

**UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA**

ELCIO CARNEIRO CARVALHO JUNIOR

**O TRAUMA CULTURAL DA ESCRAVIDÃO E O TRABALHO NO
BRASIL**

Rio de Janeiro, novembro de 2021



ELCIO CARNEIRO CARVALHO JUNIOR

**O TRAUMA CULTURAL DA ESCRAVIDÃO E O TRABALHO NO
BRASIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro da Universidade Candido Mendes como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Área de concentração: Sociologia

Orientadora: Profa. Doutora **Erica Simone Almeida Resende**

RIO DE JANEIRO
2021

DEDICATÓRIA

Para Ekaterine, cujo olhar eslavo e cheio de encanto pelo Brasil me fez ver o óbvio.

Para Elaine, sangue do meu sangue e luz em minha alma.

Aos meus avós: Maria, Raimundo, Esther e Rubem, pelos valores herdados.

Aos meus pais e, com suprema felicidade, ao sorriso da minha mãe.

E para cada um dos milhares de trabalhadores a quem tive a honra de atender, ao longo de mais de três décadas.

AGRADECIMENTOS

Aqui está a parte mais difícil deste trabalho, pois sentimentos transcendem às palavras. Primeiramente, minha gratidão ao corpo docente, especialmente ao Dr. Rogério Ferreira de Souza, Coordenador do Programa de Mestrado em Sociologia Política do IUPERJ e aos funcionários do departamento, em especial às Srtas. Graziela Pando e Jessica Leite Soares. Diante de tantos caminhos por serem desbravados, inefável privilégio tem sido vislumbrar a aurora anunciada por minha orientadora, Dra. Érica Resende, a quem devo dedicar a maior de todas as honras, pois enfrentou dias difíceis, enlutada e instada à superação do isolamento social e demais vicissitudes fadadas aos que sobreviveram à pandemia, sem jamais hesitar em sua missão. Todavia, jamais lograria êxito sem o apoio da Dra. Maria Fernanda Mergulhão, incansável colaboradora e entusiasta, cuja erudição só é superada pela generosidade. Finalmente, não posso deixar de mencionar a minha família, que me apoiou em todas as horas dedicadas a esta Dissertação.

RESUMO

A partir da descrição do mecanismo psíquico do trauma individual e do desenvolvimento dos conceitos-chave na gênese dos traumas culturais e da formação da identidade coletiva, a escravidão é apresentada sob a perspectiva de autores brasileiros e brasilianistas como trauma cultural que ainda influencia a organização social e das relações de trabalho no Brasil. Entre os efeitos traumáticos da escravidão são discutidos o desprezo pelo trabalho, o complexo de vira-lata e a síndrome de exclusão, cujas raízes perpassam o racismo e a peculiar relação do cidadão brasileiro com o Estado. Se marcou de tal forma a sociedade brasileira ao ponto de poder ser considerada um trauma cultural, a escravidão não apenas preenche os critérios sociológicos para ser assim considerada, como tal influência sobre a organização social e das relações de trabalho em nossa sociedade é mais profunda e menos óbvia do que o senso comum permite perceber. O paradigma da psicanálise é utilizado para explicar o mecanismo de formação do trauma individual, são apresentadas as principais teorias do trauma coletivo e os fatos históricos são apontados sob uma perspectiva não cronológica, mas do seu significado cultural desde a origem e em contraponto com as obviedades (nem sempre tão claras) do cotidiano, mormente no que concerne às relações inerentes à identidade cultural e à vida laboral no Brasil.

Palavras-chave: trauma cultural, escravidão, trabalho, psicanálise e identidade coletiva.

ABSTRACT

Based on the description of the psychological mechanism of individual trauma and the development of key concepts in the genesis of cultural traumas and the formation of collective identity, slavery is presented from the perspective of Brazilian and Brazilianist authors as a cultural trauma that still influences social organization and labor relations in Brazil. Among the traumatic effects of slavery, the lack of appreciation for work, the mongrel complex and the exclusion syndrome are discussed, whose roots go through racism and the peculiar relationship between Brazilian citizens and the State. As a matter of fact, if slavery marked Brazilian society in such a way that it could be considered a cultural trauma, besides its fulfillment of the sociological criteria to be so, such an influence on the social organization and labor relations in our society is deeper and less obvious than common sense allows to perceive. The psychoanalytical paradigm is used to explain the mechanism of formation of individual trauma, the main theories of collective trauma are presented and the historical facts are pointed out from a non-chronological perspective, but concerning its cultural meaning since its origin and in contrast to the obviousness (not always so clear, indeed) of everyday life, especially with regard to the relationships inherent to cultural identity and working life in Brazil.

Keywords: cultural trauma, slavery, work, psychoanalysis and collective identity

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Pilha de ações de escravos no Tribunal de Justiça de São Paulo	39
Figura 2: Imagem da Princesa Isabel em 13 de maio de 1888.....	40
Figura 3: Escravos trabalham em uma plantação de café no Brasil.....	40
Figura 4: Presidente da província do Ceará declara abolição da escravidão no Estado, em 1884	41
Figura 5: Anúncio de uma matinê abolicionista no jornal Gazeta da Tarde, em 1883	43

LISTA DE SIGLAS

Tabela 1: População em Idade de Escravos e Livres por Setor de Atividades e Produção Social, segundo sexo, Brasil, 1872	42
Tabela 2: População Economicamente Ativa de Escravos por Setor de Atividade, segundo Sexo, Brasil, 1872.....	44

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	1
2 TRAUMA, MEMÓRIA E CULTURA.....	6
2.1. TRAUMA E IDENTIDADE	21
2.2. TRAUMA CULTURAL	30
3. A ESCRAVIDÃO NO BRASIL	45
3.1. ESCRAVIDÃO E VALOR CULTURAL.....	56
3.2. ESCRAVIDÃO E IDENTIDADE COLETIVA	64
4. REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO NO BRASIL	75
4.1 O VALOR DO TRABALHO.....	76
4.2. DISCRIMINAÇÃO RACIAL E EXCLUSÃO SOCIAL.....	81
4.3 TRABALHO LIVRE NA PATRIA LIVRE.....	87
5. CONCLUSÃO.....	96
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	96

1. INTRODUÇÃO

A cultura de um povo via de regra conta a sua história por meio de paradoxos nem sempre tão evidentes, mas que se revelam na vida cotidiana. Tais sinais podem ser sutis como o rocío matinal ou eloquentes como a luz do meio-dia, mas sempre remanesçam como uma espécie de dermatoglifo social, sinais que sob um olhar clínico denunciam algum sintoma disfuncional, algo capaz de causar certo incômodo a um observador um pouco mais atento.

Foi um desses sinais que se tornou a magna inspiração e o fato definitivamente determinante para a escolha do tema desta dissertação: ocorreu no Rio de Janeiro, em plena segunda década do século XXI, por conta de um afinador de piano, senhor já encanecido, de tez muito clara e em bom alinhado, trajando blazer e sapatos de couro da mesma cor da sua valise, também de couro curtido, que o técnico parecia guarnecer com certo orgulho, como um antigo e nobre emblema da sua qualificação profissional. O tal homem chegou à casa do cliente coberto de pó do gesso que acabara de ser transportado no elevador de serviço (ou seja, de carga!), que utilizou por orientação do porteiro do edifício. Não se tratava de discriminação por racismo e tampouco devido à indumentária ou a qualquer estereotípiia, mas de critério menos óbvio, provavelmente herdado de um paradigma escravista e profundamente arraigado na cultura: indicar o elevador de carga para um trabalhador apenas pelo fato de estar a serviço implica um valor social, uma categorização e, portanto, ordenação ou redução conceitual daquele que trabalha ao lugar de coisa.

O fato social é, segundo Durkheim, o objeto da sociologia: a forma de agir, de pensar e de sentir manifestadas por um indivíduo e que derivam de algum poder de coerção em virtude do qual esses fatos se lhe impõem (DURKHEIM, 1995). Portanto, um fato social é caracterizado por exterioridade, generalidade e coercitividade que não se atribuem meramente ao indivíduo, mas a uma consciência coletiva que não resulta da pura soma das consciências individuais, mas de uma complexa interação social e histórica, cuja natureza transcende aos fenômenos naturais.

Da mesma forma, para Max Weber o fenômeno social é dotado de tal complexidade que não é passível de ser explicado por relações de causa e efeito, mas apenas compreendidos. Weber (2002) propõe o conceito de ação social como um fenômeno a que se pode atribuir um sentido subjetivo orientado para terceiros e

admite que a aparente motivação consciente de uma ação individual pode ocultar motivos e repressões mais profundas e cujos determinantes podem estar na cultura.

O afinador de piano fora orientado pelo porteiro a utilizar o elevador de serviço porque tal é a norma do condomínio e o costume naquela região. O fato social estaria caracterizado pela exterioridade (não dependeu da vontade do agente), generalidade (seria repetido com outros atores nas mesmas circunstâncias) e coercitividade (respaldado pela norma e pelo costume). O porteiro, por sua vez, não fora capaz de explicitar o sentido de tal ação, limitando-se a citar a convenção condominial. Estariam, portanto, os seus determinantes na cultura e quais seriam os fatos sociais ou valores culturais que imporiam tal tratamento, aparentemente desvinculado de qualquer discriminação racista, posto que o trabalhador era aparentemente caucasiano? Não é tampouco irrelevante o fato de que o elevador de serviço conduziu o afinador para uma habitação onde há também uma área “de serviço”, minúsculo quarto com banheiro tradicionalmente destinado a quem é contratado para o trabalho doméstico, como ressaltam Schwarcz, L. e Starling:

De todo modo a escravidão se enraizou de tal forma no Brasil que costume e palavras ficaram por ela marcados. Se a Casa Grande delimitava a fronteira entre a área social e a de serviços, a mesma arquitetura simbólica permaneceria presente nas casas e edifícios onde até os dias que correm elevador de serviço não é só para carga, mas também e, sobretudo, para os empregados que guardam a marca do passado africano na cor. (SCHWARCZ, L.; STARLING, 2015 p 92).

A nossa pergunta de partida para este estudo é se de fato marcou a escravidão de tal forma a sociedade brasileira ao ponto de poder ser considerada um trauma cultural. A nossa hipótese é que a escravidão no Brasil não apenas preenche os critérios sociológicos para ser considerada o grande trauma cultural nacional como sua influência sobre a organização social e das relações de trabalho em nossa sociedade é mais profunda e menos óbvia do que o senso comum permite perceber.

Para investigar tal pressuposto, nos valemos primeiramente do paradigma da psicanálise para explicar o mecanismo de formação do trauma individual e das teorias do trauma coletivo; em seguida, buscamos verificar nos fatos históricos e sob a perspectiva de autores nacionais e brasilianistas como foi construído tal fenômeno. Finalmente, buscamos uma reflexão sobre a obviedade do cotidiano, mormente no que concerne ao valor do trabalho e às relações inerentes à vida laboral no Brasil.

Quem já tentou responder a uma simples pergunta sobre fenômenos naturais, como aquelas tipicamente formuladas pelas crianças, conhece o desafio, quase nunca fácil, de explicar o óbvio. Apontar os efeitos traumáticos da escravidão sobre o país do continente americano que por mais tempo permaneceu escravagista e foi o receptor de quase a metade dos mais de 12 milhões de africanos trazidos como mercadoria por quatro séculos para protagonizarem o que Laurentino Gomes (2019, p. 34) descreveu como “uma tragédia humanitária de proporções gigantescas”¹ mostra-se tarefa a um só tempo cativante, delicada e de progressiva complexidade, à medida que mais e mais pesquisas lançam luz sobre esse tema.

A hipótese de que a escravidão no Brasil constitui hoje um trauma cultural merece ser investigada tanto em função da gênese peculiar de um evento social traumático quanto de suas sequelas. Assim como na clínica individual se elabora um trauma psíquico, talvez seja possível abordar um trauma cultural a partir dos seus determinantes e por meio da compreensão da sua dinâmica inconsciente.

Ocorre que o fato histórico e social, ao contrário dos fenômenos naturais, não admite a mera redução ou análise dos eventos sociais complexos em ocorrências simples, além de requerer múltiplos enquadres e modelos de investigação que em regra não se coadunam com o senso comum. Tampouco prescindem do vigilante olhar crítico do examinador sobre a sua própria subjetividade², além de se constituírem em verdadeira constelação multidimensional de paradigmas.

Todavia, o rigor metodológico necessário à compreensão dos fenômenos sociológicos encontra sintonia com os fundamentos da clínica para a investigação psicanalítica dos fenômenos psíquicos, uma vez que tanto a sociologia quanto a psicanálise reconhecem que o que rege a vida social transcende ao indivíduo (e à sua consciência) e pertence à dimensão coletiva ou cultural (e inconsciente).

¹ “A escravidão no Brasil foi uma tragédia humanitária de proporções gigantescas. Arrancados do continente e da cultura em que nasceram, os africanos e seus descendentes construíram o Brasil com seu trabalho árduo, sofreram humilhações e violências, foram explorados e discriminados. Essa foi a experiência mais determinante na história brasileira, com impacto profundo na cultura e no sistema político que deu origem ao país depois da Independência, em 1822. Nenhum outro assunto é tão importante e tão definidor para a construção da nossa identidade. Estudá-lo ajuda a explicar a jornada percorrida até aqui, o que somos neste início de século XXI e também o que seremos daqui para frente.” (GOMES, 2019 p.34).

² A possibilidade de compreender fenômenos subjetivos depende de uma capacidade de síntese cognitiva que transcende aos próprios limites epistemológicos. Conforme advertiu o filósofo e pedagogo Matthew Lipman ao sugerir que a própria capacidade de filosofar (*latu sensu*, i.e., ciências humanas) só pode ser iniciada a partir da capacidade de se discutir a linguagem que usamos para discutir o mundo. (LIPMAN, 1995).

Embora sejam evidentes as marcas da escravidão no Brasil, não é tão óbvia a percepção de quão intensamente o sistema escravagista, amalgamado à sociedade brasileira desde a sua origem e sob o patrocínio do Estado (SCHWARCZ, L.; GOMES, 2018), teria legitimado a desigualdade que acabou por incorporar-se definitivamente ao imaginário social, às relações de trabalho e à identidade cultural brasileira (GOMES, 2019). Apesar da percepção intuitiva já enraizada no senso comum acerca da instituição escravagista brasileira, o método sociológico requer maior reflexão e um senso de estranheza necessários à identificação precisa dos limites que definem o fato socialmente construído.

Postulamos que para que se compreenda a peculiar estruturação de valores sociais subjetivos e da ordenação social do Brasil seja imprescindível abordar o trauma cultural da escravidão, que para muitos autores remanesce como fato histórico e instituição social da maior relevância na formação da sociedade brasileira. Justifica-se, portanto, a escolha do tema.

O conteúdo bibliográfico e documental que suportou este trabalho é suficiente, assim entendemos, para caracterizar o fenômeno da escravidão no Brasil como trauma cultural sob os pontos de vista histórico, literário e semiótico. Para tanto, exploramos desde a visão fenomenológica de Charles Darwin quando da visita ao Brasil durante a sua expedição científica até o olhar crítico contemporâneo de Laurentino Gomes, na sua mais recente publicação sobre o tema. Obras como as “Cartas a favor da Escravidão”, de José de Alencar”; e outras produções, além das definições do ‘Dicionário da Escravidão Negra no Brasil’, de Clóvis Moura, e de “Casa Grande e Senzala”, de Gilberto Freire foram imprescindíveis nessa investigação. As considerações de Tarcisio Botelho acerca das relações sociais e do trabalho escravagista no período colonial e, particularmente, do alforrismo a partir do século XVIII, estão também referidas para a melhor compreensão da influência das relações de trabalho herdadas da escravidão na formação da identidade coletiva brasileira.

E a propósito da questão do trabalho no Brasil contemporâneo, o peculiar tecido social brasileiro descrito por Roberto da Matta em “Carnavais, Malandros e Heróis”, obra em que é dissecada a micro-hierarquia que persiste estruturando as nossas relações interpessoais, assim como o conceito de afirmação da identidade pela diferença e não pela igualdade, merece uma investigação específica que, esperamos, venha a ser objeto de estudo ulterior.

Não pretendemos apresentar uma historiografia da escravidão no Brasil, ou seja, não tratamos do escravagismo como uma categoria histórica, mas sim como uma categoria analítica de forma a articular a escravidão brasileira com o conceito de trauma cultural. Por tal razão, não discutiremos as especificidades históricas da escravidão no Brasil, mas procuraremos relacionar o passado escravocrata brasileiro com a forma como a população negra é ainda culturalmente tratada como subcidadã, mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988.

Com efeito, as evidências de que persiste a raiz escravagista na sociedade brasileira e que particularmente as relações de trabalho no Brasil sugerem que os seus efeitos sobre a cultura brasileira transcendem à própria escravatura são apresentadas no presente estudo e referidas às fontes bibliográficas. “Africanos Livres”, por Beatriz Mamigonian; “Café e Escravidão”, por Ricardo Salles; “Escravidão Indígena e o Início da Escravidão”, por Stuart Schwartz; “Fronteiras da Escravidão”, por Maria Secreto; “Indígenas e Africanos”, pelo próprios organizadores e “Trabalhadores Livres e Escravos”, por Marcelo Cord e Rogério Souza são ensaios que integram o Dicionário da Escravidão e da Liberdade, organizado pela antropóloga Lilia Schwarcz e pelo historiador Flavio Gomes em cinquenta textos selecionados aos 130 anos da Abolição³. Além dos textos acadêmicos, há dados, como os registros históricos do censo brasileiro de 1872 (COSTA, 2018), que somados a uma coletânea de sentenças contemporâneas e dados estatísticos do Tribunal Superior do Trabalho corroboram a hipótese que certamente poderá ser objeto de um novo estudo. Por ora, limitaremos a nossa investigação à contextualização da escravidão brasileira como trauma cultural.

³ “ (...) as marcas do passado escravista ainda atormentam o país. No momento presente, as desigualdades raciais continuam fortes, seja em termos institucionais, seja em termos pessoais, enquanto cidadãos brasileiros e sobretudo para a população negra. Vale a pena lembrar que já em inícios do séc XX as elites intelectuais – científicas e literárias – jogavam a escravidão para uma época longínqua. Tal sistema convertia-se então em traço de um passado atávico, obsoleto, próprio dos mundos rurais e, por isso, distante de uma sociedade que agora se pretendia moderna e urbana. A verdade, porém, era bem outra, as paisagens camponesas ou mesmo as cidades e suas fábricas estavam, nesse contexto, repletas de trabalhadores não necessariamente “brancos”, miscigenados ou imigrantes europeus, e sim de homens e mulheres negros, recém-saídos da escravidão ou de filhos e netos deles. (...) Os atuais índices de desigualdade, discriminação e exclusão tornam nítida a contínua e teimosa invisibilidade dessas gerações. A abolição ocorreu “ontem” se pensarmos em termos geracionais (SCHWARCZ; GOMES, 2018 p. 17-18.).

2 TRAUMA, MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA

Apresentaremos inicialmente os conceitos-chave para a melhor compreensão da gênese dos traumas culturais a partir do mecanismo psíquico e, nos subcapítulos subsequentes, argumentaremos como tais determinantes históricos traumáticos passariam a incorporar a identidade coletiva e a integrar os determinantes inconscientes da estrutura organizacional de uma sociedade complexa, o que postulamos que tenha ocorrido com a escravidão e a sociedade brasileira.

A palavra trauma deriva do grego *traûma* (+atos), que originalmente denota ferida, avaria, derrota ou desastre e, por influência da semântica francesa (*traumatisme émotionnel*), passou também a significar violência ou choque emocional.

De forma muito abrangente, o conceito de trauma se refere a evento ou circunstância imposta a alguma estrutura, organismo, indivíduo ou coletividade que não esteja preparado para tal. Esse conceito foi também introduzido pela psicanálise no início do século XX para designar trauma psíquico como alguma experiência que se sobreponha à capacidade de representação e conseqüente elaboração psíquica, pois uma vez que uma vivência seja capaz de provocar dano psíquico ao ponto de causar uma ruptura impossível de ser assimilada, associada ou inserida em uma cadeia de representações, tampouco será compreendida segundo qualquer relação de causa e efeito com a realidade externa.

Essa foi a conclusão anotada por Sigmund Freud, quando formulou a sua teoria sobre o inconsciente: a de que o sistema nervoso, ante à dificuldade em abolir o trauma por meio do pensamento associativo ou da reação motora, passa a manifestar uma reação de angústia ou outros sintomas que não são para o indivíduo associados conscientemente ao evento ou circunstância traumática. Freud (1872) era neurofisiologista e organicista (mecanicista) e, portanto, procurava exclusivamente no organismo do indivíduo e na sua fisiologia os determinantes do comportamento, ainda que não se furtasse em digredir sobre as manifestações coletivas, mas acima de tudo se interessava em construir um modelo que explicasse relações orgânicas diretas de causa e efeito:

Um trauma psíquico deve ser entendido como “um incremento de excitação no sistema nervoso, que este é incapaz de fazer dissipar-se adequadamente pela reação motora (...) e dessa forma, toda impressão que o sistema nervoso tem dificuldade em abolir por meio do pensamento associativo ou da reação motora transforma-se em trauma psíquico. (FREUD [1872] 1974 p. 197 - 216).

E observamos tal digressão décadas mais tarde, já no epílogo da sua obra, quando Freud sugeriu haver uma correspondência entre o processo fisiológico do trauma nos indivíduos e os as manifestações nos grupos:

(,,,) em minha opinião existe, a esse respeito, uma conformidade quase completa entre o indivíduo e o grupo: também no grupo uma impressão do passado é retida em traços mnêmicos inconscientes. (...) Quando estudamos as reações a traumas precoces, ficamos amiúde bastante surpresos por descobrir que eles não se limitam estritamente ao que o indivíduo experimentou, mas dele divergem de uma maneira que se ajusta muito melhor ao modelo de um evento filogenético e, em geral, só podem ser explicados por tal influência. O comportamento neurotico de crianças para com os pais no Complexo de Édipo e de castração abunda em tais reações, que parecem injustificadas no caso individual e só se tornam inteligíveis filogeneticamente – por sua vinculação com a experiência com gerações anteriores. (...) a herança arcaica dos seres humanos abrange não apenas disposições, mas também um tema geral: traços de memória da experiência das gerações anteriores. Dessa maneira, tanto a extensão quanto a importância da herança arcaica seriam significativamente ampliadas. Pressupondo a sobrevivência de vestígios de memória na herança arcaica, se elimina a separação entre psicologia individual e de grupo: podemos abordar os povos da mesma maneira que abordamos o indivíduo neurótico;” (FREUD [1839], 1974, p.115-120).

Avançando um pouco mais, lembremos que em 1913, quando descreveu um ritual de eliminação do pai primevo como a representação da fundação de uma sociedade humana em “Totem e Tabu”, Freud parece ter admitido o conceito de uma “mente coletiva” cujo funcionamento se daria exatamente como os fenômenos observados na clínica ao se tratar um indivíduo. Nas palavras de Freud:

(...) parece-me ser uma descoberta muito surpreendente que também os problemas da psicologia social se mostrem solúveis com base num único ponto concreto: a relação do homem com o pai.” (FREUD [1913], 1974, p. 186).

Depois de haver testemunhado as duas Grandes Guerras, Freud voltou a abordar a memória coletiva ao escrever “Moises e o Monoteísmo”, em que empregou as categorias elaboradas pela psicanálise para compreender fenômenos sociológicos

e antropológicos. A despeito das muitas críticas sofridas por seus pares, Freud foi mais uma vez pioneiro em quebrar tabus e lançar luz sobre outras áreas do saber, tendo sustentado a hipótese de que persistiria uma memória inconsciente coletiva:

(...) em minha opinião existe, a esse respeito, uma conformidade quase completa entre o indivíduo e o grupo: também no grupo uma impressão do passado em retida em traços mnêmicos inconscientes. (...) A herança arcaica dos seres humanos abrange não apenas disposições, mas também um tema geral, traços de memória da experiência das gerações anteriores. Dessa maneira, tanto a extensão quanto a importância da herança arcaica seriam significativamente ampliadas. Pressupondo a sobrevivência de vestígios de memória na herança arcaica, se elimina a separação entre psicologia individual e de grupo: podemos abordar os povos da mesma maneira como encaramos um indivíduo neurótico. (FREUD [1939], 2014, p. 187).

Em suas primeiras reflexões, Sigmund Freud se referiu às *lembranças do trauma* que se manifestavam nas histerias e caracterizou a memória do trauma como um *corpo estranho* que persiste por muito tempo depois de haver invadido a psique. Todavia, mais tarde Freud reformulou a sua teoria (segunda tópica) e passou a considerar que a experiência traumática não se constituiria em uma lembrança de fato. Ao descrever, em 1918, o caso clínico que se tornou conhecido como “O homem dos lobos”⁴, Freud esclareceu que intencionalmente evitou utilizar o termo *lembrança* e preferiu referir-se a impressões e marcas impossíveis de serem evocadas.

Em 1920 Freud ratificou em seu texto “Além do Princípio do Prazer” a natureza inconsciente pulsional do processo do trauma. Cerca de três anos mais tarde Freud chegaria à conclusão que o mecanismo psíquico do trauma é similar ao das pulsões, ou seja, haveria uma potencialidade traumática na origem das pulsões, uma zona de não-representação. O trauma seria uma experiência sensorial não mediada pela consciência, cuja violência seria capaz de quebrar o sistema psíquico de representações.

Freud desistiu da primeira suposição, a chamada *teoria do trauma*, de que o sintoma traumático seria resultante de uma representação recalçada, isto é, de uma mera rejeição inconsciente de lembranças e sua conseqüente repressão, negação e

⁴ O caso clínico de um jovem russo de vinte e dois anos, Sergei Pankejeff, que Freud tratou entre 1910 e 1914, ficou conhecido como “O Homem dos Lobos” porque era atormentado por Lupo fobia desde a infância e procurou tratamento quando acabara de herdar uma imensa fortuna de seu pai, falecido dois anos antes (in: <https://www.psicanaliseclinica.com/o-homem-dos-lobos>. Acesso em 11 de outubro de 2021).

sintomatização, assim como reconheceu que não haveria qualquer relação de causa e efeito necessária entre o processo traumático e a realidade.

O criador da psicanálise postulou que, do ponto de vista do mecanismo psicológico primário, a principal característica de uma experiência traumática seria a *intangibilidade*, isto é, o fato de que ela não seria ainda passível de ser classificada, conceituada ou compreendida. Uma vez que a consequência mais trivial e imediata de um evento traumático é a incapacidade de qualquer reação, não seria tão surpreendente a dificuldade, comumente verificada na clínica, em se recuperar a memória de uma experiência traumática. E se não há memória, não há significado. Esses são os mecanismos básicos do trauma psicológico individual e, em alguma extensão, o mesmo fenômeno ocorreria sempre que um evento ou circunstância traumática atingisse a um grupo ou a uma sociedade. Os piores efeitos de qualquer evento ou circunstância traumática ocorrem se estiverem fora de qualquer consciência. Por outro lado, se um trauma é finalmente identificado, talvez seja possível algum processo de reparação social (equivalente ao tratamento na clínica).

Trauma e memória foram o primeiro objeto teórico da psicanálise e o objetivo inicial da cura analítica era tornar conscientes as recordações psíquicas mais precoces, que teriam sido recalçadas. Para Freud, as percepções depositavam-se no inconsciente como memória recalçada em vários sistemas ligados em série e superpostos de maneira duplicada e segundo diferentes princípios, como simultaneidade, semelhança ou contiguidade⁵.

⁵ Não se deve confundir os princípios freudianos de semelhança, contiguidade e relações causais ou simultaneidade, mecanismos da memória inconsciente, com o modelo proposto mais de cem anos antes por David Hume, que sugeriu três princípios de conexão consciente entre memória e conhecimento adquirido: semelhança, contiguidade no espaço e tempo e causa e efeito: Por semelhança, Hume se referia à associação entre uma experiência empírica e uma ideia, como a associação de uma pintura a uma paisagem; por contiguidade no espaço e no tempo, o empirista exemplificava as vinculações que fazemos a partir de experiências associadas ou concorrentes, embora em espaço e tempo diferentes, como o uso de uma faca que sempre se acompanha do garfo ou a inferência acerca das acomodações de um hotel para um hóspede que experimente qualquer dos seus aposentos e a ligação entre os dois será cada vez mais forte, à medida que os estímulos são frequentemente percebidos em associação, segundo o princípio de que ideias, memórias e experiências tornam-se vinculados se vivenciados em contiguidade no espaço e tempo. A associação por contiguidade seria a raiz da associação por semelhança, que é a ideia de que uma memória origina outra em função das propriedades comuns a ambas.. Por causalidade Hume designava a associação consciente entre uma causa e o seu efeito: a visão ou pensamento de um ferimento naturalmente remete à ideia da dor por ele causada. Para Hume, as experiências, por se tratarem de percepções, emoções e sensações, são muito mais fortes, intensas e presentes do que as ideias, que seriam majoritariamente produzidas como impressões (cópias) das percepções empíricas guardadas na memória.

A dificuldade em acessar o conteúdo da memória inconsciente se deveria ao deslocamento ou recalque provocado por conflitos inconscientes entre desejos pulsionais (também inconscientes) e aspectos culturais que modificariam e deformariam a memória, levando à necessidade de um doloroso processo de elaboração do que estaria recalçado e “esquecido”.

Assim, a psicanálise teria como principal objetivo permitir ao paciente recordar tais vivências traumáticas e vivenciar as emoções correspondentes, verificando que a realidade aparente nada mais seria do que “o reflexo de um passado esquecido” (FREUD 1920, *apud* BOHLEBER, p. 156).

Ao abordar as lacunas de memória, seria possível analisar o seu processo deformador e acessar os conflitos e desejos inconscientes que estariam provocando os sintomas. Portanto, o objetivo do tratamento psicanalítico não seria recordar os acontecimentos ou fatos propriamente ditos, mas sim ter acesso consciente ao produto da sua transformação ao longo desse processo psíquico.

No seu texto intitulado “Repetir, Recordar, Elaborar” Freud (1920) estabeleceu que o objetivo do tratamento analítico seria “o preenchimento das lacunas existentes na recordação” por meio da superação das resistências psíquicas inconscientes que levariam ao seu recalque.

De fato, Freud considerava “uma vitória do tratamento” a possibilidade de solucionar algo através de um trabalho de recordação daquilo que o paciente inconscientemente insistia em remover pela ação.

Para Freud, as vivências que teriam sido esquecidas e recalçadas eram muitas vezes repetidas como ação (sintoma) sem qualquer consciência, ao invés de serem reproduzidas, por meio do discurso, como recordação consciente.

A clínica psicanalítica permitiu verificar, já em seus primórdios, que o sintoma consistia em uma compulsão à repetição que substituiu o impulso para recordar as vivências geradoras de conflitos inconscientes. À medida que o paciente interagiu com o analista segundo o processo definido por Freud como *transferência*, este o conduzia à interpretação dessa transferência e ao consequente despertar das recordações, depois que as *resistências*⁶ tivessem sido superadas”. Para Freud, as recordações resultantes desse processo psicanalítico seriam de fato novos investimentos em

⁶ A palavra alemã *widerstand* foi traduzida em português como “resistência”, conceito fundamental na psicanálise, que consiste em “tudo o que, nos actos e palavras do analisando, se opõe ao acesso deste ao seu inconsciente” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2000, p. 595-6).

traços de memória duradouros, verdadeiras reedições de uma “nova memória” cuja matriz seriam os processos psíquicos ocorridos no passado.

Portanto, uma das conclusões fundamentais dos estudos que consolidariam a psicanálise como método científico de investigação e compreensão dos mecanismos do funcionamento mental foi que a partir da neutralização do processo de recalque e de elaboração profunda dos conflitos inconscientes seria possível reproduzir o passado sem que fosse necessária uma transcrição com enorme investimento (e talvez insuportável sofrimento) consciente.

A partir do conceito de transferência, a psicanálise passou a desenvolver uma nova perspectiva do entendimento dos processos da memória e do seu papel na repetição da ação, para além da mera evocação à consciência de recordações recalçadas. A biografia individual, por muito tempo o foco principal da investigação psicanalítica, foi sendo paulatinamente preterida pela interação transferencial e, finalmente, passou a ser considerada no contexto dos fatos sociais e dos seus efeitos por alguns outros estudiosos, mais dedicados à compreensão dos mecanismos do trauma.

Foram certamente as consequências avassaladoras das duas grandes guerras mundiais que inevitavelmente levaram muitos teóricos, inclusive o próprio Freud, à reflexão sobre a natureza do trauma coletivo a partir de alguma interação entre os processos psíquicos e sociais. A abordagem terapêutica aos sobreviventes do Holocausto, o extermínio em massa de judeus e de outras minorias durante o nazismo alemão, obrigou ao confronto com experiências coletivas até então ignoradas e foi observado que a violência do trauma e a eloquência da sua memória não afetaram apenas às suas vítimas diretas, mas aos seus descendentes (filhos e netos), sendo suas consequências transmitidas por gerações. Tais fenômenos foram igualmente verificados nos autores dos crimes de guerra e em seus porvindouros, com sequelas psíquicas verificadas em todas as partes envolvidas no fato social até então inominado.

Importantes investigações e conclusões surpreendentes acerca da memória coletiva foram realizadas ao se abordarem as vítimas do Holocausto, conforme descreve Bohleber (2007):

O historiador Friedhelm Boll (2003) baseado em entrevistas com sobreviventes do Holocausto e com vítimas da política nacional-socialista e stalinista, mostrou que, no caso de pessoas traumatizadas, chegava-se muito rapidamente, durante essas entrevistas, a uma situação que tinha a qualidade de algo incomunicável. Para ele, tal fato representaria apenas uma justificativa racionalizada em que o não-querer-ouvir do meio justifica o não-querer-falar dos perseguidos. Logo, o limite do que é passível de ser dito ou colocado em palavras está sempre relacionado a restrições sociais, distorções e tabus. Existe também o indizível, o insuportável e o sofrimento avassalador em sua falta de sentido, situações com as quais a pessoa traumatizada não quer se sobrecarregar novamente ao falar a respeito. É possível também que “ser indizível” signifique que essas vivências traumáticas e as recordações não devam ser enquadradas à força em uma estrutura narrativa que pudesse falsear o seu núcleo e sua verdade. (BOHLEBER, 2007, p. 169)

Os estudos subsequentes demonstraram que a memória do trauma tem um caráter paradoxal, pois “a fantasia é uma resposta comum a um trauma real” (WALKER, Traumatic Paradox 809 *apud* KAPLAN 2005, p. 42-43), mas é importante ressaltar que a palavra “fantasia” aqui aplicada de forma alguma pode ser considerada mera ficção e tampouco se trata de uma construção mental voluntária. Trata-se do resultado de um grande esforço para “nominar o inominável” e descrever emoções através de alguma alegoria. Uma vez que a impressão traumática resulta em uma lacuna de representação, essa construção ficcional será importantíssima para a identidade individual e coletiva, como veremos adiante. Muitas evidências desse fenômeno surgiram depois da Segunda Guerra Mundial, pois houve grande interesse sobre os efeitos traumáticos do Holocausto e estudos sobre a temática envolvendo traumas coletivos puderam contar com dados objetivos e testemunhos de vítimas que corroboraram a teoria psicanalítica do processo do trauma e as novas conclusões a respeito da memória traumática, conforme também ressalta Bohleber (2007):

Até os dias atuais, o Holocausto permanece no centro da lembrança cultural de várias sociedades. Os modelos atuais de compreensão e interpretação da recordação, da memória e do conhecimento histórico foram rompidos pelas dimensões desse assassinato em massa do povo judeu. A repetição repetidamente avassaladora dos crimes monstruosos, do sofrimento incomensurável, do terror inominável e de um aparato industrial a serviço da extinção é até hoje um desafio para a memória cultural. Ainda estamos tentando explicar o nacional-socialismo e sua destrutividade radical para apreender com exatidão seu núcleo criminoso e as dimensões do massacre perpetrado contra um povo (BOHLEBER, 2007, p.169-170).

Boheleber ainda conclui, citando outros autores, que a memória de um trauma coletivo via de regra se faz muito mais eloquente como fato histórico e é guardada por indivíduos que, mesmo não tendo presenciado o evento traumático, são aquelas que dão sentido ao trama coletivo como fato social:

Saul Frielander (1997) e outros apontaram o seguinte paradoxo: a posição central de Auschwitz está muito mais presente na consciência histórica atualmente do que esteve nos decênios passados. O historiador Nicolas Berg (2003) refere-se ao fato de que os efeitos advindos desse acontecimento real “acabaram se tornando...”, ao longo dos decênios seguintes, “o verdadeiro mestre, que veio esclarecer, devagar e retrospectivamente, o próprio evento (2003 p. 10). (BOHLEBER, 2007, p. 170)

Assim, no que concerne aos traumas psíquicos, os fenômenos observados na clínica e compreendidos à luz da teoria psicanalítica seriam correspondentes aos fatos sociais, incluídas as suas características de generalidade, exterioridade e coercitividade cultural (conforme a definição clássica de Durkheim), particularmente em função da notável similitude entre os processos de elaboração da memória do trauma e da construção de algum sentido para a experiência traumática, tanto em uma caso quanto no outro, conforme podemos depreender das observações de Bohleber (2007):

(...) Uma visão desse tipo sobre a história de efeitos é bastante familiar à compreensão psicanalítica do trauma, principalmente no que se refere a atribuir sentidos e a historiar algo a posteriori. Assim, vários historiadores mostraram-se intreressados em incluir o conceito de trauma em sua teoria da história. É bem verdade que, nesse caso, deve-se colocar a seguinte questão: qual a forma apropriada de descrever a experiência coletiva e autêntica de um trauma, sem que o horror dessa experiência e o seu fator chocante, brutal e sem sentido sejam submetidos a categorias históricas atribuidoras de sentido, nas quais a característica traumática do evento viesse a desaparecer? Jorn Husen diz que o Holocausto “rompe com os conceitos de interpretação e atribuição de sentidos, que se referem existencialmente a camadas profundas da subjetividade humana, onde a identidade se encontra enraizada {...} Essa perturbação é difícil de ser tolerada. Ainda assim, ela deve fazer parte da cultura da história para que esta não se fixe abaixo do limiar de experiência, que o Holocausto apresenta objetivamente, quando é retomado a partir das recordações da experiência no passado (BOHLEBER, 2001, p. 214).

A comparação entre o processo de elaboração do trauma nos indivíduos e a construção de uma memória cultural do trauma coletivo não é despropositada e o seu *modus operandi* parece ser tão nítido que tem sido objeto das mesmas conclusões por diversos autores. De fato, as reações psíquicas descritas pela psicanálise na

clínica individual parecem ocorrer também na dimensão coletiva e por gerações: mecanismos como recalque, desrealização, bloqueio, racionalização e defesas diante da culpa se impõem à cultura, até mesmo ao ponto de modificar os seus valores morais, conforme ressalta o mesmo autor, tomando ainda como referencial o Holocausto ocorrido na Segunda Grande Guerra:

(...) Os historiadores referem-se a uma “recordação negativa” (Knigge e Frey, 2002). Recordação e defesa diante dela, bem como questões ligadas a culpa e à sua negação desencadearam um dinâmica transgeracional bastante específica na sociedade, que deu ao conceito de geração um sentido específico na categoria de memória (Jureit e Wildt, 2005). A geração daqueles que estiveram envolvidos com o nacional-socialismo, seja como criminosos ativos, seja como pessoas que acompanhavam a corrente geral ou que estavam fascinadas pelo nacional-socialismo apresentou como estratégia dominante em relação às recordações a negação da própria participação. Essas pessoas se apresentavam como vítimas de Hitler e de seu pequeno grupo de adeptos e criminosos fanáticos. (...) O narcisismo onipotente e os ideais nacional-socialistas excluiram do self e destruíram no self a possibilidade de empatia e compaixão pelas vítimas.(...) Subjacente à reconstrução rápida e bem sucedida da sociedade alemã nas décadas de 50 e 60, não existia somente uma culpa recalçada, mas também uma corrente básica, formada a partir das experiências passadas de exercício extremo e de experiências violentas traumatizantes, dos efeitos da guerra, ataques de bombas, fuga. Confrontamo-nos aqui com uma conexão completa de elementos como crimes, guerra, criminosos, trauma e recordação. Sabemos hoje que são consequências imediatas de uma traumatização o bloqueio afetivo, a desrealização do passado e o recalque das próprias ações, o que compromete a capacidade de confrontar o passado. O problema moral da defesa diante da culpa está ligado à patologia da recordação de origem traumática. A consciência apologética de vítima, que os pertencentes à geração de criminosos providenciaram para si, nutriu-se de ambas as fontes: da defesa diante da culpa e dos acontecimentos traumáticos. (BOHLEBER 2007, p. 170-171)

Ao longo do século XX foram inúmeras as experiências de trauma coletivo, além do Holocausto, mas somente depois da Guerra dos EUA contra o Vietnã os transtornos psíquicos pós-traumáticos mereceram lugar na nosografia médica, reconhecidos como doenças psiquiátricas. Desde então, é crescente o número de pesquisas envolvendo trauma e memória. Moreno e Coelho Junior (2012) evocam o termo “avesso da memória” e acrescentam que Freud parece não ter feito em seus textos uma distinção clara entre os conceitos de *impressão traumática* e de *imagem mnêmica* não dominada (*ungebandigt*). As *impressões traumáticas*, ou seja, aqueles signos que conseguiram se impor ao *ego* (*Eu*) por meio da percepção dos órgãos dos sentidos, sem que este pudesse acionar o sinal de angústia, constituiriam algo como um *avesso da memória*, fenômeno caracterizado pela subversão do registro psíquico

dos acontecimentos por meio da criação de imagens, como acontece nos sonhos – propriedade denominada *figurabilidade* e que constitui o mecanismo pelo qual ocorre o primeiro momento da elaboração do trauma. Constituiriam o *avesso da memória* as impressões traumáticas (signos) capazes de se impor ao ego através das percepções sensoriais somente passíveis de serem reveladas por meio de sua ligação a essas imagens em um estado quase alucinatório e mediante uma regressão formal do pensamento; portanto, uma “memória sem lembranças”, cuja expressão se daria meramente por um registro sensório ou de imagem e nos limites entre o corpo e a mente. Ainda segundo esses autores, esse mecanismo poderia também explicar a dinâmica de repetição compulsiva da experiência traumática:

Compreedemos aqui a dinâmica de repetição da memória traumática como tentativa em curso de ligação da situação traumática, de um signo de percepção simultâneo à excitação que conseguiu se impor ao ego por meio da percepção sem que este pudesse acionar o sinal de angústia e realizar, no momento, uma ligação psíquica. Desta forma, há possibilidade de (re)criação de uma atividade fantasmática por meio do investimento dessa percepção e de sua ligação em um estado quase-alucinatório ou nos sonhos traumáticos. Na repetição reconhecemos a característica da neurose traumática como reação de defesa frente ao trauma, uma medida antitraumática baseada em uma primeira transcrição da percepção mediante seu enlace com uma imagem. (MORENO; COELHO JUNIOR, 2012, p. 53)

Freud antecipara-se em relevar o papel da memória e sua deformação no processo do trauma, já entendido como um mecanismo que ocorreria entre a percepção e a representação da vivência traumática que seria, por sua vez, associada às dinâmicas das pulsões de morte e de angústia automática que demandariam continuamente um esforço psíquico de ligação como primeira medida de contenção e que precederia ao princípio do prazer.

Todavia, a partir de 1920, quando escreveu “Além do Princípio do Prazer”, Freud passou a aproximar a experiência traumática do funcionamento do caos funcional presente no *id*, que realizaria incessantemente uma pressão de trabalho no aparelho psíquico⁷, pois na ausência da possibilidade de ligação ou transcrição da

⁷ A partir de 1923 Freud localizou o domínio psíquico desse momento primário, em que prevalece a necessidade de ligação, como o de um *id* (*isso*) em processo de diferenciação, quando ainda não se poderia distinguir entre o que seria o *id* e o que seria o corpo. O trabalho que o trauma demanda, assim como a pulsão, é um trabalho de captura do pulsional, ou seja, um trabalho de ligação. Decorre daí a possibilidade de pensar que existe uma potencialidade traumática, uma zona de não-representação, na raiz da pulsão.

experiência traumática, os seus efeitos resultariam em forma negativa, como danos narcísicos.

Assim como Freud, Sandor Ferenczi (1873-1933) compreendeu a origem inconsciente e sem representação cognoscível de tal processo e verificou que os vestígios do trauma poderiam ser encontrados na *memória corporal*, fenômeno a que denominou *sistema mnésico do ego*, limite entre o corpo e a mente. Ferenczi postulou que diante da impossibilidade de legitimar ou dar algum sentido à experiência traumática e ao desamparo psíquico resultante da ausência de investimento de tal objeto, o psiquismo se defenderia por meio da clivagem das impressões traumáticas ou imergiria em comoção, da qual não restaria qualquer memória.

Para Ferenczi, a experiência traumática provocaria uma paralização do sistema psíquico à semelhança de um efeito anestésico capaz de desconectá-lo com a percepção e provocar um “vazio” no sistema de representação que levaria a uma “fissura” do psiquismo.

É importante relevar que, segundo Ferenczi, o processo mnésico envolve três fases (aquisição, retenção e recordação) e também à memória está vinculado o processo de esquecimento, que é a impossibilidade de recordarmos informações que são processadas como memória de curto prazo, também chamada de memória de trabalho.

Ainda segundo Ferenczi, as funções conscientes principais do ego e que nos ajudam na adaptação à realidade externa, são: memória, percepção, pensamento, atenção, juízo crítico e ação motora. Também há as funções pré conscientes, como mecanismos de defesa e produção de angústia. No modelo de Ferenczi, quando algo é impossibilitado de ser recordado, devido a um trauma, as funções principais falham, facilitando a produção de angústia. Assim, a alma dolorida revelada pela angústia torna evidente a falha do corpo. *i.e.* das funções psíquicas que integram o mecanismo fisiológico do ego. Essa é a memória escondida pelos mecanismos de defesa, a *alma traumatizada*. Ao mesmo tempo em que se revela pela angústia, é sobreposta pelas falhas dos mecanismos do ego.

A concepção do trauma como uma “memória escondida” integrada à própria estrutura egóica foi desenvolvida por autores como Nicolas Abraham (1919-1975) e Maria Torok (1925-1998), que sugeriram que um evento traumático que permaneceu dessa forma clivado no psiquismo de uma geração – impossibilitado de circulação e

figurabilidade ou representação – é transmitido como uma lacuna de memória para a próxima geração.

Portanto, para vários autores a experiência traumática está associada à idéia de ruptura ou dissociação psíquica caracterizada pela impossibilidade de representação e sequelas que inexoravelmente são transmitidas às gerações subsequentes por um processo paradoxal de “não-memória”. Postulamos que tal fenômeno possa atravessar várias gerações, até que seja possível o preenchimento de tal lacuna mnêmica por alguma representação simbólica de valor coletivo ou cultural.

Objeto de estudo da medicina, da psicologia e da psicanálise, a introdução da categoria “memória” no campo da sociologia foi pioneiramente lançada pelo sociólogo Maurice Halbwachs, que em sua obra “Le Cadres Sociaux de la Memoire”⁸ foi provavelmente o primeiro sociólogo a compreender a memória cultural como uma “construção do passado” realizada por indivíduos de uma coletividade. Assim como Durkheim⁹, de quem era discípulo, Halbwachs também considerava que a dimensão temporal, isto é, a percepção que os indivíduos têm de uma linha cronológica, é uma resultante de construções seletivas presentes nos quadros sociais de memória, pois do ponto de vista estritamente psicofisiológico, a memória é essencialmente atemporal. Segundo Santos (2013):

Para ele [Halbwachs], a memória social não seria uma expressão do que aconteceu no passado, mas uma construção coletiva do passado realizada pelos indivíduos de determinada coletividade. (...) Para o discípulo de Durkheim [Halbwachs] essas construções ocorreriam necessariamente a partir de processos seletivos, em que parte dos eventos do passado seria esquecida e outra lembrada. Ao enfatizar a natureza social dessas construções por famílias, grupos religiosos e operários de fábricas entre outros, Halbwachs priorizou o estudo dos textos presentes em narrativas, objetos materiais, imagens e instituições, identificados por ele como quadros sociais da memória (SANTOS, 2013, p. 57).

⁸ “*C'est en ce sens qu'il existerait une mémoire collective et des cadres sociaux de la mémoire, et c'est dans la mesure où notre pensée individuelle se replace dans ces cadres et participe à cette mémoire qu'elle serait capable de se souvenir.*” [HALBWACHS, 1925, p. 8]

⁹ Ao contrário das perspectivas de Marx e de Weber, que valorizaram o papel determinante das ações coletivas ou individuais no processo histórico, Durkheim procurou compreender os fatos sociais a partir de uma dinâmica própria e determinada por outros fatos sociais, o que também determinaria a perspectiva temporal. “Segundo Durkheim, representações coletivas, uma vez institucionalizadas, seriam capazes de exercer influência ao longo de um período excepcional, sobrevivendo a muitas mudanças sociais e culturais” [SANTOS, 2013, p. 57].

Halbwachs (1990) cunhou a categoria “memória coletiva” e postulou que o fenômeno de recordação e localização das lembranças não pode ser efetivamente analisado fora dos contextos sociais que atuam como base para o trabalho de reconstrução da memória. Para ele a memória de um indivíduo não é unicamente “sua” e deixa de ter uma conotação apenas individual, pois nenhuma lembrança poderia coexistir isolada do espaço social.

A memória coletiva, segundo Halbwachs, tampouco seria uma mera repetição linear de eventos e vivências a serem evocados, mas resultaria de uma construção afetiva (entre o indivíduo e a sua comunidade) a partir de estruturas sociais referidas a processos coletivos em contextos específicos. Halbwachs fez ainda uma importante distinção entre memória coletiva e memória histórica: a memória histórica visaria a produzir alguma concepção unificada do processo histórico, enquanto a memória coletiva seria circunscrita aos grupos e teria, portanto, natureza múltipla e particularizada.

A memória coletiva se distingue da história pelo menos sob dois aspectos. É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado: há, na realidade, dois grupos que se sucedem. A história divide a sequência dos séculos em períodos, como se distribui o conteúdo de uma tragédia em vários atos. Porém, enquanto numa peça, de um ato para outro, a mesma ação prossegue com os mesmos personagens, que permanecem até o desenlace, de acordo com os seus perfis, e cujos sentimentos e paixões progredem num movimento ininterrupto, na história se tem a impressão de que, de um período a outro, tudo é renovado, interesses em jogo, orientação dos espíritos, maneiras de ver os homens e os acontecimentos, tradições também e perspectivas para o futuro, e que se, aparentemente reaparecem os mesmos grupos, é porque as divisões exteriores, que resultam dos lugares, dos nomes, e também da natureza geral das sociedades, subsistem, mas os conjuntos de homens que constituem o mesmo grupo em dois períodos sucessivos são como duas barras em contato por suas extremidades opostas, mas que não se juntam de outro modo e não formam realmente um mesmo corpo.[HALBWACHS, 1990, p. 81-82]

Para Halbwachs, que talvez por ter sido discípulo de Durkheim enfatizava a concepção dinâmica entre as classificações sociais e os fenômenos mentais e defendia que as memórias coletivas seriam definidas por *quadros sociais*¹⁰ referidos a estruturas sociais (como a própria linguagem), esses conteúdos seriam de fato muito

¹⁰ “*cadres sociaux*”.

mais definidos pelas contradições do presente do que pelas heranças do passado. Portanto, para Halbwachs a memória de um indivíduo seria vinculada a um processo coletivo que envolve o seu grupo de referência e o passado não é preservado, mas continuamente “construído” com base no presente.

Segundo Innes e Steele (2014, p. 19) uma importante característica do trauma é o fato de não ser facilmente localizado na memória coletiva.

É importante ressaltar a contribuição de Halbwachs, que criou um campo de estudos da memória coletiva e ampliou a concepção temporal entre passado e futuro de forma não linear, ainda que defectiva para a ampla compreensão do mecanismo do trauma cultural e suas consequências pré-conscientes, uma vez que os quadros sociais propostos por Halbwachs são referidos a estruturas cognoscíveis, mas os efeitos e sequelas do trauma via de regra não o são.

No entanto, os trabalhos de Halbwachs, cuja proposta de uma “memória coletiva” se distingue claramente da narrativa histórica linear, parece terem despertado maior interesse multidisciplinar no último quarto do século XX e uma leitura estruturalista. Não obstante sua relevância, a pretensão de dissertar sobre tantos autores fugiria ao escopo deste trabalho.

Preferimos relevar, entre as contribuições incorporadas de outras disciplinas, os trabalhos de Marianne Hirsch, uma escritora romeno-americana especializada em literatura comparada, que usou o termo “pós-memória” no final do século XX (1992) em sua análise da obra *Maus*¹¹, do escritor Art Spiegelman, sobre o “vazio” de narrativas que seus pais deixaram acerca do passado vivenciado sob o domínio nazista na Europa, para designar a interação dos filhos de vítimas do Holocausto com a experiência traumática dos seus pais. A escritora acabou por preencher uma lacuna conceitual que vem sendo largamente utilizada por muitos outros autores ao caracterizar e definir a experiência daqueles que crescem sob os efeitos de vivências traumáticas que antecedem o seu nascimento e que não podem ser recriados e nem totalmente compreendidos em decorrência da ausência de narrativas.

¹¹ *Maus* ("rato", em alemão) é a história de Vladek Spiegelman, judeu polonês que sobreviveu ao campo de concentração de Auschwitz, narrada por ele próprio ao filho Art. O livro é considerado um clássico contemporâneo das histórias em quadrinhos. Foi publicado em duas partes, a primeira em 1986 e a segunda em 1991. No ano seguinte, o livro ganhou o prestigioso Prêmio Pulitzer de literatura. Desde que foi lançada, a obra tem sido objeto de estudos e análises de especialistas de diversas áreas – história, literatura, artes e psicologia. O livro foi relançado com os judeus desenhados como ratos e os nazistas com feições de gatos; poloneses não-judeus simbolizados como porcos e americanos, cachorros. Esse recurso, aliado à ausência de cor dos quadrinhos, reflete o espírito do livro: trata-se de um relato incisivo e perturbador, que evidencia a brutalidade da catástrofe do Holocausto.

Hirsch foi muito além do seu objetivo inicial de categorizar o fenômeno pontual que observou na obra de Spiegelman ao utilizar o termo pós-memória para designar uma experiência intersubjetiva que é transmitida entre gerações e que seria capaz de reativar comportamentos caracterizados como uma reação ao trauma coletivo. Essa transmissão não ocorreria por meio de narrativas cognoscíveis, mas sim pela transferência direta das emoções e de sensações. Defende a autora que embora a experiência traumática impeça a transmissão das histórias entre gerações, o vazio de narrativas seria capaz de provocar um efeito empático nas gerações subsequentes, que em decorrência do forte vínculo emocional com seus antecessores tornar-se-ia capaz de “escapar” das defesas compulsivas e “fugas” da primeira geração.

Esse fenômeno, similar ao que é observado na clínica psicanalítica, possibilitaria um retorno à experiência traumática e a sua elaboração coletiva por gerações subsequentes e por muito tempo, o que de fato pode ser considerado o correspondente no nível coletivo ou social à elaboração e “cura” do trauma no indivíduo, ou seja, a consumação do longo processo de transdução da memória traumática (como já descrito, *memória sensorial*, *avesso da memória* e *pós-memória* são termos que se referem à experiência incognoscível da vivência traumática) em algo que passa a ser estruturado conscientemente e a ter significado, conforme esclarece Santos (2013):

A denominação de “memória” à transmissão de experiências entre gerações, ainda que na ausência de tradução, expande-se para fenômenos que são transmitidos por longos períodos a partir da cultura. Nesse caso, não são os conceitos psicanalíticos que dão base teórica ao termo memória, mas aqueles que se vinculam à idéia de estrutura. A partir da noção de que a cultura pode transmitir aspectos mnemônicos por até milhares de anos, alguns autores passaram a fazer uma distinção entre a memória que é transmitida oralmente entre gerações, denominada memória comunicativa, e a memória que é transmitida por séculos, através de símbolos ou pontos fixos, a memória cultural. A memória cultural, diferente da memória comunicativa, é institucionalizada, celebrada, cultivada, formalizada, estabilizada por meio de símbolos materiais; ela não faz parte da comunicação do dia-a-dia, mas é transmitida por rituais, máscaras, danças e símbolos: são formas de conhecimento institucionalizadas (SANTOS, 2013, p. 64).

Além de conceituar “memória cultural” no contexto do trauma coletivo, a autora reconhece a contribuição multidisciplinar para a ampliação das noções de ação social e estrutura social no sentido da melhor compreensão das consequências que eventos traumáticos coletivos, a que se refere como feridas históricas, venham a provocar nas gerações subsequentes; dessa forma, ressalva a complexidade implicada no

processo de construção de memórias coletivas e converge relevantes observações que corroboram a hipótese de que a memória coletiva da escravidão no Brasil guarda estreita e profunda relação com os valores éticos que são, em última análise, os fundamentos estruturais e funcionais da nossa sociedade:

No Brasil, sabemos que muito poucas são as memórias e narrativas da escravidão. As antigas narrativas que mostravam instrumentos de tortura e escravos no tronco têm sido gradativamente abandonadas por estarem associadas a diagnósticos de subordinação e vitimização dos escravos. A construção do passado dos descendentes de escravos tem ocorrido em torno de questões como a presença de traços africanos, em contraposição à assimilação e à adaptação cultural. A construção de memórias coletivas em torno de feridas históricas é sempre muito complexa. Contemporaneamente, surgem diversas iniciativas de recordação de lembranças traumáticas que têm por foco refletir sobre práticas de abuso, ressaltando a resistência constituída, e exigir para os descendentes dos que sofreram atrocidades uma política de desculpas e reparação. Essas políticas da memória estão envolvidas com a recuperação ética das bases que fundam uma sociedade. No Brasil, alguns poucos estudos começam a se preocupar com a memória dos descendentes de escravos, ainda que tardiamente, dando voz não às vítimas, mas aos diversos atores daquele período da história.” [SANTOS, 2013, p. 65]

Uma vez apresentados os fundamentos para a conceituação e descrição dos mecanismos de construção da memória coletiva, podemos prosseguir no entendimento da influência das vivências traumáticas (e portanto, inconscientes) para a formação de uma identidade cultural, o que será apresentado no próximo subcapítulo, que trata essencialmente desses mecanismos em sentido amplo e também, mais especificamente, da forma como a escravidão brasileira esculpiu o semblante do Brasil.

2.1. TRAUMA E IDENTIDADE

Vimos na primeira parte deste capítulo que o sociólogo francês Maurice Halbwachs já havia verificado, antes da Segunda Guerra Mundial, que a memória pode ser entendida como um fenômeno socialmente determinado e de natureza coletiva, uma vez que as impressões de um indivíduo resultam da convergência dos múltiplos referenciais sociais, ainda que conserve uma forma peculiar de articulação de tais referenciais, como as concepções de espaço e tempo. Segundo Halbwachs o

indivíduo constrói a sua memória conforme a sua inserção dentro do seu grupo de referência e isso implica em um processo de identificação.

Vivências traumáticas coletivas podem ainda ser transmitidas dentro de um grupo e atravessar gerações por meios não cognoscíveis, como bem mais tarde, na década de noventa, sugeriu Hirsch (2008).

Uma das consequências mais relevantes acerca da experiência traumática coletiva é a sua influência sobre a identidade cultural e neste subcapítulo apresentaremos algumas evidências de que a identidade coletiva é amiúde reconstruída e consolidada por meio do mesmo processo de ressignificação e elaboração de uma *nova memória*, adequada a uma representação coletiva de um trauma ao ponto de construir impressões passíveis de serem processadas e incorporadas à memória coletiva por meio de uma representação simbólica, ou seja, de um processo de ressignificação abrangente para uma determinada coletividade. Veremos que tal é a conclusão de vários autores, como Alexander (2004):

Uma experiência traumática que se imponha como fato socialmente relevante e caracterizado por causar dano, vitimização, atribuição de responsabilidades e consequências objetivas ou subjetivas (dano material ou moral) sobre determinado grupo, inexoravelmente o levará a construir alguma representação simbólica de tal evento, o que em última instância afetará sua identidade coletiva por meio de uma revisão de tal representação que seja “adaptável” à memória do trauma no seu processo de elaboração, (...) ou seja, na busca pelo passado coletivo que faça algum sentido em conexão com o senso individual contemporâneo de pertencimento, há uma contínua reconstrução da identidade coletiva (ALEXANDER, 2004, p. 22).

Se o Holocausto na Alemanha nazista inspirou relevantes trabalhos sobre trauma coletivo e memória, no que concerne à identidade cultural trouxeram notável contribuição os trabalhos que abordam a resignificação da escravidão estadunidense segundo diferentes perspectivas que influenciaram a construção da identidade americana a partir da Guerra de Secessão e por toda a história centenária de conquistas dos direitos de cidadania dos negros americanos.

Ron Eyerman (2002) explora a formação da identidade afro-americana desde o final da Guerra Civil até os Movimentos pelos Direitos Civis na década de 1960 e releva a formação da identidade coletiva ao diferenciar trauma como dano individual *versus* processo cultural. Em relação a este último conceito, um trauma social ou cultural estaria necessariamente ligado à formação da identidade coletiva e à construção da memória coletiva. Segundo Eyerman, uma perda dramática de

identidade e significado pode levar a tal ruptura do tecido social de uma coletividade que superaria um trauma psicológico ou físico envolvendo seus indivíduos, o que caracterizaria um trauma cultural.

Eyerman ainda adverte, usando o conceito psicanalítico proposto por Cathy Caruth (1996), que o efeito traumático não seria decorrente da experiência em si, mas da sua lembrança, como processo reflexivo que liga o passado ao presente através de uma representação que formaria uma identidade distorcida, na qual certas posições-sujeito poderiam tornar-se especialmente proeminentes ou até esmagadoras (não importando se como vítimas ou algozes).

No que concerne à construção da identidade coletiva dos afro-americanos, é possível distinguir uma nítida diferença entre a forma como o processo cultural do trauma da escravidão foi realizado nos EUA e no Brasil, desde os seus primórdios, como na contradição emblemática do *Founding Father* (“pai” fundador da pátria) Thomas Jefferson, explícita nas suas “Notas sobre o estado da Virgínia” (PEDEN, 1982), nas quais argumentava sobre a “influência infeliz” que exercia a escravidão sobre as maneiras do colonizador, a que se referiu como “nosso povo.” A despeito de a designação “nosso povo” não ter sido, obviamente, incluída para os negros, já denunciava a preocupação de Jefferson com os efeitos da escravidão sobre a classe dominante

Na mesma linha de raciocínio, declarou Abraham Lincoln:

Como eu não seria um escravo, então eu não seria um senhor de escravos. Isso expressa minha ideia de democracia. O que quer que seja diferente disso, na medida da diferença, não é democracia (Lincoln 1858: 532) e “o trabalho livre tem a inspiração da esperança; na escravidão simplesmente não há esperança” (LINCOLN, 1859, p. 462).

As consequências da escravidão, que seriam sentidas tanto pelo escravo quanto pelo seu senhor, também foram muito bem retratadas por Frederick Douglass (2012), consagrado “Pai dos Direitos Civis Americanos”, em 1881: “Nenhum homem pode colocar uma corrente no tornozelo de seu companheiro sem, finalmente, encontrar a outra extremidade presa em seu próprio pescoço.”

Vultos históricos como Douglass, Harriet Tubman, Washington Williams, Du Bois, Vernon Johns e tantos outros criaram ainda no século XIX uma narrativa de reconstrução da identidade afro-americana dos que vivenciaram diretamente o trauma

da escravidão e tal interpretação transcendeu aos mais diversos movimentos e tendências, por gerações.

Todavia, segundo Eyerman (2002), aquela primeira narrativa que sucedeu à Guerra Civil, chamada de Reconstrução, acabou por culpabilizar a escravidão, e subliminarmente os escravos, pelos males causados pela guerra, pois a questão escravagista havia levado à cisão da nação branca e tal ressentimento contra os negros parecia então ser um argumento sedutoramente capaz de reunir sulistas e nortistas. E, ironicamente, é possível que tenha sido exatamente essa falha da narrativa da Reconstrução que resultou na resolução do trauma coletivo da escravidão estadunidense, uma vez que obrigou os escravos libertos a uma revisão da memória coletiva diante da conciliação branca tão complacente com o passado escravagista, ao ponto de unir nortistas e sulistas, marginalizando os negros depois da abolição.

A 13ª Emenda passou a ser “letra morta” em muitos Estados da Federação e por mais de um século, desde a Reconstrução após a Guerra Civil até a Lei dos Direitos Civis, foi árduo o processo que evoluiu em novos movimentos de atualização e consolidação da identidade dos afro-americanos.

Desde 1619, quando um navio holandês trouxe os primeiros escravos africanos para a colônia da Virgínia, até a Proclamação da Emancipação (1863), que foi sucessivamente ratificada pelas décima terceira (1865), décima quarta (1868) e décima quinta emendas constitucionais (1870), culminando finalmente na promulgação da Lei dos Direitos Civis (1964), um processo social complexo que influenciou a identidade nacional e virtualmente todos os setores da sociedade americana foi sendo paulatinamente implementado e permanece ainda ativo nos dias atuais.

Embora os EUA tenham elegido em 2009 o seu primeiro presidente negro e os afro-americanos tenham hoje a melhor condição social e econômica entre os países do Novo Mundo, além de contarem com muitos representantes influentes em vários setores da sociedade, incluindo magistrados, oficiais gerais, personalidades da televisão, atletas, autores e animadores, há uma indisfarçável luta permanente pela igualdade racial em todo o território estadunidense, como mostram frequentes controvérsias sobre incidentes policiais que envolvem discriminação racial e levam a protestos massivos largamente divulgados pela mídia.

Observamos que ao serem levantadas as questões raciais nos Estados Unidos da América, muito frequentemente são também questionados ou reafirmados os

valores americanos e a identidade nacional daquela sociedade. A América ainda não se livrou do Trauma Cultural da Escravatura, mas – ao contrário do Brasil – sempre o enfrentou.

Ao menos no que concerne à identidade cultural, o trauma da escravidão no Brasil parece ter desencadeado um processo em muito diferenciado do que ocorreu nos Estados Unidos. Tal observação requer uma análise mais cuidadosa, o que procuraremos expor a seguir.

Preliminarmente, evitemos o lugar-comum da comparação histórica entre a colonização norte-americana, retratada na saga dos peregrinos que buscavam por liberdade religiosa e a ocupação brasileira, invariavelmente aludida à exploração extrativista por meio do trabalho forçado de indígenas e africanos. Afinal, a escravidão era vigente em todas as treze colônias americanas em 1776, quando se tornaram independentes, e os Estados Unidos ainda receberam cerca de quinze por cento de todos os africanos escravizados espalhados pelo planeta; ademais, havia cerca de quatro milhões e meio de escravos no território americano ao término da guerra de secessão, quase o mesmo número de escravizados ainda remanescentes no Brasil em 1888, quando da promulgação da Lei Áurea (Gomes, 2021).

Todavia, parece inevitável admitir que a Abolição brasileira foi de tal forma especular à americana que enquanto o Ato de Emancipação assinado por Lincoln e a promessa de instituir para os ex-escravos o direito ao voto provavelmente determinaram o seu assassinato e a Federação resultou fortalecida, no Brasil a Redentora recebeu grande apoio popular ao promulgar a Lei Áurea, mas determinou a queda “pacífica” da Monarquia; ironicamente, aqui não houve guerra e nem assassinato, mas festa e confraternização. Nas palavras de Machado de Assis:

Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou, e todos saímos à rua. Todos respiravam felicidade, tudo era delírio. Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra ter visto. (ROSSI; GRAGNANI, 2018)

Já Lima Barreto, que a tudo testemunhara ainda criança e celebrou o seu sétimo aniversário no meio da multidão, décadas mais tarde descreveu aquele 13 de maio: “Jamais na minha vida vi tanta alegria. Era geral, era total. E os dias que se seguiram, dias de folganças e satisfação, deram-me uma visão da vida inteiramente (de) festa e harmonia”.(ROSSI; GRAGNANI, 2018).

Segundo Darcy Ribeiro (2001), subjacente aos elementos pacíficos que constituem a identidade nacional (alegria, carnaval, futebol e malandragem) jaz a violência como fator identitário que raramente é discutido e, ao contrário do que reza a historiografia oficial, foi sempre usada (e com excessos) pela classe dominante como arma fundamental para construção da nossa história:

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender às suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável. (...) “Ao contrário do que alega a historiografia oficial, nunca faltou aqui, até excedeu, o apelo à violência pela classe dominante como arma fundamental da construção da história”. (RIBEIRO, 2001, p. 21-23)

Em 1888 a população afro-brasileira já era majoritária no Brasil e uma imensa massa de pessoas analfabetas e despossuídas formava a base da pirâmide da população. O Estado, fosse monarquista ou republicano, permanecia subjugado aos interesses dos proprietários de terras e fez muitos escravos passarem a desabrigados da noite para o dia; depois do delírio de liberdade, ao escravizado restou o desamparo e a destituição de um vínculo identificador que lhe pudesse restituir alguma dignidade:

Se compararmos novamente nossa história com a dos Estados Unidos, vemos que para eles a libertação dos negros deflagrou uma guerra ferrenha, com uma quase cisão dos estados do Norte, mais progressistas, e os do Sul, agrários e dependentes da mão de obra escrava. Nossa lei áurea, libertando definitivamente a grande massa negra de escravos, só se deu em 1888, trazendo em seu rastro a proclamação da República, em 1889, sendo que, com essa medida, os grandes proprietários de terra deixaram de apoiar a monarquia, que já vinha claudicante. Nosso racismo também é diferente. Se nos EUA a luta foi grande, o que vemos aqui é um racismo muito mais dissimulado e uma intensa miscigenação, que trata de “branquear” os traços negros, a ponto de a mulata ser considerada uma instituição nacional. No Brasil valem mais as aparências do que as origens propriamente ditas. Para entendermos nossa formação, seria interessante voltar para os primeiros tempos de nossa história e analisar as vicissitudes pelas quais passamos. Se a colonização correu solta nos primeiros anos do Brasil, chegou um dado momento, por volta de 1540, no qual, por necessidade econômico-financeira, começou a haver, por parte da Corte, um controle mais rígido nas províncias ultramarinas e no próprio território português. Para cobrar e controlar, vigiar e punir, submeter e exigir de seus súditos o cumprimento de uma série de novas obrigações, foi necessário criar vastos e complexos aparelhos burocráticos. É essa burocracia tentacular passou a fazer parte do aparelho do Estado, do que nos ressentimos até hoje, tantos séculos depois. (MENDES, 2015, p. 83)

Segundo Renato Ortiz (*apud* SOUZA, 1994, p. 19), a idéia de identidade (coletiva) envolveria uma dimensão externa, que seria direcionada à marcação de uma distinção ou diferença, e outra, interna, voltada à identificação propriamente dita com alguma característica ou simbolismo comum. Essa concepção é melhor explicada nas palavras do antropólogo Roberto da Matta:

A construção de uma identidade social, então, como a construção de uma sociedade, é feita de afirmativas e de negativas diante de certas questões. Tome uma lista de tudo o que você considera importante – leis, idéias relativas à família, casamento e sexualidade, dinheiro; poder político, religião e moralidade; artes; comida e prazer em geral – e com ela você poderá saber quem é quem. Não é de outro modo que se realizam as pesquisas antropológicas e sociológicas. Descobrimo como as pessoas se posicionam e atualizam as “coisas” desta lista, você fará um “inventário” de identidades sociais e de sociedades. Isso lhe permitirá descobrir o estilo e o “jeito” de cada sistema. Ou, como se diz em linguagem antropológica, a cultura ou ideologia de cada sociedade. Porque, pra mim, a palavra cultura exprime precisamente um estilo, um modo e um jeito, repito, de fazer as coisas. (DA MATTA, 1984, p. 17-18)

Em uma última análise, a construção da identidade se faz por meio de antíteses. Valores afirmativos e negativos podem remeter a um paradoxo, como no caso brasileiro, em que o mito de ser um povo pacífico, tolerante, cordial e solidário é conflitante com os fatos e registros estatísticos que evidenciam uma sociedade violenta e cuja história está repleta de crueldade, opressão, inclemência e sofrimento.

A propósito de tal paradoxo, exemplo emblemático da antítese entre ideais e realidade foi a relação da sociedade brasileira com o instituto da escravidão:

Embora todos se pronunciassem veementemente contra, e jamais tenha havido uma defesa pública e aberta da escravidão no Brasil (como ocorrera, aliás, no Sul dos Estados Unidos), fomos o último país do mundo ocidental, ao lado de Cuba, a aboli-la. É como a má distribuição de renda, a impunidade e a deterioração do ensino básico hoje em dia. Unanidades nacionais. Ferocidade verbal e sentimentos generosos temos de sobra. Mas a realidade, singelo detalhe, segue o seu fluxo no contrafluxo de tudo isso.” (GIANETTI, 2009, p. 43).

O senso comum parece já haver incorporado a idéia de uma sociedade brasileira identificada à imagem de um povo pacífico e solidário, caracterizado pela cordialidade e índole confraternizadora entre as nações. Os brasileiros orgulham-se por não serem um povo belicoso e por cultivarem a neutralidade e a negociação nos conflitos diplomáticos.

A narrativa que prevalece é a de que o Brasil tornou-se independente por meio de um processo quase totalmente pacífico, nunca enfrentou uma guerra civil declarada e atravessou mudanças de regimes de governo, inclusive uma transição de monarquia para república e dois longos períodos ditatoriais sem grandes convulsões sociais. A alegria do Carnaval, a irreverência musical, a euforia do futebol e a exuberância tropical têm preenchido o imaginário coletivo para representar o Brasil por gerações.

Parece remanescer uma amnésia coletiva a respeito dos fatos e dos números eloquentes que denunciam uma história repleta de disputas sangrentas e sofrimento.

Releva Souza (1994) que a imagem que todos guardamos da fundação do Brasil é a bucólica chegada de Pedro Álvares Cabral à costa da Bahia em 1500 em um encontro fraterno com os nativos e a celebração da primeira missa pelo Frei Henrique Soares de Coimbra, o capelão da esquadra, assim como os termos apologéticos da famosa carta de Pero Vaz de Caminha, que inaugurou a nossa história com a descrição benevolente da terra recém descoberta e a bênção dos jesuitas.

Todavia, raramente encontramos quem se dê conta de que à época havia já por aqui cerca de três milhões de nativos, ou seja, mais do que o dobro da população de Portugal. Estima-se que uma população de um milhão de nativos tupis viviam ao longo da costa brasileira e foram em sua maioria escravizados ou simplesmente dizimados (GOMES, 2019).

O Brasil não somente foi o palco da mais longa escravidão da América, como também de severíssima repressão dos seus colonos¹² e não menos brutal erradicação da população nativa e da sua memória.

¹² À guisa de exemplo: “O Alvará de 1785 de D. Maria I revela a tônica do tratamento dispensado aos colonos: “ Eu, Rainha, faço saber aos que este Alvará virem: que (...) hei por bem ordenar que todas as fábricas, manufaturas, ou teares de galões, de tecidos ou de bordados de ouro e prata (...) ou de outra qualquer qualidade de seda (...) ou de outra qualquer qualidade de fazenda de algodão ou de linho (...) ou de outra qualquer qualidade de tecido de lã; (...) excetuando tão somente aqueles dos ditos teares e manufaturas em que se tecem ou manufaturam fazendas grossas de algodão, que servem para o uso e vestuário dos negros, para enfardar e empacotar fazendas, e para outros ministérios semelhantes, todas as mais sejam extintas, e abolidas em qualquer parte onde se acharem os meus domínios do Brasil, debaixo de pena do perdimento, em tresdobro, do valor de cada uma das ditas manufaturas ou teares e das fazendas que nelas ou neles houver (...) repartindo-se a dita condenação metade em favor do denunciante, se o houver, e a outra metade pelos oficiais que fizerem a diligência; e não havendo denunciante, tudo pertencerá aos mesmos oficiais. Pelo que mando ao Presidente e conselheiros do Conselho Ultramarino; presidente do meu Real Erário; vice-rei do Estado do Brasil; governadores e capitães gerais, e mais governadores e oficiais militares do mesmo Estado, cumpram e guardem este meu Alvará (...)” (COSTA, 2018, p. 54-56).

É necessário lembrar, de início, que a colonização no Brasil, em sua essência, com a ressalva do esforço jesuíta, teve muito mais o caráter de uma colonização territorial do que o de uma colonização de culturas nativas. Os índios foram antes exterminados, expulsos ou assimilados do que propriamente colonizados. Também no que diz respeito aos africanos, a violência foi muito maior do que a que está em jogo na imposição de uma cultura alheia: foram aprisionados, retirados à força do lugar em que haviam vivido seus antepassados e escravizados. (SOUZA,1994, p. 29-30).

A despeito da violenta ocupação territorial¹³ e do apagamento da memória do povo nativo, de quem não restaram sequer monumentos e poucos registros, pois que habitavam casas de palha e não usavam documentos escritos, costumamos nos referir a nós mesmos como um povo “colonizado”. Tal designação diz muito da nossa autoimagem e do quanto somos impregnados por uma identidade de “desenraizamento”, conforme assinala Souza:

(...) o esforço brasileiro de construir sua identidade pela afirmação da diferença diante do europeu é marcado por um paradoxo. (...) Neste paradoxo, uma estranha relação com a tradição é estabelecida, pois é como se a própria tradição impusesse, a partir de um determinado momento, sua negação. Assim, torna-se possível que alguém, na estrita linhagem da tradição, veja-se subitamente dela excluído, e, o que ainda mais difícil, que se veja na obrigação de inventar uma outra tradição para si. A situação complica-se ainda mais se pensarmos que tanto mais esse alguém se aplique ao esforço de separação, maior será o seu grau de fidelidade à tradição de que tenta se afastar. Mas, a essa altura, conferir o nome de “tradição” a tais mandatos irreconhecíveis torna-se um contra-senso semântico: que tradição pode ser esta que recusa ao sujeito qualquer traço identificatório no interior de seu próprio universo simbólico? Um dos melhores exemplos do nível de contradição que uma conjuntura pode produzir é o sentimento generalizado que temos, brasileiros, latino-americanos em geral, de sermos um povo colonizado. O caso dos países andinos e do México, por força de sua formação étnica, talvez possa ser considerado menos paradoxal. Mas, no que se refere ao Brasil, é surpreendente que pessoas que descendem fundamentalmente de colonizadores ou de colonos emigrados, cuja situação sócio - econômica e cultural é tributária desta origem, possam tão facilmente exprimir o sentimento de se sentirem oprimidos por uma empresa de colonização estrangeira, da qual, na realidade, são muito mais representantes do que vítimas. (SOUZA, 1994, p. 29).

Esse sentimento de opressão transcende à questão étnica ou racial e parece constituir um ingrediente cultural, que aparece tanto no espaço público quanto no privado, nas relações sociais e de trabalho, cada circunstância em sua expressão e

¹³ Pelo menos uma grande revolta eclodiu em função dessa gana do Estado português sobre o Brasil: a Inconfidência Mineira, que a Rainha Maria I tratou logo de debelar. Mandou prender e julgar todos aqueles que pensaram em fazer uma Revolução Francesa no seu playground. Enforcou, esquartejou expôs tudo nas redes sociais da época – as praças e logradouros públicos”. (COSTA,2018, p. 56).

segundo os seus próprios registros estatísticos, seja o número de ocorrências de violência doméstica, de homicídios ou mesmo de lides trabalhistas por “assédio moral”, como veremos adiante. A violência permeia o cotidiano do supostamente pacífico e cordial povo brasileiro, como um dos seus paradoxos. E ainda que não haja de tais fatos consciência, as marcas e cicatrizes estão incorporadas à sua identidade.

2.2. TRAUMA CULTURAL

Neste subcapítulo apresentaremos a idéia de *trauma cultural* do ponto de vista sociológico, uma vez que já visitamos o conceito clínico (psicanalítico) de trauma, considerando que a apresentação do fenômeno traumático psíquico individual foi o preâmbulo para a melhor compreensão da relevância dos mecanismos de formação da memória e da identidade coletivas na etiologia do que se denomina trauma cultural, cuja complexidade requer a visão de autores como Jeffrey Alexander (2004, 2012), para quem um trauma cultural se constitui não apenas em uma experiência horrenda com memórias ideláveis, mas implica uma lacuna entre o evento traumático e a sua representação, o que resultaria em um processo de revisão e reconstrução da *identidade cultural* (conceito já apresentado no subcapítulo anterior) e em uma espiral de significações; Ron Eyerman (2001), que distingue entre trauma individual e cultural (ou coletivo) por estar este último necessariamente ligado à identidade e à memória coletiva, cuja elaboração pode prescindir da vivência do trauma pelos membros do grupo e ressalva a ruptura do tecido social e a perda da identidade coletiva e Cathy Caruth (1995,1996), que enfoca as complexas transformações que o inconsciente impõe às reações traumáticas segundo a concepção psicanalítica freudiana, além de advogar que a súbita ruptura psíquica provocada pelo trauma não permitiria à mente qualquer experiência cognitiva sobre o evento e, portanto, o trauma não seria passível de ser avaliado pela consciência.

Além dos três autores acima citados, relevamos que Nicolas e McIntosh (*apud* STAMM, 2003) sugeriram que tais fenômenos se comparariam a feridas infectadas em que uma memória traumática contaminaria indivíduos ou grupos sociais ao ponto de causar disfunções e comprometimento da dignidade humana que se expressariam em consequências como alcoolismo, abuso de drogas e até corrupção institucional.

Outra corrente de autores, entre os quais destacamos Stolorow e Atwood (1992), defende a chamada teoria contextualista do trauma, que consiste na hipótese de que a impossibilidade ou falha do contexto social em acolher, legitimar ou autorizar os afetos mais intensos tornaria o indivíduo vulnerável aos efeitos do trauma psíquico.

A despeito da pioneira inferência de Freud e de algumas especulações de outros psicanalistas, como a proposição do Inconsciente Coletivo por Carl Gustav Jung¹⁴, a idéia de um trauma cultural ou coletivo como fenômeno social e passível de ser descrito segundo parâmetros sociológicos é bem mais recente e tem sido construída de forma empírica a partir das observações de vários autores (Alexander, 2004; Eyermam, 2001 e Caruth, 1995) que têm atribuído novos significados e relações de causalidades entre eventos e estruturas sociais à luz das teorias do trauma. Nesse sentido, diferentes conceitos teóricos suportam diversas concepções do que tem sido referido como trauma cultural.

Todavia, parece haver um consenso acerca da experiência traumática coletiva, que é percebida por esses pesquisadores como um processo sociológico que afeta a identidade cultural de uma coletividade ao ponto de provocar a incorporação das consequências do trauma à identidade coletiva. Via de regra, tal identidade coletiva é reconstruída e consolidada por meio de uma representação do trauma que é capaz de evocar emoções passíveis de serem processadas, ressignificadas e finalmente incorporadas à memória coletiva.

Segundo Alexander (2004), há um contínuo processo de revisão e reconstrução da identidade cultural, o que resulta em uma espiral de significações que eventualmente são objetivadas em monumentos, museus e outros artefatos de enraizamentos¹⁵ da memória traumática recém adquirida. Ainda segundo Alexander, além da construção da memória do trauma há um processo de rotinização

¹⁴ Tanto Freud quanto Jung acreditavam que a psique humana seria formada basicamente por três estruturas, mas enquanto Freud dividiu a psique em inconsciente, pré-consciente e consciente, Jung preferiu estratificar a mente em ego, inconsciente pessoal e inconsciente coletivo. A principal diferença entre Freud e Jung no que concerne ao modelo da psique, foi a inclusão do inconsciente coletivo por Jung. (nota do autor).

¹⁵ Parece ser aplicável como similar a tal “enraizamento” o termo proposto pelo historiador Eric Hobsbawn, “tradição inventada”, para designar um conjunto de rituais e diversas práticas normalmente reguladas tacitamente ou explicações abertamente aceitas como “verdade” para se estabelecer continuidade ou preencher alguma lacuna do passado considerado historicamente apropriado a uma coletividade: “ A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada de “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionalistas”. O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. (...) Costume é o que fazem os juizes; tradição (no caso, tradição inventada) é a peruca”. (HOBSBAWN; RANGER, 1997 p. 9-10).

caracterizado pela inclusão e consolidação de valores que passam à ser incorporados à cultura (ALEXANDER, 2004).

Antes de prosseguirmos nas teorias acadêmicas do trauma cultural, é relevante entender como o senso comum percebe esse fenômeno: a concepção laica considera traumático qualquer evento que venha a abalar o bem-estar de um indivíduo ou coletividade, atribuindo ao evento traumático a capacidade de provocar uma reação imediata ou uma resposta sem qualquer reflexão. Sob tal perspectiva, a experiência traumática ocorreria como consequência da interação entre o evento traumático e a natureza humana, uma vez que os seres humanos necessitam de segurança, amor, e interação; portanto, se tais necessidades deixarem de ser supridas, não seria surpreendente um resultado traumático.

De outro modo, sob a perspectiva da psicanálise os sintomas traumáticos decorrem não apenas do evento causador do trauma, mas principalmente do conflito que resulta da sua repressão inconsciente, pois o mecanismo do trauma estaria primariamente vinculado à forma particular e pessoal de sua impressão inconsciente.

Assim, como já foi exposto anteriormente, a cura do trauma não seria possível por meio de qualquer reparação externa ao indivíduo, mas tão somente através da ressignificação da memória do trauma. Nos capítulos anteriores demosntramos como essa contribuição da psicanálise permitiu uma melhor compreensão do conceito de memória coletiva e da sua importância para abordarmos o que vários autores definem como trauma cultural.

Para definirmos o conceito de trauma cultural, partiremos da abordagem de Jeffrey Alexander (2004), que sugere haver uma “lacuna” entre o trauma e a representação (ou reinterpretação) do evento ou circunstância traumática, a que podemos chamar de processo de trauma, cuja visão teleológica respalda a hipótese deste trabalho. Inicialmente é preciso pontuar que segundo esse autor a cultura é uma dimensão relativamente autônoma da vida social:

Para Alexander, a Cultura é formada por um conjunto de símbolos que continuamente se inter-relacionam, constituindo uma estrutura imaterial que organiza a ação dos indivíduos e grupos tanto quanto suas condições materiais. Estas estruturas ideacionais operam através da formação de conceitos e da organização de objetos, compondo padrões simbólicos e convertendo esses conceitos e objetos em signos, que por sua vez possibilitam a composição de códigos culturais ampliados formados a partir de estruturas binárias simples e de lógicas culturais de metáforas e analogias. (COLOMY *apud* MEDEIROS, 2003 p. 203).

Alexander (2004) e seus colaboradores conceituam trauma cultural da seguinte forma:

Um trauma cultural (...) ocorre quando membros de uma coletividade são submetidos a um evento horrendo que deixa marcas indeléveis em sua consciência de grupo, marcando suas memórias para sempre e mudando sua identidade futura de maneira fundamental e irrevogável (ALEXANDER et alii, 2004, p. 1)

É importante ressaltar que, mais do que as “marcas indeléveis” na consciência, na verdade o fenômeno inconsciente de uma lacuna (“gap”) entre o trauma e a sua representação (ou reinterpretação) constitui, segundo esse autor, o próprio processo de trauma.

Portanto, a representação do trauma dependeria do preenchimento dessa lacuna por meio da construção de uma estrutura convincente de classificação cultural, ou seja, de uma nova narrativa baseada, em quatro representações críticas: 1) a natureza da dor, 2) a natureza da vítima, 3) a relação da vítima de trauma com a coletividade mais ampla e 4) a atribuição de responsabilidade.

Devemos ainda considerar a concepção de Ron Eyerman (2002), que usa o termo trauma cultural para distinguir entre um trauma individual e um processo cultural. Como já vimos, para Eyerman o trauma coletivo é um processo cultural e está necessariamente ligado à formação da identidade coletiva e à construção de uma memória coletiva cuja elaboração poderia prescindir da vivência do trauma propriamente dito, isto é, da experiência traumática pelos indivíduos do grupo. Ao tomar como exemplo a formação da identidade afroamericana que sucedeu à Guerra Civil e à abolição da escravidão nos Estados Unidos, o que teria propiciado a inclusão, sob o ícone da Escravidão, tanto da geração de escravizados quanto daqueles que não haviam vivenciado a escravidão ou que já tivessem perdido o vínculo (de conhecimento ou sentimental) com a África, esse autor postula que a escravidão teria

formado a raiz de uma identidade coletiva emergente através de uma igualmente emergente memória coletiva capaz de gerar uma representação que os distinguisse como uma “raça”, um “povo” ou uma “comunidade”.

No subcapítulo anterior, quando discorremos sobre trauma e identidade cultural, verificamos que Ron Eyerman (2002) adverte que, diferente dos traumas físicos ou psíquicos vivenciados por indivíduos, os traumas culturais implicam em uma perda dramática da identidade coletiva (conceito também já referido no subcapítulo anterior), uma ruptura no tecido social. Neste sentido, as consequências de um trauma cultural não afetarão necessariamente a todos os indivíduos de uma comunidade. De fato, não parece razoável definir o conceito teórico de trauma cultural a partir de um sentimento coletivo.

Portanto, em relação a fatos já conhecidos sobre um trauma, não seria uma mera questão de sentimento coletivo ou mesmo de memória coletiva, já que memórias (e sentimentos) não são simples registros ou reminiscências do passado, mas o resultado de um complexo processo de reconstrução para a reinterpretação dos fatos.

Traumas coletivos, traumas culturais, traumas nacionais ou traumas históricos são termos descritos por diferentes grupos de autores, freqüentemente sob diferentes significados: Nicolas e McIntosh (2002) usaram o termo para explicar porque os irlandeses entenderam a fome da batata do século XIX¹⁶ como simples falha da natureza, em vez de um fato decorrente da política implementada pela Inglaterra. Como resultado, sendo a Irlanda uma nação tradicionalmente letárgica em seu apego à igreja católica, seus habitantes ignoraram as dimensões políticas da crise e buscaram respostas na igreja para a necessidade de consolo no rescaldo da fome. Para esses autores, tais fenômenos se comparariam a feridas infectadas:

(...) como feridas infectadas (...) onde indivíduos, famílias e nações carregam o trauma do seu passado, o que acaba por determinar toda uma rede de disfunções sociais, trazendo consequências como alcoolismo, abuso de drogas e até corrupção institucional onde quer que a dignidade humana tenha sido comprometida”. (NICOLAS; MCINTOSH apud STAMM, 2003, p. 3).

¹⁶ Durante o verão de 1845, uma praga incomum devastou a colheita de batata da Irlanda, o alimento básico na dieta irlandesa. Poucos dias após as batatas serem colhidas, começavam a putrefazer-se. Especialistas convocados para investigar alegaram que a causa seria o resultado da “eletricidade estática” ou da fumaça das locomotivas ferroviárias ou dos “vapores mortíferos” que emanavam de vulcões subterrâneos. Na verdade, a causa era um fungo que havia viajado do México para a Irlanda.

Ainda segundo Stamm (2002), o termo Trauma Cultural está presente nos trabalhos de basicamente quatro diferentes grupos de autores, incluindo Eyerman, ainda que guardando significados diferentes: Berger (1995) postula que o passado remanesce no presente, sem necessariamente uma referência transcultural, como uma transmissão cultural da memória.

Eyerman (2001), como já vimos, define trauma cultural como um fato social de efeito negativo, indelével, que constitui uma ameaça à existência ou violação dos valores culturais, envolvendo uma luta por algum significado, pela identificação das vítimas e atribuição de responsabilidade que envolve a memória individual influenciada e submetida à memória coletiva de forma abrangente e transgeracional.

Nicholas e McIntosh (2002) comparam o trauma cultural a feridas infectadas, como descrito acima, e Stamm (*apud* FIGUEIREDO, 2013), oferece uma conceituação muito mais abrangente, em que virtualmente qualquer violência contra uma coletividade, como a proibição da sua linguagem ou de rituais folclóricos ou religiosos, o cerceamento de expressão e acesso aos espaços públicos, violência sexual e outras formas de violência interpessoal ou mesmo a eliminação de figuras tradicionais de autoridade de determinado grupo e quaisquer atentados contra a sua dignidade humana podem ser considerados traumas de natureza coletiva ou cultural.

Há ainda uma corrente de autores, entre os quais destacamos Stolorow e Atwood (1992), que defende a chamada teoria contextualista do trauma, que consiste na hipótese de que a impossibilidade ou falha do contexto social em acolher, legitimar ou autorizar os afetos mais intensos tornaria o indivíduo vulnerável aos efeitos do trauma psíquico. À luz dessa teoria, a ênfase não seria apenas na quantidade ou intensidade dos afetos, mas ao faltarem os elementos protetores do ambiente, ou seja, na ausência de uma resposta social adequada (acolhimento, continência, simbolização e expressão social), à continência e processamento simbólicos de tais afetos, esses não seriam suportáveis, o que resultaria na experiência traumatizante.

Parece haver consenso de que um trauma cultural invariavelmente leva a alguma ruptura da vida social organizada e dos seus significantes. Embora algumas sociedades possam experimentar rupturas maciças e continuar superando um evento ou circunstância traumática através de gerações, o limite para o trauma cultural no nível da coletividade parece depender de como seu senso de identidade é afetado. De acordo com Thompson (*apud* ALEXANDER, 2004, p. 12), “o preenchimento da lacuna entre evento e representação depende de (...) uma espiral de significação”.

Uma das mais influentes pesquisadoras nesse campo, Cathy Caruth (1996), enfoca as complexas transformações que o inconsciente impõe às reações traumáticas segundo a concepção psicanalítica freudiana e advoga que a súbita ruptura psíquica provocada pelo trauma não permitiria à mente qualquer experiência cognitiva sobre o evento e, portanto, o trauma não é passível de ser avaliado pela consciência. Uma vez “sepultada” no inconsciente, a experiência traumática passaria a ressurgir de forma irracional, manifestando-se em pesadelos ou ações recorrentes e aparentemente inexplicáveis do indivíduo que sobreviveu ao trauma. Segundo Caruth:

o trauma não está localizado simplesmente no evento originalmente violento que jaz no passado do indivíduo, mas sim na maneira como a sua natureza definitivamente inassimilável – a maneira como ela foi precisamente não conhecida [recalcada] em primeira instância – retorna para assombrar o sobrevivente mais tarde.” (CARUTH, 1995, *apud* ALEXANDER, 2004, p. 7).

Portanto, não seria a experiência traumática, *per se*, capaz de gerar sequelas, mas as consequências psíquicas do trauma resultariam de um demorado processo de elaboração mnêmica e que necessariamente incluiria um lapso essencial ao esquecimento, um “tempo de latência” longo o suficiente para viabilizar a “formatação”¹⁷ da memória.

De fato, uma das características mais marcantes do trauma é o comprometimento da memória; a “amnésia” que sucede a um evento traumático, alegórica na literatura, é fenômeno observado na clínica e certamente necessário para a elaboração do processo traumático, conforme descrito anteriormente.

Podemos assim admitir que o processo do trauma tem natureza reflexiva e silenciosa, mas extremamente ativa em realizar o trabalho de ligar o passado ao presente através de representações simbólicas e mesmo de construções imaginárias. Obviamente, conforme também já foi exposto anteriormente, ao realizar esse trabalho o sujeito tem distorcida a sua própria identidade. E uma vez que o processo de identificação é um atributo indissociável da visão do “outro”, o processo traumático potencialmente envolve sempre a identidade coletiva.

¹⁷ O termo “formatação” é aqui aplicado metaforicamente, em analogia ao seu uso em informática: “adaptação das características, da estrutura ou da aparência de um conjunto de dados a determinado padrão de arquivos para permitir que sejam abertos por um determinado programa.

É interessante observar que enquanto o trauma é via de regra referido a uma experiência psíquica, a evocação dessa experiência traumática requer necessariamente um trabalho de interpretação. Um trauma cultural estará sempre ancorado em evento ou fato social, mas não necessariamente relacionado à real experiência dos indivíduos participantes. Assim, a experiência traumática mediada pela interpretação coletiva sempre envolve uma construção e uma representação socialmente estabelecida. Disso decorre que a formação de um trauma cultural amiúde implica em uma “batalha de significado”, isto é, acaba por resultar de uma escolha politicamente determinada a respeito da natureza do dano, da vítima e da atribuição de responsabilidade (ALEXANDER, 2004, p. 62).

Ainda segundo Alexander (2004), o processo traumático envolve uma ruptura ou crise social que se torna uma crise de significado e de identidade; em tal processo, certos grupos líderes desempenham um papel fundamental ao articularem as demandas e ao representarem interesses e desejos daqueles que foram afetados, perante o grande público. Dessa forma, as lideranças intelectuais desempenhariam um papel muito significativo, sendo entendidos como “intelectuais” aqueles indivíduos que de fato influenciam o grupo do ponto de vista histórico e social e não necessariamente aqueles que ocupam determinadas posições na estrutura hierárquica ou que tenham maior projeção personalística. De forma geral, um grupo que lidera intelectualmente o processo do trauma¹⁸ faria a mediação entre as esferas política e cultural que caracterizam a sociedade pós moderna, pois ao invés de funcionarem como articuladores ou idealizadores das ações do grupo, apenas representam e dão voz aos interesses coletivos. Ao contrário dos intelectuais do passado, as lideranças contemporâneas tenderiam a ser mais circunstanciais e efêmeras: diretores de cinema, cantores populares, professores, escritores e pessoas comuns que eventualmente dão voz ao fato ou evento social até então incognoscível.

Há uma “falácia naturalística” concernente ao entendimento laico do mecanismo do trauma que consiste em acreditar que os eventos sociais são capazes de criar traumas coletivos; todavia, na verdade tais eventos não seriam inerentemente

¹⁸ O termo “processo do trauma” designa, como já relatado, o trabalho de elaboração, (re)significação e interpretação coletiva que, segundo Alexander, se dá por meio da construção de uma classificação cultural em uma nova narrativa baseada nas quatro representações críticas já referidas: 1) a natureza da dor, 2) a natureza da vítima, 3) a relação da vítima com a coletividade mais ampla e 4) a atribuição de responsabilidade. (ALEXANDER, 2004, p. 62)

“traumáticos”. De fato, a um evento coletivo é socialmente mediada a atribuição de ser considerado traumático.

Em outras palavras, traumas culturais são assim caracterizados por consistirem em fenômenos socialmente mediados e tal natureza traumática pode ser atribuída tanto em tempo real quanto previamente à ocorrência do evento ou ainda posteriormente à sua consumação, como uma reconstrução *post hoc*. Curiosamente, há eventos considerados profundamente traumatizantes e que podem sequer haver de fato ocorrido. Tais eventos imaginários podem ser tão traumatizantes quanto outros que de fato aconteceram.

Alexander (2004) ressalta que essa noção de trauma imaginário parece sugerir o tipo de processo que Benedict Anderson descreve na sua obra *Comunidades Imaginárias* (1991). Adverte Alexander que a abordagem de Anderson não se refere ao trauma propriamente dito, mas às narrativas ideológicas de história nacionalista. Tais crenças coletivas são frequentemente fundamentadas na existência de algum trauma nacional.

Ao longo da construção de uma identidade nacional definida, são construídos mitos nacionalistas acerca de injúrias históricas que clamam por vinganças. O século XX esteve repleto de tais exemplos de nacionalismo odioso por parte de grupos que se utilizaram da mídia e mandatários intelectuais para alegarem que foram vilipendiados ou traumatizados por agressores identificados a alguma etnia ou grupo político antagonista a ser implacavelmente combatido. Exemplos emblemáticos foram o Holocausto na Alemanha e o genocídio de albaneses na região Kosovo.

A imaginação é capaz de construir um trauma coletivo tanto quanto um evento histórico e apenas através da imaginação e de sua representação poderiam os indivíduos reconhecer uma experiência traumática. A escravidão no Brasil constituiu o palco de inúmeras vivências traumáticas ao longo de gerações, por quatro séculos, mas a categorização de tais vivências como trauma cultural dependeria, portanto, dessa memória coletiva, que no Brasil jaz construída de forma tão peculiar que nos ocuparemos do assunto nos próximos capítulos, pois, como diria Stanislaw Ponte Preta¹⁹, encontrar o Brasil é encontrar a confusão.

¹⁹ “A coisa começou no século XVI, pouco depois que Pedro Álvares Cabral, rapaz que estava fugindo da calmaria, encontrou a confusão, isto é, encontrou o Brasil.” (PONTE, 2021)

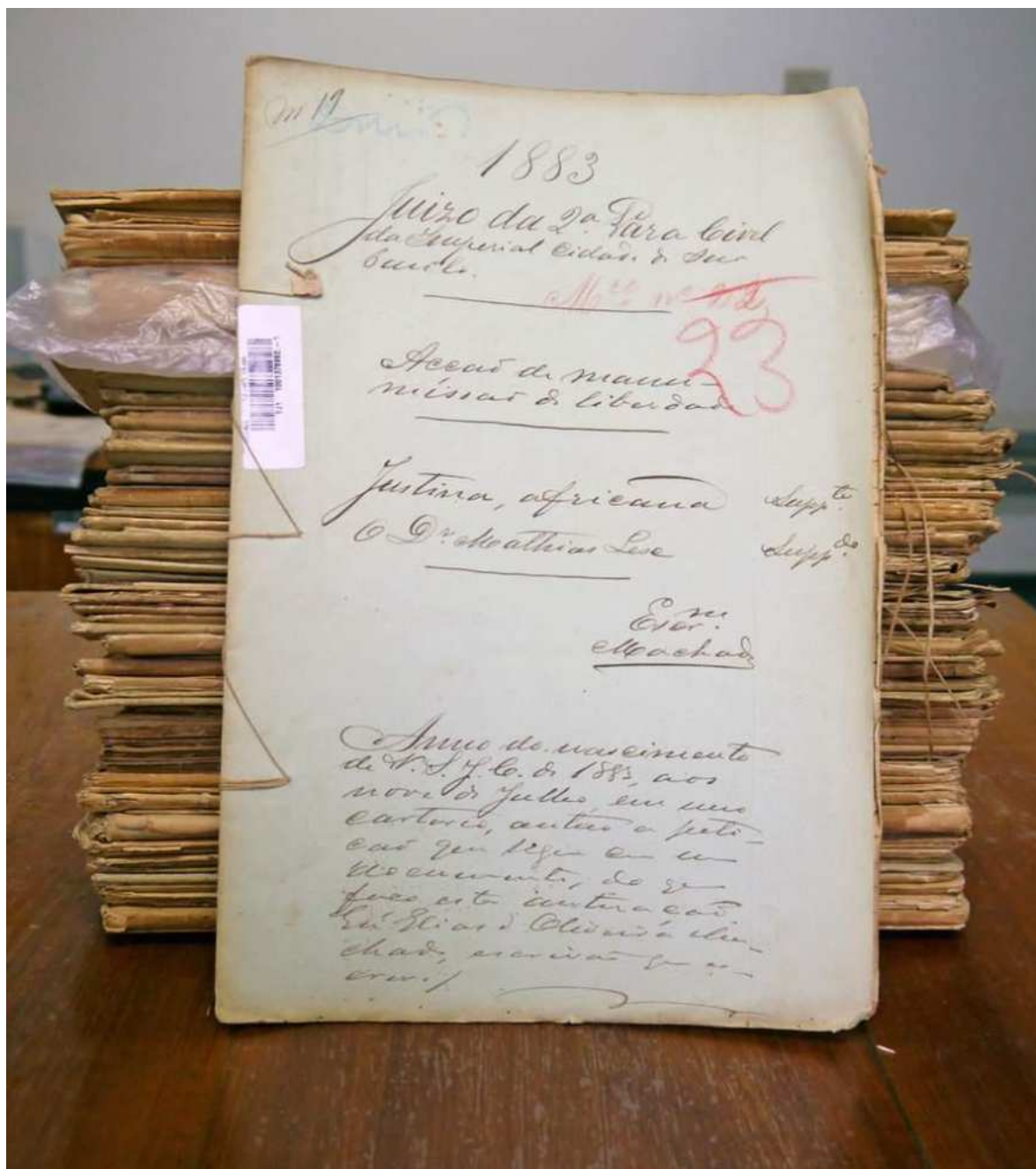


Figura 1: Pilha de ações de escravos no Tribunal de Justiça de São Paulo
Fonte: BBC Brasil in: <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-sh/lutapelaabolicao>



Figura 2: Imagem da Princesa Isabel em 13 de maio de 1888
Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-sh/lutapelaabolicao>



Figura 3: Escravos trabalham em uma plantação de café no Brasil
Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44091474>

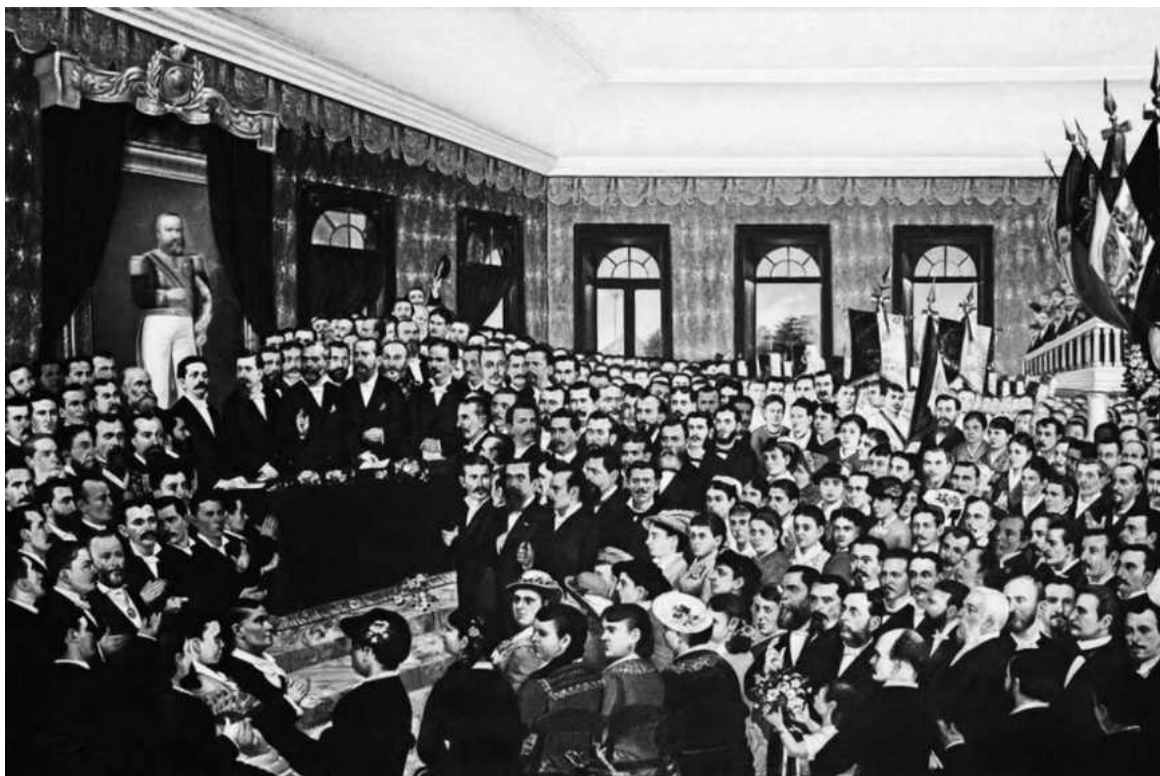


Figura 4: Presidente da província do Ceará declara abolição da escravidão no Estado, em 1884
FONTE: <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-sh/lutapelaabolicao>

Tabela 1: População em Idade de Escravos e Livres por Setor de Atividades e Produção Social, segundo sexo, Brasil, 1872

Tabela 1A
População em Idade Ativa de Escravos e Livres por Setor de Atividade e Posição Social segundo Sexo
Brasil, 1872

	Escravos			Livres			População Ativa Total			% Escravos		
	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Elites Dominantes				51.642	17.234	68.876	51.642	17.234	68.876			
Capitalistas e Proprietários				23.140	8.723	31.863	23.140	8.723	31.863			
Fabricantes				14.496	4.870	19.366	14.496	4.870	19.366			
Profissões Liberais				14.006	3.641	17.647	14.006	3.641	17.647			
Baixa Classe Média				132.003	8.556	140.559	132.003	8.556	140.559			
Trabalhadores no Comércio				93.577	8.556	102.133	93.577	8.556	102.133			
Militares				27.716	0	27.716	27.716	0	27.716			
Empregados Públicos				10.710	0	10.710	10.710	0	10.710			
Artesanato	11.585	41.111	52.696	115.922	469.763	585.685	127.507	510.874	638.381	9,1	8,0	8,3
Artistas	1.517	341	1.858	35.389	3.956	39.345	36.906	4.297	41.203	4,1	7,9	4,5
Marinheiros	1.788	0	1.788	19.915	0	19.915	21.703	0	21.703	8,2	-	8,2
Pescadores	1.262	0	1.262	16.480	0	16.480	17.742	0	17.742	7,1	-	7,1
Costureiras	0	40.766	40.766	0	465.684	465.684	0	506.450	506.450	-	8,0	8,0
Alfaiates	1.419	4	1.423	10.245	123	10.368	11.664	127	11.791	12,2	3,1	12,1
Carpinteiros	5.599	0	5.599	33.893	0	33.893	39.492	0	39.492	14,2	-	14,2
Indústria	9.638	12.407	22.045	68.752	120.856	189.608	78.390	133.263	211.653	12,3	9,3	10,4
Mineiros	769	0	769	3.563	0	3.563	4.332	0	4.332	17,8	0,0	17,8
Metalúrgicos	1.075	0	1.075	18.386	0	18.386	19.461	0	19.461	5,5	-	5,5
Têxteis	842	12.354	13.196	5.471	120.675	126.146	6.313	133.029	139.342	13,3	9,3	9,5
Construção	4.013	0	4.013	16.947	0	16.947	20.960	0	20.960	19,1	-	19,1
Couro	560	3	563	5.052	12	5.064	5.612	15	5.627	10,0	20,0	10,0
Vestuário e Calçados	2.379	50	2.429	19.333	169	19.502	21.712	219	21.931	11,0	22,8	11,1
Serviços	94.756	175.109	269.865	376.245	809.172	1.185.417	471.001	984.281	1.455.282	20,1	17,8	18,5
Gerais	49.195	45.293	94.488	151.223	719.010	870.233	200.418	764.303	964.721	24,5	5,9	9,8
Domésticos	45.561	129.816	175.377	225.022	90.162	315.184	270.583	219.978	490.561	16,8	59,0	35,8
Agricultura	503.744	304.657	808.401	1.775.529	659.668	2.435.197	2.279.273	964.325	3.243.598	22,1	31,6	24,9
Total Ativo	619.723	533.284	1.153.007	2.520.093	2.085.249	4.605.342	3.139.816	2.618.533	5.758.349	19,7	20,4	20,0
Inativos	185.447	172.352	357.799	1.798.806	2.015.709	3.814.315	1.984.053	2.188.061	4.172.114	9,3	7,9	8,6
TOTAL	805.170	705.636	1.510.806	4.318.899	4.100.958	8.419.657	5.123.869	4.806.594	9.930.463	15,7	14,7	15,2

Fonte: Recenseamento da População de 1872. Elaboração própria a partir de Robert Conrad, 1978, p. 360 e June Hahner, 1993, p. 34.

Fonte: BARBOSA, 2003, p. 326

POLYTHEAMA FLUMINENSE

DOMINGO 30 DE DEZEMBRO DOMINGO
A'S 11 1/2 HORAS DA MANHÃ EM PONTO

GRANDE MATINÉE

PROMOVIDA PELO
CENTRO ABOLICIONISTA FERREIRA DE MENEZES
SOB A DIRECÇÃO DA CONFEDERAÇÃO ABOLICIONISTA
PRIMEIRA PARTE

Discurso official pelo illustre jornalista italiano SR. CAV. FERNANDO TURCHI!

<p style="text-align: center;">2ª parte</p> <p>SYMPHONIA DA CARMEN, por uma excellente banda de musica.</p> <p>DUETTO da opera IL GIURAMENTO do Mercadante, pelas Sras. Eugenia Leone (soprano) e Dyomira Zani (mezzo soprano).</p> <p>NON TORNÒ, romanza de Titto Mattel, pelo bary tono Sr. Soffietti, acompanhado ao piano pela Sra. Amelia Leone.</p> <p>SCHIAVITU', poesia do Sr. Cav. Michele Napoli, recitada pelo auctor.</p> <p>CAVATINA da opera CONDESSA D'AMALFI, do maestro Petrella, pela Sra. Ida Gigliani (soprano leggero).</p> <p>LA MERE ET L'ENFANT, de Donizetti, pela Sra. Berio (contralto).</p>	<p style="text-align: center;">3ª parte</p> <p>MARÇA DO FAUSTO, pela banda.</p> <p>SERENATA de G. Braga, pela Sra. Dyomira Zani, com acompanhamento de violoncello e piano pelo Sr. Consigli e a Sra. Béatriz Danjeil.</p> <p>DON CARLO, romanza para baixo, da opera do maestro Verdi, cantada pelo Sr. Dal-Negro.</p> <p>NON TI VOGLIO AMARE, romanza de Rotoli, pela Sra. E. Leone.</p> <p>CAPRICCIO, para violoncello, pelo professor Consigli, acompanhado ao piano pelo maestro Francesco.</p> <p>IL FRATE IN TENTAZIONE, de Gallieri, pelo Sr. Sansoni (bary).</p> <p>ARIA DA FOSCARI, de Verdi, pelo Sr. Arrighi (tenor).</p>
--	---

A maior parte das peças serao acompanhadas ao piano pelo maestro LUIGI FRANCESCOLO

A entrada fica á generosidade do publico que concorrerá com qualquer donativo para a causa da abolição.

A'S 11 1/2 HORAS. **A'S 11 1/2 HORAS.**

Figura 5: Anúncio de uma matinê abolicionista no jornal Gazeta da Tarde, em 1883
 Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-sh/lutapelaabolicao>

Tabela 2: População Economicamente Ativa de Escravos por Setor de Atividade, segundo Sexo, Brasil, 1872

Tabela 1B
População Economicamente Ativa de Escravos por Setor de Atividade segundo Sexo
Brasil, 1872

	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total
Artesanato	11.585	41.111	52.696	1,9	7,7	4,6	22,0	78,0	100,0
Artistas	1.517	341	1.858	0,2	0,1	0,2	81,6	18,4	100,0
Marinheiros	1.788	0	1.788	0,3	0,0	0,2	100,0	0,0	100,0
Pescadores	1.262	0	1.262	0,2	0,0	0,1	100,0	0,0	100,0
Costureiras		40.766	40.766	0,0	7,6	3,5	0,0	100,0	100,0
Alfaiates	1.419	4	1.423	0,2	0,0	0,1	99,7	0,3	100,0
Carpinteiros	5.599	0	5.599	0,9	0,0	0,5	100,0	0,0	100,0
Indústria	9.638	12.407	22.045	1,6	2,3	1,9	43,7	56,3	100,0
Mineiros	769	0	769	0,1	0,0	0,1	100,0	0,0	100,0
Metalúrgicos	1.075	0	1.075	0,2	0,0	0,1	100,0	0,0	100,0
Têxteis	842	12.354	13.196	0,1	2,3	1,1	6,4	93,6	100,0
Construção	4.013	0	4.013	0,6	0,0	0,3	100,0	0,0	100,0
Couro	560	3	563	0,1	0,0	0,0	99,5	0,5	100,0
Vestuário e Calçados	2.379	50	2.429	0,4	0,0	0,2	97,9	2,1	100,0
Serviços	94.756	175.109	269.865	15,3	32,8	23,4	35,1	64,9	100,0
Gerais	49.195	45.293	94.488	7,9	8,5	8,2	52,1	47,9	100,0
Domésticos	45.561	129.816	175.377	7,4	24,3	15,2	26,0	74,0	100,0
Agricultura	503.744	304.657	808.401	81,3	57,1	70,1	62,3	37,7	100,0
Total Ativo	619.723	533.284	1.153.007	100,0	100,0	100,0	53,7	46,3	100,0

Fonte: Recenseamento da População de 1872: Robert Conrad, 1978, p. 360.

Fonte: BARBOSA, 2003, p. 327

3. A ESCRAVIDÃO NO BRASIL

Neste capítulo, procuraremos introduzir o tema da escravidão no Brasil para que possamos em seguida compreender os seus efeitos à luz do que já foi abordado no capítulo anterior sobre memória, identidade e trauma coletivo, ou seja, buscaremos propor um certo enquadre que nos permita um olhar sensível aos indícios do que acreditamos ser o grande trauma cultural brasileiro, cujas marcas remanescem nos valores culturais e na identidade nacional e que ainda influencia de forma peculiar as relações sociais e de trabalho.

A sociedade brasileira foi fundada sob valores aristocráticos e costumes legitimados por interesses religiosos, políticos e econômicos transplantados de Portugal (cujo principal negócio nas suas colônias africanas da Guiné, Angola, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde e Moçambique era o tráfico de pessoas escravizadas) durante quase quatro séculos de colonização. O resultado foi um conjunto de “estados” sociais típicos de uma sociedade medieval, onde as pessoas eram distinguidas pelo nome, pelo tipo de trabalho e pelos trajes correspondentes segundo uma organização social singular e desigual, estruturada por uma hierarquização tão rígida quanto sutil, sob um complexo sistema de exploração. Embora mercantilista e comercial, o Brasil manteve *segregação social feudal*²⁰, segundo Da Matta (1997) decorrente de um *estamento patrimonialista*²¹, conforme estabeleceu Faoro (2001) e cuidemos em passar ao largo da já ultrapassada polêmica sobre feudalismo no Brasil,

²⁰ Seguindo a concepção marxista, que classicamente propõe uma evolução histórica do comunismo primitivo ao escravismo, feudalismo e capitalismo, autores nacionais feudalistas, como Prado Junior, apontavam que o comunismo primitivo estaria representado no Brasil pelos indígenas, assim como as relações feudais seriam congruentes com a nossa estrutura agrária, compreendendo o poder privado do latifundiário e as relações de trabalho no campo. Mas tal concepção não prosperou a partir das décadas de 1960 e 70 em virtude de extensa revisão historiográfica e a despeito de autores que apontam registros de renda por trabalho paga a indígenas catequizados, que serviam a religiosos ou leigos seis meses por ano e outro tanto para si, sistema associado à servidão das glebas por Handelman (apud SOUZA, 1994, p. 140) e do remanescente sistema de quarta do pastoreio sertanejo no Nordeste, entre outros exemplos.

²¹ Segundo Couto (2016) o conceito de dominação patrimonial de Weber foi assim interpretado por Faoro, que se referiu ao *estamento burocrático brasileiro* ao explicar que o capitalismo brasileiro, corporificado numa base patrimonialista, paternalista, clientelista e escravista, é *sui generis*, um “capitalismo politicamente orientado”. Todavia, Werneck Vianna e Jessé Souza propõem repensar essa e outras teorias sociais (como a referência ao homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda ou a narrativa centrada na dicotomia “atraso/modernidade” que identifica o patrimonialismo como entrave primordial à modernização, sugerida por Schwartzman). Couto ainda refere que Maria Sylvia de Carvalho Franco, em *Homens Livres na Ordem Escravocrata*, nega a ideia do Brasil tanto como uma *sociedade estamental* quanto de classes.

que não é o escopo deste trabalho e tampouco contribuiria para o melhor entendimento da gênese estrutural dos determinantes históricos e sociais que, postulamos, resultaram no trauma cultural da escravidão como fenômeno coletivo segundo os parâmetros já descritos nos capítulos anteriores, ou seja, que importaram à formação de uma memória e de uma identidade coletivas, ou nacionais.

Nascido escravista, sob as bênçãos da Igreja Católica Apostólica Romana e submisso ao poder da coroa portuguesa, o Brasil não apenas foi o destino de quase metade dos escravos africanos do tráfico atlântico (GOMES, 2019), como a escravização indígena foi perene e sistemática, além de haver sido o regime escravista estendido aos imigrantes europeus²² ou de qualquer parte do planeta que aqui chegassem sem *eira e nem beira*²³. Desde o início da colonização e durante todo o período imperial, o regime de trabalho forçado funcionou sob os auspícios do Estado, fosse este português ou brasileiro: indígenas aldeados, prisioneiros condenados, africanos livres ou traficados alforriados – embora juridicamente livres, acabavam inexoravelmente subjugados pelo sistema escravista.

Esse fato costuma passar despercebido quando se aborda o tema escravidão, conforme aponta Jaime Pinsky (grifos nossos):

²² “A partir da segunda metade do sec. XIX (...) levas de imigrantes entrarão, à sua maneira, em contato com o sistema escravocrata vigente no país.(...) Diferente do que se pensa, não só esse modelo se aproximava ao da escravidão – e dos trabalhos forçados -, como rebeliões e fugas de imigrantes ajudaram a incutir pânico e engrossar o caldo num território já tomado pelo medo. Numa região cafeeira(...) imigrantes portugueses e depois suíços e alemães conviveriam com escravos, dividindo postos de trabalho e mesmo morando, sobretudo a primeira geração, em antigas senzalas.(...) No Vale do Paraíba paulista há indicações de que fazendeiros temiam as influências de escravos e libertos sobre os imigrantes, no sentido de fomentarem fugas e até revoltas, como aquelas que aconteceram em 1875 na região de Rio Claro.(...) Não existiam, portanto, espaços reservados para a liberdade (...) não existia o trabalho livre como uma categoria socioeconômica separada e distinta. (SCHWARCZ; GOMES, 2018 p. 38-39).

²³ *Sem eira nem beira* é expressão portuguesa para pessoas sem bens materiais, sem posses ou, literalmente, sem chão e sem teto, pois *eira* (do latim *area*) significa terreno de terra batida ou cimento onde grãos ficam ao ar livre para secar e *beira* (reducionismo de ribeira, do latim *ripariam* = margem de rio) se refere à extensão do telhado, que avança para além das paredes externas e protege a eira. (in <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/ribeira> – acesso em 12 de outubro de 2021),

Embora seja difícil aferir a extensão do regime escravista para a mão de obra indígena no Brasil, não há dúvida de que não se tratou de casos esporádicos, como se poderia pensar, mas de algo regulamentado pela Coroa portuguesa e que atingiu caráter amplo no espaço e no tempo. (...) Hoje já sabemos que o cativo do índio não é simplesmente um fenômeno imediatamente posterior ao escambo, sendo logo em seguida substituído pelo escravo africano. Na primeira metade do século XVII, por exemplo, há um recrudescimento do processo de apresamento indígena, quando, por decorrência da presença holandesa, surgiram dificuldades no tráfico negreiro. De qualquer forma, mesmo relativizada, a questão é válida: por que o negro, se o índio poderia ser escravizado? (...) O interesse da Coroa e dos traficantes. Enquanto a captura do índio era quase um negócio interno da Colônia – quando frequentemente até o quinto (imposto) devido à Coroa era sonogado -, o comércio ultramarino trazia excelentes dividendos tanto ao governo, quanto aos comerciantes. Assim, governo e jesuítas apoiavam indiretamente os traficantes, estabelecendo limitações à escravidão indígena. (PINSKY, 1988, p. 17).

A lógica escravagista foi sustentada pelo interesse econômico capitalista, protegida pela moral cristã católica²⁴ e visceralmente incorporada à matriz socioeconômica implantada como política de Estado no território brasileiro desde os primórdios. Mais do que um modo de produção, foi uma instituição integrada à sociedade brasileira, com profunda influência na construção da sua identidade. Nesse contexto, não apenas a escravização indígena, mas o tráfico atlântico de escravos, foram tão naturalmente integrados à organização social e econômica da sociedade que, conforme releva Laurentino Gomes (2019), tal é a peculiaridade do Brasil que, mesmo ao despontar como nação livre, já nascera uma terra de senhores e escravos:

À época da Independência do Brasil praticamente todos os brasileiros livres eram donos de escravos, incluindo ex-cativos que também possuíam seus próprios cativos. A presença de africanos nas ruas e lavouras brasileiras surpreendia os viajantes que por aqui passavam. No interior do país, eram agricultores, tropeiros, marinheiros, pescadores, vaqueiros, mineradores de ouro e diamante, capangas e seguranças de fazendas. Nas cidades, trabalhavam como empregados domésticos, sapateiros, marceneiros, vendedores ambulantes, carregadores de gente e mercadoria, açougueiros, entre muitas outras funções (GOMES, 2019, p. 25)

²⁴ (...) a Igreja Católica no Brasil teve um posicionamento ligado ao sistema escravista, pois o próprio modelo econômico e o contexto histórico social da época praticamente influenciou as autoridades eclesiais para que obedecessem e não questionassem a escravidão. (SILVA.; SILVA, 2021, p. 8-9).

“(...) a Igreja Católica, em congruência com o Estado, contribuiu para a construção de uma ideologia escravocrata no Brasil. Por se aliar às necessidades e aos planos econômicos de Portugal, a princípio, e aos de uma classe que se beneficiava do sistema escravista (a qual estava intimamente ligada com o Estado); e também por defesa de seus próprios interesses, acabou por concorrer para a montagem de uma escravocracia brasileira, evitando, pela força da teologia, contestações ao regime.” (BILHEIRO, 2016, p. 91-101).

No entanto, além de todo o seu dano intrínseco, há alguns fatos interessantes sobre a influência da escravidão para a formação do Brasil, que recebeu cerca de quarenta por cento²⁵ de todos os africanos enviados para o Novo Mundo e permaneceu oficialmente escravagista até 1888. Ainda que às vésperas da promulgação da Lei Áurea já fosse considerável a população de alforriados²⁶ ou imigrantes livres, os grandes latifundiários – a elite econômica do país, eram proprietários da metade da mão de obra escrava²⁷ da região cafeeira do Rio de Janeiro, enquanto jazia flagrantemente descumprida a legislação imperial para manter mão de obra escrava nas obras de implantação de ferrovias em todo o território nacional.

A construção sociopolítica e econômica do Brasil foi profundamente marcada pelo sistema mercantil escravagista e a despeito até mesmo da queda do Império, a qual foi ironicamente catalisada pela abolição da escravatura, não houve, como veremos adiante e ao contrário do que parece ser a crença comum, uma transição ou substituição (termo consagrado por historiadores do século XX) do sistema escravagista pelo trabalho assalariado, depois da Lei Áurea. De fato, após “a abolição, em 1888, é certo que o mercado de trabalho ganhou novos contornos, mas permaneceu condicionado por pressões políticas, sociais e econômicas excludentes” (SOUZA, 2018, p. 413).

Além disso, e diferentemente do que se difundiu na primeira metade do século XX, não se confirma a noção de que no país teria existido uma escravidão mais

²⁵ “O Brasil foi o maior território escravista do hemisfério ocidental por quase três séculos e meio. Recebeu, sozinho, quase 5 milhões de africanos cativos, 40 % do total de 12,5 milhões embarcados para a América. Como resultado, é atualmente o segundo país de maior população negra ou de origem africana do mundo.” (GOMES, 2019, p. 24).

²⁶ Doze anos antes da Abolição, em 31 de dezembro de 1876, a Diretoria Geral de Estatística (DGE) divulgou da seguinte forma os dados finais do recenseamento de 1872: A população recenseada eleva-se a 9.930.478 habitantes. São livres 8.419.672 e escravos 1.510.806³. Eram, portanto, livres 84,79% dos recenseados e escravos 15,21% desse mesmo grupo. No mesmo censo, cerca de 50% da população foi declarada parda (39%) ou preta (11%), mas apenas 15% remanesceu no cativeiro. (BISSIGO, 2015, P. 1-4).

²⁷ “A propriedade escravista era concentrada socialmente (...). Quase metade dos donos de escravos eram mini proprietários, com até quatro cativos, ou pequenos proprietários, com até dezenove. (...) A maioria compunha-se de lavradores, alguns trabalhando lado a lado com seus cativos. (...) Alguns eram até ex-escravos (...). Tal parcela de mini e pequenos proprietários tinha apenas entre 10% e 15% de todos os escravos da região. Os médios proprietários, donos de até cinquenta escravos (...) detinham cerca de 20% do total de cativos. Grandes proprietários (...) acumulavam até 99 escravos. Coletivamente possuíam em torno de 20% dos cativos. Já os mega proprietários, com mais de cem escravos, alguns atingindo até (...) mil, eram donos de mais de um latifúndio e representavam só cerca de 10% do total de proprietários. Contudo, concentravam quase a metade dos escravos da região (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 126 -127).

branda²⁸. Um sistema que prescreve a propriedade de uma pessoa por outra não tem nenhuma chance de ser benevolente, antes pressupondo o uso intenso e extenso da mão de obra cativa, a vigilância constante, a falta de liberdade e o arbítrio. Para que se tenha uma ideia, trabalhava-se tanto por aqui e as sevícias eram tão severas, que a expectativa de vida dos escravizados homens no campo, 25 anos, ficava abaixo da dos Estados Unidos, 35 anos (GOMES, 2019, p. 261).

No caso das mulheres, o destino não era muito diferente. Submetidas à força à alcova do senhor escravista, elas experimentavam no corpo a violência do sistema²⁹. Davam de mamar aos pequenos senhores e senhores e senhoras, sendo muitas vezes obrigadas a abandonar seus próprios na “roda dos expostos” ou “dos enjeitados” – um mecanismo empregado para abrir mão (“expor” ou “enjeitar” na linguagem da época) de recém-nascidos³⁰ que ficavam aos cuidados de instituições de caridade; sujeitavam-se a regimes árdios de trabalho, acumulando funções domésticas. A partir da promulgação da Lei do Ventre Livre, em 1871, segundo registros da Santa Casa da Misericórdia (SCHWARCZ; GOMES, 2018), houve um aumento do número de bebês de escravas abandonados na roda dos expostos, congruente com o desinteresse dos senhores em manter as suas cativas com seus recém-nascidos, libertos.

Data também desse período a perversa representação da mulata como uma mulher mais propensa à sexualidade e à lascívia. Nina Rodrigues, médico legista, chegou a formular uma classificação específica de hímen para as negras e mulatas³¹

²⁸ Debret, Rugendas, Oliveira Viana, Pandiá Calógeras, Roberto Simonsen, Roger Bastide e Gilberto Freyre foram alguns dos formadores desse mito de brandura e cujas citações foram magistralmente recortadas por Suely Queiroz (QUEIROZ, S. R. R. Brandura da Escravidão Brasileira: Mito ou Realidade - Revista de História, 1975 - revistas.usp.br).

²⁹ “A condição de gênero das cativas domésticas, em particular amas de leite e mucamas designadas “escravas de porta adentro” as expôs a práticas específicas de dominação e violência, envolvendo ataques sexuais, formas de vigilância e, para as amas de leite, restrições ao exercício da maternidade” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 100).

³⁰ “A mais traumática das adversidades era o desaparecimento de seus próprios bebês. Pesquisas baseadas em anúncios publicados em jornais cariocas ao longo do século XIX revelam que 90% deles não fazia nenhuma menção à existência do bebê da escrava, sendo comuns as expressões “sem cria”, “e também se vende a cria”, “aluga-se com o filho ou sem ele”. (...) Quanto aos destinos possíveis dos seus recém-nascidos, estes poderiam permanecer nas casas dos senhores, ser vendidos ou entregues a amas de criação, (...), doados a familiares, ou ser deixados nas ruas, praças e escadarias das igrejas. O mais comum era deixar os bebês das amas nas rodas dos expostos, instituição da igreja católica baseada na tradição de assistência aos pobres para enfermos e crianças abandonadas” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 102-103).

³¹ Segundo Nina Rodrigues, “embora as mulheres mestiças apresentassem, como as brancas, as formas “mais variadas” de hímen, “as recém-nascidas, negras ou mestiças” apresentavam com frequência uma forma de hímen que facilmente se confundia com o hímen rompido. (Essa classificação parece ter facilitado enormemente seu trabalho como perito nos casos em que meninas

(do latim *equus mulus* = mula, cruzamento de asno com cavalo ou égua ou, em outra versão etimológica, do árabe *mualad*, *mulad* = mestiço do árabe com o 'não árabe' / mulata = mestiça do branco com a negra).

Esses são estereótipos, construções históricas e sociais, que nada devem aos dados da realidade. Carregam, porém a faculdade de construir realidades e criar grande prejuízo. Isso sem contar que já se delineava nesses primórdios brasileiros uma cultura do estupro³², como veremos mais à frente, ainda hoje enraizada no país. Com a desproporção sexual entre africanos embarcados, a entrada muito maior de colonos homens, bem como a manutenção de hierarquias de mando, a prática do estupro implicou o estabelecimento de relações igualmente hierárquicas, e raramente consentidas. Fazia parte, portanto, das atividades diárias das escravizadas sujeitar-se aos desmandos dos senhores, o que acabou gerando uma representação oposta – como se fossem elas a “se oferecer”.³³

Entretanto, toda moeda carrega consigo o seu reverso. No Brasil – e mais uma vez contrariando a versão que descreve um sistema menos severo – escravizados e escravizadas reagiram mais, mataram seus senhores e feitores, se aquilombaram em comunidades marginais – os quilombos ou mocambos - que sempre abrigaram toda sorte de fugitivos, de qualquer etnia, desde o século XVI, e hoje já foram contabilizadas em cerca de cinco mil em todo o território nacional (SCHWARCZ;

negras ou mulatas violadas eram examinadas por ele – e sua queixa desqualificada.) "No que diz respeito às negras, as formas de hímen são mais simplificadas." (CORRÊA, 2021).

³² “a história da colonização das mulheres negras é uma história de estupros. É uma história de sexo forçado, heterossexual, heterorracial, heterocultural que deixa a miscigenação como legado [...]” Para Angela Davis, o estupro contra a escrava não deve ser entendido apenas como a satisfação do “proprietário”, mas também como um “método de controle pelo terror”, onde há a tentativa de desumanizá-la, levá-la à condição animalesca, de modo que seja quebrada a sua resistência e da comunidade.” (BARRETO, 2005 *apud* CARMO, 2012, p. 110-111).

“A representação hegemônica que se construía das africanas – e em especial das mulatas – era a de objetos de usos sexuais, recaindo sobre si mesma a culpa pela agressão sofrida, uma vez que era responsabilizada por seduzir o senhor. (...)” Para a maioria dos homens das elites locais, a convivência com as domésticas, que eles mesmos assediavam, poderia ameaçar o controle sexual que tinham sobre suas esposas e filhas”. (CARVALHO 2003 *apud* CARMO, 2012 p. 116-117). Pois, “as mulheres da camada senhorial, até as últimas décadas do século XIX, eram criadas pelas escravas desde o aleitamento e conviviam com elas em sua juventude e na idade adulta em situações de estreita intimidade, embora certamente não de igualdade ou solidariedade”. (CUNHA, 1998, *apud* CARMO, 2012, p. 116-117).

³³ “O tema [estupro] é normalmente silenciado ou idealizado como um encontro amoroso, ou quase, ocorrido sob os auspícios de uma escravidão íntima e adocicada. Vistas como portadoras de uma sensualidade exagerada ou como mulheres passivas – interpretação adotada pelo abolicionismo inglês e assumida como realidade por autores como Gilberto Freyre – quase sempre a culpa do abuso era atribuída às vítimas” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 338).

GOMES, 2018), se suicidaram³⁴, abortaram³⁵, fugiram³⁶. Promoveram insurreições de todo tipo e revoltas dos mais diferentes formatos, que se intensificaram no século XIX, quando houve o maior aporte de escravizados africanos e larga proliferação da prática escravista nos diversos setores de produção, tanto rurais quanto urbanos, além da vida doméstica. A população escrava imiscuiu-se em todos os níveis da sociedade brasileira e muitas vezes passou a negociar seu lugar e condição, lutando para conseguir horas de lazer, criar seus costumes em terras estranhas, cultuar seus deuses e realizar suas práticas, cuidar de suas lavouras, e trataram de preservar suas famílias e filhos. Entre tantas leis promulgadas ao longo do século XIX, o tráfico negreiro (e sua passagem à ilegalidade, com o desvio do seu vultoso capital) e o sistema escravista mobilizaram a economia e a política nacional ao ponto de vir a ser reconhecida, ao final do século XIX, como a primeira grande mobilização social do Império.

Mas, se por um lado, já a partir da primeira década após a Independência, multiplicavam-se a população escrava e seus descendentes, o número de alforriados, as participações da população negra em vários setores e níveis da sociedade, as pressões do capital internacional (mormente da Inglaterra) e do ainda incipiente movimento abolicionista, por outro lado houve uma reação conservadora formada por senhores de escravos, intelectuais e políticos que em três legislaturas cuidaram em elaborar o primeiro Código Criminal Brasileiro, promulgado em 1830, para substituir a legislação colonial, as Ordenações Filipinas, em vigor no Brasil desde 1603³⁷, e que

³⁴ “O medo levava ao suicídio (...): asfixia, engolindo a própria língua, enforcamento, estrangulamento, geofagia. Havia o costume de colocar uma máscara de zinco no escravo pego em flagrante de geofagia. Mas como tratar aquele que se deixava morrer de fome? (...) era o banzo, suicídio lento, doença de nostalgia profunda. Os escravos se suicidavam mais do que os livres.” (MATTOSO, 2018, p. 180).

³⁵ “As mulheres escravizadas procuravam resistir aos ataques senhoriais, mantendo o quanto podiam o controle sobre seu próprio corpo. (...) A utilização de inúmeras ervas e remédios abortivos, a introdução de elementos cortantes ou perfurantes no útero e, finalmente, o infanticídio foram por certo estratégias empregadas pelas mulheres;” (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 338-339)

³⁶ “Qualquer fuga, quando não se conseguia a proteção de um grupo, estava fadada ao fracasso (...). Na quase totalidade dos casos, os escravos eram devolvidos. A sede do dinheiro animava os delatores, o medo do castigo apavorava aqueles que pensassem em acolher um fugitivo; a igreja brasileira não reconhecia o direito de asilo. Os escravos recapturados recusavam repetidas vezes a dar o nome de seu senhor, apodrecendo nas cadeias, de onde seus donos não tentavam nem mesmo recuperá-los, pois pagar as despesas da captura e da manutenção para ter de volta um mal sujeito era menos vantajoso do que “esquecer” o fugitivo (...). O No Brasil inteiro, as prisões estavam lotadas desses fugitivos desamparados. (MATTOSO, 2018, p. 179).

³⁷ Ordenações Filipinas ou Código Filipino, de 1603, de Don Filipe II, que substituíram as Manuelinas e Afonsinas. Não eram Códigos no sentido científico da palavra, como o Código Civil Brasileiro de 1916, ou o Código Napoleônico de 1803. Não se tratava de “um corpo de normas sistematicamente organizadas e expressamente elaboradas” compondo um todo coerente. (...) parte das Ordenações Filipinas vigoraram no Brasil até 1916, quase cem anos depois da independência, estando em vigor

sequer previam a reclusão como pena, mas apenas uma forma de prisão até a execução da pena propriamente dita, na maioria dos casos a ser aplicada sobre o corpo do condenado: mutilações, torturas e até a morte eram os castigos prescritos para os criminosos, incluídos os escravos revoltosos ou em fuga.

Ainda que houvesse muitas razões para a criação do primeiro Código Penal de um Estado que acabara de ser fundado em meio à consolidação dos ideias liberais burgueses de cidadania e universalidade de direitos fundamentais no mundo civilizado ocidental e cuja Constituição outorgava tal missão aos seus primeiros legisladores, parece que a principal motivação do Parlamento fora a necessidade de controle das revoltas e conflitos populares, principalmente os que envolviam escravos insurgentes, mormente na Bahia e em Pernambuco. Temiam os senhores de escravos que a onda de ideias libertárias pudesse contaminar a crescente população negra e propiciar o que ocorrera no Haiti em 1804, primeiro país latino-americano a tornar-se independente.

Mais uma vez o paradoxo brasileiro restou explicitado quando, na sessão no Parlamento Brasileiro de 1830, o deputado André Rebouças, depois de fazer veemente discurso contra a pena de morte, defendeu uma legislação específica para punir os escravizados, para os quais já não se admitia qualquer benevolência:

Os escravos não podem assaz prezar a vida por que assaz a não gozam; se para alguém a morte é menos repressiva, é pra eles, e sem nenhuma boa esperança se insurgem e morrem brutalmente; os suicídios mais frequentes são os deles, que creem na transmigração, creem que morrendo passarão desta para sua terra. Faça-se para os escravos uma ordenança separada; e por eles não façamos tamanho mal aos cidadãos, aos homens livres. (FIGUEIRA JUNIOR, 2018, p. 193-194)

O Código Criminal de 1830 apresentava vocação liberal, mas mostrava-se contraditório ao tratar da insubordinação escrava, pois crescia o temor de rebeliões.

no Brasil mesmo depois de revogadas em Portugal em meados do século XIX. Nelas se encontram as origens de palavras usadas até hoje, como vara para designar autoridade judiciária. É também nelas que se encontram as sementes de conceitos como os de juizados de pequenas causas, caracterizados pela oralidade e pela informalidade. (...) A primeira Constituição do Brasil, de 1824, em seu art. 179, XVIII, dispôs que o legislador, o quanto antes, dotaria o nascente país de dois códigos, um criminal e outro cível. (...) Foi só com a entrada em vigor do Código de 1916, em janeiro de 1917, que o Brasil se livrou de vez das Ordenações. Mas terá mesmo... conforme Raymundo Faoro, um dos traços definidores das Ordenações é a interferência do Estado em tudo: "Elas [as Ordenações] respiram, em todos os poros, a intervenção do Estado na economia, nos negócios, no comércio marítimo, nas compras, e vendas internas, no tabelamento de preços, no embargo de exportações aos países mouros e à Índia. A codificação expressa, além do predomínio incontestável e absoluto do soberano, a centralização política e administrativa". (VIEIRA, 2015)

O Código de 1830 previa punição para o crime de insurreição, por um lado, mas abria a possibilidade de um escravo recorrer da pena, por outro, pois devolveu ao Imperador a faculdade de comutar todo tipo de pena³⁸, o que era garantido também aos escravos pelo Código de Processo Criminal promulgado em 1832.

Todavia, as rebeliões das Carrancas, em Minas Gerais, em maio de 1833 e dos Malês, em Salvador, em janeiro de 1835, levaram o Parlamento a rapidamente regir criando uma legislação especial para os escravos no Código Penal de 1835, aqui comentado por Abdallah (2014):

“Art. 1 Serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem outra qualquer grave ofensa physica a seu senhor, a sua mulher, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, a administrador, feitor e ás suas mulheres, que com eles viverem. Se o ferimento, ou offensa physica forem leves, a pena será de açoutes a proporção das circunstancias a mais ou menos agravantes.”

Essa lei deixa bem evidente o pensamento dos aristocratas na época. Apenas o medo da morte atenuaria a revolta escrava. E para facilitar a condenação dos escravos, essa mesma lei abriu exceção ao artigo do Código Criminal do Império que exigia unanimidade para a aplicação de morte no Brasil. Agora seria necessário apenas dois terços dos jurados a favor. Além disso, a alteração legislativa de 1835 determinou que não caberia recurso algum da decisão condenatória proferida pelo tribunal popular. O preceito geral estava no art. 332 do Código de Processo Criminal de 1832, segundo qual “as decisões do Jury são tomadas por duas terças partes de votos; sómente para a imposição da pena de morte é necessária a unanimidade”. Agora o art. 4 da Lei 4/1835 previa uma regra excepcional para os escravos, os “inimigos” de então: “Art. 4 Em taes delictos a imposição de pena de morte será vencida por dous terços do número de votos; e para as outras pela maioria; e a sentença, se fôr condemnatoria, se executará sem recurso algum.” Portanto, as penas normais precisariam apenas de uma maioria comum, e as penas capitais de apenas dois terços, além de que não caberia mais recurso. A morte era certa para os rebeldes. (ABDALLAH, 2014, p. 6).

Os senhores de escravos mantiveram, na prática, a essência dos castigos prescritos pelas antigas Ordenações Filipinas, que iam da chibatada em praça pública até à palmatória, bem como informaram-se sobre as experiências e leis abolicionistas aplicadas e outras colônias escravocratas, muito especialmente na America

³⁸ Em 6 de setembro de 1826, quatro anos antes da promulgação do código, D. Pedro decretou uma lei reforçando as prerrogativas de seu poder moderador. (...) Ele moderaria, ou até perdoaria a pena dos condenados à morte. Porém, em 11 de abril de 1829, mesmo com a prerrogativa de 1826, D. Pedro muda sua posição e (...) dali em diante, todas as sentenças contra escravos por homicídio de seus senhores, deveriam ser logo executadas, sem ter de irem à sua consulta. Era o império sendo cada vez mais rígido com os escravos que se rebelavam contra seus superiores. O Código Criminal do Império de 1830, entretanto, traz de volta o poder do Imperador de comutar todo o tipo de pena, aí incluída a dos escravos. Além de garantir aos escravos todas as possibilidades de recurso dadas aos outros habitantes do território. A comutação da pena de morte pelo imperador seria uma constante, especialmente no Segundo Reinado. (ABDALLAH, 2014).

espanhola. Por isso, adiaram o quanto foi possível o fim do regime, adotando um modelo gradual e lento de abolição, que resultou no desamparo dos escravos idosos ou afrodescendentes que não poderiam mais ser escravizados por não interessarem à produção e tampouco receberiam qualquer auxílio ou previdência.

Foi sobre um escravo que pesou a última execução do Império, por enforcamento, em 28 de abril de 1876, em Alagoas.

Ao final do século XIX, os escravizados e seus descendentes somavam dois terços da população brasileira, mas os que não estavam desamparados enfrentavam uma jornada de trabalho de até dezoito horas, recebiam apenas uma muda de roupa por ano, sujeitavam-se à desnutrição, a péssimas condições sanitárias e eram despossuídos de qualquer bem. Embora a alfabetização não fosse formalmente proibida, raramente os senhores concediam aos seus cativos o direito de frequentar escolas, criando-se assim uma sociabilidade partida pelo costume e pela raridade. E sem educação formal não haveria possibilidade de mudança social, o que manteve as classes sociais engessadas como estamentos congelados e destituídos da capacidade de romper os ciclos de pobreza herdados do passado.

Formalmente, o sistema escravista acabou tarde e de maneira perversa. Uma série de leis graduais, como a Lei do ventre Livre, de 1871 (que libertava os filhos, mas não as mães, e ainda garantia ao senhor o direito de optar entre ficar com os libertos até 21 anos de idade e entrega-los ao governo), a Lei dos Sexagenários, de 1885 (que manumetia escravizados precocemente envelhecidos e muitas vezes impossibilitados de trabalhar, representando despesa ao invés de lucro para o proprietário) e finalmente a Lei Aurea, de 13 de maio de 1888. Curta, representava tão somente uma solução de compromisso. A Lei Áurea não ressarcia seus senhores, que esperavam receber indenização do Estado por suas “perdas”. Tampouco previu qualquer forma de integração das populações recém libertas, inaugurando um período chamada de pós emancipação, que teve data precisa para começar, mas não para terminar.

Logo após a Abolição, a nascente República buscou solucionar a herança da escravidão por meio do positivismo determinista e das chamadas teorias darwinistas raciais³⁹, que pretenderam classificar a humanidade em raças, atribuindo-lhes

³⁹ Darwin (1871-1974), influenciado por aspectos da obra de Spencer, elaborou teorizações evolucionistas que demarcavam, naquela época, as noções de superioridade cultural e racial, constitutivas do paradigma vigente. (...) o autor considerou a existência de raças humana divididas em duas categorias. A primeira, composta pelos europeus, conformava a raça dos civilizados e dos

distintas capacidades físicas, intelectuais e morais. Segundo tal modelo “científico”, os homens brancos e ocidentais ocupariam o topo da pirâmide social, enquanto os demais seriam considerados inferiores e com potencialidades menores. Pior sorte teriam as populações mestiças, consideradas “degeneradas” por serem provenientes da mistura de raças essencialmente diversas. Esse “saber sobre as raças” visava a justificar, com o aval das teorias da época, o domínio “natural” dos senhores brancos sobre as demais populações. Visava, ainda, a substituir a desigualdade criada pela escravidão por outra, agora justificada pela biologia.

Assim, enquanto o liberalismo político promovia a concepção de que os homens eram iguais perante as leis, teorias positivistas do determinismo social e racial pretenderam concluir o oposto: que a igualdade e o livre arbítrio não passavam de uma ilusão ideológica. Talvez por isso, na época da imediata pós-emancipação, um sábio dito popular circulou pelas ruas do Rio de Janeiro: *a liberdade é negra, mas a igualdade é branca*. A citação se referia à liberdade recém conquistada pelos negros com a abolição da escravidão, mas indicava, igualmente, a persistência dos severos padrões de desigualdade no país, que chegou aos nossos dias.

Ademais, entre as consequências desses pressupostos interessava ao *establishment* perpetuar estruturas de dominação do passado, colocando em seu lugar novas formas de racialização, as quais buscavam justificar biologicamente diferenças que eram históricas e sociais. Conforme desabafou em seu diário o escritor negro Lima Barreto, ainda no início do século XX: “a capacidade mental dos negros é discutida *a priori* e a dos brancos *a posteriori*”.

Mais de 80% da população brasileira era analfabeta em 1890⁴⁰ e a exclusão social e econômica dessa grande quantidade de pessoas desqualificadas para os desafios do século XX acentuou ainda mais as formas subjetivas de uma espécie de exílio demarcado pelo preconceito. Segundo Theodoro (2008):

povos superiores, enquanto os negros, indianos e indígenas, considerados como selvagens, compunham as raças inferiores.(CHAVES, 2003, p. 30)

⁴⁰ Censo de 1890 – Arquivos do IBGE (OLIVEIRA, 2003)

O rico debate sobre o fim da escravidão e o lugar do negro em um novo cenário social freqüentou os jornais, as repartições públicas, os cafés e os salões literários. O fim do escravismo e, por decorrência, a construção de um novo patamar de inclusão do negro na sociedade consolidou-se, à época, como uma questão nacional, com opiniões diversas, com seus prós e contras. O Rio de Janeiro, a capital, era então o centro do debate. As visões, ricas em sua diversidade, invocavam, em maior ou menor grau, a ação pública. O Estado deveria assistir os ex-escravos, dando-lhes educação e formação? Ou dar-lhes terra e trabalho? Havia até mesmo aqueles que advogavam por uma ação extrema do Estado, qual seja, a devolução do “elemento negro” às terras d’África. Findo o período da escravidão, extinguiu-se também o debate sobre a questão racial. A ideologia do branqueamento (...) veio ocupar todo o espaço das respostas àquela problemática. O Estado promove a imigração e o país branqueia-se na busca do progresso, para não dizer do desenvolvimento. Nada a falar sobre a integração dos negros, que então já deixara de ser uma questão nacional. As desigualdades raciais consolidaram-se, forjando uma sociedade segmentada e estratificada em função da cor do indivíduo. Em meados do século passado, negros e brancos, convivendo sob o manto da democracia racial, compunham uma nação desigual, mas cujo ideário se fundava pela valorização da suposta igualdade. De fato, o mito da democracia racial, de algum modo vem legitimar e mesmo resgatar a igualdade como valor. Mas, ao mesmo tempo, desproblematiza, mitiga, e termina por rejeitar o reconhecimento da desigualdade racial como problema nacional, assim como o debate sobre suas causas e seus desdobramentos. É assim que a defesa da democracia racial, como ideário estruturante de nossa sociedade, ganha força e relevo no discurso contrário à adoção de políticas públicas ditas específicas para a população negra. (THEODORO, 2008, p. 168)

Os efeitos da escravidão sobre a população brasileira parecem transcender em muito ao racismo e merecem ser investigados não apenas do ponto de vista sociológico e econômico, mas também sob os aspectos subjetivos já descritos nos capítulos anteriores, a fim de que seja melhor compreendida a influência da escravidão sobre os nossos valores culturais.

3.1. ESCRAVIDÃO E VALOR CULTURAL

Prosseguimos com a hipótese de que a escravidão no Brasil teria sido tão incorporada à nossa matriz social desde a sua gênese, que passou a constituir um valor cultural⁴¹ e a influenciar as mais diversas áreas da sociedade, mormente as

⁴¹ Para Walter Fraga Filho “a escravidão foi mais que um sistema econômico, forjou condutas, sentimentos enfim cultura” (FRAGA FILHO, 2006, p. 30), o referido autor não se apropria do conceito de Cultura Política Escravista, mas é isso que temos entendido como tal, a escravidão enquanto sistema econômico foi responsável por tecer condutas, sentimentos, posicionamentos.(...) Mas essa

relações do trabalho contemporâneo. O sistema escravagista brasileiro não transcendeu somente ao tempo ou aos limites que separam o espaço rural do urbano ou o público do privado e doméstico, pois, ao contrário do que fazem supor as narrativas mais comuns, não se limitou à exploração dos negros africanos, mas também dos nativos que aqui viviam – chamados índios e dos imigrantes despossuídos que por aqui chegaram, oriundos de todos os continentes e ao longo de todo o período colonial, mormente no final do Segundo Império e na Primeira República.

Fundamento da sua estrutura social e econômica secular, o sistema mercantil escravagista fora por séculos “política de Estado” (faremos mais uma vez uma analogia com os EUA, comparando aos efeitos da ruptura de tal política nas colônias sulistas após a Guerra de Secessão) e, passados mais de um século da sua extinção formal, parece ainda manter raízes incrustadas no âmago da civilização brasileira. A complexidade desse fenômeno e a dificuldade que inúmeros autores apontam para trazê-lo à consciência atestam a sua tipicidade e gravidade como nosso grande trauma cultural, que tem na cultura política escravista uma de suas facetas:

mesma Cultura Política Escravista, não estava presente apenas no aspecto público e institucional da nação, mas diluía-se nas relações sociais dos diferentes grupos. Jaime Rodrigues (2000) analisando “o Infame comércio” demonstrou a participação da “ínfima população” no contrabando de africanos escravizados mesmo depois da sua proibição legal em 1831, é a isso que temos atribuído o conceito de Cultura Política Escravista. Em seu mais recente trabalho, Chalhoub (2012), analisa a força da escravidão brasileira partindo da ideia de que as práticas ilegais de escravização de africanos e seus descendentes, após a lei que proibiu o tráfico atlântico em 1831, estavam circunscritas em uma espécie de “direito costumeiro”, (...) a prática desse direito costumeiro, perpassava todos as esferas da sociedade brasileira oitocentista, desde homens livres e pobres ou mesmo cativos, até altos funcionários públicos estavam envolvidos por tais “costumes”. Toda essa “força da escravidão” brasileira, temos entendido como uma Cultura Política Escravista. (SILVA, 2016, p. 1157-1158)

Entendemos que tenha havido uma espécie de “cultura política escravista”, e que esta foi forjada desde o início da escravidão no Brasil, e se estendeu até o seu fim, no século XIX, quando a possibilidade de findá-la tornou-se latente. (...) os vários aspectos da vida social, foram permeados por ideias e práticas escravistas. A historiografia tem demonstrado que o cotidiano não apenas dos escravizados, mas das pessoas livre pobres ou mesmo das elites eram viabilizados com base na exploração do trabalho de escravizados. Para cunhar o conceito de Cultura Política Escravista, nos baseamos em Serge Berstein, a Cultura Política “é no conjunto um fenômeno individual, interiorizado pelo homem, e um fenômeno coletivo, partilhado por grupos numerosos” (BERSTEIN, 1998, p. 359). Como assevera Berstein “a cultura política corresponde às respostas dadas a uma sociedade face aos grandes problemas e as grandes crises da história” (BERSTEIN, 2003, p. 354), com base nessa formulação acreditamos ser possível analisar o Movimento Abolicionista como sendo a resposta dada por um grupo de indivíduos a crise do escravismo na década de 1860 no Brasil. Com base em tais formulações, temos entendido a Cultura Política Escravista, como enraizamento da escravidão, que por sua vez, moldou atitudes, crenças, práticas sociais, ideias, posicionamentos políticos, manifestando-se como um fenômeno de indivíduos específicos e também enquanto grupo social. A Cultura Política Escravista foi responsável por prolongar a escravidão o quanto foi possível, fazendo do Brasil o último país independente a abolir a escravidão. (...) Segundo Giacomo Sani, a Cultura Política é “o conjunto de atitudes, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhadas pelos membros de uma determinada unidade social e tendo como objeto fenômenos políticos” (SANI, 2000, p. 306), ou seja, desde as práticas cotidianas até mesmo a elaboração de leis resultantes de motivações políticas, passando por ações de grupos e de indivíduos, ressaltando as variações dos comportamentos e expectativas que tenham o político como causa, podem ser entendidos através deste conceito analítico. A importância do conceito de Cultura Política está focada na possibilidade de compreender/analisar as ações políticas⁹ das mais variadas formas e contextos, e como as suas motivações são influenciadas pelas crenças, valores, mitos ou ainda pelo valor das tradições sociais de grupos e/ou indivíduos envolvidos. (SILVA, 2016, p. 1157-1158).

Oficialmente, a escravidão no Brasil ocorreu de 1530 a 1888,⁴² período em que, segundo alguns estudos recentes simplesmente não havia no Brasil o conceito de “trabalho livre” como categoria socioeconômica. Todas as atividades de exploração e extrativismo – como a mineração, o cultivo agrícola, a pecuária e até as tarefas domésticas eram desempenhadas por escravos.

Desde sua origem, o Brasil esteve profundamente enredado no comércio internacional e focado em interesses do exterior e mesmo depois da independência a produção econômica permaneceu baseada na escravidão e tão arraigada ao sistema socioeconômico que as elites que estruturaram a nova nação livre optaram por

⁴² “A compra e a venda de gente começaram logo após a chegada de Pedro Álvares Cabral à Bahia, em 1500, com a imediata escravização dos indígenas.(...) o primeiro registro de tráfico de escravos na história do Brasil é de 1511, ano em que a nau *Bretoa*, (...) chegou a Lisboa com uma carga de papagaios, peles de onças-pintadas, toras de pau-brasil e 35 indígenas cativos, que seriam vendidos em Portugal.” (GOMES, 2021, p. 19).

emendar as leis e adaptar as instituições aos costumes escravocratas, como uma idiosincrasia envergonhada do liberalismo tupiniquim, pois o setor agrícola liderava a economia, era voltado à exportação e acreditava que a prosperidade do país não poderia prescindir do trabalho escravo. Introduzida no Brasil como um negócio de Estado, a escravidão foi moldando a cultura do trabalho e esterilizando as possibilidades de geração de um mercado de trabalho e de consumo interno.

Por séculos, a Coroa portuguesa explorou, lapidou e ostentou o tráfico de cativos africanos como uma jóia⁴³, o trabalho escravo construiu dezenas de vilas e cidades com palácios e igrejas que até hoje deslumbram turistas e estudiosos de todo o mundo que visitam esses registros do maior e mais longo território escravista do Hemisfério Ocidental (GOMES, 2021).

Esse sistema de produção escravagista historicamente patrocinado pelo Estado como um projeto mercantil sob a lógica patrimonialista gerou uma cultura do trabalho que perpassou por gerações e contribuiu para que, mesmo após a abolição da escravidão em toda a América, incluídos todos os territórios de colonização espanhola, o Caribe britânico e as possessões francesas e holandesas, teimasse em perdurar no Brasil ao ponto de não sucumbir sem arrastar consigo o próprio Império.

Já em 1785, D. Maria I, a Louca, expedira um alvará proibindo todo e qualquer tipo de indústria no Brasil. Foi somente na segunda metade do século XIX que o país experimentou algum desenvolvimento industrial suficiente para demandar força de trabalho segundo a lógica da remuneração conforme atualmente a compreendemos. Todavia, a difusão do sistema escravista foi tão intensa que até na vida urbana o trabalho escravo já estava incorporado ao cotidiano das nossas maiores cidades e havia escravos prestadores de serviços públicos e privados, escravos domésticos, escravos alugados e escravos de ganho que mudaram a cultura nas mais diversas regiões do país, estabelecendo condutas, gerando sentimentos e criando cenários típicos e sociedades singulares que perduram até hoje.

⁴³ Em meados do século XVIII, a compra e a venda de seres humanos haviam se tornado atividades corriqueiras no Brasil. Exemplo disso pode ser observado atualmente entre os cerca de 2500 itens que compõem o magnífico acervo do Museu de Artes e Ofícios de Belo Horizonte: uma balança de pesar escravos. O objeto foi trazido de Salvador, na Bahia, outrora um dos maiores territórios escravistas do mundo, e ostenta as insígnias da Coroa portuguesa, indicando que teria pertencido a uma fazenda real, até hoje não identificada. (...) Um detalhe em particular surpreende os visitantes do museu: a balança de pesar escravos foi cuidadosamente trabalhada em ferro e bronze por um artífice, com ornamentos e monogramas gravados em alto-relevo, incluindo a data da fabricação – 1767 – e o selo do rei de Portugal, como se fosse uma joia de uso pessoal e não um rude instrumento do tráfico negreiro. (GOMES, 2021, p. 17-18).

A urbanização brasileira foi profundamente marcada pelo tráfico escravagista, as populações portuárias africanizadas e até mesmo a arquitetura das nossas principais cidades atestam a onipresença africana. Apesar da sonegação de informações fornecidas pelos proprietários que via de regra subestimavam a contagem de cativos para evitar maior taxaço, em 1822 havia 55 mil escravos entre os 112 mil habitantes do Rio de Janeiro, mas em 1849 já se contavam 110 mil escravos entre os cerca de 300 mil habitantes (SCHWARCZ, 2018, p. 156).

Depois da independência e do nascimento do Brasil como Estado-Nação livre, o tráfico de escravos não só continuou, mas foi ainda mais intensificado: o número de africanos (1,7 milhão) que entrou no Brasil entre 1800 e 1850 foi equivalente ao tráfico ocorrido durante todo o século XVIII (PINSKY, 1988, p. 40). Em um país que não conhecia o trabalho livre, a dependência do comércio internacional e a conivência do Estado brasileiro com a escravidão eram tão profundas que o país paradoxalmente extinguiu de maneira formal o comércio legal de escravos em 1831, devido à pressão da Grã-Bretanha, mas o fez por meio de uma lei que restou conhecida como “para inglês ver”.

Curiosamente, a chamada Lei Feijó proibia a entrada de escravos no Brasil e declarava livres todos os escravos trazidos para terras brasileiras a partir daquela data, com duas exceções:

Art. 1º. Todos os escravos, que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres. Excetuam-se: 1º Os escravos matriculados no serviço de embarcações pertencentes a país, onde a escravidão é permitida, enquanto empregados no serviço das mesmas embarcações. Art. 2º Os que fugirem do território, ou embarcação estrangeira, os quais serão entregues aos senhores que os reclamarem, e reexportados para fora do Brasil.

A lei estabelecia multas aos traficantes e oferecia um prêmio em dinheiro a quem denunciasse o tráfico:

Art. 2º. Os importadores de escravos no Brasil incorrerão na pena corporal do art. 179 do Código Criminal imposta aos que reduzem à escravidão pessoas livres, e na multa de 200\$000 por cabeça de cada um dos escravos importados. (...) Art. 5º. Todo aquele, que der notícia, fornecer os meios de se apreender qualquer número de pessoas importadas como escravos, ou sem ter precedido denúncia ou mandado judicial, fizer qualquer apreensão desta natureza, ou que perante o Juiz de Paz, ou qualquer autoridade local, der notícia do desembarque de pessoas livres, como escravos, por tal maneira que sejam apreendidos, receberá da Fazenda Pública a quantia de trinta mil réis por pessoa apreendida.

Não por acaso, décadas depois, logo após a promulgação da segunda lei que extinguiu o tráfico negreiro, a lei Eusébio de Queiroz, de 1850, foi fundado o primeiro banco privado brasileiro, em 1851, proposto por Irineu Evangelhista de Souza, o Barão de Mauá, para socorrer os detentores de capital escravagistas. “Os traficantes de escravos foram subitamente elevados à categoria de rentistas” (COSTA, 2018, p. 71).⁴⁴

O conhecimento sobre a escravidão nas Américas e o tráfico transatlântico teve notável crescimento nas últimas décadas e embora haja ainda muito por desvendar, restam evidentes as marcas do sistema mercantil escravagista enraizado no Brasil e incorporado à nossa identidade nacional. Durante quatro séculos foram construídas relações de poder e de trabalho, costumes e direitos, leis e valores de uma sociedade escravista, tão complexa e diversificada que conseguiu disfarçar a sua violência com sofisticação e eficiência capazes de legitimar a sua lógica para muito além da Lei Áurea.

No final do século XIX, havia no Brasil cerca de 9 milhões de escravos e descendentes libertos, ou seja, 50% do total de 17 milhões de habitantes (MARIANI, 2017, p. 39).

Conforme destaca Da Matta, a sociedade brasileira já estava de tal forma miscigenada e estruturada hierarquicamente ao ponto de tornar-se dispensável institucionalizar políticas formais de segregação racial. No Brasil do “*Você sabe com quem está falando?*”, cada um já sabia o seu lugar e todos conviviam juntos, mas ninguém era igual (DA MATTA, 1997, p. 181-186).

O “jeitinho brasileiro” seria, fundamentalmente, uma das consequências da forma peculiar como o indivíduo brasileiro se relaciona com o poder público, o que de fato denunciaria uma relação de opressão.⁴⁵

⁴⁴ Cotejar com os atuais controladores do narcotráfico.

⁴⁵ “Desde a colonização portuguesa os brasileiros tiveram seus laços culturais desrespeitados e suprimidos. O *modus vivendi* indígena e africano jamais foi digno de representar a cultura brasileira, ficando no ostracismo, ou quando muito, “promovido” a matéria-prima de espetáculos exóticos. A falácia da democracia racial é análoga à suposta existência de uma democracia cultural na sociedade brasileira. (...) o homem cordial de Buarque de Holanda tem um apego quase que exclusivo aos valores da personalidade, obedecendo aos apelos do coração e não as normas impessoais e abstratas. Este homem tem aversão às diferenciações, e, se elas existem formalmente, ele facilmente as dissolve. O autor ironiza ainda que no Brasil, a democracia não passa de um mal entendido, tendo em vista a persistência de um certo imaginário colonial, da cultura da escravidão, da cultura da diferenciação, do favor e do jeitinho.(ALVIM; NUNES, 2017)

A ideia de democracia racial brasileira, cunhada pelo antropólogo Arthur Ramos⁴⁶ e introduzida pelo sociólogo Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*, publicada em 1933, foi acolhida com entusiasmo no meio acadêmico, mas já não resiste aos fatos, pois extensa historiografia trouxe evidências em contrário, conforme veremos adiante. Os afrobrasileiros representam, no século XXI, mais da metade da população (53,6% em 2014, segundo o IBGE⁴⁷) e ainda permanecem no nível mais baixo de todos os parâmetros sociais e econômicos.

Não encontramos a expressão *democracia racial* na clássica obra Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre (1933), mas em publicações posteriores o termo passou a ser utilizado e essa teoria foi popularizada por outros estudiosos, que a divulgaram como uma peculiaridade do Brasil.

Sobre a imprensa negra, Domingues (2018), descreveu:

Rio de Janeiro, 4 de novembro de 1833. Na Cidade com a maior população escrava do mundo atlântico, então capital do Império, um pasquim liberal denominado O Mulato, ou O Homem de Côr assinalava em tom de preocupação: "Não sabemos o motivo por que os brancos moderados nos não declarado guerra. Há pouco lemos uma circular em que se declara que as listas dos Cidadãos Brasileiros devem conter a diferença de cor - e isto entre homens livres!". O pasquim, fundado por Francisco de Paula Brito, criticava as autoridades por quererem obrigar os "cidadãos brasileiros" a serem classificados pelo critério da cor. Temia-se a perpetuação das divisões e hierarquias na distribuição dos cargos públicos da colônia e do Primeiro Reinado, que priorizavam as pessoas brancas e portuguesas, em detrimento das de origem negra, que ficavam relegadas às posições inferiores. (DOMINGUES, 2018, p. 166)

...

Essa fase da imprensa negra se caracterizou por um discurso de contestação da ordem vigente, de atuação dos afro-brasileiros na vida política do país e de denúncia do racismo. A ideologia da democracia racial tornou-se alvo constante de ataques, sendo tachada de "farsa" e "mito". Operou-se uma releitura da miscigenação, que passou a ser interpretada como um processo violento de exploração sexual da mulher negra pelo branco. Partindo do pressuposto de que a abolição da escravidão significou uma "falsa liberdade", os jornais execravam as comemorações do Treze de Maio. Em seu lugar, elegeram o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. A nova data evocava não só a morte de Zumbi - personagem apropriado como símbolo por excelência da resistência negra à opressão - mas também o Quilombo dos Palmares. (DOMINGUES, 2018, p. 271-272)

Segundo Freyre, foi o caráter supostamente benigno da colonização portuguesa que propiciou a aproximação entre escravos e senhores ao ponto da

⁴⁶ Ver Schwarcz (2019).

⁴⁷ No País, em 2014, mais da metade (53,6%) das pessoas se declaravam como de cor ou raça preta ou parda, enquanto as que se declaravam como brancas foi 45,5% (IBGE, 2015, p. 7).

banalização das relações íntimas, facilitadas pelo trabalho diário no convívio doméstico, via de regra permissivo e facilitador dos contatos sexuais (insinuando certa leniência entre o colonizador branco, o nativo indígena subjugado e o negro escravizado), o que invariavelmente resultou na miscigenação generalizada da população brasileira e no conseqüente impedimento da sectarização da sociedade em categorias raciais rígidas.

Entendemos que tal concepção remanesce no imaginário coletivo, a despeito de não haver prosperado a teoria da democracia racial no meio acadêmico, constituindo um valor cultural que se reflete nas relações sociais, como ressalva Prudente (2020):

Esta esquizofrenia encontrou sua gênese no escravismo brasileiro se mostrando atípico, na medida em que o senhor escravizava o próprio filho, estando, porém impregnada na postura de bom moço, do “homem cordial”, Holanda (1999, p. 107), que se tornou um imaginário brasileiro, de dominação etnocêntrica. Tratando de um fenômeno no qual o senhor de escravo foi um homem bom, e que as relações sociorraciais são boas e harmônicas, sugerindo que os negros aceitavam a marginalização absoluta que lhes impuseram por meio do mito da superioridade racial do branco, como algo que implicava na inferioridade do negro. Esta ação mitológica teve como base a solécia da escravidão, que aqui foi apresentada como única, impondo ao escravizado a condição de inferior. A origem, desta contradição étnico-racial, está na persistência da essência euro colonial, no qual o estado teve um ideal monocultural, concorrendo em proveito do eurocentrismo. Este estado brasileiro ocidental centenário nasceu, com efeito, antes da nação, sendo estruturalmente contra a diversidade multicultural com formação, ibérica, asiática, africana e ameríndia sendo por isto concorrente a axiologia eurocolonial, que negava todos os nomos estranhos às expressões, que são de caráter caucasiano europeu. (PRUDENTE, 2020, p. 162)

Freyre apresentou também a argumentação de que a contínua miscigenação entre ameríndios, caucasianos e africanos resultaria em uma meta-raça autenticamente brasileira, o que se tornou fonte de orgulho nacional. Da mesma forma, em contraste com os conflitos de países que, como os Estados Unidos e a África do Sul, enfrentavam severos conflitos raciais e atos de violência divulgados pela mídia, o Brasil nunca foi palco de divisões raciais explícitas. Ironicamente, no calor das lutas pelos direitos civis dos afrodescendentes americanos que ocorreu na década de 1960, o Brasil foi muitas vezes apontado como modelo ideal por pesquisadores americanos.

Todavia, assim como os Estados Unidos criaram e ainda cultivam o mito da “igualdade de oportunidades”, a despeito da lacuna entre aspiração e realidade ser

atualmente abissal nos EUA, já que lá há provavelmente menos igualdade de oportunidades de fato do que em qualquer outro país industrial avançado, a ideia de uma democracia racial brasileira também mostrou-se ilusória.

A partir da década de 1960, sociólogos brasileiros já questionavam a teoria da democracia racial brasileira e na década seguinte Thomas Skidmore (1976) publicou um estudo revisionista das relações raciais no Brasil argumentando que a elite predominante tentava encobrir a opressão racial valendo-se das ideias de Freyre, uma vez que remanesciam cada vez menos sutis as desigualdades no acesso à educação, ao emprego, à renda e às posições sociais de maior reconhecimento.

Uma vez caracterizada a relevância da escravidão para a cultura brasileira, identificada a instituição escravagista como protagonizadora do trauma cultural que provocou efeitos profundos sobre a organização social e do trabalho no Brasil que remanescem contemporâneos e guardam relação nem sempre óbvia com a o modelo escravagista, passaremos a discorrer sobre a influência da escravidão sobre a identidade coletiva brasileira.

Como mostraremos a seguir, o tema recorrente da busca pela identidade nacional e enigmas como o complexo de vira-latas e a síndrome de exclusão dos brasileiros podem ser sinais dos efeitos de recalque do trauma coletivo definido anteriormente. Uma vez que a memória traumática resulta de um processo inconsciente, os indícios do trauma cultural da escravidão no Brasil não seriam tão óbvios. Portanto, não tendo ainda alcançado alguma consciência (e portanto, uma memória que lhe reafirme a identidade) coletiva madura o suficiente para elaborar esse trauma, a sociedade brasileira guardaria certas características que merecem ser melhor investigadas à luz do conceito estruturante definido como trauma cultural e das evidências culturais dos seus efeitos que essa “memória” ainda pré-consciente exerce sobre a identidade coletiva.

3.2. ESCRAVIDÃO E IDENTIDADE COLETIVA

Conforme demonstrado anteriormente, se foi a escravidão no Brasil um trauma cultural que ainda reverbera nas relações interpessoais, uma das suas consequências mais eloquentes seria a forma como se desenvolveram no período pós

aboliconista as relações de trabalho e a necessidade da progressiva mediação do Estado, que a despeito da forte regulamentação, não evitou que remanescessem referenciais, mormente sob o aspecto subjetivo (e não consciente), de depreciação universal do trabalho como valor social, estranhamente dissociado (e até mesmo como contraditório) das ideias de emprego e de renda. Talvez a herança indelével da escravidão brasileira não seja ainda o racismo, mas a “coisificação” de quem trabalha, a vilanização de quem empreende, o engessamento da mobilidade social e tudo o que faz a “terra de senhores e escravos” tão árida e hostil para qualquer livre empresa que ousar crescer livre da sombra do Estado.

É importante ressaltar que ao longo de quatro séculos o sistema escravagista passou a fazer sentido para muito além do contexto da vida laboral e parece razoável supor que as relações de trabalho no Brasil guardem ainda vestígios da escravidão ou de suas consequências, que são também encontradas em toda a nossa cultura, em muitas formas de interação social e nos costumes cotidianos.

Segundo a historiadora Kátia Mattoso, a “despersonalização” imposta pela escravidão e as marcas das relações sociais e de trabalho construídas no Brasil escravista remanescem até os nossos dias:

A sociedade brasileira com dupla estrutura que procuramos descrever resiste ainda à nova ordem social capitalista e homogeneizadora? A resposta sem dúvida é positiva. (MATTOSO, 2018, p. 260)

De fato, mesmo os mais arraigados valores institucionais denunciam a sombra da herança escravagista na sociedade brasileira e tal fenômeno parece não se restringir ou limitar a alguma ideologia “racista”, uma vez que os parâmetros referidos podem não ser étnicos, mas determinados por uma hierarquia social que remanesce firme, tácita e subjacente à nossa sociedade, pretensamente democrática e liberal.

Como já enunciado, o Brasil não é para principiantes⁴⁸, razão pela qual cabe-nos buscar pistas sobre a singularidade da estrutura social brasileira. Em cada sinal aparente, podemos investigar raízes não tão à vista e montar um novo quebra-cabeça a partir de cada fragmento do cotidiano.

Tem sido lugar-comum apontar a origem da sociedade brasileira e a colonização meramente exploratória que por aqui implantou o patrimonialismo

⁴⁸ Frase atribuída ao compositor Tom Jobim (SILVA, 2014)

mandonista da Coroa portuguesa e jamais permitiu que os brasileiros fossem donos dessas terras. Aliás, o termo “brasileiro” já diz tudo: alguém que trabalha, que faz vida “do Brasil” e não “no Brasil”⁴⁹. O sufixo “eiro” na língua portuguesa significa atividade e transitoriedade. Para referir identidade nacional ou regional utilizam-se desinências que denotam identificação ao lugar de origem (“ês”, “enho”, “ino”, “ão”, “ense” etc.). É curioso que internamente, no Brasil, há diversas denominações regionais de origem, que apontam para alguma identificação histórica ou geográfica: gaúchos, paulistas, potiguares, cariocas, cearenses, paraibanos, catarinenses...e somente o indivíduo oriundo das Minas Gerais é chamado de “mineiro”, isto é, uma ocupação – certamente porque o próprio nome do Estado faz referência à atividade que lhe deu origem.

Segundo Souza (1994), ao tomarmos a atividade laboral a partir do ponto de vista da identidade cultural, verificamos ser o trabalho um meio de interação com a realidade social e factual que implica em um pacto que define o papel que o indivíduo desempenha perante as outras pessoas. Do ponto de vista psíquico, é no pacto laboral que se confirma a renúncia pulsional primária para a inserção no princípio de realidade. O trabalho é, portanto, um meio de inserção no tecido social, o que é feito por mediação de uma *práxis* e de uma ordem simbólica. Trabalhar é, em última análise, expressar os valores da cultura com a qual nos articulamos organicamente.

Todavia, esse projeto de realidade é reduzido à “fantasia da escravidão” na sociedade brasileira, como analisa Octávio Souza, citando “Hello, Brasil”, de Contado Calligaris:

⁴⁹ “Parece ainda mais significativa a ironia com que nos presenteou a nossa história em relação ao termo que nos identifica com povo. Estranhamente, não se trata de um adjetivo pátrio, à diferença do que corre em outras línguas que não nos chamam com tal desprimorosa designação profissional. De fato, o sufixo “eiro” que ele porta designa na verdade o sujeito que exerce um ofício conhecido. Portanto, em bom português ser brasileiro é como ser pedreiro, porteiro, sapateiro, bodegueiro: um meio de vida. E até concordaremos que isso se dá frequentes vezes entre nós. Nas suas origens coloniais, brasileiros eram os marinheiros, os portugueses que vinham “fazer o Brasil”, explorar a madeira e os produtos da terra, enriquecer e retornar para a metrópole: “Vá degradado para o Brasil, de onde retornará rico e honrado”, dizia Frei Vicente de Salvador, em 1618. Portugal preservou o termo e o estendeu aos que aqui permaneceram e aos seus descendentes. Aceitamos esta impostura passivamente. E permanecemos brasileiros até hoje. Parece indubitável que não se deu sem graves consequências para o nosso inconsciente coletivo.”(MENEZES, 1991/92, p. 79-80 *apud* SOUZA, 1994, p. 86-87).

O lugar histórico do escravo é por ele (o autor) alçado à condição de uma fantasia que permeia os dois polos enunciativos do discurso do brasileiro. O colonizador tem na escravização a sua ambição, enquanto o colono tem na escravidão o seu temor. O fator decisivo para a instalação de tal fantasia é, na perspectiva do autor, não simplesmente nosso passado escravagista, mas a repetição da escravização do africano na escravização do colono. Aqui, as considerações do autor referem-se a atos ocorridos principalmente no sul do país, quando, no início da imigração europeia, era prática corrente a assinatura de contratos na Europa entre colonos e intermediários, contratos estes que, uma vez em terra brasileira, se mostravam letra morta, na medida em que não havia instâncias legais que os fizessem valer, o que tornava comum a ameaça, quando não a realidade, da escravização de colonos por fazendeiros. (...) deve-se frisar o modo pelo qual uma prática circunscrita à região sul do país ganha força de metáfora para toda a nação. A ameaça ou a escravização efetiva do colono serve como uma declaração por parte do colonizador de que a escravidão, como horizonte das relações discursivas e sociais, não se havia extinguido (CALLIGARIS, 1991 *apud* SOUZA, 1994, p. 84-5).

A identidade coletiva brasileira parece tão ligada às relações de trabalho (e ao modelo de trabalho escravagista), que a palavra portuguesa “brasileiro”, que se refere à pessoa nascida no Brasil, significa, conforme já ressaltamos anteriormente, atividade laboral e não nacionalidade⁵⁰. Isso significa que “ser brasileiro” já implica uma idéia subliminar de “instrumentalização”, de atividade produtiva.

Se, conforme assevera Da Matta (1984)⁵¹, a identidade coletiva se constrói por meio da afirmação ou negação de valores que integram a cultura, isto é, a maneira como um povo pensa e se comporta, a sua linguagem⁵² oferece um filão de preciosas evidências desses valores – nem sempre tão óbvios, mas que jazem incorporados ao uso cotidiano e largamente utilizados sem pudor ou qualquer reflexão.

⁵⁰ Releve-se que a nacionalidade jurídica formal no Brasil não discrimina etnicidade.

⁵¹ Da Matta faz distinção entre dois papéis identitários do sujeito: o de pessoa, em casa e o de indivíduo, no espaço público.

⁵² “Segundo Le Page (1980), todo ato de fala é um ato de identidade. A linguagem é o índice por excelência da identidade. As escolhas linguísticas são processos inconscientes que o falante realiza e está associado a múltiplas dimensões constitutivas da identidade social e aos múltiplos papéis sociais que o usuário assume na comunidade de fala. O que determina a escolha de uma ou outra variedade é a situação concreta de comunicação”(Linguagem e identidade social – uma abordagem sociolinguística.

Teles, T.A.F in: http://cetrans.com.br/assets/artigoscongresso/Tercia_Ataide_Franca_Teles.pdf. Acesso em 30/10/2019.

Termos de época mantêm-se operantes, apesar de o significado original ter se perdido. A expressão “ama-seca” era até pouco tempo usada no país esquecendo-se, entretanto, que naquele período essas amas se opunham às amas de leite, mulheres que muitas vezes deixavam de amamentar seus filhos para cuidar dos rebentos dos senhores. “Boçal” é ainda hoje uma pessoa com reduzida discriminação de locais e espaços – um tonto; assim como “ladino” continua a ser sinônimo de “esperto”. Em seu sentido primeiro, “boçais” eram os escravos recém chegados e que, diferentemente dos “ladinos” – os cativos de segunda geração -, não dominavam a língua ou a região, tendo por isso, poucas possibilidades de fuga. Alguns termos desapareceram, como é o caso da expressão “bens semoventes”, outrora empregada para descrever de maneira indiscriminada, nos inventários e testamentos, as posses que podiam se movimentar: quais sejam, escravos e animais. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 92)

Da linguagem aos costumes não há hiato ou mínima consciência. A institucionalização dos fundamentos do modelo socioeconômico escravagista remanesce como um legado cultural tacitamente incorporado à liturgia do tratamento que o Estado dedica ao cidadão comum, população que majoritariamente descende dos escravizados.

Provavelmente, tais práticas são os determinantes, por exemplo, da difícil relação entre a população e a polícia, tão desprestigiada no Brasil, ao contrário do que ocorre em muitos outros países.

Não obstante, permanece uma divisão guardada em silêncio e condicionada por um vocabulário que transforma cor em marcador social de diferença, reificado todos os dias pelas ações da polícia, que abordam muito mais negros do que brancos e neles dá flagrantes. Aqui é usual a prática de “interpelação”, esse pequeno teatro teórico e pragmático. Diante da força policial, não raro os indivíduos assumem um lugar que corriqueiramente optariam por rejeitar. Não basta ser inocente para ser considerado e se considerar culpado. Esse tipo de reação é chamado pelo antropólogo Didier Fassin de “memória incorporada”⁵³, quando, antes mesmo de refletir, os corpos se lembram. Se na época da escravidão indivíduos negros trafegando soltos eram presos “por suspeita de escravos”, hoje são detidos com base em outras alegações que lhes devolvem sempre o mesmo passado e origem. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 92)

A identidade nacional é tema frequente na literatura, objeto de inúmeros trabalhos em sociologia, história e antropologia, além da psicanálise. Portanto,

⁵³ O termo “memória incorporada” é análogo, mas não equivalente ao conceito de “pós memória” proposto por Marianne Hirsch, pois enquanto aquele designa um fenômeno social inconsciente, este se refere ao preenchimento que gerações subsequentes fazem conscientemente da lacuna mnêmica decorrente da falta de uma narrativa da geração que de fato vivenciou o trauma.

limitamo-nos a discorrer sobre os aspectos que consideramos uteis para a melhor compreensão do objeto escolhido: o trauma cultural da escravidão.

Outro ponto a ser considerado no aspecto identitário do povo brasileiro é que o ocultamento da discriminação racista por meio da teoria da democracia racial, referido por Florestan Fernandes (1978) como o preconceito de não ter preconceitos acabou resultando em uma paradoxal depreciação da autoimagem do brasileiro mestiço, fenômeno referido por Nelson Rodrigues como o complexo de vira-latas, que abordaremos a seguir.

O Estado brasileiro, por sua vez, preferiu valer-se da suposta ausência de preconceito ou conflito racial no país para justificar a negligência no estabelecimento de políticas públicas anti discriminatórias e até no cumprimento das leis contra o racismo.

Indisfarçável imagem depreciativa descreve a miscigenação aludida por Freyre:

“A luxúria dos indivíduos soltos sem família no meio da indaiada nua, vinha servir a poderosas razões de Estado no sentido do rápido povoamento mestiço da nova terra”. (FREYRE, 1984, p. 93 *apud* SOUSA, 1994, p. 111).

E tal depreciação é também notável no discurso de Ruy Barbosa proferido em 20 de março de 1919:

Nossos governantes consideram o Brasil (...) uma terra povoada por uma rale semianimal e semihumana de escravos de nascença, concebidos e gerados para a obediência(...) uma raça cujo cérebro ainda não se sabe se é de de banana ou de mamão, para se empapar de tudo que lhe imputam; uma raça cujo coração ainda não se sabe se é de cortiça ou de borracha, para não guardar moosa de nada que o contunda. (GIANETTI, 2018, p. 18).

Quando Nelson Rodrigues (1958), romancista e dramaturgo brasileiro, criou a expressão "complexo de vira-latas" para se referir a um sentimento coletivo de inferioridade compartilhado pelo povo brasileiro em comparação com a Europa ou os Estados Unidos, o fez como um insight diante do drama nacional protagonizado pela “pátria de chuteiras” (outra alcunha genial criada por Rodrigues). Ser mestiço (em oposição a "puro-sangue") implica em uma carga de conotações negativas atribuídas à maioria dos brasileiros que são racialmente misturados, bem como uma percepção de falta de refinamento cultural:

Por Complexo de Vira-Latas quero dizer a inferioridade em que os brasileiros se colocam, voluntariamente, em comparação com o resto do mundo. Os brasileiros são o narciso reverso, que cospem em sua própria imagem. Não pode encontrar pretextos pessoais ou históricos para a autoestima. (RODRIGUES, 1958, p. 25).

No ensaio “O Elogio do Vira-Lata”, o sociólogo Eduardo Giannetti dissecou o termo rodrigueano e expõe a raiz desse sentimento paradoxal:

O “complexo de vira-lata” – imagem depreciativa que nós, brasileiros, fazemos de nós mesmos e o nosso renitente narcisismo às avessas – é coetâneo do nascimento do Brasil. Os primeiros filhos de portugueses nascidos na Terra de Santa Cruz, quase todos filhos de relações fortuitas entre conquistadores e índias nativas ou escravas africanas importadas em maior número a partir de meados do século XVI, sentiam vergonha de ser quem eram. (...) Os filhos de portugueses nascidos do lado de cá do Atlântico – todos, quase por definição, mestiços – eram chamados “mazombos” (...), termo oriundo do quimbundo angolano, diz muito: “grosseiro, atrasado, bruto, iletrado”. (...) O traço distintivo do mazombo é a falta de pertencimento: a profunda desconexão entre a sua experiência de vida, de um lado, e a terra em que vive e na qual veio ao mundo, de outro.” (GIANETTI, 2018, p. 14).

Não apenas o complexo de vira-lata, mas também um certo “sentimento de exclusão” parece ser caráter marcante da visão do *self* brasileiro, como afirma Abdenur (1997), ao destacar que a nação brasileira conserva um sentimento reprimido de exclusão em relação ao seu papel na comunidade internacional, apesar de ser reconhecido por outras nações como ator principal, naturalmente envolvido na configuração da ordem internacional estabelecida no século XXI e a despeito da sua identidade única no sistema internacional. Abdenur considera que a pluralidade social e étnica permite ao Brasil ser um interlocutor internacional único, já que sua matriz de gênero misto fornece a estrutura para o diálogo com diferentes povos. Lembra, ainda, da notável tradição diplomática brasileira e ressalta que as proporções geoeconômicas e um território de dimensões continentais, tal como os Estados Unidos, a Rússia, a China e a Índia, incluem o Brasil entre os chamados “Países Monstros⁵⁴” descritos por George F. Kennan (1993).

A depreciação que parece perseguir a autopercepção do brasileiro e compromete a própria identidade nacional resta evidenciada por enigmas como o

⁵⁴ A designação leva em conta não apenas os dados geográficos e demográficos, mas também os dados econômicos e políticos e a magnitude dos problemas e desafios encontrados por esses países. (KENNAN, 1993: 143-6 *apud* RICUPERO, 2008:133).

complexo de vira-latas e a síndrome de exclusão nas relações internacionais, prováveis sinais dos efeitos do recalque inconsciente de um trauma coletivo.

A grande maestria das movimentações políticas e sociais parece mesmo ser a economia. A saga lusitana dos séculos XV e XVI foi coroada pela conquista da costa ocidental da África (“*do Cabo a Rabah*” – a expressão lusa ecoa até os nossos dias o orgulho dos navegadores sobre o conhecimento que detinham daquele continente e originou a corruptela “de cabo a rabo”), pelo descobrimento do caminho para as Índias e pelo domínio de terras até o extremo oriente.

Todavia, dentre todas essas grandes conquistas, a Terra de Santa Cruz logo despontou como um Paraíso e em pouco tempo começou a concentrar toda a atenção do Estado Português, que logo esquadrinhou os contornos da chamada Ilha de Santa Cruz, que logo se revelou a Terra de Vera Cruz e, definitivamente, Brasil.

O historiador Marcos Costa faz uma síntese dos determinantes econômicos que parece terem selado o destino da história e da identidade brasileira:

Uma vez que o sonho de enriquecimento e as longas viagens foram tornando a rota para Índias cada vez mais onerosa, ao mesmo tempo que os portugueses mantinham a assiduidade da navegação e do comércio com o Oriente, foram também desenvolvendo o comércio de novos produtos na costa ocidental da África. Primeiro foram o ouro e as pedras preciosas e, quase concomitantemente, a cana-de-açúcar, cuja produção foi implantada de forma experimental nos arquipélagos da Madeira e dos Açores. O açúcar era produzido por engenhos particulares e a Coroa portuguesa detinha o monopólio do comércio. À medida que o consumo de açúcar aumentava nos principais centros europeus, crescia também a demanda pela produção, que exigia cada mais terras cultiváveis e mão de obra. (...) A necessidade de terras estava relativamente resolvida com a descoberta recente do Brasil – que estava nesse período arrendado para o grupo de Fernando de Noronha. A necessidade de mão de obra, no entanto, abriu para Portugal a oportunidade o maior negócio da sua história: o comércio de escravos. Com o tempo, este se tornaria mais lucrativo do que o próprio comércio do açúcar e infinitamente mais rentável que o comércio com o Oriente. (...) Esse modo de negócio inventado pelos portugueses – a parceria público-privada – criou raízes profundas no Brasil e selou nosso destino como nação em dois sentidos. Primeiro, porque durante séculos não seríamos tratados como nação, mas como apêndice dos negócios metropolitanos. Segundo, porque se não há nação, não há povo – no sentido jurídico político, não há cidadãos; daí, o descaso histórico no Brasil com sua gente. *Sem compromisso com a nação e com o povo, era o início da lógica brasileira do “cada um por si e o Estado contra todos.* (COSTA, 2018, p. 23-24)

E foi no contexto de uma estratégia econômica de Estado da Coroa portuguesa que o sistema escravocrata implantado no Brasil se tornou tão enraizado que acabou por imiscuir-se no imaginário social ao ponto de se converter numa linguagem tácita, um valor coletivo, um código cultural:

Grassou por aqui, do séc. XVI ao XIX, uma escandalosa injustiça amparada pela artimanha da legalidade. Como não havia nada em nossa legislação que vetasse ou regulasse tal sistema, ele se espraiou por todo o país, entrando firme nos “costumes da terra”. Imperou no nosso território uma grande bastardia jurídica, a total falta de direitos de alguns ante à imensa concentração de poderes nas mãos de outros. (SCHWARCZ, 2019, p. 27).

Talvez seja essa a grande distinção identificadora da organização social brasileira.

Não se escapava da escravidão. Aliás, no caso brasileiro, de tão disseminada, ela deixou de ser privilégio de senhores de engenho. Padres, militares, funcionários públicos, artesãos, taverneiros, comerciantes, pequenos lavradores, grandes proprietários, a população mais pobre e até libertos possuíam cativos. E, sendo assim, a escravidão foi bem mais que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência, e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia muito estrita. (SCHWARCZ, 2019 p. 27-34).

Segundo Costa (2018), os primeiros filhos dos portugueses que nasceram na então Terra de Santa Cruz eram quase na sua imensa maioria fruto de relações fortuitas e em regra violentas entre conquistadores e índias nativas ou escravas africanas que aqui chegavam cada vez em maior número a partir da metade do século XVI. Naturalmente, em uma terra de aventureiros e degredados cujo único interesse era a exploração comercial, muitos sequer conheciam seus pais e enfeitados desde o colo materno, se viessem a ocupar alguma relevância na rígida hierarquia social, sentiriam vergonha de ser quem eram.

Ao investigar a origem do chamado Complexo de Vira-latas⁵⁵, o economista Eduardo Gianetti convida à seguinte reflexão:

Quem eram esses primeiros rebentos do caldeirão étnico brasileiro filhos de ocupantes e ocupadas? A rigor, eles não se chamavam “brasileiros” ainda. Até por volta do final do século XVII e mesmo início do século XVIII, o termo “brasileiro” não era empregado no sentido hoje corrente, ou seja, como expressão e afirmação de uma nacionalidade, mas tinha significados bem diversos. Os “brasileiros” eram aqueles que se dedicavam à exploração comercial do pau brasil em nossas matas e, por extensão, era como se apelidavam os portugueses que, depois de “fazer a América” e amealhar fortuna, retornavam à terra nata a fim de desfrutar o espólio. Os filhos de

⁵⁵ “Por Complexo de Vira-latas entendo eu a inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo. Isso em todos os setores e, sobretudo, no futebol.” (RODRIGUES, 2012 *apud* GIANETTI 2018 p. 24).

portugueses nascidos do ado de cá do Atlântico, todos, quase por definição, mestiços – eram chamados “mazombos.”(GIANETTI, 2018, p. 13)

A resposta é contundente:

(...) A língua fala. Já a etimologia de “mazombo”, termo oriundo do quimbundo angolano, diz muito: “grosseiro, atrasado, bruto, iletrado”. Sentindo-se um exilado em sua própria terra, olhos sonhadores voltados para o imaginado esplendor da vida na metrópole, o mazombo litorâneo tem como uma de suas principais ambições de vida justamente deixar de sê-lo: tornar-se um cidadão de primeira, um português de quatro costados, de modo a afastar de si a pecha de mazombo – idealmente por meio de uma temporada de estudos em Coimbra (privilégio de poucos) corada por uma carreira no clero, magistratura ou burocracia estatal lusa (se a condição de origem, é claro, e a nódoa de plebeu sem pedigree não o impedissem). O traço distintivo do mazombo é a ausência do senso de pertencimento⁵⁶: a profunda desconexão entre sua experiência de vida, de um lado, e a terra em que vive e na qual veio ao mundo, de outro. Alheio a qualquer propósito coletivo e afeito aos acasos do ganho fácil e rápido e da aventura erótica – “desmandos da cobiça e da luxúria”-, o universo mazombo foi bem apanhado pelo epigrama do poeta barroco baiano Gregório de Matos, ele mesmo filho de senhor de engenho e graduado em Coimbra antes de regressar a Salvador, em 1681, após malograda carreira jurídica em Lisboa: “De dois efes se compõe esta cidade, a meu ver: um furta, outro foder.”(GIANETTI, 2018, p. 13-14).⁵⁷

Ao abordarmos a “identidade cultural brasileira”, nos deparamos com um universo interdisciplinar, pluridimensional e multifacetado tão vasto que nos impõe fazer um recorte cujos limites restringir-se-ão neste trabalho estritamente sob o foco do trauma da escravidão, conforme propõe o presente estudo, isto é, uma reflexão limitada aos aspectos conceituais que implicam em uma interseção entre as teorias do trauma e a instituição da escravidão brasileira assumida apenas como categoria simbólica em sentido amplo, sem qualquer pretensão de delimitação histórica ou geográfica, pois entendemos que foram (e são) inúmeras realidades ao longo de séculos, sob as mais diversas circunstâncias sócio-políticas e em diferentes regiões de um território de dimensões continentais.

Ao contrário do complexo de vira-latas e da síndrome da exclusão, que nos remetem imediatamente à questão da identidade nacional brasileira, outras

⁵⁶ No que concerne ao “senso de pertencimento”, ver a nota anterior (4).

⁵⁷ Permanecemos “mazombos”, a julgar pela busca da classe média por escolas bilíngues ou passaportes estrangeiros e pelo investimento que tradicionalmente empenha para enviar os filhos para universidades além-mar ou emprega-los no setor público, além do expressivo número de dois mil oitocentos e sessenta e seis brasileiros que foram impedidos de entrar em Portugal em 2018, com uma taxa de incremento de 114,5% sobre o verificado no ano anterior, segundo A Folha de São Paulo, in: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/06/numero-de-brasileiros-vivendo-em-portugal-cresce-234-em-2018.shtml>.

características da nossa sociedade contemporânea, como a cultura de judicialização de conflitos trabalhistas, podem vir a ser formas menos óbvias de se entender como o Brasil ainda enfrenta as reminiscências de um grande trauma cultural: a mais intensa, profunda e duradoura escravidão das Américas.

4. REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO NO BRASIL

A questão do trabalho no Brasil é impactada pelos baixos indicadores de qualidade de vida e desigualdade social que aguçam os contrastes de um país que enfrenta as realidades do primeiro e terceiro mundos simultaneamente. Suas raízes estão na complexa formação da sociedade brasileira, cuja dificuldade para se abranger requer uma visão multiaxial, conforme abordaremos neste capítulo: 1) como as consequências da escravidão sobre a cultura e a identidade nacional ainda influenciam o valor do trabalho no imaginário da sociedade brasileira; 2) como a discriminação racial e a exclusão social se fazem sentir na formação socioeconômica e repercutem no mercado de trabalho; 3) o que viria a ser o trabalho livre pós-escravidão no Brasil. E ao propormos essas reflexões não teremos aqui a pretensão de nos aprofundar até às origens históricas de tais problemas e tampouco ousaremos discutir as teorias sociológicas ou a exegese do que os diversos autores, alguns dos quais escolhemos para nos emprestar alguma luz, têm publicado. Antes trazemos essa questão como mera doxologia neste epílogo, com a esperança de abrir janelas para futuros trabalhos, mormente no campo interdisciplinar.

Postulamos que muitas evidências da influência do trauma cultural da escravidão na construção da identidade cultural brasileira estejam presentes, por exemplo, na nossa política trabalhista e na forma como no Brasil as relações de trabalho são tuteladas pelo Estado⁵⁸.

É importante ressaltar que a escolha do tema deste trabalho se fez no contexto de um projeto nacional de reforma trabalhista que parece desconsiderar a crescente precarização do trabalho ocorrida nas últimas décadas e consideramos ser relevante trazer à consciência os aspectos subliminares que permeiam as relações de trabalho no Brasil, o que contribui para melhor compreendermos o papel histórico do Estado em tais relações.

⁵⁸ (...) a evolução do mundo do trabalho no Brasil teria se dado em três etapas: o não-mercado de trabalho, que ocorreu do período colonial até meados do século XIX, a construção do mercado de trabalho no período de 1850 a 1888 e a conformação de mercados de trabalho fragmentados regionalmente e incompletos de 1889 a 1930, até que fosse viabilizada a sua nacionalização e consolidação de 1930 em diante.(BARBOSA, 2003, p.3)

4.1 O VALOR DO TRABALHO

Suspeitamos que exista uma correlação entre o valor subjetivo do trabalho, o complexo de vira-lata e a síndrome de exclusão que remete à forma como o Brasil até hoje enfrenta o seu grande trauma cultural: o regime escravagista mais intenso (pelo número de escravizados que recebeu em cerca de 9 mil viagens⁵⁹ de tumbeiros: quase 5 milhões), profundo (pelo enraizamento do trabalho escravo em todas as atividades nacionais, do engajamento na guerra ao aleitamento dos bebês) e duradouro (formalmente, por 358 anos; mas remanesce até à atualidade, em relações análogas à escravidão) das Américas.

O escravo, mesmo liberto, continuava sendo encarado pela classe dominante como se fosse um escravo e ele próprio se sentia marcado por sua condição anterior. Mesmo após a abolição, com a extinção do sistema escravocrata do ponto de vista legal e social, muitas vezes as relações entre senhores e ex-escravos continuavam a se pautar pelo sistema que estava cristalizado. É mais fácil mudar uma lei do que mudar uma mentalidade. A mudança não se faz sentir integralmente com a simples promulgação da lei, mas só lentamente, quando os velhos hábitos e costumes vão sendo desativados. (DE ANDRADE, 1983, p.72)

Assim como não houve a pretensa mera substituição da mão de obra escrava pelo trabalho livre no passado⁶⁰, parece ser equivocado esperar que uma simples flexibilização da legislação trabalhista seja suficiente para equiparar o trabalho no Brasil ao padrão das sociedades mais avançadas.

Entre os indícios que merecem ser melhor investigadas à luz dos conceitos aqui apresentados para a defesa da hipótese de que o trabalho no Brasil está ainda sujeito

⁵⁹ Dados da *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*. O levantamento foi possível porque os escravos eram uma mercadoria, registrada na entrada e saída dos portos, sobre a qual incidia cobrança de impostos. (<https://www.bbc.com/portuguese/brasil>).

⁶⁰ “Aspecto saliente da revisão historiográfica (...) é o reconhecimento da escravidão como momento da história do trabalho no país. Por razões não inteiramente evidentes, (...) os estudos sobre escravidão fazem parte da genealogia de um ramo da investigação social que se poderia denominar “relações raciais”, enquanto a investigação sobre a constituição da sociedade do trabalho no país encontrou seu momento inaugural na imigração europeia. Não era para ser necessariamente assim, haja vista que um pensador eminente como Florestan Fernandes se interessou primeiramente pelo destino do ex-escravo, porque via em sua figura “marginal” (ou “desajustada”) a expressão das mazelas da construção da ordem social competitiva, ou de nossa revolução burguesa. Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, seguidores do mestre, também se dedicaram ao tema na mesma chave. (...) Tudo se passou como se a ordem escravocrata tivesse sido enterrada com a Abolição, não transferindo ao momento posterior nada da sua dinâmica (e inércia) mais geral.” (CARDOSO, 2008, p.72-73)

às consequências do trauma cultural da escravidão há o fato de que o Brasil contemporâneo exibe um número impressionante de ações trabalhistas que abarrotam os tribunais superiores e as dezenas de centenas de varas trabalhistas e juntas de conciliação por todo o país: entre serventuários e magistrados, mais de 40 mil servidores operam a justiça trabalhista brasileira para julgarem cerca de três milhões de novas lides a cada ano. (BRASIL-TST, 2017)⁶¹.

Tal fenômeno tem sido atribuído à super regulamentação das relações de trabalho (MORAES, 2008) e à influência da inevitável analogia com o *modus operandi* patrimonialista, paternalismo e clientelista da administração pública, herança histórica sintetizada por Raimundo Faoro:

Detentores de cargos tais como desembargadores, cobradores de impostos, juízes, escrivães, meirinhos, administradores e burocratas em geral, [...] encontravam-se em posição sólida o suficiente para instituir uma espécie de 'poder paralelo', um quase Estado que, de certo modo, conseguia arrebatar das mãos do rei as funções administrativas. Esse mesmo funcionalismo [...] articulou também fórmulas legais e informais que lhes permitiram se transformar num grupo auto perpetuador: os cargos eram passados de pai para filho ou então para parentes e amigos próximos (Bueno, 2013, p. 254-256). (...) o que o jurista Raimundo Faoro ([1925] 2003) chamou de Estado Patrimonial, no qual a esfera pública e a privada se confundem. A Coroa arrendava a particulares o direito de cobrar impostos assim como de explorar produtos monopolizados pelo Estado" (FAORO [1925] 2003 apud VAINFAS, 2013, p. 261).

Tantas lides trabalhistas podem expressar mais do que o mero reflexo da estrutura social herdada do modelo colonizador; tais conflitos podem também decorrer da nossa complexa estratificação social e dos seus significados profundamente modulados pelo trauma cultural da escravidão. Parece que, via de regra, quando nossas relações de trabalho são rompidas, deixam emergir valores subjetivos que jazem ocultos, para além do mero objetivo pragmático de produção declarado no contrato trabalhista.

É relevante observar que a esmagadora maioria dos conflitos trabalhistas ocorre no setor privado e não é tão comum vermos servidores públicos, ainda que sujeitos a remuneração menos atrativa, demandando a tutela da justiça. O emprego público é via de regra preferido e mais conceituado do que o trabalho na iniciativa privada. Da mesma forma, permanece desprestigiada a livre iniciativa, bem como o

⁶¹ Dados atualizados segundo o Relatório do TST de 2020 (acesso em 21-10-2021, disponível em: <https://www.tst.jus.br/web/estatistica/dados-justica-em-numeros>)

empreendedorismo, que o senso comum amiúde associa à ideia de uma aventura, um sonho ou é um quase jogo de azar. Isso pode demonstrar, como veremos adiante, uma natural transferência para as instituições do lugar onde a pessoa aprendeu a exercer o seu papel na vida privada, como também apontou Da Matta (1997). Em outras palavras, as demandas trabalhistas parecem ser exercidas para reaver algum valor que não seria exatamente monetário, mas de natureza subjetiva: o valor da pessoa, que é atribuído pela instituição,

Os determinantes das reclamações trabalhistas não parecem ser, tampouco, em sua maioria, vinculados a alegações racistas. De fato, a questão do racismo, que por tantas décadas fora disfarçada e até negada, tem emergido só recentemente como uma ode à modernidade e os paradigmas do sistema escravocrata apenas aparentemente restaram fincados no passado, pois a presença dos negros em espaços de prestígio social, antes vedada, permaneceu incomum por mais de um século, desde a Abolição. A lógica das demandas trabalhistas aponta para a tutela (e discriminação) do trabalho e não necessariamente do trabalhador.

É importante observar também que se por um lado as teorias raciais já não são mais legitimadas no meio acadêmico e seguem perdendo popularidade, uma vez que o conceito biológico de raça é atualmente entendido como uma concepção falaciosa e absolutamente equivocada, além de moralmente pernicioso, por outro lado torna-se cada vez mais usual o conceito de “raça social”, entendido como categoria criada pela cultura e pela sociedade no nosso cotidiano.

Tais mecanismos de perpetuação das diferenças e de práticas discriminatórias são amiúde tão sutis e de tal forma já incorporados ou naturalizados no cotidiano que geraram formas ainda mais camufladas de resistência e sublimação cuja existência, em última análise, atesta a desigualdade. E não se pode deixar de relevar, como assevera Barbosa (2003), que a depreciação do valor do trabalho fora, lamentavelmente, de certa forma engendrada pelo próprio Estado, ao procurar disciplinar o trabalho livre sem descuidar da manutenção dos privilégios da elite proprietária de terras e ainda aprofundar as desigualdades, tudo muito bem estruturado sobre os valores sociais herdados do sistema escravista:

Com o fim do tráfico de escravos, o Estado Nacional aciona um conjunto de políticas voltadas para a desescravização paulatina e para o disciplinamento do trabalho livre, além de uma política de terras que restringia o acesso aos pequenos proprietários. Trata-se de assegurar a disponibilidade do trabalho. No Nordeste, aproveita-se o ex-trabalhador escravo e o antigo morador, territorializando a mão-de-obra, enquanto no Sudeste dinâmico, em virtude da alta demanda de trabalho proveniente do café, conta-se com o concurso do imigrante europeu. Mesmo após a Abolição, o Brasil contaria quando muito com mercados de trabalho incompletos e regionalizados, onde as relações de trabalho não-capitalistas se destacavam, assim como o autoritarismo dos "empregadores". (...)As suas marcas são a instabilidade ocupacional, a inexistência de direitos trabalhistas, a existência de um exército de reserva prévio e elástico, além da proletarização do conjunto da família. A nacionalização do mercado de trabalho, bem como a sua territorialização definitiva pós-1930, dependeria das novas condições criadas pela reprodução ampliada do capital em escala nacional, quais sejam: a instauração de um conjunto de direitos trabalhistas e sociais e as migrações internas, permitindo a gestação de uma superpopulação relativa agora criada para e pelo capital. (...) Da inelasticidade do trabalho, engendrada pelo fim do tráfico, passou-se a dispor de uma massa de trabalhadores proletarizados crescentemente disponíveis, e uniformizados pela capital, mas trazendo como traço distintivo a extrema desigualdade de renda e de acesso a direitos sociais. Esta transição foi tudo menos espontânea, dependendo da ação do Estado e das elites dominantes que lograram manter o caráter privado e autoritário das relações de trabalho. Não se constituiu uma sociedade salarial, mas tão somente uma miríade de condições operárias, pouco distanciadas do sub proletariado onipresente.(BARBOSA, 2003, p. XI-XVI)

Segundo Ribeiro (1995), sob a impressionante uniformidade territorial e cultural do Brasil jazem ainda profundas distâncias sociais que foram geradas no bojo do próprio processo de formação nacional por meio de uma estratificação social originária desde o cunhadismo⁶² (e da escravização indígena) iniciado já nos primórdios da colonização portuguesa, passando pelo desenvolvimento mercantil à custa da massiva mão de obra escrava (também incorporada às relações domésticas) e formaram o que aquele autor denominou povo-nação que subsiste e tacitamente se contorce dentro de um antagonismo classista exacerbado por rígida estratificação social a serviço de uma elite privilegiada, o que faz surgir dissimuladas distâncias sociais ainda mais difíceis de superar do que as evidentes diferenças raciais:

O antagonismo classista que corresponde a toda estratificação social aqui se exacerba, para opor uma estreitíssima camada privilegiada ao grosso da

⁶² Ainda segundo Ribeiro (1995), o cunhadismo foi a instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro. Tratava-se do tradicional costume indígena de incorporar alguém estranho à sua comunidade e oferecer uma moça índia como esposa: "Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo. Isso se alcançava graças ao sistema de parentesco classificatório dos índios, que relaciona, uns com os outros, todos os membros de um povo."(RIBEIRO, 1995, p.81).

população, fazendo as distâncias sociais mais intransponíveis que as diferenças raciais.

(...)

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender às suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável. Nessas condições, exacerba-se o distanciamento social entre as classes dominantes e as subordinadas, e entre estas e as oprimidas, agravando as oposições para acumular, debaixo da uniformidade étnico-cultural e da unidade nacional, tensões dissociativas de caráter traumático. (RIBEIRO, 1995, p.23)

A melhor compreensão do valor do trabalho no contexto da formação social e econômica da sociedade brasileira parece não poder prescindir, como já referimos anteriormente, de uma visão multiaxial, não apenas sensível aos mecanismos de discriminação racial cujo ônus ainda recai sobre a parcela majoritária da população a que nos acostumamos chamar de povo brasileiro, como também às características seculares de um Estado patrimonialista, estamental, burocrático e clientelista⁶³, tanto sob o domínio luso quanto no gozo pleno de nossa soberania, e à herança cultural resultante da histórica ausência de políticas públicas para a inclusão dos ex-escravos e seus descendentes (essa mesma população, ainda discriminada, a despeito de ser majoritária) e que em última análise resulta na imposição de extrema dificuldade à movimentação no mundo do trabalho livre, que para o indivíduo comum implica via de regra em aventurar-se aos limites do imenso universo *outsider*⁶⁴, uma vez que remanescem escassos os recursos não monetários⁶⁵ de mobilidade social. Admitimos, portanto, como defende Ribeiro (1995), que o melhor entendimento da

⁶³ Para Faoro (1958) o Brasil seguiu a evolução de Portugal mantendo um capitalismo de Estado de natureza patrimonial e formando um estamento burocrático que se desenvolveu dissociado da nação a quem domina por meio de uma classe política elitizada, perpetuada pela concessão clientelista de benefícios públicos em troca de apoio e que acaba por separar governo e povo, Estado e nação. Desde o capitalismo mercantilista monárquico, com seu estamento burocrático clientelista, que teria obstruído a evolução do capitalismo industrial em Portugal e no Brasil e, portanto, também a sociedade de classes e o Estado democrático-representativo, a sociedade brasileira padece dessa separação que parece ser estrutural, a despeito de quem sejam os atores. Tal entendimento tem sido criticado por autores como Souza (2015), que aponta na idéia de Faoro incoerências em relação ao conceito de patrimonialismo proposto por Weber.

⁶⁴ Conceito proposto por Rueda (2005), que define como *insiders* os trabalhadores que gozam de renda e benefícios, grande estabilidade e não se sentem ameaçados por índices elevados de desemprego, enquanto os *outsiders* são os desempregados ou trabalhadores com baixa remuneração e empregabilidade lábil, destituídos de maior proteção, como direitos trabalhistas, seguridade social e outros privilégios. ” (Rueda, 2005, p. 62).

⁶⁵ Segundo Marshall (1950), a desigualdade entre cidadãos só é eliminada quando o acesso aos serviços necessários a uma vida civilizada e que estão dissociados da renda, como a serviços de saúde e educação, é universalizado.

desigualdade que se impõe atualmente àqueles que chamam a si próprios, genuína e legitimamente, brasileiros⁶⁶, ou seja, aos que labutam diariamente e vivem do seu trabalho nas terras do Brasil, exigirá ainda muitas revisões de conceitos e revisitas à História, que é, de fato, reconstruída a cada novo olhar, sob novas perspectivas:

Não é tarefa fácil definir o caráter atípico de nosso processo histórico, que não se enquadra nos esquemas conceituais elaborados para explicar outros contextos e outras seqüências. Com efeito, surgindo no leito do cunhadismo, estruturando-se com base numa força de trabalho africana, o Brasil se configura como uma coisa diferente de quantas haja, só explicável em seus termos, historicamente. (RIBEIRO, 1995, p. 247)

Apresentaremos a seguir algumas dessas perspectivas sobre essa sociedade economicamente tão desigual, a que se costuma referir como um único povo, forjado por tanto tempo em um suposto cadinho cultural brasileiro, em que ainda hoje todos andam juntos e se misturam, mas onde ninguém é igual, como sintetizou Da Matta (1997).

4.2. DISCRIMINAÇÃO RACIAL E EXCLUSÃO SOCIAL

Decorridos cinco séculos desde a fundação do projeto brasileiro como um grande “negócio de Estado” de exploração econômica predatória engendrado por meio de rígido controle patrimonial e complexa hierarquia social, parece haver uma constante atualização do trauma que dividiu o país entre senhores e escravizados, entre concessionários e trabalhadores, entre mandantes, mandatários e mandados... e entre “brancos” e “pardos” e “negros”.

(...) já outros resultados sinalizam uma consistente e tenaz exclusão racial. Segundo o relatório do IPEA, a despeito do aumento geral da expectativa de vida entre os brasileiros, os indicadores que cobrem o período que vai de 1993 a 2007 mostram como a população branca continua vivendo mais do que a negra. Nesse período, o grupo de homens brancos, em torno de 60 anos de idade passou de 8,2% para 11,1 %, ao passo que o de negros, na mesma faixa etária, aumentou de 6,5% para 8%. Mais preocupantes são os índices de mortalidade de homens de uma forma geral e, em particular de jovens homens negros: as maiores vítimas da violência urbana e do acesso precário aos recursos médicos. Se, no ano de 2010 a taxa de homicídios foi

⁶⁶ Vide a nota de rodapé 48, p. 65

da ordem de 28,3 a cada 100 mil jovens brancos, a de jovens negros chegou a 71,7 a cada 100 mil, sendo que em alguns estados a taxa ultrapassa cem por 100 mil jovens negros. Por sinal, segundo a anistia internacional um jovem negro o Brasil tem em média 2,5 vezes mais chances de morrer do que um jovem branco. Na região nordeste - onde as taxas de homicídio são as mais altas do país - essa diferença é ainda maior: jovens negros correm cinco vezes mais risco de vida. (SCHWARCZ, 2019, p.33)

Importa observar que se historicamente houve segregação racial formal e estratificação socioeconômica segundo o modelo burocrático patrimonialista, autoritário e elitista, hoje são replicadas formas de discriminação já “naturalizadas” ou banalizadas no cotidiano como padrões estruturados e que se repetem por gerações.

A sociedade brasileira, embora já soberana há quase dois séculos e republicana há mais de cento e trinta anos, ainda não distribui educação, segurança ou saúde, mesmo decorridos mais de três décadas do grande “contrato social” celebrado na fundação do Estado por meio da Constituição dita cidadã.

Se elegermos apenas o ano de 2012, quando um pouco mais de 56 mil pessoas foram assassinadas no Brasil, desse total 30 mil eram jovens entre 15 e 29 anos, e desses, 77% eram negros. Em resumo, os números traduzem condições muito desiguais de acesso e manutenção de direitos, dados de violência elevados e com alvo claro. Revelam mais: padrões de mortandade, que evocam questões históricas de longa, média e curta duração. Para que se tenha uma melhor proporção, basta verificar que esses dados são compatíveis com as taxas de homicídio perpetrados durante várias guerras civis contemporâneas no conflito da Síria, que abate o país desde 2011, foram 60 mil mortes por ano; na guerra do Iêmen, que se iniciou em 2015, contabilizam-se cerca de 25 mil homicídios anuais; no Afeganistão, onde os conflitos começaram em 1978, a média é de 50 mil por ano. Tais taxas correspondem à ordem de grandeza da “Guerra Brasileira”, o que nos autoriza falar num “genocídio” de jovens negros. (SCHWARCZ, 2019, p.32-33).

Portando, há uma tendência tácita a perpetuar uma “cicatriz” perversa de discriminação, que é evidenciada, por exemplo, pelo fato de pessoas negras morrerem estatisticamente mais cedo e terem menor acesso aos direitos que supostamente seriam universalmente inerentes a todos os cidadãos brasileiros.

Essas são histórias “persistentes”, que não terminam com a mera troca de regimes; elas ficam encravadas nas práticas, costumes e crenças sociais, produzindo novas formas de racismo e de estratificação. Por exemplo, até os dias de hoje os números da desigualdade têm cara e cor no Brasil. Dentre aquelas que afirmam ter medo da polícia militar, a maioria é composta de jovens retos autodeclarados e moradores da região Nordeste. Em 2009 o país registrou mais de 191 milhões de habitantes, aumento de 23 por cento se comparado à população em 1995. E, dentre as novidades do Censo, uma chama particular atenção: o aumento proporcional da população negra (preta

e parda). Em 1995, 44,9 % dos brasileiros declararam-se negros; em 2009 esse percentual subiu para 51,1%, enquanto a população de brancos caiu de 54,5% para 48,2%. (...) Tal elevação não decorre, porém, do aumento da taxa de fecundidade da população negra, mas, antes, de mudanças comportamentais e na forma como essas pessoas têm se autodeclarado. Desde o final dos anos 1970, e principalmente durante os anos da redemocratização, quando ocorreu a emergência de uma agenda de direitos civis – pautada no direito à diferença dentro da igualdade e da universalidade, e vice-versa – brasileiros têm mudado seus critérios de autodefinição e, progressivamente, se declarado negros ou pardos. (SCHWARCZ, 2019, 32-33).

Diante de dados tão eloquentes, considerado o fato de ser o Brasil o país fora da África com maior população negra do planeta e abrigar a segundo maior número absoluto de negros entre todos os países do mundo, há que se trazer à consciência os determinantes de tal realidade como fato social para que se compreenda a sua dimensão como trauma cultural.

Todavia, é relevante que a escravidão brasileira tem sido via de regra investigada sob o aspecto histórico, o que parece conduzir à ilusão de que o sistema econômico escravagista deixou como única seqüela a desigualdade racial, mas se insistirmos em tal reducionismo estaremos condenados a manter os grilhões inconscientes que ainda permeiam as relações cotidianas e mantêm, para além da mera desigualdade, as mais sutis atuações e as nem sempre sutis dificuldades de mobilidade social que caracterizam a sociedade brasileira.

A forma peculiar como no Brasil se apagou a memória das produções intelectuais de negros que se distinguiram desde o período colonial, durante o império e também na primeira República, bem como a tácita (e muitas vezes explícita) repressão das agremiações, sociedades e imprensa comunitária negras idealizadas para promover inclusão social parece não apenas ter levado à marginalização a cultura negra, como também forçado toda a majoritária população miscigenada a encontrar caminhas marginais de organização social no que foi referido por Cândido (1970) como a Dialética da Malandragem, termo que alude ao jeitinho, à hierarquia relacional e à malandragem⁶⁷ citados por Roberto da Matta (1997), conforme assinala Rocha (2006):

⁶⁷ A figura do malandro tem origem no folclore ibérico - como é o caso de Pedro Malasartes - e na tradição literária satírica. No Brasil, surgiu no personagem Leonardo, em Memórias de um sargento de milícias (1854-1855), de Manuel Antônio de Almeida” e foi consagrado por Mário de Andrade (1928) em Macunaíma, como o herói sem nenhum caráter (1928).”(POKULAT, 2009, p. 1095)

Na importante obra *Carnavais, Malandros e Heróis*, lançada em 1979, Roberto Da Matta deslindou todas as conseqüências da “dialética da malandragem” proposta por Candido. Da Matta argumenta que o dilema brasileiro se originou da oscilação entre o mundo das leis universais e do universo das relações pessoais, entre a rígida hierarquia da lei e a branda flexibilidade da vida cotidiana. Em seu vocabulário, no Brasil, todos aspiram ao status de “pessoa” em detrimento à condição de “indivíduo”. A pessoa tem a sua disposição uma rede social que lhe permite burlar a lei conforme a sua conveniência, enquanto que o indivíduo tem que se curvar à “perversa” universalidade das regras, uma vez que sua rede social é muito limitada. Tudo isso é transmitido num provérbio argutamente estudado por DaMatta: “Aos amigos, tudo; aos inimigos, a lei”. Precisamente a lei que deveria proteger todos os cidadãos com igualdade se torna o instrumento para o restabelecimento de hierarquias. Portanto, de acordo com Da Matta, o que deveria “fazer do Brasil, o Brasil” é a constituição de uma “ordem relacional”, que se funda num “mecanismo social básico por meio do qual uma sociedade feita com três espaços pode tentar refazer sua unidade”.(ROCHA, 2006, p.34)

Ao contrário do que o mito da democracia racial fazia supor, o fato de a população brasileira ser majoritariamente miscigenada não gerou igualdade social, mas formas sutis e complexas de segregação racial e exclusão social em que os estigmas de marca prevalecem sobre os de origem e as delimitações indenitárias têm se mostrado flexíveis e flutuantes ao longo da história e segundo o contexto socioeconômico e geográfico (PRAXEDES, 2020), não se dando segundo limites bem definidos, como os exemplos da segregação americana ou no apartheid sul-africano. Tal complexidade levou à formação de mecanismos peculiares para se lidar com as múltiplas hierarquias (por exemplo, pela forma como são utilizados os pronomes de tratamento⁶⁸) das distâncias sociais e as diferenças em nossa sociedade. Instituições nacionais como o “jeitinho brasileiro”, a “malandragem”, a “carteirada” e o “despachante” evidenciam de forma cristalina quais são os valores sociais em jogo, deixando transparecer a desigualdade e suas origens:

(...) tudo isso provoca no Brasil o surgimento de algumas instituições: uma instituição é o jeitinho brasileiro. As organizações no Brasil são tão burocratizadas que o único jeito de contornar a burocracia é através do jeitinho. (...) Leis muito complicadas, leis muito difíceis, leis num número exagerado, são contornadas pelo jeitinho. (...) É o seguinte, eu chego para o Paulo e digo: “Você é de Rio Claro, a mesma terra que eu.”. Ele diz: “É, você também é de Rio Claro, de que família você é? Qual é o seu pessoal?”. Esse é o jeitinho, é um time de futebol comum, é uma cidade comum, é isso que se faz no Brasil. Com isso se costuma furar uma fila de cinquenta pessoas. A pessoa vai passando. Ela é de Rio Claro conhece gente... Assim vai passando... (...) a outra instituição é o despachante. A classe média e a classe

⁶⁸ A forma de tratamento aponta para as forças que prevalecem para a manutenção das estruturas de uma sociedade: poder ou solidariedade (BIDERMAN, 1972).

alta no Brasil não sabem fazer nada sem o despachante. Por que existe o despachante? Existe, outra vez, por causa da burocracia, da burocracia muito desenvolvida. Outra instituição que é comum no Brasil é “o você sabe com quem está falando?”, que é muito desagradável para se ouvir, mas que é geralmente o jeito de se dizer: “Eu sou parente daquele desembargador, você não sabe, quem é você? Eu sou parente do desembargador, você não é nada.” Muito bem, mas no Brasil tem um jeito que é único, que é o jeito de combinar o você sabe com quem está falando com o jeitinho, ou seja, ao mesmo tempo dá uma humilhada e dá uma acariciada, isso também é comum no Brasil. Uma outra coisa que a gente pode lembrar, é o seguinte: na religião africana, por excelência, no Brasil, o Candomblé, o Exu é o intermediário entre o céu e a terra, o Exu é aquele que abre caminhos, quem é o despachante? O despachante é aquele que abre caminho. Agora, veja no caso do candomblé: para chegar ao Exu eu tenho que passar pelo Pai de Santo, quer dizer que eu não me livro do formal. Mesmo para chegar no informal, eu tenho que passar pelo formal e é isso que acontece também nas organizações. (...). Parece que o modelo familiar é alguma coisa que toma o lugar de espaços não preenchidos, ou seja, eu não sei bem como me relacionar com meu chefe mas o modelo que me sugere é o modelo de pai; eu não sei me relacionar com a organização mas o modelo que se me sugere é o de mãe. Para isso é preciso que não haja um modelo anterior, um modelo alternativo. Então, de fato, as pessoas constroem nas organizações segundas e terceiras famílias. Uma outra (...) instituição brasileira, finalmente, é a malandragem. E essa todo mundo conhece um pouco, já foi vítima. (...) E o malandro é isso, o malandro é o cara dos pequenos roubos, o malandro é o pequeno assaltante, o malandro é aquele que bate carteira, o malandro é aquele que passa por amigo e não é, que tenta levar vantagem. Malandragem é diferente do jeitinho, porque o jeitinho pode ser uma relação amistosa, enquanto que a malandragem significa sempre passar para trás, passar alguém para trás. Agora, o malandro brasileiro também pode ser uma figura muito simpática, Walt Disney, por exemplo, consagrou o malandro brasileiro na figura do Zé Carioca. (...) e aí se vê o brasileiro como uma pessoa que tem um discurso ambíguo, que fala ao mesmo tempo como colonizador e como colono, que não consegue ser o senhor e não consegue ser o subordinado; ele é, ao mesmo tempo, senhor e subordinado. (...) O que falta para o Brasil é tentar assumir a busca de ser aquilo que Caetano Veloso falou magistralmente numa música: ‘Eu não quero Pátria, quero Mãria e quero Fátia’; ou seja, para o brasileiro falta quase tudo em termos de carência, pensada psicanaliticamente. Ora, quem é tão carente assim, na realidade só pode precisar de tanta burocracia, de tanta lei inútil e, com tanta burocracia, com tanta lei inútil, precisar de tantas instituições, de perfumaria, que vão passando essas leis e essa burocracia. (MOTTA, 2003, p. 15-17).

A eficácia de tais mecanismos é ainda mais evidente quando observamos que, paradoxalmente, a exclusão social dos afrodescendentes cresceu ainda mais depois da Abolição, nos primeiros anos da República. Ao contrário do que divulgava a propaganda republicana, os negros eram sistematicamente “esquecidos” no contexto da pretensa construção de uma sociedade liberal recheada de benesses do Estado para a elite que descendia dos senhores de escravos.

Segundo Guimarães (2008), houve um significativo arrefecimento das mobilizações políticas em favor dos ex-escravos e seus descendentes durante a República Velha e somente na década de 1930 a criação da Frente Negra Brasileira

(FNB) veio a ser o primeiro movimento político negro republicano de repercussão nacional e que gerou sucursais em vários estados da federação, ainda que com muitos movimentos internos divergentes e ideias contraditórias, além de fazerem coro com a negação pacificada do racismo no Brasil e aspirassem à melhor instrução dos brancos, negligenciando a cultura negra e enfatizando a miscigenação como valor nacional. Todavia, não era subestimado o preconceito vigente no país em todos os níveis e contra a discriminação, velada ou explícita, ainda se discutia a diferença entre o preconceito de cor, que ocorreria no Brasil partindo mais frequentemente de mulatos e mestiços claros contra negros, e o preconceito raça, estranho ao Brasil e próprio de outros países, como os Estados Unidos e a África do Sul.

A partir da redemocratização que sucedeu o Estado Novo e em pleno florescer da teoria da democracia racial, com a mobilização de intelectuais negros que pretendiam influenciar a nova Constituição de 1946 e a fundação do Comitê Democrático Afro-Brasileiro (que teve o apoio da União nacional dos estudantes), fortaleceu-se o ativismo negro ao ponto de se apresentar um Manifesto à Constituinte de 1946, segundo Abdias do Nascimento (1982), que defendia a necessidade de uma “segunda abolição”, em sua coluna na página 5 do Diário Trabalhista de 23/1/1946 escreveu:

A base puramente romântica da campanha abolicionista, a ausência de estudos sociológicos objetivos em torno da situação e do futuro da raça e do povo brasileiro permitiram que os africanos e seus descendentes fossem libertos do jugo escravocrata e se vissem de uma hora para outra sem casa, sem comida, e sem trabalho. Já a ninguém mais interessava o braço do negro, quando operários mais capazes aportavam em nosso mercado, escoraçados pela grave crise europeia, provocada pelo surto industrial nascido após a descoberta da máquina a vapor (...).Causa direta do preceito jurídico de que todos os brasileiros são iguais perante a lei criou-se também uma mentalidade preocupada em negar qualquer preconceito de cor no Brasil, enquanto que [sic] os negros, com poucas oportunidades de elevar seu “standard” de vida por causa da atmosfera de desprestígio em que se viu cercado, refugiou-se nos morros e deles fez seu “habitat” carregando às costas o terrível ônus do analfabetismo, da subalimentação, da tuberculose e do atraso em todos os sentidos. (...) A República surgiu, e ao invés de estabelecer um plano de amparo e readaptação social da gente negra, o que se visou foi procurar apagar a “mancha” da escravidão na história pátria, chegando ao extremo de cometer erros irresgatáveis como aquele do grande e admirável Rui Barbosa, que na qualidade de ministro da Fazenda, mandou queimar todo o arquivo referente à escravidão. Por causa dessa medida, ainda não pudemos e nem poderemos nunca saber ao certo quantos negros entraram no Brasil, nem as nações de origem daqueles que tão fundamente iriam influir na estruturação espiritual e material da pátria em formação. (GUIMARÃES, 2008, p. 148-149)

Ainda segundo Guimarães (2008), a legitimidade intelectual daquele movimento ainda dependia pensadores como Gylberto Freire, Arthura Ramos e Thales de Azevedo e os colunistas do referido Diário afirmavam: “não existe um problema do negro, mas um problema nacional de pobreza e de falta de educação, que atinge brancos e negros igualmente. Aqui, o “preto seria ainda mais preconceituoso que o branco” (GUIMARÃES, 2008).

Tal posicionamento submisso revela a intensidade da repressão que até meados do século XX se exercia e como eram ainda considerados tabus a discriminação racial e a exclusão do negro na sociedade brasileira.

Todavia conforma já discorrido anteriormente, a partir da derrocada da teoria da democracia racial e depois da consolidação dos direitos civis dos negros norte-americanos e dos movimentos afirmativos das décadas de 60 e 70, a mobilização em favor da militância antirracista e de uma política de Estado inclusiva, mormente depois da promulgação da Constituição de 1988 e da criminalização do racismo, talvez se vislumbre finalmente no horizonte brasileiro, passados mais de um século da Lei Aurea, a segunda abolição sonhada por Abdias do Nascimento.

4.3 TRABALHO LIVRE NA PATRIA LIVRE

Abolida formalmente a escravidão, a maior parte da população brasileira era composta por ex-escravos e seus descendentes, imigrantes e toda sorte de trabalhadores precariamente qualificados para serem inseridos no mercado de trabalho de forma remunerada, o que resultou na reinvenção de antigas formas de subordinação social e diversas categorias de quase-assalariamento ou quase-campesinato.(BARBOSA, 2003).

Segundo Marx (1988), o trabalhador, por ser expropriado dos meios de produção, vende a sua força de trabalho. Portanto, é a relação entre as necessidades de produção e consumo que induz à formação de um mercado de trabalho, um setor específico das relações econômicas em que os que possuem os meios de produção compram a força de trabalho daqueles que livremente, ainda que sob coação econômica, a vendem para suprir suas necessidades, consumindo bens e serviços que resultarão no acúmulo de capital.

Todavia, por quase quatro séculos e de forma generalizada o trabalho no Brasil fora obtido à custa de coação extra econômica, por meio de castigos e sujeição pessoal.

Chanceladas pelo poder público, as relações de trabalho eram ditadas no domínio privado em uma dimensão quase sem limites⁶⁹, uma vez que o semovente dominado guardava uma relação de pertencimento, de coisa, em relação ao dominador proprietário.

A ausência de um negócio jurídico entre senhor e escravo tornou dispensável maior intervenção do poder público sobre a organização social do trabalho e as relações trabalhistas foram aqui sempre mediadas por valores hierárquicos que se impunham pela violência ou pela mera dominação mantida à custa de compadrio, favores pessoais e coação explícita. Todavia, a formação de uma legítima economia de mercado não pode prescindir do controle político das relações sociais, segundo Weber (1999).

As consequências indelévels do regime escravista sobre a formação de um mercado de trabalho brasileiro foram ressaltadas por Barbosa (2003):

(...) a força de trabalho {escrava} não era negociada no mercado, conformando um não-capital a ser recuperado com a extração de mais-trabalho (...) a formação social capitalista era inassimilável à formação social escravista, ainda que no caso brasileiro, a primeira emergisse da segunda (...) Mais importante ainda, esta presença ausente - o não-mercado de trabalho - deixaria marcas indelévels na conformação do mercado de trabalho. Se o fim do tráfico de escravos colocava limites à escravidão, os futuros ex-escravos possuíam um destino incerto enquanto trabalhadores. Ou seja, a escravidão não fôra - e nem poderia ser - simplesmente expurgada. Se a escravidão permitiu a inserção do Brasil colonial na divisão internacional do trabalho, através do regime de plantation ela embotou o processo interno de diferenciação social, ao travar a formação de um mercado de trabalho genuíno na colônia e na nação independente durante as suas primeiras décadas de existência. De um lado, formou-se uma sociedade original ainda que dependente das tendências e oscilações da economia internacional. De outro, a concentração da renda e a desigualdade social figuraram como

⁶⁹ "(...) o senhor podia tomar qualquer decisão quanto à vida de seu escravo, conforme seu arbítrio. Se considerasse que um escravo o ameaçava, podia mandar cortar seus pés, cegá-lo, suplicia-lo com chibatadas ou matá-lo. A relação senhor/escravo não era um pacto: o senhor não estava obrigado a preservar a vida de seu escravo individual; muito ao contrário, sua liberdade de tirar a vida daquele que coisificara definia sua posição de senhor, tanto mais quanto o fluxo de escravos no mercado lhe permitia repor o plantel sem maiores restrições. Entre nós, a escravidão não foi apenas negação do escravo como pessoa (sua coisificação), mas sua negação como ser vivo. Está-se falando de séculos de horror ao longo dos quais a escravidão, dilapidando os corpos negros dos cativos e corrompendo as mentes de seus senhores, precisava ser repostada dia após dia e com violência sempre renovada, destruindo constantemente um dos pólos da dialética hegeliana, que por isso precisava ser constantemente repostado. A escravidão longa acabou por abstrair o rosto do escravo, despersonalizando-o e coisificando-o de maneira reiterada e permanente. Ao final restava apenas a sua cor, definitivamente associada ao trabalho pesado e degradante".(CARDOSO,2008, p. 80)

heranças a dificultarem uma modernidade plena, quando o capitalismo vicejasse por estas plagas.(BARBOSA, 2003, p.15)

Embora controverso⁷⁰, o argumento de Cardoso (1962) ao assinalar que a economia escravista valorizava o poder e a autoridade sobre o trabalho em detrimento do lucro, concordamos que parece fazer muito sentido se observarmos que a prescrição laboral para o escravo ocupava-se em evitar a insubordinação por meio da permanente demanda por atividades, lucrativas ou não.

Ademais, conforme assinala Ashworth (1995), o trabalho escravo somente pôde prevalecer economicamente enquanto o trabalho livre esteve à margem do mercado, pois o próprio regime escravista impunha limites à elevação da produtividade a níveis que somente uma massa de reserva de mão-de-obra livre poderia alcançar. De fato, a escravidão impunha um limite estrutural ao aumento da composição orgânica do capital (IANNI, 1988).

Conforme já referido nos subcapítulos anteriores, é importante ressaltar que uma sociedade escravista é muito mais do que simplesmente uma sociedade que possui escravos; a primeira acaba por gerar uma estrutura hierárquica em que as diferenças sociais podem ser mediadas pelo número de escravos que se possui para obter o mais-trabalho e em tal sociedade os verdadeiros excluídos seriam os “sem-escravos”, conforme assinala Barbosa (2003).

Ocorre que escravos (que também possuíam suas famílias), alforriados, bem como seus descendentes e demais despossuídos de escravos, terras ou capital procuravam criar espaços de sobrevivência, o que até certo ponto garantia a estabilidade ao regime escravista, mas também forçava a introjeção da obediência e, conforme assinala Barbosa (2003), uma integração bastante peculiar, ainda que assimétrica, na vida social.

Enquanto "o senhor desejava o escravo modelável e maleável ao máximo", este buscava desenvolver estratégias de repersonalização. Ser fiel, obediente e humilde configurava para o escravo uma forma eficaz e sutil de resistência". Resistia desta forma à desumanização implícita na sua condição de mercadoria, ou melhor, de não-mercadoria, pois enquanto força de trabalho não participava efetivamente de transação alguma. Abriam-se assim brechas para a mobilidade social dos escravos, especialmente a partir do expediente das alforrias- gratuitas, onerosas ou sob condição.(BARBOSA, 2003, p.61)

⁷⁰ TAUNAY, 2003

A gênese do trabalho livre no Brasil parece claramente vinculada a essas brechas, por onde passou a vislumbrar alguma mobilidade social a imensa maioria da população brasileira do início do século XX, enquanto tardiamente se estabelecia um mercado de trabalho em meio à ausência de uma política trabalhista de Estado eficaz.

Aprendendo a andar pelas brechas, o brasileiro médio, que já há muito tempo vinha dando o seu “jeitinho”, não viu o arcaico sistema escravagista terminar da noite para o dia e, sem qualquer benesse ou incentivo daqueles fartamente oferecidos à elite da jovem República, ofereceu sua contribuição anônima e imprescindível à consolidação do livre mercado. Como explica Cardoso (2008), o trabalho livre foi gestado no seio da escravidão ao longo dos séculos e conserva as marcas da sua origem:

(...) a transição para o trabalho livre no Brasil não foi necessariamente uma transição para o trabalho *capitalista* ou *assalariado*. Ao longo dos séculos, os cativos e/ou seus descendentes se libertaram da escravidão e passaram a compor a população não diretamente envolvida com a economia escravista, que com o tempo se avolumou em virtude da miscigenação. Em 1850, quando cessou o tráfico negreiro, havia cerca de dois milhões de escravos numa população estimada em oito milhões de almas, das quais mais de 90% viviam no campo. A força de trabalho já não era majoritariamente escrava. O censo demográfico de 1872 contou perto de dez milhões de brasileiros, dos quais 1,5 milhão de cativos. Como considerar intersticiais, ou sem lugar, os 75% de brasileiros que já não eram escravos em 1850? Esse grupo heterogêneo, mestiço, majoritariamente miserável, disperso pelo território nacional e afeito à migração constante em busca de meios de vida não participava diretamente do setor dinâmico da economia (que então se deslocava para as lavouras de café de São Paulo), *mas era parte da dinâmica social mais geral.*(CARDOSO,2008, p. 76-77)

Não menos importante foi a perspectiva geográfica do modo como a transição do trabalho escravo para o mercado de trabalho livre ocorreu. As características regionais das atividades laborais e até o folclore dos trabalhadores de cada região ainda hoje testemunham a influência das relações escravagistas: dos sertanejos do agreste nordestino, que ainda conservam as relações de servidão originadas nos antigos engenhos de açúcar, aos camelôs que sobrevivem nas grandes cidades, moldados à moda dos escravos urbanos de ganho.

(...) não houve uma só transição para o trabalho livre (ou, como prefere Fragoso, “não-escravo”, já que nos séculos XVIII e XIX boa parte dos homens livres estava submetida a diversos tipos de trabalho forçado), mas várias transições ocorridas em distintos momentos históricos nas diferentes regiões do país. As diferenças regionais quanto ao ritmo da transição são reflexo de outro aspecto relevante da ordem escravista: a existência de diversos regimes de escravidão. Sabe-se hoje com muito mais propriedade que eram diferentes os padrões de sujeição dos cativos nos canaviais de Pernambuco ou da Bahia, nos pampas gaúchos, nas minas de ouro e diamantes das Gerais, nos cafezais do Vale do Paraíba, em cidades pequenas do interior de São Paulo, numa cidade grande como o Rio de Janeiro ou no interior dos engenhos de açúcar. Neste último caso, por exemplo, hierarquias ocupacionais distinguiram os escravos segundo a qualificação para o uso adequado do maquinário, a capacidade de produção do açúcar com determinado padrão de qualidade etc., gerando expectativas de ascensão social e de alforria que não existiam nos campos de cana ou de algodão. No Nordeste, pequenos proprietários de escravos tendiam a ter relação menos predatória com sua força de trabalho, comprada a preços altos para os padrões econômicos da maioria. Permitiam a constituição de famílias e não raro alforriavam cativos em seus testamentos. A baixa capitalização de boa parte dos proprietários nordestinos, ademais, fez que a escravidão convivesse com o trabalho livre (ou não escravo) nos momentos de maior demanda por trabalho, como o da colheita da cana. Roceiros mais ou menos independentes dos potentados locais eram acionados sazonalmente para o trabalho nas terras dos donos de escravos. Isso foi menos freqüente nas regiões mais ricas ou nos grandes engenhos, capazes de adquirir a escravaria de que necessitavam para o trabalho. Na cidade do Rio de Janeiro, os escravos tinham muita liberdade de movimento, já que boa parte de seus senhores vivia justamente de seu trabalho como vendedores ambulantes, condutores de palanquins, carregadores de água ou dejetos para as famílias e toda sorte de serviço compatível com sua condição de “escravos de ganho” ou “de aluguel”, muitos dos quais conseguiram comprar sua alforria com o pecúlio acumulado. Isso contrastava profundamente com o cativo do café no Vale do Paraíba, caracterizado por extensas jornadas e diminutas possibilidades de manumissão. Além disso, a escravidão do século XIX foi diversa, sobretudo de 1850 em diante, quando o preço do escravo sofreu acréscimos sucessivos e tornou irracional o uso predatório que dele se fazia nos séculos anteriores.(CARDOSO, 2008, p. 73-74)

Além de influenciar a formação do mercado de trabalho e o exercício da atividade livre segundo os costumes e as circunstâncias de cada região, o sistema de produção escravista moldou também a remuneração do trabalho livre de forma mais abrangente do que se pode supor, uma vez que permeava todas as relações e atividades da nossa sociedade:

Ora, a escravidão permeava toda a vida social, enquanto o trabalho livre era restrito. Ainda que o papel deste não fosse de todo desprezível, era moldado pelo trabalho escravo. Tanto assim que o trabalhador especializado precisava ser enxertado no escravo, embora sem alterações na dinâmica de funcionamento da economia escravista. Quando se remunerava um trabalhador livre ou se conferia um quase-salário ao escravo, o preço era definido institucionalmente e não pelo mercado, inexistente.(BARBOSA, 2003, p.61)

Conforme já esclarecido anteriormente, o preço ou o valor do trabalho “definido institucionalmente” implica uma relação para além do interesse econômico, um valor moral cuja conotação é subjetivada no contexto da dicotomia entre espaço público e espaço privado, como assinalou Da Matta (1984).⁷¹ O reconhecimento do valor de quem trabalha depende também das complexas hierarquias inter e intrainstitucional e “ser alguém” no Brasil depende mais de onde e para quem se trabalha do que da importância intrínseca do que se faz (daí, talvez, a predileção do brasileiro pelo emprego no serviço público).

⁷¹ “O fato é que não temos a glorificação do trabalhador, nem a ideia de que a rua e o trabalho são locais onde se pode honestamente enriquecer e ganhar dignidade. Para nós, esses espaços e essa mediação entre casa e rua pelo trabalho são algo muito complexo. Mas poderia ser de outro jeito numa sociedade em que até outro dia havia escravos e onde as pessoas decentes não saíam à rua nem podiam trabalhar com as mãos? É claro que não... No nosso sistema, tão fortemente marcado pelo trabalho escravo, as relações entre patrões e empregados ficaram definitivamente confundidas. Não era algo apenas econômico, mas também uma relação moral onde não só um tirava o trabalho do outro, mas era seu representante e dono perante a sociedade como um todo. O patrão, num sistema escravocrata, é mais que um explorador de trabalho, sendo dono e até mesmo responsável moral pelo escravo. Essas relações são complicadas e, dizem os especialistas, muito difíceis de serem mantidas em nível produtivo. Pois aqui a relação vai do econômico ao moral, totalizando-se em muitas dimensões e atingindo diversas camadas sociais. Creio que isso embebeu de tal modo as nossas concepções de trabalho e suas relações que até hoje misturamos uma relação puramente econômica com laços pessoais de simpatia e amizade, o que confunde o empregado e permite ao patrão exercer duplo controle da situação. Ele assim pode governar o trabalho, pois é quem oferece o emprego, e pode controlar as reivindicações dos empregados, pois apela para a moralidade das relações pessoais que, em muitos casos, e sobretudo nas pequenas empresas e no comércio, tende a ofuscar a relação patrão empregado. O caso mais típico e mais claro dessa problemática – muito complexa e a meu ver ainda pouco estudada – é o das chamadas “empregadas domésticas”, as quais são pessoas que, vivendo nas casas dos seus patrões, realizam aquilo que, em casa, está banido por definição: o trabalho. (...) elas repetem a mesma situação dos escravos da casa de antigamente, permitindo confundir relações morais de intimidade e simpatia com uma relação puramente econômica, quase sempre criando um conjunto de dramas que estão associados a esse tipo de relação de trabalho onde o econômico está subordinado ao político e ao moral, ou neles embebido. Tal como deve ocorrer quando a casa se mistura com a rua... O fato, porém, é que a concepção de trabalho fica confundida num sistema onde as mediações entre casa e rua são tão complexas. E onde, como vimos, casa e rua são mais que locais físicos. São também espaços de onde se pode julgar, classificar, medir, avaliar e decidir sobre ações, pessoas, relações e moralidades. Compensando-se mutuamente e sendo ambas complementadas pelo espaço do “outro mundo”, onde residem deuses e espíritos, casa e rua formam os espaços básicos através dos quais circulamos na nossa sociabilidade. (DA MATTA, 1984, p. 22-23)

Ao indicar o elevador de carga para um trabalhador apenas pelo fato de estar a serviço, o porteiro do edifício residencial reafirma a categorização daquele que trabalha ao lugar de coisa e, o fazê-lo alegando uma norma institucional, evidencia o valor social que deriva do costume e homologa a posição hierárquica e o papel (em consequência, o valor do trabalho) que cumpre ao trabalhador livre e qualificado (afinador de piano autônomo) ocupar na estrutura social.

A longevidade da escravidão, que em seu aspecto predatório despersonalizou o cativo, proporcionou a construção da imagem do trabalho manual como algo indigno de outro que não o negro, o qual, ainda que “atavicamente propenso ao não-trabalho” por “bárbaro” e de “sangue viciado”, podia ser dobrado pela força. A imagem do trabalho e do trabalhador consolidada ao longo da escravidão fez-se, portanto da sobreposição de hierarquias sociais de cor, de *status* social associado à propriedade e de dominação material e simbólica, numa mescla de sentidos que convergiram para a percepção do trabalho manual como algo degradado. Dizendo-o de modo mais enfático, a ética do trabalho oriunda da escravidão foi uma ética de *desvalorização do trabalho*, e seu resgate do ressaibo da impureza e da degradação levaria ainda muitas décadas. (CARDOSO, 2008, p. 80-81)

Observa--se, dessa forma, que relevantes questões trabalhistas, como a relação entre os cidadãos e o Estado, a desigualdade e o preconceito entre compatriotas e o estigma de submissão e inferioridade, demandam exaustiva investigação interdisciplinar e pluridimensional que não passarão ao largo do grande trauma cultural brasileiro: a maior, a mais abrangente e duradoura escravidão das Américas.

Nesse sentido, esta pesquisa pode ser finalizada, garantindo que o tema esteja evoluindo, e não se esgote, e que este trabalho chegue ao fim no pressuposto de que pode contribuir para a redefinição da descrição do mecanismo psíquico do trauma individual e para o desenvolvimento de conceitos-chave na gênese dos traumas culturais e na formação da identidade coletiva.

A pesquisa intitulada "O Trauma Cultural da Escravidão e do Trabalho no Brasil" aponta para a reflexão e futuras definições sobre o assunto, para além das práticas meramente arquivistas, bibliotecárias e museológicas, e para a sua compreensão, também, de um ponto de vista transdisciplinar que eventualmente proponha eficiências e maior credibilidade às ações efetivas em suas respectivas áreas de aplicação.

5. CONCLUSÃO

O objetivo dessa pesquisa foi verificar se é possível caracterizar a escravidão no Brasil como um trauma cultural e oferecer uma reflexão sobre o seu impacto sobre identidade nacional, relações de trabalho e cidadania.

Partimos da construção do conceito de trauma cultural e da definição de identidade coletiva para buscar a mais ampla compreensão de como e por que ocorre tal ruptura da vida social organizada e dos seus significantes. Ressalvamos que o limite para o trauma cultural em uma coletividade parece depender de como e do quanto a sua identidade é afetada. Enfatizamos as complexas transformações que o inconsciente impõe às reações traumáticas segundo a concepção psicanalítica freudiana e observamos que a súbita ruptura psíquica provocada pelo trauma não é compatível com a experiência cognitiva, sendo sempre recalcada a vivência traumática à inconsciência.

O conceito de racismo estrutural, atualmente muito discutido no Brasil em razão do flagrante influência da escravidão sobre as nossas instituições, pode ser melhor compreendido à luz dos determinantes inconscientes cuja maior evidência é a sua “naturalização”, ou seja, passa o racismo a transcender à lógica econômica, às divisões de classes e às características fenotípicas e a constituir um valor em nossa sociedade, onde a desigualdade é a regra.

Portanto, uma vez apresentada o conceito de trauma cultural e discutida a dinâmica da sua formação, postulamos que a forma como naturalizamos o racismo no Brasil pode ser um dos seus muitos sintomas, a ser somado ao complexo de vira-latas, à grande prevalência de ações trabalhistas por assédio moral e à cultura do “jeitinho” e do “você sabe com quem está falando”, entre tantos outros.

A escravidão no Brasil não apenas foi duradoura e presente em todos os níveis da vida pública e privada, mas esculpiu na sociedade brasileira uma marca tão singular que é hoje confundida com a própria identidade nacional (haja vista a recente tendência da construção civil em Portugal para aderir `a concepção de “dependências de empregada” nos projetos residenciais que pretendem cativar os imigrantes brasileiros).

De fato, o trauma cultural na sociedade brasileira é inegável e precisamos dele ter consciência. Por mais doloroso que seja admitir que somos uma sociedade doente nesse sentido, tal é o único caminho para mudar. Em analogia como um paciente que procura tratamento para transcender a um trauma, a sociedade também pode buscar tal superação. Observamos que a partir da Constituição Cidadã de 1988, o movimento negro tem promovido maior consciência a respeito dessas “feridas” e buscado encontrar soluções para sair da situação de subcidadania. O combate ao racismo por meio da recuperação e valorização da contribuição dos negros para o Brasil, a criação do feriado da consciência negra, a criação da Fundação Palmares, a recuperação de objetos religiosos de religiões de matriz africana outrora apreendidos pela polícia e a inclusão da história da África nos currículos escolares são algumas das evidências dessa busca pela cura, o que não apenas beneficia aos que se identificam com a cultura negra, mas é imprescindível à sociedade brasileira.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALLAH, F.N. O Código Criminal e a Rebelião Escrava (1830-1835). Faculdade de Direito, da Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2015 in: <https://fernandonasser.jusbrasil.com.br/artigos/340748539/o-codigo-criminal-e-a-rebeliao-escrava-1830-1835>, acesso em 16 de outubro de 2021.

ABDENUR, Roberto. "A Política Externa Brasileira e o Sentimento de Exclusão". In: FONSECA JR., Gelson. Temas de Política Externa Brasileira II. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

ALENCAR, José. Cartas a favor da Escravidão. Editora José Aguilar, 1950.

ALEXANDER, J. C. *et al* (2004) Cultural Trauma and Collective Identity. University of California Press, 2019.

ALVIM J.R.L.; NUNES T.G. O jeitinho brasileiro, o homem cordial e a impessoalidade administrativa: encontros e desencontros na navegação da máquina pública brasileira - Revista de Direito Público Contemporâneo, Instituto de Estudios Constitucionales da Venezuela e Universidade Federal de Rural do Rio de Janeiro do Brasil, a. 1, v. 1, n. 2, p. 120, julho/dezembro 2017.

ARRETCHE, Marta. Democracia e redução da desigualdade econômica no Brasil: a inclusão dos outsiders. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2018, 33.

ARSENAULT, N. ROSE, C. Africa Enslaved: A Curriculum Unit on Comparative Slave Systems for Grades 9 -12. University of Texas, 2006.

ASHWORTH, John, Slavery, Capitalism and Politics in the Antebellum Republic, volume I, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARBOSA, Alexandre de Freitas et al. A formação do mercado de trabalho no Brasil: da escravidão ao assalariamento. 2003.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. Formas de tratamento e estruturas sociais. ALFA: Revista de Linguística, 1972.

BILHEIRO, Ivan. A LEGITIMAÇÃO TEOLÓGICA DO SISTEMA DE ESCRAVIDÃO NEGRA NO BRASIL: CONGRUÊNCIA COM O ESTADO PARA UMA IDEOLOGIA ESCRAVOCRATA. **CES Revista**, [S.l.], v. 22, n. 1, p. 91-101, abr. 2016. ISSN 1983-1625. Disponível em: <<https://seer.cesjf.br/index.php/cesRevista/article/view/713/566>>. Acesso em: 13 out. 2021.

BISSIGO, D. N. O Censo de 1872 e a simplificação da Liberdade - Texto apresentado no 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Curitiba (UFPR), de 13 a 16 de maio de 2015. Anais completos do evento disponíveis em <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>

BOHLEBER, W. Recordação, Trauma e Memória Coletiva – a luta pela recordação em psicanálise – Rev. Bras. Psic. nº 41 vol. 1 – pag.154-175 - 2007

BOTELHO, T. Labour Ideologies and Labour Relations in Colonial Portuguese America, 1500–1700*-IRSH 56 (2011), Special Issue, p. 275–296.

BRASIL. Tribunal superior do Trabalho. Estatística 2017 - Disponível em: <<http://www.tst.jus.br/web/estatistica>>. Acesso em: 25 nov. 2018

BUENO, E. Ficha suja. In: FIGUEIREDO, L. (Org.). História do Brasil para ocupados. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2013.

CANDIDO, Antonio. Dialética da malandragem. Revista do Instituto de estudos brasileiros, n. 8, p. 67-89, 1970.

CARDOSO, Adalberto. Escravidão e sociabilidade capitalista: um ensaio sobre inércia social. Novos estudos CEBRAP, p. 71-88, 2008.

CARDOSO, Fernando Henrique, Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional, São Paulo, Difel 1962.

CARMO, I. N. Entre sinhás, mucamas, iaiázinhas e amas de leite: mulheres negras e brancas na sociedade brasileira do século XIX e início do XX; Revista Senso Comum, nº 2, 2012, p. 108-123

CARUTH, C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History - The Johns Hopkins University Press, 1996.

- CHAVES, E.S. Nina Rodrigues: sua interpretação do evolucionismo social e da psicologia das massas nos primórdios da psicologia social brasileira; *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 8, n. 2, p. 29-37, 2003
- CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 6/7, p. 35–50, 2010. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1860>. Acesso em: 15 out. 2021.
- COSTA, M. A Curvatura da Banana. Estação Brasil, 2018.
- COUTO, Elvis Paulo. As Raízes do Patrimonialismo de Estado no Brasil. Revista *Habitus: Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 100-112, 10 de nov. 2016. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 10 de nov. 2016.
- CUNHA, Maísa Faleiros. A escravidão em números: demografia escrava em Franca-SP (1811-1888). Campinas: Núcleo de Estudos de População/Unicamp, 2015.
- DAVY, George Alan. Argumentation in Thomas Jefferson's "Notes on the State of Virginia". The Pennsylvania State University, 1992. (vide Willian Peden, 1982)
- DA MATTA, R. (1997), Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Rocco, Rio de Janeiro, 1997.
- DA MATTA, R. O que faz do Brasil, Brasil – Ed. Rocco - 1984
- DARWIN, F. The Life and Letters of Charles Darwin. D. Appleton & Co., 1897.
- DE ANDRADE, Manuel Correia. Transicao do trabalho escravo para o trabalho livre no Nordeste açucareiro: 1850/1888. **Estudos Econômicos (São Paulo)**, v. 13, n. 1, p. 71-83, 1983.
- DOMINGUES, P. Imprensa Negra. Organização: SCHWARCZ, L. e GOMES, F. **Dicionário da Escravidão e da Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 266 e 271-272.
- DOUGLASS, F A Narrativa da vida de Frederick Douglas, um escravo americano – Trad. Leonardo Polia Vidal – Amazon 2012
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENZWEILER, D. A.; CAREGNATO, L. Sobre o autoritarismo brasileiro (Resenha). (2020). *Revista Brasileira de História da Educação*, 20. DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhe.v20.2020.e137>

EYERMAN, R. Slavery and the formation of African American Identity Yale University, 2002.

FAORO, R. Os Donos do Poder. Rio de Janeiro: Globo, 2001

FERNANDES, F. A integração do negro na sociedade de classes. Rio de Janeiro: Ática, 1978.

FIGUEIRA JUNIOR, O. B. CRIME E CASTIGO: PENA DE MORTE E A MANUTENÇÃO DA ORDEM NO IMPÉRIO BRASILEIRO (1830-1876). **História e Diversidade**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 188–202, 2018. in: <https://periodicos.unemat.br/index.php/historiaediversidade/article/view/2755>. Acesso em: 16 out. 2021.

FREYRE, G. Casa Grande e Senzala. Global, 1933.

FREUD, Sigmund. O homem Moisés e a religião monoteísta. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2014. p. 187.

GIANNETTI, E. O Elogio do Vira-Lata. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

GOMES, L. Escavidão – Ed. Globo – Rio de Janeiro – 2019.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; MACEDO, Márcio. Diário Trabalhista e democracia racial negra dos anos 1940. *Dados*, 2008, 51: 143-182.

GUARACY, T. A Conquista do Brasil: 1500 – 1600 Ed. Planeta – 2015.

HALBWACHS, M. “A Memória Coletiva” – trad. da 2ª ed de “La Mémoire Collective” – Ed Revista dos Tribunais – São Paulo – 1990.

_____. Les Cadres Sociaux de la Mémoire - Paris: Les Presses Universitaires de France, 1952 – Ed. Eletrônica. disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html. Acesso em 20 de outubro de 2019.

HERMAN, J. Trauma and Recovery – Basic Books – 1997

HIRSCH, M; The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, 2008; 29 (1): 103–128.
in: <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>

HOBBSAWN, E. e RANGER, T. “ A Invenção das Tradições” – Ed. Paz e Terra – Rio de Janeiro, 1997

HOLANDA, S. B. O Homem Cordial – Cia das Letras 2016

HOLANDA, S. B. Raízes do Brasil – Cia das Letras – 2018.

IANNI, Octavio, *As Metamorfoses do Escravo: Apogeu e Crise da Escravatura no Brasil Meridional*, São Paulo: Difel, 1962.

_____. *Escravidão e Racismo*, São Paulo: Hucitec, 1988, i. Edição.

IBGE. Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2015.

INNES, A.; STEELE, B. *Memory, Trauma and Ontological Security. Memory and Trauma in International Relations.* editor / Erica Resende ; Dovile Budryte. Routledge, 2013.

KAPLAN, E. A. *Trauma Culture* – Rutgers University Press – 2005

KAUFMAN, Robert R. (1977), "Corporatism, Clientelism, and Partisan Conflict: A Study of Seven Latin American Countries", in J. M. Malloy (ed.), *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulário Psicanálise* – Martins Fontes – 2000.

LIPMAN, M. “O Pensar na Educação” – Ed Vozes – Petrópolis – 1995.

MALDONADO, G. e REZENDE CARDOSO, O Trauma psíquico e o paradoxo das narrativas impossíveis, mas necessárias. *Psicologia Clinica Vol I nº 21* – 2009; pág. 45-47 – Pontifícia Universidade Católica.

MARSHALL, Thomas H. *Citizenship and social class*. New York, NY: Cambridge, 1950.

MARX, K. op. cit., 1988, Livro Primeiro, Volume I, Nova Cultural, 1988, pp. 134-135.

MARX, K. *Gundrisse*, Penguin Classics, 1993, p. 471.

MARIANI, D. *et all* “Censo de 1872: o retrato da escravidão do Brasil”. 2017. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/especial/2017/07/07/Censo-de-1872-o-retrato-do-Brasil-da-escravid%C3%A3o>. Acesso em: 02 mar 2019.

MATTOSO, K. Ser Escravo no Brasil – Ed. Vozes – Rio de Janeiro – 2018

MEDEIROS, R. S “Alexander, Jeffrey C. The Civil Sphere- Est. de Sociologia – Rev. do Prog. de Pós-Graduação em Sociologia – UFPE v.14 n.1 – pág 203 – 210.

MENDES, E. R. trauma e Identidade Brasileira – Rev. Reverso – ano 37 n. 69 pags. 79-90 – Jun. 2015.

MOURA, C. Dicionário da Escravidão Negra no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2005

MORAES, W. Direito do Trabalho como um Direito Humano. Notas para o estudo da história do direito do trabalho no Brasil. REDD - Revista Espaço de Diálogo e Desconexão, v.1, n.1, jul./dez. 2008.

MORENO e COELHO JUNIOR. Trauma, o Averso da Memória – *Ágora* Vol. XV nº 1 jan/jun 2012 47-61

MOTTA, Fernando Prestes. Organizações e Sociedade: a cultura brasileira. *Organizações & Sociedade*, v. 10, n. 26, p. 13-17, 2003.

NAKANISHI, D. S. Cultural Trauma of Slavery: Reflections in Literature and Cinema. **Olho d'água**, São José do Rio Preto, v. 11, n. 1, p. 78-100, 2019. ISSN 2177–3807.

NASCIMENTO, Abdias do (org.). (1982), *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

PEDEN, W. (1982) *Notes on The State of Virginia – by Thomas Jefferson*. University of North Carolina Press. (vide DAVY 1992)

PINSKY, J. *A Escravidão no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1988.

POKULAT, Luciane Figueiredo. Um olhar sobre o romance malandro. 2009. PhD Thesis. Dissertação de Mestrado em Letras apresentada ao Departamento de Linguística, Letras e Artes da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Brasil. Orientação: Prof. Dr. Robson Pereira Gonçalves.

PONTE, S. P. História do Rio de Janeiro, acesso em 11 de outubro de 2021 <http://literaturaeriodojaneiro.blogspot.com/2016/10/historia-do-rio-de-janeiro-destanislaw.html>

- PRADO JUNIOR, Caio. A revolução brasileira. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PRAXEDES, R. Cor e segregação no Brasil. Revista Espaço Acadêmico, v. 3, n. 27, 30 abr. 2020.
- PRUDENTE, C. L. A fragmentação do mito da democracia racial e a dimensão pedagógica do cinema negro - Universidade Federal do Mato Grosso - UFMT, Brasil p. 157-171, Acesso em 21-10-2021: <https://doi.org/10.31492/2184-2043.RILP2020.38/>
- RESENDE, E. Memory and Trauma in International Relations – Routledge 2014
- RIBEIRO, D. O Povo Brasileiro A formação e o sentido do Brasil
- Companhia das Letras – 2ª edição - 1995
- RICUPERO, R. A Resiliência do estado Nacional diante da Globalização – Estudos Avançados 22 (62) 2008.
- ROCHA, J. (2006). A Guerra de Relatos no Brasil Contemporâneo. ou: "A Dialética da Marginalidade". Letras, 0(32), 23-70. doi:<https://doi.org/10.5902/2176148511909>
- RODRIGUES, N. A Pátria de Chuteiras. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- RODRIGUES, N. Brasil em Campo. São Paulo: Tinta da China, 2018.
- ROSSI, A.; GRAGNANI, J. Documentario BBC Especial 130 anos da Abolição acesso em 15 de outubro de 2021 em: <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-sh/lutapelaabolicao>
- Rueda, D. (2005). Insider–outsider politics in industrialized democracies: the challenge to social democratic parties. American Political Science Review, 99(1), 61-74.
- SANTOS, M. S. Memória Coletiva, Trauma e Cultura - Um Debate – Rev. USP n. 98 – jun/jul/ago 2013 – pag 51 a 68 – Ed. USP São Paulo.
- SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. Psicol. USP, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993 Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771993000100013&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 09 out. 2021.
- SCHWARCZ, L. O Espetáculo das Raças – Cia das Letras - 2011
- SCHWARCZ, L. Sobre o Autoritarismo Brasileiro – Cia das Letras - 2019

SCHWARCZ, L. e GOMES, F. Dicionário da Escravidão e da Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, L. e GOMES, F. **Dicionário da Escravidão e da Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ, L. e STARLING, H. Brasil: uma biografia - Cia das Letras 2015

SILVA, C. R. B. da; SILVA, R. S. da. A escravidão africana no Brasil e a Igreja Católica: posicionamentos no contexto de uma sociedade escravocrata. RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, [S. l.], v. 7, n. 1, 2021. DOI: 10.23899/relacult.v7i1.2075. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2075>. Acesso em: 13 out. 2021.

SILVA, D.; De Onde Vêm As Palavras", Lexicon Editora Digital Ltda, 2014

SILVA, S. L. POR UMA CULTURA POLÍTICA ESCRAVISTA: ALGUMAS REFLEXÕES SSN: 2359-2796, v. 17, n. 1, 2016. XVII Encontro Estadual de História – ANPUH-PB

SILVA, U. B. SOBRE EMBRANQUECIMENTO, MISCIGENAÇÃO E APROPRIAÇÃO CULTURAL NO BRASIL. **Cadernos CERU**, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 165-174, 2017. DOI: 10.11606/issn.2595-2536.v28i1p165-174. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/137138>. Acesso em: 19 out. 2021.

SKIDMORE, T. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SODRÉ, Nelson Werneck. Formação histórica do Brasil. 11 ed. São Paulo: Difel, 1982.

SOUZA, Jessé. A tolice da inteligência brasileira. Casa da palavra, 2015.

SOUSA, O. Fantasia de Brasil. As identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

STAMM, B. Considering a Theory of Cultural Trauma and Loss. Institute of Rural Health and Department of Psychology, Idaho State University, 2003.

STOLOROW, R. D., (1992). Contexts of being: The intersubjective foundations of psychological life. Analytic Press, Inc.

_____. Da mente para o mundo, da pulsão para a afetividade: uma perspectiva psicanalítica fenomenológico-contextualista. Rev. bras. psicanál, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 165-177, jun. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2011000200024&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 15 nov. 2021.

TAMANO, Luana Tieko Omena. **A mestiçagem no microscópio**: entre a detração e a particularização, permaneceu a democracia racial. Uma análise de A mestiçagem no Brasil de Arthur Ramos (1930-1950). 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. DOI: 10.11606/D.8.2011.tde-28032012-184315. Acesso em: 2021-10-23.

TAUNAY, Carlos Augusto. FHC ERROU? A economia da escravidão no Brasil Meridional. 2003.

THEODORO, M. As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição – IPEA – 2008.

THOMPSON, E. P. A FORMAÇÃO DA CLASSE OPERÁRIA INGLESA, Paz e Tera, 1988.

VAINFAS, R. A arte da subtração. In: FIGUEIREDO, L. (Org.). História do Brasil para ocupados. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2013.

VIEIRA, H. O. T. As Ordenações Filipinas: o DNA do Brasil

Revista dos Tribunais 2015 RT vol.958 (Agosto 2015) In: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/RTrib_n.958.12.PDF Acesso em 16 de outubro de 2021.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1997.

_____. Conceitos básicos de sociologia. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. Economia y Sociedad: Esbozo de Sociología Comprensiva, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 493-494.