. 1232)

Posto isso, ainda em uma visão decolonial, de acordo com Farias e Maia (2020), para Enrique Dussel a identidade europeia que é conhecida atualmente se deu também na colonização latino-americana. Ele aponta que esse processo ocorreu em quatro fases distintas: invenção, descobrimento, conquista e colonização. O primeiro termo diz respeito à crença dos europeus de que tinham chegado às terras asiáticas, o que acarretou na “invenção” dos seres encontrados, havendo um encobrimento de que os índios eram na verdade os povos da Ásia, os quais os europeus já tinham conhecimento. O descobrimento recorre ao momento em que os europeus entenderam que a América não era a Ásia e sim um lugar totalmente novo, o qual formava o mundo juntamente com a Europa, África e Ásia. Foi a partir de então que a Europa se viu como o centro.

É nesse momento que a Europa, ao encontrar o desconhecido, designa-o como Outro e reconhece sua própria identidade como centro. É o ponto em que acontece a formação da identidade europeia e o nascimento da modernidade. A Europa reconhece a si mesma como centro dos acontecimentos e secundariza o restante do mundo, ao passo que cria a subjetividade a ser espalhada como universal e identifica os “novos descobertos” como seres a serem colonizados e civilizados. (FARIAS; MAIA, 2020, p.581)

Sendo assim, a Europa passa a ver os povos da América e dos outros continentes como pessoas que devem seguir o que os europeus acham certo, pessoas que possuem costumes, saberes, atitudes e linguagens inferiores à deles e que precisam de ajuda para se tornarem algo melhor e aprimorado, algo como o centro é, algo como a Europa se vê e que só ela pode levar isso para o mundo. Segundo Paim e Pereira (2017), a formação da Europa e tudo o que ela se transformou só foi possível em decorrência da criação da América como identidade geocultural e um lugar que possuía todos os elementos necessários para a constituição e evolução do capitalismo moderno, tais como a força de trabalho, os metais preciosos e os produtos agrícolas e é por meio disso que criou -se uma “relação dual que se apresenta como característica de todo o sistema, que opõe o europeu (civilizado, moderno, ápice do processo evolutivo da humanidade) ao não europeu (primitivos, atrasados, numa escala inferior de humanidade). (PAIM, PEREIRA, 2017)

Em um terceiro momento, é a conquista que ocorre. O continente europeu passa de reconhecimento para conquista e controle das pessoas vistas como o Outro, este o qual era visto como um objeto a ser esculpido aos moldes da Europa, foi posto em grupos étnicos construídos com um pensamento pobre de que os que possuíam as mesmas características fenotípicas pertenciam a um mesmo grupo, ignorando suas identidades e construindo outras para que a identidade principal e poderosa fosse a europeia.

A colonização, por fim, acarretou na intensificação desse controle e iniciou toda uma forma de domesticação em que os europeus se impunham sistematicamente sobre os Outros, com o objetivo de modificação e universalização desse novo modo de viver dos povos colonizados, por meio do controle e classificação cultural, político, racial, de gênero, econômico e educacional, moldando uma nova América à luz da visão e desejo europeu.

Dessa forma, a moderna identidade europeia é formada quando encontram com o Outro e o reconhecem como tal, transformando e moldando a identidade alheia por meio da violência e negando toda e qualquer forma de expressão subjetiva do ser encontrado, pelo que o Outro não é descoberto como Outro, mas en-coberto com o si-mesmo europeu (DUSSEL, 1993, p. 8). Esse processo formou a colonialidade do poder, um padrão de poder sistemático que tornou a dominação e a ideia de superioridade europeia concepções naturais difundidas no mundo inteiro, primeiro na América, depois na África e Ásia, inclusive com a reidentificação histórica dos dois últimos continentes. (FARIAS; MAIA; 2020. p. 582)

Além disso, todo esse processo visando o eurocentrismo culminou na criação das bases para as hegemonias futuras, as quais continuaram perpetuando os ideais racistas como forma de manutenção do poder e enraizando cada vez mais a colonialidade e suas consequências para a população que não detinha o poderio. Contudo, para esse processo ser efetivo, foi necessário a dominação física e psicológica do povo.

As relações na colonização eram pautadas, principalmente, na destruição dos povos colonizados, no intuito de encaixá-los nos padrões europeus. Aos que se negavam a segui-los o fim era a morte física, aos que sobreviviam, o fim era a morte identitária e cultural. A dominação europeia tinha o objetivo de naturalizar suas convicções ideológicas baseadas apenas em concepções fantasiadas de que o branco europeu era superior aos não-brancos, tendo em vista a crença de que eles sabiam o que era ideal para tudo e todos. Isso acarretou na distribuição da população mundial de acordo com a visão dos europeus acerca dos povos não-europeus. Cada escolha era pautada na ideia de raça e gênero e a partir disso na distribuição social e do trabalho e a partir disso diversas ramificações para reger o mundo.

A produção histórica da América Latina começa com a destruição de todo um mundo histórico, provavelmente a maior destruição sociocultural e demográfica da história que chegou a nosso conhecimento [...] se trata, primeiro, da desintegração dos padrões de poder e de civilização de algumas das mais avançadas experiências históricas da espécie. Segundo, do extermínio físico, em pouco mais de três décadas, as primeiras do século XVI, de mais da metade da população dessas sociedades, cujo total imediatamente antes de sua destruição é estimado em mais de cem milhões de pessoas. Terceiro, da eliminação deliberada de muitos dos mais importantes produtores, não só portadores, daquelas experiências, seus dirigentes, seus intelectuais, seus engenheiros, seus cientistas, seus artistas. Quarto, da continuada repressão material e subjetiva dos sobreviventes, durante os séculos seguintes, até submetê-los à condição de camponeses iletrados, explorados e culturalmente colonizados e dependentes, isto é, até o desaparecimento de todo padrão livre e autônomo de objetivação de ideias, de imagens, de símbolos. (QUIJANO, 2005, p.16, apud FARIAS, MAIA, 2020. p. 585)

De acordo com Vieira (2011), até o ano de 1948 o termo 'etnocídio' não existia. Seu conceito era incorporado dentro da ideia de 'genocídio', o qual tem em sua raiz o racismo que percorre livremente pela sociedade, como o caso da Alemanha nazista. Desde a Segunda Guerra mundial, criou-se um debate sobre

como os massacres de populações seriam conceituadas, pois o que ocorreu na Alemanha não foi apenas mortes em consequência da guerra, foi algo mais profundo, mais doloroso e que criou cicatrizes em todos. Povos não foram dizimados apenas fisicamente para ganhar uma guerra, o objetivo era exterminá-los por não se encaixarem no escopo da “raça ariana” e isso porque seus aspectos culturais e sociais não eram bem vistos aos olhos dos alemães brancos e isso tornava qualquer um fora desse escopo como algo dispensável e inútil para a formação da sociedade perfeita. Foi criado, então, o conceito de “genocídio” pelo jurista Rafael Lemkin

Na V Conferência Internacional para a Unificação do Direito Penal, realizada em 1933 em Madrid, Lemkin apresentou um projeto de convenção para reprimir determinadas ações, que seriam o delito de barbárie, ou também identificado como atentado contra a vida, integridade física, liberdade e dignidade de pessoas pertencentes a uma determinada coletividade; e com a denominação de delito de vandalismo, a destruição de obras culturais e artísticas em situações semelhantes (VIEIRA, 2011. p 40)

Entretanto, um conceito ainda mais profundo foi criado em 1946, o chamado genocídio cultural, que vem a ser em 1970 um sinônimo para etnocídio. Segundo Vieira (2011), a concepção de genocídio cultural foi criada como uma extensão do conceito de genocídio e “era caracterizado por atos que tivessem como objetivo destruir a língua, religião ou cultura dos grupos protegidos, proibir o uso da língua entre seus membros ou destruir locais característicos de uma cultura.” (VIEIRA, 2011).

Em 1970, o termo “etnocídio” foi criado pelo etnólogo francês Robert Jaulin, o qual expôs em sua obra *“La Paix Blanche: introduction à l’ethnocide”* um testemunho detalhado sobre o processo de destruição dos índios Bari na fronteira entre a Venezuela e a Colômbia, o qual foi composto por diversas ações, tais como questões religiosas, dos exércitos, das companhias petroleiras que se instalaram nas regiões em que a tribo vivia. “Para o criador deste termo, o ‘etnocidio indica el acto de destrucción de una civilización, el acto de des-civilización’” (VIEIRA, 2011)

Robert Jaulin entende que o etnocídio não se caracteriza pelos meios, mas pelos fins. Ele é um processo que visa a destruição sistemática do modo específico de vida (técnicas de subsistência e relações de produção, sistema de parentesco, organização comunitária, língua, costumes e tradições) de povos diferentes, sob estes aspectos, do povo, agência ou Estado que leva a cabo a empresa de destruição. Se o genocídio consiste na eliminação física deliberada de uma etnia, povo ou população, o etnocídio visa o “espírito” (a moral) de um povo, sua eliminação enquanto

coletividade sociocultural diferenciada. Naturalmente, o genocídio é um dos meios mais eficazes de cometer o etnocídio — já que é um meio suficiente para tal fim —, mas não é um meio necessário. Ademais, os dois crimes podem se combinar, como se deu no caso do genocídio dos judeus (e outros “não-arianos”, tais os ciganos) perpetrado pelo nazismo, quando não só milhões de seres humanos deste povo foram friamente assassinados, como todo traço, comportamento ou objeto cultural identificado, corretamente ou não, como “judeu”, foi banido e obliterado pelo governo nazista (literatura, obras de arte, trabalhos científicos, língua, habitações etc.). (CASTRO, 2017, p. 3)

De acordo com Vieira (2011), a definição do termo etnocídio é regularizada no documento da Declaração de San José desde 1981 e expõe que o etnocídio é um processo que possui raízes históricas, sociais, políticas e econômicas, transformando-o em algo complexo. O significado do termo trazido no documento é que

El etnocidio significa que a un grupo étnico, colectiva o individualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Esto implica una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, particularmente del derecho de los grupos étnicos al respecto de su identidad cultural, tal como lo establecen numerosas declaraciones, pactos y convênios de las Naciones Unidas y sus organismos especializados, así como diversos organismos regionales intergubernamentales y numerosas organizaciones no gubernamentales. (DECLARACIÓN DE SAN JOSÉ SOBRE ETNODESARROLLO Y ETNOCIDIO EN AMERICA LATINA, 2010, p.3 apud VIEIRA, 2011, p. 42)

Podemos ver, portanto, que os fatos históricos da Segunda Guerra Mundial abriram os olhos de estudiosos e geraram diversos debates conceituais acerca do assassinato de grandes grupos étnicos, contudo, esse não foi o primeiro caso de massacre de populações. Desde a colonização da América vem sendo destruídas as raças criadas pelos europeus e estipuladas como inferiores, tais como os ameríndios, negros e mestiços. Mas há uma diferença entre ambos os casos:

Se o termo genocídio remete à idéia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados,

segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida.
(CLASTRES, 1980, p. 56)

A ideia de raça permitiu que o etnocídio fosse propagado. Ao diferenciar e identificar que um povo está acima do outro, os europeus entenderam que o padrão deles era o certo e que os outros padrões deveriam ser eximidos. Sendo assim, o etnocida “admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto.” (CLASTRES, 1980). Dessa forma,

O etnocídio é frequentemente uma consequência concreta e efetiva, a despeito das intenções proclamadas do agente etnocida, e torna-se assim algo tacitamente admitido, quando não estimulado indireta e maliciosamente (o que configura dolo) por supostas ações de “mitigação” e “compensação” que, via de regra, tornam-se mais um instrumento eficaz dentro do processo de destruição cultural, em total contradição com seu propósito declarado de proteção dos modos de vida “impactados”. (CASTRO, 2017, p. 4)

A base da colonização é a demonstração de poder e efetivação do mesmo e o etnocida tem como propósito a evidenciação disso. Desde o início da colonização, foram implementadas relações fundamentadas no poder, quesito este que permanece até os dias atuais. Essas relações foram construídas por meio de imposições de “certo” e “errado” denominadas pelas visões do europeu acerca do mundo e de como ele deveria ser. Tendo isso em vista, o etnocídio é pautado em relações de força, as quais são fundamentadas em mecanismos de repressão visando a dominação física e cultural dos povos latino-americanos. O poder move tudo. Não apenas na época da colonização, mas também atualmente. Os critérios etnocidas destruíram povos e culturas, deturparam as memórias e conhecimentos, instigaram a destruição étnica e individual. Isso não se esquece de um dia para o outro. Esse massacre trouxe consequências não apenas para os que morreram, mas também para os que sobreviveram e suas gerações seguintes. Tudo isso com um único propósito: poder.

O etnocídio é o extermínio de traços culturais de um povo que pode acarretar na destruição completa de uma etnia. Contudo, isso não ocorre apenas se todos morrerem, pode acontecer mesmo que haja sobreviventes, pois o objetivo principal já foi obtido: a dominação física e psicológica que deturpa toda uma história e uma cultura de um grupo. É imprescindível salientar de forma didática e breve o

processo de etnocídio na América Latina: primeiro os povos foram colonizados, em segundo todas as etnias foram postas em grupos específicos de acordo com os traços fenóticos e biológicos dos mesmos, sendo criada a ideia de raça, o que já neste processo identidades culturais foram sendo perdidas e então chegamos ao etnocídio, donde acarretou no desaparecimento e extermínio cultural de povos indígenas e africanos e tiveram suas visões substituídas pelas imposições eurocêntricas dos brancos europeus.

Vinculado principalmente com a prática da colonização, como ocorreu na conquista da América e da África, ou ainda pelo neocolonialismo proveniente do processo de globalização político e econômico, o denominador comum entre estes acontecimentos é impor a sua visão de mundo. Domina-se física, psíquica e culturalmente as populações de potenciais áreas de expansão projetada pelo homem moderno, julgando-se uma sociedade “selvagem”, “sub-humana”, uma espécie de infracultura. Estas estão destinadas a serem “elevadas” mediante a dominação, a assimilação (incorporação forçada). Os outros são “maus”, mas podem ser melhorados, obrigando-os a transformarem-se no corpo produtivo do projeto civilizador. O Outro é despojado de sua identidade cultural, sendo esta responsável por sua existência enquanto ser humano neste mundo. Além desta justificativa do etnocídio como uma ação para o “bem” de um determinado povo, é de se considerar que esta prática poderia ser perpetrada para fins de domínio de uma coletividade, mediante a intenção de destruição dos traços culturais de uma etnia (imposição de uma língua oficial e proibição do idioma tribal, por exemplo) para fins de domínio e exploração física, bem como domínio territorial sobre uma coletividade, o que ocorreu durante o processo colonial e neocolonial no Brasil. (VIEIRA, 2011. p. 44-45)

Para o etnocida existem justificativas para os massacres dos povos. De acordo com Immanuel Wallerstein, em seu livro “Universalismo Europeu”, no século XVI, em um quadro de debate entre Sepúlveda e Las Casas, este primeiro estipulou quatro justificativas para o etnocídio. Primeiramente, os ameríndios deviam ser governados porque eram bárbaros, selvagens, iletrados, brutos e não instruídos, incapazes de aprender qualquer coisa que não fosse atividade mecânica. Em segundo lugar, Sepúlveda afirmava que os índios deveriam aceitar o padrão europeu mesmo que não o quisessem porque era uma forma de retificação e punição pelos crimes contra a lei divina e natural, tais como a idolatria e sacrifício humano. Terceiramente, Wallerstein expõe que Sepúlveda acreditava que os espanhóis eram obrigados pela lei divina a impedir o mal e as grandes calamidades que os índios infligiram às pessoas sacrificadas. Por último, Sepúlveda afirma que “o domínio

espanhol facilita a evangelização cristã ao permitir que os padres católicos preguem sem risco e sem serem mortos por governantes e sacerdotes pagãos” (WALLERSTEIN, 2007). Sendo assim, o etnocida via os ameríndios como selvagens que precisavam deles para encontrar o caminho para a civilização e para a verdadeira fé.

Dividia-se o globo entre aqueles que, de um lado, supostamente estavam à frente na marcha do progresso; e de outro, aqueles que se encontravam em déficit, atrasados, cuja existência requeria doutrinação, imposição e, claro, controle. (BARBOSA, 2019, p. 161)

Assim que a ideia de raça foi instituída, primeiramente, todos os povos foram colocados em grupos distintos, classificados de acordo com o fenótipo, os quais fizeram essas pessoas perderem suas diferenças étnicas e culturais. Após entenderem os povos nativos e africanos como inferiores e selvagens, os europeus infligiram a eles o modelo eurocêntrico e fez com que as identidades nativas e africanas se perdessem e se misturassem, criando variações destas.

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera. (MIGNOLO, 2005, p.40)

O etnocídio também atua no campo do conhecimento, além do cultural. Para os europeus, eles eram os únicos capazes de produzir conhecimento, eles eram a “razão soberana” (BARBOSA, 2005) e instrumentalizavam ideologicamente as concepções do padrão que eles criaram, tomando esse modelo de ciência como primordial e negando qualquer outro tipo de conhecimento, o que acarretou na destruição dos pensamentos latino-americanos, fato que a colonialidade do poder permitiu que exista até hoje, já que os autores mais utilizados ainda são os europeus.

Formou-se uma hegemonia epistemológica que, além de inviabilizar outras visões de mundo, operou para soterrar esses saberes alternativos. É por isso que o colonialismo se perpetua como uma “ferida”, como uma ideologia, que continua a ditar o ritmo da produção de conhecimento e do próprio locus de enunciação dos discursos, práticas e saberes dos latino-americanos. (BARBOSA, 2019, p.166)

As diferentes culturas das diferentes identidades latino-americanas, foram compactadas em grupos raciais, hierarquizadas e dizimadas. Foram perdidas

histórias, linguagens, memórias, conhecimentos e pensamentos. O etnocídio continuou o que a ideia de raça criou, a colonialidade do poder intensificou e o capitalismo perpetuou.

A construção da ideia de raça também foi criada para o controle de trabalho, ou seja, ela foi correlacionada com a natureza e lugares de trabalho da estrutura global, o que acarretou para a raça e essa divisão de trabalhos uma estruturação e enraizamento na sociedade para que o trabalho fosse controlado de acordo com os padrões eurocêntricos. Assim, a colonialidade do poder permitiu que esse tipo de controle permanecesse até os dias atuais e reforçasse dentro do capitalismo e na sociedade.

Durante o processo de colonização mundial, foi imposto o mesmo critério social a toda a população em escala global. Assim, os dominantes eram os brancos (europeus) e os dominados eram todas as outras identidades criadas pelos mesmos. Essa classificação foi associada com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial, o que acarretou em uma branquitude assalariada e no comando.

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005, p.109)

A América concedeu aos brancos a posição dominante dentro do comércio mundial por a mesma possuir o controle do ouro e prata juntamente com outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, assim por sua localização na vertente do Atlântico, lugar o qual era realizado o tráfico dessas mercadorias. Dessa forma, segundo Quijano (2005), a constante e progressiva monetarização do mercado mundial que fluiu e foi possibilitada por meio dos metais preciosos presentes no continente americano, assim como o controle de diversos outros recursos abundantes, acarretou no controle aos brancos da vasta rede de intercâmbio, sendo esta constituída, principalmente, pela China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo, permitindo, também, que concentrassem o controle do capital comercial, dos recursos de produção e do trabalho no mercado mundial. Além disso, esse

controle foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais.(QUIJANO, 2005)

A classificação racial criada pelos europeus fez-se associar o trabalho não assalariado com as identidades consideradas inferiores pelo grupo dominante. Sendo assim, as inúmeras mortes dos ameríndios, negros e mestiços não ocorreu apenas pelo ato da violência da colonização ou pelas enfermidades trazidas pelos europeus, mas sim porque eram vistos como mercadorias e como mão de-obra descartável, usados para trabalhar até a morte. De acordo com Quijano (2005), só após a derrota dos encomendeiros que houve uma reorganização política do colonialismo ibérico em que os índios passaram a ser trabalhadores livres e assalariados, enquanto o trabalho escravo ficou exclusiva para a população da África, os quais foram chamados de negros.

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial. (QUIJANO, 2005, p.110)

A colonialidade do poder capitalista determinou a divisão geográfica do capitalismo, sendo o capital o eixo em que se articulava todas as formas de controle de trabalho, recursos e produtos, sendo considerada dominante perante elas. Sendo assim, quem detém o poder do capital se transforma no grupo dominante juntamente com seu espaço geográfico, ou seja, a Europa e o europeu constituíram-se no centro do mundo capitalista.

O controle do trabalho dentro desse novo padrão de poder mundial constituiu-se em torno de uma relação capital-trabalho assalariado, mas isso ocorreu a partir da classificação racial e social da época colonial, pois baseou-se na construção de raça e a situação das mesmas no trabalho não remunerado, já que as

raças indígenas, negras e mestiças não recebiam, enquanto os brancos eram assalariados.

A colonialidade do poder permitiu, portanto, que a construção de *raça* criada na época colonial se propagasse por diversos âmbitos da sociedade, facilitando a associação dessas *raças* no pensamento social e gerando consequências para as mesmas. As identidades latino-americanas foram e são consideradas inferiores, suas culturas, histórias, pensamentos, conhecimentos foram e são julgadas e vistas como descartáveis e não importantes para a evolução do mundo, enquanto a branca domina o mundo e elas através do capitalismo que faz sua manutenção do poder continuar com quem o detém.

A percepção do capitalismo sobre as identidades latino-americanas, portanto, faz-nos perceber o quão intrínseco a colonialidade do poder e a construção de ideia de *raça* estão presentes no cotidiano e que vai continuar a ser um problema de longa duração e sem uma solução simples para os países que sofreram uma imposição social e cultural por parte das nações e impérios europeus ao longo dos séculos de exploração colonial.

No entanto, as novas abordagens da antropologia permitem dar uma visão a essas questões raciais, com um olhar de longo prazo, compreendendo sua formalização na sociedade antiga até os momentos atuais para analisar como o etnocídio das identidades se perpetua mesmo anos após esses países conquistarem suas independências. As identidades latino-americanas ainda sofrem com as consequências trazidas pela ideia de *raça* e naturalizada pela colonialidade do poder, ainda mais dentro da sociedade capitalista que continua vendo-as como inferiores e colocando-as em posições sociais, culturais, trabalhistas, econômicas e políticas de inferioridade.

Dessa forma, a decolonialidade se torna em um fator chave para que se possa analisar como as tradições e imposições europeias ainda dominam as sociedades conquistadas por estes no passado. Sendo assim, é possível, através da antropologia, entender esses conceitos para que se possa trabalhar no presente as questões a serem superadas, permitindo que se comece a partir da decolonialização do conhecimento e dando voz para autores decoloniais latino-americanos para que possam levar suas percepções para o resto do mundo.

A decolonialidade, dessa forma, fará com que entendamos o principal foco deste trabalho: como a colonialidade e a ideia de *raça* contribuíram para a criação

da identidade nacional brasileira, pois, como dito aqui, as antigas identidades latino-americanas foram ignoradas e criaram-se outras no lugar, realocando-as em grupos grandes, os quais a diferenciação para isso era feita de forma fenotípica, ignorando todas as etnias e culturas e transformando-as em uma só. A ideia de raça fez-se perder histórias dos povos, sendo estas, ainda por cima, recontadas pelos europeus e na visão eurocêntrica dos mesmos. Fez-se, também, marcas presentes até hoje nas sociedades colonizadas, incluindo o Brasil. Trouxe a desigualdade e a manutenção do poder. A colonialidade possibilitou tudo isso, com ela se enraizou as hierarquias, as opressões e as desigualdades. Permitiu mortes por fenótipos e cultura e a classificação da sociedade, inclusive na criação da identidade nacional brasileira, donde, em relação à identidade cultural trazida pelos africanos, alguns dos elementos foram ressignificados e colocados na cultura brasileira, mas a sua grande maioria foi marginalizada e reprimida.

3. COLONIALIDADE E RAÇA NO BRASIL

Como dito no capítulo anterior, os países colonizados sofreram agressões em diversos sentidos que se fundiram às entranhas destes e são vistos até os dias atuais vagando pela sociedade. Tendo isso em vista, o Brasil, como sendo um destes países, dispõe das características e consequências citadas anteriormente, fato este que acarretou na determinação da identidade cultural nacional baseada em tais aspectos racistas.

Nossa nacionalidade foi construída a partir da crença na miscigenação e ainda hoje as pessoas acreditam que o que poderíamos chamar de brasilidade é exatamente essa hibridez, esse mosaico de cores, culturas que formariam nossa contribuição para humanidade. O racismo existe e é forte, mas as soluções que parecem atentar para demarcação das identidades parecem não encontrar muito eco entre a população. (AGUIAR, 2008. p.123)

Entretanto, para entender tal feito, neste capítulo será abordado como a colonialidade e a ideia de raça estão presentes no território brasileiro e as repercussões disso, levando em consideração o conceito de miscigenação e democracia racial na realidade dos negros brasileiros, logo aspectos como mercado de trabalho e desigualdade salarial, mobilidade social, moradia e condição de vida, educação e violência serão abordados para elucidar a mecânica racista que rege o país.

No século XIX, Charles Darwin, um cientista naturalista, geólogo e biólogo britânico, célebre por seus avanços sobre evolução nas ciências biológicas, criou a teoria de evolução das espécies. Outros cientistas, desde então, passaram a criar teorias que levavam a raça para não mais um parâmetro apenas biológico, mas também político, antropológico e social. Disso foi elaborado o “darwinismo social” que, segundo Barros II e Rodrigues (2019), a cientista social Lilia Schwarcz expõe que autores de raça partiam de três proposições, sendo a primeira a diferença insuperável entre as raças, a segunda entendida como o vínculo entre as características morais e físicas, de forma que a divisão racial do mundo representaria uma divisão cultural e, por último, “a conformação do comportamento do sujeito pela psicologia coletiva do grupo racial-cultural. (BARROS II, RODRIGUES, 2019).

A partir disso, a teoria tomou novas proporções e o conceito de eugenia foi criado. Este corresponde à ciência da boa geração, a qual leva em consideração

que existem raças inferiores e que estas devem se submeter às superiores e isso por meio de um controle racial que seria feito por casamentos e nascimentos ideais para uma boa evolução da população, ponto este que exemplifica a presença da colonialidade.

No Brasil, no auge das correntes do darwinismo social e eugenia, a miscigenação foi entendida como uma forma de branquear o país, visando uma trajetória rumo ao progresso da civilização. Entretanto, também foi vista como se a capacidade de brancos e pretos viverem conjuntamente e se relacionarem fosse um argumento de que não havia racismo no Brasil e que tinham chegado plenamente à democracia racial, o qual é “um sistema racial desprovido de qualquer barreira legal ou institucional para a igualdade racial, e, em certa medida, um sistema racial desprovido de qualquer manifestação de preconceito ou discriminação.” (DOMINGUES, 2005). Dentre os pontos de vista elucidados acerca da miscigenação, o primeiro ponto será melhor discutido adiante e o segundo logo em seguida.

Após a abolição da escravidão, teorias científicas e racistas europeias (como o darwinismo social e a eugenia) foram adotadas pelo Brasil a fim de apontar argumentos que corroborassem com a ideia de branquear o país, pois a miscigenação era antagônica à evolução brasileiro, já que era entendido que os africanos e descendentes estavam ligados ao retardo natural e isso impediria chegar ao objetivo principal do Brasil. Contudo,

Os cientistas brasileiros encontraram meios para contornar a visão negativa mantida pelo racismo para a mistura das raças, ora classificadas como inferiores, ora como atrasadas: inventaram a tese do branqueamento e os mestiços “superiores”! (...) o branqueamento da raça era visualizado como um processo seletivo de miscigenação que, dentro de um certo tempo (três gerações), produziria uma população de fenótipo branco. Portanto, em termos gerais, o Brasil teria uma raça ou um tipo ou, ainda, um povo (o conceito empregado não importa) nacional. (MEDEIROS apud SEYFERTH, 2004, p.47. apud GOMES, NASCIMENTO, 2020, p. 9)

Dessa forma, a miscigenação passou a ser vista de um ponto positivo, já que com ela havia a possibilidade de em algumas gerações as procriações serem prevalentemente brancas e, por conseguinte, o objetivo de não haver mais pretos no Brasil seria alcançado juntamente com a extinção do atraso do país. Tudo isso sendo possível com o financiamento do Brasil para a vinda de imigrantes europeus que facilitariam o sucesso desse plano.

Segundo Barros II e Rodrigues (2019), a utilização da miscigenação para o branqueamento da população, todavia, entrou em declínio entre 1920 a 1930, assim como o apoio à imigração de europeus para tal também decaiu e levou o racismo científico ao mesmo rumo, pois ao analisarem as consequências das misturas raciais durante as gerações, houve o entendimento científico de que o branqueamento total não ocorreria já que a genética da população negra, em termos biológicos, é dominante perante a genética recessiva dos brancos. Após o fracasso em transformar o Brasil em um país com características europeias, novas teses passaram a ser criadas visando o desenvolvimento brasileiro e a criação de uma identidade nacional. Em 1930, a miscigenação foi oficialmente adotada como representação nacional.

A feijoada e a capoeira, elementos culturais da população negra, serão incorporadas nesse processo, tornando-se símbolos nacionais. O mesmo ocorre com o samba, que se converte de dança marginalizada a produto de exportação. É em meio a esse período também que se desenvolve a imagem do malandro brasileiro, cheio de simpatia, porém desfeito ao trabalho regular, principalmente o manual. Sobre esse recaia um preconceito que datava do período escravocrata. (BARROS II, RODRIGUES, 2019, p.304)

Pode-se ver nessa citação que há uma contradição da identidade nacional perante ao negro, tanto que alguns símbolos das etnias africanas foram ressignificados para se encaixar no novo modelo de identidade brasileira e enfatizar que o Brasil era um país livre de preconceitos raciais ao mesmo tempo em que outras características foram estereotipadas para reafirmar e relembrar a inferiorização do preto. Posto isso, a colonialidade permitiu que houvesse essa manipulação de informações que para o resto do mundo parecesse que o racismo não existia no Brasil, enquanto se olhasse realmente para as relações brasileiras veria que o racismo estava presente em todos os lugares.

Agora a questão que vem à mente é: por que entendiam e entendem que não há racismo no Brasil? A resposta está na teoria da “democracia racial” vigente a partir de 1930 a 1990, mas que hoje em dia é vista como “o mito da democracia racial”, mesmo que ainda haja resquícios desta teoria no imaginário brasileiro. De acordo com Aguiar (2008), este termo foi introduzido pelo famoso escritor Gilberto Freyre na década de 30 por meio de seu livro “Casa Grande e Senzala”, no qual ele trazia uma reflexão que distinguia “raça” e cultura e que a partir disso sistematizou a concepção idealizada de uma identidade nacional pautada na miscigenação e que,

por este motivo, não sucumbiu ao racismo e desigualdade tal como ocorreu nos Estados Unidos. Essa perspectiva foi então cunhada de “democracia racial”, a qual pressupõe que o fenômeno da miscigenação concebeu uma sociedade híbrida e “teria levado à formação de uma sociedade em que os extremos (senhores e escravos) aproximaram-se, corrigindo a grande distância social entre eles.” (AGUIAR, 2008). Entretanto, futuramente a mesma foi desmistificada e passou a ser chamada de “mito da democracia racial”.

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata- tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelo efeito social da miscigenação. (FREYRE, 1989, p.1 apud AGUIAR, 2008. p. 116)

Além disso, segundo Aguiar (2008), Freyre também acreditava que a cultura luso-brasileira não somente era miscigenada, como também rejeitava e repudiava a ideia de pureza racial. Isso se dá pelo contexto de regimes pautados no autoritarismo em que ele se encontrava, como por exemplo a Alemanha e Itália, as quais tinham como ideal, nessa época, o objetivo de possuir apenas raças puras em seus territórios, características dos regimes nazistas e fascistas.

Levando em consideração que os ex-escravos foram largados na sociedade sem nenhum amparo que os fizessem ser reiterados na vida social, juntamente com a contextualização acima acerca do “mito da democracia racial”, pode-se averiguar que as consequências do primeiro fato ressaltam a influência da colonialidade no processo de fácil aceitação dos brasileiros do conceito de “democracia racial” e de outras teorias que não aceitam nem entendem a existência de racismo no país, tais quais demonstram que o racismo no Brasil não é exposto, mas sim velado.

Em primeiro lugar, circulavam alguns discursos de que os pretos não tinham as mesmas oportunidades que os brancos por preguiça e que a culpa era deles e somente deles, além de que, como Domingues (2005) expõe, haviam argumentos em que o fato de os ex-escravos terem ganhado a liberdade fez com que suas preferências fossem contrárias ao trabalho, disciplina e responsabilidade e assim permaneceu na história dos pretos.

Se os negros fracassaram em sua ascensão na sociedade brasileira, isso foi por sua própria culpa, pois essa sociedade não reprimiu nem

obstruiu de modo algum o seu progresso. A realidade continuada da pobreza e marginalização dos negros não era vista como uma refutação da idéia de democracia racial, mas sim como uma confirmação da preguiça, ignorância, estupidez, incapacidade etc., o que impedia os negros de aproveitar as oportunidades a eles oferecidas pela sociedade brasileira (...). (DOMINGUES, 2005, p. 117)

Além disso, segundo Aguiar (2008), para Guimarães a percepção predominante no Brasil era de que não havia nada que dificultasse a ascensão dos pretos em cargos e posições mais altas, não haviam barreiras legais ou qualquer obstáculo social, político e cultural e que se eles procurassem se estabelecer haveriam poucos casos de dificuldades. Essa visão, portanto, reafirmou a concepção de que as adversidades que os negros passavam não era questão racial e discriminatório, mas sim uma falta de inserção dessa população no mercado de trabalho, logo um problema classicista, juntamente com a falta de força de vontade da parte dos mesmos.

Ainda em conformidade com Aguiar (2008), outro ponto a ser destacado diz respeito à desigualdade salarial, pois com o projeto de branqueamento do país, inúmeros imigrantes europeus vieram para o Brasil e apoderaram-se do mercado de trabalho, fato este que dificultou a inserção do negro no mesmo. Esse projeto foi criado e apoiado pelas elites brasileiras justamente para minar a negociação entre antigos senhores e os ex-escravos, pois sem espaço para estes últimos adentrarem o mercado de trabalho, suas opções ficaram cada vez menores e dessa forma “ao “inundar” o mercado de trabalho com mão de obra imigrante, o custo da mão-de-obra manteve-se baixo.” (AGUIAR, 2008)

Para Andrews (1991, p.122), muito antes da abolição, grande parte dos afro-brasileiros escaparam da escravidão e se estabeleceram como comerciantes e artesãos. Grande parte da população afro-brasileira era analfabeta e, em sua maioria, os imigrantes eram alfabetizados, mas esta não era uma habilidade fundamental para incorporação no mercado de trabalho. Andrews (1991, p.133) observa que as chamadas condições de anomia e patologia social não eram exclusividade da população negra. (AGUIAR, 2008. p. 120)

Dessa forma,

O crime, a pobreza e a desorganização social também se aplicavam aos brancos pobres e imigrantes. Portanto, a dificuldade de inserção do negro no mercado de trabalho não se devia à falta de um horizonte cultural adaptado à sociedade inclusiva, mas sim à política de estado que favoreceu a mão-de-obra imigrante e inviabilizou uma posição de negociação dos afro-brasileiros. (AGUIAR, 2008. p.120)

Posto isso, levando em consideração o relatório informativo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2019 “Desigualdades Sociais por cor ou raça no Brasil”, o qual traz dados do ano de 2018, a força de trabalho brasileira é majoritariamente preta ou parda totalizando 57,7 milhões de pessoas, 25,2% a mais que a força de trabalho branca, que corresponde a 46,1 milhões de pessoas. Contudo, a população preta e parda encontra-se também em maior presença em relação à população desocupada e subutilizada “que inclui, além dos desocupados, os subocupados e a força de trabalho potencial” (IBGE, 2019), equivalente à 64,2% dos desocupados e 66,1% dos subutilizados em 2018. Além disso, se também analisar os rendimentos médio mensal das pessoas ocupadas, a porcentagem da população branca (R\$ 2.796,00) corresponde à 73,9% maior que o da população preta e parda (R\$ 1.608,00).

Esses dados, portanto, demonstram a desigualdade explícita no mercado de trabalho e salarial, mas não é por opção, a população negra não se colocou nessa posição, a colonialidade sim. Esta última permitiu que as justificativas para a escravidão continuassem mesmo após sua abolição, logo a inferiorização no trabalho dos pretos ainda existe, não por preguiça, mas por falta de oportunidade, muito menos por falta de vontade, mas sim porque ano após ano foi cada vez mais naturalizado que a população negra merece apenas os serviços considerados indignos para os brancos, já que quem atua em tais funções está na base da pirâmide social, lugar em que os pretos sempre estiveram desde a colonização por obrigação.

Em segundo lugar, além da dificuldade para entrar no mercado de trabalho, também há a dificuldade de mobilidade social. Conforme Aguiar (2008), para Carlos Hasenbalg, no pós-abolição os pretos iriam ocupar um lugar diferente dos brancos na ordem capitalista, pois enquanto os brancos ocupariam os centros, os negros seriam destinados para regiões periféricas da dinâmica do capitalismo. Dessa forma, constata-se desde então uma desvantagem, a qual seria uma das consequências da escravidão, a qual afetaria a ascendência dos pretos na sociedade.

Na sociedade contemporânea, observa-se que a maioria dos brancos aproveita-se do racismo e da opressão racial para obter vantagem no preenchimento das posições na estrutura de classes. Observa-se nitidamente que em termos de processo de estratificação e mobilidade social, se as pessoas entram na arena competitiva com os mesmos recursos, exceto na filiação racial, o resultado é uma

posição inferior aos não-brancos. (HASENBALG, 1979, p.114 apud AGUIAR, 2008, p. 121)

Além disso, no pós-abolição, havia uma diferença entre a consequência da miscigenação brasileira e norte-americana, pois neste último os negros vindos deste feito - sendo no Brasil reconhecidos pelo IBGE, atualmente, como pardos - não possuíam diferenciação dos outros, logo a pigmentação da pele não fazia qualquer diferença. Já no Brasil, quem era considerado pardo (antes chamados de 'mulatos') e possuía um tom de pele mais claro recebia um tratamento diferenciado e um pouco menos racista, conseguiam oportunidades que os reconhecidos negros nem sonhavam em conseguir, logo a aceitação social dos pardos. A construção da categoria "mulato", então, foi a saída encontrada pela ideologia da democracia racial para difundir a ilusão de que no Brasil não existiam distinções de "raça" (DOMINGUES, 2005)

Outrossim, com a miscigenação sendo considerada a base do Brasil, assim como o racismo com particularidades brasileiras, ou seja, pautado no fenótipo das pessoas, quanto mais perto da pigmentação do branco a pessoa ser, mais chances ela possui de conseguir mobilidade e ascendência social, entretanto quanto mais perto do negro a pessoa ser menos chances ela terá e ficará estratificada socialmente. Posto isso, é justamente por este fato que os considerados pardos podem possuir um pouco mais de oportunidades que aqueles considerados pretos e, portanto, conseguir suas mobilidades mais facilmente, ou melhor, menos dificilmente.

Ainda acerca da miscigenação, de acordo com Barros II e Rodrigues (2019), parte da população brasileira persiste em autodeclarar descendência europeia, visando se apoiar na parte considerada superior de sua ancestralidade. Isso, juntamente com possuir uma pele mais clara, aumenta a possibilidade de inserção na sociedade e recebimento de certos privilégios ou até mesmo aspectos básicos para uma vida decente que os pretos não possuem, pois, como dito mais acima, quanto mais a pele for clara, mais bem acolhida e legitimada a pessoa será.

De um lado, o racismo persiste como fenômeno social, justificado ou não por fundamentos biológicos. De outro, no caso brasileiro, a mestiçagem e a aposta no branqueamento da população geraram um racismo à la brasileira, que percebe antes colorações do que raças, que admite a discriminação apenas na esfera privada e difunde a universalidade das leis, que impõe a desigualdade nas condições de vida, mas é assimilacionista no plano da cultura. É por

isso mesmo que no país seguem-se muito mais as marcas de aparência física, que, por sua vez, integram status e condição social, do que regras físicas ou delimitações geracionais. É também por esse motivo que a cidadania é defendida com base na garantia de direitos formais, porém são ignoradas limitações dadas pela pobreza, pela violência cotidiana e pelas distinções sociais e econômicas. (SCHWARCZ, 2012, p. 27 apud BARROS II, RODRIGUES, 2019. p.307)

Em terceiro lugar, no pós-abolição, a romantização da democracia racial foi ganhando cada vez mais força e foi pautada em aspectos como a vida em harmonia de brancos e pretos, já que estes últimos não retaliaram os primeiros como forma de compensação pela escravidão como ocorreu nos Estados Unidos e por este motivo, a sociedade brasileira entendeu que a relação entre brancos e negros era livre de desavenças e rancor. De acordo com Domingues (2005), uma parte da população negra continuou com laços com a elite tradicional e isso deu espaço para discursos romantizados percorressem a sociedade brasileira. Entretanto, a aparente relação amigável entre negros e brancos era apenas isso “aparência”, pois como expôs Domingues (2005), há diversos relatos em que a população preta era segregada no dia-a-dia. “Apesar de os negros e brancos residirem no mesmo terreno e "dividirem parede", a linha de cor era quase indelével: enquanto o negro morava no porão, embaixo, o imigrante italiano morava na residência, em cima.” (DOMINGUES, 2005), retomando, claramente, a hierarquização presente no período colonial.

A relação entre negros e brancos era desenhada como harmoniosa e fraternal. Decerto, a maior proeza do mito da democracia racial foi ter ocultado: primeiro, o conflito inter-racial; segundo, a abissal desigualdade social entre negros e brancos em São Paulo. Essa solução, mais que prescindir a instauração de um regime de apartheid, forjou o fetiche da integração simbólica do negro no seio da nacionalidade. O idílico cenário racial era apontado como vantagem para o desenvolvimento nacional. (DOMINGUES, 2019. p. 122)

Entretanto, por mais que a relação harmoniosa entre brancos e pretos fosse uma perspectiva equivocada, o mito da democracia racial persistiu e adentrou no imaginário da população brasileira, no qual propagou-se erroneamente que o racismo não existia e que o recém-libertos e seus descendentes teriam todas as oportunidades que os brancos tinham. Muitos autores, jornalistas e políticos da época auxiliaram nesse processo, o que facilitou essa ideia a embrenhar-se no pensamento brasileiro, assim como no âmbito internacional. Pode-se pegar por

exemplo a citação de político e jornalista Joaquim Nabuco acerca da inexistência de preconceito racial no Brasil,

A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor – falando coletivamente – nem criou entre as duas raças o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos. Por esse motivo, o contato entre elas foi sempre isento de asperezas, fora da escravidão, e o homem de cor achou todas as avenidas abertas diante de si. Os debates da última legislatura, e o modo liberal pelo qual o Senado assentiu à elegibilidade dos libertos, isto é, ao apagamento do último vestígio da desigualdade da condição anterior, mostram que a cor no Brasil não é, como nos Estados Unidos, um preconceito social contra cuja obstinação pouco pode o caráter, o talento e o mérito de quem incorre nele. Essa boa inteligência em que vivem os elementos, de origem diferente, de nossa nacionalidade é um interesse público de primeira ordem para nós. (NABUCO, 2000, p.16 apud AGUIAR, 2008, p.117-118)

Levando isso em consideração, assim como comparando com o Brasil atualmente, é possível perceber que nos dias vigentes as melhorias para sanar a desigualdade domiciliar entre brancos e pretos caminham a passos lentos desde o pós-abolição, pois de acordo com o relatório do IBGE em 2019,

Em relação à distribuição espacial, o Censo Demográfico 2010 verificou que, nos dois maiores municípios brasileiros, São Paulo e Rio de Janeiro, a chance de uma pessoa preta ou parda residir em um aglomerado subnormal era mais do que o dobro da verificada entre as pessoas brancas. No Município de São Paulo, 18,7% das pessoas pretas ou pardas residiam em aglomerados subnormais, enquanto entre as pessoas brancas esse percentual era 7,3%. No Município do Rio de Janeiro, 30,5% das pessoas pretas ou pardas residiam em aglomerados subnormais, ao passo que o percentual registrado entre as pessoas brancas foi 14,3%. (IBGE, 2019. p. 5)

Além disso, não apenas a distribuição domiciliar é extremamente distinta como também as condições de vida e cobertura de serviços como saneamento básico. Em concordância com o relatório do IBGE (2019), em 2018 foi constatado uma significativa desigualdade na proporção populacional residindo em domicílios sem as devidas disposições básicas, como por exemplo, domicílios sem coleta de lixo que resultou em 12,5% de pretos e pardos contra 6,0% da população branca; sem abastecimento de água por rede geral correspondente a 17,9% de pretos e pardos, enquanto a população branca representou 11,5%, e sem esgotamento sanitário por rede coletora ou pluvial equivalente a 42,8% de pretos e pardos contra 26,5% da população branca.

Tendo esses dados em vista, a colonialidade proporcionou uma ambientação para o mito da democracia racial que auxiliou a continuação da configuração da realidade hierarquizada entre pretos e brancos, pois enquanto na superfície aparenta uma relação igualitária, ao se observar para além das aparências, a maioria dos brancos está vivendo em residências com condições básicas e muitas vezes com mais que o básico e parte dos negros está tentando sobreviver em seus domicílios sem o mínimo de estruturação e que implica em uma maior vulnerabilidade e exposição à mazelas.

Em quarto lugar, outro aspecto a ser considerado diz respeito ao sistema educacional brasileiro. De acordo com Passos (2012), a Constituição de 1824 declarava que todos os cidadãos tinham direito de receber instrução primária gratuita, entretanto a 'cidadania' era para livres e libertos, ou seja, para negros escravos e indígenas a educação viria apenas da oralidade e da violência que gerava obediência. Como forma de apoio a isso, dispositivos jurídicos criaram leis que disseminavam ainda mais a desigualdade educacional, como a Lei número 1, de 14 de janeiro de 1837 em que proibia de frequentar escolas públicas "Primeiro: Todas as pessoas que padecem de moléstias contagiosas. Segundo: os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos" (FONSECA, 2002, p. 12).

Em concordância com Passos (2012), a lei citada e outras como tal, pretendia extinguir a possibilidade de levar a instabilidade para o sistema escravista por meio da não instrução dos escravos, pois o acesso destes à leitura e escrita podiam trazer consequências negativas para a escravidão como uma maior resistência. Além disso, as leis também tinham por objetivo eliminar a influência negativa que os pretos levariam para as instituições escolares por meio do alastramento de moléstias que poderiam "contaminar" o espaço social. Dito isso, o ponto é que para a elite brasileira "O que estava em jogo com essas proibições era que os escravos poderiam influenciar com seu comportamento a convivência com os brancos e esses, por conseguinte, poderiam assimilá-los."

Desse modo, a educação passa a ser um importante instrumento de dominação e controle. Contudo, a análise histórica vai mostrar que, para os escravizados, a instrução vai deixar de se constituir em ameaça para ser uma necessidade no processo de abolição do trabalho escravo, mais especificamente, quando se iniciam as discussões relativas à libertação do ventre. Essa mudança de pensamento sobre a educação dos negros tinha como referência o "novo" modelo de sociedade que se pretendia construir. (PASSOS, 2012. p. 140)

Modelo este que visava o embranquecimento da sociedade e entendia a escola como “clínicas em que os males nacionais associados à mistura de raça poderiam ser curados.” (DÁVILA, 2006, p. 22 apud PASSOS, 2012, p. 151). Logo, esse projeto seria possível a partir da Lei do Ventre Livre em 1871, a qual visava a entrega das crianças de escravos para o Estado para que recebessem instrução educacional. Entretanto, segundo Passos, poucas das crianças foram entregues e grande parte foi instruída pelos senhores de suas mães, o que ocasionou na elite branca moldando essas crianças para a estrutura social já vigente, como forma de assegurar que não houvesse mudanças advindas delas, logo a educação foi uma das principais mecânicas para a manutenção do sistema corrente e afirmava aos filhos livres das escravas que a utilidade deles era o trabalho nas lavouras e afins e, portanto, deveriam receber instruções voltadas para tal.

As instituições educacionais foram sendo criadas sob influência do pensamento racial, que guiava as políticas públicas da época. Intelectuais médicos e cientistas sociais acreditavam que a criação de uma escola universal poderia embranquecer a nação, liberando o Brasil do que eles imaginavam ser a degeneração de sua população. A intenção era “[...] transformar uma população geralmente não branca e pobre em pessoas embranquecidas em sua cultura, higiene, comportamento e até, eventualmente, na cor da pele.” (DÁVILA, 2006, p. 13 apud PASSOS, 2012, p. 150)

Contudo, como já dito neste capítulo, após o projeto de branqueamento, a democracia racial ganhou forças e prevaleceu na sociedade brasileira por um tempo e na educação não foi diferente. O mito da democracia racial propagou a ideia de que todos recebiam os mesmos direitos educacionais e, por isso, as instituições, sejam elas jurídicas, educacionais ou políticas, abraçaram a ideia e não fomentaram políticas que trouxesse, de fato, a igualdade na educação de brancos e negros, acarretando numa defasagem na instrução destes últimos que prevalece até os dias atuais. Portanto, a ausência de condições e políticas para os negros exercerem seu direito de obterem uma educação apropriada, aumentou a desigualdade entre brancos e pretos.

De acordo com os indicadores do IBGE de 2019, entre os anos de 2016 e 2018, a taxa de analfabetismo das pessoas negras ou pardas de 15 anos ou mais de idade passou de 9,8% para 9,1%, enquanto a proporção de pessoas de 25 anos ou mais de idade com pelo menos o ensino médio completo aumentou de 37,3% para

40,3%. Todavia, ambos os indicadores permaneceram abaixo dos observados na população branca, pois a taxa de analfabetismo era 3,9%, e a proporção de pessoas com pelo menos o ensino médio completo era 55,8%, levando em consideração os mesmos grupos etários mencionados, em 2018. Além disso, por mais que estudantes pretos ou pardos passaram a compor 50,3%, portanto, a maioria das instituições de ensino superior da rede pública do país, em 2018, os mesmos seguiam sub-representados, já que compõem 55,8% da população, demonstrando a necessidade da existência das medidas que ampliam e democratizam o acesso à rede pública de ensino superior.

O processo histórico desde a escravidão até sua abolição e após ela criou traumas na sociedade brasileira que foram dia pós dia sendo reafirmados e lembrados pela colonialidade, sendo a desigualdade educacional um deles. A falta de acesso escolar, a precariedade do ensino e das escolas voltadas para negros e pobres, a falta das devidas políticas públicas e distinção de condições de vida que distanciam ainda mais a realidade de uma boa educação para os pretos, elucidam a herança colonial e as consequências da mesma e o fato de que o sistema ainda age contrário aos negros, mesmo estes sendo a maioria do povo brasileiro.

Por último, sob um ponto de vista voltado para a violência física e verbal contra negros, pode-se constatar que a escravidão criou e perpetuou justificativas para a agressão ser vista como natural para o sujeito inferior se submeter ao superior. Segundo Barbosa (2015), desde o momento em que os traficantes encontravam os africanos na base da violência, mandando-os para navios em condições precárias e insalubres, sem a devida alimentação, nem mesmo a básica, com castigos físicos pelos mínimos atos, com a possibilidade do contágio de doenças e mortes durante o caminho, percebe-se que africanos não eram vistos como humanos, apenas como mercadorias e mão de obra, tanto que os corpos mortos eram jogados no mar como um objeto, como se não valessem nada.

Dessa forma, os traficantes de pessoas disseminaram a violência histórica contra a população negra escravizada e desprovida de qualquer possibilidade de reação dentro dos porões dos navios negreiros (túmbeiros). A travessia pelo oceano Atlântico constituía o início do sofrimento dos africanos escravizados que se destinavam à América. As viagens do litoral da costa da África para o Brasil duravam dias, semanas e meses. Com a chegada ao Novo Mundo, os navios negreiros eram conduzidos a diferentes portos e localidades na América, mas quase sempre os escravos tinham um destino em comum: os mercados, onde eram comercializados como

mercadorias, rendendo altos lucros para o tráfico de escravos numa ordem econômica mundial. (BARBOSA, 2015, p. 189)

Além disso, toda a manutenção do processo escravista era pautada na violência, seja ela física, psicológica, cultural ou social, de forma legal e que fomentava a visão de negros subordinados e brancos como senhores, estes últimos utilizando a violência para demonstrar seu poder e controle sobre o outro. Para a permanência dessa relação foram criadas diversas formas de torturas para coerção, punição e correção de atos e comportamentos.

Posto isso, um dos principais mecanismos brasileiros que dissemina a lógica colonial para manutenção da hierarquia do poder é a violência policial, a qual é uma forma de racismo institucional legitimado pelos discursos de hierarquia e superioridade de homens brancos e disseminado no pensamento do resto da população, o que acarreta na propagação do racismo em todas as esferas da sociedade e contribui para a continuação e consentimento da violência policial contra, principalmente, os jovens negros, já que:

“[...] a juventude negra é vista pela sociedade a partir da dicotomia que ora a enquadra como um “problema social”, isto é, um jovem infrator desviante das regras, normas e leis, ora o situa na categoria do “risco”, alguém que pode tornar-se infrator e desviante por ainda não ter o discernimento próprio do adulto para tomar as melhores decisões na condução de sua vida.” (ANUNCIAÇÃO; FERREIRA, 2014, p.9)

A violência policial atua no psicológico da sociedade, tentando sempre reafirmar o lugar que os pretos merecem e devem ficar, através de abordagens nas ruas, imposição de medo, uso da violência como ameaça e a morte, de fato, caso ocorra o mínimo de movimento que eles consideram como reação. Essas ações ocorrem geralmente em pessoas negras cuja as quais são ou estão com algum aspecto que façam os policiais considerá-los suspeitos, sendo eles, o fenótipo de fato, o pertencimento territorial e/ou situação econômica, a aparência – caso esteja com vestimentas estereotipadas -, atitudes e comportamentos – o andar, linguajar e a forma de gesticular – e por último, as características externas, tais como pouca iluminação, becos e próximo a pontos de tráficos.²

² Critérios criados pelos autores da pesquisa “Mão na cabeça!”: abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste.

Os agentes estatais de segurança pública, portanto, são vistos como a forma de obter a ordem social e a segurança da população, muitas vezes são chamados de “heróis”, vistos como uma figura protetora e firme. Entretanto, para aqueles que são alvos destes em abordagens policiais em função do seu pertencimento racial, territorial e social, a imagem da polícia está relacionada com o medo, a violência e a morte. Diversos são os casos que o pensamento de que o homem branco é superior ao homem negro ocasionaram em mortes injustas e que não houveram a devida punição para o policial que cometeu o homicídio, principalmente contra a juventude negra.

Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2022 criado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, dentre o número de Mortes Violentas Intencionais (MVI) do país, as ações policiais representam 12,9% em 2021, havendo uma redução de vítimas neste ano em comparação aos outros. Entretanto, o perfil dos alvos dessas intervenções não mostrou mudanças significativas ao longo dos anos, com prevalência de homens, adolescentes e jovens, pretos e pardos entre as vítimas. No último ano, 99,2% das vítimas eram do sexo masculino. (ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022).

Em relação à faixa etária, 52,4% das vítimas tinham no máximo 24 anos quando foram mortas, percentual que sobe para 74% se considerarmos as vítimas de até 29 anos, ou seja, as vítimas de intervenções policiais são consideravelmente mais jovens que as vítimas de mortes violentas intencionais, em que 74% das vítimas são jovens de até 29 anos. (ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022, p. 82)

Além disso, por mais que a taxa de letalidade policial tenha diminuído, a discrepância entre vítimas brancas e negras aumentou, pois, a mortalidade dos brancos diminuiu 30,9%, enquanto a taxa de vítimas negras cresceu 5,8%.

O racismo que vitima os negros brasileiros não resulta de uma característica exclusiva das polícias, mas é consequência de uma demanda social estrutural, institucional e histórica, que reservou ao negro o lugar de problema a ser eliminado na transição pós-abolicionista, com a substituição da mão de obra negra pela mão de obra branca europeia e japonesa como parte de um planejamento de desenvolvimento nacional (FERNANDES, 2008; JACCOUD, 2008; TEODORO, 2008 apud ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022, p.87).

Outro ponto diz respeito ao tratamento às negras escravas e ex-escravas, no qual a violência - em todos os sentidos - era mais que presente nessa equação. De acordo com Fernandes e Gomes (2020), a construção da ideia de raça não era a

única forma de diferenciar e inferiorizar um grupo no processo colonial, pois as mulheres durante a colonização e também após ela, eram vistas como oportunidade para aparência na sociedade e reprodução, não podiam trabalhar e ganhar seu próprio dinheiro, não podiam possuir bens materiais tal como casa em seus nomes, ter um contrato de casamento era seu único 'direito'. Entretanto, esses pontos levantados dizem respeito, principalmente, às mulheres brancas, já que as negras podiam trabalhar - e deviam, caso contrário não conseguiriam sobreviver -, mas nunca em funções minimamente favoráveis a elas e muito menos algum que lhes desse poder, sempre postas à posições de serventia e precariedade.

As mulheres, do ponto de vista da ordem capitalista, deviam e devem ser subordinadas aos homens para um melhor desempenho econômico, uma vez que a divisão social do trabalho também é pautada na divisão sexual do trabalho. Dessa forma, funções como trabalho doméstico são desvalorizadas e consideradas apenas para mulheres executarem, de modo que os homens devem ficar com funções vistas como importantes na sociedade e que de fato movem a economia. Soma-se isso ao fato de que mulheres negras devem estar ainda mais abaixo na pirâmide social e devem ficar com os piores trabalhos, assim como receber menos que qualquer pessoa. São visões como essas em que a mulher deve ser considerada inferior aos homens e em que as mulheres negras devem ser consideradas inferiores em todos os tipos de situações que dão base para justificar toda a violência contra as mesmas.

Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022) alguns indicadores de violência contra a mulher apresentaram um aumento em 2020 e 2021, como por exemplo: houve um crescimento de 3,3% na taxa de registros de ameaça, assim como 0,6% na taxa de lesões corporais dolosas em contexto de violência doméstica. Enquanto, o número de feminicídios diminuiu 1,7% de 2020 para 2021, contudo, mesmo com essa variação, o total de feminicídios em quantidade ainda é assustador: 2.695 mulheres foram mortas apenas por serem mulheres.

Agora, levando em consideração o fator raça, conforme o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022), 37,5% das vítimas de feminicídio são brancas e 62% são negras, enquanto nas mortes violentas intencionais 70,7% são negras e 28,6% são brancas. Com isso, pode-se observar que a diferença entre negras e brancas no feminicídio é menor que nas demais mortes intencionais, entretanto

Em última instância, o que os dados nos indicam é uma possível subnotificação das negras enquanto vítimas de feminicídio. Demais estudos ainda devem ser realizados para aprofundar o fenômeno, entretanto, levanta-se a hipótese de que as autoridades policiais enquadram menos os homicídios de mulheres negras enquanto feminicídio. Ou seja, mais mulheres negras, mesmo sendo mortas pela condição de ser mulher, são incluídas na categoria de homicídio doloso e não feminicídio, o que parece acontecer menos com as mulheres brancas. Esta hipótese ganha força quando analisamos a mortalidade geral de mulheres por agressão ao longo da última década e verificamos que, se os assassinatos de mulheres brancas caíram, os de mulheres negras se acentuaram, aumentando a disparidade racial da violência letal (FBSP, IPEA, 2020 apud ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022. p. 173).

Além disso, o mito da democracia racial tinha como fundamentação o alto nível de miscigenação no Brasil, além de levar em consideração o racismo exposto e sangrento nos Estados Unidos, fato este que não ocorria no Brasil como já comentado acima. De acordo com Domingues (2005) inúmeros autores paulistas atribuíram o processo miscigenador à uma relação consentida entre senhores e escravas negras que acarretou no equilíbrio entre o número de brancos e não-brancos no país e fez com que não houvesse a segregação de africanos, mas sim uma convivência harmoniosa.

Entre nós, a mescla se fez aos poucos, diluindo-se suavemente pela mestiçagem sem reboço. O negro não é um inimigo: viveu, vive, em completa intimidade com os brancos e com os mestiços que já parecem brancos. Nascemos juntos e juntos iremos até o fim de nossos destinos. (PRADO, 1944, p.165-166 apud DOMINGUES, 2005, p. 124)

A realidade, entretanto, era outra. A violência contra as escravas, sobretudo a violência sexual se tornou uma norma de conduta do colonizador português, visto que a questão de gênero dentro do parâmetro colonial também é um fator importante que fazia com que os europeus inferiorizassem as mulheres, ainda mais as mulheres africanas e com um pressuposto legal por trás de tudo.

Já nas colônias da África, conquistadas no final do século XIX e onde não se conheceu a escravidão moderna, o português empreendeu incursões sexuais em menor escala com a mulher negra. O grau de miscigenação foi bem mais reduzido, comparado ao colonialismo português na América. Portanto, o que determinou o elevado nível de miscigenação, no Brasil, não foi a “tara” do português pela mulher negra ou a tendência ninfomaníaca das africanas, mas o estatuto da escravidão, que assegurava, independente do sentimento racial, a livre exploração da mulher negra escravizada. (DOMINGUES, 2005. p. 124)

Posto isso, segundo Fernandes e Gomes (2020), durante a escravidão brasileira, inicialmente o propósito era a exploração territorial, então o planejamento era focado na vinda de homens por si só, sem a obrigação de trazer as mulheres e as famílias destes, o que ocasionou na deliberação de uma justificativa pautada de forma legal para a utilização das mulheres negras de forma sexual. Portanto, uma das heranças escravocratas é a hipersexualização da mulher preta e que inclusive faz com que haja uma diferenciação social ao modo como se olha e trata a mulher negra e branca. “Enquanto o sexo com mulheres brancas era entendido como elemento do matrimônio e meio para a procriação, o sexo com mulheres negras era objeto de fetiche sexual por excelência.” (FERNANDES, GOMES, 2020).

De acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022), em 2021, 88,2% das vítimas de estupros e estupros de vulneráveis foram mulheres de todas as faixas etárias. Levando em consideração o fator racial, dentre esse número 52,2% são mulheres negras, sendo assim, em um contexto em que a colonialidade insere no imaginário brasileiro que raça e gênero são fatores para fazer a distinção de quem possui poder sobre o outro, as mulheres negras, portanto, são controladas e submetidas à visão hipersexualizada das mesmas, seus corpos não pertencem à elas, pertencem ao homem e elas estarão sempre disponíveis ao mesmo, pois isso é considerado de sua natureza. A submissão imposta às mulheres negras foi naturalizada, não somente pelos possuintes de poder e do alto escalão da hierarquia, mas também pelas próprias mulheres negras, pois desde crianças foram expostas às mais diversas formas de violência e que não podiam reclamar, porque aquilo era o normal e não podiam denunciar, porque as instituições brasileiras são baseadas nos moldes coloniais, logo, são racistas e machistas e estão ali para dar continuidade a manutenção do poder.

Não é fácil admitir nem a si própria a violência sofrida, seja ela de qual tipo for. No caso das mulheres negras, esta história se complica, pois são muitas as situações de violência às quais são expostas, multiplicando-se os riscos de vitimização na experiência das violências originárias tanto da estrutura patriarcal quanto do racismo brasileiro, localizando a mulher negra na dicotômica situação de sofredoras e guerreiras nas suas representações essencializadas atualmente. (ROMIO, 2013, p. 135 apud FERNANDES; GOMES, 2020, p. 25).

O racismo, portanto, é institucional e estrutural, ele é utilizado como um mecanismo de produção e reprodução social da lógica capitalista. É do interesse da

classe dominante ter pessoas subordinadas a ela que possuem um menor nível de instrução, pois assim elas entram no mercado de trabalho para possuir os empregos considerados inferiores, mas os quais fomentam o capitalismo, e, como foi dito, após a abolição da escravidão os negros foram jogados na sociedade sem amparo ou assistência, o que acarretou até hoje em uma mão de obra barata para a elite. Ou seja, a mão de obra da população preta e pobre continua sendo a sustentação para o sistema-mundo capitalista e por consequência, também sustenta os moldes europeus.

Sendo assim, apesar de o Brasil ter reconhecido a mestiçagem como símbolo nacional e ter adicionado à identidade brasileira oficial costumes culturais das etnias africanas, a idealização dessas formalidades gerou e fidelizou a concepção de inexistência de racismo no país e também o autoentendimento como não-racista. Portanto, não somente o Brasil é livre de racismo como também de racistas. “Quase todos concordam com a existência das desigualdades raciais, mas é quase impossível constatar o racismo existente em nossa sociedade” (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2010, p. 229 apud BARROS II; RODRIGUES, 2019, p. 305). A colonialidade no Brasil trouxe uma característica peculiar que é justamente o racismo sem racistas, é o entendimento ou não da presença da discriminação e suas consequências dentro da realidade brasileira, mas sem ver em si mesmo o racismo velado que é propagado no país desde a colonização. Dessa forma, por mais que tenha tido a integração das culturas africanas na identidade nacional, o que mais pode caracterizar a identidade brasileira é de fato é o racismo velado, o qual defende a ideia de que não há preconceito e desigualdades no território brasileiro, mesmo que os dados mostrem o contrário, mesmo que os relatos contraponham o discurso racista. A escravidão que tanto matou e fez os negros sofrerem acabou, mas deu lugar ao pensamento preconceituoso, estereotipado e hierárquico que mata e impõe sofrimento pelo mesmo motivo da época colonial: a reafirmação e manutenção da camada dos grupos dominantes.

4. IDENTIDADE AFRO NA IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA

A identidade nacional brasileira foi construída e desenhada por anos, foi debatida, questionada e criticada tanto pelos próprios brasileiros quanto por estrangeiros, inclusive até a atualidade. A chamada “brasilidade” não foi constituída a partir do propósito de ser brasileiro, mas sim visando ser a Europa, o que mostra a colonialidade presente em sua construção. Dessa forma, neste capítulo será abordado como se deu essa construção e serão elencados alguns elementos da cultura brasileira que fazem ou não parte da identidade nacional e, caso não, o motivo para tal, levando em consideração o papel de grande importância da colonialidade para isso.

Primeiramente, é necessário trazer uma elucidação acerca dos conceitos de nacionalidade e nacionalismo com o intuito de entender o surgimento destes e sua participação no Brasil. Estes trouxeram os primeiros sentimentos de identificação de pessoas dentro de um Estado, com “lembranças (e também esquecimentos) partilhadas, heróis imaginários comuns e situações capazes de prover condições para que pessoas conheçam seus concidadãos, somente a partir de experiências compartilhadas.” (BARBATO, 2014).

Segundo Barbato (2014), Anthony lista diversos eventos que demonstram o nascimento de nacionalismos, tais como a Guerra de Independência dos EUA, as divisões da Polônia e a reação alemã e prussiana à Revolução Francesa e às conquistas napoleônicas. Benedict Anderson possui um pensamento similar, o qual diz que

Tal período marca o anoitecer dos modos de pensamento religioso. Isso porque, o século do Iluminismo e do secularismo racionalista trouxe consigo suas “próprias trevas modernas”, pois houve um declínio da fé religiosa, mas o sofrimento que ela ajudava a atenuar não desapareceu, persistia. Assim, uma outra linha de continuidade deveria suprir a lacuna deixada pela salvação religiosa, e, como frisa Anderson, poucas coisas se mostraram (e ainda se mostram) mais adequadas a essa finalidade que a ideia de nação (ANDERSON, 2008: 38 apud BARBATO, 2014, p.10).

Logo, nessa linha de pensamento, os nacionalismos crescem por consequência de algum momento histórico em que grupos - geralmente liderados pelo próprio Estado - procuram formas de construir um sentimento de união a fim de atingir seus próprios interesses.

Com uma concepção similar, Barbato (2014) cita Ernest Gellner, o qual afirma que o nacionalismo é uma ideologia concebida com o intuito de ajudar na construção e manutenção do poder do Estado, o que é necessário dentro do contexto capitalista europeu, já que o nacionalismo atuaria na fortificação, consolidação e expansão das economias europeias, que eram nacionais, como era o caso do capitalismo inglês, francês e alemão, naquele contexto. “Um complexo de características físicas e mentais, capazes de distinguir uma nação da outra era trazido à tona. Surgia então o conceito de caráter nacional na nossa história (BAUER, 2000: 47 apud BARBATO, 2014, p.11).

À vista disso, a construção de uma nação é feita historicamente, no qual alguns estudiosos - principalmente historiadores e filólogos - abarcam uma lógica e um mapeamento de suas nações ainda aspirantes e, para isso, fornecem base com certos elementos para demonstrar o que o país possui de especial e distinto que gera o sentimento de união e pertencimento para toda uma população.

Em conformidade com Barbato (2014), a partir dessa distinção foi entendido que uma nação não se sustenta sozinha, ela precisa ser caracterizada de forma singular e que não houvesse semelhança com o outro para então determinar e consolidar uma identidade nacional.

As identidades são relacionais e mudam em cada relação. A identidade precisa de algo fora dela, da alteridade, outra identidade, que ela não é, e nessa relação com o outro, as identidades são construídas. Uma identidade exclui, cria o exterior. Ela é uma homogeneidade interna, um fechamento. É um ato de poder. As identidades são construídas no interior do jogo de poder e da exclusão. Não são naturais, mas difundidas em lutas históricas (REIS, 2006: 12 apud BARBATO, 2014, p. 12).

Segundo Barbato (2014) acerca de uma citação de Edgar Decca, a identidade, portanto, é criada a partir de fatores externos que diferenciam um grupo do outro. Além disso, Barbato também elucida este assunto com o pensamento de Stuart Hill, o qual compreende que há uma narrativa da nação que é contada na história, na literatura, na cultura popular e na mídia, trazendo manifestações acerca dos elementos que compõem a nação, tais como símbolos, eventos históricos, imagens, contos, rituais, tradições, entre outros, pois são estes que demonstram as experiências compartilhadas dentro do grupo e que dão sentido à unidade nacional.

Adamec (2014) elucida também que uma identidade nacional entendida como uma narrativa, um discurso que uma sociedade visa contar acerca da imagem que

ela tem de si mesma, busca obter um reconhecimento interno e externo que cria um reconhecimento alheio e espera manter essa imagem que elaborou. Contudo, argumenta sobre nações construídas sob um prisma do ressentimento, tal qual o Brasil. Esse ressentimento é derivado do não reconhecimento com as características estabelecidas pela nação, pois o modelo foi “importado” do estrangeiro criou-se expectativas de reconhecimento que não condizem com a realidade. A importação é necessária para manter as relações de poder, superioridade e dominação. Sendo assim, a colonialidade permite que o colonizado internalize o fato de que a existência de sua própria identidade só é possível e só faz sentido a partir da importação e influência identitária do colonizador.

Temos que a importação se deve, em grande parte, a uma busca por reconhecimento e adaptação a padrões de desenvolvimento internacionais, universais, gerando uma auto-imagem positiva. Naturalmente, é possível apreender composições entre as explicações referidas, na medida em que se complementam. Afinal, a busca por reconhecimento e imitação institucional e cultural estão sempre associadas a relações de poder, embates políticos, enfim, ações parciais que se desenvolvem em conjunturas específicas e mutáveis ao longo do tempo. (ADAMEC, 2014, p. 149)

A construção da identidade brasileira se iniciou após a independência do Brasil (1822), pois com a ruptura do país com a metrópole portuguesa, urgiu a necessidade da criação de uma nação. De acordo com Barbato (2014), o império de Dom Pedro I sanou algumas problemáticas que a quebra da relação direta com a metrópole trouxe, assim como foi eficiente para manter relações internas e externas. Contudo, dentre as relações internas, as oligarquias não estavam satisfeitas com a política realizada pelo Império, pois este não permitia que as mesmas participassem das decisões nacionais, logo as políticas nacionais não contemplavam seus interesses, por este motivo passaram a conspirar contra o grupo no poder afirmando que o Brasil ainda estava nas amarras portuguesas por, justamente, o imperador ser lusitano.

Em decorrência da abdicação de Dom Pedro I inicia-se, então, o período regencial.

Segundo Ariel Feldman, nos momentos iniciais do período regencial, o Brasil passa por um processo de nacionalização dos quadros dirigentes do Estado e a identidade brasileira é, assim, contraposta e polarizada à identidade lusitana, visto que a restauração do ex-imperador – mais do que nunca vinculado a grupos lusos – era um projeto altamente viável (FELDMAN, 2006: 6 apud BARBATO, 2014, p. 3).

De acordo com Barbato (2014), após o falecimento de Dom Pedro I (1834) e em conjunto com a ameaça da restauração lusitana no país, diversas rebeliões regionais se iniciaram, tais como a Cabanagem no Pará (1835–1840), a Balaiada no Maranhão (1838–1841), a Sabinada na Bahia (1837–1838) e a Revolução Farroupilha no Rio Grande do Sul (1835–1845), com o objetivo de constatar que, caso providências não fossem tomadas, o Brasil se tornaria a América espanhola e se dividiria em vários Estados independentes.

A fragilidade política do Brasil, portanto, foi intensificada e para contornar essa problemática o Governo Imperial em conjunto com intelectuais da época pensaram em utilizar meios militares para tal, mas como essa forma de resolução já se encaminhou para um desfecho insatisfatório no passado, como por exemplo os separatistas uruguaios ganhando a Província da Cisplatina em 1828, outra solução se sobressaiu para proporcionar e sustentar uma unidade brasileira: construir a identidade nacional do país.

A identidade nacional brasileira, então, passou a ser discutida para sanar as adversidades e instabilidade política do país. Contudo, impasses irromperam, tal como o principal: em que a identidade seria baseada?

Como nos ressalta Eric Hobsbawm, foram os nacionalismos que deram origem à formação dos Estados nacionais, ou seja, o sentimento nacional é anterior à nação como corpo político (HOBSBAWM, 1990: 17-19). E, nesse sentido, o Brasil estava no caminho inverso do usual, com um Estado formado, mas sem uma nação própria. (BARBATO, 2014, p. 4)

Adamec (2014) expõe que a construção identitária é produzida por meio da língua nacional e da história. A primeira, naturalmente, conduz para a literatura e à poesia, ou seja, para o Brasil se firmar como nação precisava de uma literatura inteiramente nacional. A segunda diz respeito à legitimação tanto interna quanto externa e, para isso, a construção de uma história oficial brasileira era necessária, pois “necessitava conhecer seu próprio passado, para compreender o presente e conseguir entrever o futuro.” (ADAMEC, 2014), além do fato de que “seria apenas conhecendo suas origens factuais que a nação poderia se comparar e inserir no rol das nações mais ou menos civilizadas.” (ADAMEC, 2014)

Segundo Adamec (2014), em 1838 é criado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), o qual estava altamente engajado no projeto da construção da

identidade nacional. O IHGB tinha por objetivo auxiliar o império em sua administração e foi o primeiro “centro produtor de uma história produzida sobre o Brasil, por brasileiros, e assim, pela sua própria relação com o Governo Imperial, seus membros tornaram-se os primeiros e principais agentes da construção de uma identidade nacional para o Brasil” (BARBATO, 2014, p. 5). Além de escrever a história do Brasil, o IHGB também passou a ter o papel de criticar e censurar o que se produzia acerca do país para manter uma imagem positiva no exterior e, principalmente, frente à Europa.

Posto isso, para a construção da identidade nacional brasileira, o IHGB precisava de elementos que demonstrassem o povo brasileiro, precisava de códigos e símbolos nacionais que trouxessem a sensação de unidade, assim como de uma história que contasse a essência da nova nação de forma que desse orgulho para o povo e esperança para o futuro. A ideia era não expor uma história de um Brasil frágil e débil, mas sim de uma fortaleza. Entretanto, devia-se ir fundo para arquitetar uma identidade, necessitava determinar em que ela seria baseada e o que caracterizava o povo brasileiro em pleno meados do século XIX.

A colonialidade, então, passou a se aprofundar na identidade brasileira. Como já dito neste texto, desde a colonização a referência identitária do Brasil era dos europeus, em todos os sentidos, logo, na construção da identidade nacional não foi diferente e por este motivo, a colonialidade se entrelaçou de tal forma que sentimos os efeitos dessa base europeia na cultura atual. De acordo com Barbato (2014), como a Europa era vista como modelo para a civilização, o Brasil queria seguir os mesmos passos e se infiltrar no grupo das “nações civilizadas” com o objetivo de se destacar entre os países europeus e os Estados Unidos. Contudo, percebeu-se que ser uma cópia da Europa não seria o bastante, era necessário apresentar elementos originais, que diferenciasssem o Brasil das outras nações.

O romantismo foi uma forma da Europa construir sua identidade, para isso resgatou elementos da Idade Média que gerassem esse imaginário nacional. Entretanto, no Brasil o romantismo não poderia se pautar em elementos medievais, porque não passou por tal momento, então a solução foi criar uma Idade Média imaginária que se dá na origem brasileira, trazendo o tempo e o cenário como narrativa mitológica. Dessa forma, a primeira geração do romantismo na literatura brasileira, que ocorreu no período de 1836 a 1852, contribuiu para a construção da identidade nacional, pois essa geração era baseada no nacionalismo-indianismo, ou

seja, os autores exaltavam a natureza do país e o índio. Segundo Barbato (2014), dentro das escritas românticas, a natureza tropical era pautada como característica marcante do Brasil, elemento entendido como originalmente brasileiro e que a Europa não possuía, o que demonstrava a diferenciação entre ambas as nações que estava sendo buscada pelos criadores da identidade brasileira. Adamec (2014) ainda afirma que

A natureza ganha relevo pela ausência de castelos medievais, igrejas antigas ou batalhas heróicas a serem comemoradas – no lugar disso tudo, o Brasil contava com os maiores rios e a mais bela vegetação tropical. (SCHWARCZ, 2006, p. 35) Já o indígena é escolhido como símbolo nacional por representar o morador original do continente, o primeiro brasileiro. Não tem uma essência imutável, sendo uma idealização modificada ao longo do tempo – indo de bravo guerreiro a mestiço, por exemplo. (RICÚPERO, 2004, p. 154 apud ADAMEC, 2014, p. 158)

Posto isso, como já possuíam qual seria o componente identitário, a partir de então deveriam realmente integrar essa tropicalidade no nacionalismo. Dessa forma, Barbato (2014) afirma que “enquanto a História prende-se às questões do devir, enfatizando as mudanças resultantes da marcha da civilização, a literatura busca o ser e os valores permanentes, que promovem a natureza como expressão primeira da originalidade brasileira.”

Tanto a Literatura, quanto a História e a Geografia, segundo Barbato (2014), utilizaram-se da natureza como ponto identitário principal do Brasil, mesmo que cada um à sua maneira. Contudo, os criadores da identidade entendiam que este não poderia ser o único elemento original do país, o povo também poderia representar uma singularidade como, por exemplo, os índios e mestiços. Por este motivo, o IHGB elaborou em 1840 um concurso para que formassem um plano para conceber a história do Brasil e quem melhor realizou este feito foi o alemão Karl Friedrich von Martius, o qual possuía estudos voltados para assuntos brasileiros.

Como apontou Barbato (2014), Martius expôs em sua monografia que o Brasil possuía um papel característico enquanto nação: sua mestiçagem de três raças. Como dito no capítulo anterior, a contextualização do país nessa época era a utilização de mestiços para o objetivo de longo prazo de branqueamento da sociedade brasileira para aperfeiçoar seu povo como forma de alcançar o desenvolvimento nacional. Dessa forma, o IHGB, por fim, encontrou os dois

elementos originais e singulares para a construção identitária do Brasil: sua natureza e sua gente.

Entretanto, a miscigenação não era apenas de pessoas e as chamadas “raças”, mas também de culturas, tradições e rituais. Então, outros questionamentos vieram à tona: que cultura prevaleceria na identidade brasileira? Teria alguma forma de juntar todos os traços culturais de cada etnia? E se sim, isso seria mesmo necessário?

A colonialidade, portanto, se entrelaça ainda mais ao processo identitário. A partir do momento em que essas perguntas entraram em evidência, as respostas se encaminharam para o discurso já apresentado neste trabalho, que diz respeito à exaltação cultural europeia como superioridade frente às culturas africanas e nativas, pois consideravam estas como barbárie, um atraso para a civilização em comparação aos países europeus, uma barreira para o desenvolvimento econômico do país e um obstáculo para a formação de uma identidade nacional forte e que serviria de exemplo para outros países.

O português deve se adaptar a um novo meio e as modificações que sofrerão sua organização social, assim como sua civilização serão, sobretudo, de ordem ecológica. O africano deverá se adaptar, pelo contrário, a uma sociedade bem diversa da sua que lhe é imposta pelo branco, e é sua civilização que ele deverá adaptar a fim de incorporá-la numa outra estrutura social. (BASTIDE, 1971, p. 55 apud BRITO, 2021, p. 40)

Obrigados a conviver com diversos povos, divididos em três raças, sendo elas portuguesas, índios e negros, as etnias africanas foram se aglutinando, umas se sobressaindo e outras sumindo conforme os anos sendo obrigados a ignorar suas origens e tradições foram passando, conforme foram obrigados a viver como uma raça só, sem distinção cultural e social, conforme foram obrigados a aprender os costumes portugueses e esquecer os seus próprios. Todavia, por mais que tivessem que aceitar tudo isso para sobreviver, no dia a dia convivendo em grupos de escravos, a resistência de pequenos elementos culturais africanos prevaleceu, não permitiram que apagassem toda a riqueza cultural.

De acordo com Brito (2021), foram criados espaços em que podiam praticar suas manifestações, trocar vivências, contar histórias, cantar músicas e dançar ritmos. Por consequência desses atos, a identidade nacional brasileira possui diversos elementos culturais das etnias africanas que resistiram à escravidão. Entretanto, com a colonialidade intrínseca na formação da identidade nacional

juntamente com a ideia de raça e hierarquização destas, por mais que algumas das características culturais africanas tenham sido adicionadas a tal “brasilidade”, as mesmas foram adaptadas e ressignificadas para serem aceitas, enquanto outras passam por repressão até os dias atuais, expondo o racismo que segue não somente os pretos, mas também sua cultura e história.

Essas identidades nasceram sem intenção de atingir algo, mas sim, nas raízes da subsistência, variando entre a labuta diária e os seus momentos de descanso. Surgiram nos espaços forjados pelas elites que tinham, como propósito, torná-las invisíveis, muito bem descrito nos distanciamentos impostos entre os centros sociais urbanos e os “lugares” não sociais das senzalas e subúrbios. Lugares que, para os poderosos, durante muito tempo, foram apenas um local vazio, sem saber, sem conhecimentos e longe de uma identidade cultural. E isso foi assim, desde as senzalas até a formação dos casebres e barracos nos subúrbios. (BRITO, 2021, p. 46)

Além disso, deve ser entendido que há uma diferença entre as adaptações que os negros escravos e seus descendentes fizeram nos elementos culturais africanos e as modificações que os formadores da identidade brasileira fizeram. No primeiro caso, urgiu a necessidade de ajustar as culturas para o contexto em que viviam, como forma de resistir ao desmantelamento agressivo contra elas. Enquanto, a adaptação e ressignificação cultural de origens africanas para a identidade nacional foram pensadas no intuito de expor ao mundo que o Brasil é um país que aceita e ama as diferenças culturais de seu povo.

Ainda nessa diferenciação, de acordo com Oliven (1983), quando há a apropriação e adaptação de elementos culturais da classe popular pela classe dominante, neste caso a elite branca brasileira, há a criação da cultura dominante, a qual dita quais elementos podem ser considerados símbolos nacionais. Além disso, a complexidade desse processo é ainda maior, pois no decorrer dele também há a intervenção do Estado e dos meios de comunicação em massa.

Segundo Oliven (1983), Menezes descreve esse processo como sendo dividido em três partes principais: rejeição, domesticação e recuperação. Na primeira etapa, a rejeição se dá por meio da visão de “balbúrdia” ou “delinquência” da classe dominante em relação à cultura popular e, por consequência, alguns dispositivos de repressão são acionados, tal como a polícia. Na segunda fase, a domesticação ocorre quando “o aparelho científico das classes dominantes é utilizado para separar componentes da cultura popular considerados perigosos daqueles considerados apenas figurativos ou exóticos” (OLIVEN, 1983). É nessa etapa que ocorre a

dominação simbólica, a qual é pautada em registros, conceitualizações, interpretações, teorias e modelos. Por fim, há o estágio da recuperação, que se caracteriza pela simultaneidade das ações dos dispositivos ideológicos e da indústria cultural, ambos transformam os elementos culturais da classe dominada em mercadoria turística com o intuito de lucrar e se beneficiar em cima deles.

Agora trazendo esse conceito para a realidade brasileira, a colonialidade permitiu que em um primeiro momento os artifícios culturais africanos fossem reprimidos e oprimidos, para, eventualmente depois serem ressignificados pelo interesse próprio do Estado.

O Brasil passa por uma mudança a partir de 1930 e, posteriormente, com o Estado Novo em 1937 tendo como presidente Getúlio Vargas, o qual propôs como projeto a centralização do poder e para isso o país precisava se identificar como nação e esquecer os regionalismos. Dessa forma, a identidade nacional vira uma das principais pautas dessa época ao mesmo tempo em que a ideologia do “branqueamento” entra em desuso, dando espaço para a democracia racial entrar em cena, além de que para chegar em seu objetivo, Getúlio Vargas resgata elementos da cultura popular e transforma em cultura nacional, tal como no conceito dito anteriormente. (GUIMARÃES, 1998)

Em um contexto mundial pela busca pelo nacionalismo, o qual, segundo Guimarães (1998) é autoritário e busca pela soberania exclusiva Estado por todo o território e população, Getúlio Vargas, então, procura criar um nacionalismo brasileiro e, conseqüentemente, uma identidade nacional, dessa forma ele atua em duas principais frentes: educação - com a criação do Ministério da Educação; e cultura - fomentando estudos acerca do Brasil e brasileiros. Além disso, cria-se também o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), que atuará como órgão regulamentador de atividades voltadas para cultura e terá o poder de censurar aquilo que não for de acordo com os ideais do governo. Getúlio também promoveu a utilização de rádios para legitimar a cultura popular, pois por meio dessa ferramenta conseguia possuir um canal de comunicação com a população, até mesmo as que se mantinham distantes da política independente do motivo - por morarem no interior ou por serem analfabetos. (GUIMARÃES, 1998).

Segundo Ernest Shurmann, “O Estado, portanto, a fim de consolidar de forma duradoura o sistema de dominação de classe, acabaria por criar os meios de coerção capazes de impedir que as classes dominadas revoltadas com a exploração que lhes era imposta,

viesses a tomar consciência de sua situação e de suas possibilidades políticas e organizar-se para subverter a ordem estabelecida. Foi através desses meios de coerção que caberia ao Estado, pelo poder emanado da sua soberania, impor o respeito à sua autoridade em relação às normas instituídas. Entre tais meios destacava-se tanto a *repressão*, de ordem militar e policial, como a *persuasão*, de ordem ideológica, sendo que, nas primeiras formações sociais da civilização, principalmente no âmbito desta última caberia um papel relevante à cultura em geral e à arte e à música em particular. Foi assim que, instituída ora como essencial, ora como complementar, se passaria a exercer a dominação cultural. (GUIMARÃES, 1998, p. 43)

Posto essa contextualização, a seguir será discorrido acerca das manifestações culturais de origem africana, cuja as quais foram modificadas para se enquadrar na identidade brasileira, assim como serão abordados elementos que são depreciados e não são considerados como parte da brasilidade. É interessante destacar que os elementos aqui citados serão pautados na ideia própria deste trabalho de que a idealização da miscigenação em decorrência da democracia racial são baseadas na colonialidade, sendo essa ideia como um modo de ampliação do conceito criado pelo Quijano e que abaixo será demonstrado as particularidades dela quando aplicada no Brasil.

4.1 A culinária

Segundo Maciel (2004), a alimentação humana não é apenas o ato de comer, mas também é um ato social e cultural, envolto de símbolos, práticas, tradições, histórias e vivências. Levando isso em consideração, a autora assume a alimentação humana como um “sistema simbólico, no qual estão presentes códigos sociais que operam no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza.”

Ainda em concordância com a autora, esta também cita Roberto DaMatta, o qual entende a comida como um modo de alimentar-se e, portanto, diz respeito não somente ao que é ingerido como também àquele que o ingere. Sendo assim, para a autora

A partir deste ponto de vista torna-se possível apreender a construção das chamadas cozinhas como formas culturalmente estabelecidas, codificadas e reconhecidas de alimentar-se. Uma cozinha faz parte de um sistema alimentar - ou seja, de um conjunto de elementos, produtos, técnicas, hábitos e comportamentos relativos à alimentação -, o qual inclui a culinária, que refere-se às

maneiras de fazer o alimento transformando-o em comida. (MACIEL, 2004, p. 26)

A culinária, portanto, compreende um determinado modo de vida que corresponde diretamente à uma cozinha e que, conseqüentemente, retrata uma cultura e comunica aos outros a identidade de um povo. Posto isso, é possível entender que a culinária é importante porque demonstra o referencial identitário cultural e social de um grupo e ela não pode ser criada de um dia para o outro, mas sim por meio de um processo de construção e reconstrução de si mesma. Segundo Maciel (2004), essa construção da cozinha e culinária de um povo se dá com um processo histórico, cujo o qual implica em articulações de elementos singulares e particulares desse povo e que, conforme a identidade vai sendo alterada (como dito neste trabalho que a identidade passa por diversas transformações e é mutável), a cozinha também não é permanente, está sujeita a constantes reformulações. “Assim, uma cozinha não pode ser reduzida a um inventário, a um repertório de ingredientes, nem convertida em fórmulas ou combinações de elementos cristalizados no tempo e no espaço.” (MACIEL, 2004)

A culinária de um país colonizado e, neste caso, do Brasil, de acordo com Maciel (2004), foi construída tendo por base grandes deslocamentos de população e itens para comércio, que acarretavam em trocas tanto tangíveis, como por exemplo especiarias, quanto intangíveis tal como práticas e tradições culinárias das populações deslocadas. Quando chegavam à nova terra, exerciam seus hábitos alimentares na medida do possível e alteravam algumas ou várias das características, mas o ponto central permanecia o mesmo, contudo dentro de novas cozinhas.

Com muita freqüência, a criação de uma cozinha é descrita como um somatório de elementos diversos. No Brasil, essa situação é particularmente observável, sendo recorrente a idéia de que a “cozinha brasileira” é fruto de “influências” de diferentes grupos sociais (em geral indicados como “raças” e/ou “etnias”), os quais “contribuíram” harmonicamente para a sua formação. Essa é uma situação reveladora, especialmente no Brasil, um país que insiste em se definir e se representar por meio da “raça” (MACIEL, 2004, p. 28)

Entretanto, esse pensamento de absolutização da miscigenação na cultura só reafirma a colonialidade na realidade brasileira no que diz respeito à concepção da ideologia da democracia racial e o encontro das três raças presentes até mesmo na culinária do Brasil. Um exemplo dado por Maciel (2004) aponta acerca do

entendimento de muitas pessoas de que o vatapá seria o mais brasileiro dos pratos, pois possui ingredientes das três raças. Essa idealização traz novamente a banalização da história do país e uma romantização da realidade sem racismo e em plena harmonia das três raças, ou seja, a influência direta da colonialidade.

Para a constituição de uma cozinha à brasileira foi preciso um processo histórico que trouxe diversos elementos de diferentes culturas e que juntas resultaram nessa culinária. Entretanto, não se pode romantizar esse fato e subestimar a importância de cada característica trazida e consolidada na culinária brasileira. A cozinha do país não foi criada em um ambiente harmônico, horizontal nem consentido e que, com a colonialidade, permanece a hierarquização internalizada.

Segundo Maciel (2004), o resultado da influência africana na culinária brasileira não deriva unicamente da persistência e esforço destes para manter seus hábitos alimentares e também não advém apenas da improvisação de ingredientes pela falta de alguns no país, mas sim de uma dinâmica que criava situações de constantes adaptações e reconstruções que resultaram em um novo modo de viver, ou melhor, sobreviver.

Após essa contextualização acerca da formação da culinária brasileira e os impactos da colonialidade no Brasil nesse aspecto, serão trazidos adiante elementos das cozinhas africanas que compõem a cozinha brasileira.

De acordo com Sales e Yamaguchi (2020), o leite de coco, a pimenta malagueta, as ervas aromáticas, o feijão preto, o gengibre, o milho, as carnes salgadas e curadas e o azeite de dendê são alguns dos ingredientes advindos dos africanos, assim como o inhame, o quiabo e uma maior utilização das bananas nas receitas ou, também, o aumento na variedades de preparos de peixes e galinhas.

Além disso, pode-se citar alguns pratos como abará, vatapá, caruru, acarajé, angu, bobó, moqueca de peixe, cuscuz de milho e a feijoada brasileira ou até mesmo quitutes, tais quais o quindim, a tapioca, a canjica, a pamonha e o bolo de milho.

Este contexto histórico é descrito por De Lima (2010), que descreve as cozinhas das casas de engenho, onde os alimentos ganhavam o sabor africano com o preparo das escravas negras que elaboravam pratos saborosos com simbologias, esta mistura de temperos e sabores foi adicionada à contribuição de outras duas emblemáticas cozinhas que são a portuguesa e a indígena, gerando novos

sabores, construindo novos hábitos alimentares para culinária brasileira. (SALES; YAMAGUCHI, 2020, p. 7)

Ainda em concordância com Sales e Yamaguchi (2020), por consequência das restrições alimentares impostas aos escravos, estes buscaram formas de “adoçar a boca” que gerou, então, influência nos doces. Pode-se citar o caldo de cana, o bolo-preto, a rapadura, o pé-de-moleque, o arroz doce, doce seco e o doce de coco feito com açúcar bruto como alguns exemplos de receitas criadas e reconstruídas pelos africanos e escravos e que hoje em dia ainda são apreciados e estimados.

Outro ponto também é a contribuição dos africanos com o preparo de plantas originárias na África para xaropes, infusões e tônicos, logo, os saberes da utilização de elementos naturais na medicina caseira, como por exemplo, “o uso das folhas do abacateiro em efusão no combate a dores reumáticas e a gota, e o uso do abacaxi (*Ananas sativus*) como expectorante e digestivo. (SCISÍNIO, 1997 apud SALES, YAMAGUCHI, 2020).

Além disso,

Dentre os sincretismos religiosos de influência africana associados à culinária, é importante falar sobre os hábitos que foram incorporados às cozinhas brasileiras que dizem respeito principalmente ao orixá que é: O uso do pano na cabeça, a grande higienização, o costume de mulher regrada não entrar na cozinha, assim como abanar a comida da direita para a esquerda e somente mexer para frente, utilizando-se de colher de pau e panela de barro e essas são algumas tradições que foram incorporadas ao costume brasileiro (MORAIS, 2017, p. 11 apud SALES, YAMAGUCHI, 2020, p. 13).

As escravas perpetuavam suas origens muitas vezes por meio da culinária, mesmo com os restos e sobras das comidas de seus senhores e geraram “respostas culturais adaptadas a uma nova situação à imagem do destino do africano trazido para o sertão que, ao comer, tenta reencontrar um gosto que lembra sua terra natal.” (SALES, YAMAGUCHI, 2020). A culinária dos escravos, portanto, por ser muito regrada, passou por diversas modificações de como era em suas terras natais para se adaptar às condições impostas a eles, mas sem perder a essência. Para isso, acrescentaram ingredientes provenientes dos nativos e portugueses ou adaptaram pratos destes que, no fim, resultaram em receitas incorporadas na identidade culinária brasileira.

Ainda nessa linha, um exemplo disso é a feijoada, a mais brasileira das comidas, cuja qual possui diversos mitos de origem, tais quais 1. Esse prato se originou em Portugal com seus cozidos de feijão; 2. Pode ser relacionado a diversos cozidos de feijão, dentre eles o *cassoulet* na França; 3. Qualquer que seja sua origem, a partir da chegada deste foi adaptado dentro das senzalas com os restos de porco que os senhores deixavam para os escravos. Este último, entretanto, recebe várias críticas e é visto como o mais fantasioso deles (MACIEL, 2004)

A polêmica sobre a feijoada interessa não pelo que possa trazer acerca de suas origens, mas, sobretudo, por existir, ou seja, pela disputa que pode ser pensada como uma luta simbólica. Se a versão do surgimento nas senzalas é um "mito", vale lembrar que o mito fala. Assim, a existência dessa narrativa implica as representações acerca das relações de classe e raça no Brasil. O mesmo vale para as versões que a negam. Embora algumas delas possam simplesmente indicar uma busca pela origem de certos traços culturais (algumas efetuadas sob uma ótica difusionista), uma em especial chama a atenção: a que recusa uma origem escrava, mas aceita a possibilidade de ser francesa ... (MACIEL, 2004, p. 35)

A colonialidade presente no Brasil deslegitima muitas vezes, senão sempre, a influência africana nas origens brasileiras, mesmo que seja propagado um discurso lindo e poético de que o Brasil é isento de racismo e que sua identidade é a junção das três raças em plena harmonia. O exemplo da feijoada realça exatamente a realidade, se há dúvidas sobre quem trouxe o quê, ainda mais sendo algo altamente prestigiado, o pensamento se guia diretamente para origem europeia e desacredita qualquer um que cogita assumir origem africana.

Além disso, enquanto a feijoada é considerada como parte da brasilidade, parte da identidade nacional, os outros pratos de origem africana, por mais que muitas vezes considerados "mais brasileiros" que a própria feijoada, são vistos apenas como culinária de origem preta e, portanto, a partir disso é possível ver a deslegitimação da origem da feijoada e a apropriação desta como um dos pratos identitários brasileiros enquanto resquícios coloniais do preconceito contra a população afro.

4.2 A música

Para o samba ser considerado uma das principais características para a identidade nacional brasileira passou por um longo processo desde os tempos coloniais até sua legitimação em 1930.

Segundo Guimarães (1998) os batuques dos escravos nas senzalas levaram à criação de ritmos, tais quais a modinha, lundu e o maxixe, que foram considerados como música popular, mas não nacional e são esses ritmos que começam a desenhar o que seria a música brasileira pós independência. Além disso, a música, em tempos de escravidão, foi uma forma dos escravos preservassem e se conectassem com suas raízes e, ainda mais, com ela poderiam aliviar de certa forma suas dificuldades como escravos, pois exercer atividades musicais os deixavam longe do trabalho forçado e, enquanto libertos, essa poderia ser uma possibilidade de ocupação. Como consequência, a música passou, então, a ser atrelada ao preto. “A música acenava ao escravo negro e, sobretudo, ao mulato forro, como uma vida mais folgada e menos triste. Era, mesmo, um convite à ociosidade, gratíssima à uma raça que já traz no sangue o ritmo e a indolência.” (GUIMARÃES, 1998). Guimarães (1998) cita, também, o autor Renato Almeida, o qual expõe que

Dentre as raças formadoras da nacionalidade brasileira foi a preta que revelou sempre maiores pendores para a música e sua influência foi acentuada. O batuque dos negros, os recursos dos seus timbres, os elementos fortes e diferentes sonoridades, foram de uma riqueza admirável e modernamente quando a música a uma expressão nas formas puras dos sons, são fontes de inspiração que não seria lícito desprezar. E no mestiço essas qualidades se aprimoraram, ou antes, se adaptaram melhor à alma nacional, perdendo um pouco a violência crua, para dar lugar à melodia langorosa e sensual. A musicalidade do nosso negro é um fenômeno interessantíssimo, contrastando com o seu espírito artístico rudimentar. (GUIMARÃES, 1998, p. 19)

Contudo, por mais que a música tenha sido uma forma de ocupação dos libertos porque alguns senhores queriam, muitos ainda consideravam seus batuques como perturbadores, que atrapalhavam a ordem pública e os identificavam como bárbaros e selvagens. (GUIMARÃES, 1998) Esse pensamento foi ainda mais reforçado quando o médico e antropólogo baiano Raimundo Nina Rodrigues passou a estudar a musicalidade negra e trouxe um embasamento científico para tal. Este participava de cerimônias religiosas para estudá-las e atribuiu à incorporação de santo juntamente com os batuques como sendo um fenômeno de possessão e a partir disso, as manifestações musicais negras foram ainda mais vistas com olhos preconceituosos e cheios de medo que ocasionaram a proibição de reunião com esses sons até o século XX. Dessa forma, levando em consideração o pensamento científico da época, já era de se esperar que toda e qualquer manifestação cultural

vinda dos negros seria considerada como algo indigno da cultura brasileira e deveria ser proibido.

De acordo com Guimarães (1998), os batuques dos escravos foi o início para o samba que conhecemos hoje. O samba era visto como “coisa de negro”, sensual e lascivo e por estes motivos, demorou para pararem de evitar usar este termo acerca de algum gênero musical. Ritmos citados acima como o lundu e maxixe não eram atrelados ao samba, mesmo que na verdade fossem, uma vez que “Para Oreste Barbosa, desaparecida a valsa, tornaram saliente o tango de Ernesto Nazareth. O tango era samba. Havia medo em dizer o vocábulo, como já antes havia sido a polca, lundu e maxixe, todos sambas do tempo do Imperador.” (GUIMARÃES, 1998)

Num país que tinha ainda esperanças de se “branquear” como pregavam vários dos autores do final do século XIX até as primeiras décadas do presente século, ter sua produção musical atrelada ao mundo negro não era uma perspectiva que agradasse. Samba era coisa de negro, então os gêneros musicais que se consumiam não eram samba. Ao mudar a referência da música, também se afastava dela sua gênese racial. Era negro, mas agora já não é. (GUIMARÃES, 1998, p. 27)

Com a abolição da escravatura e a industrialização emergente, a mão de obra escrava foi substituída pela dos imigrantes e acarretou no deslocamento em massa da população preta para as cidades em busca de oportunidades de ocupação, principalmente no Rio de Janeiro a, até então, capital do Brasil. Criam-se, então, núcleos negros em algumas partes das cidades, os quais serão onde o samba irá ter espaço para se desenvolver. Assim sendo, as práticas religiosas e culturais serão um modo de resistência da identidade negra, cuja colonização tentou ao máximo extinguir. Dessa forma, o negro passa a ter uma dupla identidade: sambista trabalhador (GUIMARÃES, 1998), ainda mais nos anos 20, em que este teve a possibilidade de atuar profissionalmente com a música e comercializar suas apresentações.

Guimarães (1998) aponta que, com o intuito de modernizar-se, o Brasil cria a oportunidade de reformular suas expressões culturais, pois, deixa de lado o Brasil-estamento para dar espaço para o Brasil-classe, no qual a vida urbana torna-se o foco e a música entra como uma das principais expressões culturais desse novo modelo. Essa reformulação cria oportunidades para a cultura popular e os músicos negros se fortalecerem, principalmente na capital do país.

Contudo, nos anos 20, por mais que a cultura popular tivesse se afirmando, o maxixe e o choro eram tocados para a elite, porém o samba ainda era visto como pária e deveria ser tocado apenas em terreiros ou para os serviçais, mas nunca para os donos da casa. Logo “os músicos podiam ser negros, mas a música não poderia lembrar sua matriz africana” (GUIMARÃES, 1998). Além disso, músicos brancos também passaram a fazer samba, mas por conta do estigma que esse estilo levava eles não apareciam publicamente e usavam outros nomes para não serem identificados.

Como dito anteriormente, o Brasil, em 1930, passa a ter como um dos principais focos a identidade nacional e para isso, Getúlio propõe que alguns elementos da cultura popular passem a ser elementos da cultural nacional, dentre eles está o samba. Todavia, não seria o samba puro, seria delimitado e reformulado para que nascesse um “novo samba”, o samba oficial, que andaria rente aos ideais do governo, mesmo que se distanciasse de suas origens. (ARAÚJO; BARBOSA, 2016). Além disso, Guimarães (1998) aponta que apropriar-se do popular para o nacional não quer dizer que os preconceitos e estigmas que o primeiro e sua comunidade possuem desapareçam apenas por ter “subido de nível”, ainda mais quando o grupo produtor são pretos e mestiços, os quais pertencem à camada mais pobre da população. A partir dessa apropriação que se inicia o processo de ressignificação do samba, como aponta Guimarães (1998) com uma fala de Álvaro Salgado, da Rádio Ministério da Educação

Enquanto não dominarmos esse ímpeto bárbaro, é prejudicial combatermos no broadcasting o samba, o maxixe e os demais ritmos selvagens da nossa música popular (...). O samba que traz na sua etimologia a marca do sensualismo, é feio, indecente, desarmônico e arritmico. Mas paciência, não repudiamos nosso irmão pelos defeitos que contém. Sejam benevolentes, lancemos mão da inteligência e civilização. Tentemos devagarinho torná-lo mais educado e social. Pouco importa de quem ele seja filho. (GUIMARÃES, 1998, p. 44)

Guimarães (1998) ainda acrescenta

Acontece que ele (o samba) era filho dos negros e mestiços e é essa paternidade que não se quer ver reconhecida. Tal como já acontecera com relação à população no final do século XIX e início do século XX, ao utilizar uma produção cultural cuja origem está irremediavelmente associada aos grupos negros e mestiços da população, há uma tendência à “desafricanização” dessa produção cultural, que se preocupava em distanciá-la das suas raízes. O samba e o carnaval serão os dois fenômenos culturais onde esse

procedimento pode ser constatado mais claramente. (GUIMARÃES, 1998)

O carnaval, posto isso, foi um dos maiores propulsores para o samba se tornar símbolo da música nacional. A partir do momento em que foram criadas as escolas de samba e a necessidade de uma música que desse um caráter profissional para os desfiles, principalmente no Rio de Janeiro, o samba se consolidará como símbolo da identidade musical brasileira. A primeira apresentação com desfiles foi em 1932 e com sua institucionalização como forma de representação da cultura popular, passa a ser também elemento da cultura nacional. O projeto centralizador de Getúlio Vargas visualiza no carnaval uma ferramenta para atingir seus objetivos, assim torna obrigatório que as escolas de samba relatem, em seus enredos, sobre a cultura e história oficial brasileira e caso não o fizessem, seriam desclassificadas. (GUIMARÃES, 1998)

O governo utiliza o samba como um dispositivo de comunicação com a população e o censura e manipula para que esteja alinhado com os seus ideais.

Segundo Antonio Pedro “havia uma pressão que era exercida através de diversos mecanismos disponíveis pelo Estado no sentido de coibir e submeter a produção não só das canções, como de novelas e programas de auditório a serem transmitidos pelo rádio. Nenhuma canção poderia ser impressa e posteriormente gravada se não contivesse o número de registro do DIP, o que equivalia a um *nihil obstat*. A essa pressão que os compositores não mais produziam canções que pudessem estar ‘em desacordo com as disposições legais’. Se a rebeldia e resistência aberta era por demais arriscada, tentava-se passar ‘pela fresta’, ou seja, faziam-se verdadeiros malabarismos para o que o serviço de censura deixasse passar determinadas letras de canções. (GUIMARÃES, 1998, p. 46)

Com o crescimento do uso de rádios e discos, cria-se um mercado para a música popular e é neste espaço que o samba enquanto elemento principal da música brasileira ganha mais visibilidade e consegue se consolidar entre a população que o consumia até mesmo pós carnaval. Assim sendo, o Estado utilizava-se de mecanismos de persuasão e repressão para que o samba se distanciasse de sua origem, então não poderia haver qualquer característica que representasse os negros e também seus estereótipos. Nas letras do samba devia-se sempre propagar a ideia de trabalho e civilização.

As relações entre samba e malandragem eram antigas. Durante muito tempo, como comenta Paranhos, ser compositor ou sambista era quase sinônimo de cafajeste, de malandro ou desocupado.

Representava, ainda, mesmo para alguns artistas, uma ameaça ao bom gosto, aos padrões de civilidade, razão pela qual muitos deles defenderiam a necessidade de uma higienização ou saneamento do samba. Na oposição entre morro e cidade, o samba seria “coisa de negro”, relacionado à “orgia” (que, esclarece o autor, na época, era sinônimo de festa), bebedeira, capoeira e etc, alvo de constantes investidas policiais. (PARANHOS, 2015, p. 56 apud ARAÚJO, BARBOSA, 2016, p. 95).

Contudo, levando em consideração que a democracia racial era a teoria da época, a censura do governo era no conteúdo das músicas, no que diz respeito ao ritmo, o governo não manipulou. Os batuques advindos da senzala, a sonoridade do samba e os instrumentos de percussão não foram alterados, diferentemente do que ocorreu no século XIX em que os sons eram o principal motivo para a exclusão do samba. Cria-se, então, um discurso pautado na democracia racial, a qual possui ligação direta com a colonialidade, um discurso que exala a ideia de que como permaneceu a base sonora do samba, o conteúdo só estava sendo alterado para andar em conjunto com as pretensões do Estado Novo, então o preconceito com os negros e sua bagagem cultural já não eram mais existentes.

Todavia, se a censura não era o suficiente para extinguir a malandragem e vadiagem das músicas e dos grupos, a repressão por meio da ação policial era legitimada e apoiada. Dessa forma, segundo Araújo e Barbosa (2016), não se tratava apenas de purificar o samba dessas características, mas extingui-las por completo do Brasil, visto que não apenas as ações policiais eram recomendadas como eram corroboradas na legislação, então rodas de samba e capoeira eram vistas como incompatíveis com a cultura do trabalho e deveriam ser repreendidas e punidas.

O samba, portanto, possuía duas faces: o samba popular que tentava resistir às repressões do Estado e o samba “purificado”, cuja divulgação maciça o fez ser consolidado como símbolo nacional e reconhecido internacionalmente com a tríade identitária do Brasil: samba, carnaval e futebol. E que mesmo com essa valorização da música negra, isso não chegou aos próprios negros, estes continuaram sofrendo com discriminações e excluídos da identificação do país, enquanto os sambistas brancos, atraídos pela ascensão do samba, tornaram-se muitas vezes mais reconhecidos que os sambistas negros.

A geração de 1930 consolida que “o samba é brasileiro, que não pertence a nenhuma parcela específica da população, mas a todo o contingente de brasileiros e

é a expressão da própria língua brasileira.” (GUIMARÃES, 1998). A autora adiciona em um pensamento contrário, um pensamento advindo da população afro, que “o samba passa a ser ‘coisa nossa’ e ao ser de todo mundo não é de ninguém, deixa-se de lado a preocupação com a sua gênese para apenas ser enfatizado o fato de que o samba é a representação da alma do Brasil.”

Passados os anos 30 e 40, nos quais o foco era a consolidação de uma identidade nacional brasileira, os anos 50 foi guiado para a industrialização do Brasil e a questão racial perdeu palco, já que esta foi respondida pela democracia racial nos anos anteriores. Com esse novo objetivo, o Brasil deveria modernizar-se e não poderia mais ser identificado como um país de negros cantando uma música com raízes africanas e não cosmopolita. Sendo assim, no projeto de industrialização, a música também seria feita para exportação e a cultura deveria estar “em desenvolvimento” e não mais ser “subdesenvolvida”. (GUIMARÃES, 1998)

A população agora não se identificava mais com o Brasil-samba, a realidade dos discursos das canções não era mais considerada a realidade brasileira e objetivo dos brasileiros também não era mais a euforia que o estilo trazia, mas queriam uma música “cool”. Essa “cultura do desenvolvimento” então, pretendia se distanciar dos antigos elementos. Guimarães (1998) expõe uma fala de Antônio Carlos Jobim:

Já não vamos ‘vender’ o aspecto exótico do café e do carnaval. Já não vamos recorrer aos temas típicos do subdesenvolvimento. Vamos passar da fase da agricultura para a fase da indústria. Vamos aproveitar a nossa música popular com a convicção de que ela não só tem características próprias, como alto nível técnico. (GUIMARÃES, 1998, p. 65)

O samba começa, então, a passar por um “filtro” com técnicas e elementos da modernidade que tirará sua identidade negra e se transformará em um som cosmopolita. É um processo que Guimarães (1998) chama de “desafricanização”, o qual leva a sua completa descaracterização, pois atua diretamente no que faz o samba um samba: seu ritmo. Um dos elementos incorporados ao samba é o jazz, os quais juntos criaram a bossa nova. Contudo, por mais que o jazz seja originário dos negros norte-americanos, a classe média brasileira o adotou, pois o que se destacava não era sua origem negra, mas o ritmo desvinculado de sua gênese. Essa desafricanização do samba diz respeito ao estigma de primitivo e arcaico, o

objetivo era afastar ele dos batuques da senzala e adicionar os metais, como clarinete, saxofone, tuba, entre outros, para dar um ar de superioridade.

Todavia, a criação da bossa nova não significa que o samba foi substituído da imagem identitária do Brasil, ainda mais que até os dias atuais ele permanece na tríade “samba, carnaval e futebol”. Guimarães explica que por o Brasil já ter respondido a questão “quem somos nós”, ele passou a se perguntar “para onde iremos”, então o âmbito econômico vira o foco, pois uma das principais respostas é “vamos para o primeiro mundo” e para isso, deveriam deixar o atraso para trás, o que leia-se como questão social e racial. Dessa forma,

A bossa nova, representando a produção cultural brasileira era, naquele momento, a resposta a ser dada sobre esse nosso atraso, pois representava a possibilidade de uma música não “primária”, uma música que superará os estágios do “primitivo” e passará a ser uma música “industrializada”, onde não eram apenas os “batuques” que se faziam ouvir, mas sim uma refinada sonoridade internacionalizada, com elementos cosmopolitas agregados para a sua composição. (GUIMARÃES, 1998, p. 68)

Enquanto os olhos de parte dos brasileiros estavam voltados para a industrialização e modernização nos anos 50 e 60, “às populações negras e mestiças restou a percepção de que se todos somos brasileiros, alguns são menos brasileiros que outros” (GUIMARÃES, 1998) e a música negra passou por um processo para reverter essa desafricanização, não incluindo o samba, pois já que não são todos brasileiros, que ao menos haja uma distinção clara entre o que é “nosso” e o que é “deles”.

Levando esse pensamento em consideração, a partir dos anos 60 e 70, o olodum na Bahia, o funk e o rap no Rio de Janeiro e São Paulo, foram alguns dos ritmos criados e entendidos como parte da cultura afro do Brasil.

Segundo Guimarães (1998), na Bahia, principalmente em Salvador, a presença dos negros juntamente com sua cultura sempre foi bastante forte, ainda mais se comparada aos outros estados brasileiros. Dança, música, rituais religiosos, vestimentas, culinárias, todos esses pontos tiveram pelo menos um pouco de resgate cultural da ancestralidade africana e foram preservados dentro da formação de uma cultura baiana.

Em 1974, surge o bloco de carnaval Ilê Aiyê, que se tornou um marco que revolucionou a cultura baiana por ser formado apenas por negros e tinha por objetivo ser exemplo de resistência político-cultural contra o apagamento das raízes

africanas e a submissão da cultura negra para com a cultura nacional. Enquanto os carnavais nacionais deviam contar a história do Brasil, os carnavais Ilê Aiyê possuíam temas relacionados à elementos da cultura negra e não somente referências africanas, mas também sobre negros norte-americanos e caribenhos, por exemplo. Dessa forma, do mesmo modo que o carnaval foi uma ferramenta importante para a divulgação do samba, também ajudou a consolidar os blocos e músicas baianas. “Festa popular de maior expressão no Brasil, o carnaval, que foi responsável pela popularização do samba, será “refricanizado” na Bahia nos anos 70. (GUIMARÃES, 1998). Esse processo em um contexto onde há a colonialidade, teve por consequência o preconceito e discriminação contra os blocos, já que por muitos anos a higienização da cultura africana foi vista como objetivo principal.

O aspecto “africanizado” do carnaval da Bahia pode ser destacado por este artigo no Jornal de Notícias, de Salvador, de Salvador: “Refiro-me à grande festa do carnaval e ao abuso que nela tem se introduzido com a apresentação de máscaras mal prontas, porcos e até mesmo maltrapilhos e também ao modo por que tem se africanizado, entre nós, essa grande festa da civilização. Eu não trato aqui de clubes uniformizados e obedecendo a um ponto de vista de costumes africanos, como a ‘Embaixada Africana’, os ‘Pândegos da África’, etc, porém acho que as autoridades deveriam proibir esses batuques e candomblés que, em grande quantidade se alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som. (GUIMARÃES, 1998, p. 102)

Em 1979, um novo bloco foi criado: o Olodum. No início possuía o mesmo objetivo que o bloco Ilê Aiyê, mas no decorrer dos anos foram propondo outras atividades e isso ficou conhecido como holding cultural. De acordo com Guimarães (1998), passou a ser o “Grupo Cultural Olodum” e foi reconhecido como utilidade pública no âmbito municipal e estadual. O bloco utilizava-se da educação como estratégia para contar a história da negritude e, diferentemente do Ilê Aiyê e outros, aceitava pessoas brancas também. Dessa forma, em comparação ao carnaval carioca, o qual contava a historiografia oficial, os blocos afros resgatavam e relatavam a história negra.

As músicas do Olodum ficam cada vez mais populares e se tornam conhecidas pelos outros estados e com esse sucesso constituiu também uma ONG com reconhecimento internacional, atuando no âmbito social e educacional. Além disso, ainda usando como gancho o sucesso no Brasil, o Olodum apostou na carreira internacional e se transformou em um produto de exportação da música

brasileira que atrai diversos cantores, como por exemplo o 'rei do pop' Michael Jackson.

Dessa forma, a colonialidade nos ritmos baianos pode ser percebida no que diz respeito ao tratamento e reconhecimento com eles. Enquanto o Ilê Aiyê, que possuía um sucesso regional, foi alvo de preconceito, o Olodum que foi sucesso internacional, passou a ser ovacionado. Mas qual a diferença entre ambos? Um traz lucro para o Brasil, por meio também do turismo na Bahia e o outro não. E por que o Olodum não se transformou em símbolo nacional? O samba foi "higienizado" e ressignificado para que as raízes africanas não fossem tão explícitas, o Olodum remete em toda sua composição a negritude e exala resistência. A colonialidade não permite o reconhecimento oficial da ancestralidade brasileira, apenas tira proveito da mesma quando esta dá lucro.

Ao mesmo tempo que o Ilê Aiyê e o Olodum faziam sucesso entre os negros na Bahia, o funk também estava se sobressaindo, mas em outros estados do Brasil. Na Bahia foram resgatados e recriados elementos de origem africana para a construção de uma identidade negra baiana, já no Rio de Janeiro e também São Paulo, onde haviam condições de exclusão social, política e econômica parecidas para com os negros, além de uma separação ainda mais atenuada na área urbana entre centro e periferia, a expressão adotada como identidade negra foi o funk. (GUIMARÃES, 1998)

O funk foi criado nos Estados Unidos entre as décadas de 60 e 70 como um instrumento de luta contra a discriminação racial. Antes o nome era pejorativo, a gíria "funky" era quase um palavrão, mas foi nessa época que passou a ser vista como um símbolo do orgulho negro, dessa forma "tudo pode ser funky: uma roupa, um bairro da cidade, o jeito de andar e o modo de tocar música que ficou conhecida como funk." (GUIMARÃES, 1998)

O funk chega ao Brasil nos anos 70 e era ouvido e praticado principalmente no Rio de Janeiro e São Paulo. De acordo com Guimarães (1998), da mesma forma que o carnaval foi um dos principais propulsores do samba e música negra baiana, os chamados "bailes" serão os do funk, sendo uma das únicas atividades de lazer para os jovens negros periféricos. As calças boca estreita, o cabelo afro, os "pisantes", as danças estilo James Brown, tudo era relacionado à expressão "Black is beautiful". Contudo, passada essa fase do vínculo com o movimento negro norte-americano e resistência, a mídia começou a relacionar os bailes com violência.

Guimarães (1998) expõe a fala do DJ Malboro “os funkeiros não são fontes, mas vítimas da violência cotidiana, que buscam nas galeras - com nomes de morros e favelas - a pátria que não conhecem”, além disso a autora afirma que

A violência que é atribuída aos jovens frequentadores de bailes funk é, assim como acontece com o rap, uma violência que não apenas é praticada por eles, mas também uma violência que contra eles é sistematicamente praticada. Mais do que autores, esses jovens, como a maior parte dos jovens das periferias dos grandes centros urbanos, são vítimas preferenciais da violência, seja policial, do tráfico de drogas, dos matadores em geral. (GUIMARÃES, 1998, p. 145)

No Black Rio, movimento de funk no Rio de Janeiro, os bailes tinham um intuito didático, trazia referências de personalidades negras para reafirmar e aumentar a autoestima negra e seus conhecimentos acerca de suas culturas. Entretanto, esse período de conscientização não demorou muito nem vingou como ocorreu na Bahia, sendo trocado tempo depois para o rap. Segundo Guimarães (1998), a música negra norte-americana não era tão ouvida no Brasil, então não dava lucro para a indústria fonográfica do país e, por consequência, não permite que a cultura do funk entre na cultura nacional. Além de o funk não conseguir se firmar no âmbito nacional, o funk também levava um estigma de violência - como dito acima - e os funkeiros eram vistos como ameaça.

Para Micael Herschmann, “mesmo não sendo um símbolo nacional e lidando, em suas atitudes e narrativas, com o referencial local/transnacional, o funk e o hip-hop, guardada as devidas diferenças, parecem dar uma boa dimensão do atual contexto fragmentário e irruptivo. Ao contrário do samba, que sugere, por uma via sinuosa e ‘malandra’, uma perspectiva ordenada, coesa e ‘não-violenta’ do país, onde convivem relativamente bem inúmeras diferenças socioeconômicas e culturais, o funk e o hip-hop, por intermédio de suas intervenções no espaço urbano, discursos e narrativas, mais do que afirmar que Brasil é esse (ou pelo menos que Rio é esse), sugerem contradições, diferenças e fraturas sociais profundas.” (GUIMARÃES, 1998, p. 149)

O funk foi substituído pelo rap entre os jovens negros brasileiros nas décadas de 80 e 90. O rap faz parte do movimento hip-hop e surgiu em 1970, no Bronx em Nova York, como uma forma de relatar o cotidiano discriminatório contra a negritude jovem e outros grupos tal qual os latinos e popularizou ao não precisar instrumentos, logo os jovens poderiam fazer música sem a necessidade de aprender um instrumento nem gastar para comprar um.

O rap brasileiro mantém suas características originais como a resistência negra em suas letras, mas adiciona as peculiaridades do contexto do preto no Brasil. Fala sobre a violência, sobre as drogas, a falta de oportunidades e outras vivências dos jovens periféricos, sem romantização como ocorria no samba, sem filtro, apenas a verdade nua e crua. (GUIMARÃES, 1998). Além disso, assim como o Olodum, o rap muitas vezes se vincula com a política e o âmbito social, faz denúncias da realidade negra e a violência praticada contra ela, as injustiças contra a população de baixa renda e o preconceito racial em cada ação que ocorre com a parte preta da sociedade. Toda essa exposição tem o intuito não de fazer os jovens desistirem da luta, mas pelo contrário, é como se falassem “você não está sozinho”, “você pode escapar disso”, “não abaixe a cabeça”, é para expor e ganhar pelo cansaço, é para os jovens verem que pode haver uma saída e não aceitarem a violência, mas resistir a ela. (GUIMARÃES, 1998) O rap criou uma identidade, um estilo de vida que faz com que os jovens vejam dentro da realidade delatada e encontrem um espaço para se expressarem e lutarem.

Jovens negros de calças largas, bonés e camisetas dos grupos de rap mais famosos, correntes e anéis, podem ser encontrados hoje em toda a cidade e, ao se caracterizarem com um grupo que tem em comum uma luta contra o preconceito e a discriminação, assim como os negros dos blocos afro da Bahia, ao vestirem suas roupas com estampas africanas e colocarem seus colares de búzios e cantarem seus refrãos em iorubá, eles conseguem construir uma identidade, com o reforço da sua autoestima e uma imagem não de ausências (ausência de cabelos louros, lisos, olhos claros, pele clara, nariz afinado, etc), mas uma imagem construída em cima de sua própria história e cultura. (GUIMARÃES, 1998, p. 173)

Guimarães (1998) também afirma que

Essa imagem muitas vezes beira uma imagem ligada à delinquência e à violência, onde esses jovens usam máscaras que deixam apenas os olhos de fora e tem uma atitude agressiva em relação àqueles que não são os “manos”, ou seja, os iguais, chamando os jovens de classe média alta/brancos de “playboyzinhos” e “vacas loiras”. O rap não dissocia sua imagem da violência, mas isso não impede que, no discurso de suas letras, o que seja mais importante seja a questão da conscientização e a procura de uma saída, não a prática de atitudes violentas como solução para as diferenças sociais. (GUIMARÃES, 1998, p. 173)

Guimarães (1998) aponta a fala de Shusterman que expõe que o rap é um dos estilos de música brasileira que mais se desenvolve e está ganhando visibilidade ultimamente, entretanto, é também um dos mais perseguidos, vistos com

preconceito e condenados, passando por diversas críticas negativas e censuras. Essas atitudes não são de surpreender dado às suas origens e que seus adeptos são pessoas negras e de baixa-renda, além de sua militância, ainda mais se levar em consideração aos fatos de outros estilos brasileiros que possuem características similares e como o Brasil encarou-os. (GUIMARÃES, 1998). O rap representa uma ameaça à imagem que o país quer passar.

Os estilos musicais brasileiros com origem preta passaram por diversos processos que ou os fizeram se adequar aos moldes brasileiros ou sofrem com preconceitos diários, ainda mais se não trouxeram lucro para o país. A colonialidade fez com que a raça fosse um importante fator para o Brasil criar sua imagem e identidade nacional, pois, tendo por base a democracia racial, o país só aceitou o samba como elemento identitário após passar por diversas mudanças que tirassem todas as “impurezas africanas”, mas que aos olhos internacionais transformaria o Brasil em um país livre de preconceitos, civilizado, tal como ocorreu durante a colonização.

A identidade musical nacional foi criada a partir de bases coloniais, cujo objetivo era transformar o Brasil em um país moderno e desenvolvido, assim como os europeus. A colonialidade brasileira agiu de duas formas: criando uma imagem de aceitação racial ao mesmo tempo em que explora e persegue os estilos musicais baianos, o funk, o rap, cujos são discriminados e perseguidos diariamente e quando não, como o caso do Olodum, o motivo é meramente pelo dinheiro, mas continua sendo visto com olhos preconceituosos mesmo sem evidenciar. A verdade é que o Brasil só pode aceitar algo negro se este for descaracterizado de suas origens e aceito pela parte branca de classe média e alta.

4.3 A religião

A construção da identidade nacional brasileira teve grande influência do imaginário colonial, o qual era pautado no eurocentrismo, superioridade branca e, também, nos costumes da religião católica romana. A colonialidade reforçou todos esses aspectos no decorrer dos anos e a identidade nacional não se livrou disso, inclusive em relação às religiões. Portanto, como já dito anteriormente, a construção identitária brasileira levou em consideração a mistura das três raças, contudo essa brasilidade está imersa na religião étnica dominante, o catolicismo. (COSTA; FOLLMANN, 2013)

Os escravos, além de terem suas religiões sincretizadas com o catolicismo, ainda eram obrigados a se submeterem aos costumes dessa religião e para isso, segundo Costa e Follmann (2013), passavam por alguns processos, tais quais a “árvore do esquecimento”³, desenraizamento cultural por meio da mistura dos povos e, por último, a imposição da religião oficial e, por consequência, a condenação e proibição das religiões de origem. Contudo, a resistência dos escravos e seus descendentes permitiu que suas origens não fossem totalmente aniquiladas e esquecidas, demonstrando que “ninguém ou nada consegue aniquilar (ou alienar totalmente) as consciências humanas. “Laços” sempre podem ser refeitos e “nós” sempre podem ser desfeitos.” (PINHEIRO E FOLLMANN, 2012, p.107 apud COSTA; FOLLMANN, 2013).

Segundo Costa e Follmann (2013), Roger Bastide, um prestigiado sociólogo das religiões de matriz africana, afirma que o sincretismo foi uma forma dos escravos e descendentes resistirem e permanecerem com seus costumes e tradições culturais, mesmo que modificados.

Sincretismo (...) significa justaposição de culturas que ocorre mediante processos não controláveis - por exemplo, os traços indígenas que foram redefinindo, com o tempo, os contornos do folclore português original - e processos deliberados - a resistência cultural. Neste último caso, a incorporação da cultura dominante é empreendida para fins de ascensão social - uma espécie de branqueamento por mimetismo cultural - e, de modo mais frequente, como estratégia de preservação da cultura dominada. A "máscara branca", como um escudo, revela-se um meio eficaz de driblar o dominador, já que ela esconde o rosto negro, protegendo-o de ataques. Em um caso ou no outro, a ideia é que sempre é possível tirar as máscaras e recompor o perfil original. É aí que reside a empreitada maior do intérprete diante das formações sincréticas: separar camadas superpostas, atento às sedimentações remotas e às alterações recentes no terreno.² (BASTIDE, 1971, p.426 apud COSTA, FOLLMANN, 2013, p. 8).

³ Nossa história conta que toda vez que as africanas e os africanos iam embarcar no navio negreiro, para serem escravizados no Brasil, eles eram obrigados a realizar um ritual de desenraizamento em torno dessa árvore. As prisioneiras e prisioneiros que eram crianças, jovens e adultos, caminhavam longas distâncias a pé durante a noite, para que a escuridão as impedisse de encontrar o caminho de volta, caso tentassem fugir. Quando chegavam ao forte, ficavam acorrentadas (os) até que fosse realizado um leilão para saber quem seria o comprador daquelas pessoas. E antes de embarcarem, eram obrigados a dar voltas em torno do Baobá, forçados a deixar aquela terra natal e toda sua história. A ordem era para que as mulheres dessem sete voltas e os homens nove. Ao destituir esses povos de seus vínculos e memória, esse rito garantia a submissão dos mesmos, pois renegar os ancestrais ao redor daquela árvore, significava perder todo referencial de pertencimento para tornar-se objeto na mão de alguém. Por causa disso, o Baobá passou a ser chamado também de *árvore do esquecimento*. (SANTOS, 2020)

Dessa forma, o sincretismo foi uma forma de estratégia não apenas para mudar a imagem da sociedade perante o negro, como também para restabelecer contato com as origens africanas.

Podem ser classificados três tipos de espiritismo: kardecismo, umbanda e candomblé. O primeiro é voltado para os burgueses brancos do sudeste brasileiro, mas também englobava a classe média branca, incluindo médicos, advogados, intelectuais e oficiais do exército. Essa religião foi criada na França por volta de 1855 e era pautada na mistura da filosofia com a ciência e religião. Por estar relacionada com a parte rica da sociedade, esse espiritismo passou a ser considerado como “alto espiritismo”, enquanto as religiões afro-brasileiras eram chamadas de “baixo espiritismo”. (JENSEN, 2001)

No Espiritismo Kardecista brasileiro, o evolucionismo cultural vê os espíritos dos povos chineses, egípcios e astecas como representantes de civilizações desenvolvidas, enquanto os espíritos de africanos e índios são dados como inferiores e de culturas inferiores. Além disso, os centros desse espiritismo desde o início “ofereceram serviços de saúde aos doentes e pobres. Não houve, entretanto, recrutamento entre as classes baixas. Ao contrário, a distância social entre ricos e pobres foi mantida firmemente.” (Brown 1994: 24 apud JENSEN, 2001)

Segundo Jensen (2001), a Umbanda é vista como uma união das religiões africanas, ameríndias, do Espiritismo Kardecista e do Catolicismo, uma tentativa de ser a religião nacional brasileira, mesmo que muitas vezes seja entendida e enquadrada como religião afro-brasileira.

Tal como a Umbanda é vista como sendo mediadora, inclusiva, assim é a cultura e a sociedade que a reflete. (Da Matta 1995). Os especialistas têm visto a Umbanda como uma religião criada pela classe média e ao mesmo tempo como uma religião que une a classe média branca e a classe baixa de cor. Por ter sido interpretada e distanciada de outras tradições Afro-brasileiras por meio da desafricanização, embranquecimento e abrasileiramento, a Umbanda se ajusta à ideologia dominante da "democracia racial". (Ortiz 1991 apud JENSEN, 2001, p. 6)

A Umbanda foi criada em meados dos anos 20 se dedicando a dois espíritos que se originaram na Macumba, mas foram rejeitados e tidos como inferiores pelo Espiritismo Kardecista: o Caboclo e o Preto Velho. O contexto da criação e afirmação dessa religião foi em um momento político conturbado que desencadeou movimentos nacionalistas e fascistas e que no Brasil acarretou na ditadura militar

cunhada de Estado Novo. A busca pelo nacionalismo brasileiro baseado na ideologia da democracia racial intensificou a perseguição que ocorria com os espiritismos, principalmente os considerados do “baixo espiritismo” e, dessa forma, os setores hegemônicos assimilaram na Umbanda uma estratégia para esta se aliar ao lado do Espiritismo Kardecista, denominado “alto espiritismo” e que possui seus seguidores reconhecidos como “espíritas”, nome criado intencionalmente para dissociar os kardecistas das religiões afro-brasileiras, podendo a Umbanda, então, se legitimar mais facilmente a partir dessa desafricanização e embranquecimento e futuramente se consolidar como religião nacional pautada na democracia racial.

Neste esforço para legitimar a Umbanda como uma religião original e evoluída, os participantes procuraram cortá-la de suas raízes Afro-brasileiras. A origem da Umbanda foi traçada no Oriente de onde, se dizia, teria se espalhado para a Lemúria (um continente perdido), e daí para a África. Na África, continua a estória, a Umbanda degenerou em feiticismo. Desta forma foi trazida para o Brasil pelos escravos negros. (Federação Espírita de Umbanda 1942: 44-47). A influência africana da Umbanda não era assim negada, mas olhada como uma corrupção da tradição religiosa original, na sua fase anterior de evolução. A Umbanda, teria ficado exposta ao barbarismo africano, na forma vulgar dos costumes, praticada por povos de costumes rudes, defeitos psicológicos e étnicos. (Ibid.: 116). Outro jeito de sublinhar o caráter africano da Umbanda foi expresso no reconhecimento de que ela se originou na África, mas na África oriental (Egito), portanto na parte mais ocidental e civilizado do Continente. (Ibid.: 114). (JENSEN, 2001, p. 9)

Segundo Jensen (2001), a legitimação da Umbanda era de interesse nacional, principalmente do Estado Novo, ao qual estava se pautando na democracia racial para criar a identidade nacional e a Umbanda, enquanto religião que combinava outras religiões de grande destaque no Brasil e se via como uma religião branca, era a exemplificação perfeita para manter o discurso do governo e manipular as massas com isso, com o intuito de gerar desprezo contra quem não apoiava o mesmo, incluindo a Igreja Católica. Contudo, como no Brasil a colonialidade está presente e uma de suas consequências era a própria democracia racial, a qual era feita de aparências como forma de manipulação do imaginário brasileiro:

O preconceito de cor não parou de espalhar-se também através do espiritismo brasileiro. A grande crítica ou acusação dos kardecistas aos umbandistas era de que os espíritos encarnados por eles são inferiores e atrasados. O autor reafirma que no imaginário dos kardecistas a ideia de que existe uma incompatibilidade entre um negro bêbado, ignorante, grosseiro e mentiroso, uma negra ladra e

prostituta possa, ser espíritos de luz para guiar os irmãos de raça ou mais ainda pra guiar os brancos. Como é que negro bêbado e ignorante ou uma negra prostituta poderia no além representar um espírito de luz, guia dos irmãos? Isto seria algo totalmente inconcebível para as mentes brancas. É a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. (COSTA; FULLMANN, 2013, p. 9)

Dessa forma, mesmo os grupos hegemônicos tentando fazer a Umbanda se legitimar sem aceitar suas origens africanas e se apoiando nos costumes católicos e kardecistas, a perseguição sistemática contra ela não se esgotou, fazendo-a perceber que sua identidade estava num limbo e mesmo que tentasse se identificar mais com a parte branca, esta apenas a excluiu e perseguiu. Sendo assim, a reafricanização da mesma se fez necessária, principalmente após o fim da ditadura militar (1964-1985). Ela procurou se distanciar do kardecismo e se abriu para novas possibilidades e buscou resgatar suas origens na África que a fizeram não mais ser a Umbanda Branca, mas sim a Umbanda Africana. (JENSEN, 2001).

Uma das consequências da reafricanização da Umbanda, de acordo com Jensen (2001) foi o desdobramento que ocorreu com o Candomblé, o qual se localizava predominantemente na Bahia e nordeste do país. Este foi ilegalizado com a Constituição de 1824 e perseguido nos anos seguintes. Contudo, durante os anos 70 essa proibição foi afrouxada e depois extinta a partir de 1977, fazendo os números de centros de Candomblé crescerem consideravelmente, principalmente no sudeste, pois a Umbanda passou a se aproximar cada vez mais do Candomblé, tanto que seus pais-de-santos iam para a Bahia para serem iniciados primeiramente no Candomblé, assim como muitos pais-de-santos transformaram seus centros umbandistas - que se localizavam principalmente no sudeste - em centros candomblecistas. Além disso, outro fator que ajudou no alastramento dessa religião no sudeste, foi a migração nordestina que cresce desde os anos 70. O motivo para esse processo, segundo Jensen (2001), é que para Prandi, os pais-de-santos viram na Umbanda um intermédio para chegar ao Candomblé, considerando este como uma religião mais pura esteticamente, com tradições e raízes mais fortes.

Por consequência do crescimento das religiões afro-brasileiras no Sudeste, estas estão cada vez mais resgatando suas origens africanas, logo, se reafricanizando e se distanciando de seus elementos católicos. De acordo com o sociólogo Reginaldo Prandi (1998), essa africanização ou reafricanização diz

respeito ao resgate de elementos africanos tais quais reaprendizado das línguas, ritos e mitos que foram perdidos no decorrer da escravidão e pós escravidão. É voltar à África, mas não para ser africano e sim “para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira.” (PRANDI, 1998)

Alguns motivos para essa reafricanização, principalmente do Candomblé, são considerados por sociólogos e brasileiros. Prandi (1998) argumenta que a Umbanda reflete a sociedade de ontem, dos anos 20 e 30, que tinha por base a democracia racial e nacionalismo; enquanto o Candomblé representa a sociedade contemporânea, cuja a qual é hedonista, narcisista, pós ética, ou seja, pós-moderna. Ainda com argumentos deste sociólogo, em segundo lugar, ele expõe a hipótese de que o Candomblé ao vir do Nordeste para o Sudeste, passou de religião étnica para universal, pois a popularização desta se deu por meio da música e meios de comunicação desde os anos 60, que auxiliou o crescimento e reconhecimento da cultura afro-brasileira e africana e contribuiu para o interesse da classe média branca aos centros de Candomblé e, por consequência, ajuda na legitimação e popularização do mesmo.

De acordo com Prandi, a reafricanização não tem nada a ver com a cor da pele ou com a identidade afro-brasileira. A religião e a cultura afro-brasileiras perderam quase toda a sua identidade étnica e a ligação com a população afro-brasileira. Ao invés, Prandi vê a reafricanização como uma espécie de invenção das tradições intelectualizadas, nas quais o retorno às raízes africanas representa a busca da origem e da autenticidade (Ibid.: 118). A argumentação de Prandi é diretamente apoiada em outros argumentos, os quais, por exemplo, afirmam que o Candomblé tem conseguido uma aceitação geral pelo setor dominante branco da sociedade brasileira, em parte como resultado de ter sido marcado como uma religião autêntica e pura. (Bacelar 1989: 87 apud JENSEN, 2001, p. 17).

Por último, alguns estudiosos, como a antropóloga norte-americana Diana Brown, apontam que a reafricanização do Candomblé e outras religiões afro-brasileiras tem ligação direta à consciência social e racial da ascendência africana no Brasil, pois os movimentos negros - que iniciaram no final dos anos 60 - buscam resgatar suas origens africanas e se afirmarem política e culturalmente. (JENSEN, 2001)

Dessa forma, os argumentos acerca da popularização e reafricanização do Candomblé apresentam duas interpretações que não se excluem, pois uma diz respeito ao universalismo e multiculturalismo, enquanto a outra reflete as questões políticas, sociais e étnicas.

Na primeira interpretação, o candomblé é parte de um repertório simbólico e é uma entre muitas identidades religiosas no supermercado multicultural e plurireligioso da sociedade moderna, onde cada indivíduo é livre para escolher e combinar os elementos das várias e multiformes identidades religiosas. O outro ponto de vista considera que o Candomblé está ligado com a consciência étnica e política na luta contra a discriminação que tem crescido desde os anos setenta entre a população afro-brasileira. Aqui o Candomblé aparece como uma fonte na luta política onde a reinvenção das tradições religiosas africanas pode ser usada como meio de mobilização étnica e caminho para despertar a consciência do povo e construir uma identidade étnica. Os dois pontos de vista não se excluem. É como se aos olhos das classes médias brancas o Candomblé não fosse mais uma expressão da identidade afro-brasileira, enquanto ao mesmo tempo, ele pode se constituir em fonte de consciência étnica e mobilização entre a população afro-brasileira. (JENSEN, 2001, p. 18)

Por mais que o Candomblé e a Umbanda tenham se tornado símbolos da religião nacional, assim como se alastraram pelo território brasileiro, o preconceito e a intolerância religiosa e racial permaneceram e os seguiram. Um exemplo é o estigma preconceituoso da utilização do termo “macumba”, sendo que a macumba é um instrumento utilizado em rituais africanos e afro-brasileiros e também a religião que antecedeu o Candomblé, contudo essa terminologia passou a ser utilizada como um termo pejorativo para se referir à práticas e cerimônias de religiões de matriz africana, como se essas práticas fossem “coisa do diabo”, criando mais um estereótipo acerca dessas religiões e seus praticantes. (LUCARELLI, 2021)

As religiões do cristianismo, em especial, pentecostais e neopentecostais iniciaram perseguições e intolerâncias contra o Candomblé e Umbanda, desde as transformações do campo religioso brasileiro. Segundo Lucarelli (2021), para Mark Lattimer, diretor da Minority Right Groups International (MRG), a intolerância religiosa é um novo conceito dentro do racismo. “Segundo ele, muitas comunidades que enfrentaram discriminações raciais durante décadas são agora perseguidas por causa de sua religião.” (LUCARELLI, 2021). Assim sendo, líderes cristãos e seus praticantes têm falas e práticas racistas contra religiões de matriz africana, ainda

mais por verem esses atos como uma missão em prol dos ensinamentos bíblicos. Lucarelli (2021) elencou algumas falas desses praticantes:

Tanto o bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), quanto Romildo Ribeiro Soares, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus, lançaram livros que combatem as religiões de matriz africana, bem como o espiritismo. Para esses líderes, “umbanda, quimbanda, candomblé e espiritismo são os principais canais de atuação dos demônios”. Para Romildo Ribeiro Soares, “Satanás tem milhares de agências no mundo, ele se esconde atrás de todas as atividades terrenas, ele controla tudo”. Para os líderes neopentecostais, Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, “o diabo e os demônios são responsáveis por todos os males que afetam a humanidade”. Por sua vez, o candomblé é “uma das religiões mais diabólicas que a humanidade já conheceu”, pois, para esses líderes religiosos, “o espiritismo é a maior agência que satanás estabeleceu neste mundo para extraviar e perder os homens”. (LUCARELLI, 2021, p. 11)

Segundo o “Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015)” da Secretaria Especial de Direitos Humanos (2016), em relação aos dados referentes à casos de intolerância e violência religiosa no Brasil relatados pela imprensa escrita, 23% das notícias são motivadas por racismo e 23% são de agressão. Dessa porcentagem de agressão, foram encontradas 95 notícias, sendo 26 assassinatos de pais de santo e também de líderes do Candomblé e 9 acerca do caso da Kayllane em 2015, menina de 12 anos que foi atingida por uma pedra ao sair do culto de Candomblé que participava no Rio de Janeiro. Além disso, 53% das vítimas de intolerância religiosa nas notícias são praticantes das religiões afro-brasileiras, enquanto 27% dos agressores são evangélicos.

Agora em relação aos dados referentes a casos de intolerância e violência religiosa que foram motivo de denúncia em ouvidorias, foram cerca de 1031 denúncias recebidas entre 2011 e 2015 em 10 órgãos. Dentre essas denúncias, 66% delas foram violência psicológica, 17% das vítimas eram pretas e 47% eram pardas, 27% eram de religiões de matriz africana, enquanto, em relação aos agressores, 53% eram brancos e 34% eram pardos, 17% eram evangélicos.

Por último, os dados referentes a casos de intolerância e violência religiosa que chegaram ao judiciário revelam que dos 110 casos analisados, 7% são de religião afro-brasileira. Um caso em específico é citado nesse relatório com o intuito de evidenciar uma dupla intolerância religiosa, pois não apenas é pelo motivo inicial

para o caso ter ido para o tribunal, mas também é alvo de intolerância pelo próprio judiciário.

Trata-se do processo judicial nº 0004747-33.2014.4.02.5101 refere-se a uma Ação Civil Pública ajuizada pelo Ministério Público Federal contra o Google Brasil Internet Ltda, responsável pelo YouTube, diante da postagem de vídeos contra religiões de matrizes africanas, cujos conteúdos foram entendidos pelo MP como “prática disseminatória de preconceitos”, o que motivou o pedido de “[...] retirada imediata dos vídeos do sítio e a identificação de quem os postou, quiçá visando posterior investigação penal.” (MATOS, 2016, não paginado). Apareceram alguns casos envolvendo questão de páginas, vídeos e conteúdos de intolerância religiosa na internet, mas o que chama atenção nesse caso não é apenas a violência que deu origem ao processo judicial em questão, mas a praticada pelo juízo de 1º grau ao indeferir o pedido de antecipação de tutela. (SECRETARIA ESPECIAL DE DIREITOS HUMANOS, Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil, 2016, p.84)

O judiciário afirma que o motivo para negar o pedido seria porque as religiões de matriz africana,

[...] não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado. Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões (BRASIL, 2014, p. 8 apud SECRETARIA ESPECIAL DE DIREITOS HUMANOS, Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil, 2016, p.84)

Dessa forma, observa-se uma dupla intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, a primeira sendo os vídeos de cunho discriminatório e a segunda cometida pelo judiciário ao não considerar essas religiões como de fato religião dignas de proteção e justiça, pois não se enquadram no modelo religioso ocidental.

Levando esses dados em consideração, pode-se notar que por mais que em um certo momento a Umbanda tenha sido entendida como a religião mais nacional do Brasil e após os anos 70 com o crescimento e popularização do Candomblé, este ter sido considerado a religião nacional, os estigmas preconceituosos e discriminatórios permaneceram, pois o Brasil é baseado no aporte cristão e a sua identidade nacional deve mantê-lo e repercuti-lo, segundo a colonialidade.

Os costumes e tradições das religiões de matriz africana ainda sofrem com as consequências do projeto colonial e só seriam aceitos se houvesse uma ressignificação como ocorreu com o samba, o qual perdeu quase todas as suas

raízes para se enquadrar no modelo imposto pela colonialidade. Contudo, mesmo se ocorresse isso com as religiões de matriz africana, não poderia ser certeza que todos os estereótipos e discriminações acabariam, nem que poderiam de fato serem vistas como parte da identidade nacional, porque como dito anteriormente, houve a “desafricanização” destas juntamente com o sincretismo com o catolicismo para não mais serem alvos de intolerâncias e praticarem suas fés sem o risco da violência e perseguição, contudo mesmo com essas ações, as religiões continuam em sua luta diária contra os preconceitos porque o ódio contra os africanos e seus descendentes é tão profundo que essas religiões teriam que se desconfigurar por completo e se tornar totalmente brancas e ocidentais, ou seja, deveriam se tornar cristãs.

5. CONCLUSÃO

A identidade nacional brasileira, portanto, foi um projeto racista que continuou ressaltando características dos tempos coloniais e que foram aprimoradas pela colonialidade, características essas que acentuaram as desigualdades no Brasil e trouxeram efeitos traumatizantes que afetam não somente fisicamente a população afro, como também psicologicamente e culturalmente. A hierarquização das raças foi utilizada como manutenção do poder para todas as relações sociais e, no Brasil, as consequências disso foram a apropriação e ressignificação de algumas manifestações culturais negras ou a marginalização e repressão de outras.

Por meio de uma visão decolonial, a qual permite que vejamos a realidade sem o “óculos eurocentrista”, de modo que seja possível entender todas as peculiaridades que os europeus infiltraram no imaginário dos países colonizados, percebe-se que o colonialismo da América Latina e, neste caso do Brasil, ergueu uma estrutura social capaz de resistir séculos e adentrar cada vez mais nas entranhas da sociedade, estrutura essa que foi fortalecida até mesmo pela criação das nações e de suas identidades.

A chamada colonialidade surgiu com a modernidade, foi baseada nos ideais europeus dualistas de evolução e atraso, de superioridade e inferioridade, principalmente quando criaram as raças e as classificaram. A partir de então, em todas as esferas da sociedade o fator raça era levado em consideração, incluindo nas identidades nacionais. A modernidade europeia se transforma em um divisor de águas entre o que é civilizado e o que não é, com isso a Europa se permite se classificar como a heroína que salvará todos os países da barbaridade, da selvageria, do atraso e levará a civilização com preceitos eurocentristas, pois eles sim sabem o que é ser civilizado de fato. No caso da colonização do Brasil, a hierarquização das raças foi: superioridade branca e europeia; civilização aos índios, pois estes podiam ser salvos; e escravidão aos negros, porque não possuíam salvação. Desta forma, a colonialidade e modernidade andaram juntas para a promoção dessas ideologias como forma de dominação da população.

Contudo, algumas estratégias para a execução de tal projeto foram traçadas e trouxeram marcas irreparáveis para o mundo. A ideia de raça e classificação desta foi tão acolhida que a execução em massa de uma população, neste caso dos

negros, não foi chocante. O etnocídio foi usado como tática para dominar os países colonizados, mas não apenas dominação física, como também cultural e psicológica. As etnias africanas se perderam nesse processo e se transformaram em uma raça só; os negros. Toda a gama de conhecimentos, tradições, culturas, línguas e costumes foram postos à prova com o etnocídio, alguns elementos permaneceram, mas grande parte foi extinguida. O que resistiu foi oprimido nos anos decorrentes e, no caso brasileiro, alguns só foram resgatados para a identidade nacional, contudo, aos moldes do pensamento colonial, enquanto outros continuaram sendo invalidados como parte importante da sociedade brasileira.

No Brasil, o projeto nacional racista teve por base alguns embasamentos teóricos científicos e também ideologias para justificar as estratégias que eram tomadas e manipular o imaginário brasileiro para aceitarem ou até mesmo serem totalmente adeptos às ações tomadas. Em um primeiro momento, a teoria científica no Brasil do século XIX era o darwinismo social juntamente com a eugenia, então o foco era utilizar a miscigenação como uma ferramenta para branqueamento do país e levá-lo ao desenvolvimento econômico, de forma que acabasse com o atraso que a existência dos negros estavam trazendo para o Brasil. Dessa forma, a identidade nacional neste momento foi pautada na exaltação da natureza juntamente com os índios e a mestiçagem das três raças, contudo, essa evidenciação da mestiçagem ignorava os negros e focava nos índios e mestiços, pois seriam esses que levariam o Brasil à evolução econômica e a se aproximar da referência europeia, cuja era o objetivo se tornar. A colonialidade presente já retomava os aspectos do modelo colonial, cujo este que era pautado no eurocentrismo, na branquitude e na ocidentalização. Então esse primeiro projeto da criação da brasilidade já possuía as características racistas e hierarquizadas, que excluíram os negros e marginalizaram suas bagagens culturais.

Após essa época, quem entrou em cena foi a ideologia da democracia racial, a qual foi uma das consequências da colonialidade dentro do contexto brasileiro, pois tinha por base a concepção de que o Brasil era livre de preconceitos raciais e que todas as raças possuíam os mesmos direitos, enquanto na verdade a realidade era outra; o racismo sempre foi presente e a classificação das raças também, brancos no topo e negros na base. Essa ideologia trouxe uma imagem do país que foi aceita como referência inclusive internacionalmente, já que países como Estados Unidos, por exemplo, possuíam a segregação negra escancarada, enquanto no

Brasil disseminavam a ideia de que os negros eram tidos como integrantes oficiais da sociedade. A democracia racial, por mais que tenha entrado em declínio anos depois e se transformado no “mito da democracia racial”, permaneceu na sociedade com o auxílio da colonialidade e, por consequência de ambos, houve a criação do racismo velado, o também conhecido como “racismo à brasileira”, um preconceito tão sutil, tão nas entrelinhas, que nas aparências não o vê, apenas quando enxerga por baixo dessa máscara. O racismo à brasileira trouxe como consequência dados assustadores acerca dos negros que apontam o quanto o Brasil ainda tem que lutar contra essa discriminação; a população afro sofreu desde que os africanos foram trazidos à força para o país, sofreu mesmo depois da abolição da escravidão quando foram simplesmente jogados na sociedade sem algum amparo do Estado e sofre ainda nos dias atuais com toda a desigualdade na educação, na moradia, na renda, no emprego e também com toda a violência física, psicológica e cultural que são muitas vezes corroborados pelos mecanismos estatais, cujo os quais deveriam protegê-los e não colaborar com o sistema racista.

O projeto de criação da identidade nacional foi retomado na chegada de Getúlio Vargas à presidência brasileira. Nesta época a ideologia vigente era a democracia racial e a presença desta, assim como da colonialidade é perceptível dentro da culinária, música e religião, pois alguns elementos foram considerados como parte da brasilidade apenas por ter tido uma deslegitimação da cultura africana ou após ter sido ressignificado e desconfigurado a ponto de quase não perceber as referências africanas dentro deles, enquanto outros foram marginalizados e criminalizados, sendo postos numa categoria de vadiagem e inferiorização perante a elementos da cultura branca. , pois como algo tão bom e prestigiado pode ter vindo dos negros?

Na culinária, a feijoada é o prato considerado nacional, porém sua origem não está mais tão ligada aos africanos, pois durante os anos foi-se criando outras narrativas de suas raízes e relacionaram a mesma aos europeus, ignorando a influência dos escravos africanos na composição da feijoada brasileira. Além disso, pratos como o vatapá, cujo é considerado o mais brasileiro de todos já que possui ingredientes das três raças, não é parte da identidade nacional, pois este está mais vinculado com a origem preta e faz parte, principalmente, da cultura baiana e como a colonialidade dentro do imaginário brasileiro só permite que o projeto identitário

nacional possua aspectos em que o vínculo com a negritude seja apenas na aparência, pratos intrínsecos aos negros não são de interesse nacional.

Na música, o samba é prestigiado até mesmo internacionalmente, foi ele que mais trouxe a imagem de um Brasil democrático racialmente, contudo a realidade é outra, já que este passou por diversos processos que o desafricanizaram, desde sua marginalização e criminalização até mesmo ao fato de alterarem sua composição musical que era pautada nos batuques dos escravos africanos. A marginalização do samba se foi, mas a de outros estilos advindos dos negros como o olodum, funk e rap não, estes não foram “higienizados” e reconfigurados para que aparentemente fossem negros, mas em sua profundidade tenha perdido a maior parte de suas raízes pretas.

Na religião, em um país que se entende laico, inclusive na Constituição, as religiões de matriz africana tiveram que passar por um sincretismo religioso com o cristianismo, em especial o catolicismo, para serem aceitos na sociedade brasileira. Contudo, mesmo após esse sincretismo, as perseguições cotidianas permaneceram, os estereótipos continuaram, os preconceitos não foram extinguidos e a vida dos adeptos não foi facilitada. A colonialidade é tão enraizada no Brasil que, primeiramente, as religiões de matriz africana tiveram que se desafricanizar para não serem ainda mais excluídas e malquistas na sociedade, contudo, a visão preconceituosa acerca delas não desapareceu. Um exemplo é a Umbanda que, tal como o vatapá, é uma junção de elementos que a transformaram em símbolo nacional que, no entanto, não a fez ser tão bem aceita assim. Em segundo lugar, o intuito da colonialidade é que o Brasil continue com suas bases coloniais, ou seja, a referência europeia, a qual elaborou um projeto religioso voltado para a disseminação do cristianismo que foi acolhido pelo o Brasil, mesmo que nos dias atuais este se considere laico, já que a influência cristã dentro do país é altamente forte e que, dessa forma, exclui a possibilidade de religiões como a Umbanda e Candomblé serem as religiões que identifiquem o país.

A colonialidade, portanto, é a manutenção do modelo originado na colonização, modelo este que é pautado no eurocentrismo, na branquitude e na ocidentalização. Dessa forma, com ela o desenrolar de qualquer ação dentro dos países colonizados, neste caso o Brasil, tem influência direta da colonialidade e suas classificações, dentre elas a racial. A colonialidade e a ideia de raça estabeleceram uma ordem de como a sociedade seria organizada e com elas vieram ideologias

para argumentar a favor da manutenção desse ordenamento, de forma que o poder sempre permanecesse com quem já o possuía. Elas ordenaram não apenas as pessoas, como também tudo aquilo que vem com elas. A identidade nacional brasileira tomou por base o mito da democracia racial e incorporou elementos da cultura preta em sua aparência para que sua estratégia política nacional e internacional fosse mais eficaz, foi uma ferramenta utilizada para chegar ao objetivo principal da maioria dos países, senão de todos: ser país de primeiro mundo e referência mundial. A colonialidade dentro da identidade nacional brasileira mascarou o racismo e permitiu que o Brasil se estabelecesse como um país livre de preconceito que, no entanto, não está nem perto disso.

REFERÊNCIAS

ADAMEC, Martin. **A formação da identidade nacional brasileira**: um projeto ressentido. Dissertação (Doutorado em Ciência Política) - Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/15739> Acesso em: 13.dez.2022.

AGUIAR, Márcio Mucedula. **“Raça” e Desigualdade**: as diversas interpretações sobre o papel da raça na construção da desigualdade social no Brasil. Tempo da Ciência, v. 15, n. 29, 2008, p. 115-133. Disponível em: <https://saber.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/1970> Acesso em: 12.fev.2022

ANUNCIAÇÃO, Diana; TRAD, Leny Alves Bonfim; FERREIRA, Tiago. **“Mão na cabeça!”**: abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste. Bahia, 2014. p. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/ctHxJZn497TXLJBhpSB8GRn/?format=html> Acesso em: 15.fev.2022.

ARAÚJO, Gabriel Frias; BARBOSA, Agnaldo de Souza. **Cultura e identidade nacional nos anos Vargas**: tensões e contradições de uma cultural oficial. In: Revice - Revista de Ciências do Estado, v1, n.2, 2016, p. 72-106. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revice/article/view/e5009> Acesso em: 15.nov.2022.

BARBATO, Luis Fernando Tosta. **A construção da identidade nacional brasileira**: necessidade e contexto. Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 8 n. 15 – UFGD – Dourados, jan/jun - 2014. p. 1-15. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/3354> Acesso em: 18.nov.2022

BARBOSA, Cairo de Souza. **Notas sobre colonialidade e violência nas obras de Pierre Clastres e Walter Mignolo**. Temporalidades – Revista de História, Edição 31, v. 11, n. 3, 2019, p. 156 - 170. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/6105> Acesso em: 13.jan.2022.

BARBOSA, Pedro. **A violência contra a população de negros/as pobres no Brasil e algumas reflexões sobre o problema**. Cadernos de Campo: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, n. 19, 2015, p. 185 -198. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/7702> Acesso em: 02.mar.2022.

BARROS II, João Roberto; RODRIGUES, Layra Fabian Borba. **Uma abordagem do racismo brasileiro a partir de Quijano**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, v. 4, n. 8, 2019, p. 292-311. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7256137> Acesso em: 05.fev.2022.

BRITO, Mário Sélvio Ferreira de. **Simbologias negras e identidades culturais:** breves reflexões. Revista Espacialidades, v. 17, n. 2, 2021. p. 39-55. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/23521> Acesso em: 10.out.2022.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. Editora Cosac & Naify, 1980, p. 54-64.

COSTA, Renilda Aparecida; Follmann, José Ivo. **Processos de construção da identidade nacional brasileira:** velhas e novas interrogações sobre a contribuição das religiões de matriz africana. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá, n.15, 2013. p. 1-16. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> Acesso em: 10 dez 2022.

DOMINGUES, Petrônio. **O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930).** Diálogos Latinoamericanos, n. 10, 2005. p. 115-131

FARIAS, Mayara Helenna Veríssimo de; MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. **Colonialidade do poder:** a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. Campo Grande: Integrações, v.21, n. 3, 2020. p. 577-596.

FBSP - FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2022.** Edição 16, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=5> Acesso em: 12.jun.2022.

FERNANDES, Leonízia Moura; GOMES, Raíza Feitosa. **O legado colonial da violência sexual no Brasil.** Revista Tamo Juntas: Cultura do Estupro. v. 1, n. 1, 2020. p. 19 -28. Disponível em: https://tamojuntas.org.br/wp-content/uploads/2020/12/Revista-TamoJuntas_Primeira_edicao2020_01.pdf#page=23 Acesso em: 17.ago.2022.

GUIMARÃES, Maria Eduarda Araujo. **Do samba ao rap:** a música negra no Brasil. Dissertação (Doutorado em Sociologia). Universidade Estadual Campinas (UNICAMP), Campinas, 1998.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil.** Estudos e Pesquisas: Informação Demográfica e Socioeconômica, n.41 Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html?=&t=resultados> Acesso em: 14.jul.2022.

JENSEN, Tina Gudrun; trad MECABÔ, Maria Filomena. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras:** Da desafricanização para a reafrikanização. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2001. p. 1-21. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf Acesso em: 27.dez.2022.

LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos.** *In:* LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 8-23.

LUCARELLI, Vera Lúcia Moreira Alves. **Cristianismo e religiões afro-brasileiras: sincretismo e intolerância no campo religioso brasileiro.** Revista Unitas, v. 9, n. 2, 2021. p. 46-61. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/2584> Acesso em: 28.dez.2022.

MACIEL, Maria Eunice. **Uma cozinha à brasileira.** Estudos Ilustrados, Rio de Janeiro, n° 33, 2004, p. 25-39. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2217> Acesso em: 10.nov.2022.

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade.** *In:* LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p.33 - 49

NASCIMENTO, Ary Fernando Rodrigues; GOMES, Deysiane Cristina. **O retrato do racismo no Brasil: 132 anos após a abolição da escravidão.** Revista de Direito da Faculdade Guanambi, Guanambi, v. 8, n. 01, e311, jan./jun. 2020. doi: <https://doi.org/10.29293/rdfg.v8i01.311>. Disponível em: <http://revistas.faculadeguanambi.edu.br/index.php/Revistadedireito/article/view/311>. Acesso em: 23 ago. 2022

OLIVEN, Ruben George. **A elaboração de símbolos nacionais na cultura brasileira.** Revista Antropologia, Edição 16, 1983. p. 107-118. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616038> Acesso em: 03.jan.2023.

PAIM, Elison Antonio; PEREIRA, Nilson Mullet. **Para pensar o ensino de história e os passados sensíveis: contribuições do pensamento decolonial.** Uberlândia: Educação e Filosofia, v.32, n.66, 2018. p.1229 - 1253. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/216166> Acesso em: 09.fev.2022.

PASSOS, Joana Célia dos. **As desigualdades na escolarização da população negra e a Educação de Jovens e Adultos.** Florianópolis: Eja em debate vol. 1, n. 1. nov. 2012. p. 137 -158. Disponível em: <http://incubadora.periodicos.ifsc.edu.br/index.php/EJA/article/view/323> Acesso em: 11.jul.2022.

PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização.** Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, n. 8, 1998. p. 151-167. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/abstract/?lang=pt> Acesso em: 02.dez.2022.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** *In:* LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.

Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 107-126.

SEDH – SECRETARIA ESPECIAL DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015):** Resultados preliminares. Brasília, 2016. Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioIntoleranciaViolenciaReligiosaBrasil.pdf> Acesso em: -5.jan.2023.

SOUZA, Maciana de Freitas e; JUNIOR, Francisco Vieira de Souza. **Racismo Estrutural e a Violência contra a Juventude Negra no Brasil.** Rio Grande do Norte: Revista Transgressões, v.7, n.2, 2019.

VIEIRA, Gustavo José Correia. **Breves notas sobre a concepção de etnocídio e seu contexto como violação de Direitos Humanos.** Rio Grande do Sul: Lex Humana, v.3, n.1, 2011. p. 36-49. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/106> Acesso em: 10.jan.2022.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Universalismo Europeu: a retórica do poder.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

YAMAGUCHI, Hudinilson Kendy de Lima; SALES, Tatiana do Santos. **Abará, Caruru e Vatapá:** a influência da culinária africana na formação da identidade brasileira. Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad, V. 06, no 03, 2020. p. 1-23. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1882> Acesso em: 03.nov.2022.