

DESCOBRIMENTO & DESAPARECIMENTO:
CONTRADIÇÕES NO VAZIO DA FORMAÇÃO BRASILEIRA

Wallysson Francis Soares

Doutorando em Teoria e História Literária pela Unicamp

Resumo: O Brasil é formado em torno de ficções, como as do “descobrimento” e da “democracia racial”. *Casa-grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda; e *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr, são clássicos da formação do Brasil que revelam, em suas tessituras, alguns dos problemas que contribuem para o pensamento abstrato de uma igualdade racial e que esvaziam o Brasil da multiplicidade de vozes, como a dos negros e indígenas. Analisa-se os três clássicos contrapondo-os às vozes que desaparecem desde o Descobrimento, mas que resistem para sempre contar novas histórias.

Palavras-chave: Racismo; Narrativas; Formação do Brasil.

Abstract: Brazil is formed around fictions, such as of the “discovery” and of a “racial democracy”. *Casa-grande & Senzala* (1933), by Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), by Sérgio Buarque de Holanda; and *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), by Caio Prado Jr, are classics of Brazil’s formation that reveal, in their texture, some of the problems that contribute to the abstract thought of racial equality and that empty Brazil of a multiplicity of voices, like the ones from the black and Indian communities. This essay analyzes the three classics, contrasting them to the voices that disappear since the Discovery but that resist to always tell new stories.

Keywords: Racism; Narratives; Brazil’s formation.

O Brasil não tem povo.
(*L'Esclavage au Brésil*, Louis Couty, 1881)

O Brasil tem povo demais.
(*A Nova Ordem*, Bernardo Kucinski, 2019)

1 Ficções da formação

A narrativa da formação brasileira é uma escrita de oposições, moldada por movimentos antagônicos e cruzados, uma história de contradições e ficções. Do choque inicial entre os portugueses e os nativos, nascem outras e contínuas adversidades, lutas e resistências, conflitos de colonização que perduram no imaginário nacional de um povo desterrado.

Quando Sérgio Buarque de Holanda escreve, em *Raízes do Brasil*, que “somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra” (2014: 35), ele se refere ao movimento de transplantação da cultura portuguesa no solo brasileiro. Para o sociólogo, herdamos da nação ibérica modos e espíritos que nos fazem um corpo estranho, aqui, como se isolados ou exilados em nossa própria terra. O discurso de Holanda é a perspectiva do colonizador, que vem aqui se assentar e vive a contradição de não ser nem totalmente mais português e não completamente ainda brasileiro.

Ainda que não apareça com esse sentido na prosa de Sérgio Buarque de Holanda, poderíamos estender o *desterro* aos povos originários do país, que foram e continuam sendo expulsos do solo. Num movimento reverso, o português que invade o território que não lhe pertence deixa de ser o corpo estranho. Os indígenas, com toda a sua nudez e falta de fé cristã, tornam-se os estrangeiros, indesejados da terra, logo também desterrados (numa escala talvez muito mais grave de desterro do que a que foi usada para caracterizar os colonizadores). Esse desterro dos nativos, como sabemos, tornou-se desaparecimento conforme as tribos vão sendo extintas no país.

A ausência da perspectiva indígena é uma constante na historiografia brasileira. Os indígenas foram desterrados, também, na linguagem. Não há território para eles no

discurso hegemônico, nos clássicos livros que descrevem a nossa história e pensam a formação brasileira. Quando aparecem, estão envoltos em sentidos obscuros e negativos; ou, como na literatura romântica, contaminados pelo espírito europeu.

O veio romântico comparece também, em maior ou menos grau, nos três livros considerados chave na reflexão sobre o Brasil e largamente difundidos até os dias de hoje: *Casa-grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda; e *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr. O sociólogo e crítico literário Antonio Candido escreveu, em 1967, que em função desses três livros aprendemos “a refletir e a se interessar pelo Brasil sobretudo em termos de passado” (2014: 9). Logo, há um caráter fundador inegável nessas obras que não só descrevem a formação do país, mas operam discursivamente – através da perspectiva individual de seus autores – como peças da história, oferecendo um recorte do pensamento branco, eurocêntrico, patriarcal e colonizador, que por tanto tempo foi a única voz registrada a inscrever a história dos povos brasileiros. O professor de sociologia André Botelho reflete sobre isso:

as interpretações do Brasil operam tanto em termos cognitivos, como normativos, enquanto forças sociais que direta ou indiretamente contribuem para delimitar posições [...] Implica[m] o reconhecimento de que os ensaios, como outras formas de conhecimento social, não são meras descrições externas da sociedade, mas também operam reflexivamente, desde dentro, como um tipo de metalinguagem da própria sociedade brasileira como uma semântica histórica que participa da configuração de processos sociais mais amplos (Botelho, 2010: 61).

Em outras palavras, não podemos ler nenhum dos três livros supracitados (ou outros quaisquer, que carreguem a vontade de ensaio e de observação), como externos ao retrato social que fazem em suas prosas, mas sim como *parte* da fotografia, personagens da cena.

Diversas fabulações emergem nesses livros, a começar pela categoria do “descobrimento”, enraizada em nossa linguagem como o “início de tudo”. Conta-se que em 1500 os portugueses *descobriram* o Brasil, mas o que está imbricado nesse “descobrimento”? Teriam eles desvelado um território virgem que estava oculto, colocando-o à vista? Inventaram o Brasil? A perspectiva dos povos originários

antagoniza essas versões, uma vez que não havia o que se “descobrir”: já havia no território brasileiro habitantes, línguas e culturas próprias. Numa perspectiva reversa, o xamã e líder político Davi Kopenawa Yanomani conta que “Antigamente, os brancos não existiam” (Kopenawa; Albert, 2015: 222). Poderia ser dito que, em lugar de *descobrir*, os portugueses *cobriram* o Brasil – vestindo o índio, como escrevera Oswald de Andrade, e ocupando a terra violentamente.

Os portugueses chamaram o território de “Brasil”, num exercício de autoridade que logo lhes concedeu posse sobre a terra. Nomearam também, na língua-mãe, os povos que encontraram aqui de “gentios”, “primitivos” e “silvícolas”, transferindo a eles as características de povos sem fé, atrasados e selvagens. Os indígenas seriam, para os colonizadores, indignos, uma “sub-humanidade” (Krenak, 2020: 5) que não integra o clube seletivo do “progresso”, conforme analisa o filósofo e líder indígena Ailton Krenak. Para os colonizadores, os nativos não passavam de uma variedade de *bicho* encontrada na mata brasileira e que, por lhes faltar civilização e cultura, precisariam ser “salvos” – catequese ou morte.

A dominação exercida pelos colonizadores sobre os povos originários remete ao processo de autoridade que o Homem impõe sobre outras espécies e gêneros através da linguagem. Jacques Derrida, na conferência *O animal que logo sou*, afirma que os filósofos Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger, Levinas e Lacan todos dizem a mesma coisa: “o animal é privado de linguagem. Ou, mais precisamente, de resposta, de uma resposta a distinguir precisa e rigorosamente da reação: do direito e do poder de ‘responder’” (Derrida, 2002: 62). Silenciados por não falar a língua-mãe, os nativos são colocados na posição de inumanos, situação exacerbada quando são objetificados no trabalho escravo; destituídos de linguagem pela perspectiva colonizadora, essa “falta” é convertida em um suplemento violento. A força do “descobrimento”, para os povos originários, é a pulsão eurocêntrica que negou seus direitos a uma cultura própria, considerada inferior ou primitiva, incluindo-se aí o direito à terra.

Há, na linguagem, uma potência formativa. Quando apropriada por aqueles no poder (ou centralizada neles), a linguagem pode produzir discursos que exercem

apagamentos. Mesmo que tenham sido os primeiros em cena, os indígenas estão longe de ser os personagens centrais nos livros de Freyre, Holanda e Prado Jr. *Casa-grande & Senzala*, logo em seu título, estabelece o antagonismo entre o colonizador branco, da casa-grande, e os negros escravizados, da senzala, omitindo os povos indígenas da narrativa. Essa ausência é justificada ao longo do livro. Por mais que haja um capítulo dedicado ao indígena na formação da família brasileira, o interesse de Freyre parece ser tão somente de destacar o papel funcional do indígena como ator no processo de miscigenação; logo, como corpo biológico destituído de uma história própria: “aproveitamento da gente nativa, principalmente da mulher, não só como instrumento de trabalho, mas como elemento de formação da família” (Freyre, 2006: 79).

A obra de Freyre, entre outras coisas, é marcada por romantizar o processo de acasalamento e miscigenação do branco com as outras raças, declarando ainda, por diversas vezes, que as mulheres indígenas se ofereciam aos colonos: “por qualquer bugiganga estavam se entregando, de pernas abertas” (2006: 71); “as índias que iam elas próprias oferecer-se ao amplexo sexual dos brancos” (110). Não há questionamento sobre a prática do homem branco em explorar os corpos das mulheres de cor ou da violência que pode ter havido nesses atos – pelo contrário, é uma prática valorizada por Freyre como motriz do processo de colonização, em que o colono se mistura “gostosamente” (70). O uso problemático de “amplexo sexual”, por Freyre, indica um ato afetuoso de acasalamento. Ainda que o historiador reconheça, em determinado momento, certo sadismo do branco, ele escreve também sobre um suposto “masoquismo da índia ou da negra” (2006: 113), relegando às mulheres não uma posição de vítimas exploradas, mas de cúmplices da violência colonial.

Para além da mulher indígena, os povos nativos no geral são descritos de forma condescendente por Freyre como “gente quase nua e à toa” (2006: 86), ressaltando a inutilidade dos povos originários para os objetivos coloniais, uma vez que não serviram para o trabalho escravo; “se mostrariam incapazes os indígenas molengos e inconstante” (80) e logo foram substituídos pelos negros. Estes, apesar de ocuparem, também, a posição objetificada de escravos, são valorizados por Freyre como força de trabalho e força genética: grandes protagonistas da formação do Brasil, dos quais “descendam

elementos dos mais fortes e sadios da nossa população” (96). Os brancos proprietários e os negros escravizados, os extremos que dão nome ao livro, são ilustrados por Freyre como raças fortes, enquanto os povos indígenas “quase que bandos de crianças grandes” (158).

A narrativa freyriana é uma pujante análise da formação do Brasil como “uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida de índio e de negro na composição” (Freyre, 2006: 65), que se desenvolveu de forma patriarcal e sob o domínio da família rural ou semi-rural. Essa família, “o grande fator colonizador do Brasil, a unidade produtiva” (81), constituiu-se pela casa grande e pela senzala que, coadunadas, fizeram o modelo tradicional de família ainda hoje tão difundido, em que os brancos continuam sendo em larga escala os proprietários e chefes de família. A senzala, por sua vez, foi substituída por outras formas de controle social e racial, como o quarto de despejo, a periferia e o encarceramento em massa. A família brasileira é formada por esse amálgama inconsistente e discriminatório de branco-negro, sob o modelo de senhor e escravo, mas não inclui propriamente o indígena, afastado de cena. Logo, a ausência dos povos originários como personagens centrais na obra de Freyre revela o lugar desses povos na historiografia brasileira: uma comunidade preterida, coadjuvante, e cujos traços descritivos excessivamente negativos (a inutilidade para o trabalho, a falta de fé, a não-civilidade) o tornam párias, à margem da fotografia que temos da história do Brasil. Essas negativas, como sabemos, levam a negações, abandonos, esquecimentos. A sobrevivência dos indígenas no Brasil, hoje, é resultado de uma resistência contínua desses povos contra a herança colonial que lhes nega não só um espaço nos livros, mas um lugar na terra.

Pode-se dizer, portanto, que o discurso freyriano contribui para fortalecer alguns mitos no imaginário popular, criando algumas ficções da formação brasileira, entre as quais a de que os indígenas são povos selvagens que não trabalham – logo, irrelevantes para a cultura utilitarista do capitalismo. Mas há outros mitos fortalecidos, não só por *Casa-grande & Senzala*. Atravessa, nos livros de Freyre, Holanda e Prado Jr., um impulso romântico que retrata o Brasil como lugar de “união das raças” e até mesmo cultua, de certa maneira, a situação escravista. Em *Raízes do Brasil*, por exemplo, Sérgio

Buarque de Holanda fala de como a escravidão foi importante para construir o Brasil – “Sem braço escravo [a grande lavoura] seria irrealizável” (2014: 56), como se fosse uma necessidade, exigida do colonizador pelas condições da terra: “As condições físicas da parte da América que tocou aos portugueses exigiram dele um tipo de colonização agrária e escravocrata” (Freyre, 2006: 285).

A raça, apesar de seu fator discriminatório e hierarquizante, é abordada por Freyre, Holanda e Prado Jr. como uma característica quase “acidental” no processo de colonização. Freyre escreve que o Brasil “formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça [...] o português esquece raça” (2006: 91). Para o historiador, o perigo para o português era o herege, aquele que não abraça a fé cristã colonizadora. A exigência era religiosa, antes de racial: “Nossa formação social, tanto quanto a portuguesa, fez-se pela solidariedade de ideal ou de fé religiosa, que nos supriu a lassidão de nexos político ou de mística ou consciência de raça” (271). Ou seja, para Freyre, falta ao português uma “consciência de raça”, um discurso que o exime, portanto, do racismo. Não haveria raça pura, mas fé pura.

Esse discurso surge também em *Raízes do Brasil*, quando Holanda escreve sobre a “ausência completa [...] de qualquer orgulho de raça” (2014: 61) e, algumas páginas depois, repete – como se para reafirmar categoricamente – “em favor dos portugueses [...] ausência, neles, de qualquer orgulho de raça” (77). O romântico discurso buarquiano descreve a relação do escravo negro com o homem branco como de um “protegido, e até de solidário e afim”, de forma a dissolver “qualquer ideia de separação de castas ou raças”, contribuindo para uma tendência da população a “um abandono de todas as barreiras sociais, políticas e econômicas entre brancos e homens de cor, livres e escravos” (63-64).

As manifestações de Freyre e Holanda favorecem o mito amplamente propagado da *democracia racial*. Se não há raça, não pode haver racismo. Se não há pureza de raça, devido à nossa formação miscigenada, “todos são iguais”. Na prática, porém, a raça (dos negros e dos indígenas) condicionou-os a uma posição de inferioridade e de submissão, resultando numa colonização de seus corpos e de suas mentes. Os negros não só

arrancados do solo materno e violentamente forçados ao trabalho escravo, mas obrigados a deixar sua cultura não-cristã no continente africano. Os indígenas, quando não escravizados ou assassinados, foram colonizados pelo pensamento na forma das catequeses religiosas, que buscava convertê-los à fé cristã.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano escreve que “os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial” (2005: 117). Ou seja, mais uma vez, através do processo de nomear, da linguagem, o homem exerce a sua dominação: “os dominantes chamaram a si mesmos de brancos”, Quijano escreve, concluindo que, na América, “a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (118). Essa ideia racial legitimou as posições de superioridade, do branco, e de inferioridade, dos negros e indígenas, fundando, por sua vez, um sistema de divisão racial do trabalho no universo capitalista, legando apenas aos brancos o direito ao salário. O reflexo disso é um controle dos grupos dominados, uma lógica de exploração em que a raça está intrinsecamente associada a determinados tipo de trabalho. Assim, o homem negro é cultuado como “braço”, força física que construiu o Brasil; enquanto à mulher negra é reservado o trabalho doméstico ou a servidão sexual para prazer ou disseminação dos povos. Vemos reflexos muito claros, no século 21, dessa divisão de trabalho, que ainda se mantém de muitas formas na estrutura social racista.

Não se pode falar de forma justa, portanto, de uma democracia racial, nem de uma “fusão harmoniosa” (Freyre, 2006: 115) entre as raças ou de um “equilíbrio de antagonismos” (116). Essas ficções discursivas dialogam com a ideia de fabulação proposta pelo filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe em seu livro *Crítica da Razão Negra*. Para Mbembe, “só é possível falar da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita” (2018: 27). Mbembe nos provoca a desconstruir a ideia de “raça” indo além do seu caráter de representação. Não “raça” como uma categoria simples, mas como uma palavra de profundas significações, traumas e violências.

Em seu processo de deslocar os sentidos da palavra, Mbembe afirma que “a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético [...] não passa de uma ficção útil” (2018: 28). Isso não quer dizer que “raça” não existe, mas sim que existe para determinado fim; “a palavra nem sempre representa a coisa” (32), ele afirma, apontando para o fato de que a ficção de “raça” atua por uma ideologia. Para o branco colonizador, é a forma que encontrou de marcar os diferentes e, em sua perspectiva, inferiores. Freyre chamou os indígenas de “raça atrasada em contato com adiantada” (2006: 157): os que correspondem ao atraso sob a ótica eurocêntrica e que, por isso, são incapazes de se autogovernarem. Para o historiador indiano Dipesh Chakrabarty, é essa a justificativa usada pelos colonizadores europeus quando impõem o domínio sobre os povos da América e do Oriente, condenando-os a uma imaginária “sala de espera” até que se tornem “civilizados” o bastante para um autogoverno. É claro que essa “civildade” só viria após séculos de exploração colonial.

A questão da raça, que atravessa os livros de Freyre, Holanda e Prado Jr., deve ser lida, portanto, sob a ótica da fabulação; e, como parte dessa ficção, o discurso de uma suposta “harmonia” entre as raças que se miscigenaram no Brasil. Em determinado momento de *Casa-grande & Senzala*, Freyre cita o historiador britânico Robert Southey, que afirma ser o sistema colonial português “mais feliz do que nenhum outro no tocante às relações do europeu com as raças de cor” (2006: 160). Essa suposta “felicidade”, claro, refere-se unicamente ao fato de o português ter se misturado bem entre as raças, mas não leva em consideração que para esse efeito praticou violências extensivas aos povos negros e indígenas. Freyre não deixa de notar que essa “feliz” relação se deu também pela necessidade de povoamento, e não por “deliberada orientação social ou política” (161).

O romantizar das relações do branco com as raças perdura pelas obras. Freyre escreve que foi “o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos” (2006: 265), assumindo aí que poderia haver uma escala gradativa de crueldade – e que o português seria o colonizador cordial em não utilizar a máxima violência. Esse mesmo discurso se repete em *Raízes do Brasil*: “Entre nós, o domínio europeu foi, em geral, brando e mole

[...] A vida parece ter sido aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais e morais” (Holanda, 2014: 61). E também em *Formação do Brasil contemporâneo*, em que Caio Prado Jr. exalta, ao modo freyriano, “a excepcional capacidade do português em se cruzar com outras raças” (2011: 112) e, ao falar da mestiçagem que funda a etnia brasileira, romantiza o processo violento da exploração dos corpos de cor: “juntas que devem figurar; juntas e mesclando-se sem limite, numa orgia de sexualismo desenfreado que faria da população brasileira um dos mais variegados conjuntos étnicos que a humanidade jamais conheceu” (112).

Os excertos citados, de Freyre, Holanda e Prado Jr., parecem se encaixar no discurso europeu que, segundo Mbembe, recorre a “procedimentos da fabulação. Ao apresentar como reais, certos e exatos fatos muitas vezes inventados” (2018: 31). Nisso, escapa ao historiador “justamente o objeto que buscava apreender, mantendo com ele uma relação fundamentalmente imaginária” (31). Na reflexão do escritor camaronês, os historiadores que revelam, em seus discursos contaminados pela perspectiva colonial branca, determinados mitos sobre o processo colonizador, acabam por desprezar a verdade das alteridades dominadas. Esse desprezo, no discurso, converte-se em um não-lugar, numa ausência. Os indígenas e os negros, personagens subalternos na história oficial do “descobrimento”, desaparecem: passam a um lugar de esquecimento através da linguagem não-inclusiva e que romantiza os esforços do colonizador. Segundo a pesquisadora Grada Kilomba, “uma sociedade que vive na *negação*, ou até mesmo na *glorificação* da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas” (2019: p. 12).

2 O vazio da vasta empresa colonial

A historiografia tradicional da formação brasileira, como demonstrado, discursivamente performa, através das omissões e ausências, o espírito eurocêntrico em que o homem branco é protagonista. Sociólogos como Freyre, Holanda e Prado Jr., ocupando posições privilegiadas de autores da história, celebram a capacidade do português de se aclimatar e miscigenar, usando os povos indígenas e negros para construir a família brasileira. Os livros desses autores são importantes peças para

entendermos o processo de formação do Brasil e expõem muitas das problemáticas coloniais que geram efeitos até hoje, fundando características que se encontram emaranhadas nas tessituras da sociedade brasileira – contudo, os autores não deixam de participar desse processo formador e, por isso, suas narrativas contribuem em alguma medida para o que Achille Mbembe chama de *alterocídio*, prática que constitui “o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle social” (2018: 27).

Por esse motivo, o ideal da “democracia racial” age discursivamente não no impulso de inclusão de todas as raças, mas de apagamento das não-brancas. É, pois, uma categoria totalitária, que esconde por trás do mito de que “somos todos iguais” uma igualdade abstrata e que nega as possibilidades de diferença, conforme analisa o filósofo Theodor Adorno no aforismo “Mélange”, do livro *Minima Moralia*:

O argumento habitual da tolerância, de que todos os homens e todas as raças são iguais, é um bumerangue [...] de pouco serviria querer proclamar como ideal a igualdade de tudo o que tem rosto humano, em vez de a supor como um facto [...] Considera ela [a sociedade] as diferenças reais ou imaginárias como estigmas que testemunham que as coisas ainda não se levaram demasiado longe; que há algo subtraído à maquinaria, algo não inteiramente determinado pela totalidade. A técnica do campo de concentração acaba por fazer dos prisioneiros os seus guardas, dos assassinados os assassinos. A diferença racial leva-se ao absoluto a fim de absolutamente se poder eliminar, o que aconteceria quando já nada restasse de diferente. Uma sociedade emancipada não seria, todavia, um estado uniforme, mas a realização do geral na conciliação das diferenças. A política, que tal tomasse a sério, nem sequer deveria, por isso, propagar a igualdade abstracta dos homens como ideia. Deveria antes assinalar a má igualdade hoje existente, a identidade dos interessados em filmes e em armas, mas concebendo a melhor situação como aquela em que sem angústia se possa ser diferente. Se ao negro se certifica que ele é exactamente igual ao branco, quando não é, comete-se já contra ele, de forma larvada, uma nova injustiça. É amistosamente humilhado mediante uma norma atrás da qual necessariamente sobreviverá sob a pressão do sistema, e cujo cumprimento seria, além disso, de mérito duvidoso (Adorno, 2001a: 92-93).

Para Adorno, afirmar que há uma “democracia racial” e que os negros e indígenas são iguais aos brancos é praticar o alterocídio denunciado por Mbembe, em que as diferenças desaparecem para formar o “todo”, encaixando-se no maquinário da branquitude. No Brasil, resulta por exemplo no processo de “branqueamento de raça”, em que a capacidade do português de se miscigenar entre as *outras* nada mais seria do que um ato de apagamento das raças consideradas inferiores. A presença do sangue

branco, por menor que seja, “salvaria” a raça, conforme alude Caio Prado Jr. em uma citação que traz à tona: “Uma gota de sangue branco faz do brasileiro um branco, ao contrário do americano, em que uma gota de sangue negro faz dele um negro” (2011: 114). Para o historiador, o contingente de sangue branco realmente puro era ínfimo:

muito poucos seriam os rigorosamente puros; o que aliás, em particular nas classes superiores, não tinham importância social, porque a pequena dosagem do seu sangue mestiço e a posição que ocupavam na sociedade eram o suficiente para fazer esquecer ou desprezar a sua origem. Para todos os efeitos eram brancos puros (Prado Jr., 2011: 115-116).

O sociólogo identifica que um importante componente social separaria, de um lado, os negros-brancos e os negros-negros, por exemplo. A posição que alguém de origem negra ocupa na sociedade contribuiria de forma expressiva para torná-lo, “para todos os efeitos”, branco – como traduz a expressão racista largamente difundida: “negro de alma branca”. Para Prado Jr. isso reforça “a posição preponderante e o prestígio de procriador do branco. Dirige assim a seleção sexual no sentido do branqueamento” (2011: 116) num procedimento em que o influxo branco limpa e apura o sangue, desaguando na ideia totalitária que tem por anseio fazer desaparecer o diferente.

A história do descobrimento do Brasil é, por isso, uma história também de desaparecimentos e ausências, narrativa de esvaziamentos que revela uma característica importante do Brasil de ontem e de hoje. Primeiramente, identifica uma das grandes dificuldades da colonização portuguesa, diante da vastidão do território brasileiro: o povoamento. Mas escancara, por sua vez, que o projeto colonial no Brasil era “antes exploração econômica ou domínio público” (Freyre, 2006: 75), sendo o povoamento um objetivo secundário, quase accidental e tão somente necessário para atingir os anseios econômicos de “criação local de riqueza” (79). Isso fez com que os portugueses se espalhassem pela terra, numa dispersão que evitou qualquer desenvolvimento mais denso ou profundo da nação, deixando um vazio a preencher, “vácuo enorme” (98) que haveria entre a casa-grande e a senzala: novamente a ausência do indígena, traduzida por Freyre como ausência de povo.

Essa característica é também discutida por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, quando afirma que “em país novo e mal povoado como o Brasil, a importação de negros [...] seria, na pior das hipóteses, um mal inevitável” (2014: 88) e que “não importava muito aos colonizadores povoar” (127). Essas reflexões vão ao encontro da significativa afirmação de Caio Prado Jr., em *Formação do Brasil contemporâneo*, de que “a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa colonial” (2011, p. 28), destinada mais a explorar o território e suas riquezas, para o benefício externo, de que efetivamente construir uma nação independente e povoada. Esse seria, para o sociólogo, o sentido da colonização brasileira. Assume-se, com isso, que desde sempre houve um esvaziamento humano no país, o povoamento apenas uma “contingência, necessidade imposta” (20) para o comércio.

Comparando a colonização nos trópicos com a que foi realizada na América do Norte, Prado Jr. afirma que, lá, houve efetivamente uma vontade de povoamento, para onde os povos da Europa decidiram migrar em busca de instalação. Já aqui no Brasil, o clima diferente repele o colono que busca habitar; em contrapartida, o clima quente proporciona cultivar gêneros de alimentos que na Europa fazem falta: “Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. *Nada mais que isso*” (2011: 29, grifos meus). Apenas de forma secundária a sociedade brasileira se organizará – revelando-se, aí, uma primeira fratura na constituição do povo e da cidadania brasileira: ela aconteceu de forma acessória, circunstancial.

A colonização no Brasil, conforme retrato feito por Caio Prado Jr., é um *negócio* e funda, aqui, uma empresa, em que o colono branco “reúne à natureza, pródiga em recursos aproveitáveis para a produção de gêneros de grande valor comercial, o trabalho recrutado entre raças inferiores que domina” (2011: 28). O Brasil revela-se, com isso, um país sem povo, território mais esvaziado pelo português do que ocupado, uma vez que os povos que aqui havia – sejam estes indígenas, negros, brancos – tiveram suas existências negadas, serviram de mão-de-obra, instrumento do empreendimento, ou simplesmente estavam de passagem. Isso nos gera, possivelmente, alguns traumas,

como a falta de cidadania e de existência política plena dos brasileiros, bem como a servidão excessiva a outras culturas, estrangeiras, de forma tal que a brasileira é vista sempre, pelos próprios brasileiros, como insuficiente e precária.

Publicado em 2019, o romance *A Nova Ordem*, de Bernardo Kucinski, conta a história de uma distopia brasileira em que os militares assumiram novamente o poder num regime autoritário e perverso. As universidades são fechadas, os livros proibidos e os que resistem, utopistas subversivos, são torturados e desaparecem ao modo da ditadura militar de 64. Os militares exercem um controle rígido sobre a população, num projeto de domínio e cerceamento do pensamento livre. Os projetos autoritários vão sendo implementados aos poucos, por dentro do sistema, criando normas que dificultam cada vez mais a sobrevivência da “sub-humanidade”. Em determinado momento, um dos generais revela o plano final da Nova Ordem:

ao se ver livre dos moradores de rua, a população aceitará depois a remoção de outras categorias de indesejáveis [...] já fizemos isso com os homos e com os trans [...] depois dos moradores de rua serão as prostitutas, os drogados, os aleijados, os cegos, os doentes mentais, os portadores de síndrome de Down, esses inúteis todos, um grupo de cada vez [...]

Não se trata apenas de eliminar minorias indesejáveis, queremos adequar a força de trabalho ao novo modo de produção da agroindústria. O Brasil da Nova Ordem não precisa de 210 milhões de habitantes. Basta um mercado interno de 30 milhões de famílias, já que o agronegócio é voltado essencialmente para a exportação (Kucinski, 2019: 125-126).

O que o projeto da Nova Ordem militar parece propor é um retorno ao Brasil sem povo, aquele descrito por Caio Prado Jr. como uma “vasta empresa comercial”. Um país esvaziado em que a população que resta existe apenas como necessidade, para manter as engrenagens rodando. Destaca-se novamente a unidade familiar como protagonista, representação da casa-grande, resultado de um “saneamento demográfico” em que o excesso de gente é eliminado, com os estrangeiros expulsos e os negros deportados de volta para a África. Que a distopia de Kucinski seja uma espécie de retorno ao Brasil de ontem nos revela que talvez nunca tenhamos saído dessa lógica colonial esvaziadora.

O Brasil de hoje, de em média 210 milhões de habitantes, perdeu no período de um ano mais de 200 mil vidas para a pandemia do Coronavírus. Como tem sido

demonstrado, esse altíssimo número de perdas não é resultado único do vírus, mas de seu efeito somado a um governo negligente e negacionista, que parece arquitetar um projeto de necropolítica muito similar ao “saneamento demográfico” proposto pela Nova Ordem, conforme alude o filósofo indígena Ailton Krenak: “Os governos estão achando que, se morressem todas as pessoas que representam gastos, seria ótimo. Isso significa dizer: pode deixar morrer os que integram os grupos de risco” (2020: 7). A pandemia colocou diante dos governantes do Brasil a escolha entre o cuidado com as vidas e a manutenção econômica do país. Fazendo jus ao título de “vasta empresa colonial”, vazia de humanidade, a economia foi priorizada.

Pode parecer pouco, perdermos 0,1% da população, mas essa equação matemática oculta as milhares de vidas e de histórias que se foram. Em *A Nova Ordem*, o sumiço dos moradores de rua prenuncia uma onda de genocídios e desaparecimentos, mas de início é socialmente aceito por simbolizar uma “limpeza” de indesejáveis. É possível tolerar mais de 200 mil mortes em favor do empreendimento comercial? O que vem a seguir? Parece cada vez mais necessário olhar além não só dos números vazios, mas também das categorias unívocas, como as de “raça”, “igualdade” e “democracia racial” – no fundo, o que nos revelam?

Para Ailton Krenak, a sobrevivência indígena ao longo dos séculos se deu por uma resistência continuada, em que expandiram suas subjetividades, “não aceitando essa ideia de que somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos” (2019: 15). Para o filósofo, é preciso deslocar a ideia de homogeneidade, impulso totalitário que apaga as histórias individuais e as narrativas de luta, realçando a diversidade e a pluralidade que talvez seja a grande riqueza do Brasil. Não devemos reduzir o povo a uma abstração, alegando que todos somos iguais. Ao constituir esse monolito da igualdade – um povo, uma língua, uma história – excluímos e perdemos de vista as multiplicidades que formam o país. Deixamos de perceber o desaparecer diário dessas vidas.

Em lugar da “exclusão”, tomo emprestado de Silviano Santiago a proposta de “inserção”. O ensaísta defende que “a produção discursiva deve fundar e disseminar novo paradigma – a que ousou nomear como o da ‘inserção’” (2013: 217). Santiago propõe o influxo da linguagem e cultura brasileira num contexto universal, mas para isso precisamos sair da lógica capitalista utilitária que valoriza apenas a produção geradora de capital imediato. Para uma “inserção” verdadeira, que construa uma “cultura da exportação”, o Brasil deve ser visto através de seu povo e das cores que formam, em lugar do monolito, uma “mélange”: espécie de mistura, mas sem que as peças unidas se uniformizem em uma matéria única; ao contrário, os fragmentos se conectariam numa desordem, com suas diferenças marcadas.

TRABALHOS CITADOS

Adorno, Theodor W. *Minima moralia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

Bosi, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Botelho, André. Passado e futuro das interpretações do país. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 22, n. 1, p. 47-66, 2010.

Candido, Antonio. O significado de *Raízes do Brasil*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 9-24.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.

Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Kilomba, Grada. *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Krenak, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Krenak, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020 (versão Kindle).

Kucinski, Bernardo. *A nova ordem*. São Paulo: Alameda, 2019.

Mbembe, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Mbembe, Achille. *Sair da grande noite*: ensaio sobre a África descolonizada. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

Oiticica, Hélio. Brasil diarreia. In: *Coleção Encontros*. Rio de Janeiro: Editora Azougue, 2009. p. 110-119.

Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*: colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Quijano, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: _____. *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Santiago, Silviano. Formação e inserção. In: _____. *Aos sábados, pela manhã*: sobre autores & livros. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2013. p. 215-217.

Wallysson Soares é mestre em Letras pela Universidade Federal do Espírito Santo e doutorando em Teoria e História Literária na Unicamp. Pesquisa autoficção e animalidade na obra do autor baiano Evando Nascimento na intersecção com o pensamento da desconstrução de Jacques Derrida e com os pensamentos decoloniais. Estuda ainda, a partir das ficções de Nascimento, a vida vegetal na literatura e as indeterminações dos gêneros literários em confluência com as artes plásticas.

Artigo recebido em 18/02/2021. Aprovado em 23/02/2021.