

A criação de um povo: mito, história e o desafio da diversidade A construção de uma história nacional à sombra do silenciamento cultural

*The creation of a society: myth, history and the challenge of diversity
The construction of national history in the shadow of cultural silencing*

*La creación de un pueblo: mito, historia y el desafío de la diversidad
La construcción de una historia nacional a la sombra del silenciamiento cultural*

Matheus Oliveira dos Santos Araújo¹

Resumo: Este artigo explora o conceito de "mito fundador" e sua relação com a construção da identidade nacional, destacando como os mitos, enquanto narrativas simbólicas e culturais, moldam e legitimam sistemas de poder e controle. Ao discutir o mito como uma construção que ultrapassa os limites da simples representação histórica, o texto aborda como ele serve para consolidar a visão de uma sociedade homogênea e monolítica, apagando as múltiplas realidades e experiências dos povos marginalizados, especialmente os afro-brasileiros e indígenas. A partir da análise crítica do pensamento de Marilena Chauí e outros teóricos, o artigo examina o perigo da "história única", proposta por Chimamanda Ngozi Adichie, que silencia outras narrativas em favor de uma versão única e dominante da história. O mito fundador, ao mesmo tempo que origina e mantém uma identidade nacional, reflete a imposição de um poder que apaga as diversas formas de existir e viver, estabelecendo uma história oficial que perpetua a exclusão e a opressão. Metodologicamente, este estudo de natureza qualitativa e exploratória baseia-se em revisão bibliográfica e análise crítica do discurso, articulando hermenêutica filosófica e análise documental de fontes históricas para compreender os processos de formação da identidade nacional brasileira e seus efeitos sobre populações marginalizadas. Conclui-se que a revisão crítica do passado e a valorização ativa das memórias subalternizadas são fundamentais para o projeto de uma nação plural e democrática.

Palavras-chave: Estado. Nação. Mito Fundador.

Abstract: This article explores the concept of the "founding myth" and its relationship with the construction of national identity, highlighting how myths, as symbolic and cultural narratives, shape and legitimize systems of power and control. By discussing myth as a construction that goes beyond mere historical representation, the text examines how it serves to consolidate the vision of a homogeneous and monolithic society, erasing the multiple realities and experiences of marginalized peoples,

¹ Graduado em Filosofia (licenciatura) pela Universidade de Brasília (UNB). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Metafísica da UNB (PPGM- UNB). Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-0102-0422>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1546223532007086>.

especially Afro-Brazilians and indigenous peoples. Based on a critical analysis of the ideas of Marilena Chauí and other theorists, the article addresses the danger of the “single story”, as proposed by Chimamanda Ngozi Adichie, which silences other narratives in favor of a single, dominant version of history. The founding myth, while originating and maintaining a national identity, reflects the imposition of a power that erases diverse forms of existence, establishing an official history that perpetuates exclusion and oppression. Methodologically, this qualitative and exploratory study is based on bibliographical review and critical discourse analysis, combining philosophical hermeneutics and documentary analysis of historical sources to understand the processes of formation of Brazilian national identity and their effects on marginalized populations. The study concludes that critical re-evaluation of the past and active appreciation of subaltern memories are fundamental to the project of a plural and democratic nation.

Key-words: Estate. Nation. Founding myth.

Resumen: Este artículo explora el concepto de “mito fundacional” y su relación con la construcción de la identidad nacional, destacando cómo los mitos, como narrativas simbólicas y culturales, configuran y legitiman sistemas de poder y control. Al discutir el mito como una construcción que supera los límites de la simple representación histórica, el texto analiza cómo sirve para consolidar la visión de una sociedad homogénea y monolítica, borrando las múltiples realidades y experiencias de los pueblos marginados, especialmente los afrobrasileños e indígenas. Basado en un análisis crítico del pensamiento de Marilena Chauí y otros teóricos, el artículo examina el peligro de la “historia única”, propuesta por Chimamanda Ngozi Adichie, que silencia otras narrativas en favor de una sola versión predominante de la historia. El mito fundacional, al mismo tiempo que origina y mantiene una identidad nacional, refleja la imposición de un poder que borra las diversas formas de existencia y establece una historia oficial que perpetúa la exclusión y la opresión. Metodológicamente, este estudio de carácter cualitativo y exploratorio se fundamenta en revisión bibliográfica y análisis crítico del discurso, articulando hermenéutica filosófica y análisis documental de fuentes históricas para comprender los procesos de formación de la identidad nacional brasileña y sus efectos sobre poblaciones marginadas. Se concluye que la revisión crítica del pasado y la valorización activa de las memorias subalternas son fundamentales para el proyecto de una nación plural y democrática.

Palabras clave: Estado. Nación. Mito fundacional.

1 INTRODUÇÃO

A formação cultural e filosófica de um povo não se configura como um quebra-cabeça cujas peças históricas se encaixam ordenadamente, oriundas de locais específicos e marcadas por horários definidos. Ao contrário, especialmente quando nos voltamos para a formação mítica, não estamos diante de uma narrativa subordinada ao tempo histórico ou à linearidade cronológica, rígida e inatingível,

sobreposta aos ossos de nossos ancestrais. Trata-se, antes, de um acontecimento contínuo, que se desdobra incessantemente em todos os aspectos do cotidiano e da experiência de viver.

O presente trabalho propõe-se a analisar a construção do mito fundador brasileiro e seus efeitos sobre os povos diaspóricos e afro-brasileiros, investigando como essa narrativa contribui para o epistemicídio e a marginalização das identidades negras. Interessa-nos, sobretudo, examinar o conceito de mito fundador na perspectiva de Marilena Chauí, articulando sua relevância para a formação do Estado-nação brasileiro, investigar os processos de apagamento identitário durante a formação da identidade nacional, analisar os impactos da "história única" sobre as populações afrodescendentes e discutir as estratégias de resistência cultural frente ao projeto colonial de homogeneização.

Para tanto, desenvolve-se uma pesquisa de natureza básica e abordagem qualitativa, com objetivos exploratórios e explicativos, ancorada em procedimentos de pesquisa bibliográfica e documental. A investigação articula análise crítica do discurso, hermenêutica filosófica e análise de fontes históricas, fundamentada teoricamente nas contribuições de autores como Anderson (2008) e Hobsbawm (1990) sobre Estado-nação e nacionalismo, Chauí (2000) sobre mito fundador, Gilroy (1993) e Hall (2006) sobre diáspora africana e identidade cultural, Santos (2007) e Quijano (2005) sobre epistemicídio e colonialidade, e Stepan (2005) sobre eugenia e racismo científico.

A concepção de identidade que perpassa este trabalho fundamenta-se na perspectiva teórica de Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), que compreende a identidade não como uma essência fixa ou característica inata dos indivíduos, mas como um processo social e cultural contínuo, constantemente moldado, reconstruído e renegociado ao longo do tempo. Segundo Hall, a identidade é “produzida” dentro de um contexto cultural específico, sendo resultado das práticas culturais e das estruturas sociais nas quais estamos inseridos. Essa abordagem rejeita as concepções essencialistas de identidade, compreendendo-a como construção que emerge do diálogo entre os conceitos e definições representados pelos discursos culturais dominantes e nosso desejo de responder aos apelos feitos por estes significados. Dessa forma, as identidades são múltiplas, contraditórias e fragmentadas, construídas através da diferença e não fora dela, implicando o reconhecimento de que é apenas por meio da relação com o outro — com aquilo que não é, com aquilo que falta — que o significado “positivo” de qualquer identidade pode ser construído.

Nos momentos de sonho, de transe ou de morte, as águas do tempo — as raízes do Irôko mítico — estão sempre em movimento, num fluxo constante de ida e volta, “um vasto oceano

sem margem nem marcos” (Obenga, 1982, p. 59). Nesse fluxo incessante em que a formação mítica se revela como um acontecimento cotidiano e atemporal, a filosofia, conforme aprendemos com os “grandes mestres clássicos”, surge como ferramenta vital. Seu propósito não se limita a contemplar, mas a compreender profundamente, a interrogar os fundamentos do que somos, a desconstruir, reconstruir e, se necessário, novamente desfazer as epistemologias que moldam nossas experiências.

É no entrelaçar daquilo que foi, daquilo que é, e daquilo que permaneceu velado — sob o peso do capital e do higienismo racial eugenista — que erguemos um mundo nosso. Um mundo plural, tecido a partir de realidades diversas, de universos que correm paralelos ao meu próprio e que, ao se tocarem, compõem novas tramas. Essa perspectiva da teia não se ancora na ideia de igualdade homogênea, mas na beleza da diferença, na riqueza da individualidade e da multiplicidade de outros povos. Presumir que todos somos iguais, partindo de um mesmo ponto de origem, é recusar a ancestralidade que nos constitui, é ignorar nossas vivências e dissolver-nos em um todo utópico e desmemoriado.

A filosofia, sobretudo quando invocada no contexto da redefinição identitária, torna-se símbolo da criatividade e da complexidade da existência. Ela é como os sete anos em que Esú se dedicou aos ensinamentos de Oxalá, reunindo em si a sabedoria e o poder da vida. Esú encarna essa potência transformadora, reconstruindo incessantemente o material e o imaterial por meio do resgate de caminhos múltiplos — aqueles que se bifurcam, se cruzam, se perdem e se encontram nas encruzilhadas do ser.

[...]talvez a tarefa iminente da formação não seja mais imprimir a forma, formar, mas antes transformar. Abrir a possibilidade de que as pessoas se tornem sempre outras, estejam em constante processo de modificação, de recusa de formas dadas, prontas e não pensadas. Não haveria, numa formação como transformação uma meta definida e inegociada a atingir. A constante autocrítica é a marca de uma formação como esta, uma formação não normalizadora, uma formação que seria uma ação [...] que não tenha um caminho seguro a ser trilhado, um caminho fixo, que não pode ser mudado; em outras palavras, sem um caminho dogmático. [...] Formação que vai desbravando caminhos” (Flor do Nascimento, 2006, p. 80).

A ancestralidade e o encantamento que delineiam o pensamento africano e afro-brasileiro habitam uma dança contínua, um entrelaçamento ritual dos princípios da diversidade e da diferença. Compreender essa valsa ancestral — que pulsa em nosso sangue e estrutura nossos ossos — exige romper com as amarras impostas por um mito fundador excludente e por uma filosofia moldada sob os contornos da colonização. É preciso descolonizar o pensamento para acessar os sentidos mais profundos dessa memória viva.

O MITO FUNDADOR, A NAÇÃO E A DIÁSPORA

Nesse contínuo fio que costura a ancestralidade — tanto nas águas do Irôko, nas encruzilhadas de Esú e na desconstrução e reconstrução das epistemologias que moldam nossas vivências — o mito emerge como princípio ativo de resistência e criação. Ao ultrapassarmos sua leitura etimológica, moldada pela tradição greco-romana, e o reconduzirmos à lente antropológica, reconhecendo-o como matriz simbólica e cultural de sentidos, abrimos caminho para uma resposta “sobrenatural” às opressões de uma realidade social que nos aprisiona ao empirismo inerte.

O conceito de mito trabalhado aqui afasta-se do *mythos* grego, que buscava representar as realidades humanas por meio de jornadas heroicas. Em vez disso, adotamos a noção de “mito fundador” de Marilena Chauí, em *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária* (2000), para mostrar como o mito impõe-se a nós com um vínculo eterno que nos ancora em um passado percebido como origem. Trata-se de um eixo simbólico e repetitivo que institui narrativas legitimadoras para a estrutura estatal e social, perpetuando o imaginário da harmonia racial e apagando conflitos. Anderson (2008) reforça que tais mitos são basilares para o “nacionalismo metodológico”, sendo as comunidades nacionais “comunidades imaginadas”. Hobsbawm (1990) acrescenta que a “tradição inventada” fundamenta a ideia de continuidade, mascarando rupturas profundas na experiência histórica coletiva.

Esse passado não permanece estagnado, mas pulsa continuamente no presente, reafirmando-se a cada instante. A passagem do tempo não ocorre em linha reta, mas em trilhas tortuosas e interseccionadas, onde passado, presente e futuro se entrelaçam. Quando o mito traça sobreposições entre o imaginário e o real, o social e o afetivo, o psíquico e o material, ele inaugura uma experiência acrônica: reafirma o mundo das ideias — na acepção platônica — e nos fascina, obscurecendo nossa percepção direta do mundo sensível.

Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo (Chauí, 2000, p. 6).

O CARÁTER ANACRÔNICO DO MITO FUNDADOR

O cerne da questão é compreender por que chamamos o mito de “fundador”: o que ele institui e como permanece? Em *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária* (2000), Marilena Chauí mostra que, ao contrário da formação de sociedades baseada em rupturas temporais — em que explicamos economia e política por eventos descontínuos — o mito fundador opera num “devir” eterno.

Esse caráter paradoxal pode ser analisado a partir do pensamento de Heráclito, para quem o fogo é a imagem da transformação incessante: embora tudo esteja em fluxo, há uma tensão interna que garante a persistência de sua natureza. Do mesmo modo, o mito aponta para um “instante inaugural”, mas sua essência permanece viva em adaptações sutis, ajustando-se ao “fluxo irregular” da história.

Assim, o mito exerce dupla função: funda os laços sociais e, ao mesmo tempo, emana deles. Ele parece percorrer o tempo histórico — presente em ritos fundacionais, hinos nacionais, celebrações cívicas — mas, ao mesmo tempo, escapa a ele, aparecendo num presente contínuo que não se dissolve em passado nem se projeta apenas em futuro. Essa dimensão acrônica confere ao mito a qualidade de matriz identitária perene, capaz de reorientar valores, legitimar instituições e manter um fio condutor que atravessa gerações.

Embora remeta a um instante inaugural, o mito fundador não se encerra nele. Ao contrário, permanece pulsando ao longo do tempo, adaptando-se por meio de pequenas variações que o mantêm em sintonia — e por vezes em tensão — com o curso instável da história. Como o fogo de Heráclito, que muda sem jamais perder sua natureza, o mito atravessa os tempos sem se desfazer, conservando uma identidade que resiste à corrosão temporal. Essa fundação é, ao mesmo tempo, histórica e atemporal: insere-se na linha dos acontecimentos, mas também a transcende, emergindo num presente que nunca se esgota e que escapa à rigidez da cronologia. É justamente essa condição paradoxal que confere ao mito a capacidade de fundar e ser fundado, de originar a sociedade enquanto continua sendo reatualizado por ela — presença contínua, reinício constante.

MITO COMO SEMIÓFORO

Por mais que a simbologia mitológica ultrapasse os limites do que podemos nomear, quantificar ou controlar com as ferramentas racionais que temos à disposição, seu poder simbólico — do qual o mito é fonte e expressão —, mesmo inserido em um tempo anacrônico ou em uma linearidade abstrata, ainda permite ancorar fragmentos de conhecimento. Mesmo que de forma tênue, o mito oferece pistas nesse quebra-cabeça invisível que estrutura tanto o mundo material quanto o imaterial ao nosso redor.

Vivendo sob a lógica do capitalismo, tornamo-nos habituados à ideia de que o mundo é algo a ser adquirido. Adotamos, quase sem perceber, uma postura utilitarista em que tudo é medido por sua capacidade de gerar lucro. Aquilo que não produz retorno financeiro — seja por sua essência ou por sua manifestação — passa a ser considerado inútil, sem função, descartável. Nesse contexto, o mistério e a maravilha são sufocados por uma racionalidade que pretende tornar tudo cognoscível, previsível, produtivo.

É a partir dessa crítica que retornamos ao mito, agora compreendido como um semióforo — um portador de sentidos que resiste à captura pelo discurso dominante, guardando em si aquilo que escapa às lógicas do mercado e da razão instrumental.

O conceito de semióforo está fundamentado na ideia de autonomia do ser — uma autonomia que permite aos objetos ultrapassarem a lógica da utilidade para serem ressignificados em novos contextos, independentemente de sua função original ou de qualquer essência fixa. Georges Didi-Huberman Pomian, ao classificar os objetos em cinco categorias — “corpos, restos, coisas, semióforos e médias” (Pomian, 1998, p. 81) — destaca o semióforo como aquele que carrega significados simbólicos, representando o invisível, o que escapa ao uso direto ou ao valor de troca, mas que, ainda assim, é pleno de sentido e autossuficiência.

Segundo Marilena Chauí (2000, p. 9), o semióforo pode ser “um acontecimento, um animal, um objeto” — isto é, qualquer manifestação que, ao ser retirada do circuito pragmático da vida cotidiana, adquire uma nova camada de significação. Ele não é apenas algo tangível ou visível, mas sim tudo aquilo que, à primeira vista, parecia destituído de valor funcional e, no entanto, abriga em si a potência simbólica de reconectar o mundo sensível ao invisível.

Seu valor não está no capital, mas na sua capacidade de simbolizar, de ser um elo entre o que se mostra e o que se oculta, entre o que é presença e o que é ausência. O semióforo existe numa temporalidade própria, que escapa à linearidade, manifestando-se tanto no micro quanto

no macro, entre o que se vê e o que se intui. É, por excelência, aquilo que revela seu sentido justamente ao se desviar da utilidade, e que nos convida a repensar o modo como atribuímos valor às coisas do mundo.

O semióforo desvela o seu significado quando se expõe ao olhar. Tiram-se assim duas conclusões: a primeira é que um semióforo acede à plenitude do seu ser semióforo quando se torna uma peça de celebração; a segunda, mais importante, é que a utilidade e o significado são reciprocamente exclusivos: quanto mais carga de significado tem um objecto, menos utilidade tem, e vice-versa (Pomian, 1984, p. 72).

Embora o semióforo represente o desvelar do que se oculta — aquilo que ama permanecer escondido — e manifeste a autonomia do ser simplesmente por existir, sem precisar justificar sua utilidade, ele também carrega em si a noção de posse. O ser humano, movido pelo desejo de compreender e dominar o que não vê, se deixa fascinar pelo invisível. E é justamente nesse fascínio que alguns encontram a oportunidade de converter o simbólico — o mito, enquanto estrutura profunda da existência — em instrumento de poder. Assim, constroem sistemas de crenças e instituições que transformam o invisível em capital simbólico, garantindo-lhes vantagens sociais, econômicas e políticas sobre os demais.

Se o mito nos conecta ao passado como origem, é inevitável a pergunta: de onde vem o próprio mito? Ao compreendermos o “desvelar-se” como o ato de tornar visível o que antes estava encoberto — aquilo que habita as profundezas da alma e do desconhecido — devemos reconhecer que o que se revela já existia antes da revelação. O pensamento não é uma invenção espontânea do agora, mas uma realidade pré-existente, anterior ao conhecimento racionalizado. Os sistemas simbólicos que construímos são expressões culturais daquilo que já estava presente, mesmo que oculto.

Portanto, o mito não é criação *ex nihilo*, mas o reconhecimento de uma presença que sempre esteve aqui. O que fazemos é traduzir, interpretar e nomear algo que precede o nosso olhar. O território do invisível não é um lugar novo — é ancestral, latente. Tudo o mais é apenas elaboração cognitiva sobre esse solo profundo que já nos sustentava antes mesmo de sabermos nomeá-lo.

No período da conquista e colonização da América e do Brasil surgem os principais elementos para a construção de um mito fundador. O primeiro constituinte é, para usarmos a clássica expressão de Sérgio Buarque de Holanda, a “visão do paraíso” e o que chamaremos aqui de elaboração mítica do símbolo “Oriente”. O segundo é oferecido, de um lado, pela história teológica providencial, elaborada pela ortodoxia teológica cristã, e, de outro, pela história profética herética cristã, ou seja, o milenarismo de Joaquim de Fiori. O terceiro é proveniente da elaboração jurídico-

teocêntrica da figura do governante como rei pela graça de Deus, a partir da teoria medieval do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo e de sua interpretação pelos teólogos e juristas de Coimbra para os fundamentos das monarquias absolutas ibéricas.” (Chauí, 2000, p. 58)

A FORMAÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO BRASILEIRO

Partindo da noção de semióforo, pode-se compreender que as grandes navegações se dirigiam a territórios considerados desconhecidos — espaços nunca antes vistos, muitas vezes tidos como impossíveis ou até mesmo inexistentes ou incompreensíveis. Essas expedições transpassavam os limites do visível, adentrando domínios simbólicos que escapavam à compreensão imediata. Como já mencionado, nada é efetivamente "descoberto"; o dispositivo mítico não apenas media, mas também constrói realidades, de modo que não há existência fora de sua estrutura. Assim, o reconhecimento daquilo que fora apagado ou considerado inexistente não emerge de um impulso genuíno de compreender a formação cultural das sociedades humanas, mas se ancora em pressupostos capitalistas. Trata-se de uma lógica orientada pela expansão de mercados — uma motivação intrinsecamente comercial e egoísta.

Retorna-se, portanto, à exploração do semióforo enquanto mercadoria apropriada pelo capital, atribuindo às chamadas “novas terras” um caráter sagrado, quase místico. Esses territórios passam a ser venerados como um novo mundo visível, atrelado a uma origem igualmente visível — como o Jardim do Éden, com sua abundância simbólica. No imaginário mercantilista e utilitarista, essas regiões são descritas como bênçãos divinas ou dádivas da fortuna, lugares onde a primavera é perene e a fertilidade ilimitada, espaços onde homens e animais coexistem em harmonia, e de cujas terras brotam leite e mel.

O semióforo, nesse contexto, torna-se instrumento de legitimação da exploração humana e da negação dos mitos e saberes fundadores dos povos originários. Facilita-se, assim, a constituição de um Estado-nação e de uma identidade nacional unívoca, construída sobre o apagamento das diversidades culturais, sociais e ecológicas que precediam a colonização.

ESTADO-NAÇÃO: ORIGEM E EVOLUÇÃO DO CONCEITO

Ao tratar do conceito de Estado-nação, é imprescindível reconhecer a ausência de um consenso sobre sua origem histórica. Diferentes correntes interpretativas propõem datas distintas para seu surgimento: alguns teóricos o associam à fundação de Portugal, enquanto outros o vinculam ao advento do primeiro Estado Moderno europeu. No entanto, a perspectiva adotada neste trabalho — baseada na abordagem de Marilena Chauí e nas teorias de Benedict Anderson e Eric Hobsbawm — localiza o surgimento do Estado-nação por volta do século XVIII-XIX, como fenômeno moderno associado ao capitalismo, à imprensa e às revoluções burguesas.

Para Anderson (2008), as nações são “comunidades imaginadas” — construções sociais e culturais que emergem com o capitalismo editorial e a imprensa, permitindo que pessoas que nunca se encontraram se imaginem como parte de uma mesma comunidade. Hobsbawm (1990), por sua vez, demonstra como o nacionalismo é uma “invenção de tradições” que cria uma falsa sensação de continuidade histórica, mascarando as rupturas e descontinuidades reais dos processos sociais.

Do ponto de vista etimológico, o termo “nação” provém do verbo nascer, o que o vincula diretamente à ideia de origem, nascimento ou parto. Assim, o conceito carrega a noção de pertencimento a um grupo de indivíduos que compartilham uma mesma “mãe” simbólica — entendida aqui como um território comum, um espaço geográfico que funda uma identidade coletiva.

Para compreender o conceito contemporâneo de Estado-nação, é fundamental realizar um breve percurso histórico sobre a evolução etimológica do termo “nação”. Na obra *A Metafísica e o Belo na Idade Média Gótica* (Fernandes, 2022, p. 12), é apresentada a ideia de que, durante a Idade Média, a Igreja Romana incorporou ao seu vocabulário o substantivo *nationes* — posteriormente traduzido como “nações”. Esse termo era comumente empregado para se referir aos povos pagãos, estabelecendo uma distinção entre esses grupos e o chamado “povo de Deus”. Assim, já nesse contexto, a palavra “nação” carregava um sentido de diferenciação e exclusão, que ultrapassava meramente a localização geográfica e se ancorava em uma lógica simbólica, religiosa e ideológica.

Em suma, neste momento histórico *nationes* seria cunhado com a finalidade de se referir aos pagãos -contudo não somente eles, mas qualquer grupo de descendência comum - enquanto povo incumbia indivíduos tidos como organizados, que obedeciam às normas, regras e leis comuns. A fim de se referir a nação enquanto estado, o conceito mais regularmente usado era pátria, que por sua vez se aferia a uma figura jurídica que exercia poder sob todos aqueles ante

a seu domínio. Neste momento a pátria tinha como simbolismo mais um indivíduo do que um coletivo, o poder patriarcal exercido pelo chefe da família.

Perpassando os mares da história, vemos que a partir do século XIX a pátria já começa a aderir o significado com o qual estamos acostumados, sendo entendida enquanto “território” cujo senhor é o povo organizado sob a forma de Estado independente” (Chauí, 2004, p. 13). A introdução da pátria enquanto estado independente não ocasionou no desuso do termo nação para se referir aos povos marginalizados, tal qual os medievais. Tivemos a “pátria mineira”, “pátria americana”, “pátria pernambucana”, mas o uso do termo nação se manteve ao se referir aos povos indígenas, negros e judeus, fator de grande importância para o desenvolver deste trabalho.

A partir da perspectiva de Hall sobre identidade cultural, podemos compreender como essa formação nacional operou um duplo movimento: ao mesmo tempo que criava uma “identidade nacional” supostamente unificada, fragmentava e marginalizava as identidades dos grupos não-hegemônicos, relegando-os à condição de “naciones” — povos sem lugar no projeto nacional brasileiro.

EUGENIA E HIGIENISMO RACIAL

O princípio de unificação sob a mesma pátria, ou princípio da nacionalidade, exigia alguns aspectos dos habitantes, tais quais a vinculação da nação e território, a articulação da língua, religião e raça, e a ênfase ou enraizamento de uma consciência nacional, caracterizada por um conjunto de lealdades políticas.

Vê-se que o processo de estabelecimento de um estado-nação não se dá somente através de políticas econômicas liberais, mas parte do higienismo racial eugenista e da singularização de todas e quaisquer características que representam a pluralidade. Se faz necessário que os *naciones* sejam homogeneizados, compelidos a uma só fé, abandonando toda a cultura, crença e ensinamentos repassados ao longo dos séculos, renunciando a seus dialetos e expressões linguísticas que caracterizavam e individualizavam suas tribos, e sofressem coerção em ceder toda sua identidade em prol da “pátria”.

Um conceito que se revela fundamental para compreender a construção do Brasil enquanto Estado-nação durante as primeiras décadas do século XX é o da eugenia —

movimento científico-ideológico surgido a partir dos trabalhos de Francis Galton no final do século XIX, inspirado pelo evolucionismo darwinista. No Brasil, o movimento eugênico ganhou força especialmente entre os anos de 1910 e 1940, sendo amplamente adotado por intelectuais, médicos, políticos e educadores da Primeira República e do início da Era Vargas. É neste contexto, e não no período colonial — quando ainda predominava a assimilação do indígena e a tentativa de integrá-lo por meio de políticas colonizatórias —, que a eugenia orientou práticas sociais, educacionais e políticas públicas sob o fundamento da busca pelo “aperfeiçoamento da raça nacional”. A proposta eugenista — disseminada por meio de congressos, boletins, manuais educacionais e políticas sanitárias — pretendia eliminar, marginalizar ou “corrigir” grupos considerados indesejados à sociedade por critérios biológicos e raciais, defendendo o embranquecimento da população como traço ideal de “modernização” e “progresso”. Isso se refletiu, por exemplo, em iniciativas de controle matrimonial, educação higiênica, seleção de imigrantes e discursos contrários à cultura negra e indígena. A mestiçagem foi incorporada estrategicamente por muitos eugenistas como ferramenta para diluir ou eliminar características consideradas inferiores, o que acabou por sustentar uma narrativa de totalidade nacional “homogênea”, mas na prática marcada por lacunas, exclusões e subalternidade daqueles tidos como “não-brancos”. Dessa forma, a identidade da sociedade brasileira foi (e segue sendo) forjada em meio às contradições profundas entre miscigenação, racismo estrutural e a negação sistemática das diferenças.

Todavia, postas as coisas dessa maneira, poderíamos também indagar se não estaríamos substituindo um fatalismo fundamentalista por outro. Ou seja, assim como os nacionalismos, ocultando que a nação é uma construção histórica recente fizeram da nacionalidade algo imemorial e destino necessário da civilização, também poderíamos estar tomando o fim dos nacionalismos ou dos Estados-nação como um destino inelutável, como o “fim da história”, tão ao gosto dos neoliberais. (Chauí, 2000; p 23).

A difusão do pensamento eugenista – inspirado por Galton, contextualizado por Stepan (2005) – e do higienismo estatal fundaram, no Brasil, projetos de embranquecimento e legitimação científica do racismo (Schwarcz, 1993). O Estado-nação brasileiro foi forjado não só em traços jurídico-políticos, mas também pela exclusão epistemológica e simbólica dos corpos negros e indígenas.

O PERIGO DA HISTÓRIA ÚNICA

A nação é então constituída de um legado de lembranças que é aceito por todos, uma herança simbólica e material partindo do pressuposto de pertencimento. A nacionalidade, portanto, refere-se à identidade. Como abordado previamente, a fim de se estabelecer uma identidade única, ou nacional, é necessário atribuir um patrimônio comum as diversas regiões e suas respectivas manifestações culturais, sociais, étnicas e religiosas. O que afirmo por isso é a necessidade de não se resgatar e desvelar aquilo que já existia e era comum aos diferentes povos, mas de imaginar e manufaturar, de conceber o inventário de uma herança que servisse como representação da coesão nacional.

Vem-se ao encontro então com uma das maiores adversidades geradas pela proposta da unidade, o perigo da história única. Assim como Chimamanda Ngozi Adichie (2009) afirma, de tanto sermos expostos e consumirmos a narrativa criada pelo colonizador, associamos a verdade por ele vivida, seus traços, histórias e heróis ao nosso cotidiano e expectativa de vivência. A identidade nacional, que gerou narrativas eurocêtricas, enraizou no pensar não-branco um espaço de não lugar na literatura ou nas ciências em gerais, criando uma história única a ser contada e lida.

Hall contribui fundamentalmente para essa compreensão ao demonstrar que as identidades são construídas através da diferença, e não fora dela. A “história única” opera justamente apagando essas diferenças, criando uma narrativa hegemônica que relega as outras histórias ao silêncio.

É apenas por meio da relação com o outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado 'positivo' de qualquer termo – e assim, sua 'identidade' – pode ser construído. (Hall, 2006, p. 13-14).

Contudo, não podemos resumir o problema da história única somente àquilo que foi exposto. As adversidades do processo de unidade e de singularização afetam também o imaginário e o ideal do colonizador ou povos não subjugados, tendo como um exemplo nítido deste comportamento a visão branca sob o continente Africano. Como coloca Adichie, é criado “uma espécie de piedade paternalista”, em que a crença é de que existe uma história única de África, uma história única que retrata sofrimento e catástrofes naturais.

A África seria então uma amalgama cultural, uma junção de retalhos que forma um único país, não um continente, e, nesse “país”, não há a possibilidade de os africanos serem iguais ou partilharem semelhanças com os povos brancos, são classificados em níveis diferentes de humanidade, em que o sentimento mais complexo que poderia ser direcionado ou sentido por eles seria o de piedade.

Se na criação do estado-nação Brasil a influência e interesse político foi um fator chave para o processo de unificação dos povos sob uma mesma bandeira, ao se referir a história única não teríamos outro volante se não o próprio interesse político e o poder. Os tecelões hão de tecer os fios independentemente da vontade dos homens e dos deuses, mas somente aqueles com poder serão capazes de escolher que tapeçarias serão expostas e o como serão. O poder é a capacidade de contar as histórias, e como já afirmava Foucault (2007), não há a possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade, logo, dentro do exercício do poder não há moral, somente soberania.

Se o poder nos compele a criar uma economia acerca dos discursos de verdade, em suma, o poder compele a criação de um discurso de verdade – mesmo que não parta de um pressuposto verdadeiro, tal qual a nação cria ídolos falsos a fim de controle – a fim de gerar valores, mas esses valores não são baseados na moral ou na ética, mas num conceito de capital. O sistema em uso é rentável, logo, para o poder e aqueles que dele hoje se ocupam, se mantem favorável sua utilização, e a maneira mais fácil de se desapropriar e “enfraquecer” um povo que possa vir a gerar ameaça ao sistema ou ao exercício do poder em si é através da criação e narrativa de sua história. Em ocasiões nem se faz necessário criar uma nova história ou narrativa, apenas excluir pedaços e fazer recortes naquilo que não convém ou não se adequa aos valores e verdades que se buscam gerar.

O recorte histórico – em seu sentido literal, de recortar parte da história de um povo ou país, retratando de forma incompleta – se trata de um processo desumanizador, em que toda uma vivência, cultura, história e experiências são minimizadas e transformadas em combustível a um complexo de messias baseados em estereótipos. Referindo-se ainda a África, há sim a presença de diversas catástrofes, mas também histórias e marcos de superação que devem ser igualmente narrados. Não se pode negar também que muitas das catástrofes que a grande mídia retrata acerca do continente africano são resquícios e sintomas do processo de colonização e escravidão.

Outrossim, o problema acerca da história única não se limita a narrativa do continente Africano, podemos, e devemos, trazê-lo mais próximo a nossa realidade e abordar sua influência e exercício dentro da construção do ideal social brasileiro.

A DIÁSPORA AFRICANA E O APAGAMENTO IDENTITÁRIO

Abordando então o processo de história única no contexto do “verdeamarelismo” proposto por Chauí em sua obra *Mito Fundador e Sociedade Autoritária*, entende-se que esse termo é cunhado a fim de descrever um país essencialmente agrário, sendo uma colônia de exploração e não de povoamento. A economia descrita nesse “verdeamarelismo” por Chauí (2000) é voltada para o mercado e externo enquanto a produção se dá através das grandes propriedades escravista. Logo, os donos de engenhos, minas, gados eram a classe dominante que se mantinham enquanto elite social-econômica através da mão de obra escrava ou forçada, o que nos leva a se dizer sobre o processo de diáspora africana e das políticas ou tentativas de destruição desta memória afro diaspórica.

Diáspora africana é o nome atribuído ao fenômeno histórico e social categorizado pela imigração -majoritária e prioritariamente forçada– de indivíduos do continente africano. A diáspora africana não foi um processo que envolveu somente a migração forçada, mas também a redefinição identitária. Ao se afirmar a migração forçada de indivíduos dentro do processo de diáspora ou dispersão africana, refere-se a escravidão. O escravagismo é um vivido exemplo da violência e exploração sistemática de um regime.

A diáspora africana é o nome dado a um fenômeno caracterizado pela imigração forçada de africanos, durante o tráfico transatlântico de escravizados. Junto com seres humanos, nestes fluxos forçados, embarcavam nos tumbeiros (navios negreiros) modos de vida, culturas, práticas religiosas, línguas e formas de organização política que acabaram por influenciar na construção das sociedades às quais os africanos escravizados tiveram como destino”. (Governo Federal, Fundação Cultural Palmares)

Se para a consolidação do Estado-nação brasileiro foram fundamentais tanto a acumulação de capital quanto a exploração dos recursos e povos africanos – tragicamente tratados como mercadorias –, não se pode afirmar que houve, durante o período da escravidão, um projeto articulado de assimilação dos africanos escravizados à identidade nacional. Ao

contrário, como destaca a literatura historiográfica (cf. Skidmore, 1976; Schwarcz, 1993; Souza, 2017), a lógica dominante foi a da exclusão somada à instrumentalização dos corpos negros para fins econômicos e de reprodução social da elite branca. Reforça-se, nesse sentido, que a chamada “alma nacional” foi construída, sobretudo, a partir do apagamento e da resistência dessas memórias soterradas, não de sua incorporação plena à ideia de nação. Havia, sim, temor entre setores das elites coloniais e imperiais quanto à resistência e ao possível poder subversivo das memórias e práticas religiosas dos grupos africanos, oriundos de diversas origens étnicas, individuais e coletivas. Essa preocupação manifestava-se, por vezes, em tentativas de diluir, suprimir ou invisibilizar identidades africanas no território brasileiro, o que pode ser visto em relatos sobre a “Árvore do Esquecimento” e outros rituais descritos por estudiosos da diáspora africana (Silva Jr.; Barbosa, 2022).

Assim sendo, na Costa dos Escravos - área que hoje corresponde a Benin, Togo e Nigéria – utilizavam como principal porto de embarque dos navios negreiros o Porto de Ajudá. Neste porto foi estabelecido o Portal do não retorno e a Árvore do esquecimento.

Neste lugar se encontrava a árvore do esquecimento. Os escravos homens deviam dar nove voltas em torno dela. As mulheres sete. Depois disso supunha-se que os escravos perdiam a memória e esqueciam seu passado, suas origens e sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou se rebelar. Que aberração! Que contradição! Na história humana alguém já viu um nagô esquecer suas origens e sua identidade cultural, se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração? Mas ele não esquecia nada, porque quando chegava lá recriava suas divindades, mas na metafísica daqui o essexoquecimento devia segui-lo, pois se não esquecesse ele poderia amaldiçoar o país. Ora, o rei não queria jamais que os escravos o amaldiçoassem. Cerimônias eram feitas para terminar com as maldições. Saindo da boca de alguém que morre ou de alguém que parte para sempre essas maldições eram temíveis, segundo nossa ideologia religiosa. E então rezavam pelos escravos na praia para que eles fizessem uma boa viagem. (Atlântico Negro, 1998, 15min54s).

Assim, a trajetória dos africanos escravizados no Brasil constituiu um duplo movimento de resistência e apagamento: por um lado, a imposição violenta do esquecimento era parte do projeto colonial e, por outro, os descendentes desses povos mantiveram, reconstruíram e reinventaram suas culturas e memórias apesar das forças que buscavam eliminá-las. Dessa forma, a formação nacional no Brasil se deu – e se dá – sobre múltiplas camadas de memórias em disputa, e não por assimilação igualitária dos grupos subalternizados.

O processo de apagamento identitário dos povos africanos durante o tráfico transatlântico de escravizados não se limitava a estratégias simbólicas ou rituais de dominação mística. Tratava-se de uma violência sistemática e profundamente material, ancorada em práticas desumanizadoras que operavam desde a travessia oceânica. Nos porões dos navios

negreiros, homens, mulheres e crianças eram acorrentados, privados de alimentação adequada, submetidos a condições de higiene inexistentes e expostos a altíssimos índices de mortalidade. O corpo negro, reduzido à condição de mercadoria, era submetido a uma realidade na qual a resistência tornava-se, muitas vezes, impossível — restando apenas a sobrevivência ou a morte como desfechos possíveis diante da brutalidade extrema.

Ao chegarem aos destinos coloniais, os cativos eram, sempre que possível, deliberadamente separados de seus pares étnicos, rompendo os últimos laços com suas línguas, práticas culturais, crenças religiosas e formas comunitárias de identidade — vínculos que, ainda que fragilizados, resistiam à desintegração forçada. Tal separação não era acidental, mas fazia parte de uma política de aniquilação das formas coletivas de resistência e reconhecimento identitário, substituindo a diversidade cultural africana por uma identidade imposta, controlada e moldada pelos interesses coloniais.

Além da violência física e simbólica, o apagamento estendia-se à esfera nominal: os indivíduos eram rebatizados com nomes europeus, num gesto que buscava anular qualquer vestígio de pertencimento à sua origem. Essa renomeação compulsória funcionava como mecanismo de dominação total — não apenas suprimindo identidades, mas reinscrevendo os sujeitos dentro de uma nova ordem discursiva e social em que sua história anterior era silenciada e sua humanidade, reiteradamente negada.

Esse processo de despersonalização e recodificação colonial não apenas apagava trajetórias individuais e coletivas, mas também operava como fundamento ideológico para a construção das estruturas do racismo moderno e da colonialidade do poder, cujos efeitos ainda reverberam nas sociedades contemporâneas.

A expropriação material imposta aos africanos pelo sistema escravagista resultou em profundas consequências subjetivas, entre elas o comprometimento do reconhecimento de si e da própria ancestralidade. Esse processo instaurou, no íntimo do ser negro, uma sensação contínua de exílio — um desenraizamento ontológico que ecoa para além da violência física. A escravidão negra nas Américas não apenas explorou corpos, mas também fragmentou memórias coletivas e instituiu o silêncio como ferramenta de dominação, impondo aos povos colonizados uma condição de apagamento histórico e existencial.

RACISMO CIENTÍFICO E EPISTEMICÍDIO

Nesse contexto, o discurso científico moderno desempenhou um papel central na legitimação do racismo. Conhecimentos ditos “científicos” foram sistematicamente fabricados para sustentar a ideia da inferioridade natural e inata dos negros em relação aos demais grupos. Essa pretensa comprovação era sustentada por práticas como a medição de crânios e a análise de traços fenotípicos, operações que mascaravam ideologias racistas sob o verniz da objetividade empírica.

Tais discursos contribuíram para cristalizar uma hierarquia racial que naturalizava a dominação e desumanização dos corpos negros, perpetuando a lógica colonial sob novos formatos discursivos. A formação da nação brasileira esteve profundamente alicerçada na exploração econômica, social e simbólica dos corpos e culturas das populações trazidas à força na diáspora africana (Schwarcz, 1993; Skidmore, 1976; Mattos, 2006). No entanto, este processo nunca se traduziu numa incorporação igualitária ou voluntária dos descendentes de africanos ao projeto de identidade nacional — pelo contrário, predominou a marginalização institucionalizada e o apagamento de suas contribuições e memórias (Chauí, 2000). Para legitimar e naturalizar tal ordem social excludente, as elites dirigentes articularam narrativas e mitos fundadores centrados na mestiçagem, harmonia racial e cordialidade, apagando as violências estruturais, as múltiplas formas de resistência negra e as marcas profundas do racismo histórico (Chauí, 2000; D’Adesky, 2001; Mattos, 2006). Desse modo, a consolidação do Estado-nação brasileiro implicou não apenas sobrepor uma estrutura política e econômica às populações subalternizadas, mas também instituir discursos e imaginários que mascararam os conflitos e silenciaram saberes, cosmologias e existências afrodescendentes, sustentando uma soberania que, desde suas origens, ofereceu pertencimento pleno apenas a uma parcela restrita da sociedade brasileira.

Contudo, apesar dos esforços contínuos dos colonizadores e das elites senhoriais para eliminar os traços identitários afrodescendentes, o apagamento pleno revelou-se inalcançável. Mesmo diante da supressão sistemática de elementos materiais — como línguas, indumentárias, práticas religiosas e modos de organização social — os aspectos imateriais da cultura negra resistiram. Ainda que transformados ou reinterpretados, esses elementos preservaram a memória coletiva e a ancestralidade, mesmo sob condições extremas de violência, como a catequização forçada, a proibição de cultos religiosos e a imposição de um apartheid étnico.

Não obstante essa resistência, é inegável que o racismo estrutural e o sistema de dominação racial produziram efeitos profundos e duradouros no imaginário e na subjetividade dos povos escravizados e seus descendentes. O processo de desumanização instaurou, no íntimo desses sujeitos, sentimentos de auto-ódio e a internalização das hierarquias raciais impostas, corroendo seus sistemas de valores e deslocando-os para uma condição ontológica de “não-ser” — existências relegadas ao “não-lugar”, à margem da história oficial e da cidadania plena.

A perspectiva de Hall sobre identidade nos ajuda a compreender como essa condição foi simultaneamente imposta e resistida. Para Hall, as identidades são relacionais e constantemente renegociadas através de processos de identificação. Mesmo sob as condições extremas da escravidão e do racismo, os sujeitos diaspóricos encontraram formas de recriar e ressignificar suas identidades, nunca se reduzindo completamente à condição de “não-ser” que lhes foi imposta.

CONCLUSÃO

Conclui-se que a formação do Estado-nação brasileiro se erigiu sobre uma base de exclusão e violência estrutural, marcada pela exploração colonial, pelo tráfico atlântico e pelo apagamento sistemático das existências e culturas negras e indígenas. Como analisado a partir da obra de Marilena Chauí, o mito fundador do Brasil atua como dispositivo ideológico central, capaz de naturalizar hierarquias, mascarar conflitos e silenciar memórias, promovendo a narrativa de uma harmonia racial e unidade nacional construída a partir da invisibilidade, da negação e da subalternização daqueles que resistiram ao projeto de modernidade excludente das elites brasileiras.

Apesar do fracasso do projeto de apagamento pleno das diferenças impostas aos afrodescendentes e indígenas, os efeitos sociais, subjetivos e culturais do racismo, da escravidão e do epistemicídio ainda se manifestam no presente como cicatrizes abertas no corpo coletivo da sociedade. Como denunciam autores como Stuart Hall e Chimamanda Ngozi Adichie, a narrativa da “história única”, reiterada pelo mito fundador nacional, contribui para a marginalização epistêmica e a desvalorização das pluralidades, raízes e saberes subalternizados — operando, portanto, não apenas na esfera simbólica, mas nas estruturas materiais de acesso à cidadania, à política e à memória.

A análise crítica do discurso nacional, apoiada em hermenêutica filosófica e numa perspectiva decolonial, evidencia que as identidades culturais no Brasil não são moldadas por essência única ou natural, mas formadas em contextos históricos marcados por disputas de poder, resistência e reinvenção comunitária. Reconhecer a persistência das memórias negras, indígenas e diaspóricas — mesmo que fragmentadas ou subterrâneas — é fundamental para desestabilizar as narrativas hegemônicas, ampliar o debate público e reimaginar um projeto de nação fundado na reparação histórica, na pluralidade e na justiça social.

Somente a valorização ativa das histórias silenciadas, a crítica aos mitos fundadores naturalizadores e a aposta em processos participativos de reconstrução da identidade nacional permitirão vislumbrar um futuro democrático, plural, antirracista e realmente livre para todos os grupos que constroem o Brasil

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução Erika Barbosa. Oxford, Reino Unido: Conferência TED Global, 2009.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARBIERI, Renato. **Atlântico Negro** – Na rota dos Orixás. Documentário, 1998, 15min54s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7m0Ifj0YfAQ>. Acessado em 15 jun. 2025.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

D'ADESKY, Jacques. **Racismos e antirracismos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **A metafísica do belo na Idade Média Gótica**. Curitiba: Editora UFPR, 2022.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Pensando a escola: entre a formação e a liberdade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE**, n. 6/7, p. 73-88, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GILROY, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOBBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- OCORÓ LOANGO, Anny. O Racismo e a hegemonia do privilégio epistêmico. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 33, n. 59, 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/27988>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- MACHADO, Adilbênia Freire; OLIVEIRA, David Eduardo de. Filosofia africano-brasileira: Ancestralidade, encantamento e educação afroreferenciada. **Cuadernos de Filosofia Latinoamericana**, v. 43, n. 126, 2022.
- MATTOS, Hebe Maria; ABREU, Martha. Memória e história do pós-abolição: Experiências de liberdade no Sudeste escravista (1870-1920). **Estudos Históricos**, v. 19, n. 38, 2006.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MILLS, Charles. **The Racial Contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- MOREIRA, Rodrigo Birck; PERETI, Emerson. A árvore do esquecimento e as tentativas de destruição da memória afrodiaspórica. **Revista UNIABEU**, v. 13, n. 33, 2020. Disponível em: https://revista.uniabeu.edu.br/index.php/RU/article/view/4836/pdf_1. Acessado em: 15 jun. 2025.
- OBENGA, Théophile. **La Philosophie africaine de la période pharaonique – 2780-330 avant notre ère**. Paris: L'Harmattan, 1982.
- OLIVEIRA, David Eduardo de. Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE**, n. 18, 2012.
- POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: GIL, Fernando (Org.). **Memória-História**. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos: contos**. Ilhéus: Editus, 2004.
- QUILOMBO DOS PALMARES. **Fundação Cultural Palmares**. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/diaspora-africana-voce-sabe-o-que-e> (acessado em 30/04/2024).
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pelas mãos de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA JR., Adílio; BARBOSA, Daniela B. **A árvore do esquecimento e as tentativas de destruição da memória afrodiaspórica.** 2022.

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

SOARES, Jorge; SOUZA, Laura de Mello e (orgs.). **História da escravidão no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2017.

SOUZA, Daniela Barreto; SOUZA, Adílio Junior. Itan: entre o mito e a lenda. **Revista Letras escreve.** v. 8, n. 3. 2019.