

Da escravidão à exclusão: a constituição da subcidadania no Brasil *

Juliana Bublitz**

RESUMO:

O presente artigo apresenta inicialmente uma análise acerca do processo de constituição da subcidadania no Brasil, desde o período da escravidão até os dias de hoje, e sobre a exclusão social de pretos e pardos. Em seguida, o texto retoma o pensamento do ex-ministro brasileiro José Bonifácio de Andrada e Silva, que em 1823 levou a público um arrojado projeto nacional, visando, entre outros aspectos, a inclusão sistemática de negros e índios na sociedade brasileira e a criação de mecanismos de suporte social para escravos e libertos. Andrada e Silva entendia que, para consolidar o Brasil como Estado-Nação, seria vital garantir sua coesão social, fomentando, assim, laços de confiança e de cooperação entre a população. Extremamente atual, o conjunto de idéias do político brasileiro já levava em conta o que hoje se conhece por desenvolvimento endógeno e capital social. Se na atualidade vê-se o esfacelamento dos Estados nacionais e a crescente omissão do poder público nas mais variadas questões, relegando países inteiros a interesses privados e abandonando os “excluídos do jogo” à própria sorte, Andrada e Silva apontava em outra direção: acreditava na instituição do papel regulador do Estado, o órgão responsável pela “mudança social provocada”. Vê-se hoje a emergência dos excluídos enquanto discurso identitário. Porém, sem a reinvenção do Estado, de forma a atuar conjuntamente com a sociedade civil, como queria Andrada e Silva, a população de cor, relegada à subcidadania, tem poucas chances de deixar a zona de exclusão.

* O presente artigo é parte da dissertação de Mestrado em processo de elaboração por parte da autora.

** Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo (PUCRS), com Especialização em História do Brasil e aluna do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional – Mestrado – da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), RS, Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Negro, escravidão, exclusão social, subcidadania

Introdução

Desde os primórdios da colonização do Brasil até a abolição, a escravidão teve papel relevante em solo brasileiro. Fez-se presente na formação da Nação e influenciou profundamente a constituição da identidade e das características sociais nacionais. Está presente na economia, na política, na história do país – e também “na música, no andar, na fala” de sua gente, como exaltou Freyre (2002:343). Apesar disso, o “espírito civilizado ocidental” vem insistindo em relegar ao braço escravo um lugar longínquo e marginalizado no passado (Salles 1996:114). O escravismo, irremediavelmente, está na raiz da história brasileira – e surte efeitos sobre ela até hoje.

Segundo Fausto (2003:192), entre 1811 e 1820, em média, 32.770 escravos entraram por ano no país. No decênio da Independência, o número saltou para 43.140 negros/ano. Este *boom* escravista também se evidencia na constatação de Holanda (1995:75) de que, naquele período, para a elite brasileira em geral, a manutenção do tráfico negreiro era “um mal inevitável”. Schwarcz (1998:42) destaca ainda que o universo do trabalho se resumia ao mundo dos escravos e que a estrutura da sociedade era de fato “hierarquizada, violenta e desigual”. Afora vozes isoladas, a maioria da população livre estava convencida de que o fim repentino da escravidão poderia provocar um “colapso” na sociedade brasileira (Fausto 2003:192). E, mesmo a par das mudanças em curso na Europa, onde as relações sociais haviam sido abruptamente modificadas em decorrência da Revolução Industrial, a elite brasileira preferiu reafirmar e reforçar o tráfico negreiro.

A escravidão possibilitou a entrada de mais de 3,6 milhões de africanos no Brasil, que imprimiram na população nativa suas características e visões de mundo. Nem por isso, contudo, durante o processo de desenvolvimento nacional, houve a inclusão dos afro-brasileiros. Mesmo a abolição da escravatura (1888), da forma como ocorreu, jamais gerou inclusão, pelo contrário. Como ressalta Florestan Fernandes (1965:1), a abolição teve um caráter de “espoliação extrema e cruel”, porque transformou o liberto em senhor de si, mas não lhe assegurou nenhum tipo de auxílio, segurança ou amparo. A liberdade transfigurou-se em uma outra forma de prisão, cerceando suas tentativas de desenvolvimento e os levando à marginalização. Abandono e inadaptação (Souza 2003) foram os resultados disso.

Na aurora do século XXI, há exemplos fartos tanto na literatura quanto na mídia nacionais de exaltação à mestiçagem, à ginga afro-brasileira, à mistura de gostos, de cores e de feições. Mas o que se vê na realidade, a partir dos recenseamentos e da própria história do Brasil, é que a exclusão da cor é fato real e consumado. Atualmente, segundo o IBGE (2000), o Brasil possui 165,3 milhões de habitantes, sendo 45,3% pretos ou pardos – a maior população negra fora da África. Indicadores sociais revelam desigualdades em todas as dimensões e áreas geográficas do país, mas ressaltam a situação de pobreza sobretudo entre a população de cor. Conforme o IBGE, a taxa de analfabetismo entre pretos é de 21%, contra 8,3% entre brancos. Em termos de salário,

constata-se mais desigualdade: brancos possuem um rendimento mensal de cinco salários mínimos. Pretos e pardos, de dois.

Além dessas e de outras disparidades, a escravidão parece ter originado no Brasil uma tendência constante à desvalorização do trabalho, especialmente do trabalho físico e braçal. Isso explica, em parte, os baixos salários praticados no país e demonstra o quanto a sociedade escravocrata oitocentista ainda influencia as relações sociais, políticas e econômicas no Brasil.

1. A exclusão da cor

O tema da escravidão tem sido relegado ao segundo plano inclusive em boa parte da literatura desenvolvida por sociólogos e historiadores no Brasil. Como afirma Jessé Souza (2003:102), “existe algo de sintomaticamente psicanalítico no ‘esquecimento’ brasileiro em relação à escravidão”. Conforme Lara (1998:28), mesmo quando se reúnem para discutir os movimentos sociais no Brasil, os historiadores “raramente pensam em quilombos ou insurreições escravas”.

O fato é que, desde a abolição da escravatura, os negros enfrentaram severas dificuldades para se adaptar à nova ordem competitiva. A transição, da forma problemática como se deu, permitiu que germinasse entre eles a “semente da marginalização continuada” (Souza 2003:156). Além disso, pode-se afirmar que a causa da exclusão vai muito além do preconceito da cor. Trata-se, antes, de uma combinação de abandono e de inadaptação, fatores atrelados à construção da subcidadania no país, processo abordado por Souza (2003) a partir da tese da singularidade da formação social brasileira, centrada na figura do *escravo* – e não, como quer Freyre (1933), na plasticidade lusa.

Não levar em conta a influência da escravidão na especificidade da sociedade constituída no país, segundo Souza (2003:103), “é imaginar que influências culturais se dão pelo mero transporte de indivíduos, sem levar em conta o contexto social e institucional onde os mesmos se inserem”. Para o autor, a visão freyreana positiva da relação português-escravo, subestimando a opressão e a subordinação sistemática do negro frente ao branco, dá margem a um relativismo perigoso. A exaltação da plasticidade lusa, na visão de Souza (2003:107), teria levado Freyre “a toda espécie de delírio culturalista acerca do moreno e mestiço”, no intuito de abrandar a imagem negativa da escravidão e, inclusive, de “reverter a baixa auto-estima do brasileiro”. A exaltação à mestiçagem e à existência de uma suposta “democracia racial” no Brasil tornaram-se a narrativa da nação (Hall 2003:52), “ideologia brasileira por excelência” (Souza 2003:108) e motivo de orgulho num país onde se nega a exclusão da cor, mesmo frente aos números da desigualdade.

Freyre considerava “menos cruel” a escravidão desenvolvida pelos portugueses no Brasil devido às suas influências maometanas, cuja principal característica era a inserção do negro na família. Cientes das vantagens disso, os portugueses teriam imitado o sistema e tornado o escravo parte da família patriarcal, que reunia em si toda a sociedade – na qual Estado e Igreja estavam longe demais para exercer qualquer poder. Conforme Holanda (1995:80), “nos domínios rurais, a autoridade do proprietário das

terras não sofria réplica”. Essa ausência de instituições eliminava a constituição de quaisquer “freios sociais ou individuais aos desejos primários” (Souza 2003:115), o que ilimitava a autoridade pessoal do senhor. Esse quadro, que se estabelece no Brasil colonial, dá singularidade ao sistema escravocrata brasileiro: um quadro de opressão e de “proximidade social entre desiguais” (Souza 2003:121), no qual os escravos viviam uma relação de total dependência com o opressor. Era vedada ao escravo “qualquer forma autônoma de reconhecimento” pelo fato de que ele simplesmente não possuía *humanidade* (Souza 2000:256) – era tido como *coisa*.

Além disso, há que se compreender a abolição da escravatura como uma estratégia política com vistas a inserir o Brasil na nova ordem mundial, baseada no liberalismo, no modelo civilizado ocidental e numa Europa “aburguesada”. Os debates em torno do fim da escravidão representaram, na realidade, “uma revolução social de brancos para brancos”, uma revolução burguesa *encapuzada* (Fernandes 1985) ou *passiva* (Vianna 1978, 1997). Desde então, consolidou-se o abandono dos negros – e também dos antigos agregados –, pelo simples fato de que eles já não interessavam mais ao sistema. Essa “massa marginal” (Nun 2000) acabou formando o que Souza (2003:129) denominou de “ralé estrutural” brasileira, população que abarrotava as periferias urbanas, em condições miseráveis, como o fruto mais amargo dessa história de abandono e inadaptação.

No momento em que o ideário moderno europeu ultrapassou as fronteiras do além-mar, já no início do século XIX, com a abertura dos portos e a chegada da família real ao Brasil, o velho sistema personalista, fundamentado essencialmente na figura do patriarca, começou a ruir. A instalação de gabinetes administrativos e do livre comércio, que inseriu o Brasil efetivamente no mercado internacional, representaram o início de um novo sistema, um sistema de orientação impessoal. A adoção e adaptação de valores individualistas, acima de tudo ocidentais e burgueses, levou à gradual superação do personalismo familiar e patriarcal. Até então, ressalta Salles (1996:90), “o patriarcalismo, o paternalismo e o favor marcaram as relações familiares, pessoais e sociais a nível imediato”. Familiares, escravos e agregados acostumaram-se a subjugarem-se ao poder do senhor em troca de proteção. Quando teve início o processo de modernização, surgiram dificuldades de adaptação ao novo sistema. Após a abolição (1888), a questão tornava-se crônica, alargando a massa de excluídos nas cidades. Conforme Caio Prado Jr. (1999:281-282), tratava-se de um número de pessoas que ia “avultando com o tempo”, composto “dos desclassificados, dos inúteis e dos inadaptados”, sobretudo de “pretos e mulatos forros ou fugidos da escravidão” e de “índios destacados de seu *habitat* nativo”.

Essa situação acaba por levar os “inadaptados” da nova ordem, jogados à própria sorte e deslocados socialmente, à condição de “ralé estrutural”. E provoca, também, uma espécie de “naturalização da desigualdade” (Souza 2003:144), que fermenta e propicia a constituição involuntária e inconsciente da “subcidadania” no Brasil. Ao negro restaram as “franjas marginais do sistema”. Cabe ressaltar, contudo, que essa condição de “ralé nacional”, segundo Souza (2003:159), não é prioridade dos negros, envolvendo também brasileiros de fenótipos variados.

No Brasil contemporâneo, a engessada mobilidade social e ocupacional inerente à condição de subcidadania torna-se ainda mais clara quando se parte para os números. Em 1976, Hasenbalg (1985) já analisava os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) preocupado com as diferenças de mobilidade na população de cor. Naquela época, o pesquisador constatou que não-brancos possuíam um maior déficit de mobilidade social. A mesma pesquisa, reaplicada em 1996 e analisada por Silva (2000), revelou que a desigualdade permanece constante. Segundo Silva (2000:88), “os brancos têm uma vantagem significativa em termos de mobilidade”, porque 55,8% deles encontram-se em estratos sociais mais elevados do que os de seus pais, contra um índice de 47,8% entre os pretos.

Com a falência do modelo fordista-keynesiano e o advento de um período de rápidas mudanças, marcado por fluidez e incerteza (Harvey 2001:119), “os mecanismos de geração da superpopulação relativa se pluralizam” (Nun 2000:49), e aqueles que não conseguem colocação no mercado são o componente “mais dramático e visível” desse processo. Se aos negros já foi difícil a adaptação ao trabalho livre e a uma nova ordem competitiva, hoje, a constatação de que “empregos *vitalícios* já não existem”, como atesta Bauman (1998:50), piora a situação. Embora muitos teóricos entendam esse excedente de desempregados como “exército industrial de reserva”, no sentido de condicionar a própria reprodução da exploração capitalista, Nun (1969, 2000) sugere outra interpretação. Para ele, o que se vê é o crescimento de uma *massa marginal* “não absorvível pelo setor hegemônico da economia”. Nesse sentido, Bauman (1998:56) lembra ainda que a supressão dos “jogadores insatisfatórios” é inerente a uma sociedade de consumidores guiada pelo mercado – os “incapazes”, analisa o autor, são “mantidos fora do jogo”. A *massa marginal*, como classifica Nun (2000), ou *os excluídos do jogo* (a população redundante), como nomeia Bauman (1998), correspondem à idéia de “ralé estrutural” de Souza (2003). Nesse cenário de pobreza e miséria, a cor não é o elemento principal. É o abandono.

2. A omissão do Estado

O abandono é a tônica de um período marcado, entre outros aspectos, pelo enfraquecimento do Estado. O eixo do poder, conforme Bauman (2003:89), deslocou-se para o plano extraterritorial, no qual os governos “não têm escolha senão seguirem estratégias de desregulamentação”, entregando o controle dos processos econômicos e culturais às “forças de mercado”.

Nesse cenário de transformações, assiste-se de certa forma à emergência de um novo Estado. Trata-se, na definição de Schmidt (2001:241), de um “Leviatã Encurralado”, matizado por “novas funções históricas” e condicionado pelas “variáveis da estrutura mundial”. Esse novo Estado ainda passa por uma espécie de “ajuste estrutural”, uma acomodação à nova ordem emergente. Entre outros aspectos, sua transformação envolveu a superação do modelo keynesiano (ver Harvey 2001) e a adesão quase incondicional às privatizações, assim como à terceirização das operações governamentais.

Em outras palavras, a reforma do Estado resume-se a uma *opção pela ausência*. Embora ligada à tentativa de readequação, tal estratégia tem implicado custos sociais

muito altos, especialmente no mundo dito “subdesenvolvido”. O abandono experimentado pelas populações menos abastadas dos países da América Latina, por exemplo, revela a emergência de configurações dramáticas nas esferas sociais (Schmidt 2001:245). O contingente de excluídos só se faz aumentar, e o recrudescimento da miséria e da exclusão é pautado pela omissão estatal. A *opção pela ausência*, ao contrário do que prega a doutrina neoliberal, não representa liberdade. Nos países “subdesenvolvidos”, como o Brasil, ela representa mais abandono e, portanto, mais exclusão social.

3. A inclusão da cor

Se a “naturalização da desigualdade” e a “subcidadania” (Souza 2003) são ingredientes ativos e irremediáveis na sociedade brasileira atual, há que se relembrar um episódio da história do Brasil ocorrido em 1823, não só por sua importância, mas por sua atualidade.

Um ano depois de concretizada a independência, quando os rumos do país começavam a ser delineados em meio às discussões da Assembléia Constituinte, um projeto político ousado, de cunho nacional, veio à tona. E estarreceu os membros da elite nativa, porque pregava o fim da escravidão e a criação de mecanismos de suporte social para os negros. Tratava-se de propostas que, em princípios do século XIX, já abordavam questões debatidas hoje no Brasil – que, por sinal, continuam insolúveis. Nesse sentido, torna-se relevante e oportuna uma revisão do pensamento do paulista José Bonifácio de Andrada e Silva, ministro brasileiro em 1822.

Formado em Direito, Matemática e Filosofia pela Universidade de Coimbra e impregnado por ideais iluministas após viver 36 anos na Europa, Andrada e Silva negava-se a ignorar – como faziam seus pares – a presença das pessoas de cor, o equivalente a 70% da população brasileira (Fausto 2003:138). Acreditava, muito antes da abolição da escravatura, que a inversão daquele modelo patriarcalista, violento, desigual e irracional, seria o primeiro passo para impulsionar o desenvolvimento da jovem nação – um desenvolvimento endógeno e, em certa medida, sustentável (Bublitz 2004).

Findado o processo de independência, do qual participou ativamente, Andrada e Silva tornou-se ministro de Dom Pedro I e, aos poucos, juntou as peças do mosaico que imaginava compor a Nação. Pretendia implantar leis que contrariavam quase todos os seus pares à época. Estava ciente de que o Brasil só se consolidaria quando conseguisse amalgamar a própria heterogeneidade. Com isso, estaria de certa forma evitando o processo de constituição da subcidadania no país.

Nas primeiras décadas do oitocentos, as posições assumidas por senhores de escravos, administradores públicos e demais integrantes da elite brasileira sobre os rumos do país soavam muito semelhantes. Entre elas, destacavam-se a idéia generalizada de derrubar as matas sem qualquer preocupação de cunho ambiental, postura ligada à noção de progresso da época (Pádua 2002:50), e de considerar os indígenas seres inúteis e indolentes e os negros verdadeiras “coisas”, incapazes de “civilização”.

A escravidão africana parece ter sido mais propícia à elite agrária brasileira, principalmente porque o tráfico negreiro, iniciado pelos portugueses nos séculos XV e XVI, vinha mostrando crescente lucratividade. Os negros passaram a ser utilizados em grande escala, embora Monteiro (1994) ressalte que a mão-de-obra indígena também tenha sido alvo de escravização. Assim, no período posterior à independência, os projetos nacionais defendidos pela maior parte dos membros da elite local previam a manutenção da escravidão e, simultaneamente, a busca pelo “progresso”.

A proposta andradina entrou no bojo dos projetos nacionais elaborados por membros dessa elite. Mas a maioria desses projetos, como se vê, convergia para as doutrinas vigentes na Europa. Predominava a intenção de “salvar o país da barbárie”, ignorando negros e índios. A população brasileira, que já era escassa se comparada à imensidão do território, tornava-se assim ainda mais rarefeita. Daí a necessidade – defendida por muitos presidentes de província e deputados – de se formar um povo brasileiro branco e europeu. A solução para isso foram os incentivos à imigração. Caberia, pois, aos estrangeiros e à população branca residente no Brasil a missão de “civilizar” o país. Segundo Salles (1996:91), “era preciso importar o sangue europeu branco, civilizado e livre”. Inúmeros políticos tornaram-se adeptos dessa causa, entre eles o presidente de província João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu. Em relatório enviado ao imperador em 1853, Sinimbu deixou claro seu posicionamento:

O que falta para que Porto Alegre se torne em pouco tempo uma das principais Cidades da América? Um systema de colonização, que atrahindo a emigração europea não somente composta de proletários, a quem nos encarregamos de fazer proprietários, mas também de capitalistas; venha com seus braços e capitais fecundar nossas terras desaproveitadas, e fazer desta Cidade o centro de todo esse movimento.¹

Mesmo o ilustre naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire (2002:321), ao passar pelo Sul do Brasil entre 1821 e 1822, deixou implícita a idéia de que os europeus poderiam fazer muito mais pela nação do que os próprios nativos. Segundo o viajante:

O europeu que chega a esta região, tendo aprendido um officio ou tendo sido criado em ambiente agrícola, despreza de certo modo as maneiras grosseiras desses homens que, não exercitando muito sua intelligência, levam uma vida bem semelhante a dos selvagens.

Arséne Isabelle (1983:46) endossa a opinião do compatriota ao afirmar que a preguiça e a indolência dos naturais eram “um obstáculo a qualquer espécie de inovação útil” e que seria necessário que “os estrangeiros dessem o exemplo”.

Andrada e Silva, por sua vez, rompe com essas concepções. Entre suas maiores preocupações estavam a necessidade de conter a devastação do meio ambiente, de valorizar as características e potencialidades brasileiras e, mais do que nunca, de incluir negros e índios no processo, formando uma Nação marcada pela miscigenação e, conseqüentemente, pela união, pelo civismo e pela confiança mútua – fatores que hoje

¹ Relatório da Província do São Pedro do Rio Grande do Sul de 1853, assinado pelo presidente João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu. In: site Universidade de Chicago <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/hartness/immigr.html>>, consultado em novembro de 2003.

compõem o conceito de *capital social* (Putnam 2000). Apesar do otimismo, ele (2000[1823]:97) previa os percalços que viria a enfrentar: “Será mais fácil”, dizia o ministro, “propagar as luzes e aumentar a riqueza no Brasil, do que vencer as dificuldades que se opõem, por causa das raças e da escravidão, a que seus moradores sejam sociais entre si e se olhem como irmãos e concidadãos”.

Talvez o paulista tenha amargurado o esquecimento – sendo demitido e exilado – justamente por ter mexido demais com os brios de uma elite calcada nos velhos moldes coloniais do paternalismo casa-grande. Uma elite que, amparada e dependente da escravidão, jamais aceitou suas idéias revolucionárias. Para Andrada e Silva (2000[1823]: 31), o tráfico negreiro era “um cancro a roer as entranhas do Brasil”. Em seu discurso à Constituinte (2000[1823]:31), foi taxativo:

Acabe-se pois de uma vez com o infame tráfico da escravatura africana; mas com isto não está tudo feito; é também preciso cuidar seriamente em melhorar a sorte dos escravos existentes, e tais cuidados são já um passo dado para a sua futura emancipação.

Se, como ressalta Fernandes (1965:5), após a abolição da escravatura (1888), a sociedade brasileira “largou o negro ao seu próprio destino”, nota-se que Andrada e Silva propunha outro caminho. No artigo X de seu projeto de lei (2000[1823]:35), consta que “todos os homens de cor forros” deveriam receber do Estado “uma pequena sesmaria de terra para cultivarem” e, além disso, “os socorros necessários para se estabelecerem”. Andrada e Silva (2000[1825]:31) sabia que se a situação não fosse remediada “uma multidão imensa de homens desesperados [...] sentindo o peso insuportável da injustiça” seriam condenados “a uma vileza e miséria sem fim”. Ele previa o futuro infortuito dos negros no Brasil, condenados desde sempre à condição de subcidadãos.

Dada a ousadia de suas idéias – que lhe renderam uma “inacreditável capacidade de colecionar inimigos”, como quer Dolhkinoff (2000:5) –, o paulista ficou isolado. Conforme Caldeira (2002:33), assim que os senhores de escravos souberam de suas intenções, opuseram-se a ele e conseguiram derrubá-lo. Em julho de 1823, Andrada e Silva deixava o governo, ao passo que o genro do maior traficante de escravos do Brasil assumia a Secretaria da Fazenda – o que não impediu o paulista de continuar difundindo suas idéias. Dizia ele (2000[1823]:27):

Riquezas e mais riquezas gritam os nossos pseudo-estadistas, os nossos compradores e vendedores de carne humana; os nossos sabujos eclesiásticos; os nossos magistrados, se é que se pode dar um tão honroso título a almas, pela maior parte, venais, que só empunham a vara da justiça para oprimir desgraçados...

A manutenção da mão-de-obra escrava também era vista por ele como um fator inerente à destruição irracional da natureza, provocada pelo “machado assassino do negro e pelas chamas devastadoras da ignorância” (2002[1823]:207). Onde havia escravidão, afirmava Andrada, havia atraso tecnológico, porque não era do interesse dos proprietários a melhoria das condições de trabalho nas suas lavouras.

Nas circunstâncias em que se encontrava o Brasil, o paulista (2002[1823]: 189) considerava a “civilização dos índios bravos” um “objeto de sumo interesse e importância”. Assim como a inclusão dos negros, alertando que, “sem a abolição total

do infame tráfico da escravatura africana, e sem a emancipação sucessiva dos atuais cativos, nunca o Brasil firmará sua independência nacional” (2000[1823]:41). Cabe ressaltar, no entanto, que ele acreditava ser necessário “civilizar” negros e índios ao incorporá-los à sociedade, baseando-se, como outros intelectuais do período, em concepções evolucionistas e etnocêntricas. Ainda assim, deve-se observar que a maior parte da elite brasileira oitocentista considerava negros e índios seres absolutamente bestiais, incapazes de “civilidade”. Andrada e Silva entendia que a cor da pele não representava um entrave.

Essa foi seguramente uma das razões que o levou a ser um crítico voraz da política indigenista brasileira e do tráfico negreiro. A utopia andradina resumia-se a reconhecer a existência do povo genuinamente brasileiro, até então abandonado e degradado. Além disso, segundo Silva (1999:189), o fim da escravidão representava a “superação de um último vínculo que nos atava [*os brasileiros*] à condição colonial”. Tal rompimento, na concepção andradina, tornaria viável não só a constituição de uma “nacionalidade brasileira”, mas também o fim de uma dependência externa pela força de trabalho e a integração dos negros à sociedade enquanto *sujeitos econômicos*. Tratava-se, ao mesmo tempo, de unir a população, evitando o processo de exclusão social e de formação da subcidadania, e de tornar o Brasil um país efetivamente capitalista e ocidental. Irônico (2000[1823]:25-26), Andrada e Silva criticou abertamente aqueles que procuravam razões para justificar a escravidão:

Diz que é um ato de caridade trazer escravos da África, porque assim escapam esses desgraçados de serem vítimas de despóticos régulos: diz igualmente que, se não viessem esses escravos, ficariam privados da luz do evangelho... diz que esses infelizes mudam de um clima e país ardente e horrível para outro, doce, fértil e ameno... Homens perversos e insensatos!

Nessa mesma linha, propôs o enfraquecimento do poder dos senhores de engenho sobre os escravos, sugerindo a interferência do governo nas relações da senzala e da casa-grande. Isso fica evidente no Artigo XIII (2000[1823]:35-36), apresentado à Constituinte e transcrito abaixo:

O senhor não poderá castigar o escravo com surras, ou castigos cruéis, senão no pelourinho público da cidade, vila, ou arraial, obtida a licença do juiz policial, que determinará o castigo à vista do delito: e qualquer que for contra esta determinação será punido com pena pecuniária arbitrada a bem da Caixa da Piedade, dado porém recurso ao Conselho Conservador da província.

Caso este artigo tivesse sido aprovado e incorporado à Constituição, os senhores perderiam a autonomia sobre os tradicionais castigos que impunham aos escravos. Até então, as surras ocorriam a portas fechadas, dentro da fazenda, onde o patriarca era rei. O que Andrada e Silva propunha, portanto, desestabilizaria o sistema patriarcal. É mister ressaltar, entretanto, que também existiram pensamentos anti-escravistas e anti-coloniais anteriores ao projeto andradino, como a crítica quinhentista de Frei Bartolomé de Las Casas contra o genocídio ameríndio praticado pelos espanhóis, a crítica seiscentista de padres jesuítas contra a escravidão indígena no Brasil e os apontamentos do missionário e advogado português Manoel Ribeiro Rocha, em 1758, acerca da escravidão negra. Ainda assim, além de revelar a intenção de quebrar a redoma de vidro que protegia a casa-grande, Andrada e Silva foi um ardente defensor da mestiçagem.

Segundo ele (2000[1823]:64), o mulato era “a raça mais ativa e empreendedora”, porque reunia a “vivacidade impetuosa e a robustez do negro com a mobilidade e sensibilidade do europeu”. Em vários artigos, deixou expressa a vontade de que negros, índios e brancos se misturassem. E afirmava que estes seriam, de fato, a “verdadeira população brasileira”. A miscigenação, que durante muitos anos foi vista como o grande “mal” do Brasil, a “degeneração da raça humana”, para Andrada e Silva seria o caminho pelo qual se chegaria à homogeneidade cultural (Dolhnikoff 2000:8). Nesse ponto, o paulista preconizou Freyre (1933), que anos mais tarde surpreenderia seus pares ao ressaltar com orgulho o hibridismo brasileiro.

No que se refere aos indígenas, Andrada e Silva (2000[1823]:75) acreditava que o governo brasileiro tinha a “obrigação de instruir, emancipar, e fazer dos índios e brasileiros uma só nação homogênea, e igualmente feliz”. Percebe-se, mais uma vez, a concepção etnocêntrica e evolucionista do pensador: era preciso, afinal, *transformar* os nativos, instruindo-lhes conforme os preceitos civilizatórios ocidentais. Deixava claro, porém, que a “política de ilhar os índios”, muitas vezes utilizada pelos padres jesuítas (e ainda hoje perpetuada através das reservas indígenas), deveria ser evitada. A idéia era integrar a população, o que o levou inclusive a incentivar os casamentos entre nativos e brancos (2000[1823]:72). Além disso, para que se conquistasse a confiança das tribos e promovesse a integração multicolor, o político paulista considerava necessário “mudar absolutamente de maneiras”. Era preciso conhecer “o que são e devem ser naturalmente os índios bravos”(2000[1823]: 48) para só depois iniciar uma aproximação. Essa aproximação, que visava a “civilização” dos mesmos, também tinha por objetivo integrá-los à sociedade enquanto força de trabalho livre. Daí a ferrenha oposição andradina à escravidão nativa. Além disso, ele reconhecia os males que a assimilação violenta e desmedida da cultura ocidental provocava, posicionamento que pode ser verificado no trecho a seguir:

Eu sei que é difícil adquirir a sua [*dos índios*] confiança, e amor; porque, como já disse, eles nos odeiam, nos temem, e podendo nos matam, e devoram. E havemos de desculpá-los; porque com o pretexto de os fazermos cristãos, lhes temos feito e fazemos muitas injustiças, e crueldades. (2000[1823]:50-51)

O projeto que, nas palavras andradinas (2000[1823]:24), visava “combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários”, unindo negros, brancos, mulatos e indígenas sob a égide de um Estado-Nação de bases robustas e bem-estruturadas, era de fato homogeneizador e visava construir uma auto-imagem de Brasil “civilizado” ou “europeizado” tanto interna quanto externamente. Mas, ao mesmo tempo em que pretendia inserir a jovem nação no contexto ocidental – ou na modernidade –, o projeto elaborado por Andrada e Silva vislumbrava algo mais. Esse “algo mais” era a criação de condições para o surgimento de elevados estoques de *capital social* no país (Bublitz 2004). Ao promover a união multicolor, Andrada e Silva visava a coesão social brasileira. Queria transformar uma população até então “redundante” (Bauman 1998), como a indígena, em indivíduos valorizados. Pretendia romper com os grilhões da escravidão e dar suporte social aos negros recém-libertos para que pudessem se adaptar à nova ordem sem riscos de incorrer à “subcidadania” (Souza 2003). Com isso, tinha a consciência de que criaria condições para a promoção do civismo, da confiança mútua,

da capacidade de cooperação e de associativismo entre a população, fatores intimamente ligados àquilo que Putnam (2000) denomina *capital social*.

Andrada e Silva lançou, assim, as bases para um Brasil marcado pela unidade nacional. Construiu um projeto real de desenvolvimento enquanto “mudança social provocada” (Costa Pinto 1970). Teve papel essencial na concretização da independência, mas acabou demitido e exilado. Seu projeto entrou em conflito com a elite brasileira e jamais chegou a se concretizar.

Considerações finais

Uma gama de pensadores e estudiosos do Brasil, entre eles sociólogos, antropólogos e historiadores renomados, como destaca Souza (2000:206), tem afirmado pontualmente que a singularidade brasileira se origina da “herança ibérica”. O Brasil, nesse caso, é tido como uma espécie de prolongamento de sua antiga metrópole, um “imenso Portugal”, como quer Mello (2002). Apesar disso, Souza (2000:206) propõe uma reavaliação dessa concepção, que entende estar ligada a uma “sociologia da inautenticidade”.

Para o autor (2000:252), o fato de terem sido portugueses os senhores de engenho que se multiplicaram no Brasil “possui importância secundária”. Para se compreender a especificidade da formação social brasileira, é preciso, antes, ater-se à relação desses senhores com a população nativa e escrava. Não se pode apagar do passado o fato de que as origens da sociedade brasileira estão amarradas à escravidão. Basta lembrar que 70% da população do Brasil, no século XIX, era negra e indígena. E que o tráfico africano incorporou mais de 3,6 milhões de negros ao Brasil. Como explicar, assim, a desvalorização tanto do negro como do índio no país? E a estranha ausência desses indivíduos em muitas análises de cunho histórico e sociológico? É nesse sentido que Souza (2000, 2003) questiona aquilo que chama de “sociologia da inautenticidade”, ou seja, a supervalorização do fator lusitano para a formação social brasileira.

A partir da internalização da tese dominante, porém, o iberismo, o personalismo e o patrimonialismo passaram a ser a explicação precisa para o atraso e a suposta condição de “subdesenvolvimento” brasileiros. “A influência dessas idéias sobre a vida cotidiana de cada brasileiro”, alerta Souza (2000:207), “é gigantesca”. E condiciona o brasileiro a depreciar-se, principalmente o brasileiro negro, mulato e indígena. O mais grave de tudo isso é que, apesar de terem sido os índios ironicamente os primeiros habitantes deste “imenso Portugal”, eles permanecem vivendo feito sombras. Restam-lhes poucas opções, daí a existência, por exemplo, de um alto índice de suicídios entre guaranis no país: como os negros, eles são a “população redundante”, a “massa marginal”, os “excluídos do jogo”.

No entanto, apesar de todas as dificuldades, pretos e pardos representam a metade da população brasileira hoje. E está justamente no Brasil a segunda maior população negra do mundo, que, junto com a indígena, tem indiscutivelmente parte importante na constituição da singularidade da cultura brasileira. Em tempos de transformação, quando assistimos ao esfacelamento do Estado moderno clássico e à supremacia de “conglomerados financeiros não-eleitos” (Bauman 1998:61), também vemos culturas

“nacionais” passarem a ser produzidas, como ressalta Bhabha (2003:25), “a partir da perspectiva de minorias destituídas”. Nota-se, portanto, a emergência dos excluídos enquanto discurso identitário, o que abre espaço para novas conexões, que não mais aquelas estabelecidas pelo Estado-Nação.

Apesar disso, parece claro que se o poder público permanecer omissivo, apático e ausente à complexidade dos problemas que assolam a sociedade brasileira contemporânea, especialmente à situação desalentadora dos “excluídos do jogo”, as minorias irão permanecer na zona de exclusão. Bhabha não erra ao consentir que é dessa imensa massa marginal que emerge um novo tipo de discurso identitário. Porém, por mais que tais grupos queiram se afirmar e se fazer notar no Brasil atual, sua consolidação só se dá por meio da aceitação da sociedade. E o Estado – muito embora o discurso neoliberal queira suprimi-lo e anulá-lo – tem papel importante nisso. Quando na primeira metade do século XIX negros e índios ainda não possuíam o seu próprio “discurso de excluídos”, Andrada e Silva propunha sua inclusão social por meio de um projeto nacional. E a espinha dorsal desse projeto era o Estado. Cabe salientar ainda que economistas e sociólogos de meados do século XX também creditaram ao Estado um papel decisivo no planejamento e no desenvolvimento do país, entre eles Celso Furtado (1981) e Luiz de Aguiar da Costa Pinto (1970).

Se hoje assiste-se ao enfraquecimento dos Estados nacionais e à crescente omissão do poder público, vê-se também países inteiros, especialmente os países “subdesenvolvidos”, entregues aos caprichos e interesses privados de grandes grupos financeiros. Nesse cenário, a chamada “população redundante” tende a perecer ainda mais pelo abandono. O mesmo abandono que, como alerta Souza (2003), criou as condições para a constituição da subcidadania no Brasil.

A atualidade do pensamento andradino, portanto, reside exatamente na necessidade de se reinventar o Estado. Para Andrada e Silva, o poder público tinha de fato um papel regulador. E era por meio dele que se promoveria a coesão social e a inclusão da cor num país tão imenso, desigual e heterogêneo como o Brasil. Sem a batuta do Estado, atuando de forma conjunta com a sociedade civil, como já queria o ministro brasileiro em 1823, parece improvável que as minorias tenham os problemas efetivamente resolvidos.

REFERÊNCIAS:

BAUMAN, Zygmunt. O Mal-Estar da Pós-Modernidade. RJ: Jorge Zahar, 1998.

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. BH: UFMG, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Le Capital Social – Notes Provisoiries. In: Actes de la recherche en Sciences Sociales, Paris, n.º 31, janeiro de 1980.

FAUSTO, Boris. História do Brasil. SP: Edusp, 2003.

- FERNANDES, Florestan. A Integração do Negro na Sociedade de Classes. SP: Dominus, EDUSP, 1965. Vol. 1 e 2.
- _____. A Revolução Burguesa no Brasil. RJ: Jorge Zahar, 1981.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. RJ: Record, 2002.
- FURTADO, Celso. Pequena introdução ao desenvolvimento: enfoque interdisciplinar. SP: Editora Nacional, 1981.
- HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. RJ: DP&A, 2003.
- HARVEY, David. Condição Pós-Moderna. SP: Edições Loyola, 2001.
- HASENBALG, Carlos. Raça e Mobilidade Social. In: HASENBALG, Carlos *et alli*. Estrutura Social, Mobilidade e Raça. RJ: Vértice, IUPERJ, 1988.
- _____. Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil. In: P. M. Fontaine. Race, Class and Power in Brazil. L.A: CAAS-UCLA, 1985.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. SP: Cia das Letras, 2003.
- JÚNIOR, Caio P. Formação do Brasil Contemporâneo. SP: Brasiliense, 1999.
- LARA, Silvia Hunold. Escravidão, Cidadania e História do Trabalho no Brasil. In: Revista Projeto História (PUC-SP), SP, n.º 16, fev. 1998.
- MELLO, Evaldo C. de. Um Imenso Portugal: História e historiografia. SP: Ed 34, 2002.
- NUN, José. O Futuro do Emprego e a Tese da Massa Marginal. In: Revista Novos Estudos, do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). SP, n.º 56, 2000.
- PÁDUA, José A. de. Um Sopro de Destruição: Pensamento Político e Crítica Ambiental no Brasil Escravagista (1786-1888). RJ: Jorge Zahar, 2002.
- PINTO, Luiz de A. da Costa. Desenvolvimento Econômico e Transição Social. RJ: Civilização Brasileira, 1970.
- PUTNAM, Robert. Comunidade e Democracia. A experiência da Itália Moderna. RJ: FGV, 2000.
- SALLES, Ricardo. Nostalgia Imperial: a formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado. RJ: Topbooks, 1996.
- SCHMIDT, Benício V. O novo papel do Estado como um desafio à imaginação sociológica. In: SOBRAL, Fernanda e PORTO, Maria. A Contemporaneidade Brasileira: dilemas e desafios para a imaginação sociológica. SCS: EDUNISC, 2001.

SCHWARCZ, Lilia M. As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca dos trópicos. SP: Cia das Letras, 1998, 623p.

SILVA, Nelson do V. Cor e Mobilidade Ocupacional. In: PASTORE, José, e SILVA, Nelson do V. Mobilidade Social no Brasil. SP: Makron Books, 2000.

SOUZA, Jessé. A Construção Social da Subcidadania: Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica. BH: UFMG; RJ: IUPERJ, 2003.

_____. A Modernização Seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro. Brasília: UnB, 2000.

VIANNA, Luiz Werneck, Liberalismo e Sindicato no Brasil. RJ: Paz e Terra, 1978.

_____. A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil. RJ: Revan, 1997.