

NARRATIVAS E APRENDIZADOS DO COLONIALISMO: MISTIÇAGEM, NAÇÃO E IDENTIDADE PÓS-COLONIAL A PARTIR DE VIVA O POVO BRASILEIRO

*João Matias de Oliveira Neto*¹

RESUMO

Neste trabalho, sugerimos uma abordagem do romance *Viva o Povo Brasileiro* à luz do pensamento social e da teoria pós-colonial, enfocando como os negros e mulatos estiveram presentes no processo de construção nacional e de seus ideários, sobretudo ao silenciar seus processos de afirmação e de concepção de identidades. Entre a história e a ficção, o 'mundo da obra', como distingue Paul Ricoeur, nos aproxima da perspectiva de um pensamento social produzido pela literatura sobre temas caros ao Brasil.

Palavras-chave: pensamento social brasileiro; Alteridade, Identidade pós-colonial; Literatura brasileira; Sociologia da cultura.

1 Doutorando em Sociologia (UFPE). Pesquisador do Instituto de Estudos da África (IEAF-UFPE)

NARRATIVES AND LEARNINGS IN COLONIALISM: MISCEGENATION, NATION AND POSTCOLONIAL IDENTITY FROM VIVA O POVO BRASILEIRO

ABSTRACT

In this work, we suggest an approach of the novel *Viva o Povo Brasileiro* (An invincible memory) in face of social thought and postcolonial theory, focusing on how blacks and mulattos were present in the process of national construction and its ideals, specially in silence produced about processes of identity. Between history and fiction, the 'world of work', as Paul Ricoeur distinguishes, brings us closer to the perspective of a social thought produced by literature about Brazil.

Keywords: Brazilian history; Otherness, Postcolonial identity, Brazilian literature, Sociology of culture.

Introdução

O título deste trabalho se refere a narrativas e aprendizados de uma perspectiva coetânea, como se o ato de narrar levasse, inevitavelmente ao aprendizado e que, por sua vez, remetesse ao ato de escravos narrarem histórias para se fazerem compreender em seus tantos significados e vivências. Dando um salto temporal, tais significados se encontram imersos no romance de João Ubaldo Ribeiro, escrito em 1984, época, portanto, do enfraquecimento do regime civil-militar pelo qual o país passava e de aparente redemocratização com a nova constituinte. Uma redemocratização que, como deixaria claro Florestan Fernandes (2006), não se realizou na plenitude da inclusão do mestiço, do negro e de outras classes

excluídas do processo de modernização à brasileira em que nossa sociedade esteve imersa ao longo do século XX. Tratando disso e de um tempo importante para o pensamento social brasileiro, queremos com esse trabalho demonstrar o quanto o romance de João Ubaldo Ribeiro contribui para pensarmos a mestiçagem e a descoberta de um “outro”, visto nos negros e mulatos, em um contexto nacional. Mais ainda, ao aproximar esta mestiçagem da proposta de pensar uma identidade pós-colonial, buscamos compreender como esta dialoga com os sentidos que a palavra ‘híbrido cultural’ e ‘mestiço’ apresentam na teoria pós-colonial, sobretudo no que diz respeito à formação da nação brasileira e seus desafios.

Primeiramente, cabe fazer algumas considerações sobre o romance *Viva o Povo Brasileiro*. Então, este é um romance que possui vinte capítulos, separados por cronologias, ambientes e personagens diversos. O mote da narrativa se apresenta quando do desencarnar da alma do Alferes Brandão Galvão, um dos soldados a defender o bastião da independência no Brasil que morreu no litoral da Bahia. Pelos capítulos subsequentes do livro, esta mesma alma busca entender o que seria uma alma brasileira, haja visto ter a alma desencarnado num contexto de independência do Brasil. Assim, a história que se desenvolve por quatro séculos promove uma releitura do processo de independência brasileiro do século XVII ao XX, explorando a multiplicidade de linguagens de barões, feitores, escravos, índios, mestiços. No romance, percebemos que o sentido que se apresenta dessa miscigenação, a priori, aparenta ser tanto atravessada por conflitos e violências silenciadas do lugar social ocupado por cada personagem (CONCEIÇÃO, 2011), como os indícios da formação de uma nação é, muitas vezes, ironicamente traçado pela multiplicidade de vozes silenciadas em que o povo brasileiro se constitui (TRANCOSO, 2008).

Viva o Povo Brasileiro foi publicado em 1984 pela editora Record. Embora se atribua a ele o epíteto de um romance histórico, a qualificação de romance histórico é rejeitada por alguns estudiosos, pois nele a narrativa ficcional reinventa o objeto histórico e, nestas representações

do material histórico, os sentidos do passado e de sua ficcionalização se constituem como uma realidade autônoma, mesmo plasmando valores não-literários (CONCEIÇÃO, 2011). Na epígrafe do livro, consta a seguinte frase: “O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”, o que seria uma menção clara a uma opção de narrar uma história da nação pelo ponto de vista de vários personagens que fizeram a história desta nação e que, não necessariamente, precisam ser fatos para se fazerem histórias. Tendo sido publicado em 1984, *Viva o Povo Brasileiro* também surge em um momento de aparente retomada das discussões sobre o Brasil na literatura brasileira. Por ser um livro que traz elementos identitários para se pensar a própria formação da nação, o *Viva o Povo Brasileiro* do título depreende interpretações diversas, interpretações também pelo fato de que veio à lume com uma fase de transição do regime militar brasileiro para a declarada democratização, isto é, de um período de aparelhamento de uma burguesia autocrática para uma democratização que, afinal, não se constitui em uma revolução democrática do ponto de vista da universalização dos direitos e de superação do que havia de arcaico e colonial tanto na superfície quanto no âmago de uma ordem social patrimonialista (FERNANDES, 2006).

A nação, em *Viva o Povo Brasileiro*, dialoga com a própria história do Brasil, na qual o contexto colonial é perpassado por uma espoliação econômica acompanhada de uma “imposição étnica e civilizatória do colonizador”, na qual esta identidade imposta pelo colonizador sobre a nação brasileira gerou processos de perda de um contingente cultural entre negros e índios, conforme o descreve Darcy Ribeiro (2000). Segundo Boris Fausto (2000), a violência cultural que se estabeleceu no processo de colonização do Brasil resultou em uma população mestiça que até hoje mostra sua presença silenciosa na sociedade brasileira, incluindo movimentos de resistência e de subjugação destas culturas, passando pelo processo de independência política em 1822. E assim o tema racial ligado a questões de identidade, desde os primeiros anos de instalação

dos museus e instituições científicas no Brasil colônia até as instituições científicas do século XX, teve na questão racial traços de um construto histórico e social utilizado para um projeto nacional de entender um país que, ainda inseguro sobre as heranças do processo de colonização, não conseguia se compreender bem diante da diversidade de raças, desigualdades e do que seria esta mestiçagem (SCHWARCZ, 1993).

No romance, questões sobre a identidade surgem das relações entre colonizadores e colonizados, feitores e serviçais, em uma complexa trama cronológica na qual as distinções características de uma alteridade entre os personagens os levam a vários “descentramentos” diante da ação da história, mas descentramentos que se valem de uma construção própria da linguagem para a formação de traços desta identidade (TRANCOSO, 2008). Ao passo que os personagens, no romance, possuem uma voz própria, por exemplo, nos traços de oralidade com que negros, índios, barões e feitores tecem diálogos, entende-se que no romance não há uma única história, mas várias histórias e várias vozes, imprimindo um sentido de “reconstrução do passado, ao desvendar transformações tanto econômicas quanto políticas e sociais do Brasil” (CONCEIÇÃO, 2011)².

Viva o Povo Brasileiro reproduz a formação complexa da sociedade brasileira, incorporando as diferenças marcantes dos povos e, segundo Ângela Conceição (2011), uma identidade “mestiça e plural”, na qual índios e escravos submeteram-se à violência cultural, epidemias e mortes nas quais o contato com o europeu resultou em silenciamentos sobre este processo de formação da sociedade brasileira. Pelo romance de João

2 Optamos, neste artigo, dialogar com a formação do mestiço Amleto Ferreira. Filho de escravos, Amleto adquire a “nacionalidade” do colonizador quando da morte do Barão de Pirapuama. Ao assumir o lugar do barão, tendo, na verdade, infligido um golpe na fortuna do personagem, Amleto Ferreira utiliza dos jargões, da linguagem e das características do barão. Compra o sobrenome “Dutton”, para parecer filho de ingleses e “apaga” do passado sua descendência afro-brasileira. Através dele, seus filhos, netos e bisnetos remetem à sua memória para redescobrir a herança da família.

Ubaldo Ribeiro ser também um romance permeado de mestiçagens, tanto dentro de uma visão sobre a aparente “inevitabilidade da mestiçagem” como de um reconhecimento dela na formação da sociedade, compreendemos que os dualismos e contradições no modo como esta mestiçagem é vista conferem a ela um esforço de tradução desta identidade nas suas relações e interações múltiplas com o processo de colonização³. Características que, no romance, estão presentes em vários aspectos culturais, como a religiosidade, símbolos e sentimentos que emergem destes personagens como traços de uma identidade marcada por disputas e afirmações.

Dentre os trabalhos mais interessantes sobre a questão da mestiçagem no Brasil está o livro *Rediscutindo a Mestiçagem*, de Kabengele Munanga (1999), no qual a mestiçagem no Brasil é compreendida como uma apropriação de ideias já concebidas sobre raça e cultura no pensamento científico da Europa e de séculos anteriores. Com um apanhado crítico acerca desta recepção no pensamento social brasileiro, Munanga destaca as múltiplas facetas com que intelectuais brasileiros buscaram uma “solução” local para o “problema” da mestiçagem, ora reafirmando posições radicais darwinistas e evolucionistas do século XIX, ora aventando para um ideal de branqueamento que passaria pela apropriação cultural do mestiço e de sua separação do que seria a cultura negra, raiz de fundo dos problemas envolvendo a inviável dicotomia de separar o mestiço das demandas pleiteadas pelo movimento negro.

3 No romance, é rica a referência à cultura afro-brasileira, bem como à resistência personificada no jargão “viva o povo brasileiro, viva nós!”, sempre atribuído a um personagem cuja luta pela resistência deste povo brasileiro, jamais especificado na narrativa, enceta uma discussão sobre o lugar social de negros e mestiços. No romance, uma hereditariedade entre negros e índios se faz a partir da descendência do Caboclo Capiroba, a quem sucede diversas gerações de escravos e negros que, silenciados pela ação da história, ora conformam-se, ora revoltam-se contra o lugar social que lhes foi atribuído.

Em via semelhante, Lilia Schwarcz problematiza a mestiçagem não como o desenvolvimento de uma nova consciência e de expectativas em torno dela, mas da própria historicidade que a carga de sentidos em torno da mestiçagem trouxe. A mestiçagem, para Lilia Schwarcz (1993), é o construto de representação da nação, que “não era só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação”. Entendido como uma categoria histórica, o argumento racial foi política e historicamente construído, bem como o próprio conceito de raça passou de uma definição biológica para uma interpretação social cujo significado é passível de ser renegociado e experimentado dentro das várias teorias e hipóteses que se faziam do país (SCHWARCZ, 1993). Assim, modelos raciais teriam influência na produção científica e cultural de um período que vai do enfraquecimento e final da escravidão até o século XX, quando a mestiçagem passa por projetos nacionais ligados ora a uma interpretação negativa, ora a uma interpretação positiva de país. Dessa forma, discussões sobre a mestiçagem estiveram ligadas a instituições, intelectuais e tendências que se propunham a escrever uma determinada história do país a partir de diferentes interpretações dadas à miscigenação. Uma linguagem, portanto, pela qual se tornou possível apreender as desigualdades e singularidades nacionais, colocando a mestiçagem como um “resumo das raças que compõem uma nação”.

Para uma análise da identidade pós-colonial em discussão neste trabalho, interpretamos que este romance é de uma importância essencial para percebermos uma mestiçagem vista não pelo anteparo da harmonização ou da simples comunhão de raças, culturas e origens diversas, reificando muitas vezes o “mito das origens” no qual recai a “naturalização” da mestiçagem, o lusotropicalismo e suas variantes. Certo é que muitos pesquisadores acabam por interpretar *Viva o Povo Brasileiro* recaindo em um elogio à identidade cultural permeada por misturas e encontros de cultura, mas não denunciam, para tanto, as violências e traços silenciosos em

que se constituiu o processo de afirmação de negros, mestiços e índios. Ao optar por uma abordagem da mestiçagem enquanto uma identidade atravessada por conflitos e violências diversas, intuímos que pensá-la hoje significa questionar, no sentido crítico, o “mito da origem das três raças”, a suposta necessidade do híbrido cultural como uma tendência exótica e a aparente formação deste híbrido como um elogio às supostas vantagens “harmônicas” do processo de colonização como, por exemplo, observa-se na tradição engendrada por Gilberto Freyre (2010) e a socialização do lusotropicalismo (MEUCCI, 2010).

Propomos, para tanto, uma leitura do ideal de mestiçagem brasileira pelo anteparo da identidade pós-colonial, pensando a partir da leitura de uma obra literária. Assim, ao abordar a questão da mestiçagem no pensamento social brasileiro, indiretamente abordamos a formação da nação enquanto uma história contada para o futuro. Neste processo de formação da nação, as minorias excluídas de sua história tenderiam a se ver silenciadas e excluídas de uma história escrita por vencedores, afastando-a da possibilidade de imprimir, em seu próprio linguajar, uma história vista pelos “de baixo”, isto é, uma história das minorias excluídas.

Na discussão da mestiçagem enquanto produção de um conhecimento de fronteira, optamos por pensar a formação da mestiçagem a partir de *Viva o Povo Brasileiro* pelo anteparo de Boaventura de Sousa Santos (2010), acerca dos desafios que o pós-colonial suscita, e Inocência Mata (2013), sobretudo na definição que a pesquisadora nos traz de literatura e de sua inserção no campo do conhecimento. Promovendo, assim, uma releitura dessa identidade pós-colonial à luz de uma forma de situar o debate pós-colonial no processo de observação da mestiçagem no Brasil, chegamos à conclusão de que a mestiçagem, longe de ser um mito, um fetiche ou uma simples comunhão estética de elementos culturais, possui raízes em histórias ocultas, traços silenciosos e formas de pensar a identidade brasileira no universo da literatura.

2. Viva o povo brasileiro, pensamento social e mestiçagens

Na introdução ao livro *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*, o cientista político Bernardo Ricupero (2011) inicia sua reflexão sobre a construção das interpretações do Brasil desde os primórdios. Para tanto, o autor questiona o surgimento destas interpretações à época do Brasil império e seu enfraquecimento após a reflexão científica e o surgimento das universidades. A questão, entretanto, que se colocava à época não era de necessariamente pensar o Brasil, mas de criar referências nacionais para um país recém-independente. Uma espécie de “emancipação mental”, portanto, na qual as áreas buscavam sua independência, da crítica literária, à historiografia e também à literatura (RICUPERO, 2011: 21).

Segundo Ricupero (2011), uma das áreas de interesse da virada do século XIX para o século XX seria o tema da escravidão e suas consequências para a formação da sociedade brasileira. Embora houvesse uma resistência ao se deter sobre tais temas neste período, após os anos de 1930 foi prevacente o número de ensaios e monografias acerca de temas controversos e pouco falados. Algumas destas ideias, que remetiam às relações entre a raça e a questão nacional, a mestiçagem, a identidade nacional e a formação de uma nação provieram naturalmente das influências externas e de ideias estrangeiras, como se provou natural em termos de apropriação deste conhecimento produzido no centro capitalista por outras nações, dentro de um outro contexto social e político diferente, “dependente e periférico” (RICUPERO, 2011: 31).

No momento em que a escravidão era um fato, conservadores e liberais tinham pela instituição da escravidão sentimentos distintos, embora envergonhados da instituição em si (RICUPERO, 2011). O apego dos liberais pela abolição soava não só como um grito contra o trabalho servil, mas também este grito vinha movido pela força idealista

de ideias estrangeiras, ainda que adiada ao extremo a capacidade de enfrentar o problema⁴.

As teorias explicativas do Brasil elencam de que modo a questão racial foi abordada pelos precursores das Ciências Sociais no Brasil, adquirindo na verdade um contorno claramente racista, mas destacando uma constatação constante na história da cultura brasileira: a problemática da identidade nacional. De tal modo, para Renato Ortiz (2012), tendo por Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha alguns dos precursores das Ciências Sociais no Brasil, uma das principais questões que remontariam à época seria o modo como intelectuais brasileiros fariam uma reflexão sobre o evolucionismo, que legitimava a posição hegemônica do mundo ocidental e a ‘superioridade’ da civilização europeia, junto com a questão de tornar necessária uma explicação sobre o ‘atraso brasileiro’, apontando para um futuro próximo à necessidade de constituição de um povo e de uma nação.⁵

Na ordem do pensamento social, voltando às teorias anteriormente expostas por Bernardo Ricupero (2011), o dilema desses intelectuais se colocou em como compreender a defasagem entre teoria e realidade, culminando que o pensamento brasileiro encontraria como chave para compreender essa dimensão do ‘caráter nacional’ a combinação de duas noções particulares: o meio e a raça, abrindo espaço para interpretações

4 Segundo Florestan Fernandes (2008b: 314-315), o objetivo do abolicionismo não constava de subverter a estrutura racial da sociedade de castas, mas sua ordenação jurídica. Dizia-se, por exemplo, “não podem querer [os abolicionistas] instilar no coração do oprimido um ódio que ele não sente”. Em outro aspecto, a propaganda abolicionista não se dirigia aos escravos, mas aos senhores, uma vez que seria um “suicídio político” ao partido abolicionista um possível estímulo a insurreição dos escravos, passíveis de serem mortalmente punidos pela justiça pública à época.

5 Para Lilia Moritz Schwarcz (1993), sob a influência do evolucionismo social se acreditou que a noção de raças humanas não permanecia estacionada, mas em constante evolução e aperfeiçoamento. Os usos inusitados e paralelos desta percepção transformariam modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso.

deterministas sobre o mestiço (ORTIZ, 2012). Assim, o elemento mestiço remete a uma maneira de retomar a metáfora do 'cadinho', segundo a qual o Brasil seria um espaço de miscigenação, na qual estaria imersa a fusão de três raças fundamentais, isto é, o branco, o negro e o índio, ainda que este quadro de interpretação atribuísse à raça branca uma posição de superioridade. O que se caracteriza como racial para este período seria posteriormente analisado em termos culturais por Gilberto Freyre (2010), mas aqui torna-se importante ressaltar que a mestiçagem remete a uma necessidade de considerar o elemento mestiço diante de interpretações que tendem a pensar a identidade nacional juntamente com a disparidade racial. Símbolo de uma suposta 'aclimatação' da colonização no país, a mestiçagem é também símbolo de uma cultura brasileira distinta da europeia, ganhando um sentido real e metafórico, ao remeter sua origem ao processo de miscigenação como também à construção de um projeto nacional (ORTIZ, 2011: 19-20).

Como o demonstra Sevcenko (1983), o século 19 foi marcado pelo consumo burguês da elite por ideias, livros e formulações advindas do estrangeiro, tanto no sentido literário como no sentido científico e filosófico. O atraso com que certas ideias chegam ao território nacional sinalizam para uma defasagem entre o momento de produção e o de consumo (ORTIZ, 2012: 30). Haja vista o dilema dos intelectuais da virada do século XIX para o XX ser a construção da identidade nacional, essas ideias estrangeiras também viriam a legitimar o ideal de branqueamento que propiciou o estímulo à política imigratória europeia, uma vez que mesmo estas ideias chegando 'atrasadas' ainda assim cooperavam com uma resolução para a questão anteriormente posta, ou seja, um modo de observar a conexão entre raça e meio ambiente como algo decisivo para a interpretação da realidade.

De acordo com Ortiz (2012), enquanto as qualidades do mestiço eram diminuídas devido à sua "irracionalidade" típica, o desenvolvimento capitalista no Brasil era visto com descrédito pelos intelectuais brasileiros.

Com a aceleração do processo de industrialização e de urbanização, o Estado buscou consolidar o próprio desenvolvimento social orientando politicamente tais mudanças, tornando-se necessário superar as teorias raciológicas, uma vez que a realidade necessitaria de outro tipo de interpretação do Brasil. Nesta seara, as obras de Silvio Romero e Gilberto Freyre viriam a calhar. Mesmo em épocas diferentes, com Romero no final do século XIX e Freyre no início do século XX, e a partir de suas leituras inovadoras para a época, o elemento da mestiçagem passou a ser visto não mais como algo negativo, mas positivo e constitutivo de uma originalidade brasileira. Transformando a negatividade do mestiço em positividade, permitiu-se dar forma e conteúdo a uma identidade que há muito vinha em discussão e debate. Em 1930, portanto, o que era mestiço se tornaria nacional, no carnaval, no futebol e no samba, uma vez que estavam mais claros os rumos do desenvolvimento e a predisposição do Estado em alimentar essa mudança; o que era visto como “indolência” e “preguiça”, converteria-se na ideologia do trabalho, pedra de toque do Estado Novo (ORTIZ, 2012: 43).

Mas, à medida que a mestiçagem virou política de Estado, em uma suposta fase de transição, o ‘apelo ao branqueamento’ era algo que o país reproduzia em imagens, debates e instituições da época. Segundo Lilia Moritz Schwarcz (1993), esta ‘fase de transição’ silenciava uma violenta concepção sobre o branqueamento da sociedade brasileira, observando no mestiço um elemento ‘distante’ do negro e do índio, mas em fase de transição para um indivíduo branco, que lembrasse o europeu. Para Schwarcz (1993: 17), interessaria perceber aqui como o argumento racial foi política e historicamente construído, assim como o significado social do conceito de raça, sendo este um “objeto de conhecimento cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico”.

Diante dos silenciamentos sobre o tema da mestiçagem e da questão racial no Brasil, Florestan Fernandes (2007) destaca que o dilema racial

brasileiro convive com um contraste entre normas ideais, desenhadas por um suposto 'ethos democrático', mas tendentes a uma subalternização do negro e do mulato, uma vez que mesmo havendo um movimento de "aderência" às normas democráticas, a percepção dos conflitos pela esfera íntima ou pessoal anteriormente descrita impede aos brasileiros de observar os graus de estereotipagem e segregação ao qual os negros e mulatos são restringidos. Diante disso, abolida a escravidão, este dilema se instala nas condições de desintegração da sociedade escravista em sua sociedade de classes. Agindo como se as estruturas desta sociedade de classes não conseguissem ter eliminado as estruturas pré-existentes na esfera das relações raciais, esta segregação ao qual os negros e mulatos estariam submetidos criaria um verdadeiro 'mundo dos brancos', significando que a ordem social competitiva não alcançava sua vigência para todos (FERNANDES, 2007: 288).

Tendo longas raízes culturais, econômicas e sociais, a manutenção de estruturas de poder faz com que o 'mundo dos brancos' se estenda pelos mais diversos campos, da mídia à política, passando por instâncias democráticas e de reconhecimento da cidadania, o que também faz com que a manutenção de tais estruturas seja não apenas de grupos, classes ou raças dominantes, como também as formas dos submetidos a essa dominação reagir sejam limitadas ou impotentes (FERNANDES, 2007: 289). Schwarcz (2012: 27) faz uma menção a esse aspecto de dominação do 'mundo dos brancos' quando ressalta que a história do Brasil começaria por ser escrita quando se buscou que esta fosse tanto nacional como imperial, por exemplo, a partir do momento em que a simbologia tropical, que misturava elementos das monarquias tradicionais brasileiras e europeias, excluiu os negros, limitando seu espaço nessa história à mera necessidade da força de trabalho.

Por esta interpretação, a descolonização ainda estaria em processo ao longo do século XX, uma vez que, mesmo desaparecido historicamente, o 'mundo colonial' existiria institucionalmente e funcionalmente; em outras

palavras, para Florestan Fernandes (2007), ainda que uma ordem social e política se fundisse em uma “ideologia democrática”, as relações econômicas que organizam o sistema de produção institucionalizam o privilégio de mandar e dominar por parte de uma classe legítima. Instala-se, portanto, um conflito axiológico que, mesmo negado pelo discurso da ‘harmonia racial’, é confirmado na não-participação do negro ou do mulato nas instâncias cidadãs de direitos e igualdade de oportunidades.

Deste modo, vemos que o “branqueamento” se revela no modo como o negro e o mulato são proscritos a uma comercialização econômica, social e política de sua subserviência e lealdade. Visto como ‘integração nacional’ ou ‘democracia racial’, há aí uma herança do mundo colonial sendo aperfeiçoada por novos contingentes nacionais, através da imigração e dos deslocamentos internos de populações mestiças. Ainda que houvesse a resistência para desmascarar o branco e sua dominação racial autocrática, os movimentos contra ideológicos adviriam com a percepção crítica por parte do negro e do mulato da sua realidade; mas, segundo Fernandes (2007), dada a concentração do poder político, que já pressupõe suas próprias competições e conflitos, até mesmo as finalidades voltadas para a defesa, controle ou subversão da ordem social são prerrogativas políticas dos brancos. Em resumo, tais circunstâncias históricas e sociais fazem com que o “mito da democracia racial” seja fruto de uma manipulação como “conexão dinâmica dos mecanismos societários de defesa dissimulada de atitudes, comportamentos e ideais ‘aristocráticos’ da ‘raça dominante’” (FERNANDES, 2008b: 320).

Os desafios que ora se apresentam, como deixa claro o trabalho de Kabengele Munanga (1999), é o de pensar a mestiçagem como um “desafio epistemológico”. Ao trabalhar romances e a mestiçagem atrelada à perspectiva de nação, entendemos que a formação da ideia de nação e identidade nacional, no Brasil, passa pela configuração do índio no romantismo brasileiro, pela ‘descoberta’ do mestiço e pelo esquecimento do negro ou da herança africana neste processo. Pelo mestiço, um

desafio epistemológico se apresenta por se descobrir como o conjunto de influências, pensamentos e caracterizações deste mestiço na cultura pode ser observado no romance *Viva o Povo Brasileiro*⁶.

Segundo Kabengele Munanga (1999), tal identidade não é construída no vazio, uma vez que seus elementos constitutivos fazem parte de uma história. Para o pesquisador, a ideologia do 'branqueamento' foi capaz de dividir negros e mestiços ao alienar o processo de identidade de ambos. Isto remete ao conteúdo simbólico e político da mestiçagem, marcado pela busca de uma identidade nacional, ao mesmo tempo que a marginalização do negro o afasta do mestiço que seria visto, por sua vez, como um 'meio caminho' para o ideal do branqueamento. Não diferente do que discutimos aqui, Munanga (1999) levanta a tese de que a formação da identidade nacional no Brasil recorreu a métodos eugenistas, propondo-se ao embranquecimento da sociedade; ainda que fracassado neste ideal, os mecanismos psicológicos inculcados ficaram intactos no inconsciente coletivo brasileiro, fazendo-se crer que a 'identidade branca' é um progresso em relação à negritude e a mestiçagem.

As reflexões de Munanga (1999) nos ajudam a observar o mestiço como um desafio epistemológico e antropológico dentro da história do Brasil. O ideal de branqueamento, ao longo do Brasil republicano, ocorre de ser tão forte que haveria a dificuldade do movimento negro em mobilizar negros e mestiços em torno de uma única identidade 'negra'; e ainda que se tente reconfigurar o movimento para assumir uma "identidade mestiça", isto nos parece uma reedição da proposta de unidade nacional

6 No romance de João Ubaldo Ribeiro, é interessante o modo como a mestiçagem é tratada como algo que aproxima os mestiços de ex-escravos, negros ou de tendências revolucionárias. Seja pela negação; seja pela afirmação. Percorrendo, talvez, o caminho oposto ao do branqueamento vivenciado pelo feitor Amleto Ferreira, Maria da Fé, uma personagem forte e que se apaixona pelo bisneto do feitor Amleto Ferreira, assume um protagonismo na discussão sobre a sujeição de quilombos à ordem dominante de senhores de terras.

não alcançada pelo projeto do branqueamento físico da sociedade. Isto é, tal proposta não tende a reconhecer o Brasil em sua pluralidade de vozes, mas sim dentro do sempre problemático campo da ‘unidade nacional’, que não pressupõe uma sociedade plural, nem identidades múltiplas.

A noção de mestiçagem, portanto, possui uma faceta científica e popular, mas igualmente repleta de ideologia, razão pela qual parece estar bem mais ligada ao fato de percebermos como ela é vista pela população como um todo, e menos pelas supostas consequências biológicas da miscigenação. Entender as consequências da “distância cultural biologizada” sobre as relações sociais e a interpretação dos fatos nos levam a entender como e por quê o mestiço é associado ao grupo “inferiorizado” e não ao “superiorizado” (MUNANGA, 1999: 19). O alargamento do campo conceitual em torno da mestiçagem igualmente nos leva a entender como se dá os processos de transculturação em torno da mestiçagem e suas consequências.

Segundo Giralda Seyferth (2002), a tese do branqueamento escapa ao âmbito erudito da discussão na qual usualmente é feita e levanta a possibilidade que corrobora a versão do senso comum sobre a formação do povo, sobretudo no contexto em que o mestiço surge como categoria ambígua e que dificulta a “explicitação da qualidade ou essência do brasileiro” (SEYFERTH, 2002: 25). No início do século XX, dada a imigração europeia, esperava-se o desaparecimento de negros e mestiços pela assimilação cultural e física dos europeus. De tal modo que essa nação imaginada pelo “nacionalismo racializado” não teria espaço para negros, indígenas ou mestiços, próximos de “raças bárbaras” (SEYFERTH, 2002: 36). Uma vez que a base deste nacionalismo parece ser a assimilação e a miscigenação, esta discussão ainda entra em evidência pela influência que tem o multiculturalismo em um mundo globalizado.

A relação entre cultura e nacionalidade supõe uma reflexão acerca do significado das diferenças sociais para esta integração. Ao reivindicar a etnia e a nação como traços dessa nacionalidade, o multiculturalismo por

um lado defende valores relativísticos e o pluralismo cultural, mas por outro lado põe grupos étnicos e minorias à margem do corpo nacional, algo que significaria uma continuidade na tolerância com as desigualdades (SEYFERTH, 2002: 40). Entretanto, o ponto principal deste debate continua sendo o fato de que ideias deterministas nunca se encerraram dentro dos meios acadêmicos que as produziram, chegando determinadas apropriações aos leigos, com versões do senso comum sobre a mestiçagem e a questão nacional que interferem nas relações sociais.

Em *Viva o Povo Brasileiro*, os mestiços são branqueados quando ocupam posições que reverberam um determinado significado de branqueamento conferido a eles pelos brancos, colonizadores e afins, enquanto aos mestiços mais escuros ou insubordinados, pesa o lugar de um “rebelde” ou de um mestiço escuro, atribuindo aos qualificativos dos “não-branco”, o negro, o mestiço e o escravo, observados em vias de um determinismo que transcende a mera representação e alcança a linguagem, os trejeitos e a desigualdade econômica da sociedade. A divisão, ao longo de todo o romance, é clara de como os mestiços ocupam diversos lugares e materializam, no caso de Amleto Ferreira e seu desejo de ascendência financeira, o ideal do branqueamento via progressão econômica, via correção da linguagem e dos costumes.

3. Um debate pós-colonial?

Refletir sobre os entre-lugares nas narrativas históricas ou nos processos de aprofundamento de uma determinada faceta da história do Brasil dão indícios de nossos signos de identidade e lugares de contestação. Segundo Bhabha (2013), o direito de se expressar a partir de uma “periferia do poder” e do privilégio autorizados independe de uma tradição. Pelo contrário, condições de contingência e de contrariedade são alimentados pelo poder de uma tradição, cujo reconhecimento que outorga a

determinadas identidades seria uma maneira parcial de identificação. As novas identidades, assim, estariam subsumidas a outras temporalidades culturais, incomensuráveis na invenção de uma tradição. Nesta perspectiva, Bhabha (2013) aposta no debate pós-colonial como uma forma de incorporar uma energia inquieta e revisionária, ao transformar o presente, enquanto um espaço de afirmação dessas identidades, em um lugar expandido e “ex-cêntrico” da experiência e aquisição do poder (BHABHA, 2013: 24).

Isso estaria relacionado com uma demografia do internacionalismo, nos processos de migração, diáspora e suas necessárias narrativas⁷. Para Bhabha (2013), a idéia dessa identidade nacional pura, conforme escrutinamos em relação à associação entre mestiçagem e identidade nacional, só se construiria com a morte dos complexos entrelaçamentos da história, ao não observarmos os entrelaçamentos das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna (BHABHA, 2013). Ao promover uma crítica da formação da nação, induzindo-nos a pensar na pluralidade de classes representadas e sub-representadas, esta nação como uma narração busca uma temporalidade cumulativa de narrativas que se sobrepõem umas às outras (BHABHA, 2013: 240). Este processo nos leva a questionar o modo como a mestiçagem veio sendo trabalhada em livros históricos desde o começo do século XX e de que maneira os cientistas sociais brasileiros receberam “suas influências” acerca do tema da mestiçagem no debate nacional, bem como trabalharam para subverte-lo ou aprofundar suas questões mais complexas.

7 A diáspora africana e colonial é abordada no episódio das memórias da personagem Dadinha, uma escrava matriarca e velha. Desde a linguagem, reproduzida nos moldes orais, até às memórias da escravidão e do presente colonial da narrativa, há um interesse claro da narrativa em reconstituir uma história silenciada. Ao longo da narrativa, Dadinha passa a ser uma referência nas histórias que conta e em seu simbolismo, respeitado por negros, escravos e mestiços, como pela simbologia africana presente na obra (RIBEIRO, 2011).

Quando falamos em identidade pós-colonial remetemos a uma noção de fronteira que dialoga com a noção segundo a qual a nação se encontraria cindida no interior de si mesma, provando a heterogeneidade de sua população como o processo de alienação sobre a sua própria auto-geração. O pressuposto desta identidade pós-colonial começaria a ser percebido no modo como essas fronteiras dialogam com os espaços liminares de significação, quando histórias de mestiços, minorias, heterogeneidades de povos em disputas e novas identidades, diferentes das narradas pelos mitos de concepção nacional, surgem e pleiteiam reconhecimento por parte da história nacional. São as histórias de mestiços, negros, índios e demais classes excluídas do processo de formação nacional, ou a ele subordinadas como partes irrelevantes ou menos importantes, que falam, vivem e contam sua história. Para Bhabha (2013: 244), estaríamos falando de uma “dissemi-nação”, isto é, de uma nação que é uma comunidade atravessada por fronteiras, com um povo dividido dentro de sua própria nação “oficial”, levando a forma de observarmos esta nação pelo ponto de vista da alteridade para com o outro que fez parte dela, mas foi silenciado.

Reafirma-se, portanto, não mais o significado homogêneo de um povo, mas uma pluralidade de signos que compõem o nacional, ou ainda aqueles indivíduos que se sentem “integrantes específicos de uma cultura específica” (WEBER, 1974: 202). Para Bhabha (2013), ao percebermos estas fronteiras de identidade, podemos perceber também que algo começa a se fazer presente a partir delas, uma vez que o seu significado básico é o de ir além do que as fronteiras escrutinam como limites territoriais, imaginários, culturais, nacionais. A relação entre identidade e diferença, muito apropriada pelos estudos culturais a partir de Stuart Hall (2006), cede a uma diferença que não se encontraria em um estrangeiro estranho e incomunicável, mas no processo de descobrir o “Outro” dentro de sua própria comunidade, no interior de sua própria nação.

Nesta perspectiva, as culturas nacionais estariam sendo construídas cada vez mais a partir de minorias destituídas do processo oficial da história de uma nação. Ainda segundo Hommi Bhabha (2013), toda história pós-colonial pode ser contada “pelo influxo de migrantes e refugiados do pós-guerra, como uma narrativa indígena ou nativa interna à sua identidade nacional” (BHABHA, 2013: 27). Neste sentido, habitar um espaço intermédio, “estar no além”, significa ser parte de um tempo revisionário, encarar a alteridade segundo projeções de alteridade, assumindo que a perspectiva contemporânea da cultura estaria em sua perspectiva etnográfica de ofertar voz para novas narrativas, vozes marginais e discursos de minorias (BHABHA, 2013: 244). Assim, essa identidade pós-colonial seria percebida nas fronteiras complexas entre o “ser negro” e o “ser mestiço”, como bem descreveu Munanga (2013) acerca dos sentimentos complexos que estas duas ambivalências do debate racial no Brasil se veem dentro de movimentos sociais e na sua percepção da realidade.

Neste envolvimento, a linguagem tem importância para demarcar territórios, uma vez que a nação para se constituir como “história oficial” seria obrigada a esquecer, isto é, de ignorar aquilo que fez parte do passado nacional atávico, mas não como linguagem, aptas a narrar um discurso até então improvável da nação. Assim, o espaço pós-colonial se tornaria um espaço suplementar ao “centro metropolitano”, procurando redesenhar seus limites em fronteiras agonísticas de diferença cultural (BHABHA, 2013: 270). Ao afirmar isso, também deduzimos que esta identidade surge da ideia de finitude da nação, da liminaridade da identidade cultural, dos discursos ambíguos, contraditórios, conflituosos e do que demonstra as fronteiras do humano e a perplexidade dos vivos. A partir desta fronteira, da história e da língua, surgem questões sobre a produção de novas formas de conhecimento e do reconhecimento de novas cidadanias, identidades e vozes da história.

Nesta perspectiva, a crítica pós-colonial é testemunha de forças desiguais e irregulares na representação cultural, imersas em uma competição

pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. Não à toa, essas perspectivas pós-coloniais derivam do testemunho dos países do chamado terceiro mundo e das “minorias”, intervindo em uma normalidade hegemônica de discursos ideológicos da modernidade e com vistas a histórias diferenciadas de nações, raças, povos e comunidades. Até aqui, a nossa revisão crítica se dá no âmbito da diferença cultural, autoridade social e discriminação política para enxergar, justamente, ambivalências no interior de um processo de racionalização da própria modernidade e seus significados subjacentes.

A noção de pós-colonial também é relativamente antiga. Segundo Inocência Mata (2014), esta noção remonta aos anos de 1970, adquirindo substância conceitual a partir dos anos de 1980, sobretudo no mundo anglo-saxônico. A partir destas considerações, destacamos que a genealogia destes estudos pós-coloniais se refere a deixar claro a evidente dimensão eurocêntrica do pensamento subjacente a uma hegemonia etnocultural. Assim, Inocência Mata (2014) observa a dinâmica da crítica pós-colonial desde o questionamento da lógica da produção de saberes ainda prevalentes na investigação acadêmica, que tendem a homogeneizar as experiências culturais dos chamados ‘subalternos’ e suas construções culturais a um lugar secundário, rotulado “saber local” que a tradição filosófica ocidental não considera relevante (MATA, 2014: 29). Ainda concordando com esta visão, Mudimbe (2013) destacaria esse estereótipo também na produção científica, nas conclusões astrológicas e no próprio desenvolvimento da produção de cultura e literatura em África, por exemplo, quando tais saberes foram reduzidos a indícios do que já seria produzido pela mentalidade europeia, quando os próprios europeus “subtraíam” aos africanos a racionalidade suficiente para determinadas habilidades e conhecimentos.

Neste viés, a definição do pós-colonial para Inocência Mata (2014: 30) se qualifica em uma construção de epistemologias que apontam para “outros paradigmas metodológicos”, que estimulariam o conhecimento

sobre outras formas de racionalidade, racionalidades alternativas, outras epistemologias. Os estudos pós-coloniais seriam responsáveis pela análise de relações de poder nas atividades caracterizadas pela diferença étnica, de raça, classe, entre outras, como também na análise de relações de hegemonia e desvelamento da colonialidade do saber do ponto de vista da resistência a “sistemas de conformação da tendência hierarquizante da diferença” (MATA, 2014: 31).

Uma determinada mistificação em torno da mestiçagem remete a celebrações tendenciosamente eugênicas da mestiçagem como uma “evolução civilizacional”. A crítica apontada por Inocência Mata (2014) acerca desta visão sobre a mestiçagem reside no modo como sua celebração leva a uma santificação do processo colonizador, quando não silencia as relações coloniais de dominação das populações colonizadas. Nisto, reside o perigo de observar o pós-colonial como uma ideologia, isto é, segundo a autora “percorrer os trilhos que levam a uma geocrítica do eurocentrismo” (MATA, 2014: 32). Ao contrário de celebrar a mestiçagem, silenciando ou celebrando o processo de colonização, o pós-colonial deveria se inserir nos “trópicos do discurso epistemológico cujos paradigmas são marcadamente eurocêntricos” (MATA, 2014: 32), formulando uma crítica que não omite suas tensões e contradições e ajudando a esclarecer a espacialidade das relações de poder e de dominação no processo colonizador.

A reivindicação de uma autonomia teórica para o debate pós-colonial implica em questionar até que ponto o lugar e espaço são importantes no processo de produção do conhecimento. Práticas de dominação se manifestam no interior das instituições de saber e se imiscuem em tendências a enxergar o mestiço a partir de categorias como hibridez ou hibridismo (MENDONÇA, 2011), para enquadramento teórico e compreensão das culturas e produções de países ex-colonizados ou de espaços periféricos. Como foi dito, a celebração do sincretismo, da mestiçagem e da hibridez, caso não esteja acompanhada de um conhecimento sobre

questões de hegemonia e das relações de poder neocoloniais, corre o risco de “santificar” ou silenciar a violência colonial (MATA, 2014). Logo, a descolonização teórica exigiria uma releitura do quanto um discurso eurocêntrico tem uma raiz ideológica comum com o discurso colonialista, ao aproximar as compreensões do mestiço e da mestiçagem ao elogio de um suposto sincretismo harmônico ou de uma “evolução racial” ou “civilizatória”, como pretendiam as instituições científicas e de saberes do início do século XX no Brasil.

A necessidade de uma descolonização teórica exige um novo olhar para categorias e conceitos de espaços periferizados, a exemplo da mestiçagem. Com uma crítica ao “mestiço” idealizado, advindo de uma lógica eurocêntrica e colonial de origem, também reavaliamos de que maneira esse mestiço se insere dentro da literatura, e nos países em que a colonização portuguesa foi uma realidade dura e violenta.

Para Boaventura de Sousa Santos (2010), o trabalho de compreender o mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo, modificando as concepções sobre tempo e temporalidade na contração do presente e expansão do futuro. Assim, o teórico propõe uma razão cosmopolita que expandiria o presente e contrairia o futuro. Neste trabalho, uma sociologia das ausências teria como missão expandir o futuro ao perceber que formas de conhecimento distantes se perdem pelo trabalho de não as considerar como formas de conhecimento válidas. Enfatizando que o debate sobre o processo de “traduzir” o outro ocorreu com a emancipação dos estudos culturais nas décadas de 1980 e 1990, Santos (2010) propõe com ênfase analisar a heterogeneidade de práticas e de narrativas dentro da pluralidade pouco estável de culturas. Nisso, outros saberes, nem científicos ou filosóficos, exteriores a uma perspectiva de cânone, viriam de um “silenciamento” produzido por uma razão ocidental indolente, para uma razão que consideraria estas formas de conhecimento com saberes em suas próprias bases (SANTOS, 2010).

Para Santos (2010), qualquer ideia de totalidade é feita de heterogeneidade, sendo as partes que a compõem uma vida própria fora do todo. Assim, pensar os termos da dicotomia em que se encontra a relação entre Norte e Sul na produção do conhecimento significa revelar outras relações relativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemônicas. Nesta perspectiva, o que não existe seria produzido como não-existente, sendo-o impossível à luz das ciências sociais convencionais; a sociologia das emergências, visa a comungar a existência desses não-existentes dentro de uma ecologia de saberes, substituindo o vazio do futuro de um tempo linear por um futuro de possibilidades plurais e concretas, a serem construídas no presente (SANTOS, 2010). Para tanto, é necessário estar atento para traduzir novas linguagens e novos saberes acerca do pós-colonial.

Acerca da herança pós-colonial, Santos (2010) destaca que o colonialismo português foi um colonialismo periférico à medida que carregou elementos subalternos na relação econômica e política com outros impérios, a exemplo da Inglaterra. Essencial, sobretudo, seria considerar que para o autor o fim do colonialismo político não significa o fim do colonialismo social, quando as bases da sujeição permanecem escamoteadas na sociedade que passou pela experiência colonial. Muito embora Portugal fosse um país submetido em termos de assimetria de poder político e econômico ao colonialismo inglês, uma vez que a Inglaterra impunha a normatividade do sistema mundial, o colonialismo português obedeceu mais a situações e conjunturas políticas que os favoreceram. Com base nesta dupla característica de subdesenvolvido, do colonizador para o colonizado, Santos considera que a negatividade relativa do colonialismo português, naquilo que o impossibilitava de ser um “império genuíno” (como seria o inglês), moldou a possibilidade de criar elementos reconfortantes para este colonialismo, tornando-o mais “cordial” (SANTOS, 2010: 233).

Assim, para Santos (2010), o pós-colonialismo poderia ser entendido como um período que sucede a independência das colônias, bem como um conjunto de discursos e práticas que desconstruem a narrativa

colonial escrita pelo colonizador, procurando substituí-las por narrativas do ponto de vista do colonizado. Dessa forma, o escritor ou intelectual pós-colonial necessitaria para o ser assim classificado de superar a distinção entre crítica e política, fazendo-se um crítico que possa irromper eficazmente frente aos discursos hegemônicos ocidentais que racionalizam ou normatizam o desenvolvimento desigual e diferencial das histórias, das nações, raças e comunidades (SANTOS, 2010). A fala, neste sentido, seria a própria subversão da subalternidade.

Dentro de um contexto colonial, a raça seria um símbolo possível da diferença, bem como do insucesso da imitação. Ser um “assimilado” seria significar não ser português, no sentido que se quer imprimir ao que seria um assimilado, isto é, o colonizado que se apresenta com os trejeitos e aparências de um colonizador sob o fito de “superar” o estigma da colonização. Para Santos (2010: 236), o espaço híbrido cria aberturas pelo modo como “descredibiliza as representações hegemônicas e, ao fazê-lo, desloca o antagonismo de tal modo que ele deixa de sustentar as polarizações puras que o construíram”. Ao subverter aparentes essencialismos, o hibridismo, muitas vezes visto como uma forma de “apaziguar” a mistura entre culturas e nacionalidades, traria a vantagem de alterar relações de poder entre os sentidos dos dominantes e os sentidos dominados, mas converter a hibridez, ou a mestiçagem, em um novo “essencialismo” não pareceria, neste trabalho, uma tarefa contributiva da emergência das histórias silenciadas e do racismo oculto nessas relações históricas.

Finalizando, a identidade pós-colonial, para Boaventura de Sousa Santos (2010), tem de ser construída em direção ao centro hegemônico, a partir das margens de representações e através de um movimento que vá das margens ao centro. Seria o esgarçamento do espaço liminar, do espaço de fronteira, no qual somente se tornaria possível a experiência da proximidade da diferença. E seria neste espaço que se negociaria a diferença cultural. Para ele, subverter as ideias de homogeneidade e uniformidade culturais caminha no sentido de uma afirmação da diferença

por estes espaços de fronteira. Em outras palavras, cria-se uma temporalidade própria para entender a enunciação de modernidades alternativas nas traduções pós-coloniais (SANTOS, 2010).

Considerações finais

Na contramão de diversas leituras acerca da mestiçagem, sobretudo no romance de João Ubaldo Ribeiro, elencamos a hipótese de que *Viva o Povo Brasileiro* não é um livro que celebra o processo de miscigenação em suas raízes biológicas, evolutivas e harmônicas do mito da igualdade racial. Ao jogar luzes sobre os impasses aos privilégios galgados pelo feitor mestiço Amleto Ferreira, em contraposição a diversos outros grupos mestiços que não obtiveram uma fortuna para se “branquear”, *Viva o Povo Brasileiro* se mostra um romance que esgarça as contradições da sociedade brasileira e contribui, de uma perspectiva pós-colonial, para a compreensão das histórias silenciadas e para uma reavaliação da sociedade brasileira por este prisma.

Se, como deixou claro Florestan Fernandes (2007) e Boaventura de Sousa Santos (2010), a estrutura colonial, ou colonialismo social, continua nas relações de sujeição e na autocracia da sociedade burguesa, o mestiço Amleto Ferreira do romance abordado reúne em si a negatividade e as estratégias para a positividade do que é ser mestiço em uma determinada sociedade. A positividade e a negatividade reúnem fronteiras diversas, as quais podem ser atravessadas pelo viés celebratório, se naturalizarmos a mestiçagem como uma “qualidade nacional”, ou se considerarmos na fronteira o desafio de pensar a diferença dentro da própria sociedade, com seus parâmetros e idiosincrasias.

Elencamos, nestas considerações finais, a possibilidade de pensar a mestiçagem voltada para a maneira como a noção de limite e de fronteiras expande a compreensão sobre o que seria o “Outro”, a alteridade

que chama a um reposicionamento da identidade. Ao apostar que esse “Outro” reside nas negatividades e supostas positivities características de uma sociedade de estrutura colonial, concluímos que a mestiçagem pode ser vista de forma plural, com violências que atravessam suas fronteiras, e a distinção do papel do “branco” como um anteparo crítico de como pensar a mestiçagem dentro de seu sentido múltiplo.

Nada mais do que refazer os caminhos de Kabengele Munanga, estas considerações vão no caminho de conferir novos sentidos à mestiçagem. Não como natureza, mas como expressão de uma diversidade social heterogênea, uma identidade pós-colonial, cujas históricas silenciadas encontram em personagens de romances uma forma original de ganhar vida, dentro de uma possível maneira de transmitir um conhecimento sobre o Brasil.

Recebido em: 31 de out. 2017.

Aceito em: 26 de jan. 2018.

Referências

- BHABHA, H. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CONCEIÇÃO, Ângela Cristina Antunes. **Caminhos e trilhas do comunitarismo cultural em José Luandino Vieira (Nosso Musseque) e João Ubaldo Ribeiro (Viva o povo brasileiro): identidades em (trans)formação**. 2011. 232 f. Tese (Doutorado) - FFLCH-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 8ª ed. São Paulo: EDUSP, 2000.
- FREYRE, G. **O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas**. São Paulo: É Realizações, 2010

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. 2. Ed. Revista. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDES, F. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

FERNANDES, Florestan, 1920-1995. **A integração do negro na sociedade de classes : (o legado da “raça branca”)**, volume 1 / Florestan Fernandes ; prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. – 5. ed. – São Paulo : Globo, 2008b.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MATA, I. **Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas**. Civitas. Porto Alegre v. 14., n. 1, p.27-42, jan-abr, 2014.

MENDONÇA, Fátima. **Hibridismo ou estratégias narrativas? Modelos de herói na ficção cultural em José Luandino Vieira (Nosso Musseque) e João Ubaldo Ribeiro (Viva o povo brasileiro): identidades em (trans)formação**. 2011. 232 f. Tese (Doutorado) - FFLCH-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

RIBEIRO, Darcy.. **O Povo Brasileiro; a formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RICUPERO, B. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2011.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SEVCENKO, N. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira.** 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo Das Raças: Cientistas, Instituições E Questão Racial No Brasil.** São Paulo: Companhia Das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. **O beneplácito da Desigualdade: breve digressão sobre racismo.** In: **ABONG. Racismo no Brasil.** São Paulo: Editora Fundação Peirópolis Ltda, 2002.

MEUCCI, S. O mundo português criado por Gilberto Freyre: fundamentos, efeitos e possibilidades do luso-tropicalismo nos anos 1950. IN: FERREIRA, G. N.; BOTELHO, A. **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil.** São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional** / Renato Ortiz. São Paulo: Brasiliense, 2012.

TRANCOSO, C. B. **A Transfiguração Identitária Em Viva O Povo Brasileiro.** 142 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Letras: Literatura e Crítica Literária, da Universidade Católica de Goiás (UCG). Goiânia, 2008. Suporte eletrônico.

WEBER, M. Max Weber - **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. ◀