

## **SOBRE A IDENTIDADE BRASILEIRA**

### **ON BRAZILIAN IDENTITY**

**Muniz Sodré**

**(Universidad Federal de Rio de Janeiro)**

IC - Revista Científica de  
Información y Comunicación  
2010, 7, pp. 321-330

<http://dx.doi.org/IC.2010.i01.14>

#### **Resumo**

Na condição de sujeitos de um patrimônio civilizatório colonial, as elites brasileiras sempre tentaram pautar-se por padrões de identificação coletiva afinados com a Europa, o continente da civilização branca. A branquitude é o paradigma antropológico hegemônico. Entretanto, a miscibilidade ou virtude da mistura é a estratégia que dá margem aos discursos de conciliação das diferenças de classe e de padrão fenotípico. As fábulas do “homem cordial”, da “convivialidade”, do “caráter pacífico” e da “consciência não-racista” referem-se a representações sensíveis e imagens do mundo decorrentes dessa estratégia identitária.

#### **Abstract**

*As subjects of a colonial civilizing heritage, the Brazilian elites always tried to represent themselves by means of collective identification models borrowed from Europe, the continent of white civilization. “Whiteness” and the hegemonic anthropological paradigm. While “mixturism” or the virtue of mixture is the strategy that gives occasion for discourses of conciliation of class and phenotypic pattern differences. The fables of “cordial man”, “coexistence”, “pacific character” and “non-racist consciousness” refer to sensitive representations and images of the world stemming from this identity strategy.*

#### **Palabras chave**

Identidade / Branquitude / Miscibilidade / Preconceito

#### **Keywords**

Identity / Brazil / National history / Creator of souls.

«Fui a bordo ver a esquadra partir. Multidão. Contato pleno com meninas aristocráticas. Na prancha, ao embarcar, a ninguém pediam convite, mas a mim pediram. Aborreci-me. Encontrei Juca Floresta. Fiquei tomando cerveja na barca e saltei. É triste não ser branco». (Barreto, 1956, p. 130).

Esse misto de tristeza, vergonha e mágoa é fruto de um trauma antropológico (ou ético), capaz de levar à discriminação do ventre materno, como acontece com o personagem Isaías Caminha: «Embora minha mãe tivesse morrido havia alguns meses, eu não tinha sentido senão uma leve e ligeira dor (...) Tinha feito chegar a mim uma espécie de vergonha pelo meu nascimento, e esse vexame me veio diminuir em muito a amizade e a ternura com que sempre envolvi a sua lembrança (...) julgava-me a meus próprios olhos muito diverso dela, saído de outra estirpe, de outro sangue e de outra carne». (Barreto, 1960, p. 130)

Queremos sustentar, aqui, inicialmente, que é possível vencer a segregação racial (tal como se deu nos Estados Unidos e na África do Sul, por exemplo), mas, dificilmente, o preconceito. Por que este persiste sob a plena vigência de uma modernidade liberal do mercado e da mídia, que é aparentemente indiferente à qualidade de seus conteúdos? São vários, aliás, os autores que assinalam a incompatibilidade da sociedade tecnológica e mercadológica com o velho preconceito racial. Gilroy (2000), por exemplo, sustenta que:

aspectos de 'raça', como tem sido entendida no passado, já estão conjurados pelas novas tecnologias do *self* e da espécie humana (...). As velhas e modernas economias representacionais, que reproduziram a 'raça' subdermica e epidermicamente, estão sendo hoje transformadas de um lado pelas mudanças científicas e tecnológicas que se seguiram à revolução na biologia molecular, e de outro por uma transformação igualmente profunda nos modos como os corpos são postos em imagem. Ambos têm extensivas implicações ontológicas (pp. 42-43).

Apesar dessa aparente evidência, é possível manifestar alguma dúvida quanto à possibilidade de que se possa efetivamente sair do preconceito, entendendo-se por preconceito, em sentido lato, uma totalidade plausível de julgamentos que serve de base para que possamos crer em alguma coisa. É o que assevera Wittgenstein (1969): «Nós não aprendemos a prática do julgamento empírico, aprendendo regras; o que nos é ensinado são julgamentos, assim como seu laço com outros julgamentos». O pensador, para quem o trabalho filosófico consiste essencialmente em elucidações, está-se referindo a qualquer tipo de preconceito, seja socialmente positivo ou negativo.

No caso de Lima Barreto, apenas a questão racial está em jogo, mas o preconceito em geral tem raízes ainda mais fundas e mais extensas, porque ele faz parte de toda operação de conhecimento, do modo como adquirimos um saber qualquer. Assim é que, especulando sobre como chegamos a dizer que sabemos ou temos certeza de alguma coisa, Wittgenstein (1969) mostra que «toda verificação do que se admite como verdade, toda confirmação ou invalidação acontecem no interior de um sistema (...). O sistema não é tanto o ponto de partida dos argumentos quanto o seu meio vital» (p. 57).

Ele toma como exemplo o adulto que diz a uma criança já ter estado em determinado planeta. Crédula, a criança rejeita a princípio outros argumentos contrários, mas, diante de uma certa insistência, pode terminar se convencendo da impossibilidade de tal viagem. O filósofo indaga então se a reiteração não é exatamente a maneira de se ensinar uma criança a crer ou não crer em Deus, e daí, a partir de qualquer uma das crenças, se produzirem razões aparentemente plausíveis.

Wittgenstein (1969) não está, de modo nenhum, atribuindo qualquer valor cognitivo à estética (entendida como a dimensão do sensível e por ele identificada com a ética). Mas para começarmos a crer em alguma coisa, diz, é preciso que funcione aquele 'meio vital' dos argumentos, que não consiste de uma proposição isolada, mas de um 'inteiro sistema de proposições', mutuamente apoiadas, de tal maneira que «a luz se expanda gradualmente sobre o todo» (p. 51). O que faz fixar-se a crença não é uma qualidade intrínseca de clareza da proposição, mas a solidez do sistema. Não se trata, portanto, de saber o que se diz saber, e sim de aceitar como solidamente fixado aquilo que já se sabe.

E por que esse saber se fixa? Por confiança na autoridade das fontes, por aquilo que se transmite de uma certa maneira, isto é, no interior de uma totalidade, um meio, tido como vital, por ser fonte de razoabilidade e afeto, logo, de convencimento. Diz ele: «É assim que eu creio em fatos geográficos, químicos, históricos, etc. É assim que eu aprendo ciências. É claro, aprender apóia-se naturalmente em crer» (p. 63). Dizer que se sabe alguma coisa equivale a ter a coisa como certa, mas a certeza está em quem crê, logo numa dimensão indefinida ou obscura, e não no fundamento racionalista e transparente da crença.

Deste modo, uma violência histórica como a segregação racial pode acabar, mas deixando intacto o 'meio vital', uma espécie de maneira ou jeito social, onde prospera um certo tipo de sensibilidade que alimenta as crenças sobre a inferioridade humana do Outro, seja o negro ou qualquer outra configuração da diversidade humana. Num trabalho sobre identidade nacional, procuramos vincular o jeito brasileiro à reinterpretação histórica de uma forma social cristalizada na Península Ibérica e aqui transplantada pelo Estado português. Reinterpreta-se no território brasileiro a estrutura do luso-patrimonialismo originário, não necessariamente de

modo lógico ou científico, e sim do modo como os homens preferencialmente ordenam a sua experiência vivida, isto é, em formas narrativas atualizadas em mitos, lendas, relatos históricos e obras literárias.

O estamento patrimonialista que dirige o país desde a sua fundação tem narrado uma história sobre a nação brasileira, em que esta última aparece caracterizada por traços de uma mesma forma social. Nela, tudo parece concorrer para a hibridização ou a mestiçagem de elementos heterogêneos. Numa temporalidade eternizada, típica da lógica patrimonial, reinterpretam-se certos traços (documentos, textos, idéias, formas de sensibilidade) como uma ligação ética entre passado e presente. Na variedade dos relatos, a solução de compromisso, a transigência, constituem um pólo de cristalização de identidade nacional. Subjazem à consciência dessa historicidade textos, mas também afetos, pulsões, influências religiosas e coisas não-ditas.

De onde vem essa transigência?

De forma manifesta, da miscibilidade, a virtude da mistura, presente no patrimonialismo português. De forma latente, muito provavelmente, do espírito de compromisso e transigência da doutrina corânica (e não islâmica), que impregnou as formas de vida na Península Ibérica durante muitos séculos. Pertence a esse espírito a aceitação de visitas à religião do outro, sem que isso acarrete julgamentos de infidelidade, porque a transigência não se avalia por ética, mas por metafísica ou por estética. O fato corânico era de franca abertura para linhas-de-fuga, para outras práticas sócio-religiosas.

O patrimonialismo brasileiro é a reinterpretação sócio-político-cultural desse ethos de transigência e permeação, transmitido por traços manifestos e latentes na dinâmica intergeracional dos sujeitos do patrimônio. O 'jeitinho', a propalada convivialidade são formas socialmente sensíveis dessa reinterpretação. Mas este pano de fundo histórico fornece apenas um quadro interpretativo para o fenômeno. Será sempre necessário determinar concretamente como esse ethos (feito de hábitos, gestos, paixões) impregna e modela os lugares, as relações e, evidentemente, o que se passa no nível perceptível da vida social.

As fábulas do 'homem cordial', da 'convivialidade', do 'caráter pacífico', da 'consciência não-racista', do 'jeitinho' referem-se a representações sensíveis, imagens do mundo e de suas relações. Não são conceitos, e sim inscrições de comportamentos mais coerentes no plano do aparecer do que do ser, isto é, na maneira de revelação da forma. Implica, portanto, como a dimensão da sensibilidade, uma escuta especial da fala do outro. Entrar no jogo do jeito sensível é prestar-se à interpretação daquilo que no outro se apresenta socialmente como indeterminado, isto é, como alguma coisa aquém e além das grades de sentido que a norma societária aplica à 'socialidade', ao que está a meio caminho entre infraestrutura e superestrutura. Daí resulta um imaginário coletivo, mas igualmente um 'meio vital' para os argumentos sobre a brasilidade, onde a identidade coletiva é figurada como um reservatório de formas simbólicas capazes de 'azeitar', as estruturas sócio-econômico-culturais.

Do ponto de vista do povo comum, tudo isso soa, em princípio, como fonte de auto-estima. Do lado do poder constituído, como estratégia destinada a tornar aceitável o peso de instituições formais com as quais, na maioria das vezes, o sujeito da vida concreta nada tem a ver.

Essa atmosfera afetiva é incompatível com a segregação racial (a despeito de uma clara segregação espacial nos grandes centros urbanos, por inexistência de políticas habitacionais democráticas), nos termos em que esta se concretizou nos Estados Unidos ou na África do Sul. Mas é perfeitamente compatível com o preconceito de trânsito fácil nas representações sobre os descendentes de africanos, presentes no 'meio vital'. Encoberto pela carnavalização das nossas relações sociais, esse preconceito é mais silencioso do que falante e, talvez por isto, demande perversamente como contrapartida o silêncio do Outro, portanto a sua 'inocência', no que diz respeito à dimensão racial das desigualdades sociais.

Na pequena classe média, nos segmentos ricos da população, em círculos intelectuais de esquerda ou de direita, tenta-se sempre recalcar a evidência dessas desigualdades, que transparece na imediatez dos fatos sociais ou nos discursos que algumas lideranças negras produzem sobre a condição histórica do afrodescendente. Cerca de meio século atrás, o sociólogo Costa Pinto (1988), autor de um celebrado estudo sobre o negro no Rio de Janeiro, identificava qualquer movimento social afro-brasileiro como 'racismo às avessas'. Dizia ele: «Duvido que haja biologista que depois de estudar, digamos, um micróbio, tenha visto esse micróbio tomar da pena e vir a público escrever sandices a respeito do estudo do qual ele participou como material de laboratório» (p. 99). Em outras palavras, o negro não deveria sair da inocência, não deveria sequer falar sobre si mesmo, para não quebrar o imperativo do silêncio que pesa sobre todo bom objeto de ciência.

Para quem possa argumentar que este é um discurso do passado, veja-se a fala de um jornalista e intelectual de esquerda no ano de 2003: «Não somos nem brancos nem negros — somos mestiços. Biológica e culturalmente mestiços. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, a tentativa de constituir uma identidade baseada na 'raça' é especialmente reacionária. A afirmação, que tantas vezes já ouvi, de que o Brasil é o país mais racista do mundo, é uma patética manifestação do nosso esporte nacional favorito — falar mal de nós mesmos» (Benjamin, 2003, p. 25).

São certamente bem diferentes as circunstâncias históricas em que se produzem esses dois enunciados. O livro de Costa Pinto data de uma época em que escolas particulares ainda excluía abertamente crianças negras, conforme denúncia, em 1950, do deputado Jonas Correia na Câmara dos Deputados de São Paulo. Em 2003, isso já não é mais possível, pelo menos em termos tão abertos, devido à popularização das doutrinas de transigência (Gilberto Freyre, Jorge Amado e outros) e, principalmente, ao avanço considerável da movimentação afro-brasileira no país. No

entanto, a constituição de uma identidade baseada na 'raça' (quando este conceito já entrou em descrédito genético e antropológico) é fato corrente na imprensa: o texto jornalístico costuma identificar pessoas pela cor da pele apenas quando se trata de negros. O sujeito de pele clara não é jamais etnicamente identificado. É, assim, difícil saber quem é negro ou quem é branco? Pois bem, consulte-se a prática de redação dos jornais, observem-se os critérios de seleção profissional das empresas, ou então se pergunte a um porteiro de edifício de luxo quem ele mandaria entrar pela porta dos fundos, se não houvesse a 'Lei Caó'. Esta, pelo menos, é a solução que qualquer pensador neopragmatista daria ao impasse.

Entretanto, a fala do jornalista e intelectual de esquerda é a mesma de outras, oficiais ou não, como a do presidente Fernando Henrique Cardoso na abertura das comemorações dos cinco séculos de existência do Brasil: «Somos talvez a maior nação multirracial e multicultural do mundo ocidental, senão em número de habitantes, na capacidade integradora da civilização que fundamos. Essa diversidade e sua mestiçagem constituem a marca do nosso povo, o orgulho de nosso país, o emblema que sustentamos no pórtico do século».

O Brasil não é, evidentemente, o «país mais racista do mundo», nem existe a polarização negro-branco, que é fundacional num país como os Estados Unidos. Convém, porém, ter em mente a observação de Tzevetan Todorov de que «o racismo não precisa da existência de raças». Do ponto de vista do indivíduo de pele escura, é evidente a existência de um mal-estar ético e antropológico, que nenhum discurso denegatório, seja ele de esquerda ou de direita, consegue ocultar. Mas como o discurso é prática (em níveis consciente e subconsciente) destinada a naturalizar e fixar os significados de um 'meio vital' em posições afins às relações de poder, sua orientação ideológica não é nada evidente para quem já nasce com o 'patrimônio' da pele clara, o fundo de preconceitos responsável pela totalidade de julgamentos que produz a crença em alguma coisa. A crença, por exemplo, de que não há racismo no Brasil e de que, portanto, logicamente, não se deve levantar a questão. Wittgenstein (1969), uma vez mais: «O que não pode ser dito, deve-se calar».

O que tem sido historicamente calado é o discurso sobre a dimensão civilizatória, mais do que a cultural, na questão do negro. Civilização, uma espécie de 'entidade cultural mais ampla', é o conceito para todo padrão de conquistas materiais (econômicas, científicas, tecnológicas, etc.), alcançado por povos ou países agrupados segundo ancestralidade, história, religião, costumes e valores comuns. A civilização, por sua amplitude, apresenta-se como mais fechada e menos mutável do que a 'cultura', entendida como dinâmica das trocas, dos empréstimos e das mudanças. Toda cultura é, no limite, 'antropofágica', isto é, tendente a absorver o Outro que lhe apetecer e não apenas a brasileira, como proclamaram os nossos modernistas.

Acontece que as elites brasileiras, sujeitos de um patrimônio civilizatório colonial, sempre tentaram pautar-se por padrões de identificação coletiva afinados com a Europa, o continente da civilização branca. A branquitude é o paradigma antropológico hegemônico, é como se a pele branca constituísse uma espécie de Ocidente absoluto. Como tudo isto transcorre num ‘meio vital’ atravessado pela cultura da conciliação e da transigência patrimonialistas, reservou-se um lugar para a mistura dos fenótipos (a cor da pele), para a cooptação mitigada do Outro da cor.

Cooptam-se os indivíduos, mas a ilusão civilizatória (a idealidade eurocêntrica) fica preservada. É como se o sujeito de pele clara dissesse: esse Outro (o negro) está entre nós, mas não é um de nós. Nos Estados Unidos, o impasse resolveu-se em separatismo, a partir de uma linha de diferença sanguínea estabelecida pelo sistema chamado Jim Crow: o Outro não é ‘um de nós’, mas é alguma coisa -negro, hispano, etc.- a ser apenas mantida à distância. Na solução brasileira (transigente, uma vez que o separatismo não entrou no ajuste civilizatório), proclama-se a proximidade do Outro, mas sem realmente deixá-lo ser enquanto tal, reconhecê-lo como singular, como um qualquer, dotado de fala própria. Pode-se detectar o germe dessa condição na Antiguidade grega, onde o escravo podia conviver com o cidadão, membro da estirpe hegemônica, mas sem ter cidadania. Por que? Porque era *aneu logou*, isto é, desprovido de palavra. O escravo, o estrangeiro podiam falar a língua grega, mas não possui-la, o que era apanágio da elite. A discriminação era, assim, ao mesmo tempo, política e estética, no sentido radical desta última palavra –uma avaliação sensível sobre a diferença.

Um outro padrão

Se aqui não se acredita, e com razão, nessa farsa essencialista chamada ‘raça’, acredita-se, entretanto, na ‘relação racial’, isto é, a relação social em que se hierarquizam desde o nascimento as vantagens patrimoniais, segundo a gradação da cor da pele, do mais escuro para a sublimidade do mais claro. Tenta-se, ao mesmo tempo, ocultar a dissimetria, impedindo o negro de manifestar-se como coletivo diferenciante, fora da esfera lúdica. Ocupando pela fala o espaço público, o afrodescendente pode indicar a existência de um outro padrão civilizatório, não dominante, mas predominante nas formas de vida do povo nacional. Ressoa ainda hoje a frase do abolicionista Joaquim Nabuco: «Os negros deram um povo ao Brasil».

Esse outro padrão chegou aqui com a diáspora escrava, portanto. Recordemos. Do século XVI até o seguinte, foram principais em Salvador, então Capital do Brasil, os povos do grupo linguístico banto. Provinham majoritariamente da África subequatorial os ambundo e os bacongo, que predominaram na Bahia, enquanto que os ovimbundo tinham presença mais forte em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. São inequívocas as marcas culturais deixadas pelos banto em irmandades católicas, em religiões tradicionais sintetizadas nos candomblés Angola e Congo, em

festas populares e no carnaval, assim como na difusão da capoeira e do samba.

Mas a partir da segunda metade do século XVIII, quando o tráfico privilegiou a África superequatorial (Costa da Mina, baía do Benim e outros), predominaram entre a massa escrava os contingentes humanos originários das regiões hoje correspondentes a partes da Nigéria e Benim (ex-Daomé), por onde se estendiam 'nações' ou 'cidades-estado' conhecidas como Anagó, Oyó, Ijexá, Ketu, Ifé e outras. Tudo isso constituía um complexo civilizatório, designado alternativamente pelos genéricos 'yoruba', 'nagô' ou ainda 'sudanês' (vale lembrar que a palavra Sudão vem do árabe 'assuad', que significa negro) cujos reflexos culturais ficaram mais bem delineados na Bahia.

Esse complexo assinala a supremacia dos povos jejes (Fon) e nagôs. Aponta igualmente para o processo de africanização de Salvador, frisado por vários cronistas estrangeiros. Em meados do século XIX, o viajante Avé Lallemand observava que:

poucas cidades pode haver tão originalmente povoadas como a Bahia. Se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia sem muita imaginação tomá-la por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, no qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros nas praias, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo o que corre, grita, trabalha, tudo o que transporta e carrega é negro.

Mas a dita supremacia nagô não elide a marca civilizatória forte de todas as outras etnias africanas: rastrear os 'bantuismos' que se multiplicam na fala brasileira é deparar com étimos provenientes de línguas como quicongo, quimbundo, umbundo, quioco, rongá e outras. Candomblé, designação genérica para os cultos afro-brasileiros, é uma palavra banto.

Na verdade, os 'candomblés' ou comunidades litúrgicas matriciais, aquelas que deram origem à profusão e à popularização dos cultos afro-brasileiros, foram resultado de uma aglutinação elitista, caracterizada pela participação fundacional de altos dignitários e sacerdotes do milenar culto aos orixás, trazidos ao Brasil na condição de escravos, em consequência das guerras interétnicas e das incursões guerreiras dos escravagistas no Continente africano. A cidade-estado de Ketu, como se sabe, foi conquistada e arrasada pelo rei Ghezo, que vendeu levas de cativos aos portugueses.

Mas a experiência da cultura jeje-nagô-ketu reflete exemplarmente a ancestralidade e a visão-de-mundo características da civilização africana. Em torno da família-de-santo ou das comunidades litúrgicas de origem africana, popularmente conhecidas como candomblés, criou-se um modelo singular de organização social da gente negra. Os traços sempre visíveis dessa



singularidade civilizatória irradiaram-se para outras regiões nacionais, sempre no quadro do que poderíamos chamar de pacto simbólico —ou seja, uma rede de signos e de alianças legitimadoras do consenso intercultural (entre as diversas etnias de origem africana) e transcultural (negros com brancos)— historicamente estabelecido na conjuntura de formação da sociedade nacional.

Nada disto pode ser entendido pela pura abordagem culturalista ou folderista, uma vez que o pacto simbólico decorre de um agir político grupal, de natureza civilizatória. A política está na mobilização dos recursos para a consolidação das alianças internas ao grupo e nas táticas de aproximação com a sociedade global hegemônica. Há de fato um singular agir político na transmissão patrimonial da liturgia negra. Nenhum patrimônio cultural socialmente operativo se transmite como um pacote inerte, um estoque de ativos dados para sempre, e sim como algo que é preciso reinserir na História presente, atribuindo-lhe novos contornos, revivificando-o.

No caso da comunidade litúrgica negra, aquilo que se transmite é o pacto simbólico em torno da Arkhé, isto é, um consenso quanto a poderes míticos e representações que se projetam na linguagem —atuada, proferida, cantada— da comunidade e nos modos afetivos (fé, crenças, alegria) de articulação das experiências. Arkhé não é o nostálgico antigo, nem qualquer apelo substancialista ao primal, mas aquilo que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão, enquanto algo de fundamental de que não se recorda, que falta, mas que se simboliza no culto aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e aos ancestrais que presentificam os princípios inaugurais.

Em termos mais concretos, a memória da Arkhé consiste de um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos que se transmite iniciaticamente no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expande-se nas descrições e nas interpretações escritas ou livrescas. A reinterpretação afro-brasileira dessa memória sempre foi, ao mesmo tempo, ético-religiosa e política. A tradição negra inseriu-se historicamente na formação social brasileira para orientar os rumos civilizatórios do escravo e seus descendentes.

Os símbolos, os desdobramentos culturais de um paradigma (a Arkhé africana, manifestada num sistema axiológico, em que se articulam valores éticos, cerimônias, sacrifícios e hierarquia) eram e são representações capazes de atuar como instrumentos dinâmicos no jogo social de estratos economicamente subalternos. De natureza política era, assim, a luta para instituir e fazer aceitar a realidade interpretada ou traduzida, que se visibilizava como a fé nos princípios cosmológicos, as entidades sagradas ou assim como nos ancestrais ilustres.

A sociedade oficial, as interpretações acadêmicas costumam interpretar todo esse processo de ajuste civilizatório como um 'sincretismo', favorecido pelo caráter supostamente benigno da ocupação colonial e pelo espírito de transigência das elites dirigentes. Sincretismo (do grego *syn-kerami*, 'misturar junto com') implica troca de influências, uma afetação recíproca entre

dois termos distintos. O processo sincrético é normal na história de qualquer religião. Mas, nas comunidades litúrgicas, quando os negros associavam alguns de seus orixás com santos da religião católica, não estavam necessariamente sintetizando, e sim respeitando (como faziam com outros deuses africanos) e seduzindo as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. A aproximação dos contrários (negros e brancos) ocorria sem a dissolução das diferenças numa unidade sincrética qualquer. «Lugar de santo é na igreja; lugar de orixá é no terreiro», dizia-se.

O sincretismo aí não implicava uma real transmutação ético-religiosa de valores, mas uma estratégia (política), destinada a proteger com as aparências institucionais da religião dominante a liturgia do escravo e seus descendentes. Era um 'sincretismo estratégico', do qual existem variações históricas. Em meados do século XIX, quando a Índia foi submetida pelo imperialismo colonial britânico —que passou então a exaltar a tradição hindu para melhor dominar a população—, os intelectuais indianos reestruturavam a identidade nacional, tomando de empréstimos traços fortes do colonizador, o que resultava num sincretismo estratégico. A mistura era um biombo para a resistência.

No caso brasileiro, nada disso jamais pôde ser pensado como estratégia política, por entendimento eurocentrista do que seja política e por não se atribuir, preconceituosamente, consciência política a descendentes de escravos. Também nunca se levou em conta que essas estratégias provinham de uma elite negra, desejosa de recolocar os termos de subalternidade com que os membros da diáspora escrava e seus descendentes se inseriram no jogo das classes sociais no Brasil. Será sempre preciso, entretanto, rever toda essa movimentação do povo negro à luz da inteligência presente, quando se quiser interferir política e ideologicamente no 'meio vital' em que se constituem as representações sociais responsáveis pelos conceitos e preconceitos situados na base do amor-próprio do homem nacional.

## Bibliografia

- Barreto, L. (1956). *Diário Íntimo*. São Paulo: Brasiliense.
- Barreto, L. (1960). *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*. Edições de Ouro.
- Benjamin, C. (2003). Caminhos tortuosos. En: *Caros Amigos*, enero, 2003.
- Gilroy, P. (2000). *Against race — imagining political culture beyond the color line*. Harvard University Press.
- Pinto, C. (1988). *O negro no Rio de Janeiro — relações de raças numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Sodré, M. (1999). *Claros e escuros — identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Wittgenstein, L. (1969). *De la certitude*. Paris: Gallimard.