

# **DISTENSÕES DA RAÇA: QUESTÕES DE SER E DE VIR NO PENSAMENTO HISTÓRICO BRASILEIRO NA VIRADA PARA O SÉCULO XX\***

CARLOS HENRIQUE ARMANI\*\*

## *1.1 – Introdução*

Pretendo investigar, neste artigo, a relação entre temporalidade e ser no pensamento de alguns intelectuais brasileiros de fins do século XIX e princípios do século XX, especialmente dos historiadores Eduardo Prado e Manoel Bomfim, tomando como cerne de problematização suas ideias acerca do conceito de raça. Entendo que o conceito de raça, especialmente nas suas obras, era mais um devir-conceito do que propriamente a lógica sedimentada de demarcação de seu ser e de um ser do homem brasileiro. Basicamente, são essas provocações em torno do discurso racial que opto por lançar para o debate.

Dividi o artigo em duas partes principais: na primeira, destaco a questão da temporalidade na virada do século, no limite que denominamos *Ocidente* e, em um segundo momento, problematizo a questão da raça pensada nesse período, tendo como ponto de convergência a questão do tempo não mais domesticado pela cronologia moderna de manutenção do ser, mas pela ideia de devir, cujas qualidades de presentificação, de predição e de rememoração – presente, futuro e passado – eram, mais do que momentos sucessivos, instrumentos analíticos de elaboração do saber ou, para usar as palavras de Hartog (2003), regimes de historicidade que configuravam um determinado pensamento acerca da questão raciológica em sua relação com a ontologia nacional. Nas duas faces da análise, há um esforço de desnaturalizar aquilo que para o historiador foi, durante longo período, tomado como ponto de partida natural de sua

---

\* Este artigo contou com o apoio financeiro do CNPq, modalidade bolsa de pós-doutorado júnior, realizado junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Laboratório de Historiografia e Ciência da História e da Cultura (PROCULT), entre os anos de 2009 e 2010. Dedico este texto à memória do Professor Doutor Manoel Luiz Salgado Guimarães, meu supervisor de pós-doutorado, com quem tive a oportunidade de discutir não somente o texto ora apresentado, como também assuntos mais amplos do trabalho do historiador.

\*\* Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – Rio Grande do Sul. E-mail para contato: [carlos.armani@gmail.com](mailto:carlos.armani@gmail.com).

investigação: o tempo. Trata-se, portanto, de uma investigação que tem como núcleo de questionamento não todo o tempo, mas momentos de crise do tempo (HARTOG, 2003, p. 27)

### 1.2 – *As turbulências intelectuais de fins do século XIX*

Se até os fins do século XIX havia predominado na *cultura ocidental* a concepção de uma razão cujo tempo normativo, matematizado, quantificável, auto-suficiente e especulativo pretendia exorcizar de si mesmo o devir que o acompanhava através de sua domesticação por meio dos mais diversos instrumentos anamnésicos de retenção do ser – problema, que, evidentemente, não desapareceu – as cosmovisões finisseculares cada vez mais colocavam na ordem do dia o devir sem grandes ornatos, a explosão de todas as grandes categorias que vigoravam como fundamentos indissolúveis do pensamento, os quais mudavam, desmanchavam-se e recompunham-se em níveis diversos e assimétricos, enfim, um mundo mutável com um alto coeficiente de obsolescência (BODEI, 2000, p. 22).

Do pensamento manifesto e formal em todas as áreas do saber, passando pelas artes plásticas e pela música, a nota principal que parecia tocar os ouvidos dos homens desse período era o devir. O movimento da reinterpretação contínua da realidade, os desprendimentos conceituais, a decomposição dos grandes cânones, a plasticidade e a elasticidade: todas eram palavras que evocavam uma realidade fecunda em termos de mudanças. Darwinismo, niilismo, marxismo, nacionalismo, entre outros, eram alguns dos movimentos que apresentavam a questão do vir-a-ser. Tratava-se, efetivamente, de um século turbulento, cuja expressão *fim-de-século* havia sido criada, nas palavras de Araripe Júnior, para que os críticos se furtassem “a explicações, que teriam de abranger a parte caótica da literatura contemporânea” (ARARIPE JÚNIOR, [1904], 1970, p. 84).

O intelectual português Teixeira Bastos não era um pessimista em relação ao futuro, mas seu pensamento expressava essa inquietação com a *civilização ocidental*. Nas suas palavras:

Quanto mais avançamos para o século XX, tanto mais carregado e mais tremendo se nos apresenta este fim do século. As nuvens sombrias que se apresentam sobre nós e que ameaçam desfazer-se em formidando temporal trazem a uns o susto, a inquietação, o terror, e a outros uma esperança. É porque da crise, que lavra e se alastra por todos os países, derruindo os

fundamentos do regime contemporâneo, tem necessariamente de sair uma sociedade nova (BASTOS, 1894, p. VII).

*Derruir fundamentos, novidade e crise* eram palavras que apareciam em muitos escritos desses autores. Em Bastos, como vemos, mais do que decadência e morte, o fim evocava a esperança e a ideia em uma nova sociedade. Por outro lado, destruir sem necessariamente construir algo novo era a ideia de um dos personagens de *A cidade e as serras*, de Eça de Queiroz:

Hoje, a única emoção, verdadeiramente fina, seria aniquilar a Civilização. Nem a ciência, nem as artes, nem o dinheiro, nem o amor, podiam já dar um gosto intenso às nossas almas saciadas. Todo o prazer que se extraía de *criar* estava esgotado. Só restava, agora, o divino prazer de *destruir* (QUEIROZ, [1901], 2006, p. 65, grifos do autor).

Verbos como *avançar, desfazer-se, lavrar, alastrar, destruir, aniquilar* e substantivos como *susto, inquietação, terror e esperança* eram algumas das palavras que evocavam os tempos finisseculares. Por um lado, enfatiamento e cansaço do regime contemporâneo, por outro, esperança, a exemplo de Bastos, em uma sociedade nova. Problemas de memória, velocidade, tempos simultaneamente sombrios e esperançosos, enigmas entre o ser e o nada, o que estava acontecendo com a humanidade? Se depender da resposta de Joaquim Nabuco, tratava-se do fato de que a humanidade estava tornando-se irritável e suscetível em extremo, disse ele, em 1900, e concluiu: “Sinal de que está envelhecendo, ou de que está velha, ou *détraquée* (desequilibrada) dos nervos” (NABUCO, [1900], 2006, p. 411). Velha ou desequilibrada, o certo é que os tempos eram de mudanças, ou pelo menos, que o século XIX havia sido de grandes mudanças, tal como pensava Araripe Júnior, ao fazer um balanço, em 1904, sobre os 100 anos que passaram:

Ao século XIX coube verdadeiramente a missão de recolher a obra de exegese anterior e coordenar o gênio da modernidade. Século tumultuoso, tudo nele apareceu. Todas as ideias se agitaram; todas as insobriedades se impuseram. Nas ciências, audácias como nunca; na arte, a clave inteira, desde o realismo fotográfico até a mais desenfreada e etérea fantasia; não houve recanto que a curiosidade humana, desalgemada das superstições, não esmerilhasse, não fizesse pretexto de estudos ou de divagações (ARARIPE JÚNIOR, [1904], 1970, p. 81).

A ideia de um período de síntese ou de condensação no qual as realidades explodiam parecia ser comum. Araripe soube apreender bem esse espírito que supostamente uniria o século XIX em nome de uma série de diferentes alteridades que se colocavam frente ao ser, fosse para a criação de um novo mundo, fosse para a

decadência e fim do tempo presente em nome de um novo regime de historicidade cujos delineamentos ainda estavam indefinidos.

Essas eram, salvo melhor entendimento, algumas qualidades predominantes do pensamento finissecular em sua tangente temporal, que teriam desdobramentos importantes para a relação entre temporalidade e ser na definição da *raça*

### 1.3 – *As raças e suas distensões*

No Brasil de fins do século XIX, a discussão em torno da raça era premente. Tema de acalorados debates, em um período denominado por Ventura “de escritores combativos, de polemistas irados e de bacharéis em luta” (VENTURA, 1991, p. 13), os intelectuais brasileiros tinham como um dos seus predicados a discussão acerca da raça e de suas qualidades inatas ou adquiridas, bem como a questão do meio. Poucas discussões prescindiam desses dois pressupostos de compreensão do Brasil e da cultura de um modo mais amplo. A possibilidade do melhoramento da raça (caso ela fosse inferior), a suposta superioridade do homem branco, as querelas sobre o que era parte da hereditariedade e parte da aquisição sócio-cultural do humano e como o meio influenciava de modo determinante certas realidades eram temas recorrentes desde, pelo menos, a segunda metade do século. Nesse sentido, a categoria *raça* aparecia como uma indecidibilidade em torno da própria noção de humano que os intelectuais pretendiam sustentar. Desde Buffon até Gobineau, Galton e Ratzel, havia o entendimento de que o meio e a raça era as condições determinantes para a definição dos povos. Outros autores, mais historicistas, combatiam tal visão de mundo. Um deles foi Ernest Renan que, em seu clássico *Que é uma nação?*, afirmou, categoricamente, que o homem “não é escravo nem de sua raça, nem de sua língua, nem de sua religião, nem do curso dos rios, nem da direção das cadeias das montanhas” e que a raça, “tal como nós a entendemos, é algo que se faz e se desfaz” (RENAN, [1882], 1983, p. 27).

Essa situação não foi diferente em relação à tematização da ideia de raça no Brasil, o que implicava uma definição do que era o ser brasileiro no pensamento de alguns intelectuais. No caso dos autores brasileiros, vemos dois casos em que o conceito de raça, fundamental para a compreensão do *ser Brasil*, foi relativizado e

jogado para a mobilidade do fazer e desfazer-se da qual Renan havia falado. Esse devir-conceito estaria fundamentalmente calcado na ideia de miscigenação das raças e mesmo de sua relação com algumas instituições, mistura que era muito mais de ordem sócio-histórico-cultural do que propriamente de fundo biológico. Os autores são Eduardo Prado e Manoel Bomfim. Começarei por Eduardo Prado.

Eduardo Prado (1860-1901) foi membro de uma rica família de cafeicultores de São Paulo e um dos principais intelectuais de fins do século. Formou-se em Direito na Faculdade de São Paulo e trabalhou como jornalista e historiador. Prado ainda foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras e sócio-correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Manteve sua vida dividida entre a fazenda do Brejão, no interior de São Paulo, e Paris. Não produziu uma obra muita extensa, em razão da morte de febre amarela que interrompeu a sua curta carreira intelectual, aos 41 anos de idade. Em termos políticos, o escritor foi um dos principais articuladores do Partido Monarquista em São Paulo, posição política que jamais abandonou. Como grande parte dos pensadores de fins do século no Brasil, Eduardo Prado foi um polemista notável, sobretudo depois da queda do regime monárquico, em 1889, quando sua posição enquanto um intérprete da nação se definiu de modo mais preciso.

Como a questão racial estava fortemente associada à identidade nacional, a definição pradiana de raça passava pelo seu entendimento do *ser brasileiro*, o qual, na sua perspectiva, resultava de uma miscigenação racial, o que denomino aqui como ontologia da miscigenação, quer dizer, a tentativa de fixar ontologicamente a natureza do brasileiro em uma ordem mestiça que transcenderia o próprio devir.

A ontologia da miscigenação ou da fusão racial foi preconizada pelo escritor como fator de superioridade civilizacional do brasileiro, não porque o autor fosse um nacionalista ressentido quando comparava o Brasil com outras nações supostamente superiores que carregavam o fardo do homem branco – essa ideia aparecia em obras como *Hereditary genius* (1869), de Francis Galton, o autor que cunhou o termo eugenia – mas porque a fusão racial teria permitido ao brasileiro triunfar sobre uma natureza inóspita e pouco convidativa para a criação de uma civilização. Prado apostava na miscigenação como fator de sobreposição do brasileiro sobre a natureza que, ao contrário de ser pródiga, colocava-se, para o homem brasileiro, como desafio. Nas suas palavras:

É esta a pátria nossa amada que, há mais de 330 anos, a nossa raça, lutando contra os homens e contra os elementos, conseguiu fundar. Encontramos dificuldades e obstáculos de que a nossa energia triunfou. Nessa zona tropical, que se dizia inabitável, levantamos a nossa tenda e, sob o céu dessa terra nova, cresceu e multiplicou-se a nossa raça com a força e a fecundidade das plantas vivas que deitam raízes fundas e estendem longe a verdura das suas frondes. Temos vivido do trabalho, regando com o suor de todos os dias uma terra que só pela violência do labor frutifica e nos alimenta. A tez branca que a nossa raça trouxe da Europa aqui se tem dourado ao fogo de um sol sempre ardente. Temos tomado às feras os largos pedaços de terra, rasgando o véu sombrio da floresta hostil: e onde dominavam as febres da terra inculta, há hoje a verde salubridade das lavouras. Entram pelos nossos portos os navios que nos trazem os habitantes de outras terras que conosco vêm trabalhar; e nos caminhos de ferro que fizemos, circulam em nosso solo a vida e a força. E tudo isso fizemos sendo um povo brando e sociável, que nunca atormentou nem suplicou os fracos, deu liberdade aos cativos, amou a paz e soube repelir pela força a agressão dos fortes (PRADO, [1900], 1959, p. 112-113).

Citação um pouco extensa, sua validade para efeitos de evidência serve para conceituar a ontologia da miscigenação. Primeiramente, a questão do meio e da raça. Ambos os conceitos apareciam no pensamento do autor como modos de dar sentido ao caráter nacional do brasileiro. Em termos naturais, circulavam no solo brasileiro a vida e a força e, por vitória da cultura sobre a floresta hostil e a terra inculta, grassava a salubridade das lavouras. Historicamente, a natureza, a raça, a vida e a tecnologia se emaranhavam em uma tradição consolidada há mais de 300 anos que se perpetuava dinamicamente no desafio constante do *suor de todos os dias*. Importa reter nessa passagem, em primeiro lugar, a ideia de que a natureza brasileira era hostil e, em segundo, a ideia de que somente uma raça forte e viril conseguiria sobrepujá-la em um devir que não encontrava descanso. Se o brasileiro seria melhor, essa era uma questão que o próprio autor não parecia saber definir com precisão, sobretudo depois que sua monarquia havia se esfacelado. O brasileiro, no seu dispêndio diário de suor, adaptava-se infatigavelmente à natureza, o que o permitiria sobreviver e criar cultura. Pensamento evolucionista de inspiração darwiniana, talvez, mas que não deixava de trazer a originalidade da mestiçagem como condição de desenvolvimento e adaptação do homem ao meio.

A raça não era dada de modo natural, mas sim colocada na temporalidade de definição do próprio Brasil enquanto tal. Tomando como foco de investigação o tema dos pares natureza e cultura, tão caro ao pensamento antropológico, não era o brasileiro sinônimo de vitória sobre a natureza? E a cultura não seria medida pelo maior distanciamento sobre a natureza? Nesse sentido, o conceito de raça usado pelo autor era

eminentemente relacionado à ideia de aprendizagem, ou, para usar a linguagem da época, de qualidades adquiridas em sociedade, aquisições que não encontravam repouso na miscigenação. Essa era uma das condições sem as quais o Brasil sequer existiria. A propósito, por mais naturalistas que fossem as metáforas pradianas, ao falar de raízes, verduras, árvores e plantas vivas – fosse para estendê-las às alturas do futuro, fosse para cravá-las nos fundamentos subterrâneos do passado – elas não eram incólumes à corrosão promovida pelo tempo.

Eduardo Prado não estava de acordo com a ideia de que o clima brasileiro era um clima ameno, e que seu território era carregado de opulências naturais que não hostilizavam o homem, tal como pensava seu amigo monarquista Affonso Celso, cuja obra *Porque me ufano de meu país* tornou-se um manual de apologia do caráter nacional brasileiro. Se o “subsolo, solo, ares, selvas, águas, está tudo no Brasil cheio de vida, e vida é riqueza” (CELSO, [1900], 2001, p.15), conforme escrevia o autor ufanista, para Eduardo Prado havia razões suficientes para afirmar que, longe do Brasil ter uma flora abundante e clima propício à riqueza e ao desenvolvimento, o que se colocava era muito mais um desafio para o homem vencer o meio.

Não se tratava, outrossim, de uma luta amena, fraca, pusilânime, mas violenta – uma luta pela vida! A julgar pela perspectiva pradiana apresentada acima, para a raça triunfar, era necessária energia, força, suor, trabalho, perseverança, mas sem a violência da luta contra outros povos que tanto atormentava as civilizações. Parafraseando o poeta romântico Gonçalves Dias, citado por Celso, os céus brasileiros poderiam ter mais estrelas, suas várzeas mais flores, seus bosques mais vida e sua vida, mais amores, mas todos esses superlativos dependiam de uma determinação histórica e cultural, e não de uma natureza dada de antemão para o seu cultivo sem quaisquer adversidades, como se qualquer raça pronta que ali habitasse, também pudesse ser vitoriosa. A raça era insuficiente para criar um princípio espiritual, dizia Renan ([1882], 1983, p. 36). Ainda que o princípio darwiniano da sobrevivência do mais apto tivesse conotações estritamente biológicas, para Prado, o mais apto a triunfar no Brasil estava relacionado com aqueles predicados culturais acima mencionados.

Para Eduardo Prado, quem era o brasileiro? Quem era e como ocorreu esse processo de superação bem-sucedida do homem sobre a natureza selvagem, esse ser que

se constituía no próprio devir da ação humana como fundamento de criação e manutenção do princípio espiritual chamado *Brasil*?

Em 1889, pouco antes da proclamação da República, Prado definia o brasileiro em uma tríade: “o brasileiro tem a sensibilidade da raça africana, a paciência do índio temperando a força do português” (PRADO, 1889, p. 488). Pouco comum durante o regime escravista, o reconhecimento da contribuição do negro para a formação do caráter nacional do Brasil era apenas uma exceção por parte dos intelectuais. Não podemos dizer que Eduardo Prado tenha sido um militante de tal causa. Embora Prado tivesse inserido o negro na identidade raciológica brasileira, não era, para ele, a fusão racial que formara o mulato nem o Cafuzo a responsável pela criação e desenvolvimento do Brasil. Prado falava no inferno da escravidão no Brasil, do qual a Monarquia “havia tirado milhões de pessoas”. Não obstante, o autor manteve um silêncio a respeito do tratamento que o escravo recebia nos trópicos. A memória da escravidão aparecia apenas para dar visibilidade ao momento presente da abolição, como uma maneira de estabelecer uma ruptura com os vestígios coloniais do próprio Império. Seria aquele esquecimento do qual falava Renan ([1882], 1983, p. 38) acerca da nação como plebiscito de todos os dias, que conferiria à nação o consentimento e o desejo claramente expresso de continuar a vida em comum.

Com exceção daquele primeiro excerto acerca da tríade negro-índio-branco (português) na formação do brasileiro, e mais algumas passagens pouco significativas, não havia no pensamento pradiano, a ideia de que a formação do ser brasileiro passasse pelos negros. Cabe, novamente, a pergunta: quem era o brasileiro, responsável pela elevação do Brasil em civilização, o cerne racial da civilização brasileira, se é que efetivamente poderíamos falar em uma ontologia sem o seu condicionante temporal?

Novamente, deslizamos para uma tríade, um pouco diferente daquela que o escritor deixou registrada em 1889, e que evocava a presença religiosa na formação do brasileiro: tratava-se do branco português, do índio e da sua síntese, do elemento que permitiria a união daquelas duas *raças*, a saber, os jesuítas. A importância que o autor atribuía aos religiosos na compreensão do caráter racial e nacional do brasileiro se dava não somente por uma questão transcendental de salvação de almas, mas de definição do ser do Brasil em termos raciais. A fusão racial decorrente desse amálgama foi, para Eduardo Prado, o caboclo. “E o caboclo é”, nas suas palavras, “homem que todos

devemos admirar pela sua força e porque... ele que é o Brasil, o Brasil real, bem diferente do cosmopolitismo artificial em que vivemos nós, os habitantes dessa grande cidade. Foi ele quem fez o Brasil” (PRADO, [1896], 1904, p. 74). Nesse texto, resultado de uma conferência realizada na cidade de São Paulo em 1896, por ocasião do tricentenário do Padre Anchieta, Prado fez o tríplice elogio do homem português, do índio e dos jesuítas:

Foi o filho do português e do índio, o homem chamado desprezivelmente *mameluco*, que descobriu este grande país, e este enorme fator histórico não teria aparecido se a catequese, a redução, o aldeamento, isto é, a domesticação do índio não tivesse sido feita pelos jesuítas (Ibid., p. 75).

A essência do brasileiro se encontrava na miscigenação, e não no ideal de pureza ou de branqueamento que aparecia em parte da literatura brasileira, americana e europeia durante o período. A descoberta da qual falava Prado, para se constituir em um predicado ontológico do Brasil, não poderia se circunscrever ao litoral, parte demasiadamente superficial do território brasileiro, mas em um Brasil profundo, o “Brasil real” do qual falou. Prado pensava que o contato imediato “com a gente do mar, forasteiros e aventureiros, era corruptor e fatal”, e que a raça colonizadora europeia não podia medrar, “ao começo de sua imigração tropical, na costa, onde o clima lhe é decididamente desfavorável” (Ibid., p. 79). Para ele, “a aclimação definitiva da planta humana europeia não era possível num país tórrido, sem o enxerto na planta indígena” (Idem). Portanto, antes mesmo de qualquer método mais eficaz de colonização desenvolvido no século XIX – época de impérios – os jesuítas teriam sido os precursores do sincretismo racial que permitiria ao Brasil ser o Brasil.

Retornemos à comparação de Prado com Affonso Celso. Apesar de Celso ([1900], 2001, p. 17) ter escrito em 1900 que o clima brasileiro era caluniado por aqueles que não o conheciam ou que o queriam deprimir, e que a miscigenação era um fator de progresso – talvez uma asserção válida para questionar Buffon e Hegel –, Prado não era um depreciador do Brasil, nem por questionar a sua pobreza, menos ainda pela miscigenação. O fato do autor paulista duvidar da eficácia do solo e do clima brasileiros não estava relacionada à inferioridade destes, mas sim à superioridade do homem – o caboclo – que o havia domesticado e, portanto, se aculturado. Quais poderiam ser as qualidades culturais e históricas – no sentido de intervenção sobre a natureza – de um povo que tivesse todas as condições climáticas favoráveis para o seu desenvolvimento e

não o fizesse? Prado parecia indicar que, quanto mais obstáculos naturais se colocassem para o homem, mais força haveria na cultura (em suas palavras, *raça*) criada na ação sobre essa natureza. Desprezar a natureza brasileira, ao dizer que nem tudo nos trópicos era tropical (PRADO, 1904, p. 173), era o mesmo que exaltar a civilização brasileira em seu ser e torná-la mais forte do que a virilidade natural que a desafiava constantemente.

Contra a ideia de um determinismo e de um otimismo naturalista, de acordo com Prado, somente um povo forte poderia sobreviver e prosperar diante da realidade natural do gênero brasileiro, colocar a sua alma no campo de trabalho que era o Brasil. No seu pensamento, o brasileiro vencia ininterruptamente a natureza, o que deixava Prado distante do pensamento determinista finissecular, bem como de pensadores otimistas pela natureza abundante e pelas supostas condições climáticas oferecidas pelo Brasil.

Apesar do brasileiro poder ser associado ao imigrante italiano ou alemão, não era no meio dessas qualidades raciais que Prado via a sua ontologia. Para ele, a personificação do brasileiro aparecia em João Mangaba, um caboclo que trabalhava no interior de São Paulo e que constituía, na sua relação simples com a realidade do campo, o grau zero da realidade, perdido em razão da turbulência de valores que havia devastado regimes políticos, sociedades e ideias ao longo de toda a cultura ocidental – não esqueçamos das palavras de Araripe Júnior citadas linhas atrás.

Prado, ao usar diversas metáforas da natureza para falar da miscigenação, não fazia mais do que ressaltar seu potencial ontológico de solidez e imutabilidade, mas também de distensão e metamorfose no decorrer dos séculos. A natureza brasileira acabou por se constituir também em parte do seu ser, mas de um ser que se colocava, parafraseando Heidegger, como um poder ser.

Para encerrar essa parte do texto e passar para a investigação das ideias de Manoel Bomfim, notemos, nos escritos de viagens de Prado, o que o autor escreveu acerca da ideia de inferioridade racial, ao tocar no tema da Península Ibérica:

A tão falada indolência meridional não passa de um lugar comum. A inaptidão do homem dos climas quentes para o trabalho é uma exageração convertida em preconceito entre os homens do norte... Que resultado não poderia dar o trabalho do basco, do catalão, do galego e do minhoto, destinados a dominar na Espanha e em Portugal, se estes países não tivessem tido a desgraça de pretender viver de suas colônias, escravizando-as, deslocando o centro da própria vida econômica? Encontrar a causa do fenômeno numa inferioridade de raça é esquecer a compressão secular atrofiando a fibra nacional pela política fatal do dualismo do poder absoluto, encarnado no rei, a extenuar a Península com as imposições, os privilégios,

as proibições e a Inquisição, imobilizando-a pelo terror (PRADO, [1886], 1902, p. 66-67).

O preconceito nada mais era do que uma desistoricização da história, aquela mumificação conceitual que somente serviria para dar foros de oficialidade às teorias que engessavam a ideia da indolência racial dos homens de climas tropicais. O autor, ao conceber tais predicados como falaciosos, direcionou para a historicidade do regime político, econômico e religioso de Portugal e da Espanha o problema do suposto subdesenvolvimento. O escritor foi, antes dos anos 90, relativamente pessimista quanto ao passado do Brasil, entendido por ele não como resultado daquela superioridade da cultura sobre a natureza apresentada linhas acima, mas da desgraça do parasitismo predatório das metrópoles em relação às colônias. Não obstante, nas duas interpretações havia a relativização do conceito de raça em uma perspectiva mais aberta, talvez porque a realidade com a qual ele se deparava era muito mais densa do que os predicados conceituais proporcionados para apreendê-la. Por um lado, a posição teórica de Prado em 1886 era diferente daquela que ele adotaria alguns anos depois acerca da relação metrópole/colônia, mas, por outro, era semelhante à teoria do parasitismo que Manoel Bomfim lançou em 1903.

Manoel Bomfim (1868-1932), intelectual nascido em Aracajú, no Sergipe, cursou medicina na Faculdade da Bahia e no Rio de Janeiro. Após a morte da filha, abandonou a carreira médica para se dedicar à história e à educação. Foi secretário de educação do Distrito Federal, diretor do Instituto de Psicologia Experimental no Rio de Janeiro e redator e diretor da revista pedagógica *Educação e Ensino* (VENTURA, 2002, p.241). Escreveu diversos livros, muitos deles didáticos, mas o mais conhecido de todos os seus escritos foi *América Latina: males de origem*.

Nesse livro, escrito em Paris em 1903 e publicado em 1905, onde estudava psicologia, Bomfim reagiu à visão negativa que parte dos europeus tinham da América do Sul, tida como condenada ao atraso pela degeneração de *raças inferiores* ou *misturadas* (Idem). O autor falava acerca dos males que afligiam não somente o Brasil, mas a América Latina na sua totalidade. O autor sugeriu que a América Latina, fraca e atrasada, enquanto pertencente à civilização ocidental, era infeliz (BOMFIM, [1903], 2003, p.53). Mas tal infelicidade se devia a uma série de fatores herdados e adquiridos por meio do que ele denominou de parasitismo, a ideia de que as metrópoles ibéricas foram as grandes responsáveis pelos males passados e presentes da América Latina, em

razão da exploração sistemática que, ao longo da história, elas teriam exercido sobre a América Hispânica e sobre o Brasil, em termos políticos, culturais e econômicos, o que teria depredado e degenerado as colônias por três séculos e ainda influenciado todas as nações latino-americanas, para as quais restava, ontologicamente, somente o futuro. Segundo Bomfim, as nações ibéricas “viveram 300 anos indiferentes à evolução que se fazia no resto do mundo, obstinados em permanecer no passado, e esse passado levou-os quase à morte...” (Ibid., p. 132).

E aqui entra a questão racial. Afirma-se que Bomfim não deu qualquer importância para a questão da raça na formação histórica das nações. O que o autor parece ter feito, a exemplo de Prado, foi distender o conceito, de maneira que ele pudesse ser compreendido de maneira mais ampla, levando em consideração a dinâmica epocal pela qual tais intelectuais passavam na virada do século. A ideia da luta pela vida, tomada de empréstimo dos darwinismos, era uma das pedras de toque de Bomfim, em que pese a sua crítica à realização de leituras exageradas da obra de Darwin. Para ele, “a vida é um conflito permanente, uma luta desordenada, com episódios de violência e barbárie, de crueldade bestial, de perversidade torpe” (Ibid., p. 166). Passando por Marx, Darwin, Nietzsche e Freud, *luta* parecia ser uma daquelas palavras que gozavam de status epistemológico para explicar a civilização ocidental.

Além do termo *raça*, palavras como *classe*, *povos*, *indivíduos*, *organismo social*, *homem*, apareciam na sua obra como sinônimos da *raça*, a qual se baseava, no seu entendimento, “não só nos traços anatômicos como nos caracteres psicológicos” (Ibid., p. 174). Ao falar da indecidibilidade entre o que era hereditário (do ponto de vista social) e o que era adquirido e imitado das nações ibéricas da América, Bomfim manteve uma indefinição que jogava para a história a demarcação conceitual da raça: “estudando as qualidades de caráter dos povos sul-americanos, não há lugar para separar o que seja devido somente à herança e o que seja efeito da educação” (Ibid., p. 175). Havia, pelo menos, três condicionantes nessa circunstância que a tornava mais densa: o tempo que produzia as alterações nos detalhes do caráter, a ação de um meio diverso e a influência hereditária de elementos étnicos (Ibid., p. 175-176). A ontologia da nação em Bomfim parecia se endereçar a uma ideia de revolução, haja vista que do parasitismo somente se poderia esperar, depois da decadência, a estagnação universal. Fazer tábula rasa do passado colonial para construir uma nova América Latina era o

mote de Bomfim, pois uma sociedade parada e cristalizada era sinônimo de acabada e esgotada: “a sociedade é um organismo em evolução, um corpo em movimento – como o de um rio no seu declive (Ibid., p. 181). As três circunstâncias das quais falava o historiador tinham forte relação com o tempo. Em nenhuma delas havia uma natureza pré-estabelecida para decidir o ser como *Ser*. Diante dessa realidade em devir constante, cuja metáfora do rio lembra o famoso aforismo de Heráclito, quais seriam os papéis desempenhados pelas raças miscigenadas?

A exemplo de Prado, Bomfim aceitava a ideia da miscigenação como qualidade para progredir, com a diferença de que, para o último, o passado do Brasil (e da América) estava perdido. Se Prado estava fortemente ancorado em uma ontologia da miscigenação que tentava consubstanciar passado, presente e futuro, em Bomfim, tal ontologia para a configuração da nação era uma utopia a se realizar, sobretudo porque, para ele, tanto os negros como os índios estavam imunes da doença parasitária típica da Europa ibérica. Curioso notar que Bomfim não pensava em uma anulação completa das culturas ibéricas da América, pois, diferentemente do parasitismo biológico, o parasitismo social não ocasionava “modificações orgânicas como o parasitismo biológico” (Ibid., p. 259). Isso queria dizer que havia um poder de assimilação, de plasticidade intelectual e de sociabilidade desenvolvidas por portugueses e espanhóis (Ibid., p. 259).

Quanto às “raças indígenas” e “os negros africanos”, sua influência na mistura das raças seria antes de tudo “renovadora” do que “diretriz” (Ibid., p.261). Sua razão para tal definição demonstra o quanto o escritor sergipano se manteve em certa ambiguidade acerca do caráter racial do brasileiro. Tratava-se de povos jovens, cujas qualidades negativas (inconsistência do caráter, leviandade, imprevidência, indiferença pelo passado) seriam corrigidas pela civilização. Esses povos seriam mais adaptáveis e progressistas do que os povos feitos, que estavam muito mais presos a um passado que os dominava (Ibid., p. 261). Desse modo, qualidades que eram tomadas como negativas por alguns autores que enalteciam o homem branco, foram convertidas por Bomfim em predicados positivos para um povo que pretendia, após séculos de parasitismo, seguir as veredas do progresso. Depreende-se que a ideia da inferioridade de raças somente poderia ser um disparate. Poderia haver uma diferenciação racial no início, mas isso não significava sua determinação incondicional de imutabilidade no futuro; pelo contrário, o

futuro era algo que se apresentava para Bomfim como uma realidade a se constituir, daí a relação aparentemente paradoxal entre a aceitação das teorias raciológicas – mesmo Gobineau não estava ausente do pensamento de Bomfim – e sua crítica contundente em nome de um Brasil que estava lançado para o futuro. O fato de Bomfim lançar para o futuro as prerrogativas do desenvolvimento civilizacional do Brasil parecia indicar que a necessidade de estudar a história era fundamentada no desejo de se libertar do passado.

A ideia de raça inferior era, em Bomfim, um “sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes” (Ibid., p. 268). Igualdade, nessas condições, seria um desatino. A filosofia dominante, como o autor a entendia, havia criado mecanismos científicos que davam azo a essas ideias, ao encontrar na história contemporânea um elo permanente que supostamente daria o ser à história, ao tentar demonstrar que a “desigualdade atual e as condições históricas do momento” eram “a expressão do valor absoluto das raças e das gentes – a prova de sua aptidão ou inaptidão ao progresso” (Ibid., p. 269).

A leitura que Bomfim elaborou acerca da igualdade e da desigualdade dos povos foi assaz interessante. A igualdade, pressuposto do pensamento racional-normativo moderno, era preconizada por Bomfim para combater as teorias de Gobineau e de Galton. Algumas das primeiras críticas mais contundentes dessa igualdade inata do humano provieram das diversas correntes de pensamento evolucionistas, que davam vazão para as dimensões de desigualdade dos indivíduos, das sociedades e das civilizações. Por meio dessa mesma racionalidade evolutiva, Bomfim extraiu o seu *phármakon* para combatê-la. Se as teorias da evolução tocavam na questão da mudança e da desigualdade, por que não fazer a conciliação da mudança com a igualdade?

Essa parece ter sido a grande pretensão de Bomfim, ao elaborar *América Latina*. A realização estava lançada para o futuro, mas não um futuro distante. Havia uma aporia da civilização: “como estamos, não somos nem nações, nem repúblicas, nem democracias. A democracia moderna é um produto do progresso; e nós somos ainda uma presa do passado” (Ibid., p.362). “Querer um regime moderno, com as almas cristalizadas nos costumes de três séculos atrás”, disse Bomfim, “não é uma utopia – é

uma monstruosidade” (Ibid., p. 362). Parte da herança ibérica, os índios e os negros seriam os responsáveis pela elaboração desse novo Brasil.

#### *1.4 – Para finalizar: a perspectiva*

Ao ler o título nomeado para esse artigo, é provável que o leitor tenha encontrado uma relação com o pensamento heideggeriano, pois foi ele, entre outros, quem lançou a questão profunda da relação entre ser e tempo. Em *Ser e tempo*, publicado em 1927, Heidegger afirmou que “não sabemos o que quer dizer ‘ser’. Porém, quando perguntamos ‘que é ser?’, nos mantemos em certa compreensão do ‘é’ sem que possamos fixar em conceitos o que o ‘é’ significa” (HEIDEGGER, 1974, p. 15). Do mesmo modo, Ortega Y Gasset falou, alguns anos antes de Heidegger, que o ser do mundo não era nem matéria, nem alma, nem coisa alguma determinada, “mas uma perspectiva” (ORTEGA Y GASSET, 2005, p. 24). Somente faria sentido falar em ser se com ele, o substantivo *tempo* fosse conjugado.

Ao evocar a raça como uma distensão conceitual, o que tentei fazer foi problematizar a relação entre nação e regimes de historicidade como temporalidade ou, se quisermos usar termos mais metafísicos, entre ser e devir. Eduardo Prado e Manoel Bomfim foram pensadores inquietos em um Brasil profundamente marcado pelo ser da instabilidade, da mudança, da perspectiva e do fim. Falar em raça, formação racial do Brasil, parasitismo social, miscigenação, enfim, do caráter nacional, não poderia deixar de ter essa dimensão de temporalidade que constituía os conceitos com os quais tais pensadores trabalharam em um regime de tempo presente pouco afeito à permanência. A lista de escritores que pensaram a relação entre nação e sentido e como a ideia de raça se inseria nessa discussão é ampla, o que demonstra o caráter introdutório desse artigo, bem como sua insuficiência para abranger uma totalidade epocal que fez da relação entre temporalidade e ser seu maior problema em termos de historicidade constitutiva. Com Ortega y Gasset, poderíamos afirmar que o ser desse texto – e da realidade que ele pretendeu apreender – é a perspectiva.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. O sentimento trágico do século XIX. [1904]. In: *Obra crítica*. Rio de Janeiro: MEC/ Fundação Casa de Rui Barbosa, vol. 5, 1970.
- BASTOS, Teixeira. *A crise*: estudo sobre a situação política, financeira, econômica e moral da nação portuguesa nas suas relações com a crise geral contemporânea. Porto: Casa Editora M. Lugan, 1894.
- BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Bauru: EDUSC, 2000.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina*: males de origem. [1903]. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- CELSO, Affonso. *Por que me ufano de meu país*. [1900]. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2001.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité*. Paris: Bernard Grasset, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Ciudad de Mexico: FCE, 1974.
- NABUCO, Joaquim. *Diários: 1873-1910*. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza, 2005.
- PRADO, Eduardo. Destinos políticos do Brasil. *Revista de Portugal*, Porto, vol.1, 1889.
- \_\_\_\_\_. A Espanha. [1898]. In: *Coletâneas*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol.III, 1904.
- \_\_\_\_\_. A nossa pátria. [1900?]. In: *Eduardo Prado*: Trechos escolhidos por Mario Casasanta. São Paulo: Livraria Agir, 1959.
- \_\_\_\_\_. O catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Novo Mundo [1896]. In: *Coletâneas*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol.IV, 1904.
- \_\_\_\_\_. Fragmento a propósito da viagem através dos sertões da Bahia e de Minas. In: *Coletâneas*. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol.III, 1904.
- \_\_\_\_\_. *Viagens pela Sicília, Malta e Egito*. [1886]. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902.
- QUEIROZ, Eça de. *A cidade e as serras*. [1901]. Lisboa: Livros do Brasil: 2006.
- RENAN, Ernest. *¿Que es una nacion?*. [1882]. Madrid: CEC, 1983.
- VENTURA, Roberto. *Estilo tropical*: história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. Manoel Bomfim – A América Latina: males de origem. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*: um banquete no trópico. São Paulo: Ed. SENAC, 2002.