

De Canudos a Bacurau (passando pela Providência): O racismo como mito fundador do Brasil

From Canudos to Bacurau (Passing Through Providência): Racism as a Founding Myth of Brazil

Pablo Alves de Oliveira*

RESUMO

O artigo propõe uma releitura da formação histórica brasileira, deslocando o foco das guerras e rupturas políticas para o racismo como elemento fundacional da nação. A partir de uma perspectiva interdisciplinar, discute-se a permanência de mitos conciliadores, como a *democracia racial* e o *sertanejo forte*, que mascaram a violência estrutural da sociedade brasileira. Analisa-se o contínuo histórico que conecta a escravização, o massacre de Canudos, a formação das favelas e o filme *Bacurau*, evidenciando como biopolítica (Foucault) e necropolítica (Mbembe) operam na produção de populações descartáveis. Ao aproximar *Os sertões*, de Euclides da Cunha, a *graphic novel Morro da Favela*, de André Diniz e o filme *Bacurau*, de Kléber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, busca-se revelar como o racismo opera como mito fundador do Brasil.

Palavras-chave: racismo; biopolítica; necropolítica; Canudos; favela; Bacurau; identidade nacional.

ABSTRACT

The article proposes a reinterpretation of Brazilian historical formation, shifting the focus from wars and political ruptures to racism as a foundational element of the nation. From an interdisciplinary perspective, it discusses the persistence of conciliatory myths, such as racial democracy and the strong sertanejo, which mask the structural violence of Brazilian society. It analyzes the historical continuum that connects enslavement, the Canudos massacre, the formation of favelas, and the film *Bacurau*, highlighting how biopolitics (Foucault) and necropolitics (Mbembe) operate in the production of disposable populations. By bringing together *Os Sertões* by Euclides da Cunha, the graphic novel *Morro da Favela* by André Diniz, and the film *Bacurau* by Kleber Mendonça Filho and Juliano Dornelles, the article seeks to reveal how racism operates as a founding myth of Brazil.

Keywords: racism; biopolitics; necropolitics; Canudos; favela; *Bacurau*; national identity.

1 INTRODUÇÃO

Há uma narrativa corrente da história do Brasil que insiste em destacar guerras, batalhas, rupturas e golpes como momentos fundacionais da nação. A Independência, a Guerra do

Artigo submetido em 6 de outubro de 2025 e aprovado em 15 de outubro de 2025.

* Doutor em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Bacharel em Direito e Mestre em Ciências Penais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto da PUC Minas. Professor do Instituto de Educação Continuada da PUC Minas (Especialização). E-mail: pabloalves@puccinas.br

Paraguai, a Proclamação da República ou mesmo o massacre de Canudos são frequentemente apresentados como marcos que definiram o destino do país. No entanto, essa ênfase na guerra como motor da história nacional obscurece um elemento mais profundo e duradouro: o racismo. Se a guerra pode ser entendida como um evento excepcional, um clímax histórico cataclísmico fundacional, o racismo é o processo contínuo, cotidiano e crônico que moldou a identidade nacional desde sua formação. O racismo, na constituição histórica brasileira, não é apenas elemento de um passado vergonhoso a ser esquecido, mas a engrenagem central que estruturou e estrutura a economia, a política, a cultura e as relações sociais brasileiras desde a colônia.

Nesse sentido, a fundação da nacionalidade brasileira não se dá precipuamente no campo de batalha, mas na senzala e nos sertões. O que consolidou a casa-grande não foram vitórias militares, mas a exploração sistemática e a desumanização de milhões de corpos negros, indígenas e sertanejos. Essa lógica de exclusão sobreviveu à abolição e foi reciclada em mitos conciliadores — o indígena primitivo e preguiçoso, o negro inferior, o sertanejo forte — que naturalizaram a desigualdade.

Em uma leitura genealógica, portanto, a fundação da nacionalidade brasileira não se explica prioritariamente, ou apenas, por batalhas, mas por técnicas de poder produtivas que fabricam sujeitos e hierarquias — e, entre essas técnicas, a racialização é central. Tem-se, assim, na fundação da nacionalidade brasileira, a operação do que Foucault (2021) denomina de poder produtivo: o poder que atravessa corpos e instituições, produzindo saberes e subjetividades. Por isso o exercício do poder não pode ser confundido com o exercício da repressão. O poder não apenas oprime e castiga: o poder produz, o poder constrói. Nesse horizonte, o racismo deixa de ser acidente moral para tornar-se dispositivo que organiza a vida social — articulando-se, historicamente, às racionalidades que “fazem viver e deixam morrer” (Foucault, 2012; 2023). Trata-se de uma das mais perversas alquimias políticas: converter a senzala em cultura, a opressão e a exclusão, em cordialidade, o abandono, em bravura e força.

Propõe-se, assim, deslocar o olhar, da guerra para o racismo, como o processo histórico fundacional do Brasil. Para tanto, será feita uma análise interdisciplinar que conecta diferentes dimensões: a escravização colonial, o mito da democracia racial, a marginalização do sertanejo, as categorias foucaultianas da biopolítica e as formulações necropolíticas de Mbembe (2018). Busca-se propor ao debate acadêmico a hipótese de que o Brasil não nasceu do heroísmo de batalhas, mas da violência silenciosa e persistente do racismo estrutural.

2 O CONTÍNUO HISTÓRICO DA MITOLOGIA RACISTA BRASILEIRA

O racismo não é ornamento ou detalhe, mas a engrenagem que moveu — e segue movendo — este país. O que se vendeu como “fundação da pátria” foi, na verdade, um projeto de exploração contínua que naturalizou a desigualdade. Como afirma Florestan Fernandes (2021), a exclusão do negro após a abolição não foi resultado do acaso e não significou a integração dos ex-escravizados à sociedade brasileira, mas a manutenção deliberada de uma ordem social. O fim formal da escravização apenas deslocou a população negra para as margens da ordem social, sem que houvesse qualquer política de reparação ou inclusão. Lançados à própria sorte, sem terra, sem trabalho digno e sem acesso à educação, milhões de pessoas foram empurradas para a informalidade e para a pobreza estrutural. O vazio deixado pelo Estado nesse processo foi ocupado por um discurso sedutor e perverso: o mito da cordialidade racial.

Esse mito encontrou subsídios na obra de Sérgio Buarque de Holanda (2015), por meio do conceito de “homem cordial”. O conceito de “homem cordial”, em *Raízes do Brasil*, não designa “bondade” nem harmonia racial, mas a prevalência do personalismo sobre a impessoalidade institucional. Ao longo do século XX, contudo, a popularização do termo operou uma vulgarização ideológica: a cordialidade foi lida como gentileza nacional e

mobilizada para apagar conflitos, aderindo ao mito conciliador de uma sociedade sem racismo, uma democracia racial. Nesse processo de vulgarização teórico-conceitual, cordialidade passou a ser entendida como “gentileza” ou “amizade racial”, servindo como justificativa para a negação do conflito e da violência estrutural.

Tal interpretação, como denuncia Kabengele Munanga (2019), serviu como maquiagem ideológica para encobrir a continuidade da lógica colonial: a elite branca manteve-se como detentora do poder econômico e político; os negros, os indígenas e os sertanejos continuaram ocupando posições marginais e subalternas; e boa parte do conjunto da sociedade aceitou, quase sem questionamentos, a farsa de que vivia em um país “sem racismo”.

Análises romantizadas do processo de formação histórica do Brasil - no mais das vezes encampadas pelos governos ditatoriais que atravessaram nossa história - e que negam o sadismo senhorial e a brutalidade estrutural da ordem colonial, ignoraram e ignoram que entre os corredores da casa-grande e os porões da senzala, entre os casarões de engenho e os sertões, consolidou-se um sistema que naturalizou a violência. O convívio íntimo entre senhores e escravizados, descrito por Gilberto Freyre (2006), marcado por proximidade física e mestiçagem, é muitas vezes lido inadequadamente e atravessado por noções de senso comum como sinal de integração, quando, na realidade, escondia relações de violência sexual, coerção e exploração sistemática. Parte do imaginário cultural brasileiro converte essa ambivalência em ideologia de concórdia, retroalimentando a crença numa “integração” pacífica que minimiza a violência da ordem escravocrata, ideia que foi sistematizada como um mito nacional: a crença de que, por conta da miscigenação, o Brasil teria escapado dos conflitos raciais presentes em outros países, como os Estados Unidos ou a África do Sul e se constituído, portanto, em uma esplendorosa democracia racial.

Leituras assim edulcoradas da integração social brasileira possuem efeitos concretos ao consolidar um imaginário nacional em que a desigualdade racial parece fruto do destino, da inaptidão, da inferioridade ou da preguiça, nunca de uma estrutura historicamente planejada. Conforme Jessé Souza (2021), ao transformar a violência em uma narrativa de cordialidade e mestiçagem harmoniosa, a elite brasileira (financeira, midiática, jurídica, empresarial) conseguiu perpetuar seus privilégios sob o verniz de um país sem preconceitos e sem racismo.

Assim, o que se apresentou como tolerância era, na verdade, o mais perverso dos pactos: um acordo tácito em que a exploração era normalizada e reproduzida, sob estruturas institucionais e pressões simbólicas (Direito, mercado, mídia, escola, policiamento), enquanto o discurso da harmonia servia como álibi ideológico para legitimar a exclusão, no que Cida Bento (2022) denomina de “pacto narcísico da branquitude”.

Como aponta Jessé Souza (2021), o racismo permanece capaz de legitimar desigualdades sob a aparência de neutralidade (e até de virtude moral). A estrutura continua de pé, apenas revestida de jargões modernos, em que os de cima seguem intocados enquanto os de baixo carregam a culpa por não se esforçarem ou não serem aptos e talentosos o bastante. No período pré-republicano, justificava-se a posição subalterna do negro, do indígena e do sertanejo pelo discurso de inferioridade racial; hoje, a narrativa foi atualizada e pilota motocicleta de aplicativos de entrega. Termos como “mérito”, “esforço” e “competência” funcionam como novas máscaras para o mesmo processo de exclusão, produzindo (Foucault, 2021) a subjetividade do “trabalhador-empREENDEDOR-cidadão de bem”.

Além disso, um tal empreendedorismo — apresentado como a solução mágica para todos os males sociais — nada mais é do que a nova versão retrógrada e reacionária da velha ordem colonial. Se antes o escravizado e o sertanejo trabalhavam até a exaustão para enriquecer o senhor, hoje o trabalhador precarizado é empurrado para a lógica do “seja seu próprio patrão”, carregando os custos da sua autoexploração.

Florestan Fernandes (2021) já alertava que a inserção do negro e do pobre no mercado de trabalho brasileiro sempre se deu em condições inferiores, e essa herança se perpetua. O

chicote de couro foi substituído por metas, aplicativos e contratos precarizados, mas o resultado é o mesmo: corpos desgastados, vidas descartáveis e uma elite que continua exibindo poder como se tivesse conquistado tudo por mérito próprio. O chicote e o pelourinho eram instrumentos ostensivos, mas insuficientes para sustentar séculos de exploração sem rupturas massivas. O que realmente consolidou o sistema foi a criação de um aparato simbólico de dominação, onde o racismo se converteu em mecanismo de controle.

Nesse sentido, o colonizador construiu uma mitologia que perdura até hoje: o negro, o indígena e o sertanejo foram representados como “menos humanos”, supostamente incapazes de civilização, enquanto o branco de ascendência europeia ocupava o lugar de referência universal de cultura e humanidade. Essa mitologia não apenas justificava a violência cotidiana, mas também naturalizava a exclusão, transformando-a em algo ontológico. Esse contraste não era, assim, casual, mas estratégico: a desumanização sistemática do negro, do indígena e do sertanejo permitia e permite que sua exploração seja percebida não como crime, mas como destino natural ou mera contingência histórica. Assim, o racismo brasileiro sempre manifestou esse caráter funcional, garantindo que a mobilidade social fosse negada às camadas negras, mestiças, indígenas e sertanejas, ao mesmo tempo em que reforça os privilégios da elite branca.

O mais perverso é que tal mitologia atravessou séculos e gerações e foi incorporada ao tecido social de forma tão profunda que passou a parecer parte da ordem natural das coisas. Munanga (2019) reforça esse diagnóstico ao afirmar que a ideologia do branqueamento foi central para a formação da identidade nacional brasileira. Ao vender a ideia de que o país caminhava para um futuro cada vez mais branco, se apagava deliberadamente a contribuição negra, indígena e sertaneja, as reduzindo a resquícios de um passado a ser superado. Assim, o racismo não apenas sustentava a ordem colonial, mas, também, se apresentava como projeto de modernidade.

No mesmo sentido, Abdias do Nascimento (2016) denunciou a permanência dessa lógica nas estruturas contemporâneas, chamando atenção para o fato de que a exclusão do negro do acesso a bens materiais e simbólicos não é um acidente, mas a atualização dessa velha estrutura colonial. A hierarquia racial não desapareceu com a abolição; ao contrário, ela se adaptou, assumindo novas formas de segregação mais insidiosas e perniciosas, vez que sob um disfarce de neutralidade.

A eficácia do projeto racista nacional reside, portanto, justamente na sua busca por invisibilidade: ao longo das gerações, a naturalização dessa desigualdade tornou-se tão arraigada que passou a ser confundida com a ordem natural da vida. A violência explícita da senzala e dos sertões foi substituída por mecanismos sutis — da ideia de democracia racial ao discurso da meritocracia — mas a função permanece a mesma: preservar privilégios e manter corpos negros, indígenas e sertanejos em posição colonizada e subalternizada.

3 DO NEGRO AO SERTANEJO: O CONTÍNUO DO RACISMO

O mesmo processo de desumanização aplicado ao negro estendeu-se, em termos sutilmente diferentes, ao sertanejo. A representação do habitante do interior nordestino como atrasado, bruto e degenerado, presente em Euclides da Cunha (2017), inscreveu o sertanejo em uma posição social semelhante àquela que marcou o negro: a condição de vida descartável. Se ao negro era negada a plena humanidade, ao sertanejo era negada a cidadania moderna, sendo visto como obstáculo ao progresso da república. O massacre de Canudos não foi apenas uma guerra contra um arraial rebelde, mas a materialização dessa lógica de exclusão, em que populações pobres e mestiças, tidas por ontologicamente atrasadas, podiam ser eliminadas em nome da ordem e do progresso.

Por isso Adelino Brandão (1990) situa Euclides da Cunha no ambiente social e cultural marcado pela influência do positivismo pseudocientífico, do evolucionismo social e pelas teorias raciais de matriz europeia, mostrando como tal discurso determinista hierarquizava raças e culturas — fornecendo as bases para a interpretação de populações mestiças e sertanejas como degeneradas ou atrasadas.

Euclides da Cunha (2017) cristaliza essa percepção ao descrever o sertanejo como produto de um meio hostil, moldado pela seca, pela pobreza e pelo isolamento. Embora o célebre “*o sertanejo é antes de tudo um forte*” seja muitas vezes lido como elogio, a caracterização geral é, na melhor das hipóteses, ambígua: o sertanejo é simultaneamente resistente e degenerado, uma figura forjada pela adversidade, mas também aprisionada a ela. Essa leitura transforma a precariedade em traço natural, como se a miséria fosse consequência inevitável do ambiente e da biologia, e não de uma estrutura histórica de abandono político e exploração econômica. Ao enquadrar o sertanejo como tipo humano fixo, Euclides reforça o estigma do “atraso”, naturalizando a desigualdade e obscurecendo a responsabilidade do Estado na manutenção de sua condição subalterna.

Por tal razão, Adelino Brandão (1990) enfatiza, ainda, que Euclides da Cunha não deve ser lido apenas como narrador da tragédia de Canudos, mas também como intelectual que incorporou, com contradições, a gramática do racismo pseudocientífico. Ao analisar a questão racial em sua obra, Brandão mostra como *Os sertões* ajudou a fundar representações duradouras sobre o sertão e suas populações, entre a exaltação romântica e a condenação biológica.

Tal como o racismo naturalizou a subalternização do negro, o estigma do atraso naturalizou a precariedade do sertanejo. Ao mesmo tempo em que foi exaltado como forte — capaz de resistir à seca e à fome —, sua miséria foi convertida em virtude, apagando a responsabilidade histórica das elites agrárias e do Estado por seu abandono. Assim, tanto o negro quanto o sertanejo foram enquadrados em mitos que apaziguavam os conflitos: um, pelo discurso da cordialidade e da democracia racial; o outro, pela romantização da resistência sertaneja. Em ambos os casos, a exclusão disfarçava-se de identidade nacional, garantindo que os privilégios das elites permanecessem intocados.

Assim, a leitura de Euclides da Cunha (2017) não permaneceu restrita ao campo literário ou pseudocientífico: ela alimentou uma representação política do sertanejo que atravessou o século XX. Transformado em ícone folclórico da resistência nacional, o sertanejo passou a figurar em discursos oficiais e na cultura popular como símbolo de bravura, mas raramente como sujeito de direitos. Essa romantização, como observa Darcy Ribeiro (2015), cumpriu uma função ideológica: ao exaltar a dureza do sertanejo, despolitizava-se sua miséria e neutralizava-se a urgência de políticas estruturais voltadas para o sertão. Assim, a precariedade foi convertida em identidade e a exclusão, em tradição, perpetuando a mesma lógica de abandono que *Os sertões* ajudou a naturalizar.

Nesse sentido, a narrativa do sertanejo forte cumpre uma função apaziguadora: ao exaltar a resistência, silencia as violências históricas e legitima a ausência de políticas públicas voltadas para essa população. Portanto, o sertanejo não é “forte” por natureza, mas porque foi submetido a condições brutais que exigiram dele uma adaptação sobre-humana.

Assim, faz-se possível desvelar como a desigualdade brasileira sempre foi sustentada por ideologias que naturalizam a exploração (Souza, 2021). No caso do sertão, a romantização da força popular oculta e o racismo dirigido contra essas populações — frequentemente vistas como atrasadas, mestiças e inferiores — sustentando a exploração econômica sistemática perpetrada pelos grandes proprietários de terra. O mito, ao enaltecer a dureza do sertanejo, converte a miséria em virtude e, assim, absolve os responsáveis por sua perpetuação.

A glorificação do sertanejo como símbolo de resistência acaba funcionando, de tal forma, como uma estratégia de neutralização política. Ao enaltecer sua suposta força inata, o discurso esvazia a dimensão social e histórica da desigualdade, desresponsabilizando o Estado

e as elites agrárias por séculos de abandono. Portanto, o sertanejo é produto de uma formação histórica marcada pela exploração do trabalho e pela exclusão sistemática de direitos básicos, e não de uma essência cultural, e muito menos racial ou biológica, imutável. A dureza do sertanejo, por isso, não deveria ser celebrada como destino heroico, mas compreendida como resistência histórica a um processo de espoliação econômica e humana.

Essa romantização também reforça um imaginário racializado. Ao caracterizar o sertanejo como mestiço, “atrasado” e, ao mesmo tempo, resistente, cria-se uma narrativa que justifica a marginalização dessas populações sob a ideia de que sua força natural compensa a falta de acesso a políticas sociais e econômicas. Jessé Souza (2021) lembra que o racismo brasileiro opera justamente por meio dessas sutilezas: transforma a desigualdade em traço cultural e perpetua a exploração sob o disfarce de identidade nacional. O mito do sertanejo forte, ao converter dor em bravura e miséria em virtude, mantém o ciclo da dominação intacto, pois desloca a atenção da opressão concreta para a celebração simbólica.

Assim o racismo, conforme prossegue Jessé Souza (2021), não opera apenas na dimensão material da desigualdade — ele também age no plano simbólico, corroendo a subjetividade e o tecido social. Ao negar reconhecimento e dignidade, o racismo esvazia a autoestima dos sujeitos e inviabiliza a construção de uma vida plena. Esse mecanismo não se resume à exclusão de oportunidades econômicas; trata-se de um processo contínuo de desumanização, no qual populações inteiras são posicionadas como cidadãos de segunda categoria, sempre marcados pela suspeita, pela inferiorização e pela precariedade.

Essa mesma lógica estende-se ao sertanejo, representado historicamente como atrasado, bruto e submisso, uma figura destinada à marginalidade social e política. Ao mesmo tempo em que é exaltado como “forte”, o sertanejo carrega o estigma de uma existência condenada à dureza e à exclusão. A romantização de sua resistência funciona como disfarce para o vazio social que lhe foi imposto: ausência de direitos, falta de reconhecimento e um permanente sentimento de inferiorização cultural. Dessa forma, negros, indígenas e sertanejos compartilham a experiência de serem reduzidos a símbolos que ocultam a violência de sua marginalização estrutural.

A estigmatização do negro como cidadão de segunda categoria tem, assim, paralelo direto na forma como o sertanejo foi historicamente enquadrado. Enquanto a população negra era desumanizada pelo racismo pseudocientífico e pelo mito da democracia racial, o sertanejo foi representado como parte de um Brasil arcaico, bruto, que precisava ser “domado” ou “integrado” pelo progresso. Essa narrativa não reconhecia e não reconhece o sertanejo como sujeito político, mas como obstáculo ou, no máximo, folclore nacional. Tal representação reforçou a ideia de que certas populações são destinadas a viver às margens, legitimando políticas de abandono.

A romantização da resistência do sertanejo, cristalizada no famoso “*antes de tudo um forte*” de Euclides da Cunha (2017), cumpre, assim, papel semelhante ao do mito da cordialidade: funciona como mecanismo de invisibilização da violência. Ao exaltar a dureza do sertanejo, naturaliza-se sua miséria. Nesse sentido, Darcy Ribeiro (2015) lembra-nos de que esse processo nunca foi neutro: o sertanejo foi sistematicamente excluído da modernização do país, transformado em símbolo da arcaicidade nacional e, portanto, em alvo fácil da exploração latifundiária.

Do mesmo modo, a suposta “harmonia racial” atribui à miscigenação um caráter apaziguador que, na prática, apenas esconde as desigualdades. O segredo da dominação brasileira está justamente em transformar a opressão em identidade nacional. Assim, tanto o negro quanto o sertanejo são capturados por narrativas simbólicas que lhes negam reconhecimento e dignidade, os mantendo presos a um lugar social subordinado.

Se, por um lado, o negro foi reduzido à condição de “cidadão de segunda categoria” — ora inferiorizado, ora romantizado pela ideia de mestiçagem e democracia racial —, por outro, o sertanejo foi retratado como um “forte” condenado, alguém cuja resistência heroica serve como justificativa para sua própria marginalização. Ambos os grupos foram, assim, enquadrados em narrativas que, longe de denunciar a violência a que estavam submetidos, naturalizaram sua exclusão, convertendo dor em identidade.

Os dois mitos — o da cordialidade racial e o da força sertaneja — convergem em sua função apaziguadora. Ambos disfarçam a violência estrutural com roupagens identitárias, transmutando exploração em traço cultural. Ao invés de denunciar a escravização, a marginalização e a espoliação, tais narrativas exaltam a suposta capacidade de adaptação das populações colonizadas e subalternizadas. Como ressalta novamente Jessé Souza (2021), trata-se de um mecanismo sofisticado de dominação simbólica: ao transformar desigualdade em identidade nacional, a elite branca, urbana ou agrária, preserva seus privilégios e se exime de qualquer responsabilidade histórica e política (enquanto a classe média funciona como tecido social de difusão de discursos racistas).

Dessa forma, o negro e o sertanejo compartilham uma condição estrutural semelhante: são reduzidos a símbolos que encobrem sua própria exclusão. Enquanto o primeiro é aprisionado nos mitos da cordialidade e da democracia racial, o segundo é aprisionado no mito da força. Ambos, no entanto, ocupam a mesma base da pirâmide social, sustentando, ainda hoje, uma ordem hierárquica que permanece profundamente colonial.

4 A FORMAÇÃO BIOPOLÍTICA DA NAÇÃO

A biopolítica, segundo Foucault (2012; 2023), designa a virada pela qual o poder moderno passa a governar a vida: não mais apenas o direito soberano de matar, mas a gestão das populações — “fazer viver e deixar morrer” — mediante direcionamento de políticas públicas, discriminação orçamentária, controle estatístico, implementação de normas e dispositivos de segurança. No Brasil, tais técnicas classificaram e hierarquizaram grupos (negros, mestiços, sertanejos), definindo quais vidas merecem investimento e quais podem ser abandonadas à precariedade. No caso brasileiro, as populações negras e sertanejas foram alvo desses mecanismos biopolíticos, submetidas a dispositivos que não apenas controlavam seus corpos mas, também, definiam quais formas de vida seriam consideradas úteis, produtivas, saudáveis ou integráveis à nação.

Durante a escravização, o negro não era apenas explorado como força de trabalho; ele era disciplinado segundo padrões biopolíticos. O corpo do escravizado foi moldado para a produtividade, regulado por técnicas eugênicas de seleção e reprodução, vigilância constante bem como por dominação religiosa e cultural. Após a abolição, a biopolítica se atualizou: discursos médicos e jurídicos passaram a patologizar e criminalizar a população negra e mestiça, tratando-a como ameaça à saúde pública, à moralidade, à ordem urbana, à segurança pública e, portanto, ao progresso da nação. A criminalização e medicalização da diferença funcionaram como mecanismos sutis de exclusão, complementares à violência aberta.

Após a abolição, o Estado brasileiro não implementou qualquer medida de integração dos ex-escravizados à cidadania. Nenhuma política de redistribuição de terras, de acesso à educação ou de garantia de trabalho digno foi colocada em prática. Ao contrário: optou-se por uma política de imigração europeia, incentivando a vinda de trabalhadores brancos para substituir a mão de obra negra para, simultaneamente, “branquear” a população. Esse abandono foi calculado: terras, educação e trabalho digno foram negados, e a imigração europeia foi incentivada como engenharia social.

Essa ausência de políticas públicas não deve ser vista como descuido, mas como estratégia de gestão populacional. Como observa Abdias do Nascimento (2016), o genocídio

do negro brasileiro não ocorre apenas pela bala ou pelo cárcere, mas também pela omissão planejada: pela negação do direito à educação, à saúde, à moradia e à cidadania plena. No Brasil, esse abandono traduziu-se em um “deixar morrer” que acompanha a população negra até hoje, fenômeno que se faz visível nas estatísticas de violência, de mortalidade precoce e de exclusão socioeconômica.

Com a população sertaneja o processo foi semelhante. Como assinalado, Euclides da Cunha (2017), mesmo ao reconhecer a força do sertanejo, descreve-o em termos quase biológicos, como resultado de um meio hostil que o tornava degenerado. Essa ambivalência não era apenas literária: refletia o peso das teorias raciais pseudocientíficas do final do século XIX, que buscavam justificar cientificamente a hierarquização de povos e territórios. Assim, o sertanejo não era visto como sujeito político, mas como organismo a ser explicado pela geografia e pela biologia, reduzido a objeto de estudo e administrado como um problema populacional. Em termos foucaultianos, trata-se de uma biopolítica que opera pela produção de categorias de normalidade e anormalidade, determinando quem merece cuidados e quem pode ser relegado à precariedade.

Assim, através dessa chave teórica foucaultiana, é possível evidenciar estratégias de poder biopolíticas em ação na formação nacional brasileira. Ao classificar o sertanejo como degenerado, estabeleceu-se uma fronteira entre vidas consideradas “normais” — as das camadas brancas da população e, em especial, das elites brancas, urbanas e agrárias — e vidas “anormais”, destinadas ao esquecimento ou à intervenção violenta do Estado.

A marginalização do sertão foi, portanto, naturalizada como consequência de um meio inóspito e de uma população atrasada, quando na realidade se tratava de uma escolha política: negar investimentos, direitos e cidadania para manter intacto o poder das oligarquias agrárias. A biopolítica, nesse contexto, funciona como a racionalidade que permite ao Estado administrar o sertão não pelo cuidado, mas pelo abandono calculado, convertendo a precariedade em parte da identidade nacional.

No Brasil atual, a mesma racionalidade que classificava o sertanejo como degenerado ressurgiu na forma de discursos sobre o “atraso regional” e a necessidade de “modernização” do campo. O sertanejo passa a ser tratado como obstáculo a ser superado pelo avanço do agronegócio latifundiário e das políticas de desenvolvimento. Programas de infraestrutura, muitas vezes impostos sem diálogo, produzem deslocamentos forçados e destroem modos de vida tradicionais. O sertanejo permanece sob a mira da biopolítica: sua existência é administrada como variável de uma política populacional que decide quem merece investimento (ou emendas parlamentares secretas) e quem deve ser mantido na precariedade.

Com a população negra, o processo é análogo, mas assume outras roupagens. Se no século XIX e início do XX ela foi alvo de discursos de patologização e de projetos de branqueamento, hoje é enquadrada como “problema de segurança pública”. A criminalização da juventude negra das periferias funciona como dispositivo biopolítico que justifica a intensificação da vigilância, do encarceramento e da violência policial.

5 A FORMAÇÃO NECROPOLÍTICA DA NAÇÃO

Mas a história do Brasil pode ser lida também como uma sequência de administrações da morte. Desde o regime escravocrata, o Estado e as elites organizaram mecanismos de exclusão que não se limitavam à exploração econômica e aos discursos, mas que classificavam populações inteiras como descartáveis. Mbembe (2018), ao formular o conceito de necropolítica, demonstra, assim, que no caso das populações colonizadas, subalternizadas e racializadas, o poder não se restringe a gerir a vida e a morte, a *fazer viver e deixar morrer*, mas é exercido sobretudo na capacidade de decidir **quem deve morrer**. Essa chave de leitura

ilumina não apenas o genocídio negro denunciado por Abdias do Nascimento (2016), mas também o massacre de Canudos descrito por Euclides da Cunha em *Os sertões* (2017), assim como a violência cotidiana que atinge favelas, periferias, sertões e rincões no século XXI.

Durante a escravização, o corpo negro era mercadoria e, portanto, descartável. A morte do escravizado representava apenas uma perda econômica e fazia parte de um regime em que a vida negra nunca foi plenamente reconhecida como humana. Essa desumanização constituiu o núcleo da ordem social brasileira, criando uma estrutura de exclusão que se perpetua, já que a abolição não encerrou essa lógica; ao contrário, abriu espaço para que a morte do negro fosse administrada de novas formas: marginalização econômica, exclusão do mercado de trabalho, ausência de políticas reparatórias, encarceramento em massa e violência policial: uma liberdade, portanto, como definiu Florestan Fernandes (2021), precária e inconclusa.

O massacre de Canudos é expressão desse mesmo princípio necropolítico, a demonstrar seu contínuo histórico. A jovem república, em busca de consolidar sua autoridade, construiu o sertanejo pobre e mestiço como inimigo interno. A aniquilação completa do arraial não foi um excesso militar, mas uma decisão política: era necessário eliminar corpos vistos como atrasados, bárbaros e incompatíveis com o projeto de modernidade, empecilhos à formação da incipiente república.

Canudos, nesse sentido, foi uma favela sertaneja destruída em nome da ordem. Ao reduzir Canudos a um foco de atraso, fanatismo e barbárie, legitimou-se sua aniquilação total: homens, mulheres e crianças foram eliminados como se suas vidas não tivessem valor, em manifestação da atuação do poder necropolítico, evidenciado quando a economia da vida se converte em decisão soberana de matar.

A lógica necropolítica é, assim, em um contínuo histórico, a mesma que recai sobre a população nas periferias urbanas contemporâneas, constituídas, em grande parte, por descendentes de escravizados e sertanejos migrantes, que assim se encontram, numa espécie de sarcasmo histórico, num microcosmo periférico de exclusão e morte. A favela sertaneja de Canudos, como as favelas contemporâneas, são lidas como um território a ser pacificado pela força, em que a vida de seus habitantes vale menos do que o símbolo de autoridade e o marketing político eleitoral da ordem. A semelhança não é coincidência: tanto o negro quanto o sertanejo ocupam a posição de corpos racializados e marginalizados que precisam ser controlados ou neutralizados pela violência.

Esse cenário revela que o racismo estrutural não se limita a produzir desigualdades materiais, mas institui uma verdadeira hierarquia de vidas, em que o negro e o sertanejo são sistematicamente posicionados como descartáveis. A morte violenta de jovens negros nas favelas, a omissão diante da ausência de políticas públicas eficazes e a naturalização da miséria funcionam como engrenagens de um mesmo sistema. O Estado, ao invés de proteger, administra a vulnerabilidade e transforma a vida em um privilégio seletivo.

Assim, o racismo brasileiro não é apenas um resquício colonial, mas uma tecnologia contemporânea de poder que organiza a sociedade e mantém intactos os privilégios da elite. A necropolítica, nesse sentido, é a face mais brutal da pseudodemocracia racial: uma democracia que mata silenciosamente aqueles que nunca foram plenamente incluídos nela.

Em um tal sentido, Ana Flauzina (2008) demonstra que a violência contra a população negra não é, portanto, episódica, nem fruto de disfunções institucionais, mas constitui uma estratégia estrutural do Estado brasileiro. O corpo negro, historicamente escravizado e depois abandonado à marginalidade social, passa a ser reiteradamente construído como inimigo interno. A seletividade penal opera nesse registro: a criminalização e o controle dirigem-se sistematicamente ao negro pobre, sobretudo jovem e morador das periferias, reafirmando a função do sistema penal como aparelho de contenção racial.

Nesse sentido, o mito da democracia racial cumpre papel central. Ao difundir a imagem de uma convivência harmoniosa entre brancos e negros, encobre-se o caráter genocida das

políticas estatais. A letalidade policial, o superencarceramento e a ausência de políticas públicas que efetivamente reduzam desigualdades raciais são apresentados como problemas de gestão ou falhas conjunturais, quando na verdade decorrem de uma lógica permanente de controle, exclusão e extermínio. A morte do corpo negro é naturalizada como efeito inevitável da criminalidade e de uma suposta natureza criminosa, ocultando sua dimensão política.

Flauzina (2008) evidencia, assim, que a insistência em enquadrar a população negra, em especial a juventude negra, como ameaça, permite a manutenção de um estado de exceção permanente nas periferias. Ali, a soberania nacional exerce-se pelo poder de matar. A biopolítica que regula as vidas brancas pelo acesso a direitos se converte, no caso negro, em necropolítica: o poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Esse arranjo, longe de ser acidental, revela a persistência de um projeto de nação assentado na desumanização do povo negro e sertanejo, cuja existência é tolerada apenas sob o signo da subalternidade.

Perceptível, portanto, que biopolítica e necropolítica não são estratégias de poder antagônicas, mas complementares no contexto brasileiro. A necropolítica, como conceituada por Mbembe (2018), atua ao definir quem deve morrer — o negro alvejado pela polícia nas periferias, o sertanejo massacrado em conflitos latifundiários no campo —, enquanto a biopolítica organiza a vida daqueles que permanecem vivos, mas em condições de precariedade administrada. O resultado é uma gestão dual da exclusão: alguns grupos são eliminados de forma direta, outros são mantidos sob sobrevivência mínima, sem acesso a direitos plenos.

No caso do Brasil, negros e sertanejos encontram-se duplamente atingidos: são alvos do extermínio físico quando vistos como ameaça e, ao mesmo tempo, são administrados como vidas inferiores, reduzidas a estatísticas, mão de obra barata ou “problemas sociais”. Tratam-se, portanto, de tecnologias de poder que, ao longo da história, perpetuam a desigualdade estrutural sob diferentes roupagens, garantindo que a estrutura social desigual permaneça intacta.

Como demonstra Angela Davis (2018), o encarceramento em massa contemporâneo é fruto desse processo e não responde a um aumento “natural” da criminalidade, mas à expansão de um complexo industrial-prisional que (re)transforma corpos, sobretudo negros e pobres, em mercadorias. O cárcere funciona como depósito de populações excedentes, descartáveis para o capital, mas indispensáveis à manutenção de hierarquias raciais e sociais.

Esse diagnóstico dialoga diretamente com a realidade brasileira, em que a juventude negra periférica constitui o principal contingente prisional. A prisão, assim como a violência policial, opera como dispositivo de continuidade histórica da escravização, atualizando a função de submeter e neutralizar aqueles que desafiam — ou simplesmente ameaçam simbolicamente — a ordem racial vigente. Ao invés de oferecer segurança, o sistema penal atua nesse processo reforçando inseguranças, pois legitima a ideia de que certos corpos são incompatíveis com a vida em liberdade.

6 DE CANUDOS A BACURAU (PASSANDO PELA PROVIDÊNCIA)

A *graphic novel* Morro da Favela, de André Diniz (2025), ao narrar a trajetória e o cotidiano da comunidade do Morro da Providência, no Rio de Janeiro, reinscreve no campo estético e político uma genealogia da exclusão social que remonta ao final do século XIX. A obra permite compreender a favela não apenas como um espaço urbano marginalizado, mas como um contínuo histórico que conecta a Guerra de Canudos ao processo de urbanização excludente dos grandes centros urbanos brasileiros.

Assim é que o termo favela, como referência ao nome de uma planta espinhosa, abundante no sertão nordestino, se transmuta no contexto histórico de Canudos. Durante a

campanha militar contra o arraial de Antônio Conselheiro, soldados do Exército brasileiro acamparam em um morro coberto por essa planta e passaram a chamá-lo de Morro da Favela.¹

Finda a guerra, muitos desses combatentes rumaram para o Rio de Janeiro, esperançosos de receber terras ou indenizações prometidas pela república, ocupando de forma improvisada um morro próximo à zona portuária, chamando-o de Morro da Favela, em alusão ao morro onde acamparam em Canudos, e que, mais tarde, seria rebatizado como Morro da Providência.

O gesto dos ex-combatentes, de ocupar um morro à margem da cidade formal, representa a transposição simbólica da experiência de Canudos para o espaço urbano: se Canudos foi destruída pela decisão necropolítica da república, a Providência se consolidou sob a biopolítica do abandono, isto é, pela recusa sistemática de integração e direitos — um governo pela omissão que produz precariedade como condição normal, revelando que, em qualquer dos lados da batalha, os pobres foram os derrotados da guerra.

Na leitura de André Diniz (2025), a favela torna-se também arquivo vivo dessa memória. A narrativa gráfica evidencia que o estigma da favela não é apenas espacial, mas histórico: ela se constrói como território de precariedade programada, resultado de promessas de modernidade descumpridas e da recusa sistemática de políticas reparatórias. A marginalidade urbana do Morro da Providência ecoa, assim, a marginalidade rural de Canudos, compondo um eixo de continuidade da da biopolítica e da necropolítica que fundaram e ainda estruturam a nação brasileira, em que populações pobres e racializadas são relegadas a zonas de abandono, mundos de morrer (Mbembe, 2018).

O Morro da Favela em Canudos e o Morro da Favela no Rio de Janeiro, bem como todas as favelas brasileiras são, nesse sentido, dois polos de uma mesma lógica: o uso da biopolítica e da necropolítica como mecanismos de administração dos pobres. A obra de Diniz (2025), ao dar voz e imagem a essa genealogia, evidencia a permanência de uma estrutura social que, desde a Primeira República, insiste em naturalizar a precariedade como destino.

Já Bacurau, filme dirigido por Kleber Mendonça Filho (2020) e Juliano Dornelles, é um faroeste sertanejo distópico que mistura realismo social, ficção científica e alegoria política. A narrativa passa-se em um vilarejo fictício do sertão nordestino, chamado Bacurau, situado num futuro aparentemente próximo, onde a comunidade enfrenta escassez de recursos, violência e abandono do Estado. O filme rapidamente revela que Bacurau vive uma espécie de apagamento oficial: o povoado não aparece nos mapas digitais e na cobertura institucional, tornando-se invisível para o mundo.

Logo, descobre-se que essa invisibilidade não é acaso, mas parte de uma operação macabra: estrangeiros, com apoio de cúmplices oligarcas locais, organizam uma caçada humana, transformando os moradores do vilarejo em presas de um jogo sádico que combina diversão, lucro, suborno e extermínio. O que parecia apenas precariedade revela-se como um projeto deliberado de eliminação, em que corpos sertanejos, mestiços, pobres e periféricos são convertidos em alvo legítimo. A tensão cresce até que a comunidade, consciente de sua condição de vulnerabilidade extrema, passa a se organizar para resistir e revidar.

O desfecho rompe com a expectativa da derrota e da aniquilação — lugar-comum nas narrativas históricas sobre o sertão. Em vez disso, Bacurau encena a vingança coletiva: os moradores, antes invisíveis, assumem seu destino e transformam a violência recebida em resistência armada. A precariedade que os definia se converte em força insurgente, e o massacre programado se inverte em contra-ataque brutal. A aldeia que deveria ser apagada se reinscreve na história, não como cadáver dócil, mas como sujeito vingador.

¹ A versão historiográfica canônica, de fato, vincula o termo “favela” à planta homônima abundante no sertão baiano e ao topo ocupado por tropas na campanha contra Canudos; trata-se, contudo, de uma hipótese que parece dominante, não unânime, sobre a etimologia e seu trânsito para o léxico urbano. Ainda que amplamente difundida, a cadeia causal Canudos→Favela→Providência deve ser apresentada com cautela, como versão forte, porém disputada.

O massacre de Canudos, tal qual narrado por Euclides da Cunha em *Os sertões* (2017), e a narrativa cinematográfica de Bacurau (Mendonça Filho, 2020) estão separados temporalmente, mas compartilham um mesmo núcleo: a representação de populações sertanejas como alvo preferencial de práticas de exclusão e violência. Em ambos os casos, essas populações são racializadas, tratadas como inferiores e descartáveis, seja pela República nascente do século XIX, seja pelo capitalismo tardio de um futuro distópico.

Do ponto de vista necropolítico, tanto Canudos quanto Bacurau exemplificam a decisão soberana sobre quem deve morrer. Em Canudos, o sertanejo mestiço e pobre foi definido como inimigo interno, e sua aniquilação legitimada pelo discurso da civilização contra a barbárie. Em Bacurau, os moradores do vilarejo são excluídos da própria cartografia oficial — literalmente apagados do mapa —, transformando-se em vidas matáveis, corpos que podem ser caçados sem consequências. Trata-se da mesma lógica: uma população marginalizada é convertida em alvo legítimo de extermínio, seja pelo Estado republicano de 1897, seja por caçadores globais financiados por elites oligárquicas.

O paralelismo é ainda mais contundente no plano racial. Tanto Euclides da Cunha quanto Kleber Mendonça Filho e Júlio Dornelles retratam populações mestiças, pobres e periféricas, racializadas como “outras” dentro da nação. Canudos foi descrito como aberração social, fruto de mestiçagem, fanatismo e atraso; Bacurau é alvo justamente por reunir sujeitos fora do padrão branco valorizado. Em ambos os casos, o racismo estrutural age como gramática que legitima a exclusão: se são pobres, mestiços e distantes do centro, suas vidas valem menos.

No entanto, há uma diferença fundamental: se em *Os sertões* prevalece a narrativa da derrota trágica — a chacina como certidão de nascimento da república brasileira — em *Bacurau* a narrativa vira de ponta-cabeça. O vilarejo, invisibilizado, apagado previamente do mapa como se fosse poeira incômoda (ao contrário de Canudos, que foi apagado do mapa e transformada em poeira *a posteriori*), levanta do chão e cospe na cara do opressor, como se, finalmente, o sertão, cansado de se ajoelhar, mastigasse a própria fome e cuspsse pólvora. A lógica necropolítica, que sempre ditou quem deve morrer, é engasgada na garganta de quem a pronuncia. Aqui, a precariedade se arma, a morte volta carregada de vingança, e os corpos, antes descartáveis, tornam-se insurgentes.

Bacurau é Canudos reencarnado, mas agora com dentes ainda mais afiados. É a multidão favelada que, mesmo precarizada, resolve escrever sua própria necropolítica às avessas. Se Canudos revelou o país como coveiro de si mesmo, Bacurau mostra que o coveiro também pode tropeçar e cair dentro da vala que cavou. É o massacre transformado em poesia de resistência. É o sertanejo, o negro, o mestiço, o pobre, a trans, todos os fantasmas da história, voltando armados até os dentes e gritando: não seremos mais cadáveres!

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil nasceu como uma imensa fábrica de cadáveres úteis. Da senzala à favela, do curral do sertão ao condomínio de luxo, tudo foi arquitetado para manter uma estrutura em que alguns sugam, muitos sangram. O negro, sequestrado e transformado em mercadoria; o sertanejo, massacrado em nome da república; ambos convertidos em estigma, atraso, problema social. A necropolítica decide quem deve morrer; a biopolítica decide quem deve sobreviver mal. E a mitologia — da cordialidade, da democracia racial, do sertanejo forte e da meritocracia, dentre tantas outras que surgiram e surgirão

— servem de verniz, como perfume barato borrifado sobre um corpo em decomposição.

Mas há rachaduras no solo árido do sertão. *Os sertões* traz a certidão de óbito de Canudos, mas também o testamento da brutalidade fundante do país. Bacurau, por sua vez, é a resposta que a história nunca escreveu: a possibilidade de transformar precariedade em

resistência e insurgência. Se o Brasil foi construído para moer gente, também foi condenado a lidar com o grito dos que não se deixam triturar em silêncio. A lição que ecoa é simples e suja: enquanto houver exclusão, haverá insubordinação; enquanto houver necropolítica, haverá corpos recusando-se a ser descartáveis. E talvez seja nesse atrito, nessa faísca entre o massacre e a resistência, que finalmente possamos reescrever a gramática maldita da nossa história e, finalmente, fundarmos uma república.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BRANDÃO, Adelino. **Euclides da Cunha e a questão racial no Brasil: a antropologia de “Os sertões”**. Coleção Atualidade Crítica. Lisboa: Presença, 1990.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Martin Claret, 2017.
- DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Tradução de Marina Vargas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- DINIZ, André. **Morro da Favela**. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2025.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975–1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 269 p.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977–1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição revista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MENDONÇA FILHO, Kleber. **Três roteiros: O som ao redor**, Aquarius, Bacurau. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2015.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.