

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA**

**Tese de Doutorado**

**Nação, raça e miscigenação no Brasil moderno:  
uma análise hermenêutica dos Ensaístas da formação da  
nacionalidade brasileira, 1888-1928**

**JEAN CARLO DE CARVALHO COSTA**

**Recife, Agosto de 2003**

**JEAN CARLO DE CARVALHO COSTA**

**Nação, raça e miscigenação no Brasil moderno:  
uma análise hermenêutica dos Ensaístas da formação da  
nacionalidade brasileira, 1888-1928**

Tese apresentada ao programa de  
Pós-graduação em Sociologia da  
Universidade Federal de Pernambuco, sob a  
orientação da Professora Dr<sup>a</sup> Silke Weber,  
para a obtenção do título de *Doutor em  
Sociologia*.

**Recife, Agosto de 2003**

**Nação, raça e miscigenação no Brasil moderno:  
uma análise hermenêutica dos Ensaístas da formação da  
nacionalidade brasileira, 1888-1928**

**Tese submetida em 26/08/2003 à banca examinadora composta por:**

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>a</sup> Silke Weber** (orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

**Prof<sup>º</sup>. Dr. Jessé José Freire Souza**  
Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ)/UNB  
(1º Examinador Externo)

**Prof<sup>º</sup>. Dr. Antônio Motta**  
Universidade Federal de Pernambuco (PGA-UFPE)  
(2º Examinador Externo)

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>a</sup> Eliane Veras Soares**  
Universidade Federal de Pernambuco (PGS-UFPE)  
(3º Examinador Interno)

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>a</sup> Cynthia Carvalho Hamlin**  
Universidade Federal de Pernambuco (PGS-UFPE)  
(4º Examinador Interno)

**Prof<sup>º</sup>. Dr. Rogério Proença**  
Universidade Federal de Sergipe (PGS-UFSE)  
(1º Suplente Externo)

**Prof<sup>º</sup>. Dr. Jonatas Ferreira**  
Universidade Federal de Pernambuco (PGS-UFPE)  
(2º Suplente Interno)

**Recife, Agosto de 2003**

*A Carla, minha esposa, por tudo,  
Aos meus pais, José e Helena, e  
A minha orientadora, pelo exemplo na vida e na Universidade.*

*“Há um quadro de Klee que se chama *Ángelus Novus*.  
Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo  
que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados,  
sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história  
deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o  
passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos,  
ele vê uma catástrofe única, que acumula  
incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos  
pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e  
juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do  
paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele  
não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele  
irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas,  
enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa  
tempestade é o que chamamos progresso”*

Walter Benjamim, *Sobre o conceito de história*

*“Os símbolos dominantes da nossa identidade derivam,  
não só do nosso presente e do nosso passado, como  
também das nossas expectativas do futuro. Faz parte da  
nossa identidade estar aberta a surpresa, a novos  
encontros. Aquilo a que chamo a identidade de uma  
comunidade ou de um indivíduo é também uma identidade  
prospectiva. A identidade está em suspenso. Assim, o  
elemento utópico é, em última análise, um componente da  
identidade. Aquilo que chamamos a nós próprios é também  
aquilo que esperamos e aquilo que, não obstante, não  
somos”*

Paul Ricoeur, *Ideologia e utopia*

## AGRADECIMENTOS

- A professora Silke Weber, pelo apoio constante e sempre instigante confiança demonstrada ao longo do trabalho. Além disso, pela sua “paixão bomfiminiana” por encontrar-se em infinita disponibilidade ao novo e às “ousadias” de alguns de seus alunos.
- Aos Professores Cynthia Hamlin, Marcus Carvalho e Terry Mulhal, pela disponibilidade e por valiosos apontamentos sugeridos ao corpo do trabalho.
- Aos professores Jorge Ventura e Paulo Henrique Martins pelo apoio e incentivo proporcionados no início deste percurso.
- Ao professor Leoncio Camino por, não de modo tão direto quanto nos “tempos da Iniciação Científica”, contribuir para o que hoje existe.
- Aos meus pais, pela necessária (im) paciência destinadas às minhas ausências.
- As companheiras de doutoramento e, agora, para sempre amigas, Andréa Brito e Dalva Mota, por tornarem Recife ainda mais aconchegante.
- Aos amigos Aécio Matos e Marcondes Secundino, por nos presentear com uma Recife desconhecida, apoiando o início de nossa “aterrissagem” em terras de “pernambucanidade”.
- Um agradecimento especial aos meus mais que irmãos Rosenberg e Ana Lúcia. Esse período efetivou enormes transformações em nossas vidas e, sem dúvida, a solidez gradativa dessa relação foi de todas talvez a mais importante.
- Ao valioso irmão Geraldo Gomes que, mesmo encontrando-se fisicamente distante há algum tempo, inversamente, parece estar em definitivo, presentificando-se em nossas vidas, especialmente ao compartilhar as alegrias e as dores de uma árdua escolha acadêmica.
- Agradeço especialmente aos membros do grupo de estudo sobre teoria social e identidade do PPGS, cuja participação foi fundamental nos dois primeiros anos de elaboração da idéia que norteia o trabalho. O intercâmbio de idéias estabelecido no curto espaço de tempo que nos restava nas manhãs de sexta se

faz presente em várias partes do texto. Orgulho-me de perceber os efeitos que o desejo, a disciplina e o profissionalismo presentes em Andréa, Carla, Marcondes, Aécio, Remo, Tereza e Silke, estão contidos, hoje, neste trabalho e no amanhã da vida acadêmica.

- Aos agora mais preciosos Flávio e Leda, mais que meus tios, dois “lugares” onde aprendi a conhecer e a cultivar mais um aconchego que pude, nos dois primeiros anos de doutoramento, chamar de “lar”.
- Aos meus sogros Célia e Renato, e Regina, minha cunhada, por seu acolhimento e apoio em um instante de transição importante.
- Especialmente, a Carla, pelo compartilhamento irrestrito em mais esse momento vivido. Desde que ela presentificou-se em meu cotidiano, impossível é não perceber a sua decisiva importância no que hoje existe, e não estou referindo-me apenas a esse trabalho. Há um trecho de uma canção de Caetano Veloso que diz: “*E se não houvesse o amor, e se não houvesse o sofrer, e se não houvesse o chorar, e se não houvesse essa dor*”; às vezes, pergunto a mim mesmo: e se não houvesse Carla...
- Uma menção sincera deve ser “objetificada” neste trabalho aos maiores inspiradores de vida, os mestres da boa música e da literatura. Na música, principalmente os *jazzistas*, pois nos últimos anos são os que mais me conduzem, Ella Fitzgerald, Carmem McRae, Nina Simone, que há pouco nos deixou, são as minhas “vozes femininas” preferidas; ao lado delas, Ellington, Gillespie, Miles Davis, Parker, Coltrane, Monk, Mingus etc. nos mostram um confortante “não-sentido”; na literatura, impossível ressaltar todos, contudo, lembro os recentemente marcantes, usufruídos nos interstícios da Tese, os russos Dostoiévski, Turguêniev e Tyniánov, a inglesa Virginia Woolf e o italiano Pirandello. Indubitavelmente, não há “ponto nodal” na vida dissociado da música e da literatura, e dos irmãos que nelas encontram-se (Rosenberg, Geraldo, Marcus Eugênio, Nilton Formiga, Aécio etc.).
- A CAPES.

## RESUMO

Seguindo as reflexões contemporâneas, na Teoria Social, relativas à “questão nacional”, o objetivo desta tese é demonstrar o valor da *idéia de nação* na sociedade moderna e o modo como a noção de *raça* adquiriu importância nas inquietações relativas à formação da nacionalidade na “modernidade” de fins do século XIX. Neste sentido, concepções relativas às idéias de “nação” e “raça” na teoria social clássica (Max Weber e Marcel Mauss) e contemporânea (Norbert Elias, Ernest Gellner, Benedict Anderson e Anthony Smith) foram revisitadas, articulando-as conforme a interpretação selecionada. Por conseguinte, este estudo considera a nação, na esteira da teoria de Anthony Smith, um conceito “mítico-simbólico” de relativa importância na atualidade, e “raça” um dos símbolos essenciais que o compõem, exercendo centralidade fundante no seu entendimento. O trabalho dedica especial atenção ao enlace desses elementos no caso brasileiro; assim, situa-se no intervalo histórico que compreende o final do século XIX e o início do século XX, período de “*epistemologização*” das idéias de “raça” e “nação”, tendo em seu eixo analítico os principais Ensaio histórico-sociais produzidos pelos intérpretes do Brasil que tiveram como um dos objetivos articular “raça” e “nacionalidade”; são eles Sílvio Romero (1851-1914) e o seu “*História da Literatura Brasileira*” (2001 [1888]), Euclides da Cunha (1866-1909) e o clássico “*Os Sertões*” (2001 [1902]), Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) e a sua “*tese da degeneração racial*”, Manoel Bomfim (1868-1932), através de seu atualíssimo “*América Latina - males de origem*” (1993 [1905]) e de sua noção de “*parasitismo*”, Oliveira Vianna (1883-1951) e a sua “*tese do Arianismo*” e, finalmente, Paulo Prado (1869-1943), em seu breve mas instigante “*Retrato do Brasil*” (1997 [1928]).

## ABSTRACT

Following the contemporary reflections in social theory concerning the “national question”, the aim of this thesis is to demonstrate the value of the *idea of nation* in modern society and the way in which the notion of race assumed importance in the questions related to nationality formation in the late 19<sup>th</sup> Century “modernity”. In that sense, conceptions relative to the ideas of “nation” and “race” in classical (Max Weber and Marcel Mauss) and contemporary (Norbert Elias, Ernest Gellner, Benedict Anderson e Anthony Smith) social theory were revisited, being articulated according to one of those given interpretations. Consequently, this study considers “nation”, following Anthony Smith’s theory, to be a “mythic-symbolic” concept of relative importance nowadays, and “race” to be one of its essential constitutive symbols, playing a central, foundational part in its understanding. The discussion dedicates special attention to the interplays between those elements in the Brazilian scenario; thus, it is located in the historical period that goes from the late 19<sup>th</sup> Century to the beginning of the 20<sup>th</sup> Century, a time of “epistemologisation” of the ideas of “race” and “nation”, and analyses the main socio-historical essays produced by Brazilian interpreters whose aims included the analysis of “race” and “nationality”; they are Silvio Romero (1851-1914) and his “*History of Brazilian Literature*” (2001 [1888]), Euclides da Cunha (1866-1909) and the classic “The Backlands” (2001 [1902]), Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) and his “*thesis of racial degeneration*”, Manoel Bomfim (1868-1932), through his still fresh “*Latin America – problems of origin*” (1993 [1905]) and his thesis of “*parasitism*”, Oliveira Vianna (1883-1951) and his “Aryanism thesis”, and, finally, Paulo Prado (1869-1943), in his brief but engaging “*Portrait of Brazil*” (1997 [1928]).

## RÉSUMÉ

En suivant les réflexions contemporaines de la Théorie Sociale concernant la “question nationale”, cette thèse a comme but démontrer/prouver la valeur de l’idée de nation dans la société moderne et la forme à travers laquelle la notion de race a pris de l’importance à partir des inquiétudes relatives à la formation de la nationalité dans la “modernité” des fins du XIX e siècle. Dans ce sens, des conceptions relatives aux idées de “nation” et de “race” dans la théorie sociale classique (Max Weber et Marcel Mauss) et contemporaine (Norbert Elias, Ernest Gellner, Benedict Anderson et Anthony Smith) ont été revisitées, selon l’interprétation choisie. Par conséquent, cette étude considère la nation conformément la théorie de Anthony Smith: un concept “mythique-symbolique” de relative importance dans nos jours; la “race” est considérée comme un des symboles essentiels qui composent ce concept, exerçant une centralité fondante dans sa compréhension. Le travail donne attention spéciale à la combinaison de ces éléments brésiliens; ainsi, il se situe dans l’intervalle historique qui comprend la fin du XIX e siècle et le début du XX e siècle, période d’ “épistémologisation” des idées de “race” et de “nation”, ayant dans son axe analytique les essais historico-sociaux les plus importants produits par les interprètes du Brésil qui ont eu comme un des ses buts lier “race” et “nationalité”; il s’agit de Silvio Romero (1851-1914) et son “Histoire de la littérature brésilienne” (2001 [1888]), Euclides da Cunha (1866-1909) et le classique “Os sertões” (2001 [1902]), Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) et sa thèse de la “dégénération de la race”, Manoel Bomfim (1868-1932), et son œuvre très actuelle “Amérique Latine – des malheurs de l’origine” (1993 [1905]) et sa notion de “parisitisme”, Oliveira Vianna (1888-1951) et sa “thèse de l’Arianisme” et, finalement, Paulo Prado (1869-1943), dans son bref mais instigant “Portrait du Brésil” (1997 [1928]).

## SUMÁRIO

**RESUMO 8**

---

**ABSTRACT 9**

---

**RÉSUMÉ 10**

---

**INTRODUÇÃO GERAL 14**

---

*A Temática 15*

---

**PARTE I: 27**

---

**HEURÍSTICA, MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E A “RACIALIZAÇÃO DO MUNDO” 27**

---

**CAPÍTULO I: 28**

---

**HEURÍSTICA, TEORIA E METODOLOGIA 28**

---

*A Heurística 29*

---

*A Teoria 50*

---

*A Metodologia 70*

---

**CAPÍTULO II: 80**

---

**MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE, TEORIA SOCIAL E A RACIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS 80**

---

*Introdução 81*

---

*A origem da idéia “modernidade” e as formas de sua abordagem 84*

---

*A construção da modernidade: o que ela nos quer dizer, afinal? 97*

---

*Da Modernidade à Pós-Modernidade: o colapso dos “fundamentos”... 110*

---

*A “Racialização do Mundo” 124*

---

**PARTE II : 131**

**TEORIA SOCIAL, NAÇÃO, NACIONALIDADE E RAÇA NO PENSAMENTO  
EUROPEU MODERNO 131**

**CAPÍTULO III : 132**

**NAÇÃO, NACIONALIDADE E RAÇA NO PENSAMENTO EUROPEU MODERNO 132**

*Introdução 133*

*Povo, Pátria, Nação 136*

*Nação, Nacionalidade e Raça 143*

*O Caráter Heurístico da Nação como Semióforo 160*

**CAPÍTULO IV: 169**

**TEORIA SOCIAL, NAÇÃO, NACIONALIDADE E RAÇA 169**

*Introdução 170*

*As teorias sociais clássicas sobre nação e nacionalidade 171*

*As teorias sociais contemporâneas sobre nação e nacionalidade 180*

**PARTE III: 199**

**RECONFIGURAÇÃO DAS NOÇÕES DE “NACIONALIDADE” E “RAÇA” NO  
PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO 199**

**CAPÍTULO V: 200**

**TEORIA SOCIAL E REALIDADE NACIONAL: O PERÍODO PÓS-  
EMANCIPATÓRIO, A “QUESTÃO NACIONAL” E O “PROBLEMA” DA  
SINGULARIDADE SÓCIO-RACIAL BRASILEIRA 200**

*Introdução 201*

*Inquietações no pensamento social em torno do nacional no Brasil do século XIX 207*

*O contexto brasileiro pós-emancipatório e a “questão nacional” 219*

*A constituição do pensamento “sócio-racial” no Brasil 223*

**CAPÍTULO VI: 238**

***A HETEROGENEIDADE SÓCIO-RACIAL NO BRASIL: A GESTAÇÃO “MÍTICO-SIMBÓLICA” DE UMA NACIONALIDADE PLURAL E DEMOCRÁTICA 238***

---

---

*Introdução 239*

---

---

*Sílvio Romero e um projeto miscigenado para o Brasil 244*

---

---

*“O futuro não é negro, é pior!” A tese da degeneração racial brasileira 256*

---

---

*“O nacional começa no sertão”: contradições em torno da mestiçagem 260*

---

---

*“Solitário, mas não só!”: A interpretação apaixonada de Manoel Bomfim 271*

---

---

*A “arianização” do nacional: o último fôlego do “branqueamento”... 285*

---

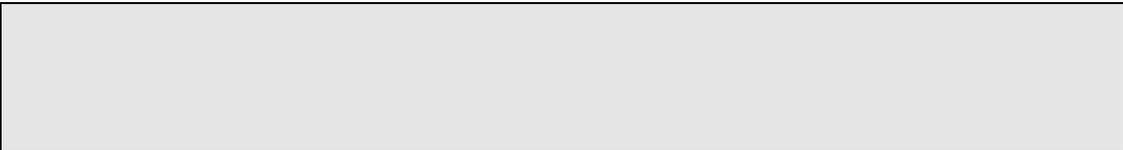
---

***CONCLUSÃO 298***

---

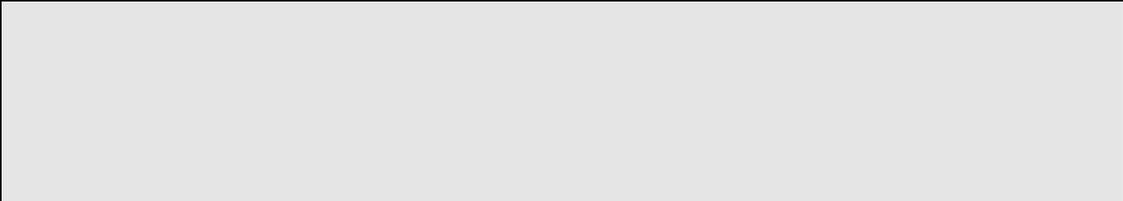
---

***BIBLIOGRAFIA 312***



# INTRODUÇÃO

## GERAL



## A Temática

*“O Brasil é o que é mais a interpretação produzida sobre ele desde que aqui se criou vida reflexiva. E isso porque interpretar o Brasil tem sido, antes como agora, menos avaliar e sopesar um conhecimento haurido dos fatos do que a projeção do que deveríamos nos tornar”*

Luiz Werneck Viana

As transformações sociais pelas quais tem passado o mundo na contemporaneidade parecem sugerir às ciências sociais e à teoria social que se debrucem com profunda atenção sobre uma determinada categoria sócio-histórica que, nos dias de hoje, parece ter adquirido importância central para se entender a “ressurreição das nacionalidades”, esta categoria é a noção de “raça” e o seu forte impacto nas relações sociais contemporâneas. Octavio Ianni (1996), em um artigo relativamente recente, reforça esta observação afirmando que uma série de mudanças sócio-econômicas identificadas em âmbito global tem levado as ciências sociais a uma atribuição de importância gradualmente crescente ao conceito e aos conteúdos que o constituem:

“A globalização do capitalismo e a nova divisão transnacional do trabalho, dinamizada pelas novas tecnologias, pela informatização e pela robotização da produção, processo que também se expressa pelas migrações entre nações dentro de um amplo processo de urbanização do mundo, mostram-nos a emergência e a ressurgência de problemas

raciais associados a nacionalismos e localismos. Isto ressalta que a globalização é acompanhada de uma fragmentação, onde as linhas limites entre classe e raça mesclam-se e confundem-se mas, na maioria das vezes, não se dissolvem. Neste contexto, os problemas raciais podem ser vistos como manifestação de movimentos e configurações, e como dimensão fundamental da sociedade globalizada em formação” (Ianni, 1996, p. 1).

A utilização da palavra “raça” para se referir a um grupo ou categoria de pessoas conectadas por uma origem comum foi inserida na língua inglesa no início do século XVI; desde então e até o princípio do século XIX foi utilizada especialmente para se referir a características comuns apresentadas em virtude de uma mesma ascendência (Cf. Banton, 2000). De fato, a noção moderna de raça deriva do período que compreende os séculos XVII, XVIII e, principalmente, o século XIX, baseando-se na idéia da existência de espécies humanas biologicamente diferenciadas, a qual se encontra geneticamente relacionada às políticas de expansão e colonização desenvolvidas pelos europeus neste período. As diversidades nas aparências externas puderam então ser interpretadas de uma das três seguintes formas: como um desígnio de Deus, como resultado das diversidades ambientais independentemente de questões morais e como fruto de diferentes ancestrais originais. Em qualquer dos três casos, o sentido dominante ligado à palavra raça era o de *ascendência*:

“Sob a influência de George Cuvier, anatomista comparativo francês, tais diversidades naturais foram vistas como a expressão de tipos. Um ‘tipo’ era definido como uma forma primitiva ou original independentemente de diversidades climáticas ou de outra ordem

física. Acreditava-se que os tipos eram permanentes (já que essa era uma visão pré-darwiniana da natureza). O termo 'raça' passou a ser usado no sentido de *tipo*, designando espécies de seres humanos distintos, tanto pela constituição física quanto pela capacidade mental (Banton, 2000, pp. 448-449).

Essa concepção sobreviveu até os dias de hoje e forma a essência das doutrinas freqüentemente designadas de "racismo científico" e, do ponto de vista da gestação do conceito de nacionalidade ora tratado, argumenta-se que essa exerceu enorme influência no sentido de conceituar "nação" a partir do conceito raça, relação essa que se encontra em argumentação descrita adiante, no Capítulo III.

De fins do século XIX em diante, foi possível identificar uma gradual mudança em relação aos sentidos atrelados à expressão, produto das transformações associadas ao entendimento popular das causas das diversidades físicas e culturais, haja vista que se supunha a existência de um único sentido a ela vinculado. Contemporaneamente, seguindo as mudanças em relação a esse ponto de vista, *a questão principal não é o que vem a ser "raça", mas sim os modos como o termo foi e é empregado*, haja vista que a elaboração e conservação de crenças acerca do conceito raça, bem como do respeito à nacionalidade, trata, na verdade, de uma tentativa de cultivar *identidades grupais*.

Em época recente, principalmente nas últimas três décadas, o cenário mundial tem passado por certos processos de mudança, tanto de origem econômica quanto, principalmente, de origem política, de tal modo que se tem percebido uma certa

transformação dos espaços públicos no sentido de uma gradual e contínua pluralização cultural e política, inclusive em solo brasileiro (Cf. Costa, 2002).

De fato, a partir da aceleração do denominado “processo de globalização”, processo esse que, de modo geral, postula uma espécie de unidade mundial, alcançada por meio da expansão das relações econômicas e do surgimento de uma cultura global gradualmente mais homogênea (Cf. Hirst & Thompson, 1998), estreitam-se e intensificam-se as relações sociais entre diversos grupos, culturas, raças e etnias e crescem os conhecimentos e a busca de novos canais de expressão de identidades grupais e da redescoberta de raízes étnicas, associadas aos ideais de respeito aos diversos valores sociais e culturais.

Este processo, no entanto, tem ocorrido de forma ambivalente, constituindo um problema de duas faces (Cf. Stolcke, 1993): por um lado, leva grupos humanos a um afrouxamento de suas fronteiras geográficas e econômicas e ao compartilhamento de valores considerados pós-modernos (Cf. Inglehart, 1977); por outro, tem feito emergir um significativo aumento das pressões pela manutenção de nacionalidades, valores culturais e regionais particulares, proporcionando manifestações de um verdadeiro “*espetáculo das diferenças*” (Cf. Schwarcz e Queiroz, 1996). A ascensão de movimentos nacionalistas na Europa e em outras regiões seria uma expressão típica deste caráter ambivalente que permeia a globalização e a própria modernidade (Cf. Giddens, 1996), levando a teoria social a deparar-se com uma espécie de “*paradoxo da identidade*”, no sentido de que ao mesmo tempo em que é uma categoria que induz e justifica formas de segregação, é

também utilizada como instrumento de defesa por grupos que se sentem segregados (Cf. Moreira, 1996).

Miguel Vale de Almeida (1999), antropólogo português contemporâneo, também salienta a importância dos debates sobre “raça” na contemporaneidade, contudo, ele a compreende, nos dias de hoje, envolvida pelo conceito de “hibridismo”, metacategoria que tem aparecido com frequência crescente na literatura que discute as consequências culturais da globalização, sobretudo no âmbito dos chamados estudos pós-coloniais (Cf. Bhabha, 1998):

“O reconhecimento da comum humanidade das ‘raças’ humanas não só reforçou a separação natureza/cultura própria do projeto da modernidade (Latour, 1994), como desviou a atenção do hibridismo para o campo da miscigenação e mestiçagem – da mistura ‘racial’ e da mistura cultural. Condenadas por uns, pela sua impureza, louvadas por outros pelo seu humanismo, o resultado é ele mesmo mais híbrido do que essa dicotomia. Em grande medida, os discursos sobre miscigenação e mestiçagem demonstraram um pendor ideológico para o mascaramento de relações de poder desigual e dominação. Serviram também como elementos centrais de narrativas nacionais, imperiais e coloniais.” (Vale de Almeida, 1999, p. 2).

De modo geral, algumas explicações podem ser sugeridas em relação ao “reaparecimento” mais intenso do tema na contemporaneidade, levando a teoria social a uma espécie de ‘resgate’ da atribuição de importância à categoria ‘raça’ na formação e na

constituição históricas de nacionalidades, tanto no âmbito europeu quanto no brasileiro, especialmente no período de sua “epistemologização” na segunda metade do século XIX.

Ora, entre outros fatores, pode-se indicar como sendo talvez o mais relevante, a aproximação de povos diferentes no mesmo espaço social e político a partir do processo de emigração, típico de fins do século XIX, estreitamento esse que tem levado, especialmente no século XX, a uma série de inquietações de cunho racial, a ponto de Octavio Ianni sugerir que se vive, atualmente, uma espécie de “*racialização das relações sociais*”, uma “*racialização do mundo*” (Ianni, 1996, p.1). Trata-se de questões e problemas facilmente identificados nas guerras e revoluções que assolaram o período, nas lutas pela descolonização nos diversos continentes, nos ciclos de expansão e recessão das economias, nos movimentos de mercado da força de trabalho, nas migrações, peregrinações religiosas e, mais recentemente, com o redesenho do mapa-mundi proporcionado pelas mudanças ocorridas na Europa nas últimas duas décadas (Cf. Pereira, 1996), entre outras características que podem ser atribuídas ao século que, embora cronologicamente tenha ficado para trás, tem os seus efeitos efetivamente presentificados.

Neste sentido, é possível dizer que os principais efeitos presentes destas transformações dizem respeito ao fato de que trazem à tona algumas importantes questões relativas à *auto-compreensão de certos povos em relação à formação de sua nacionalidade*, reivindicando a tese de que o passado pode conter ensinamentos que devem ser aproveitados pelo presente a partir de uma espécie de interpretação seletiva (Cf. Souza, 2000). No caso brasileiro, em meu entender, esses *efeitos* têm efetivamente

levado autores a uma “releitura” de certas “questões nacionais” relativas à modernidade brasileira, isto porque parece haver uma reposição da questão da modernidade no pensamento social no Brasil, ou seja, a chamada “questão nacional” parece ser recolocada, *atualizando a perspectiva da relação de determinados elementos constituintes da cultura nacional, e de alguns dos principais aspectos que a forjaram, com a civilização ocidental*, na medida em que:

“(...) a idéia de que os antigos desafios enfrentados pela sociedade brasileira, e que serviram aos cientistas sociais para problematizar a questão da identidade nacional, em parte não foram resolvidos e a eles vieram se somar às novas questões colocadas pelo estágio atual da economia, da política e da cultura mundiais” (Moreira, 1996, p. 9).

De fato, na esteira desse argumento, percebe-se que, no âmbito latino-americano e, em especial, no contexto brasileiro, algumas noções, em meu entender, têm-se tornado essenciais para se consubstanciar um processo de auto-entendimento, levando vertentes da teoria social a uma espécie de ré-interpretação de alguns de seus conteúdos. Ou seja, inquietações têm sido trazidas à baila relativas à formação da nacionalidade brasileira e ao papel central que as noções de “*raça*” e “*miscigenação*” passaram a ter no processo de nos colocar em compasso com o ritmo das sociedades européias em fins dos dezenove e início dos vinte (Cf. Ortiz, 1990), contribuindo inclusive para o seu uso cotidiano como atribuidor de identidade<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> De fato, refletindo sobre o uso de tantas expressões que insistem em usar a noção, – “esse sujeito de raça”, “eta sujeito raçudo”... – nas piadas que fazem rir da cor, nos ditos que caçoam, na quantidade de termos,

Com esses fatos esculpindo um novo quadro sócio-político mundial, torna-se relevante indagar como a questão da nacionalidade e da raça foi teoricamente tratada ou, como foi mencionado anteriormente, foi “*epistemologizada*”, por alguns dos “projetos de nacionalidade” constituintes da modernidade brasileira que tiveram forte impacto na virada do século XIX e início do XX e de que maneira alguns dos seus principais elementos característicos podem auxiliar no entendimento do uso de certas noções que tornam mais “compreensível” a “nação brasileira” contemporânea, haja vista que o conhecimento do que somos e a consciência crítica de nossa formação social devem servir de aliados para o enfrentamento dos desafios contemporâneos (Cf. Veloso & Madeira, 1999).

Neste sentido, este trabalho deve ser tratado na esteira de outros que salientam a importância do uso da noção de “raça” em moldes eminentemente sociológicos como uma categoria geral de análise da sociedade brasileira, estendendo o seu âmbito de interesse a um espectro cujo eixo centra-se muito mais no tema da “formação nacional” (Cf. Guimarães, 1995, 2001, 2002), ao invés, embora não diretamente o excluindo, de em questões que vinculam raça e desigualdade social (Cf. Taguieff, 1995a; Cf. Ades, 1997), isto porque, em meu entendimento, um dos desdobramentos do tratamento teórico disponibilizado à noção raça, com o objetivo de “ocidentalizar” e de “modernizar” (Cf. Berman, 1986), entre fins do século XIX e início do XX, o Brasil, foi constituir, a partir da incompatibilidade percebida entre teoria e realidade, um espaço discursivo privilegiado

Schwarcz (1998a, p. 178) nos mostra em que medida essas expressões revelam indícios de como a questão racial se vincula de forma imediata ao tema da identidade.

para se pensar a *idéia de nação*, haja vista que a “essência” da definição do que seria o “nacional”, o homogêneo, acabou se tornando a heterogeneidade, a “mistura”, brasileira.

Ellis Cashmore, estudioso do tema, nos diz, reforçando a necessidade de se ler mais uma vez a noção “raça”:

“(…) a mera menção à palavra raça empenha a nossa compreensão de uma diversidade permanente e, em consequência, uma concepção de ‘diversidade’. As críticas ao termo raça e as revelações de sua redundância como construção analítica desestabilizaram e desmembraram a sua compreensão como um critério com sentido nas ciências sociais e biológicas, mas *enquanto as conversações contemporâneas continuarem a incluir a palavra, seu potencial persistirá. Isto ocorre porque o termo ‘raça’ propõe descrever algo, mas inclui simultaneamente a diversidade*” (Cashmore, 2000, p. 452, Grifo meu).

De fato, embora também não deixe de lado a contribuição da biologia em relação à inexistência de raças humanas, no Brasil, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães afirma:

“(…) acredito que seja possível construir um conceito de raça propriamente sociológico que prescindia, pois, de qualquer fundamentação natural, objetiva ou biológica. Acredito, ademais, que apenas uma definição nominalista de raça seja capaz de evitar o paradoxo de se empregar criticamente (cientificamente) uma noção cuja principal razão de ser é justificar uma ordem acrítica (ideológica)” (Guimarães, 1995, p. 46).

De fato, no Brasil, a importância atribuída e tomada pelo tema, sugere que a forma de se empreender uma reflexão sobre as noções de “raça”, “nação” e “nacionalidade”, apenas é passível de compreensão de acordo com o entendimento do desenvolvimento das “leituras” construídas para explicar as relações sócio-raciais no país, especialmente no período de transição característico do fim do século XIX, devido às inúmeras tentativas de “maquiar” o problema das diferenças raciais visando uma suposta unidade nacional brasileira que particularizaria de maneira positiva o país em relação às outras nações onde a questão também era corrente.

Neste sentido, parece ser nunca suficiente abordar a questão da formação nacional brasileira e a sua relação com noções como “raça” e alguns de seus desdobramentos, “miscigenação”, “democracia racial” etc., haja vista o fato de que, embora a pergunta pós-independência: “*Afinal, o que faz o Brasil, Brasil?*” (Cf. DaMatta, 1991), seja uma questão sempre recorrente, quando “raça” é tomado como conceito analítico fundamental, a situação aparece de forma estabilizada e naturalizada, como se as posições sociais desiguais fossem, por um lado, quase um desígnio da natureza, e atitudes racistas, por outro, minoritárias e excepcionais, ou seja, já que se encontra ausente uma política discriminatória oficial, estamos envolvidos no país de uma “boa consciência” que nega o preconceito ou o reconhece como mais brando (Cf. Schwarcz, 1998a).

Em síntese, o ponto fulcral deste trabalho é efetuar uma re-leitura da idéia de “nacionalidade”, partindo, inicialmente, do “óculos” utilizado por alguns autores que constituem o pensamento social moderno para “ler” o Brasil, conduzindo uma especial atenção à *essencialização* tomada pela noção de “raça” na definição da “nação brasileira”

no período que compreende o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX, tomando como *demarche* do *corpus* analisado os principais ensaios produzidos relativos à temática elaborados no intervalo entre as publicações das obras de Sílvio Romero (2001 [1888]) e de Paulo Prado (1997 [1928]).

De modo geral, essas obras têm como característica fundamental, do ponto de vista de seus intérpretes, a sua “implausibilidade”, especialmente devido à busca e ao respaldo conquistado através do *status* da Ciência contemporânea, cuja função principal, foi, indubitavelmente, tornar o discurso de então paradigmático e principal antecedente das Ciências Sociais no Brasil (Cf. Ortiz, 1994 [1985]).

Não obstante, acredito, e esse é o percurso a ser seguido neste trabalho, que a essa “implausibilidade” é possível associar uma interpretação mais contemporânea a partir de uma atribuição de importância aos efeitos positivos que os “*pré-conceitos*”, constituintes dessas interpretações “implausíveis”, exerceram sobre o pensamento social no Brasil, haja vista que eles também são os criadores de sentidos.

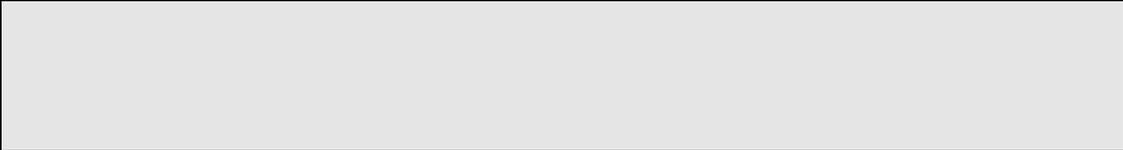
De fato, associado a essa “re-leitura”, dar-se-á uma interpretação particular, baseada na hermenêutica histórica gadameriana, cujo objetivo é ressaltar a contribuição dos autores analisados na constituição de uma *idéia de nação* em moldes eminentemente democráticos e plurais, embora, como ver-se-á adiante, eles elaborem a sua reflexão originalmente a partir de uma concepção biologizante de nacionalidade, haja vista a sua ênfase na *raça*. Neste sentido, trata-se de se saber que:

“(…) o ponto de partida (…) é o seguinte: tanto os homens como as sociedades se definem por seus estilos, seus modos de fazer as coisas.

(...) Trata-se de, sempre, da questão da identidade. De saber quem somos e como somos, de saber por que somos. (...) Mas o mistério, como se pode adivinhar, não fica na questão do saber quem somos. Pois será necessário descobrir como construímos nossas identidades.” (DaMatta, 1986, pp. 11,20)

Assim, diante desses esclarecimentos iniciais, é necessário delinear e aduzir, de modo mais detalhado, o percurso teórico e metodológico efetuado no interior da teoria social, que permitiu a elaboração de uma interpretação do objeto de estudo ora tratado, ou seja, qual o “caminho” escolhido na sociologia contemporânea que proporcionou construir esta versão sobre “*como descobrimos nossas identidades*”.

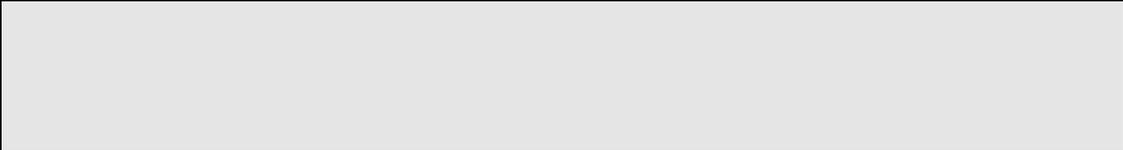
Neste sentido, esta Tese foi delineada em três partes inter-relacionadas. A princípio, a Parte I foi dedicada ao esclarecimento do percurso teórico-metodológico escolhido no âmbito da sociologia, inserindo a temática em uma dimensão de análise mais ampla cuja discussão sobre o debate modernidade/pós-modernidade foi inevitável; a Parte II foi dedicada à formação e às transformações pelas quais passaram as noções de nação, nacionalidade e raça no pensamento europeu do século XIX, associando-se a essa discussão a apresentação das teorias sociais clássicas e contemporâneas que nas ciências sociais legitimaram a importância e a constituição de um “olhar científico” sobre a temática; finalmente, a Parte III foi dedicada ao “caso brasileiro”, através de uma releitura da reconfiguração impingida pelo pensamento social no Brasil moderno à “questão nacional”, tornando a noção de “raça” inevitável ao se tratar de nação e nacionalidade.



# **PARTE I:**

***HEURÍSTICA, MODERNIDADE, PÓS-  
MODERNIDADE E A “RACIALIZAÇÃO DO MUNDO”***





# **CAPÍTULO I:**

***HEURÍSTICA, TEORIA E METODOLOGIA***



## A Heurística

*"No science can be really understood apart from its special history, which again cannot be separated from the general history of Humanity... A new science must be pursued historically, the only thing to be done being to study in chronological order the different works that have contributed to the progress of the science."<sup>2</sup>*

Augusto Comte

Antes de iniciar propriamente dito o estudo, torna-se apropriado situar o trabalho diante de algumas questões que correntemente assolaram e assolam a história do pensamento científico ocidental e que tem um impacto profundo na formação do conhecimento produzido na Sociologia, isto porque “a discussão sobre os meios do entendimento sociológico é uma pré-condição indispensável para a pesquisa social” (Cf. Caniello, 2001, p. 6), pois, ao contrário das ciências naturais, os fenômenos a que se refere são demasiadamente abstratos (Cf. Durkheim, 1978[1895], p. 91), posicionados em teias de causalidade difíceis de serem identificadas pela observação direta (Cf. Weber, 1993 [1904a], p. 118), não podem ser reproduzidos em condições experimentais (Cf. DaMatta, 1981, p. 21) e, sobretudo, cientista e objeto comungam de uma mesma realidade existencial (Cf. Lévi-Strauss, 1964, p. 298).

<sup>2</sup> Nenhuma ciência pode ser realmente entendida separada de sua própria história, a qual não pode ser separada da história geral da humanidade... Uma nova ciência deve estar historicamente dedicada à única coisa a ser feita, estudar em ordem cronológica os diferentes trabalhos que tem contribuído para o progresso da ciência.

Desde o seu estabelecimento como disciplinas acadêmicas, as ciências sociais têm sido caracterizadas por um constante estado de crise, o qual pode ser entendido como uma profunda inquietação em relação às inúmeras possibilidades percebidas para se explicar o comportamento humano em sociedade de forma adequada. Esta crise tem se acentuado nos últimos vinte ou trinta anos como uma consequência das inúmeras mudanças sócio-políticas que têm afetado a sociedade. Uma das consequências deste processo é alimentar a necessidade de serem revisitados debates epistemológicos e metodológicos que se encontram nas discussões que instituíram a própria sociologia como uma disciplina científica em fins do século XIX, haja vista que as *idéias* não são constituídas isoladas da realidade social, conseqüentemente, “revisitá-las”, muitas vezes, tende a também transformar a própria realidade a qual elas referiam-se inicialmente, afetando presente e também o futuro.

Neste sentido, as Ciências Sociais, agora, são objeto de uma revisão crítica cujos dualismos mais tradicionais, tais como ação/estrutura, sujeito/objeto e compreensão/explicação são trazidos à baila com o objetivo de permitir um olhar mais esclarecedor sobre as mudanças no âmbito da disciplina e no olhar sobre determinados fenômenos sociais, aproximando, assim, a teoria social e a vida e os produtos sócio-culturais (Cf. Giddens & Turner, 1999). Além disso, talvez o objetivo fulcral do tópico seja situar o trabalho no contexto deste histórico debate, posicionando-se diante das tradições do pensamento sociológico, informando a heurística que conduzirá particularmente os procedimentos teóricos e metodológicos, a saber, a perspectiva interpretativa da vertente da teoria social denominada de Hermenêutica histórica.

O século XIX, sem dúvida, é um período bastante decisivo no que diz respeito à institucionalização das ciências sociais e a conquista de legitimidade científica desta área de conhecimento; além disso, é também decisivo em termos de mudanças no âmbito sócio-econômico Europeu, reflexo das transformações proporcionadas pelas revoluções Francesa e Industrial. A Alemanha, arena principal das discussões em torno da natureza das ciências humanas e do seu método apropriado, não se ausenta do fervilhar desse contexto; ao contrário, a sua fisionomia sócio-política é a principal responsável por vários dos desdobramentos ocorridos nas suas Universidades e na própria ciência por elas construída.

Neste sentido, as origens do que hoje é conhecido por '*neo-kantismo*' e a chamada '*crise do método*' (*Methodestreit*), duas dimensões da história da sociologia fundamentais para se compreender a busca por uma identidade epistemológica da disciplina, engendrada na oposição *Ciências Naturais vs. Ciências Humanas*, vinculam-se, no âmbito social, às transformações do Estado e da Indústria na Alemanha, que se refletem nas inúmeras esferas da vida cotidiana, em particular, no âmbito científico. Além disso, trata-se de uma reação tanto ao idealismo hegeliano quanto ao cientificismo positivista (Cf. Segady, 1987).

De fato, a literatura demonstra que, por volta de 1809, ocorreu uma espécie de reforma nas Universidades da Alemanha cuja idéia central era poder proporcionar "liberdade acadêmica" para aqueles que nela trabalhavam (Cf. Farr, 1996; Ringer, 2000). Essa liberdade acadêmica parece ter ocorrido em dois pólos: para os docentes, esta liberdade se traduziu em liberdade de cátedra, liberdade de expressão e liberdade para empreender trabalhos acadêmicos independentes das atividades docentes; para os

estudantes, esta liberdade se materializou na possibilidade de eleição e de mudanças nas universidades (Cf. Ringer, 2000). Essas mudanças provocaram uma ruptura e um novo desenlace para o avanço do pensamento alemão.

A diminuição da carga docente possibilitou um grande impulso ao desenvolvimento da pesquisa (*Wissenschaft*), favorecendo especialmente as ciências naturais e experimentais, particularmente a química e a fisiologia (Cf. Farr, 1996; Cf. Ringer, 2000). Concomitantemente, os trabalhos de Augusto Comte, Herbert Spencer e John Stuart Mill, realizados em outro contexto, avançavam no sentido de naturalizar, adequando de forma a-crítica e a-histórica, a análise dos eventos humanos sob a ótica das ciências físicas, abordando a história a partir das leis da evolução social, concebidas nos moldes positivistas. Entretanto, algumas questões de cunho sócio-político favoreceram a ampliação do espaço dedicado às ciências humanas, especialmente, a disciplinas como a História e a própria Teoria Hermenêutica, devido, entre outros fatores, às mudanças teóricas relativas à redefinição moderna do problema da ordem, cuja ênfase então recaía sobre o seu caráter socialmente construído (Cf. Bauman, 1991), o que estava ligado, por sua vez, à fragmentação do Estado e às preocupações da Alemanha em torno das dificuldades para a construção da sua própria história (Cf. Cohn, 1979). Daí, talvez, deriva-se o fato da imensa proliferação de historiadores alemães no século XIX.

Aliado a essas inquietações em relação ao contexto histórico alemão, também uma reação negativa aos pressupostos da filosofia hegeliana e da possibilidade da metafísica e da própria filosofia em geral, reflexo do fracasso da Revolução de 1848, a famosa “*primavera dos povos*” (Cf. Hobsbawn, 1996), reforçou a alternativa positivista,

por um lado, mas possibilitou, por outro, o desenvolvimento do que Gabriel Cohn denomina de um “*historicismo conservador*”, ou seja, uma:

“(…) modalidade de pensamento que se opunha ao ímpeto racionalista, universalizante e analítico das idéias iluministas que iriam, em boa medida, alimentar o liberalismo e o positivismo de meados do século em diante. Captação, por processos irreduzíveis à razão analítica, de totalidades históricas singulares e concretas, de cujo caráter orgânico o próprio estudioso é participante. Essa era a palavra de ordem do historicismo conservador, contra a busca de elementos e regularidades universais no decurso histórico, articuláveis num quadro teórico de aplicação e validade gerais; ou seja, contra o ‘naturalismo’ positivista” (Cohn, 1977, pp. 9-10).

Neste sentido, o confronto do modelo de cientificidade positivista vigente nas ciências naturais e a sua pretensão de estendê-lo para a análise da história e das ciências humanas em geral, com uma perspectiva de análise que a ele se contrapunha, trouxe à baila, através do embate entre a “*Escola Austríaca*” de economia histórica, representada por Carl Menger, e a “*Jovem Escola de Economia*” alemã, representada por Gustav von Schmoller, uma importante discussão em torno do método da economia histórica, o que acabou desencadeando uma série de posicionamentos nos círculos intelectuais alemães que originaram as inquietações em torno da possibilidade de cientificidade das ciências históricas e humanas e o porquê dos acadêmicos alemães partilharem a idéia da necessidade de se voltar à filosofia kantiana como uma espécie de “guia intelectual”, algo que nos livros de história da Filosofia é conhecido por um “*retorno a Kant*”.

O que se entende por “crise do método” (*Methodestreit*) encontra-se, formalmente, vinculado à crítica de Carl Menger à “jovem escola histórica” de economia alemã. Menger argumentou que havia a ausência de uma apreciação metodológica sistemática da economia política, especialmente, na Alemanha. De acordo com ele, a economia política da época caracterizava-se por uma pluralidade de métodos que era derivada da incapacidade de distinguir de forma consistente entre os preceitos da *economia teórica* e os *métodos* a serem seguidos na investigação prática das formas econômicas (Cf. Tribe, 1996). A resposta às críticas de Menger foi escrita no mesmo ano por Gustav von Schmoller. Entretanto, ainda que esse debate tenha sido bastante importante, conforme os nossos objetivos, é suficiente depreender que, de modo geral, as contendas entre Menger e Schmoller trouxeram à tona discussões anteriores empreendidas pelo pensamento econômico clássico, as quais estavam vinculadas às preocupações por saber se existem ou não *leis* universais de desenvolvimento econômico, ou seja, é possível, a partir da análise da formação das instituições, derivar elementos regulares relativos ao desenvolvimento da sociedade? Ou ainda, os fenômenos econômicos são resultados de desejos econômicos individuais devendo, portanto, apenas ser considerados a partir desse ponto de vista?

Neste sentido, a querela iniciada entre os economistas traz à baila algumas questões fundamentais que, posteriormente, serão o alvo dos filósofos historicistas neo-kantianos alemães, antecedentes fundamentais da sociologia moderna, são eles: o problema da validade universal da teoria econômica clássica e, conseqüentemente, das teorias sociais; o problema da indução e da dedução e o papel da noção de *Verstehen* (compreensão) em oposição à *Erklären* (explicação) como o produto das inquietações em

torno da natureza e do método das ciências históricas e da natureza. Esse debate pode ser cristalizado em torno de duas grandes questões:

“a) se as disciplinas sócio-culturais devem ser consideradas ciências nomológicas – se não, elas parecem estar condenadas a um relativismo que é inconsistente em relação aos cânones básicos da ciência; b) a possibilidade de que o conteúdo dessas disciplinas deva ser fundamentalmente diferente do conteúdo das ciências naturais, isto é, embora os métodos das ciências naturais tenham sido imensamente produtivos durante o período precedente, eles podem ser utilizados com o mesmo grau de sucesso nas ciências sociais emergentes?” (Segady, 1987, pp. 41-42)<sup>3</sup>.

Diferenciando-se do fetichismo positivista do ‘fato’ e da idéia de ciência metafisicamente absoluta, o objetivo do “neo-criticismo” ou “neo-kantismo” era enfatizar que as questões acima apenas podiam ser respondidas através do retorno à “segurança” da filosofia kantiana. Neste sentido, a filosofia, agora, deveria voltar a se preocupar com a análise das condições de *validade* da ciência e dos outros produtos humanos, como a moral, a arte e a religião. Em suma, o problema central é a “*validade*” e a “*qualidade*” do tipo de conhecimento em questão, ou seja, após um percurso por algumas filosofias pós-kantianas (o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel, o realismo de Herbart, entre outras), nos termos do filósofo Otto Liebmann (1840-1912), ‘Devemos, portanto, retornar a Kant’.

<sup>3</sup> 1) Whether or not the sociocultural disciplines could be considered nomological sciences – if not, they appeared to be doomed to a relativism that was inconsistent with the basic canons of science; 2) the possibility that the subject matter of these disciplines might be fundamentally different from that of the natural sciences – i.e., although the methods of the natural sciences had been immensely productive during this era, could they be utilized with the same degree of success in the emerging social sciences? (Segady, Ibid, pp. 41-42).

Tratar de “neo-kantismo” significa, inevitavelmente, retornar às famosas Escolas de Filosofia de Marburgo e Baden, ainda que o retorno à Kant não tenha sido um privilégio delas. Em relação aos dois centros, alguns nomes podem ser mencionados; contudo, esse trabalho vai se restringir a tratar dos que, em meu entendimento, são os seus principais representantes: Hermann Cohen (1842-1918) e Paul Natorp (1854-1924) de Marburgo e Gustav Droysen (1808-1884), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936), em Baden. As obras destes autores, além de ser as mais prestigiadas nesse movimento filosófico, são totalmente passíveis de nos apresentar aos pressupostos do neo-kantismo alemão e ao que ele legou da filosofia crítica.

Algo que perpassa a lógica e a preocupação metodológica do neo-kantismo é o fato de que havia uma divisão fundamental entre as ciências naturais e as ciências do espírito. As indagações do neo-kantismo afirmam a existência de dois grupos de ciências ou de tipos de conhecimento, o que acaba por assentar as fundações de toda a tradição humanista nas ciências sociais. Entretanto, não há uma homogeneidade completa entre a perspectiva que cada autor adota, embora seja possível mencionar suposições básicas que as norteiam. Segady (1987) nos apresenta quatro principais: a) a princípio, caracterizam-se por empreender uma abordagem “transcendental”; b) enfatizam a importância da elaboração de ‘*conceitos*’ para o entendimento do mundo, indispensável à racionalidade e à própria transcendentalidade; c) operam sobre a suposição idealista de que o conhecimento direto de qualquer objeto não pode ser apreendido; ao invés disso, o objeto representa a primazia da razão prática sobre a razão pura e d) enquanto se enfatizava a subjetividade da consciência, eles tencionavam, focalizando o conceito transcendental de

‘valor’, estabelecer a objetividade das ciências sociais. Contudo, esse último pressuposto será mais evidente em Baden, visto que em Marburgo a preocupação está mais voltada para as ciências exatas, sendo, neste sentido, de pouco interesse aos objetivos do trabalho.

Um dos mais conhecidos pensadores de Marburgo foi Hermann Cohen (1842-1918). Entre tantas obras escritas sobre Kant, algumas se destacam, *A Teoria de Kant da Experiência Pura* (1871), *O Fundamento da Ética Kantiana* (1971), *A Influência de Kant Sobre a Cultura Alemã* (1833) e *o Fundamento da Estética Kantiana* (1889). Cohen, seguindo na trilha das críticas ao positivismo e à noção sagrada de ‘fato’, retorna à idéia kantiana da filosofia como a única forma de empreendimento especulativo possível de evidenciar as condições de possibilidade e de objetividade do conhecimento, e ambas as condições encontram-se não no ‘fato’, mas sim no conhecido ‘*a priori*’ kantiano. Para Hermann Cohen, a teoria é o ‘*a priori*’, é ela que torna possível esclarecer e identificar os elementos ‘puros’ do conhecimento científico. Assim, para ele, a noção de crítica em Kant diz respeito justamente em dar à filosofia o *status* de metodologia da ciência (Cf. Reale e Antiseri, 1991).

Paul Natorp (1854-1924), da mesma forma que Cohen, considerava a filosofia uma “teoria do conhecimento”. Contudo, diferentemente de Cohen, ele estava interessado em estender o empreendimento metodológico além da experiência da física e da matemática, incluindo também a moral, a estética e a religião. Em suma, o objetivo da Escola de Marburgo era, através de uma retomada redefinida do pensamento kantiano, especialmente de sua ‘Estética’, procurar a natureza universal das leis e o modo de sua aplicação prática (Cf. Segady, 1987).

A Escola de Baden, de certa forma, rejeita os excessivos *racionalismo* e *formalismo* de Marburgo e envereda por outros caminhos, mais próximos das ‘ciências do espírito’. A Escola de Baden foi fundada sobre a suposição de que todas as sociedades partilham uma ordem de preceitos morais, um processo histórico infundido com propósitos ideais de homem, e uma vida cultural medida por padrões universais e duradouros de valor (Cf. Willey, 1978). Neste sentido, se por um lado, a Escola de Marburgo preocupava-se em encontrar a natureza das *leis* universais e as possibilidades de sua aplicação, os neo-kantianos de Baden estavam preocupados com a natureza universal dos valores e com o seu significado para as análises da conduta individual. Por isso, o historicismo de Baden, geralmente, está mais associado às formulações da metodologia das ciências sociais, influenciando decisivamente as preocupações de Max Weber (1864-1920) em fundamentar um projeto epistemológico para as Ciências Sociais. Paul Ricoeur, filósofo hermeneuta contemporâneo, nos diz que a indagação central era:

“(…) como pode um ser histórico compreender a história em termos históricos? (...) ao exprimir-se, como se pode a vida objetivar a si mesma e, ao objetivar-se, como revela sentidos suscetíveis de serem captados e compreendidos por outro ser histórico, que supera a sua própria situação histórica ?” (Ricoeur, 1980, p. 330).

Os autores mais importantes de Baden foram Gustav Droysen (1808-1884), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936). Todos, direta ou indiretamente, tiveram forte influência sobre o historicismo alemão e também sobre as inquietações em torno de “Projeto” para as ciências sociais devido, em grande medida, às discordâncias em torno da distinção entre as ciências

naturais e as ciências do ‘espírito’. Para os neo-kantianos de Baden, o problema não se encontrava nas diferenças em relação à natureza do conteúdo dessas ciências, mas sim relacionava-se à uma questão epistemológica e, principalmente, metodológica.

De fato, é em Gustav Droysen (1808-1884) que a conexão entre a filosofia da história e uma teoria da compreensão passa a ser enfocada através de sua crítica ao “individualismo” do hermeneuta romântico Friedrich Schleiermacher (1768-1834), um dos precursores da teoria hermenêutica contemporânea<sup>4</sup>. Para Droysen, a história não pode ser compreendida como a expressão pura e completa dos motivos, desejos e intenções dos indivíduos, o que colocava sérios limites ao uso da “compreensão psicológica” como método histórico (Cf. Hamlin, 1998). O significado histórico, para ele, deveria ser procurado na “consciência retrospectiva de intérpretes *situados*” (Cf. Warnke, 1987, p. 21), uma perspectiva de análise que já anuncia as raízes do que se entende na teoria contemporânea por “ciência social interpretativa”. Ainda que Droysen não tenha conseguido dar conta do psicologismo que criticava em Schleiermacher, embora os motivos pelos quais isto ocorreu não interesse no momento, a sua importância é atribuída especialmente à sua crença na necessidade de se dar ênfase a uma concepção de história vista em sua totalidade para que se pudessem compreender povos, culturas e indivíduos

<sup>4</sup> Na obra de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), é possível identificar, a princípio, dois aspectos importantes na fundação da hermenêutica moderna, a idéia de ‘regionalização hermenêutica’ e a concepção de “interpretação” enquanto técnica de análise de discursos escritos gerais. Reali e Antiseri (1991), sugerem que o pensamento de Schleiermacher é importante devido à três razões principais: a) por sua interpretação romântica da religião, b) pelo grande redescoberta da obra de Platão, devido às traduções realizadas por ele e, por fim, c) por anunciar idéias antecipadoras do nascimento da hermenêutica filosófica contemporânea. De fato, Giovanni Vattimo nos diz que Schleiermacher foi o primeiro a teorizar com certa clareza aquilo que as teorias modernas chamarão ‘círculo hermenêutico’. Com efeito, no fundo do problema proposto pelo círculo hermenêutico encontra-se tanto a questão da totalidade do objeto a interpretar como, mais amplamente, a questão da totalidade maior a qual, em um modo que deve ser precisado e que constitui precisamente a questão de maior interesse filosófico, pertencem tanto o objeto como o sujeito da operação de interpretação (Cf. Vattimo, 1996).

(Cf. Outhwaite, 1985), o que, gradualmente, desmembra-se em um método auxiliar na construção de uma teoria da história e da sociedade (Cf. Hamlin, 1999, p.8).

Wilhelm Dilthey (1833-1911), autor de inúmeras obras relativas à fundação científica das ciências humanas e sociais, especialmente a famosa "*Introdução às Ciências do Espírito*" (1883), tinha como principal objetivo estabelecer os alicerces teóricos das *Geisteswissenschaften* (as ciências humanas, ou em tradução literal, ciências do espírito), a partir de uma crítica à "razão pura" kantiana. Dilthey embarca no então neocriticismo alemão, com o objetivo de levar a problemática do criticismo ao interior das ciências histórico-sociais, sugerindo que a própria "razão pura" kantiana não é apenas conhecimento, mas também sentimento e vontade, que ela está assentada na vida. Dessa forma, rejeita a metafísica e os *a priori* kantianos, considerando que todo conhecimento deve se basear na experiência porque esta é não apenas a única evidência de que as coisas existem na realidade, mas também a única maneira de se compreender as razões internas que levam os indivíduos a agir (Cf. Hamlin, 1999, p.10). Para tanto, Dilthey salientou a historicidade do pensamento, considerando-o dentro de coordenadas do tempo e do espaço que influenciam os próprios princípios por sobre os quais ele está assentado.

De modo geral, a descrição da obra de Dilthey efetuada por Outhwaite (1985) lembra os dois momentos que caracterizam, em parte, o pensamento de Droysen, ou seja, uma abordagem, inicialmente, individualista e psicologista<sup>5</sup>, legado talvez da noção de "interpretação técnica" de Schleiermacher (Cf. Gadamer, 1997) e um segundo momento,

<sup>5</sup> Dilthey acreditava que toda a experiência humana é sempre constituída por vivências, ou seja, por experiências de caráter histórico, tendo toda ciência, do mesmo modo como toda filosofia, dever de referir-se à ela. Questionando-se em relação ao modo de ter acesso não só às próprias experiências, mas também às de outras pessoas, Dilthey concebe a compreensão psicológica como a forma original de experiência nas

sob a influência do pensamento hegeliano e de preocupações com a dimensão cultural da vida, fez com que ele utilizasse o conceito de “*espírito objetivo*”, o qual é inserido como uma alternativa à *compreensão psicológica* anteriormente desenvolvida.

Este *espírito objetivo* seria normalmente o que se entende hoje por sistema social ou por cultura e a compreensão (*Verstehen*) seria, assim, o método que *permitiria a recuperação do significado das objetivações das expressões humanas*, remetendo-as a sua origem ou ao espírito que as gerou (Cf. Saint-Pierre, 1991). Quanto a esse aspecto, citemos o próprio Dilthey (1910):

"(..) estados de consciência se expressam continuamente em sons, em gestos de vulto, em palavras e tem sua objetividade em instituições, estados, igrejas e instituições científicas - e precisamente nessas conexões é que se move a história" (Dilthey *apud* Reale e Antiseri, *Ibid.*, p.457).

A esse respeito, Ricoeur também ressalta a especificidade do papel da hermenêutica em possibilitar o que ele denomina de "*explicação sociológica*", ou seja, a hermenêutica:

"(...) visa a reproduzir um encadeamento, um conjunto estruturado, apoiando-se numa categoria de signos, os que foram fixados pela escrita ou por qualquer outro procedimento de inscrição equivalente a escrita. Torna-se impossível, pois, apreender a vida psíquica de outrem em suas expressões imediatas; deve-se reproduzi-la,

ciências sociais, sendo que esta compreensão baseava-se na re-experiência (*Nacherleben*), pelo pesquisador, da experiência (*Erleben*) de outras pessoas (Cf. Hamlin, 1999, p. 12).

reconstruí-la, interpretando os signos objetivados " (Ricoeur, 1977, p. 26).

É importante esclarecer o significado de conceitos essenciais para se entender o pensamento de Dilthey. Por exemplo, o *espírito objetivo* é, não a manifestação de uma Razão Absoluta, mas o produto da atividade de homens históricos; a *Lebenswelt (mundo da vida)*, de Edmund Husserl, do qual Dilthey inclusive extrai a noção de “encadeamento”, é utilizado para justificar a idéia de que a vida psíquica dos indivíduos se fixa em conjuntos estruturados passíveis de serem compreendidos; e finalmente, a noção de “comunidade lingüística”, a qual se vincula ao conceito de “*formas de vida*” de Ludwig Wittgenstein. De modo geral, todos os conceitos enfatizam a possibilidade de comunicação em uma língua pública, afastando-se do psicologismo inerente a certas abordagens, e instituindo em definitivo a noção de círculo hermenêutico como constitutivo das ciências sociais, e, para alguns autores (Cf. Boaventura, 1989), também das ciências da natureza.

No que diz respeito aos conceitos de *compreensão da história e explicação causal da natureza*, a obra de Dilthey parece refletir as inquietações de obras anteriores de outros hermeneutas, como Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e o próprio Gustav Droysen (1808-1884), devido à importância atribuída à idéia de "entendimento psicológico", ainda que o papel do entendimento hermenêutico desenvolva-se como uma alternativa a sua idéia de ré-experiência. A esse respeito Ricoeur é bem mais esclarecedor:

"(...) Dilthey ainda pertence a essa geração de neokantianos para quem o pivô de todas as ciências humanas é o indivíduo, considerado, é verdade, em suas relações sociais, mas fundamentalmente singular. É por isso que as ciências do espírito exigem, como ciência fundamental, a psicologia, ciência do indivíduo agindo na sociedade e na história" (Ricoeur, 1977, p. 25).

Em relação à importância do entendimento psicológico ressaltado por Dilthey, Outhwaite (1985) ressalta que nas obras finais de Dilthey já é possível apontar uma certa inquietação em relação a essa singularidade da psicologia. Contudo, independente dessa polarização e de suas inquietações em relação ao problema da “objetividade”, o qual traz à baila o problema da causalidade e da necessidade de verificação, segundo os moldes científicos dos quais Dilthey não conseguiu dissociar-se, a preocupação por enfatizar o aspecto compreensivo e contextual do conhecimento das ciências humanas, ressaltando a especificidade do seu objeto de estudo, abre um valioso caminho para um maior desenvolvimento da teoria hermenêutica nas ciências sociais, a qual será continuada por outros importantes autores.

Windelband atribui à filosofia a função de procurar os princípios *a priori* que permitem a validade do conhecimento. Por um lado, ele refere-se ao papel da filosofia e à sua relação intrínseca com os valores e, por outro, à sua concepção relativa à natureza das ciências naturais e humanas. Para Windelband, o objetivo primordial da filosofia era encontrar os princípios *a priori* que garantiriam a validade do conhecimento. Esses princípios, para ele, seriam interpretados como valores necessários e universais, tipificados pelo seu caráter normativo independentemente de sua realização efetiva (Cf.

Reale e Antiseri, 1991). A filosofia, assim, teria por objeto não juízos de fato, mas sim juízos de valor devido ao seu caráter normativo, e por isso seriam distinguidos das leis naturais, isto porque essas têm apenas validade empírica.

A teoria dos valores em Windelband vincula-se às suas preocupações em estender o apriorismo kantiano do domínio do conhecimento da natureza para o da história, ou seja, estabelecer as condições da possibilidade do conhecimento histórico-cultural, contrapondo-se ao historicismo e ao psicologismo do primeiro Dilthey (Cf. Cohn, 1979). Windelband considera a distinção de Dilthey como ‘metafísica’, visto que ele distingue ‘natureza’ e ‘espírito’, o que, para Windelband, mascarava um problema metodológico, o qual deveria ser solucionado a partir de conceitos formais e lógicos. Assim, ele insere a sua distinção entre ciências nomotéticas (ciências naturais) e ciências idiográficas (ciências históricas). As nomotéticas teriam por objetivo buscar leis e expressar a regularidade dos fenômenos, já as idiográficas destinavam-se a investigar o fenômeno singular. Em relação ao porquê dessa distinção, Gabriel Cohn nos diz:

“(…) Windelband está empenhado em encontrar uma solução de compromisso, definível no plano estritamente metodológico, entre as posições positivistas de cunho ‘naturalista’ que se encontravam então em plena ofensiva e a consideração pela legitimidade e especificidade do conhecimento histórico. Tratava-se, em suma, de abrir um espaço para a historiografia e as áreas afins no domínio das ciências. Nesse sentido, a preocupação está voltada mais para o modo de associação possível entre as duas modalidades de ciências propostas que para o simples estabelecimento de uma distinção entre elas; e é por isso que o caráter puramente formal da sua classificação desempenha um papel tão importante no seu trabalho” (Cohn, 1979, p. 52).

Heinrich Rickert (1863-1936) retoma de Windelband a concepção de filosofia como teoria dos valores e alguns aspectos de suas concepções relativos à epistemologia das ciências naturais e humanas, no entanto, não se contentando apenas em verificar a diferença de objeto entre os dois campos de conhecimento, ele busca uma justificação definitiva para autonomizar o conhecimento histórico.

De fato, a preocupação mais importante de Rickert é a de construir e fundar a autonomia do conhecimento histórico através da sistematização de uma teoria da formação de conceitos (*Begriffsbildung*). Isto porque, seguindo Kant, Rickert argumenta que o mundo da experiência é tão diverso e extenso para ser representado ou copiado em nosso conhecimento em todos os detalhes que a reconstrução dos dados da experiência em conceitos científicos trata-se de um processo de abstração e simplificação necessário (Cf. Benton, 1977). E os *valores*, então, jogam papel essencial, visto serem eles análogos às leis, sendo responsáveis pela distinção entre o que é válido universalmente ou não.

Para Rickert, a garantia da validade do conhecimento não se encontra no ser, mas sim no dever ser; conhecer significa julgar, ou seja, aceitar ou rejeitar, aprovar ou reprovar, o que implica o reconhecimento de um dever ser que está na base do conhecimento. Partindo, essencialmente, do pensamento kantiano, Rickert parte do suposto de que existiria um plano de coisas que não são, mas que valem, e que a verdade é necessariamente um *valor* e que a lógica é, portanto, parte da teoria dos valores (Cf. Lins, 1994). Essas idéias relativas aos valores já se encontram em sua obra *O Objeto do Conhecimento* (1892):

“Quando se julga, o juízo que eu formulo, por mais que diga respeito a representações que vão e vêm, tem valor duradouro, enquanto não

poderia ser diferente daquilo que é. No momento em que se julga, se pressupõe algo que vale eternamente” (Rickert, *apud* Reale e Antiseri, *Ibid.*, p. 449.)

Neste sentido, em Dilthey, o sujeito do conhecer é o homem como ser histórico, enquanto que para Rickert é o *sujeito transcendental*, além de qualquer condicionamento de espaço e tempo; é a consciência em geral, a pura atividade do conhecer, que se exerce além da subjetividade individual e das condições de fato do processo de pesquisa.

Em *Os Limites da Formação dos Conceitos das Ciências Naturais* (1902-1906), Rickert retoma de Windelband a distinção entre *ciências nomotéticas e ciências idiográficas*, visto que concordava com o fato de que as diferenças entre as ciências deveriam ser buscadas não no conteúdo mas no método, isto com o objetivo de auxiliar na construção lógica do conhecimento a partir de uma teoria da *Begriffsbildung* (formação de conceitos). De fato, o modo por meio do qual Rickert sugere a construção dos conceitos científicos determina a distinção entre os tipos de ciência e a especificidade dos conceitos históricos. Ele sugere dois princípios: um deles envolve a inclusão dos elementos mais “essenciais” a fenômenos concretos, negligenciando as diferenças individuais (ciências naturais); enquanto que o outro princípio de seleção envolve o isolamento de aspectos únicos de um conjunto de eventos isolados que são distintivos (ciências culturais) (Cf. Segady, 1987). Ou seja, em uma temos a construção de conceitos gerais, e na outra a construção de conceitos individuais.

Pode-se dizer que Rickert era um *conceitualista*, como foram Émile Durkheim e o próprio Max Weber e os seus ‘tipos ideais’; todos preocupados com questões de lógica e metodologia, e, de certa forma, com realidades *a priori*. Daí depreende-se que, em Rickert, a análise da *Begriffsbildung* é o princípio de toda epistemologia; apenas ela permite conhecer sob que condições é possível uma reconstituição do passado que possa pretender ser válida universalmente (Cf. Aron, 1969).

E é por estar em busca de respostas a essa questão, que Rickert sugere que a distinção entre dois campos científicos existe na medida em que, por um lado, no caso das ciências da natureza, a realidade é explicada com o auxílio de leis (*nomos*), enquanto que nas ciências da cultura, por outro lado, a realidade é organizada através de uma relação com *valores*, visto que, assim como as leis, os valores permitem discernir o essencial do acessório e aquilo que nos interessa do que não merece ser retido. Neste sentido, para dar conta de seus objetivos, Rickert elege conceitos como os de "*valor-consenso*", aquele que possua uma validade geral - "*complexo de significados*" - acessíveis à compreensão mas conceituados em termos gerais, e "*causalidade*", entendida como categoria *a priori*, concepção humana da realidade objetiva. Enfim, todos os conceitos derivados e organizados segundo o pensamento kantiano, os quais buscam, essencialmente, a generalidade e as formas *a priori*. Entretanto, o problema relativo aos tipos de ciência, o papel dos valores e a busca por objetividade e validade, ainda foram alvo de trabalhos mais amplos e decisivos, como os de Max Weber.

Entre os autores abordados, Max Weber (1864-1920), em meu entender, foi talvez o que tenha fornecido uma literatura mais vasta em relação à metodologia das ciências humanas, embora muitos autores ressaltem o fato de inexistir na sua obra

qualquer sistematicidade em relação aos trabalhos de cunho metodológico (Cf. Oakes, 1977; Cf. Cohn, 1979; Cf. Outhwaite, 1985). Independente do aspecto fragmentário de sua obra, é consenso considerá-lo um dos grandes herdeiros da ressurreição kantiana empreendida pelo historicismo alemão em meados do século XIX. Entretanto, inversamente à grandiosidade de sua obra, as referências às suas contribuições ao problema tratado nesse trabalho serão bastante reduzidas. Visto que a sua obra tem sido constantemente esmiuçada em pormenores, resguarda-se o direito de apenas ressaltar certos aspectos típicos do historicismo alemão, retomados e desenvolvidos por ele, talvez como o último suspiro moderno de tratamento de conceitos hermenêuticos como uma espécie de recurso metodológico alternativo a um certo consenso, engendrado pelas perspectivas marxista e durkheimiana, em estabelecer as bases de uma ciência social conforme as ciências naturais, ou seja, de cunho nomotético (Cf. Durkheim, 1995 [1893]), rejeitando a análise histórica como meio, mas preservando o objetivo de estabelecer “leis” como fim da análise sociológica (Cf. Caniello, 2001).

Weber teve uma visão eclética das elaboradas distinções traçadas por Dilthey, Windelband e Rickert. Weber parte do mesmo ponto do qual partem os principais autores historicistas, ou seja, sob que condições e dentro de que limites um julgamento extraído do entendimento pode ser considerado universalmente válido e/ou verdadeiro? Para responder a essa questão, ele retoma todos os problemas anteriormente colocados em relação às distinções entre os tipos de ciência (Dilthey), conteúdo, método e a idéia de 'tipos' (Windelband), "referência à valores" (Rickert), *Verstehen e Erklaren* etc. (Cf. Outhwaite, 1985).

Para Weber, o fato crucial era que o curso da ação humana, e das expressões humanas de todo tipo, está aberto a uma interpretação em termos de significados. Logo, para fins do nosso trabalho, ressalta-se o fato de que Weber considerou que qualquer tipo de explicação causal torna-se deficiente como explicação sociológica a menos que o processo que queira descrever possa ser *verstanden*, ou seja, nos termos do próprio Weber:

"Nossa necessidade de uma explicação causal (*unser kausales bedurfnis*) requer que onde uma '*interpretação*' (*Deutung*) é, em princípio, possível, pode ser levada adiante; isso é, para a interpretação do comportamento humano não é suficiente relatar partindo-se de uma lei observável de um modo meramente empírico (*Regel des Geschehens*) quão estrita quanto possa ser essa lei. (Weber, 1992a, p. 45, Grifo meu).

De modo geral, a obra de Weber tem uma série de inquietações e tensões mal resolvidas (Cf. Cohn, 1979), o que levou a variadas interpretações relativas ao entendimento da categoria *Verstehen*, ora considerada como recurso heurístico (Cf. Abel, 1953), ora como essencial para o entendimento da realidade. Entretanto, o que permanece é a sua enorme importância ao dar continuidade às discussões em torno da especificidade das ciências sociais em relação às ciências naturais, legando para o futuro a ênfase em seu aspecto interpretativo, dialógico e contextual da realidade, perspectiva partilhada neste trabalho e que, em textos pós-weberianos, foi defendida através de leituras críticas da filosofia e da teoria contemporânea da hermenêutica, nas obras de Martin Heidegger

(1889-1976) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002), e em seus desdobramentos na teoria social: nas inquietações em torno de seu caráter discursivo e no papel inevitável efetuado pelo dissenso no âmbito das ciências sociais (Cf. Alexander, 1987), especialmente nas obras de Michel Foucault e de Jürgen Habermas. A seguir, ver-ser-á com mais propriedade alguns dos princípios fundamentais da teoria hermenêutica que estruturam tanto a teoria quanto a metodologia do trabalho ora apresentado.

## **A Teoria**

*“O homem é um animal suspenso numa teia de significados por ele mesmo estabelecida, tomo cultura como sendo daquelas e, portanto, a análise dela não como uma ciência de lei experimental e sim uma ciência em busca de sentido.”*

Clifford Geertz

*“Em todas as discussões ou conversações nas quais nos envolvamos, quer seja sobre a razão, quer sobre o conhecimento etc., por trás desses assuntos sempre está o tipo de vida que queremos viver e isso está no terreno da ética”*

Hans-Georg Gadamer

Jean Piaget nos diz, em seu clássico *“Epistemologia e Psicologia”* (1977), que as preocupações em torno de quais são os critérios mais apropriados à produção do conhecimento (validade, objetividade, neutralidade científica etc.), ou seja, a sua *“epistemologia”*, decorre, geralmente, de épocas de inquietações de cunho social, as quais

implicam em crise na ciência e mudanças nas visões de homem e de mundo. Neste sentido, pode-se dizer que, de certo modo, o nascimento do que se entende hoje por Modernidade preenche, plenamente, esses requisitos. No mundo contemporâneo, essa relação entre crise e mudanças epistemológicas também pode ser identificada. Isto ocorre, de modo mais exacerbado, a partir da Segunda Guerra Mundial, quando a emergência de determinadas condições sócio-culturais, expressão de crise social, proporciona embates no âmbito científico e, em consequência, um valoroso avanço das ciências humanas e a atenuação progressiva do efeito de fragilização da especificidade das ciências sociais (Cf. Santos, 1989). Neste sentido, do mesmo modo que as discussões em torno da epistemologia, também é em épocas de convulsão social e cultural que a *Teoria Hermenêutica* percebe-se incumbida, na esteira de um dos principais objetivos da própria sociologia<sup>6</sup>, da tarefa de esclarecer o auto-entendimento de uma época em relação à estrutura de significados tradicionais (Cf. Bleicher, 1996).

Ao penetrar no universo temático da teoria hermenêutica, é possível dizer que a sua história vincula-se, por um lado, à leitura das Escrituras Sagradas e, por outro, à crítica textual, embora seja também possível identificar traços de sua origem na Antigüidade Clássica e, especialmente, em concepções medievais relativas à pluralidade de significados que um texto sagrado poderia ter. Entretanto, afirma-se, sem agredir a história de sua tradição, que a expressão “hermenêutica”, cunhada inicialmente no século XVII, refere-se ao problema da compreensão e/ou interpretação do significado de textos, ações humanas e produtos culturais em geral (Cf. Hamlin, 1998).

<sup>6</sup>“(…) and in some ways most important, sociology can provide us with self-enlightenment – increased self-understanding. (...) Self-enlightened groups can often benefit from sociological research and respond in an

O universo temático da tradição hermenêutica, geralmente, é caracterizado em termos de duas grandes perspectivas de análise interrelacionadas<sup>7</sup> (Cf. Bleicher, 1980; Cf. Outhwaite, 1987), cuja distinção é efetuada, em meu entender, seguindo fins, muitas vezes, didáticos, haja vista o caráter interrelacionado entre a teoria social e a filosofia (Cf. Outhwaite, 1999; Cf. Costa, 2001). A princípio, tem-se a perspectiva denominada de “*Teoria Hermenêutica*”, uma tendência estreitamente vinculada ao desenvolvimento teórico e metodológico das ciências humanas e históricas no século XIX e aos seus antecedentes, a partir, principalmente, da “*ressurreição hermenêutica*” efetuada por algumas vertentes do “neo-kantismo” alemão, cuja abordagem foi desenvolvida na seção anterior; uma outra perspectiva, a “*Filosofia Hermenêutica*”, desenvolve-se no século XX na esteira dos avanços da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e, principalmente, a partir da obra “*Ser e Tempo*” (1998 [1927]), do filósofo Martin Heidegger (1889-1976), embora tenha alcançando o seu ápice contemporâneo na década de 1960 com a publicação de “*Verdade e Método*” (1997 [1960]) pelo filósofo alemão e discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), desdobrando-se, inclusive, em diversas inquietações no âmbito da teoria social, especialmente nas investidas sobre ela efetuadas por Jürgen Habermas.

A vertente filosófica da hermenêutica é caracterizada por tratá-la não mais como uma espécie de recurso metodológico diferenciador das ciências humanas, mas sim como o próprio fator distintivo do homem como “*ser-no-mundo*”, e isto é realizado a

effective way to government policies or form policy initiatives of their own (Giddens, 1996, pp. 14-15).

<sup>7</sup> Autores como Bleicher (1996) e Palmer (1988) sugerem outras formas de apresentar a história da tradição, este último inclusive apresentando seis definições modernas de hermenêutica. Entretanto, esta forma de apresentá-la não diverge do modo colocado acima, apenas esmiuça com mais detalhes. De acordo com os objetivos do trabalho, esta organização é satisfatória.

partir da reconfiguração do papel de certos elementos conceituais, como, por exemplo, as noções de “historicidade do entendimento”, “linguagem” e de “tradição”.

Assim, pode-se dizer que a história da dimensão hermenêutica nas idéias produzidas pelo pensamento ocidental transita em um *continuum* que vai da epistemologia das ciências humanas à ontologia filosófica. Dessa forma, apresentar a natureza e o desenvolvimento de qualquer vertente da hermenêutica é deparar-se, inevitavelmente, com as tentativas de legitimação do objeto das ciências humanas e também com a própria constituição do homem no mundo. Um dos autores que refletiram esta questão e que impulsionou uma reflexão apropriada em relação às ciências humanas e sociais na contemporaneidade foi, sem dúvida, Gadamer, cuja obra tem relevância primordial para este trabalho, haja vista que através dela é possível identificar os conceitos centrais que nos permitem “olhar” o fenômeno ora estudado.

Parece haver, em torno dos objetivos declarados por Gadamer, certas inquietações em sua obra relativas ao modo como eles são articulados ao longo de sua trajetória. A partir dos objetivos definidos por Gadamer em relação às noções de método e de verdade e do seu tratamento na obra, várias interpretações, críticas ou elogiosas, tornaram-se possíveis. Mas, ainda que os desdobramentos de sua obra tenham sido múltiplos e, muitas vezes, com a efetiva discordância do autor, há algo relativamente consensual que alicerça, o qual diz respeito ao fato de ela ressuscitar o debate concernente à natureza das ciências humanas e, dentro desse espaço conceitual, o que as torna verdadeiramente possível (Cf. Susan Hekman, 1986). Para tanto, ele retoma um problema nos moldes kantianos: *como é possível a compreensão?*

É possível dizer que o pensamento de Gadamer efetua a transição de uma hermenêutica psicológica, presente em toda a tradição romântica, desde o pensamento de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) até à obra Wilhelm Dilthey, em direção a uma hermenêutica propriamente histórica, afastando-se do caráter metodológico que distingue grande parte dos filósofos hermeneutas do século XIX<sup>8</sup>. Gadamer está interessado não em redefinir as ferramentas metodológicas utilizadas para se abordar o objeto das ciências humanas, mas sim compreender o que essas ciências são na realidade, visto que essa pressuposição ontológica: “o que elas são?”, é o que assegura a própria conduta objetiva dessas ciências<sup>9</sup>. De fato, é o que se percebe em sua Introdução:

“A hermenêutica aqui desenvolvida não é, por conseguinte, uma metodologia das ciências humanas, mas uma tentativa de compreender o que as ciências humanas são na verdade, para além da sua autoconsciência metodológica, e o que as liga à totalidade da sua auto-experiência do mundo” (Gadamer, 1997 [1960], p. 31).

<sup>8</sup> O pressuposto fundamental da hermenêutica psicológica é que o entendimento da experiência vivida apenas é possível quando o indivíduo coloca-se no lugar, ou na mente, do outro indivíduo. Um princípio que se aproxima da noção de *empatia*. Esta noção foi duramente criticada por Heidegger e, principalmente, por Gadamer, através da idéia de que é inevitável o diálogo entre os horizontes que constituem o pensamento dos indivíduos que se comunicam, seja em uma relação interpessoal ou através da história. É a ênfase fundamental no caráter histórico e hermenêutico de qualquer conhecimento.

<sup>9</sup> Não obstante Gadamer ter ressaltado que o seu objetivo não era proporcionar um método e um conjunto de técnicas para as ciências humanas, como pode ser identificado em técnicas de análise como a Análise de Conteúdo e a Análise de Discurso, os conceitos introduzidos e os debates posteriores com cientistas sociais e filósofos como Habermas e Paul Ricoeur impulsionaram uma farta literatura sobre metodologias qualitativas que, inevitavelmente, inserem a hermenêutica como uma perspectiva de análise que transcende o âmbito teórico e possibilita certos recursos tanto para a análise de textos, como salientou o próprio Gadamer, como também para a compreensão da ação social e dos processos comunicativos, como salientou Paul Ricoeur (1977a).

Gadamer, assim, examina a natureza das ciências humanas como um prisma através do qual vê a totalidade da nossa experiência do mundo. E é justamente na compreensão da “nossa experiência do mundo”, contrapondo-se a Dilthey e seguindo Heidegger, que Gadamer alicerça a sua “virada hermenêutica”, partindo de dois princípios fundamentais, salientados por Outhwaite (1994a): a *universalidade* e a *historicidade* da hermenêutica. É importante ressaltar que a tradição que encontrou a sua maior expressão em Dilthey foi universalista no sentido de que aspirou a uma metodologia geral para as ciências humanas fundamentada na natureza da consciência ou espírito (*Geist*) humano e no conceito de “experiência vivida” (*Erlebnis*).

No entanto, para Gadamer, a universalidade da hermenêutica é uma dimensão fundamental de toda consciência humana tal qual ela é expressa na linguagem, a qual será discutida mais adiante. O problema da historicidade, por seu turno, foi abordado pela hermenêutica Romântica em termos dos preceitos desenvolvidos pelo historicismo (*historicism*), ou seja, devido à diversidade das civilizações humanas, nós apenas podemos pensar sobre elas a partir de suas próprias categorias<sup>10</sup>. O fato é que, nessa perspectiva, há um problema metodológico, enquanto que em Gadamer há algo “além do método”, visto que o que é ressaltado pelo historicismo afeta a natureza de tudo aquilo que nós pretendemos entender, é a própria inevitabilidade do “*pré-conceito*” e da

<sup>10</sup> A concepção dialógica de Gadamer acerca da história sugere que o ‘historicismo’ possui uma noção extremamente simplificada da relação do indivíduo com o passado. Para Gadamer, a história não consiste em uma série de unidades discretas e separadas, passíveis de fazer emergir noções e verdades ‘trans-temporais’. Na verdade, o historicismo é uma perspectiva positiva na medida em que sugere a existência de diferenças entre períodos históricos, mas é negativa no sentido de romper com a noção de ‘diálogo’ que permeia o significado da relação passado-presente-futuro. O que Gadamer quer nos dizer é que a construção do presente não é possível sem a existência de um ‘diálogo’ genuíno com o passado; esse ‘diálogo’, característico do conhecimento histórico, constitui a dimensão ontológica do ser-no-mundo em Heidegger (Cf. Gadamer, 1997, *passim*).

hermenêutica; nos termos de Manfredo Araújo de Oliveira (1996, p. 225): “há hermenêutica porque o homem é hermenêutico, isto é, finito e histórico, e isso marca o todo de sua experiência no mundo”.

De fato, para Gadamer, a nossa experiência é eminentemente histórica, ou seja, como nos diz Paul Ricoeur, a história nos precede e se antecipa à nossa reflexão, logo, pertencemos à história antes de pertencermos a nós mesmos (Cf. Ricoeur, 1977). De acordo com Paul Ricoeur, é exatamente essa antecipação da história que inexiste no pensamento de Dilthey; isto se deve, por um lado, ao fato de que a subjetividade permanece a sua referência última, e por outro, devido ao seu compromisso de tratar a noção de compreensão (*Verstehen*) como um recurso à “segurança metodológica” das ciências humanas, isto em um sentido estritamente cartesiano (Cf. Warnke, 1987). Assim, é ao pensamento de Heidegger e a sua “hermenêutica da facticidade” que Gadamer irá recorrer em sua transição para uma hermenêutica essencialmente histórica, e isto ocorre de tal forma que alguns autores chegam a salientar que o próprio título “*Verdade e Método*” é uma oposição, respectivamente, entre Heidegger e Dilthey.

Susan Hekman (1986) sugere três elementos do pensamento de Heidegger que são fundamentais para apontar o seu legado na obra de Gadamer e, no meu entender, representam o ponto fulcral de sua hermenêutica histórica. Primeiro, seguindo as idéias de Heidegger acerca da noção de tempo e a sua conhecida afirmação de que “o tempo é o horizonte do ser”, onde é salientado o seu caráter finito e histórico, deixa-se de lado a discussão de Edmund Husserl acerca da dicotomia sujeito-objeto, segundo a qual o sujeito é “retirado” do mundo como espectador que não tem nele lugar, e se desloca a

atenção em direção aos modos por meio dos quais o homem existe no mundo e à maneira como as coisas são nele encontradas; em Gadamer, a incorporação disso se dá como “*historicidade da compreensão*”<sup>11</sup>. Em segundo lugar, ele extrai de Heidegger a idéia de “*estrutura de antecipação*” da compreensão, origem da noção gadameriana de “*pré-conceito*”. Em terceiro, Gadamer ré-utiliza, de forma positiva e necessária, a noção romântica de “*círculo hermenêutico*” do modo como Heidegger o compreendeu, dedicando-se a descrever o seu funcionamento interno. Como já foi discutida a concepção de história na hermenêutica histórica de Gadamer, delinearei, de forma mais precisa, as possíveis articulações entre as noções de “*pré-conceito*” e de “*círculo hermenêutico*”, perpassando outras que se encontram a elas intrinsecamente vinculadas.

A noção de “*pré-conceito*” constitui, em meu entender, talvez a noção mais importante de sua obra; e isto ocorre devido à pluralidade de efeitos que ela dirige a uma série de conceitos científicos instituídos na Modernidade há muito detentores de certa unicidade de sentido, como, por exemplo, as noções de “razão”, “verdade” e “lógica”. A influência do tratamento oferecido a essas noções levou, inevitavelmente, a uma releitura do “*essencialismo*” que foi associado a certas categorias sócio-filosóficas que, historicamente, estiveram atreladas, especialmente no século XIX, às teorias sociais originadas do positivismo e do darwinismo social como, por exemplo, as noções de “nacionalidade” e “raça”. De certo modo, o elemento de reflexividade que se encontra

<sup>11</sup> Em Heidegger, a noção de ‘compreensão’ não se trata de um fenômeno secundário, como foi utilizado particularmente por alguns autores do historicismo alemão. Ao contrário, nesse autor a noção se torna um ‘existencial’, ou seja, uma dimensão constitutiva do homem. Trata-se de uma dimensão originária que antecede a distinção metodológica entre ‘explicar’ e ‘compreender’, que caracteriza o debate sobre a natureza das ciências do espírito de Dilthey. Entretanto, para Heidegger, a compreensão não é uma categoria *a priori*, cujo sentido está estabelecido para sempre, mas compreensão é um ‘modo-de-ser’ do estar-aí,

entrelaçado com a noção de “pré-conceito” gadameriana permite, além de uma re-leitura de conceitos como nação e raça, a possibilidade de articulação dessas noções com a contemporaneidade da categoria do “reconhecimento”,<sup>12</sup> forjando uma estratégia teórica de interpretar nação e raça não mais em moldes “essencialistas”, mas sim sob o prisma da natureza contemporânea das ciências humanas.

Ora, pré-conceito e/ou pré-concepção, para Gadamer, não se refere a algo que deve ser neutralizado ou deixado de lado, porém ao que não podemos nos abster e que, por sua vez, torna-se a própria condição de possibilidade de qualquer pretensão à “verdade” em qualquer empreendimento científico<sup>13</sup>. De certo modo, como foi ressaltado acima, esta perspectiva de análise fornece elementos importantes para se pensar as noções de nacionalidade e raça no pensamento social brasileiro, haja vista que permite analisar como essas noções tornaram-se constituintes da forma de se pensar o Brasil. A inovação atrelada a este trabalho é justamente constituir uma interpretação cuja ênfase recaia sobre o produto do *diálogo entre as épocas e o caráter reflexivo que as constitui*, de tal forma

portanto, finito e histórico. Compreender e compreensão estão, então, finalmente ligados ao universo da história” (Stein *apud* Manoel de Oliveira, 1996, p. 210).

<sup>12</sup> Instrumento conceitual fundamental de uma perspectiva teórica contemporânea, cujo eixo central encontra-se no pensamento do filósofo hermeneuta canadense Charles Taylor (2000), a categoria do reconhecimento é considerada central na configuração política das últimas décadas, haja vista que, através de um resgate do pensamento hegeliano, ela mantém sua intuição original da necessidade de supor-se um contexto normativo preexistente como dado primário e original para a prática social e política e, portanto, de uma concepção dialógica da formação da identidade social e cultural (Cf. Sousa, 2000), alicerçada em uma perspectiva ética que, em meu entender, coaduna-se com o caráter também ético do pensamento gadameriano ora tratado.

<sup>13</sup> Para ilustrar a sua idéia, Gadamer dedica toda a primeira parte do seu livro à análise da obra de arte, argumentando que o entendimento Romântico da obra de arte em seu próprio contexto não é apenas impossível mas também despropositado, devido às mudanças históricas e, em particular, às mudanças em relação às concepções modernas de ética (Cf. Outhwaite, 1994b). Entretanto, é necessário ressaltar, na medida em que o trabalho avança em sua organização conceitual que, mesmo reconhecendo a pluralidade cultural e histórica das “formas de vida” e dos esquemas conceituais, esse fato não o leva a uma concepção cética da idéia de razão (Cf. Warnke, 1987), ou seja, seguindo a perspectiva enquadrada na tradição dos anti-naturalismos (Cf. Outhwaite, 1998), na esteira da Escola de Frankfurt, a obra de Gadamer pode ser

que pensar o Brasil é pensar não em uma ou outra categoria que mais corresponda a sua “essência”, mas sim possibilitar que os contextos de ação “conversem”, de tal modo que se possa constituir o próprio presente e, conseqüentemente, o futuro:

“O intérprete compreende a ação a partir de uma posição histórica e cultural específica e através dos conceitos e das questões que são trazidas à investigação. Por isso, a compreensão da ação não é nem uma apropriação dos conceitos dos atores nem a imposição das categorias dos intérpretes, mas uma fusão dos dois numa entidade distinta: a interpretação (Hekman, 1986, p.208).

No caso do tema de análise deste trabalho, é necessário ressaltar a importância que o caráter pluridimensional de noções, antes “*cristalizadas*” do ponto de vista da ciência tradicional como, por exemplo, “raça”, “nação”, “etnia”, “cultura” etc., têm no entendimento de povos e de nacionalidades e o papel privilegiado que o Brasil possui por constituir uma história de aculturação e de “*orquestração*” das diferenças raciais e sociais (Cf. DaMatta, 1999, p. 9), não obstante algumas observações críticas possam ser delineadas, papel esse que, em meu entendimento, solidificou-se com a tentativa moderna de “*epistemologizar*” raça e nação a partir da incompatibilidade percebida entre a realidade e a teoria que a ela associava-se.

Voltando ao conceito gadameriano ora tratado, percebe-se que, ao estabelecer a inevitabilidade do “*pré-conceito*” como uma condição de ser-no-mundo, Gadamer redefine, por um lado, as idéias iluministas de autonomia da razão e de autoridade e, por entendida como uma espécie de “iluminação” da razão, ainda que de forma bastante distinta daquela um dia

outro, reabilita a noção Romântica de tradição. De certa forma, ele subverte as noções de ciência ocidental e de método científico, visto que ambas estão alicerçadas na possibilidade de objetivar a experiência, libertando-a de todos os elementos históricos (Cf. Hekman, 1986), de tal forma que os “*pré-conceitos*” seriam restos de uma mentalidade não esclarecida, que obsta à autodeterminação racional (Cf. Bleicher, 1980).

Gadamer nos diz que a idéia iluminista de Razão absoluta ignora o fato de a Razão só se poder afirmar em condições históricas, ou seja, é como se nós não fossemos donos dos sentidos, visto que eles apenas existem no diálogo concreto entre o passado e o presente, entre a tradição e as circunstâncias dadas nas quais ela opera, o que foi definido por ele como “*fusão de horizontes*”. A noção de “fusão” contrapõe-se, assim, à idéia da hermenêutica Romântica de que, a fim de compreender o acontecimento do passado, devemos compreendê-lo em termos do horizonte desses eventos e de acordo com as “intenções do autor” (Cf. Hekman, 1986), algo similar à idéia de Scheleiermacher e de Dilthey de “*afinidade de mentes*”, talvez principal antecedente do que hoje se denomina “sociologia interpretativa”, perspectiva a qual se contrapõe o próprio Gadamer, haja vista que nessa perspectiva não se ressalta a noção de “fusão”, mas sim a atribuição fundamental de importância ao papel exercido pelo significado percebido pelos atores sociais<sup>14</sup> (Cf. Gadamer, 1997 [1960]).

pensada pelos Iluministas.

<sup>14</sup> De modo geral, pode-se dizer que os cientistas sociais interpretativos não concordam com esta crítica, ressaltando que eles não ignoram o papel do intérprete no processo de estabelecer o sentido, mas, antes, examinam também o papel representado pelos valores do intérprete. O que são incapazes de fazer, todavia, é explicar como se fundam no processo de interpretação os valores do intérprete e o sentido subjetivo do ator. Ademais, uma vez que os cientistas sociais interpretativos definem a sua tarefa como a interpretação do sentido subjetivo, segue-se que ao sentido do ator é dada a primazia epistemológica na constituição do sentido. Gadamer, ao contrário, salienta ambos os lados da dialética da interpretação, ou seja, ele não

Seguindo em sua defesa da tradição e da importância do diálogo entre os contextos, Gadamer reabilita também o conceito de “*autoridade*” criticado pelo Iluminismo, isto devido ao fato de que a rejeição do suposto caráter arbitrário pode se revelar verdadeiro. A esse respeito, o próprio Gadamer nos diz:

“A natureza da experiência hermenêutica não reside no fato de algo ser exterior e pretender a admissão. Pelo contrário, somos dominados por algo e precisamente através dele despertamos para o novo, o diferente, o verdadeiro. Platão tornou-o bem claro na sua bela comparação entre o alimento para o corpo e o alimento para o espírito: *ao passo que podemos recusar o primeiro (por exemplo, a conselho de um médico), o segundo entrou já em nós*” (Gadamer, 1977, pp. 9-10, Grifo meu).

Atribuir importância à atualidade da noção de “raça” para se entender a idéia de “nacionalidade brasileira”, um dos argumentos centrais do trabalho ora desenvolvido, talvez nos auxilie no entendimento do que Gadamer diz. De acordo com Antônio Sérgio A. Guimarães (1995), há motivos para se crer na utilização ou não do conceito. Por um lado, aqueles que se opõem ao seu uso nas ciências sociais o fazem ou porque a biologia nega a existência de raças humanas ou porque, mesmo que a sociologia ou o direito possa ter uma definição não-biológica de raça, consideram o conceito tão impregnado de ideologias opressivas que o seu uso apenas perpetuaria as justificativas para as desigualdades entre grupos humanos. Por outro lado, os que se posicionam a favor oferecem duas justificativas: primeiro, a necessidade de se empregar o conceito para confere primazia epistemológica a qualquer dos lados da dialética, mas considera-os igualmente contribuintes (Cf. Hekman, 1986).

demonstrar o caráter específico das práticas e crenças discriminatórias que fundamentam formas agudas de desigualdades raciais e, segundo, o fato de que, para aqueles que sofrem ou sofreram os efeitos de racismo, não há alternativa mais salutar senão *reconstruir criticamente a história das noções dessa mesma ideologia* (grifo meu), isto porque o efeito da história dessa abordagem “entrou já em nós” e seria um erro deixá-lo de lado.

Em síntese, contra o Iluminismo, Gadamer afirma os eventuais direitos da tradição e, contra os românticos, faz valer a força da razão, não percebendo, assim, qualquer contraste entre a razão e a tradição (Cf. Reale e Antiseri, 1991). Essa inevitabilidade do “*pré-conceito*” e os papéis desempenhados pela “autoridade” e pela “tradição”, associados por sua vez à linguagem, levaram a críticas em relação a sua obra, acusando-o de “conservadorismo” e de “relativismo metodológico”, visto que qualquer “*pré-conceito*” e/ou interpretação, do ponto de vista de seus críticos, parecem ser válidos, embora, em meu entendimento, há uma certa diferença entre uma “postura relativista”, presente na hermenêutica gadameriana, e em um “relativismo como ideologia”.

Ora, essa crítica, efetuada por vários autores, especialmente por Jürgen Habermas (Cf. 1988 [1967]), tende a reforçar um argumento unidimensional relativo à fundamentação interpretativa e histórica presente nas ciências sociais, tratando-a, pejorativamente, como uma perspectiva “relativista radical” de cunho pós-moderno onde toda e qualquer interpretação é considerada válida, independente da história da qual ela inevitavelmente é constituída. Para Habermas, a deficiência central na “hermenêutica histórica gadameriana” recai sobre a impossibilidade da crítica, haja vista que ele tem por

objetivo instituir critérios universais pelos quais a razão historicamente situada poderia operar através da transcendência dos pré-conceitos que pré-formam a nossa consciência, objetivo inimaginável em Gadamer. Situa-lo entre “pós-modernos”, “não-rationais” e “relativistas”, parece apenas confirmar a ingenuidade da crítica dos “modernistas radicais” (Cf. Lemert, 2000)<sup>15</sup> à perspectiva hermenêutica e também o desconhecimento da própria dimensão da eticidade presente no pensamento de Gadamer, que o aproxima de algumas idéias centrais da filosofia platônica e que, por sua vez, não o dissocia dos que acreditam na razão humana e na crítica como elementos constituintes de uma “consciência emancipadora”, ponto de vista presente na hermenêutica gadameriana que também encaminha-se em sentido contrário às acusações de relativismo (Cf. Oliveira, 1996).

Entretanto, alguns argumentam que, em Gadamer, isto não parece está completamente evidente. Na verdade, ele não está fornecendo uma espécie de “contra o método” no sentido de Feyerabend (1975), mas está preocupado com os processos que precedem e subjazem os métodos interpretativos (Cf. Outhwaite, 1994). Em seus próprios termos, o problema não se pode apresentar como se a consciência humana se opusesse ao universo da ciência, com pretensões de desenvolver uma espécie de “anti-ciência” (Cf. Gadamer, 1977). Então, observemos a sua argumentação.

A noção de pré-conceito sugere a idéia de que o intérprete não é uma tabula rasa no sentido lockeano; ao contrário, inserido em uma tradição, o intérprete põe em jogo

<sup>15</sup> O Capítulo II da Tese apresenta um esquema de entendimento do que hoje denominamos “modernidade” através do modo por meio do qual a teoria social elaborou sobre ela a sua reflexão. Dessa forma, através da apresentação de uma espécie quadro sinóptico, encontram-se organizados os principais autores e as suas idéias, de tal modo que seja possível situar a própria contribuição da filosofia hermenêutica de Gadamer. Para tanto, o Capítulo segue a proposta elaborada por Charles Lemert (2000), onde são distinguidos os “modernistas radicais”, os “pós-modernistas radicais” e os “pós-modernistas estratégicos”.

os seus próprios preconceitos na tentativa de fazer justiça à proclamação da “verdade” do texto, ultrapassando, deste modo, o seu ponto de vista inicial e isolado e a sua preocupação com a individualidade do autor. O que está em questão no pensamento hermenêutico e na maturidade desse pensar em Gadamer, diz respeito, “essencialmente”, ao caráter fundamentalmente “*dialógico*” da vida humana. A sua perspectiva traz, inevitavelmente, implicações para o trabalho ora desenvolvido, haja vista que os “autores” de textos não “*fixam o sentido*” de suas ações; antes, elas são determinadas pela fusão entre os horizontes de sentido do “intérprete” e do “autor”, deixando evidente a necessidade de uma apropriação reflexiva e crítica dos pressupostos intrínsecos a esse tipo de análise interpretativa<sup>16</sup>.

Essa perspectiva dialógica da vida humana deslocou-se, especialmente ao longo da modernidade, de uma constatação familiar na esfera íntima, na constituição de algo que hoje se denomina “individualidade”, para uma discussão na esfera pública, alicerçada, de modo geral, na categoria do “reconhecimento” mencionada acima, cuja gênese é encontrada na premissa de que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão, eixo não apenas das teorias feministas contemporâneas mas também nas discussões relativas às diferenças culturais e também das relações entre raças (Cf. Taylor, 2000) e, em meu entendimento, também nas discussões relativas ao tema da formação nacional e da nacionalidade.

<sup>16</sup> Gadamer (1997 [1960]), faz uma menção, sem dúvida relevante, a um filósofo romântico chamado Chladenius, que, conforme os termos do próprio Gadamer, “chega a uma conclusão interessantíssima”, ao afirmar, em 1742, que “como os homens não são capazes de abranger tudo com sua visão, assim suas palavras, discursos e escritos podem significar algo que eles próprios não tiveram a intenção de dizer ou de escrever, e, portanto, quando se busca compreender seus escritos pode-se chegar a pensar, e com razão, em coisas que aos autores não ocorreria” (Chladenius *apud* Gadamer, 1997 [1960]), p. 287).

Neste sentido, seguindo essa perspectiva teórica inaugurada no pensamento hermenêutico, o “intérprete”, assim, integra-se em um “contexto de tradição”, que pode ser divulgado e considerado a estrutura comum dos *pré-conceitos básicos e secundários* (Cf. Bleicher, 1982). É exatamente na delimitação do que são esses pré-conceitos básicos e secundários, pré-conceitos ilusórios e produtivos, ou ainda, pré-conceitos verdadeiros e falsos, onde reside o problema da “objetividade” na hermenêutica histórica gadameriana e mais uma faceta relevante de seu esquema. A sua preocupação em torno dessa questão já é um indício da sua não passividade em relação ao problema do relativismo e de sua afirmação da necessidade de uma “razão crítica”, a qual seria a responsável por delimitar a viabilidade ou não de determinados pré-conceitos. Gadamer responde a essas inquietações a partir de quatro noções interrelacionadas, são elas: “*a possibilidade positiva do pré-conceito*”, “*a distância temporal*”, “*a história dos efeitos*” (*Wirkungsgeschichte*) e “*a fusão de horizontes*”, as quais, por seu turno, encontram-se intimamente relacionadas com a noção de “*círculo hermenêutico*”, segundo elemento extraído do pensamento de Heidegger, já presente em Schleiermacher, embora ganhe nova roupagem no pensamento hermenêutico gadameriano.

De fato, os desdobramentos e a transcendência da ontologia de Heidegger efetuados por Gadamer, através da articulação das noções de linguagem, compreensão e história, trouxeram à baila algumas implicações relativas às idéias de *relativismo* e *objetividade*. Algumas dessas implicações serão discutidas de tal forma que elas sirvam como uma espécie de conclusão dessa seção.

Hans-Georg Gadamer nos diz que toda compreensão está associada à linguagem. Entretanto, segundo ele, esta afirmação não nos leva a qualquer *relativismo lingüístico*. Para ele, é um fato que vivemos imersos em uma linguagem, mas o fato de o vivermos não constitui relativismo lingüístico. A esse respeito, cito o próprio Gadamer:

“Qualquer linguagem em que vivemos é infinita neste sentido, e será perfeitamente absurdo inferir que a razão está fragmentada porque existem várias linguagens. Sucede exatamente o inverso. Precisamente através de nossa finitude, da particularidade da nossa essência, é que se detecta toda a variedade de linguagens e o diálogo infinito abre-se na direção da verdade (Gadamer, *Ibid.*, p. 17).

Neste sentido, o que Gadamer pretende é, através de sua concepção da linguagem, fazer uso das noções de “razão” e de “pré-conceito”, redefinidas em bases históricas e culturais, objetivando, assim, materializar em nível conceitual uma sempre possível pretensão à verdade, e essa, em meu entender, seria constituída a partir das conseqüências do embate entre as “hipóteses interpretativas”, as quais, por sua vez, derivam da análise auto-reflexiva dos sentidos partilhados por uma comunidade lingüística, norteados, entretanto, pelo que Gadamer denominou de ‘razão crítica’. O caráter partilhado dos sentidos e a noção de uma ‘razão crítica’ seriam os grandes responsáveis pela distinção entre “pré-conceitos” verdadeiros e “pré-conceitos” falsos. A existência de “pré-conceitos verdadeiros”, para Gadamer, é um fato; encontrá-los é tarefa da hermenêutica, e as ferramentas para a sua consecução vinculam-se à idéia de “distância temporal” e da “história dos efeitos”, as quais dizem respeito à influência que o texto

exerce e sofre ao longo de suas inúmeras leituras e interpretações e a possibilidade de melhor interpretá-lo à medida que as interpretações se acumulam.

No caso específico ora estudado, a idéia que norteia a tarefa interpretativa é apropriar-se de modo crítico e reflexivo das interpretações construídas no pensamento social brasileiro moderno relativas à nossa auto-formação nacional, conduzindo atenção essencial à categoria raça. De acordo com a articulação dos propósitos deste trabalho e de seu alicerce teórico-metodológico, percebe-se que as idéias analisadas não são construtos desprovidos de conseqüências; ao contrário, acredita-se que as idéias possuem sempre uma relação interna com os valores partilhados por uma determinada comunidade e, neste sentido, encerram uma avaliação da realidade, na medida em que definem e separam o importante do secundário, ou se preferir do ponto de vista da hermenêutica histórica, os “pré-conceitos” primários e secundários.

Em argumentação similar, tomando como inspiração o pensamento de Charles Taylor, Jessé Souza sugere que as *“idéias se entranham no cotidiano e em práticas sociais, permitindo uma direção singular aos comportamentos individuais e coletivos. Elas se institucionalizam e produzem, a partir daí, uma seletividade que confere e expressa uma singularidade social ou cultural”* (2000, p. 160). Ou seja, de certo modo, é a fusão dos horizontes do intérprete e do texto analisado o que proporcionará a interpretação, a *seletividade* que constituirá a *singularidade social ou cultural escolhida*.

Em relação ao posicionamento do próprio Gadamer à questão de se separar o “verdadeiro” do “falso”, citemos Susan Hekman, uma de suas intérpretes mais utilizadas neste trabalho:

“Os verdadeiros pré-conceitos podem distinguir-se dos falsos recorrendo aos sentidos partilhados em comum, que constituem a comunidade lingüística. *Os verdadeiros pré-conceitos são sempre auto-reflexivos, isto é, revelam-nos a nós próprios, são pré-conceitos que constituem o nosso modo de vida e a nossa auto-compreensão.* Os falsos pré-conceitos não preenchem estes critérios. Nas palavras de Gadamer, ‘eles desfazem-se no preenchimento’” (Hekman, *Ibid.*, p. 167, Grifo meu).

As idéias relativas à noção de ‘crítica’, em Gadamer, encontram-se estreitamente vinculadas ao seu compromisso com as noções de história e de razão, ambas tratadas por ele como noções fortemente compatíveis, isto porque considerar o indivíduo como essencialmente histórico não significa dizer que ele não seja possuidor de recursos racionais e críticos de avaliação da realidade, algo que, inclusive, serve como uma resposta às críticas habermasianas a Gadamer que enfatizam um suposto caráter a-crítico do seu pensamento. Para Gadamer, essa postura crítica do indivíduo diz respeito ao fato de que o fundamento último da existência humana está em sua preocupação constante em saber como devemos viver. De certa forma, essa noção, por um lado, é o que o aproxima das Idéias (O Bem) de Platão e de sua metafísica e, por outro, traz à baila inquietações de alguns autores em relação à presença de um certo “fundacionismo” no pensamento gadameriano, o que é bastante criticável (Cf. Hekman, 1986; Cf. Wachterhauser, 1999).

Finalmente, em relação à distinção entre o ‘falso’ e o ‘verdadeiro’ “*pré-conceito*”, deve-se salientar que essa se encontra essencialmente vinculada à noção de *experiência hermenêutica*, visto que ela se torna uma forma de justificação, pois através

da abertura às implicações da nossa experiência, nós adquirimos uma capacidade crescente para discriminar entre o que é garantido e aquilo que não é.

Neste sentido, talvez nós não possamos codificar o que nós aprendemos como um método para efetuar julgamentos entre crenças; apesar disso, através da experiência histórica e da conversação com os outros, os quais fazem parte da nossa auto-formação, nós podemos aprender a pensar, e é, portanto, essa '*razão prática*' o substituto para o dogmatismo da Ilustração e talvez a síntese de todo projeto hermenêutico histórico de Gadamer (Cf. Warnke, 1987).

A teoria hermenêutica de Gadamer insere uma enorme quantidade de novos conceitos, além de reconfigurar outros tantos derivados do Romantismo e do Iluminismo. A reconfiguração desses conceitos está estruturada em torno do deslocamento da hermenêutica enquanto modalidade de uma teoria do conhecimento, tal como foi esboçada por Dilthey e pelos filósofos da história alemães no século XIX, para um questionamento relativo às próprias possibilidades ontológicas do homem e das ciências que dele falam. De acordo com Ricoeur (1977), agora, ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse que só existe compreendendo. Assim, a hermenêutica não se constitui como apenas uma teoria ou método que pode ser comparado com outros, mas diz respeito, principalmente, à análise do processo universal da compreensão (Cf. Heckman, 1986, *passim*), e essa, por sua vez, não corresponde à idéia de transposição para o mundo interior do autor e uma recriação de suas vivências, conforme se percebe na hermenêutica psicológica de Dilthey e Schleiermacher (Cf. Oliveira, 1996), porém trata-se de um entender-se a respeito da "coisa". Esse

entendimento, segundo Gadamer, apenas pode ser efetuado através da linguagem. E é devido a esse fato que as noções de “linguagem”, “interpretação” e “experiência hermenêutica” são centrais em sua obra, cujo entendimento, associado a sua concepção de objetividade, torna-se essencial para uma visão global dos seus objetivos e da constituição de uma metodologia para este estudo.

## **A Metodologia**

*“O mundo é cognoscível. Mas diversamente interpretado, segundo as pulsões e os entendimentos dos intérpretes.”*

Friedrich Nietzsche

De modo geral, pode-se dizer que o problema metodológico central deste trabalho é como articular os conceitos e as estratégias hermenêuticas apresentadas na Teoria com os autores e as interpretações selecionadas, de tal modo que essa articulação permita o entendimento das transformações pelas quais passaram as noções de “raça” e de “nacionalidade” no pensamento social brasileiro no período ora estudado. Essa articulação é realizada, inicialmente, através da análise do que Gadamer denomina de “*consciência da determinação histórica*”, a qual, para ele, tem a estrutura de uma “*experiência*”, contudo, não de experiência do modo como no cotidiano é utilizado.

De fato, Gadamer se apressa em distinguir o que compreende por experiência e a forma como ela é tratada na tradição científica ocidental, especialmente, desde a

introdução por Bacon do que hoje se entende por “método experimental”, o qual alicerça a sua noção de objetividade e enfatiza a possibilidade de salvaguardar os aspectos *constantes e regulares* de nossas experiências. Em Gadamer, a experiência diz respeito ao meio em que o “*entender-se a respeito da coisa*” ocorre, ou seja, a estrutura da experiência toma a forma de um diálogo, de uma conversação, onde a linguagem reina enquanto mediadora do presente e do passado, do texto e do intérprete; essa forma dialógica da experiência é, assim, essencialmente, hermenêutica.

Susan Hekman (1986) resume a estrutura da argumentação de Gadamer. Segundo ela, há, inicialmente, uma discussão da natureza da experiência hermenêutica; segundo, uma análise do aspecto fundamental dessa experiência, a noção de “abertura”; terceiro, uma análise da estrutura da abertura, a relação entre pergunta e resposta, visto que, para Gadamer, o *objetivo do intérprete* é descobrir a pergunta a que o texto vem dar resposta; e, por fim, uma consideração do fundamento da relação entre a pergunta e a resposta, a conversação. Neste sentido, depreende-se o porquê da linguagem ser preponderante para o entendimento da “experiência hermenêutica”.

Assim, agora, de fato, a hermenêutica já não se constitui mais apenas como uma teoria, mas como o próprio meio de efetuar a interpretação, cujo foco não é expresso em termos de uma compreensão da existência, mas em termos da compreensão da linguagem, ou seja, da compreensão da própria existência em termos de uma linguagem que se nos dirige do interior de si mesma (Cf. Bleicher, 1982). Daí deriva-se o fato de que a linguagem não pode ser concebida como “objetivação”, mas é, em si mesma, aquilo que nos fala. A compreensão (*Verstehen*), amplamente discutida na tradição clássica, nesse instante, não se refere à captação de um estado de coisas isolado, objetivado simplesmente

por meio de um determinado sujeito, mas é o produto de um pertencer a uma tradição que se aprofunda, isto é, de um diálogo a partir do qual o dito recebe sentido. Interpretar, assim, é participar de um sentido, de uma tradição, não se tratando simplesmente de uma relação interpessoal entre o leitor e o autor, mas, precisamente, da participação na comunicação que o texto nos faz (Cf. Manfredo Araújo de Oliveira, 1996).

Neste sentido, a consequência desses desdobramentos teórico-metodológicos é a articulação entre o caráter fundador da *linguagem* e as noções de *história*, *tradição*,  *fusão de horizontes etc.* Ora, toda interpretação se faz no seio da linguagem, e isso não é nada mais do que a constituição da consciência da influência da história. Neste sentido, a idéia de que a tradição é caracterizada por sua dimensão lingüística tem, para Gadamer, consequências hermenêuticas. A esse respeito, nos diz Oliveira:

“A tradição lingüística é, diz Gadamer, no sentido estrito da palavra, “tradição”, isto é, não se trata, simplesmente, aqui, de algo que restou do passado. Tradição quer dizer entrega, transmissão. *Algo nos é transmitido, é dito a nós no mito, nos costumes, nos textos, portanto, sobretudo na forma da tradição escrita, cujos sinais são destinados a qualquer um que tenha capacidade de compreender. A significação hermenêutica plena disso se desvela quando a tradição se faz escrita. A escrita traz, assim, algo novo para a situação hermenêutica, pois na forma da escrita o transmitido se faz simultâneo a qualquer presente.* Pela escrita, qualquer presente pode ter acesso ao transmitido, pode, assim, alargar seu horizonte e enriquecer seu mundo com novas dimensões. A escrita realiza a transcendência do sentido acima da contingência histórica que gerou” (Oliveira, 1996, p. 233, Grifo meu).

É, desse modo, que um texto não deve ser analisado apenas em face da intenção do autor, mas sim do assunto nele contido, a “*pergunta a que ele vem dar resposta*”, e ao qual respondemos com a nossa compreensão mediada pela linguagem. De certa forma, encontra-se aqui uma das razões deste estudo centrar-se na *pergunta* formulada pelos intérpretes modernos do pensamento social relativa à “questão nacional” ora tratada. Neste sentido, ao contrário da hermenêutica clássica, a interpretação, em Gadamer, apoia-se na reflexão histórica que concebe *o intérprete e seu objeto como momentos do mesmo contexto*.

Assim, o exercício da compreensão sugerido pela hermenêutica repudia o objetivismo que estabelece uma conexão ingênua entre os enunciados teóricos e os dados fatuais, cujo paradigma é o mundo natural, e opõe-se também ao idealismo filosófico ou teológico que coloca a verdade nalgum lugar fora da práxis (Cf. Minayo, 1992). De fato, embora a posição de Gadamer não implique um ponto de vista arbitrário em que qualquer interpretação se deva aceitar, impede, não obstante, a possibilidade de qualquer abordagem se declarar “verdadeira”. Uma interpretação “objetivamente correta” não é uma possibilidade aceita pela ciência social gadameriana (Cf. Hekman, 1986).

De modo sucinto, é possível extrair do pensamento gadameriano, alguns “princípios” metodológicos que norteiam a tarefa do intérprete: 1º) Trata-se de uma perspectiva que traz em seu núcleo a idéia de que as condições históricas encontram-se presentes em qualquer manifestação simbólica, da linguagem ou trabalho do pensamento; 2º) Parte do suposto de que não há observador imparcial nem há ponto de vista fora do homem e fora da história; 3º) Transcende a simples tarefa de ser uma ferramenta do

pensamento, constituindo-se como um modo por meio do qual há uma produção de racionalidade, contrapondo-se aos métodos das ciências positivistas que se colocam como exteriores e isentos do trabalho da razão; 4º) A consequência disso é um questionamento do “*tecnicismo*” presente nos métodos das ciências sociais, a fim de desnudar o fundo filosófico que, geralmente, elas tendem a negar; o principal objeto desta crítica é, exatamente, a noção de “objetividade” presente nesta perspectiva mais tradicional; 5º) Finalmente, a metodologia sugerida pela hermenêutica histórica gadameriana diz respeito, essencialmente, à práxis, daí a sua similaridade com certas tendências da Filosofia da Linguagem (Wittgenstein, Austin, Karl-Otto Apel), cujo princípio central talvez seja a percepção de que *as idéias e a sua análise ajudam a constituir a própria realidade material*, ou seja, o seu domínio objetivo está, inevitavelmente, pré-estruturado pela tradição e pelos efeitos que a própria história lhes reserva.

Estes princípios desdobram-se em outros que se vinculam mais diretamente com a atividade interpretativa propriamente dita utilizada no trabalho. A princípio, deve-se diferenciar a interpretação do contexto do autor do texto e do contexto do próprio pesquisador; para isso, explorar e deduzir as definições de situação que o texto transmitido permite, a partir do mundo da vida do autor e de seu grupo social. Este mundo da cotidianidade é o “horizonte”, o parâmetro do processo de entendimento do texto com o qual seus contemporâneos e interlocutores concordam ou discordam sobre algo, num único mundo objetivo, num mundo social comum, num mundo de intersubjetividade. Finalmente, o pesquisador, ao interpretar, pressupõe que compartilha com os autores analisados suas referências formais à vida social. A partir daí, busca compreender por que o sujeito da fala (o autor) acredita em determinada situação social, valoriza determinadas

normas e atribui determinadas ações ou responsabilidades a certos atores sociais. Em suma, busca entender por que o autor do texto o apresenta dessa forma e não de outra.

Neste sentido, deslocando esta idéia para o objeto de estudo deste trabalho, percebe-se que a questão fundamental não é saber se a idéia de nacionalidade e a memória coletiva traduzem os “verdadeiros valores brasileiros” ou aqueles que mais se aproximam de sua “essência”, mas saber quem são os seus construtores e os grupos sociais e interesses a que elas servem (Cf. Ortiz, 1994 [1985]; Cf. Moreira, 1996), isto realizado através da exegese de textos de diferentes períodos da história, os analisados diretamente e aqueles dos quais parte este trabalho, objetivando inseri-los na intelegibilidade do leitor moderno, ou seja, fazendo com a análise se encontre inserida em um processo de “presentificação” (Cf. Manfredo Araújo de Oliveira, 1996).

Neste sentido, a partir do momento em que já se encontra esclarecida a idéia central relativa ao percurso teórico-metodológico a ser seguido, ver-se-á quais as fontes de pesquisa foram selecionadas para se abordar a discussão em torno do papel da “raça” na constituição e definição da nacionalidade brasileira no período tratado.

Ora, abordar, de modo organizativo e didático o objetivo geral mencionado implica em estabelecer quais são os interlocutores teóricos e o percurso metodológico privilegiado para a consecução do trabalho, bem como caracterizar melhor a teoria que norteou o levantamento e a leitura dos textos a serem analisados.

Inicialmente, haja vista que a noções de *raça* e *nacionalidade*, no âmbito europeu e, conseqüentemente, no âmbito brasileiro, especialmente, no final do século XIX, tem estreita relação com a formação e instituição de uma forma de pensamento que

nos dias de hoje a teoria social denomina de “moderno”, pois refletiria um período histórico que esses mesmos teóricos atribuem o nome “modernidade”, tornou-se importante desdobrar o trabalho, por um lado, caracterizando os principais elementos que definem, do ponto de vista teórico, a idéia de “modernidade” e como esses elementos contribuem para se poder compreender a *formação* e a conseqüente *essencialização*, do ponto de vista teórico, dos conceitos de raça e de nacionalidade nesse período histórico; por outro, inevitavelmente, isto levou a abordar como os conceitos foram tratados no âmbito ocidental, especialmente nos últimos dois séculos, ou seja, como a constituição da idéia de “nação” na Europa no século XIX contribuiu para o desenvolvimento da possibilidade ou da necessidade de articulação entre raça e nacionalidade, ressaltando as suas possíveis conseqüências no âmbito latino-americano, especialmente no pensamento social no Brasil.

Do ponto de vista da teoria social, especialmente no tocante à chamada “questão nacional”, tornou-se importante percorrer brevemente o modo por meio do qual os conceitos de nação e nacionalidade, além do “lugar” ocupado pela raça em sua constituição, foi tratado tanto no âmbito da teoria social clássica, levando a um curto olhar sobre o tratamento proporcionado ao tema em Max Weber e Marcel Mauss, e em alguns teóricos da teoria social contemporânea como, por exemplo, Ernest Gellner, Benedict Anderson e Anthony Smith. De certa maneira, o objetivo central desse “passeio” foi ressaltar a importância no próprio desenvolvimento das ciências sociais da temática ora tratada, inclusive alicerçando algumas das hipóteses interpretativas deste trabalho, o que o leva, inevitavelmente, ao caso brasileiro e a sua apreensão da problemática.

Ora, entender o modo como a noção de raça foi apreendida pelos intelectuais brasileiros, levou-nos a caracterizar o contexto intelectual e político brasileiro deste período e o modo por meio do qual as preocupações relativas à constituição da nacionalidade brasileira foram afetadas pela Abolição, com o conceito “raça” vindo para o primeiro plano do debate. Esta preocupação tornar-se-á mais exacerbada com a chamada “*Geração de 1870*”. Dessa tradição ensaísta foram selecionadas as interpretações de alguns pensadores brasileiros, escolhidos entre os mais significativos, articulando-as com as mudanças sociais ocorridas em seus respectivos contextos históricos. Além disso, seguindo uma periodização usual da história do pensamento brasileiro, organizou-se a análise dos autores conforme a relação argumentativa existente entre os seus principais ensaios.

A princípio, Sílvio Romero (1851-1914), especialmente a sua “*História da Literatura Brasileira*” (2001 [1888]), na qual se encontra desenvolvido, do ponto de vista do autor e de alguns de seus principais intérpretes (Cf. Ventura, 1991; Cf. Mota, 1992; Cf. Ortiz, 1994 [1985]), a sua argumentação definitiva sobre a formação nacional brasileira. Embora Sílvio Romero seja talvez o autor mais relevante deste período, considerou-se importante dialogar com as “teses” sobre o Brasil de outros autores que compartilhavam as mesmas inquietações e que, na “ambigüidade” que caracterizou teoricamente a época, inevitavelmente, dividiu o seu “*campo intelectual*” (Cf. Bourdieu, 1974).

De fato, inúmeras “teses” percorrem o pensamento social brasileiro no período da “virada pós-romântica”, “teses” relativamente otimistas como a “teoria do branqueamento”, fundada pelo próprio Sílvio Romero e, de certo modo, presente também

em Euclides da Cunha (1866-1909) em seu “*Os Sertões*” (2001 [1902]), em Oliveira Vianna (1883-1951), em seus “*A evolução do povo brasileiro*” (1956 [1922]) e “*Populações meridionais do Brasil*” (1982 [1920]), através de sua tese do “Arianismo” e, finalmente, em Paulo Prado (1869-1943), no seu breve mas instigante “*Retrato do Brasil*” (1997 [1928]).

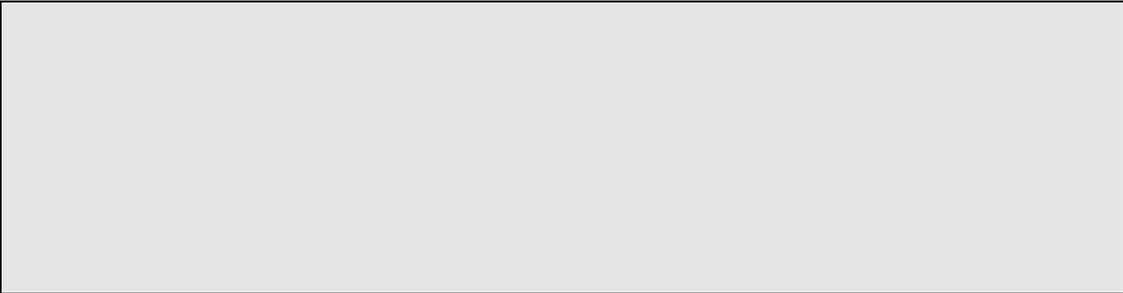
Esses “projetos para o Brasil moderno” confrontar-se-ão, por um lado, com o pessimismo exacerbado do médico baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) e a sua tese relativa à inevitabilidade da “degeneração racial” do povo brasileiro e, por outro, com a “interpretação dissidente” (Cf. Ortiz, 1994 [1985]) do “rebelde esquecido” (Cf. Aguiar, 2000) Manoel Bomfim (1868-1932), através de sua “*Teoria do Parasitismo*”, sistematizada em algumas de suas obras, mas especialmente em seu hoje clássico “*A América Latina - males de origem*” (1993 [1905]).

Do ponto de vista teórico e metodológico, é necessário tratar do pensamento destes autores considerando alguns deles como contra-discursos que estavam presentes no próprio discurso ideológico dominante de sua época e que se encontram representados em obras marginalizadas ao longo da história, como a do próprio Manoel Bomfim, recentemente re-lembrado.

Além disso, neste trabalho dialoga-se com as leituras e re-leituras mais importantes que foram desenvolvidas acerca das idéias centrais que os textos dos autores analisados trazem, apreendendo o contexto onde estes textos foram construídos e considerando o efeito que as leituras sobre eles causaram, haja vista que é possível perceber oscilações interpretativas que expressam o contexto de tradição de cada

intérprete. De certo modo, essas interpretações auxiliam o entendimento do período histórico a que pertencem os “intérpretes do Brasil” e o modo como esses pensadores, nas décadas de 1910 e 1920 apreendem e reformulam muitas delas, redesenhando e encerrando uma nova configuração e avaliação da realidade nacional partir de sua interpretação dos construtos “raça” e “nação”.

O Movimento Modernista nas décadas de 1920 e 1930 será uma das referências mediadoras a ser considerada, haja vista a sua profunda influência sobre o pensamento social brasileiro, cuja artéria norteadora será a “*operação Casa Grande & Senzala*” de Gilberto Freyre (Cf. Ortiz, 1994), produto de um diálogo direto com as obras de Sílvio Romero e de Oliveira Vianna, em busca da “*autêntica identidade nacional*”. Neste período, é importante compreender como ocorre a crítica à visão de nacionalidade anterior, cuja ênfase era na idéia de “branqueamento”, e a transição no uso das categorias explicativas (raça → cultura) para se pensar o nacional, especialmente a partir da categoria rejeitada pouco tempo antes, o conceito de raça, agora revestida da noção de “miscigenação”, é a consciência da emergência de uma “nacionalidade híbrida”, agora teoricamente possível de ser aventada.



# **CAPÍTULO II:**

*MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE, TEORIA  
SOCIAL E A RACIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES  
SOCIAIS*



## Introdução

*“Conquanto o substantivo modernitas (juntamente com os adjetivos antitéticos antiqui/moderni) fosse já usado num sentido cronológico desde os fins da Antiguidade, nas línguas europeias da idade moderna só muito tarde, mais ou menos a partir dos meados do séc. XIX, é que o adjetivo moderno foi substancializado, e de novo pela primeira vez no domínio das Belas Artes.*

Jürgen Habermas

*“O belo é formado por um elemento eterno e imutável... e também por um elemento relativo e circunstancial..., que é representado pela época, pela moda, pela vida espiritual, pela paixão.”*

Charles Baudelaire

Um dos mais importantes sociólogos contemporâneos, o inglês Anthony Giddens (1991), nos diz que, na atualidade, o mundo tem passado por uma série de modificações, tendo uma de suas conseqüências mais destacadas o fato de que se percebe uma espécie de alteração da percepção do tempo histórico, especialmente devido à rapidez identificada no ritmo das mudanças, a qual, de modo geral, pode ser identificada na ausência de unanimidade em categorizar ou conceituar esse tempo. Essa “desorientação” ou então, quem sabe, esse excesso de “orientação”, leva-nos a nos deparar com uma série de expressões que têm como objetivo identificá-lo e personificá-lo como, por exemplo, a idéia de que se vive hoje em sociedades “pós-industriais”, “pós-

revolucionárias, “pós-estruturalistas”, “pós-modernas” etc. Giddens (1991), como foi mencionado acima, sugere que uma das características úteis para identificar essa “desorientação” ou “descontinuidade” que distinguem as instituições sociais modernas das tradicionais:

“(…) é o ritmo de mudanças nítido que a era da modernidade põe em movimento. As civilizações tradicionais podem ter sido consideravelmente mais dinâmicas que outros sistemas pré-modernos, mas a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema (Giddens, 1991, p.15).

Contudo, ainda que divergências sejam identificadas em relação à qual expressão ou característica seria a mais adequada para singularizar a contemporaneidade, creio que dois aspectos são tratados de modo similar. Em primeiro lugar, parece haver um certo consenso, tanto na literatura mais especializada quanto nas representações do homem comum acerca do mundo no qual ele se encontra, em relação ao fato de que a vida cotidiana tem sido modificada em um ritmo bastante diferente do observado há poucos séculos.

Essas transformações às vezes parecem tomar tamanha dimensão que leva alguns autores, auto-intitulados ou, muitas vezes, intitulados à sua revelia, de “pós-modernos”, associam essa percepção à própria existência, de fato, de um “outro mundo”:

“(…) são pós-modernistas os que acreditam que o mundo mudou de alguma maneira difícil de descrever, mas inconfundível, em que as coisas estão fora de ordem, se bem que de uma maneira dotada de sentido. As ordens racionais da vida moderna estão meio que

rearranjadas de modos estranhos e incongruentes, que, não obstante, parecem normais apesar de sua anormalidade” (Lemert, 2000, p. 42).

Associado à idéia de que “algo mudou” encontra-se, em segundo lugar, uma espécie de concordância involuntária em tratar a modernidade ou o período moderno como eixo central para se compreender as transformações pelas quais transita o homem contemporâneo. A importância atribuída à modernidade é evidente em autores reconhecidamente “modernos”, como o próprio Anthony Giddens:

“ Para analisar como isto veio a ocorrer, não basta meramente inventar novos termos, como pós-modernidade e o resto. Ao invés disso, temos que olhar novamente para a natureza da própria modernidade a qual, por certas razões bem específicas, tem sido insuficientemente abrangida, até agora, pelas ciências sociais” (Giddens, 1991, p. 12).

Outrossim, é também uma percepção partilhada e com a qual se identificam autores “pós-modernos”, como o próprio Charles Lemert, para quem “*é impossível falar de pós-modernidade e de suas teorias sociais sem falar também de modernidades*” (Cf. Lemert, Idem, Ibid).

Neste sentido, seguindo a sugestão do sociólogo inglês, tentar-se-á esmiuçar algumas das principais características do que se entende por “modernidade” e os seus desdobramentos sobre o mundo contemporâneo, abordando diretamente a problemática ora tratada.

## **A origem da idéia “modernidade” e as formas de sua abordagem**

*“Ser moderno (...) é experimentar a existência pessoal e social como um torvelinho, ver o mundo e a si próprio em perpétua desintegração e renovação, agitação e angústia, ambigüidade e contradição: é ser parte de um universo em que tudo que é sólido desmancha no ar (...) movimentar-se entre suas correntes em busca de novas formas de realidade, beleza, liberdade, justiça, permitidas pelo seu fluxo ardoroso e arriscado”*

Marshall Berman

É possível dizer que as ciências sociais, de modo geral e, especialmente, a própria sociologia, desenvolveram-se como uma resposta intelectual a um período histórico específico, ou, de acordo com o que nos diz José Maurício Domingues (1999), sociólogo brasileiro contemporâneo, a sociologia clássica surgiu como uma espécie de produto do diálogo que os pensadores sociais da época estabeleceram com sua sociedade, fazendo uso, em parte, das próprias representações sobre a vida social que eram correntes à época.

De fato, a institucionalização da sociologia teve origem em meados da segunda metade do século XIX, e esta ocorreu como uma tentativa de interpretar e compreender a transição pela qual passava àquele momento o Ocidente, o qual tinha como característica fundamental associada a ele a idéia de que houve uma transição de uma forma de viver designada por “sociedade tradicional” para uma ordem social dita “moderna”, “urbana”, “industrial” e “democrática” (Cf. Sztompka, 1998), cuja análise

mais sistemática e completa parece ter sido realizada através do modelo tipológico desenvolvido pelo sociólogo alemão Max Weber, que opõe as idéias de “sociedade agrária tradicional” e “sociedade capitalista”.

Entretanto, o que nos interessa, no momento, é organizar a argumentação em torno da aproximação existente entre o que se entende hoje por “sociedade moderna” ou “modernidade” e a própria sociologia como uma disciplina que se tornou uma das principais responsáveis por se debruçar sobre uma série de questões que inquietaram os indivíduos que se sociabilizaram na então emergente sociedade moderna, sugerindo certos princípios ou categorias explicativas que tiveram como objetivo facilitar o entendimento de processos sociais cuja compreensão torna-se mais efetiva a partir do discernimento de alguns dos aspectos que estruturam a idéia de modernidade que hoje permeia a literatura de modo geral.

Neste sentido, trata-se de perceber que, a partir deste período, torna-se uma constante a preocupação da pesquisa e da teoria em concentrar-se em processos que constituem algo que é denominado de “sociedade”, especialmente de “sociedade moderna” e do desenvolvimento de categorias de análise, como, por exemplo, capitalismo, globalização, modernidade, nação, raças etc., que nos auxiliam no desmembramento das transformações que identificam o período. De certo modo, essas preocupações invadem o pensamento social europeu e têm ressonância na própria América Latina e nas inquietações da elite intelectual do século XIX em adequar a teoria produzida então e a sua inserção no “mundo novo”, discussão que será desdobrada nos Capítulos V e VI deste trabalho.

Ora, a expressão “sociedade”, sem dúvida, não foi cunhada recentemente; entretanto, é mais do que provável que o uso mais freqüente da palavra ocorra nos dias de hoje e, além disso, que ocorra de modo bastante diversificado, atendendo às especificidades de inúmeros interessados, ou seja, pode referir-se à totalidade dos seres humanos na terra, em conjunto com as características que, geralmente, os definem, como valores, crenças, sua cultura e as suas instituições, bem como pode ser utilizada para significar agrupamentos mais restritos, ou seja, uma “sociedade animal”, “civil”, “nacional”, uma “Sociedade Protetora dos Animais” e assim por diante (Cf. Nisbet, 1996). Além disso, pode inclusive ser utilizada por muitos para definir “recortes” da realidade, tornando cada um deles objeto de estudo de uma determinada forma de conhecimento, ou seja, não é este o objetivo da clássica querela entre as noções de “indivíduo” (genético) e “sociedade” (social/cultura)?

No entanto, o que se deve extrair desta multiplicidade conceitual é o fato de que todos estes conceitos derivam de discussões que emergiram durante um período histórico consensualmente denominado de “período moderno” ou apenas “modernidade”, período que, embora tenha as suas raízes estendidas até épocas anteriores ao Iluminismo, é marcada de modo efetivo por seu dinamismo sem precedentes, por sua rejeição da tradição, por sua marginalização, e por suas conseqüências globais. (Cf. Lyon, 1998).

Um dos primeiros usos da expressão latina “modernus” foi realizada pela primeira vez no século quinto com o intuito de distinguir o cristão oficial presente do romano pagão passado (Cf. Smart, 1990; Cf. Kumar, 1996), ou seja, instituía-se a “nova era cristã”. Contudo, do modo como é utilizado nos dias de hoje, o termo se aplica à

ordem social que emergiu depois do Iluminismo, , ou seja, “Modernidade” é uma noção ocidental feita para pensar o Ocidente e, de modo geral, assim pode ser compreendida:

“A tradição do Ocidente, construída como herança greco-romana, toma impulso na Renascença, período em que a Europa nórdica e ocidental projeta-se para o mundo, conquistando outros povos e redefinindo-se a se mesma. Do ponto de vista social, a formação da Europa coincidiu com o estabelecimento de uma aristocracia; do ponto de vista ideológico, com a *crença na idéia de civilização. Erigia-se, assim, uma barreira simbólica e cultural entre a elite dominante e o povo, por um lado, e entre a Europa e os povos de outros continentes, recém-integrados econômica e politicamente à área de poder europeu*” (Guimarães, 2002, p. 1, Grifo meu).

Além disso, do ponto de vista da natureza da construção do conhecimento que a partir de então é elaborado e disseminado, Giovanni Vattimo, um dos principais intérpretes da noção de “modernidade”, acrescenta que:

“(…) a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela idéia da história do pensamento como uma ‘iluminação’ progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos ‘fundamentos’, que freqüentemente são pensados também como as ‘origens’, de modo que as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos.” (Vattimo, 1996, p. VI).

Ainda que a própria idéia de “conceito” implique na possibilidade de variadas significações serem atreladas a ele, e o próprio conceito de “modernidade” não se ausenta de ser incluído nessa variação, haja vista a enorme quantidade de estudos relacionados a ele, vários autores procuraram formas apropriadas de abordar a modernidade. Piotr Sztompka, sociólogo polonês contemporâneo, sugere que ele pode ser compreendido a partir de dois modos inter-relacionados que podem ser identificados na obra de alguns dos principais cientistas sociais que se debruçaram sobre a questão, são eles, os pontos de vista histórico e o analítico (Cf. Sztompka, 1998). De acordo com o primeiro:

“O conceito histórico de modernidade refere-se a um tempo e lugar determinados; é datado e situado. Define-se pela indicação de exemplos e não pela enumeração de características” (Sztompka, *Ibid.*, pp. 133-134).

Na literatura, há um certo consenso entre historiadores, sociólogos e cientistas sociais de modo geral, em referir-se à este período como situado entre o início do século XVII até fins do XVIII, na Europa, época caracterizada pela constituição de *um novo modo de organização social* associado à *mudanças no estilo de vida das pessoas*, que se exacerba especialmente no período que compreende o fim do século XIX e o início do XX. De fato, Anthony Giddens, em seu clássico estudo sobre a modernidade, anuncia no princípio do livro:

“Como uma primeira aproximação, digamos simplesmente o seguinte: ‘modernidade’ refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que

ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (Giddens, 1991, p. 11).

Zygmunt Bauman, sociólogo polonês contemporâneo reafirma o posicionamento de Giddens:

“(...) chamo de ‘modernidade’ um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio-estruturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do Iluminismo e depois como uma forma de vida socialmente consumida, com o desenvolvimento da sociedade industrial capitalista e, mais tarde, também a comunista” (Bauman, 1999, pp. 299-300).

A própria organização social contemporânea que se denomina “cidade” é considerada fundamentalmente uma “instituição moderna”. É o local onde tipicamente se realiza a sociabilidade moderna, isto é, o tipo de atitude manifestada pelos sujeitos uns em relação aos outros no curso das interações sociais (Cf. Domingues, 1999). De fato:

“Os modernos assentamentos urbanos freqüentemente incorporam os locais das cidades tradicionais, e isto faz parecer que meramente expandiram-se a partir delas. Na verdade, o urbanismo moderno é ordenado segundo princípios completamente diferentes dos que estabeleceram a cidade pré-moderna em relação ao campo em períodos anteriores” (Giddens, 1991, p. 16).

Krishan Kumar, outro estudioso da modernidade consultado, ainda que não seja possível perceber similaridade em relação à exatidão das datas, confirma a observação de Giddens em relação ao fato de que a modernidade “*Ocorreu entre os séculos XVI e XVIII; e começou nos países do noroeste da Europa – especialmente na Inglaterra, Holanda, norte da França e da Alemanha*” (Cf. Kumar, 1988, p. 5).

Em uma outra abordagem, talvez denominada por muitos de micro-social, Marshall Berman, em seu livro “*Tudo que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*”, nos apresenta uma caracterização histórica em que a modernidade é dividida em três momentos, de tal modo que a sua organização transita do século XVI até o século XX (Cf. Berman, 1986).

A princípio, na primeira fase, entre os séculos XVI e XVIII, ele nos diz que:

“(...) as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna; mal fazem idéia do que as atingiu. Elas tateiam, desesperadamente, mas em estado de semicegueira, no encalço de um vocabulário adequado; têm pouco ou nenhum senso de um público ou comunidade moderna (Berman, 1986, p. 16).

Esse vocabulário, ao qual refere-se Berman, serviria para um maior compartilhamento do que sentem, haja vista que eles ainda não possuem o senso da comunidade ou público modernos, ou talvez possuam em pequena escala, no interior do qual pudessem proceder a esse intercâmbio.

Já a segunda fase, segundo Berman e confirmado por Seidel (2001), tem início com a grande onda revolucionária de 1790:

“(…) é com a Revolução Francesa que ganha corpo, dramática e abruptamente, um vasto público moderno que compartilha a sensação de viver em uma época de convulsões e revoluções que desencadeiam transformações nos níveis pessoal, social e político” (Seidel, 2001, p. 33).

De fato, do ponto de vista histórico, há uma certa concordância em se afirmar que este novo modo de organização social que emerge na Europa àquela época foi *impulsionado* pelas grandes revoluções que assolaram o período<sup>17</sup>. Por um lado, as revoluções americana e francesa forneceram o quadro político-institucional da modernidade, ou seja, a “democracia constitucional”, o “governo da lei” e o “princípio da soberania dos Estados-Nação”; por outro, a revolução industrial inglesa forneceu o alicerce econômico: produção industrial através da força de trabalho livre em cenários urbanos, engendrando o industrialismo e o urbanismo<sup>18</sup> como novos modos de vida e o capitalismo como a nova forma de apropriação e distribuição (Cf. Sztompka, 1998). A modernidade, neste sentido, questiona todos os modos convencionais de fazer as coisas, substituindo autoridades por seu próprio arbítrio, baseada na ciência, no crescimento

<sup>17</sup> É importante salientar que o fato de os processos sociais ora tratados terem sido *impulsionados* pelas chamadas “grandes revoluções” não implica em afirmar a inexistência deles em um período anterior aproximado. De fato, Jürgen Habermas, em seu clássico “*O discurso filosófico da modernidade*”, baseado no pensamento hegeliano, sugere que três acontecimentos ocorridos por volta de 1500, a descoberta do “Novo Mundo”, o Renascimento e a Reforma, constituem a transição epocal entre a Idade Média e a Idade Moderna, ressaltando que apenas no século XVIII o limiar histórico fixado em meados de 1500 foi reconhecido retrospectivamente como sendo na realidade esse início (Cf. Habermas, 1990).

<sup>18</sup> De fato, noções espaciais tradicionais como a cidade, o campo e a rua sofrem transformações que refletem essa mutação qualitativa no estilo de vida das pessoas. A cidade separa-se do campo, do qual, contudo, passa a estar mais próximo em sentido não-espacial, agora visto como área de lazer, por conta do trem, do automóvel ou da bicicleta. Apesar de a cidade continuar a crescer sobre si mesma, à medida que se liberta da proximidade com o rural, ela passa a ser regulada por uma outra dinâmica (Seidel, 2001, p. 22). É um pouco o que Marshall Berman (1986) denomina de “*celebração da vitalidade urbana*”.

econômico, na democracia ou na lei (Cf. Lyon, 1998). Contudo, além disso, Berman nos diz que a “onda” nos proporciona muito mais, haja vista que:

“Com a Revolução Francesa e suas reverberações, ganha vida, de maneira abrupta e dramática, um grande e moderno público. Esse público partilha o sentimento de viver em uma era revolucionária, uma era que desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política. Ao mesmo tempo, o público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro (Berman, *Ibid.*, 16).

É dessa intensa contradição vivida pelos indivíduos modernos no século XIX de se sentirem cotidianamente vivendo em um mundo que ainda não se constituiu inteiramente moderno – caracterizado como *‘sensação de viver em dois mundos simultaneamente’*. É justamente daí que emergem as idéias de modernidade e de modernização, as quais caracterizarão, no século XX, a terceira e última fase da modernidade (Cf. Berman, 1986). Trata-se da expansão do processo de modernização, no século XX, para uma escala que englobe todo o mundo, ao lado do desenvolvimento da cultura mundial do modernismo na arte e no pensamento, que vai caracterizar essa fase.

Uma conseqüência da localização ocidental destas transformações foi o fato de que o Ocidente, como fortemente contrastante com sociedades anteriores ou mesmo com outras sociedades, tornou-se o modelo de modernidade, ou seja, *“modernizar era*

*ocidentalizar-se*” (Cf. Berman, 1986)<sup>19</sup>, e isto, de certo modo, é visto também entre os pensadores sociais brasileiros no século XIX, onde a preocupação central é “*nos colocar em compasso com o ritmo das sociedades européias*” (Cf. Ortiz, 1990, Cf. Introdução). A consequência disto é a rejeição não apenas de seu próprio passado, mas de todas as outras culturas que não se mostram à altura de sua autocompreensão. Trata-se de:

“(…) uma generalizada euforia do poder devida tanto à emancipação providenciada pelas potencialidades de vida sugeridas pela ciência e pela técnica - filhas gêmeas do iluminismo -, quanto à emancipação de fato, advinda de um sentimento de otimismo, segurança e orgulho que a Europa vivia. O bem-estar das potências européias repousa, nesse período, na consolidação do neo-imperialismo colonial e na crença na ciência definitiva cada vez mais próxima das leis inabaláveis do universo (Seidel, 2001, p. 25).

De fato, é justamente em relação a esse aspecto que se percebe a grande contradição do conceito e o porquê de haver a necessidade de se efetuar uma releitura do impacto que os efeitos da idéia de modernidade tiveram sobre o pensamento social do século XIX que acreditou está configurando e encerrando uma espécie de avaliação definitiva sobre o melhor modo de se viver em sociedade, haja vista que, do ponto de vista dessa concepção, “ser moderno” é:

<sup>19</sup> O fato de que o Ocidente transforma-se em uma espécie de modelo de “modernidade” tem consequências fundamentais em relação às noções de nacionalidade e de identidade nacional, devido, em parte, à suposta legitimidade existente em um dos aspectos que caracterizam o conceito, ou seja, sua doutrina da universalidade cultural, tanto em termos da tipificação de seu conteúdo quanto nas suas consequências para o que se compreende contemporaneamente por “pós-modernidade”; esse e outros aspectos relativos às suas consequências são tratados adiante.

“(…) encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: neste sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. (Berman, 1986, p. 15).

Ora, ainda que essa caracterização histórica apresente-se de modo bastante útil, do ponto de vista analítico, não parece suficiente. Como nos diz o próprio Sztompka (1998, p. 134): “*definir um cavalo apontando para um animal que pasta na campina não desobriga os zoólogos de esforços analíticos mais profundos*”. De fato, vários autores preocuparam-se em desenvolver modelos que fossem capazes de explicar as transformações sociais do período, unindo aos aspectos gerais já mencionados análises mais sofisticadas sobre as mudanças percebidas tanto no âmbito das relações institucionais entre empregado-empregador, por exemplo, quanto no âmbito mais privado das relações humanas. Desde a fundação da sociologia, é possível dizer que se encontram inúmeras tentativas, por filósofos-sociólogos que hoje são considerados antecedentes ou pais fundadores de disciplinas no interior das ciências humanas, de se definir analiticamente a modernidade, inclusive, talvez devido a essa constante preocupação, alguns autores considerem a modernidade como um empreendimento intrinsecamente sociológico (Cf. Giddens, 1991; Cf. Domingues, 1999), especialmente no âmbito europeu.

Embora não seja objetivo fundamental esmiuçar os vários modelos desenvolvidos por esses autores ao longo do século XX para analisar a modernidade, é útil, entretanto, delinear alguns dos elementos principais, ou princípios norteadores, que possam auxiliar a possibilidade de construção ou de indicação de uma espécie de síntese que tipifique ou aglutine aspectos que possam ser percebidos no entendimento do objeto tratado e do percurso ora desenvolvido.

Um dos primeiros a indicar aspectos que pudessem tipificar o período moderno, foi Augusto Comte (1798-1857). De acordo com Sztompka (1998), Comte indicou algumas características acerca da “nova ordem social”: primeira, a concentração da força de trabalho nos centros urbanos; segunda, a organização do trabalho guiada pela eficácia e pelo lucro; terceira, a aplicação da ciência e tecnologia à produção; quarta, o surgimento de um antagonismo latente ou manifesto entre patrões e empregados; quinta, contrastes e desigualdades sociais crescentes e, por fim, a sexta característica, a existência de um sistema econômico com base na livre empresa e na competição aberta.

Outros autores, baseando-se especialmente em concepções evolucionistas vigentes da época e também em um forma de perceber esse processo histórico a partir do contraste entre imagens da modernidade e da sociedade tradicional pré-moderna, produziram uma série de leituras ou interpretações sugerindo modelos polares ou dicotômicos. Podem ser mencionados os modelos propostos por Herbert Spencer (1820-1903), opondo o que ele denominou de “*sociedade militar*” e “*sociedade industrial*”, a do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936), entre “*Gemeinschaft*” e “*Gesellschaft*”, a do próprio fundador da sociologia, Émile Durkheim (1858-1918), entre

“*solidariedade mecânica*” e “*solidariedade orgânica*” e, por fim, talvez a mais completa e sistemática tipologia da modernidade, a elaborada por Max Weber (1864-1920), que opõe a “*sociedade agrária tradicional*” à “*sociedade capitalista*”. Contemporaneamente, talvez seja Anthony Giddens, sem dúvida, um dos que resume de forma mais apropriada a transição temporal em questão:

“Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança características dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. (Giddens, 1991, p. 14).

Enfim, inúmeros são os modelos e diversos são os conteúdos que os constituem; contudo, não há dúvida em relação à extensão e à amplitude dos efeitos que transformaram a vida cotidiana dos indivíduos. Ver-se-á, na próxima seção, uma espécie de esquema produzido com o objetivo de apresentar uma visão heurística de entendimento desse período histórico que ainda ecoa em nas inquietações diárias do homem contemporâneo.

## **A construção da modernidade: o que ela nos quer dizer, afinal?**

*“A modernidade é o que é – uma obsessiva marcha adiante – não porque sempre queira mais, mas porque nunca consegue o bastante; não porque se torne mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária.”*

*Zygmunt Bauman*

Além dos modelos clássicos mencionados acima, inúmeros outros poderiam ser citados, todos relevantes para se poder estabelecer um esquema relativamente organizado e, além disso, mais profundo e heurísticamente mais profícuo para se poder pensar a modernidade. Ademais, creio ser necessário delimitar uma perspectiva teórica que possibilite fornecer os elementos que, na atualidade, tenham se tornado, consensualmente, elementos essenciais para se poder “olhar” reflexivamente os efeitos que a modernidade impinge hodiernamente sobre o entendimento do mundo contemporâneo.

Neste sentido, seguindo uma perspectiva que adota a idéia de “modelos de análise” como recurso heurístico, cujo eixo central é identificar um deles que forneça elementos além das estratégias polares e dicotômicas já citadas, foi possível perceber que, recentemente, em mais uma tentativa de sua elaboração, destaca-se a tipologia desenvolvida pelo cientista social Krishan Kumar em seu livro *“O Surgimento da Modernidade: aspectos do desenvolvimento social e político do Ocidente”* (1988).

Kumar, seguindo a estratégia de construir modelos polares anteriores, como o do próprio Weber, acrescenta, seguindo nessa mesma esteira, observações empíricas que acabam por sintetizar as tipologias anteriores e nos auxiliam a entender o que caracteriza o período moderno, haja vista que os elementos identificados por ele parecem aproximar-se do que se pode chamar de um certo consenso na sociologia atual (Cf. Sztompka, 1998). Associando-se a tipologia de Kumar à argumentação, sobre questão semelhante, de outros autores contemporâneos que se debruçaram sobre a natureza da modernidade e especialmente sobre as suas conseqüências, talvez seja possível constituir, em meu entendimento, a heurística necessária para compreender por que certos aspectos da modernidade, do ponto de vista teórico, podem ser articulados “modernidade brasileira” ora analisada.

Krishan Kumar, em seu modelo, destaca um conjunto de cinco “princípios” ou de cinco “fundamentos” que, segundo ele, seriam os princípios organizadores do período moderno, aqueles que definem a sua estrutura. Os princípios, segundo ele, são: o “*individualismo*”, a “*diferenciação*”, a “*racionalidade*”, o “*economismo*” e a idéia de “*expansão*” (Cf. Kuman, 1988). De modo sucinto, caracterizarei cada um deles e, concomitantemente, sugerir o seu reflexo em alguns subdomínios da vida social cotidiana.

O primeiro dos princípios, a noção de individualismo, abrange, segundo Steven Lukes (1996), uma enorme quantidade de idéias, doutrinas e atitudes, inclusive adquirindo variabilidade de acordo com a sua apreensão em determinados países europeus, tendo como fator aglutinador a atribuição de centralidade ao “indivíduo”. A princípio, a sua origem pode ser atribuída ao século XIX, no período pós-revolucionário

francês, significando a idéia de dissolução dos laços sociais, o abandono, pelos indivíduos, de suas obrigações e compromissos sociais; na Alemanha, por outro lado, a expressão esteve associada ao romantismo e tendia a significar o culto do caráter singular e da originalidade do indivíduo, bem como a emergência da individualidade e, por fim, em terras inglesas, o significado do termo contrastava com a idéia de “coletivismo”, tipicamente, também foi associado às virtudes da autoconfiança, na esfera da moral e, nas esferas econômica e política, aos princípios do liberalismo.

Além dos significados identificados acima, conforme a interpretação específica em cada um dos países mencionados, outros significados e usos mais abstratos podem ser associados ao conceito a partir do desenvolvimento de certas doutrinas como, por exemplo, os individualismos “metodológico” e “epistemológico”, assim como os individualismos “ético” e “político”; contudo, não identifico a necessidade de esmiuçar estes desdobramentos, haja vista que um dos aspectos fundamentais, seguindo os objetivos do trabalho, é a tese da “atribuição de importância à singularidade do indivíduo”, percebida eminentemente a partir de ponto de vista do Ocidente. Entretanto, talvez seja possível extrair uma síntese dos diversos usos salientando o fator mais importante, ou seja, a idéia de que na modernidade o indivíduo depara-se com a possibilidade de deslocar-se fisicamente desvinculado de regras de autoridade que regem as coletividades sociais, associando-se, assim, a grupos e tomando decisões de acordo com a sua própria vontade.

Neste sentido, percebe-se uma espécie de transformação no que concerne à própria concepção de indivíduo na modernidade, concepção essa que transita, na obra de

vários autores, através de um processo que inunda o cotidiano dos indivíduos, cuja denominação corrente é um processo de “*desencaixe*”. A esse respeito, José Maurício Domingues nos auxilia descrevendo instantes da vida em sociedade que antecedem a instituição desse processo no mundo moderno:

“A identidade e o destino pessoal e coletivo se articulavam, assim, à situação de trabalhador de um local e de um senhor de terras que exercia efetivo poder de vida e de morte sobre seus subordinados, com a contrapartida de aparecer amiúde como seu ‘compadre’. Isso na verdade não diferia muito, ao menos nesse aspecto, de outras formas de trabalho, como aquelas que os camponeses do feudalismo e de outros tipos de servidão, de caráter coletivo, conheceram ao longo da história. Essa estabilidade se encontra também em profissões de caráter artesanal, que de modo geral são herança e obrigação que passavam ao longo de gerações” (Domingues, 1999, p. 23).

Entretanto, aos poucos a modernidade foi rompendo com esse tipo de relação, abrindo espaço para os inúmeros “deslocamentos” possíveis, cuja menção já foi efetuada, e para o conseqüente *desencaixe* do indivíduo em relação à essa estabilidade que identifica o cotidiano no período pré-moderno.

Tendo traçado algumas das características que marcam o entendimento da noção de “individualismo”, o segundo dos princípios sugeridos, a idéia de “*diferenciação*”, será agora abordada.

A noção de “*diferenciação*”, ainda que possua dentro da literatura sociológica uma história recente, diz respeito, de modo geral, a um processo social identificado em

sociedades ou espécies de sociedades particulares que têm sido objeto de comentários por parte de filósofos, mestres religiosos e pensadores políticos ao longo dos séculos. Trata-se de um conceito que se refere ao reconhecimento e à constituição como fatos sociais de diferenças entre grupos ou categorias particulares. Tom Bottomore, a esse respeito, nos diz:

“Em escala mundial, através da história, as distinções entre grupos tribais, comunidades políticas distintas, impérios e estados-nações modernos, bem como entre adeptos das principais religiões mundiais ou das inúmeras crenças menores que delas brotaram, têm sido uma força poderosa na união dos grupos humanos e ao mesmo tempo em separá-los de outros grupos, freqüentemente levando-os a conflitos entre si” (Bottomore, 1996, pp. 207-208).

De modo geral, várias espécies de diferenciação podem ser identificadas: diferenciação entre os sexos, entre grupos etários, étnicos e lingüísticos, entre categorias profissionais e entre classes e grupos de status. Contudo, na literatura sociológica, o conceito de diferenciação esteve historicamente associado às interpretações relativas à modernidade, conquistando sistematicidade nas obras de Herbert Spencer (1820-1903), Karl Marx (1818-1883) e, especialmente, na sociologia clássica de Émile Durkheim (1858-1917), a partir do momento em que se encontrou associada ao desenvolvimento econômico e à idéia de “divisão do trabalho”, inclusive sendo caracterizado por Durkheim como a fonte do individualismo que caracteriza as sociedades modernas, haja vista que houve, segundo alguns dos analistas do conceito, um desmembramento de efeitos nos

estilos de vida dos indivíduos, não apenas restringindo a sua influência ao âmbito do trabalho. Durkheim, em seu clássico “*A Divisão do Trabalho Social*”, publicado inicialmente em 1893, acentua a amplitude de suas conseqüências, inclusive no próprio âmbito da produção do conhecimento científico:

“(…) a divisão do trabalho não é específica do mundo econômico: podemos observar sua influência crescente nas regiões mais diferentes da sociedade. As funções políticas, administrativas, judiciárias especializam-se cada mais. O mesmo ocorre com as funções artísticas e científicas. Estamos longe do tempo em que a filosofia era a ciência única; ela fragmentou-se numa multidão de disciplinas especiais, cada uma das quais tem seu objeto, seu método, seu espírito” (Durkheim, 1995 [1893], p.2).

Daí a confirmação de que o conceito trata-se de um processo que pode ser identificado, especialmente, na esfera do trabalho e, contemporaneamente, na esfera do consumo, o qual concerne, primeiro, à constante necessidade de *especialização* que é imposta ao sujeito no âmbito profissional e, segundo, a enorme possibilidade de escolha que se encontra atrelada ao consumo; ambos os fatores levaram a conseqüências impensadas em épocas anteriores relativas à educação, à carreira profissional e aos estilos de vida possíveis<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> É interessante observar que o próprio Manoel Bomfim, pensador social brasileiro do início do século XX, em seu clássico “*A América Latina. Males de Origem*”, publicado inicialmente em 1905, e que é melhor apreciado na Parte III deste trabalho, citando autores contemporâneos a ele, demonstra como a noção de “divisão do trabalho” foi também utilizada para justificar a impossibilidade do cruzamento entre raças, haja vista que a idéia de “cruzar todas as raças humanas é ir contra o grande princípio da civilização” que, no caso em questão, são justamente as idéias de especialização das funções e a divisão do trabalho. Contudo, Bomfim não se ausenta de ressaltar a fragilidade de tais afirmações, denominando-as de simples “alegações

No século XX, devido às conseqüências das revoluções industriais, à exacerbação do processo de globalização e também ao que Octavio Ianni denominou de a nova “divisão transnacional do trabalho” (Ianni, 1996, p.1), outras formas de diferenciação social têm conquistado proeminência no pensamento social, a de sexo e, especialmente, a de *raça*, origem étnica ou *nacionalidade* são, sem dúvidas, as mais relevantes. Essas outras formas de diferenciação têm trazido inúmeras conseqüências, haja vista que:

“(…) os mais importantes contatos culturais dos tempos modernos têm produzido a revolução industrial, uma revolução nas formas de trabalho e nas instituições relativas ao trabalho, para uns e outros povos envolvidos. Simultaneamente, as revoluções industriais criaram fronteiras étnicas e raciais, pois, em nenhuma região industrial importante do mundo um único grupo étnico forneceu o total da força de trabalho, desde os dirigentes ao trabalho não qualificado (...). Tudo funcionou com, e desenvolveu posteriormente, o complexo de instituições conhecidas como capitalismo” (Hughes & Hughes, 1952, pp. 61-62, 66-67).

De fato, a diferenciação por *raça* e *nacionalidade* trata-se de um dos mais importantes aspectos da modernidade, especialmente nas sociedades industriais e pós-coloniais, revelando-se uma dimensão fundamental do processo contemporâneo de globalização, haja vista que diz respeito às inúmeras diversidades étnicas presentes praticamente em todas as nações, em todos os continentes, ilhas e arquipélagos, metafísicas”, isto porque são mencionadas sem qualquer associação com um fato exemplar concreto

envolvendo os movimentos de população, em termos de mercados locais, nacionais, regionais e mundiais de força de trabalho, o que aparece amplamente nas migrações que atravessam anos, décadas e séculos (Cf. Ianni, 1996). Salientando algumas das conseqüências desse processo, Bottomore nos diz que:

“Nos países industriais (...) em parte como legado do colonialismo, mais particularmente no período do pós-guerra, como conseqüência da imigração em grande escala, essa diferenciação está frequentemente associada a uma substancial desigualdade econômica e social e a manifestações de racismo. (...) Nacionalidade, no sentido de língua e cultura características, é um importante fator de diferenciação nos estados-nações que incorporam minorias nacionais, e também nesse caso isso em geral implica desigualdade de tratamento“ (Bottomore, 1996, pp. 208-209).

Neste sentido, já é possível perceber a importância desse conceito para se entender a modernidade e, mais ainda, compreender o espaço ocupado pela idéia de raça nos próprios fundamentos do conceito, haja vista que, por exemplo, no Brasil, as teses referentes à sua “modernização”, como ver-se-á nos Capítulos V e VI, passam, inevitavelmente, por uma articulação entre nação e raça. De certo modo, esse parece ser passível de um maior entendimento a partir de sua articulação tanto com o princípio do “individualismo”, tratado anteriormente, como com os outros princípios estruturadores a serem abordados.

(Bomfim, 1993 [1905], p. 264).

O terceiro dos princípios mencionados, a noção contemporânea de “racionalidade”, trata-se de um conceito, muitas vezes, ambíguo, compartilhando tal dificuldade de precisão conceitual com outros termos similares, como, por exemplo, as noções de “racionalização” e “racionalismo”; contudo, creio que essas expressões tornaram-se gradualmente mais citadas na história da ciência a partir do momento em que se atribui importância ao indivíduo e ao poder da mente humana, veiculada através da redefinição da idéia de razão na modernidade, de discernir as teias que estruturam o mundo.

De fato, de modo geral, os primórdios do uso da noção de racionalidade podem ser associados à declaração Iluminista clássica de que a mente e a sociedade humana são tão racionais quanto as outras operações da natureza e tão sujeitas quanto estas à razão científica. Trata-se de uma mudança em termos de procedimentos teóricos e metodológicos utilizados para se conhecer o mundo e o universo que caracteriza o que hoje se entende pela idéia de “ruptura” instituída na história do pensamento ocidental pela modernidade, ruptura essa que se efetiva através do pensamento galiléico, rompendo com o dualismo, típico do pensamento antigo, que tratava os conteúdos e as possibilidades de entendimento do mundo celeste e do mundo terrestre como dissociados.

Do ponto de vista analítico, a modernidade unifica o universo através da afirmação de que as mesmas leis que regulam os corpos celestes igualmente regulam os eventos que ocorrem na terra. A consequência imediata desse processo é o desenvolvimento das ciências físico-naturais e a própria reificação do homem e de suas produções sócio-culturais, de tal modo que as categorias de racionalidade e de

racionalização, de acordo com alguns dos principais cientistas sociais modernos, tornam-se fundamentais para se entender as transformações que ocorrem nesse período, especialmente na teoria da modernidade desenvolvida por Max Weber (1864-1920). Entretanto, alguns dos seus principais intérpretes ressaltam as diferenças existentes no modo como Max Weber utiliza ambas as noções, haja vista que o conceito de racionalização, em sua obra:

“Não deve ser confundida de maneira alguma com a pretensa racionalidade imanente à História, que arrastaria o devir humano em um movimento de progresso universal, cujo desfecho seria uma espécie de epifania da razão entendida como desabrochar da verdadeira justiça, da verdadeira virtude, da igualdade, da paz etc. A racionalização, como ele a compreende, que ele por vezes associava à noção de intelectualização, é o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica peculiar à civilização ocidental (Freund, 2000, p. 19).

Contudo, de modo geral, pode-se dizer que, no pensamento weberiano, as idéias de racionalidade e, especialmente, de racionalização, são consideradas como essencialmente o grande “problema de história universal”, ou seja, o porquê de que hoje não é possível identificar fora da Europa o fato de que as idéias de evolução científica, artística, política e econômica possam ser associadas aos mesmos elementos de racionalidade e de racionalização que são percebidos no Ocidente. Do ponto de vista weberiano, a abrangência no cotidiano desses conteúdos é imensa:

“Observar, calcular, essas são as marcas características da modernidade para Weber. O método de laboratório do cientista, o livro razão de lucros e perdas do capitalista, as regras e distinções do burocrata dentro da organização, tudo atesta o significado da racionalização. Esse cálculo cuidadoso criava o controle, era um meio para o domínio. Podia-se ‘domar’ a natureza, tornar dóceis os trabalhadores, equiparar os lucros e perdas nos livros e conter a complexidade, tudo pela aplicação da ferramenta da racionalidade” (Lyon, 1998, p.42).

De fato, a idéia de racionalidade também pode ser vinculada ao papel privilegiado que a ciência conquistou no período moderno e também ao seu caráter universalizante, tendo afetado especialmente o âmbito do trabalho, como ressalta Durkheim (1995 [1895]) e o próprio Weber ao enfatizar idéia de “diferenciação técnica”, onde as idéias de despersonalização do trabalho em organizações e em seu âmbito institucional, são fundamentais.

O quarto dos princípios, a noção de “economismo”, diz respeito, de modo geral, ao papel fundamental que a atividade econômica, os objetivos econômicos e os critérios econômicos de realização tendem a tomar, na esteira do desenvolvimento do modo de produção capitalista no século XIX, superando preocupações com família, parentesco, política ou guerras, todas tornadas menos importantes. É importante ressaltar que não se trata de identificar um único fator como sendo determinante, haja vista que a própria noção de guerra e o seu caráter “industrial” transformam-se em um dos aspectos institucionais fundamentais para se entender a modernidade (Cf. Giddens, 1991), mas

ênfatar que a vida na modernidade passa a ser gerenciada, de modo geral, pelos aspectos constituintes do princípio do economismo.

O quinto e último dos princípios sugeridos que nos possibilitem um entendimento da caracterização geral da modernidade sem, necessariamente, adotar uma teoria explicativa sobre os processos que a tipificam, relaciona-se com a noção de “expansão”. De modo geral, trata-se de uma das características centrais da modernidade e que tem nos processos de colonização e de globalização os seus protótipos e o seu climax no período que convencionalmente se denomina de “*era do imperialismo*”:

“A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a idéia central do imperialismo. Não implica a pilhagem temporária nem a assimilação duradoura, características da conquista. Parecia um conceito inteiramente novo na longa história do pensamento e ação políticos, embora na realidade não fosse um conceito político, mas econômico, já que a expansão visa ao permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais, alvos supremos do século XIX” (Hannah Arendt, 1989 [1951], pp. 155-156).

A idéia, inevitavelmente, encontra-se associada à noção de colonialismo, a qual designa a ocupação, pela força e em longo prazo, por parte de um país metropolitano, de qualquer território fora da Europa ou dos Estados Unidos. Expandir-se, conquistar territórios, certamente, não se trata de um privilégio contemporâneo; contudo, a Europa moderna caracteriza-se por ter sido ela o maior investidor nessa prática nos últimos cinco séculos, chegando ao ápice em fins do século XIX, especialmente na década de 1880.

Entretanto, a idéia de expansão teve muito mais implicações do que se supõe apenas derivando as suas conseqüências da ênfase depositada na esfera econômica, haja

vista que ela invade e expande os seus conteúdos não apenas geograficamente, mas penetra, na esteira de princípios modernos de “racionalidade” e “universalismo”, a cultura das coletividades sociais, em uma tendência homogeneizadora gradualmente crescente. De certo modo, o século XX expeliu essas inquietações na forma da constituição de um imenso cenário de problemas sociais, econômicos e raciais, conflitos que, de certa forma, tem origem na idéia de expansão típica do período moderno.

Inevitavelmente, volta-se a abordar mais adiante, de modo mais aprofundado, os conteúdos da noção de “*imperialismo moderno*” através das possibilidades de articulação existentes entre o conceito de “nação moderna” e a importância da idéia de raça em sua caracterização. Outrossim, haja vista que já se tem uma visão razoavelmente definida de alguns dos fundamentos que identificam a modernidade, é necessário, agora, compreender em que medida as mudanças em relação a esses conteúdos trouxeram implicações relativas a ressurgência de problemas raciais associados à constituição e a redefinição das *idéias de nação e nacionalidade*.

Isto porque, de certo modo, essas transformações, como tem sido ressaltado alhures, exercem influência decisiva no “óculos interpretativo” do presente e, inevitavelmente, também do passado. Ou seja, a conseqüência imediata no tocante à temática estudada, é a possibilidade de construir uma reflexão sob a luz de uma nova visão de mundo, produto dessas “transformações”, visão essa que será delineada nas duas seções adiante.

## Da Modernidade à Pós-Modernidade: o colapso dos “fundamentos”...

*“Não há leis na História, não há sistemas de explicação solidamente ligados segundo fórmulas de equação ou de função, isto é igual aquilo, ou isto determina aquilo, e sim barcos, que devem flutuar e descer nas águas do tempo”*

Fernand Braudel

Na Introdução a este Capítulo, já se anuncia que, embora existam divergências em relação aos conteúdos do que se entende por modernidade, não há qualquer ausência de consenso, tanto na literatura científica quanto nas representações que o homem comum tem sobre o seu cotidiano, em relação ao fato de que o seu dia-a-dia tem sido modificado em um ritmo bastante diferente do observado em civilizações pré-modernas, aspecto que é salientado na própria teoria da modernidade de Anthony Giddens (Cf. Giddens, 1991). Uma das conseqüências dessas transformações é o fato de que alguns autores, auto-intitulados ou, muitas vezes, intitulados à sua revelia, de “pós-modernos”, associam essa percepção à própria existência de um “outro mundo”, de tal modo que os princípios essenciais que regem o período moderno são questionáveis. Neste sentido, parece não ser redundante enunciar uma espécie de síntese da modernidade através de um de seus comentadores para, a partir daí, dar continuidade aos objetivos dessa seção:

“A sociedade moderna, portanto, carrega os marcos da sociedade ocidental desde o século XVIII. Foi industrial e científica. Sua forma política foi o estado-nação (...) Atribuiu um papel sem precedentes à

economia e ao crescimento econômico. Suas filosofias de trabalho eram o racionalismo e o utilitarismo. Em todas essas formas, ela rejeitava não apenas o seu próprio passado, mas todas as outras culturas (...). É errado dizer que a modernidade nega a história, na medida em que o contraste com o passado – uma entidade constantemente em mudança – permanece como um ponto de referência necessário. Mas é verdade que a modernidade sente que o passado não tem lições para ela; seu impulso é constantemente em direção ao futuro” (Kuman, 1996, p. 473).

É interessante observar que a concepção da hermenêutica histórica gadameriana (Cf. Capítulo I) desenvolve-se a partir de uma crítica à noção de história que era defendida pelo ‘historicismo’, produto de uma concepção “naturalista” então vigente, a qual, de modo geral, compreende a história como uma série de “unidades discretas e separadas”, passíveis de fazer emergir noções e verdades ‘trans-temporais’, ou seja, uma concepção compreensível no âmbito da modernidade.

Inversamente, em Gadamer, a noção de ‘diálogo’, que efetivamente solda o significado da relação passado-presente-futuro, tem valor essencial, no sentido de que se torna impossível pensar sobre o presente sem haver o compartilhar da existência de um ‘diálogo’ inevitável com o passado, haja vista que um conceito não exprime uma essência, mas apenas a história. Contudo, isto não deve implicar em se associar esse “diálogo” com a idéia de que a história chegará a um fim, que esse diálogo com o passado permitirá percorrer um caminho cujo objetivo seria corrigir as frustrações do passado, mas não posso deixar de concordar com um certo caráter ético que conduz esse

movimento. Neste sentido, percebo com bastante proficuidade a concepção de Bauman de que a “*modernidade é sisífrica*”, e é essa inquietude que envolve passado, presente e futuro que toma o aspecto de “*progresso histórico*”:

“O presente está sempre querendo, o que o torna feio, abominável e insuportável. O presente é obsoleto. É obsoleto antes de existir. No momento em que aterrissa no presente, o ansiado futuro é envenenado pelos eflúvios tóxicos do passado perdido. Seu desfrute não dura mais que um momento fugaz, depois do qual (e o depois começa no ponto de partida) a alegria adquire um toque necrofílico, a realização vira pecado e a imobilidade, morte” (Bauman, 1999, p. 19).

Na verdade, a concepção ressaltada acima já se encontra presente em fins do século XIX e também na primeira metade do século XX, em autores que se inquietaram com o esforço do intelecto moderno de exterminar a ambivalência, a incerteza, o diálogo, como o importante pensador alemão Walter Benjamim (1892-1940) que, em seu hoje clássico “*Sobre o conceito de história*”, salienta:

“Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. (...) *O Dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer* (Benjamim, 1994, p.224-225, Grifo meu).

Diante dessas características que a ela estão vinculadas, parece ser necessário refletir acerca das conseqüências do fato de a modernidade não ter conseguido satisfazer tudo o que foi gestado durante a constituição dessa “nova ordem” social que se introduziu com o chamado período moderno, considerando, inclusive, a enorme atratividade que alguns dos conteúdos associados a ela exerceram e exercem no cotidiano das pessoas.

Ora, o mundo contemporâneo parece que não conseguiu traduzir em realidade os objetivos que haviam sido pensados para ele. De fato, diferente do que pensavam filósofos e políticos modernos quando partilhavam de um ideal em que as idéias e os princípios mencionados acima levariam a vida humana a um “estágio” mais “avançado” e melhor de desenvolvimento, as transformações percebidas em nossa época evidenciam que algo não ocorreu de modo coerente com o que foi anunciado; os “pilares de sustentação do mundo moderno”, vistos anteriormente, parecem ruir.

De fato, para alguns, a modernidade parece que chegou ao fim com a *belle époque*, período localizado historicamente entre fins do séc. XIX e o início do séc. XX, etapa em que a modernidade ter-se-ia consolidado social, política e economicamente, deixando sobras apenas de uma época de crise, que identificaria a angústia do projeto. Em mais uma leitura recente do século XX, Gilberto Kujawski nos diz:

“O final brusco e violento da *belle époque*, coroamento de um processo de quatro séculos de história, trouxe consigo a agonia dessa visão do mundo chamada modernidade, agonia que vivemos agudamente no presente, e cujo outro nome é, precisamente, a crise do século XX, primeiro capítulo de uma era de incerteza que está, apenas, começando” (Kujawski, 1991, p.14).

Essa percepção diferenciada do que se denomina modernidade, inclusive, não passou completamente ausente na obra de clássicos analistas da idéia como, por exemplo, Marx, Durkheim, Benjamin, Baudelaire, Dostoievski, Weber e Simmel,<sup>21</sup> alguns deles fundamentais na própria tradição sociológica. De fato, David Lyon, em sua análise da modernidade ora utilizada, ressalta que:

“As primeiras análises sociais emitiram notas de advertência e preocupação. No mundo da produção, Marx encontrou capitalistas exploradores e trabalhadores alienados. Durkheim detectou uma profunda sensação de ansiedade, de incerteza com relação ao andamento das coisas, entre os afetados pelas novas divisões do trabalho. Weber temia que a racionalização talvez abatesse o espírito humano, trancafiando-o na jaula burocrática. Simmel sentiu que a sociedade de estranhos produziria novo isolamento e fragmentação social. E assim por diante. Nas décadas finais do século vinte, quando a realidade comprovou essas premonições sociais científicas, a modernidade foi vista como uma confusão” (Lyon, 1998, p. 48).

Além desses autores, cuja proeminência na sociologia clássica é indiscutível, não é possível deixar de mencionar dois dos mais importantes pensadores ocidentais que, sem dúvida, constituem o seletivo grupo de críticos da modernidade e progenitores do

<sup>21</sup> A obra desses autores e a sua percepção do caráter ambíguo e contraditório da modernidade, bem como de incompatibilidades conceituais identificadas em algumas das principais cidades ocidentais no final do século XX, do ponto de vista desses analistas, foi brilhantemente analisado no texto de Marshall Berman (1986) já mencionado no corpo desta seção.

conceito de pós-modernidade, Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976)<sup>22</sup>.

Nietzsche, através da introdução da noção de “nihilismo”, traduz, àquele contexto, o que nos dias de hoje se entende por uma crítica aos conceitos de verdade e de racionalidade do modo como a tradição Iluminista nos legou, opondo a eles a idéia de que a realidade não é unívoca e que à razão Iluminista opõem-se os “sistemas de persuasão”, onde o objetivo definitivo seria a “solidificação de metáforas” por um determinado grupo social. Heidegger, por seu turno, além das contribuições para a teoria hermenêutica já mencionadas através do seu “*Ser e Tempo*”, dedica-se a entender também as transformações modernas através da filosofia da diferença presente em Nietzsche, mas, ao invés de uma crítica à verdade, aprofunda e desloca o alvo de seu questionamento em direção à constatação de que a diferença é constituinte do “Ser”. Ou seja, o erro da filosofia até então, segundo Heidegger, é a focalização na verdade ao abordar a relação entre os seres, haja vista que o foco central deveria ser a sua existência prévia (Cf. Heidegger 1998 [1927], Cf. Lyon, 1998).

De modo geral, vários autores procuraram, desde o final do século XIX, desenvolver interpretações relativas às mudanças que tem sido as mais características para se entender o que mudou ao longo do século XX de tal modo que diversos comentadores,

<sup>22</sup> É curioso e ao mesmo importante comentar que a inserção desses autores como “precursores” da idéia de “pós-moderno” dá-se a sua revelia, e apenas ocorre para fins de consecução da heurística desta seção, isto porque, por exemplo, o próprio Anthony Giddens, sociólogo que se contrapõe claramente ao pós-modernismo, posicionando-se em torno de uma “postura racionalista” (Domingues, 2002), argumenta que é em Nietzsche que se pode encontrar a origem de seu projeto de “*radicalização da modernidade*”, pois foi o filósofo alemão um dos que “chamou a modernidade à razão”, “mostrando que o próprio Iluminismo era um mito, formulando perguntas inquietantes sobre o conhecimento e o poder”; para ele, nos dias de hoje, “a modernidade tem sido obrigada a ‘tomar juízo’” (Giddens, 1997, p. 74).

inclusive, transformaram a possibilidade da idéia de que se vive hoje em um mundo pós-moderno, em uma das mais “nervosas” discussões já identificadas na literatura científica. No âmbito da sociologia contemporânea, talvez as mais importantes teorias sobre a modernidade e as suas conseqüências sejam as teorias de Anthony Giddens e Jürgen Habermas<sup>23</sup>. Além disso, é relevante também considerar que não há consenso na teoria social em estreitar a relação entre a mudança percebida na contemporaneidade e a pertinência do uso da expressão “pós-moderna” para caracterizá-la; neste sentido, parece ser útil esboçar um esquema teórico que possa identificar as vertentes e alguns dos seus principais expoentes.

Charles Lemert (2000), autor já mencionado anteriormente, identifica três conjuntos de teorias sociais atuais que refletem posições impositivas relevantes no tocante à um auto-entendimento relativo à questão do pós-modernismo: o *pós-modernismo radical*, o *modernismo radical* e o *pós-modernismo estratégico*.

A primeira vertente sugerida, o *pós-modernismo radical*, tem na teoria de Jean Baudrillard o seu principal referencial, embora possam ser associados a essa perspectiva outros dois autores, Guy Debord e o seu “*A sociedade do espetáculo*” (1997[1967]) e Jean François Lyotard e o seu clássico ensaio “*A condição pós-moderna*” (1998 [1979]). Na perspectiva do *pós-modernismo radical*, a modernidade é uma espécie de “discurso”, trata-se de uma cultura que acredita em certas *metanarrativas*, ou histórias amplamente partilhadas, sobre o valor e a “verdade” da ciência e da própria verdade. O *pós-modernismo radical* postula que crenças como essas já não são consideradas

<sup>23</sup> As exposições completas das respectivas teorias sobre a modernidade encontram-se nas obras já

completamente legítimas e, neste sentido, não são universalmente tidas como críveis. Ou seja, as crenças *totalizantes* que alicerçam o mundo moderno, as quais têm sido as principais responsáveis pela sua estrutura e contextura, durante os últimos quatro séculos, razão, ciência, nação, técnica, progresso, revolução, hoje são consideradas falíveis, desestabilizando o mundo em que o homem habita (Cf. Kujawski, 1991).

A teoria de Baudrillard, de certo modo, parece ir além dessa constatação e afirma, e é, sem dúvida, por isso que a vertente é considerada “*radical*”, que a modernidade é uma coisa do passado, haja vista que ele acredita que o mundo da cultura hoje se encontra completamente separado de toda base necessária na realidade. A vida social seria, em sua teoria, bem mais um espetáculo que simula a realidade do que a própria realidade; o homem viveria, do ponto de vista de Baudrillard, em uma *hiper-realidade*, onde a simulação da realidade seria mais real que a própria coisa (Cf. Lemert, 2000). Um exemplo dessa idéia é afirmar que as réplicas na Disneyworld da América mítica são a coisa americana real – mais real que qualquer aldeia americana nos dias de hoje.

A segunda vertente, *modernismo radical*, alguns sociólogos contemporâneos podem nela ser situados: os integrantes da Escola de Frankfurt, especialmente Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Jürgen Habermas, e também Anthony Giddens e Pierre Bourdieu podem ser considerados referências essenciais<sup>24</sup>. De acordo com essa

mencionadas: “As conseqüências da modernidade” (1991), A teoria da ação comunicativa (1999 [1981]) e O discurso filosófico da modernidade (1990 [1985]).

<sup>24</sup> Haja vista a enorme quantidade de autores inseridos nesta perspectiva e, certamente, as inúmeras diferenças percebidas entre eles, a caracterização da vertente será conduzida de forma sucinta através da obra de Giddens (1991) e de alguns dos seus comentadores por refletir consensualmente a defesa da

perspectiva, “pós-moderno” deveria referir-se a uma evidente ruptura com o moderno, o que, para ela, não estaria ocorrendo, confirmando-se apenas uma espécie de “crise”, termo cujo uso é bastante ressaltado em oposição ao de “decadência”, haja vista que este parece ser carregado de uma mística equivocada de “volta à tradição” ou de “fim do mundo” (Cf. Kujawski, 1991, p. 84). O próprio Giddens (1991) utiliza a expressão “*radicalização da modernidade*” para referir-se a mudanças que têm sido evidenciadas no interior desse período ainda em evidência.

Duas críticas importantes, intrínsecas ao discurso *modernista radical* que, de certo modo, apresentam semelhanças com a vertente anterior, são, primeiro, a crítica à idéia de *totalidade* e as crenças totalizantes ressaltadas acima e, segundo, a crítica ao *essencialismo*<sup>25</sup>, ou da crítica do ideal de cultura que sustenta serem as diferenças sociais no máximo variações incidentais de uma única natureza humana, universal, verdadeira e essencial:

“Os modernistas radicais (...) acreditam que essa crítica, embora sensível a importantes questões morais e políticas, é em si perigosa. Em vez disso vêem os tristes efeitos da totalização como um fracasso

modernidade sem causar danos à ausência de menção aos outros autores, pelos menos no que diz respeito aos objetivos desta seção.

<sup>25</sup> O essencialismo é um modo de pensar profundamente enraizado na tradição ocidental. Suas origens estão no pensamento e filosofia gregos e possivelmente remontam ao pensamento indo-europeu. Na filosofia ocidental, a noção de essência surge junto à de existência. Poderíamos dizer, para dar uma definição simplista, que o essencialismo postula a primazia da essência (o que uma coisa é) sobre a existência (o fato de a coisa ser). Nessa perspectiva, o fato de que uma coisa ou ser é torna-se um mero predicado de sua essência, isto é, do que essa coisa ou ser é. Raça e Nação, e também gênero, por exemplo, são desenvolvimentos modernos desse tipo de pensamento. Neste sentido, o fato que alguém é negro ou branco, brasileiro ou alemão, isto é, sua classificação de acordo com raça ou nação, é muito mais significativo nesse tipo de pensamento do que sua existência concreta como um ser em mutação possuidor de múltiplas possibilidades (Ribeiro, 1993, p. 112). De certo modo, é essa forma de pensar que caracteriza o que se denomina “mundo moderno” ou “modernidade”.

social sob certas condições históricas, mas não como falha inerente da própria modernidade (Lemert, 2000, p. 62).”

A crítica de Anthony Giddens situa-se mais estreitamente relacionada ao âmbito institucional. De acordo com ele, a idéia de “pós-modernidade” expressa o desenvolvimento de um novo e diferente tipo de ordem social (Cf. Giddens, 1991), cuja existência nos retiraria das instituições modernas, algo difícil de ser percebido. Neste sentido, ele atribui às transformações contemporâneas, importante papel na constituição de uma tendência que conduza o homem a um auto-entendimento da modernidade, ou seja, é “*a modernidade vindo a entender-se a si mesma*” (Giddens, 1991, p.54). E essa “nova ordem”, por muitos reivindicada, a “era pós-moderna”, ele a situa no futuro, em um instante ainda por ser construído, caracterizada:

“(…) notadamente através da correção, controle e minimização dos riscos inerentes à modernidade, algo que deve ser concretizado através de um sistema ‘pós-escassez’, através da desmilitarização, da humanização da tecnologia, bem como através da participação democrática de múltiplas camadas sociais” (Seidel, 2001, pp.37-38).

É possível dizer que uma das grandes preocupações desses autores é a preservação de uma visão sóbria pelos valores humanos da era moderna, ou seja, “o fato importante sobre o *modernismo radical* é que, longe de dispensar o conceito de pós-moderno, envolve-se com ele para redefinir o ideal modernista” (Cf. Lemert, 2000, p.65). A abordagem hermenêutica, neste sentido, especialmente a obra do próprio Gadamer,

possui inúmeras similaridades com esses autores. De fato, não é à toa que inúmeros conceitos da obra giddensiana podem ser vistos como uma ressonância do pensamento hermenêutico sobre os seus escritos, inclusive essa dimensão ética, vista acima na menção feita a ele (Cf. Seidel, 2001), torna-se uma espécie de princípio mobilizador do humano em função de uma constante re-leitura crítica da história que cotidianamente é construída por ele. Refletir sobre as críticas aos conceitos de “essencialismo” e de “totalidade” e articular com uma releitura interpretativa da noção de nacionalidade implica em afirmar que a *idéia de unidade* que se associada historicamente a esse conceito apenas pode ser compreendida nos dias de hoje na medida em que a idéia de “nacionalidade” vincule-se imediatamente às suas diferenças:

“(…) estimando-as e cultivando-as, ou que sua unidade, longe de requerer a semelhança ou promovê-la como um valor a ser ambicionado e buscado, de fato se beneficia da variedade de estilos de vida, ideais e conhecimento, ao mesmo tempo em que acrescenta força e substância ao que faz o que são – e isso significa ao que as faz diferentes” (Bauman, 2001, pp. 203-204).

Neste sentido, as críticas a algumas das categorias essencializadas que definem o percurso do pensamento moderno levam, nesse caso conceitual específico, a afirmação de que um tipo de unidade que supõe que a sociedade civilizada deve ser inerentemente pluralista, ou seja, isto quer dizer que viver em conjunto em tal sociedade significa negociação e conciliação de interesses “naturalmente diferentes” e que é

normalmente melhor conciliar interesses diferentes que coagir e oprimir indefinidamente.

Ou seja, em outras palavras, pode-se dizer que:

“(...) o pluralismo da moderna sociedade civilizada não é simplesmente um ‘fato bruto’ que pode não ser desejado ou mesmo detestado mas que nem por isso desaparece, mas uma coisa boa e uma circunstância afortunada, pois oferece benefícios muito maiores que os desconfortos e inconveniências que produz, amplia os horizontes da humanidade e multiplica as oportunidades de uma vida melhor que a que qualquer das alternativas pode oferecer [...] o tipo mais promissor de unidade é a que é *alcançada*, e realçada a cada dia, pelo confronto, debate, negociação e compromisso entre valores, preferências e caminhos escolhidos para a vida e auto-identificação de muitos e diferentes membros da polis” (Bauman, 2001, p. 204, Grifo do autor).

A terceira e última vertente, o *pós-modernismo estratégico*, reúne um conjunto de autores que, muitas vezes, são categorizados como *pós-modernistas radicais*, ainda que possam ser encontradas poucas informações que confirmem essa percepção sendo compartilhada pelos próprios autores. De modo geral, os mais correntemente inseridos nessa perspectiva são Michel Foucault, Jacques Derrida e Jacques Lacan. O fato de haver uma relativa distinção entre esses autores e os *pós-modernistas radicais* tem como consequência aproximá-los de uma abordagem moderna, como a veiculada através das obras de Giddens e Bourdieu. Mas, afinal, o que distingue e aproxima esses autores?

É possível dizer que há um compartilhar teórico nas obras de Foucault, Derrida e Lacan em relação a certos aspectos. A princípio, percebe-se um compromisso

com a reinterpretação de pensadores sociais clássicos modernos, como, por exemplo, Nietzsche e Freud; segundo, a convicção de que a linguagem, ou discurso, é fundamental para toda ciência do humano, uma preocupação teórica na esteira da “reviravolta lingüístico-pragmática” da qual fala Manfredo Araújo de Oliveira (1996) e, por fim, a rejeição de toda versão do ideal de uma essência, totalidade ou centros universais como base para o pensamento sobre o social (Cf. Lemert, 2000, p.66). Os dois primeiros aspectos são similares aos encontrados nas duas primeiras vertentes, porém, o último deles é aquele considerado distintivamente pós-moderno. Contudo, a diferença entre esses autores e os *radicais* encontra-se não na discordância existente entre eles, mas sim no modo como abordam os temas da totalidade e do essencialismo, ou seja, os *pós-modernistas estratégicos*:

“(…) se inclinam bem menos a ter por certo que o mundo já mudou. Poderiam, de fato, ser devidamente acusados de desejar que o mundo tivesse mudado ou de agir como se tivesse. Mas em seus escritos assumem uma postura com relação à cultura e à realidade do mundo mais modesta que os pós-modernistas radicais. Tal como os modernistas radicais, os pós-modernistas estratégicos preocupam-se menos com imaginar o novo mundo do que com repensar e reescrever a própria modernidade” (Lemert, 2000, p. 66).

Neste sentido, é possível dizer que esses autores, do mesmo modo que um Giddens ou um Bourdieu, na verdade, alimentam-se de uma mesma preocupação, cujo eixo é pensar a modernidade e os processos que a constituem a partir dela mesma e de

suas conseqüências sobre a contemporaneidade, divergindo apenas na postura tomada em relação ao problema.

Em termos de conclusão desta seção, é importante efetuar algumas observações. De fato, desde o início do trabalho, já se anuncia o interesse de que, antes de privilegiar uma teoria em particular, atribuir-se maior importância aos princípios que auxiliem a coerência e a consecução dos objetivos do texto, ainda que, muitas vezes, o princípio mencionado seja participante de uma das inúmeras teorias que versam sobre o debate modernidade  $\Leftrightarrow$  pós-modernidade e, por fim, também venha a contribuir para a coerência e maior inteligibilidade do texto. Neste sentido, é a partir de alguns trabalhos recentes relativos às transformações pelas quais tem passado a sociedade contemporânea, que se pretende articular o “colapso dos fundamentos da modernidade” com a idéia de que a percepção da idéia de “raça” é um significante importante nos dias de hoje, justificando, assim, a influência decisiva desse elemento no princípio do século XXI.

Charles Lemert (2000), *“um dos mais ponderados e interessantes pós-modernistas da sociologia”*, em um livro recente publicado no Brasil, argumenta que é inevitável perceber que alguma coisa de dimensões bastante visíveis mudou na vida das pessoas. A essas mudanças vários autores se digladiam em torno de um nome apropriado para significá-la em sua amplitude, como sugere o esquema teórico proposto acima. A nós interessa o que há de consensual na literatura em relação a essas transformações e as razões que a elas subjazem, algo que, em meu entender, está contido em várias abordagens da sociologia contemporânea, inclusive na própria hermenêutica histórica.

## A “Racialização do Mundo”

*“Uma coisa que não está acontecendo é o desaparecimento das fronteiras. Ao contrário, elas parecem ser erguidas em cada nova esquina de cada bairro decadente de nosso mundo.”*

Jonathan Friedman

De modo geral, ainda que seja possível construir uma relação enorme de razões para caracterizar as transformações pelas quais tem passado o mundo contemporâneo, três podem ser consideradas as mais importantes, as quais inclusive rompem diretamente com os princípios estruturados da modernidade mencionados na sessão anterior (Cf. Kumar, 1988) e, além disso, algumas delas têm-se tornado ainda mais presentes a partir dos desdobramentos ocorridos no recente embate entre Ocidente e Oriente, no qual a “a nação americana” configura-se, mais uma vez, como protagonista.

Inicialmente, é possível identificar certas conseqüências não previstas derivadas do processo de colonização que se instalou mais fervorosamente com a era imperialista, produto do “princípio da expansão” do qual nos falou Krishan Kumar. De fato, Octavio Ianni ressalta importantes mudanças pelas quais passou o “processo colonizador” ao longo do século XX (Cf. Ianni, 1996). A princípio, verifica-se a hegemonia européia na Ásia e na África, não se podendo fazer frente, em nenhuma

hipótese, à superioridade dos europeus; contudo, pouco mais de sessenta anos depois, especialmente no período que compreende os de 1945 e 1960, período do Pós-Guerra, cerca de quarenta países revoltaram-se contra o colonialismo e obtiveram a sua independência, ou seja, de modo sucinto, pode-se dizer que:

“O sistema colonial euro-americano entrou em colapso, de súbito e de modo completo, no curtíssimo período de mais ou menos um terço de século. Isso começou com o sucesso dos movimentos de descolonização no final das décadas de quarenta e cinquenta, em que primeiro a Índia, depois a China foram libertadas do regime colonial direto ou indireto. Ao longo da década de cinquenta, a maioria das colônias européias da África lutava pela libertação. Em 1959, Cuba derrubou o regime americano e, no final dos anos sessenta, a maior parte do Caribe, da Ásia e da África estava livre do controle político europeu, ainda que muitos tenham continuado a manter relações econômicas com o Ocidente. Ademais, a derrota dos americanos no Vietnã assinalou o mais impressionante evento de descolonização dos anos setenta. Mas a derrota similar da URSS no Afeganistão pouco depois foi, embora menos ruidosa, mais importante, visto que o fracasso soviético nessa guerra colonial exauriu o moral e o capital de um sistema soviético já combalido. Eis um exemplo notável em que o fracasso em colonizar levou diretamente a um colapso do próprio regime colonizador” (Lemert, 2000, pp. 54-55).

Neste sentido, parece derivar daí a idéia de que os anos de 1990 não trouxeram apenas o fim da chamada Guerra Fria, mas sim trouxe conseqüências ainda mais profundas a partir do rompimento com princípios, valores e normas que, de certo modo, alicerçam a própria modernidade. Contudo, o que de fato é tratado como o mais

importante é que a história do regime colonial, da qual o Brasil é um dos grandes protagonistas “colonizados”, na América Latina, iniciado meio milênio antes, no começo da década de 1490, chegava então ao fim, ao menos como sistema político formal do mundo. Ou seja, o fim da própria Guerra Fria e o colapso do regime soviético findou a própria “Instituição Colonização”, destruindo a “base” econômica da modernidade e trazendo à baila a necessidade de rediscussão de princípios como, por exemplo, a idéia de universalismo, haja vista que o fim do processo de colonização implica não apenas desagregação política e econômica, mas é acompanhado de diversas outras implicações, especialmente, sociais e culturais.

Um segundo aspecto a ser ressaltado nesse processo de transição entre épocas diz respeito ao fato de que sempre foi possível indicar um único “centro imperial” no mundo, na maioria das vezes incomparável, tanto em termos econômicos e políticos quanto culturais, mas não nos dias de hoje. Ora, no mundo moderno, tivemos as potências ibéricas no XVI, os holandeses no XVII, os britânicos no XIX e, por volta da metade do século XX, os Estados Unidos da América. Contudo, é possível argumentar no sentido de essa hegemonia é questionável. Por um lado, alguns podem argumentar a defesa de que eles constituem o “centro do mundo”, remetendo-se aos critérios clássicos como, por exemplo, à sua superioridade econômica e ao seu poderio militar. Por outro lado, há ressalvas relativas aos dois argumentos, as quais derivam, primeiro, dos acontecimentos posteriores à “derrota do comunismo”, nos anos 1990 e, segundo, mais recentemente, a fatos sociais importantes, como os de “11 de setembro de 2001”, têm ratificado a sua fragilidade. Senão vejamos:

“Os Estados Unidos ainda são a maior economia capitalista do mundo em volume, e seu poderio militar não tem rival. Mas que poder restrito é esse! O tamanho de sua economia é limitado por suas dívidas econômica e social – dívidas tão graves que ninguém sabe bem como liquidá-las. Pouco depois da virada do milênio, é provável que o Japão ultrapasse os EUA em termos de PIB. No entanto, é verdade, nenhuma outra nação se equipara aos americanos em poderio militar. Mas de que serve essa sofisticação tecnológica em guerras como a travada contra o Iraque, em que depois o Kuwait foi ‘libertado’, mas o verdadeiro alvo, Sadam Hussein, permaneceu seguro no poder ? E o que pode fazer num mundo em que um monte de estrume tratado quimicamente é suficiente para destruir um prédio federal em Oklahoma?”<sup>26</sup> (Lemert, 2000, p. 55).

Ou seja, é possível insistir, atualmente, de que não é possível crer que o futuro do sistema capitalista encontre-se vinculado ao destino de apenas *uma* nação modernizante. Nos dias de hoje há a ausência no mundo do centro que na economia mundial moderna era aquele baseado na colonização, ou seja, o sistema em que Estados centrais administravam a política mundial extraindo e explorando recursos naturais e humanos e, mais, definindo a idoneidade de determinadas condutas, especialmente as derivadas da Europa.

Por fim, talvez a mais importante das razões sugeridas, haja vista que se encontra de forma intrínseca associada à emergência e a ressurgência de problemas raciais

<sup>26</sup>Creio ser interessante ressaltar que essas observações foram realizadas há pelo menos um ano de os Estados Unidos serem, mais uma vez, vítimas de um “atentado terrorista”, sendo o alvo dessa vez o complexo econômico situado na cidade de Nova York denominado de World Trade Center.

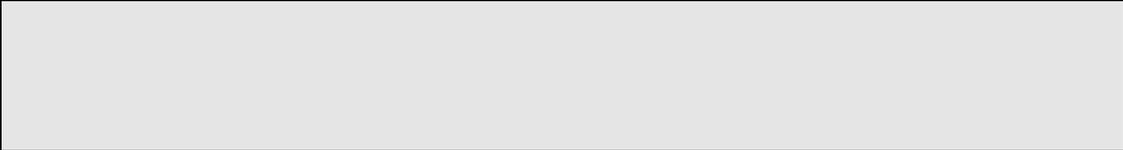
vinculados a nacionalismos e localismos que, inevitavelmente, permeiam cotidianamente a vida das pessoas. Ou seja, concomitante aos movimentos de descolonização vistos especialmente na segunda metade do século XX, identifica-se nesse período uma crescente oposição à própria idéia de um mundo cultural “unificado” e “universal”, baseado em valores e em uma ordem social euroamericanos, ordem essa protótipo do pensamento originário da modernidade. Neste sentido, a cultura presuntiva com base na qual os centros euroamericanos construíram sucessiva e coletivamente princípios interpretativos para explicar a dinâmica mundial (vide as teorias antropológicas de fins do século XIX inspiradas especialmente no evolucionismo darwiniano) chega a um ponto de colapso e de incertezas:

“O paradoxo está em que a desagregação dos blocos geopolíticos, formados com a Segunda grande guerra mundial e a guerra fria, em conjugação com o desenvolvimento intensivo e extensivo do capitalismo pelo mundo, está promovendo a ressurgência da questão nacional. Quando se debilitam os estados nacionais preexistentes, que pareciam sólidos e consolidados, logo ocorrem ressurgências de nacionalismos, provincianismos, localismos, fundamentalismos, etnicismos e racismos. Juntamente com o vasto processo de globalização, desenvolve-se o de fragmentação. Ao mesmo tempo que se criam outras injunções e outros horizontes, em termos de transnacionalismo e cosmopolitismo, criam-se outras injunções e outros horizontes em termos de localismo, nacionalismo, racismo, fundamentalismos (Ianni, 1996, p. 12).

De modo geral, as conseqüências destas transformações podem ser sintetizadas do seguinte modo. Atualmente, assistimos ao surgimento de novos espaços localizados de identificação política nas sociedades ocidentais; não raro noticia-se a (re) emergência de movimentos sociais nas nações norte-americanas e européias que expressam a ressurgência de solidariedades étnicas em oposição a nacionalidades, como base primária de identificação e de sentimentos comunitários; além disso, o ressurgimento de culturas tradicionalistas como base para a oposição às culturas “modernas” euroamericanas na forma de fundamentalismos religiosos é hodiernamente percebida.

O que parece se evidenciar nesse processo é a suposta autenticidade do local contra a artificialidade do universalismo cosmopolita historicamente associado à cultura européia e à constituição de nacionalidades no continente europeu. Trata-se, de certo modo, do fenômeno da “reafirmação de particularidades” (Cf. Weber, 1992), fenômeno que expõe a tensão que marca o que a literatura analisada denomina de “mundo moderno” e que é o alicerce de todas as suas instituições, inclusive da própria ciência: a tensão existente entre razão e cultura (Cf. Estramiana, 1995). Entretanto, é necessário ressaltar que não se trata de uma “nostalgia da comunidade” no sentido colocado por Nisbet (1973); as conseqüências das transformações impingidas aos fundamentos da modernidade vistas acima geram implicações mais dinâmicas à história de uma nação e às interpretações que a ela são associadas ao longo do tempo. Ou seja, na verdade, este trabalho não tem uma preocupação específica em entender todas essas transformações contemporâneas, mas sim demonstrar como os seus efeitos sobre a história e sobre a própria teoria que a construiu também são afetadas, de tal modo que a própria constituição do que se entende por “modernidade” é transformada.

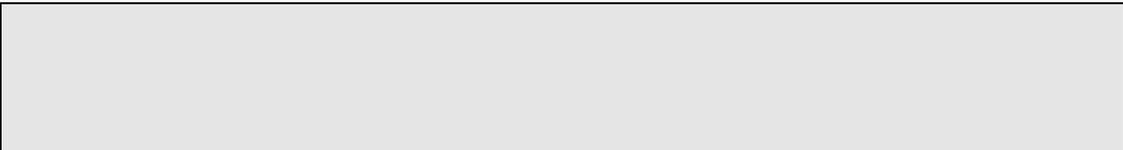
Neste sentido, o que se deve extrair dessa seção é que o fim do século XX parece nos apresentar a necessidade de se perceber a nova “lógica social” que surgiu a partir de um certo o “colapso dos fundamentos” que alicerçavam a vida humana e o pensamento social sobre ela, ou seja, “racionalidade”, “individualismo”, a idéia de “expansão” (globalização), “diferenciação social” etc., parecem ser categorias que devem ser pensadas, nos dias de hoje, a partir de princípios hermenêuticos, reflexivos e críticos, haja vista que agora nos é possível construir uma nova interpretação de nossa própria história, não apenas do ponto de vista dos conteúdos que a eles eram atribuídos de modo quase “divino”, mas sim também é possível pensá-los a partir de suas conseqüências, retornando a ela já envoltos em uma perspectiva crítica que possa extrair dela, a partir do “encontro” entre horizontes, novos conteúdos que, conseqüentemente, forjam uma “estrutura” interpretativa inovadora da realidade social, em particular a realidade nacional brasileira, haja vista que esse é o objeto de estudo específico deste trabalho.



# **PARTE II :**

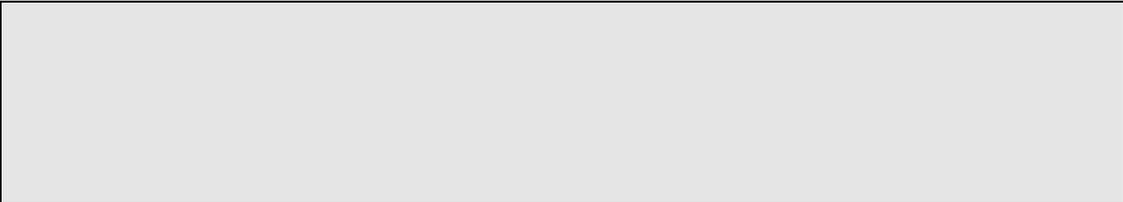
**TEORIA SOCIAL, NAÇÃO, NACIONALIDADE E  
RAÇA NO PENSAMENTO EUROPEU MODERNO**





# **CAPÍTULO III :**

***NAÇÃO, NACIONALIDADE E RAÇA NO  
PENSAMENTO EUROPEU MODERNO***



## Introdução

*“É difícil pensar em algum fenômeno político que continue tão intrigante quanto o nacionalismo e sobre o qual haja menos consenso analítico. Dele não há nenhuma definição amplamente aceita. Ninguém foi capaz de mostrar de forma conclusiva sua modernidade ou antiguidade. Discorda-se sobre suas origens. Seu futuro é incerto. Sua difusão global ora é interpretada pela metáfora maligna da metástase, ora sob os signos sorridentes da identidade e da emancipação. Como se há de conciliar sua universalidade com sua necessária participação concreta?”*

*Benedict Anderson*

O Capítulo II da Parte I, como foi visto, dedicou-se a apresentar uma *visão geral* relativa à modernidade; nesta Parte do trabalho, especialmente neste Capítulo, ao contrário, dar-se-á mais atenção a *um elemento mais específico* desse período histórico. O objetivo é apresentar, a partir de um breve percurso histórico, a formação da *idéia de nação* no pensamento europeu no século XIX, conduzindo o Capítulo através da gradual importância atribuída ao papel que a noção raça exerce nessa formação; no Capítulo seguinte, são delineadas as principais Teorias sociais clássicas e contemporâneas que tratam da temática.

De modo geral, é possível dizer que um dos temas mais influentes no mundo moderno é o da “natureza” do Estado Moderno e de todos os elementos que se encontram a ele associados e que dele foram derivados, como as idéias de “cidadania”,

“nacionalidade”, “identidade nacional” e “nacionalismo”. Como se sabe, a formação dos estados nacionais foi um dos elementos mais importantes da transição da Idade Média para a Idade Moderna (Cf. Elias, 1993 [1939]). Forjando-se o estado nacional estabeleceu-se, a partir de então, uma estrutura de centralização administrativa, um elemento de identidade social, um critério de soberania frente a outras sociedades e, desde pelo menos a Revolução Francesa, um código comum que confere a todos os “nacionais” um atributo de cidadania.

Desta maneira, a noção de *nacionalidade*, compreendida neste trabalho, como posse de certas qualificações estipuladas durante um determinado período histórico que tornam os indivíduos membros de um Estado-Nação e que, por sua vez, condicionam a cidadania (Cf. Stolcke, 2001), tornou-se um princípio hegemônico que se expandiu, especialmente no Ocidente, a partir de meados do século XIX, tendo a sua elaboração destaque nos processos de formação nacional na França, Alemanha e Grã-Bretanha nesse mesmo período. Entretanto, é importante ressaltar em relação à idéia de “*posse de certas qualificações estipuladas*”, e o caso brasileiro o demonstra, que a questão da cidadania parece que não passa somente pela legislação de um país, mas também, sobretudo, pelo que se pode chamar de *ethos cultural* (Cf. Prado Júnior, 1966, Grifo meu).

Ora, essa “juventude” que é associada por alguns autores ao tema não quer dizer que a chamada *questão nacional* não tenha sido percebida anteriormente. De fato, no período que compreende os séculos XVI e XX, a *questão nacional* sofreu várias modificações, mas permaneceu no centro da ação política: transitou do Absolutismo à República, passando pelo Colonialismo, os movimentos de Independência e o Neo-

Colonialismo; no século XX, passando por inúmeros “tipos” de guerra, redesenha o mapa mundi e hoje, depois do fim do Socialismo real, da inserção na “era da comunicação internética” e da a formação dos “blocos econômicos”, o mundo arroga-se a condição de “sociedade globalizada”.

No entanto, basta que se lance um olhar mais acurado para o Islã e o Oriente Médio, bem como para os Estados Unidos da América, nos dias de hoje, alvos de maior atenção mundial, mas também a Irlanda do Norte, a África etc. - para dar exemplos mais evidentes - e a *questão nacional* não parece desvanecida. Afinal, como salienta um dos mais argutos estudiosos da questão, “*um homem tem de ter uma nacionalidade, tal como tem de ter um nariz e duas orelhas*” (Cf. Gellner, 1993, p. 18).

Essa condição hegemônica do nacionalismo, como não poderia deixar de ser, não passou despercebida pelas Ciências Sociais. Pelo contrário, nos últimos anos esse tema transformou-se em uma das questões centrais de nossas disciplinas, envolvendo historiadores, sociólogos e antropólogos que passaram a problematizar fundamentalmente o processo de construção das nações e dos nacionalismos, associado também à questões relativas à globalização, transnacionalização do trabalho, racialização das relações humanas etc., suas repercussões na organização social e, talvez o enfoque mais interessante, seu papel na produção de um sistema ideológico atribuidor de identidade. De fato, principalmente durante as décadas de 1980 e 1990, a “indústria acadêmica”, estruturada em torno dos conceitos de nação e de nacionalismo tornou-se tão vasta e

interdisciplinar que rivaliza com todos os outros focos contemporâneos de produção intelectual (Cf. Verdery, 2000)<sup>27</sup>.

Neste sentido, como foi anunciado na Introdução, esse Capítulo tem por objetivo discutir, de modo sucinto, o percurso histórico que constitui as raízes e as ramificações que estruturam a idéia de nação, e especialmente a de nacionalidade, no pensamento europeu moderno, bem como compreender em que medida ambas as idéias, *nação* e *nacionalidade*, adquiriram consistência a partir de seu entrelaçamento com a noção de raça.

### **Povo, Pátria, Nação**

*“A questão central é como os destinos de uma nação ao longo dos séculos vêm a ficar sedimentados no habitus de seus membros individuais”*

*Norbert Elias*

De modo geral, há um certo consenso em atribuir juventude e jovialidade ao conceito “nação”, atribuindo a sua gestação ao nascimento do chamado Estado-nação moderno, que tem a sua definição engendrada pela sua independência ou soberania política e pela unidade territorial e legal. Contudo, embora alguns autores possam

<sup>27</sup> Recentemente, inclusive, foi publicado no Brasil “Um Mapa da Questão Nacional” (2000), organizado por Gopal Balakrishnan., uma reunião de trabalhos sobre o tema aglutinando, sem dúvida, os autores mais importantes na contemporaneidade: Benedict Anderson, Ernest Gellner, Anthony Smith, Eric Hobsbawn e Jurgen Habermas.

inclusive sugerir uma data para o seu nascimento, em termos conceituais, as dificuldades são compreensivas.

Ernest Gellner (1925-1995), um dos autores mais importantes do pensamento social contemporâneo, afirma que não há, e provavelmente não pode haver, uma definição unânime, neutra, por assim dizer, para o termo nação (Cf. Gellner, 1996). De certa forma, atualmente, uma afirmação como esta é bem mais fácil e inteligível de ser apresentada, haja vista o fato de que a *dimensão retórica* dos conceitos nas ciências sociais tem sido constantemente ressaltada. Eric Hobsbawn, em uma obra considerada hoje clássica sobre o tema, nos diz que, por exemplo, a idéia de “nação”, apesar de se apresentar como uma entidade com raízes profundas no passado e em uma comunidade de língua e sentimento, trata-se de um conceito construído e disseminado no Ocidente, principalmente, a partir do século XVIII (Cf. Hobsbawn, 1991).

Na mesma perspectiva, Gellner salienta que nos tempos *pré-modernos* os indivíduos eram membros de grupos de parentesco, ou de organizações locais, súditos de dinastias, adeptos de tipos de fé em geral ligados a uma legitimação política, membros de estratos sociais ritual ou juridicamente definidos etc. A identificação cultural e a lealdade eram complexas e variáveis. Assim, a pergunta sobre o que é uma *nação* raramente era feita, e só se torna conhecida e insistente no contexto de um tipo especial de organização sócio-política que, por sua vez, tornou-se difundida a partir da virada do século XVIII para o XIX, sendo associada, consensualmente, ao pensamento de um determinado pensador alemão.

Ora, a origem das idéias de nação e nacionalidade na modernidade encontra-se vinculada a um dos precursores da sociologia e da psicologia social, o pensador Luterano Alemão Johann Gottfried von Herder (1744-1803). De fato, desde Herder:

“(…) as nações são concebidas – à semelhança dos indivíduos – como agentes históricos, dotados de espíritos ou almas, missões, vontades e talentos; têm lugares de origem/nascimento (no mito nacional, muitas vezes chamados de berços) e linhagens (em geral, linhagens patriarcais), além de ciclos de vida que incluem o nascimento, períodos de florescimento, decadência e medo da morte; como referencial físico, elas têm territórios delimitados como os corpos humanos. Supõe-se que as nações, como os indivíduos, tenham identidades, amiúde baseadas no chamado caráter nacional. Assim, a identidade nacional existe em dois níveis: o sentimento do ‘eu’ do indivíduo como nacional e na identidade do todo coletivo em relação a outros da mesma espécie “ (Verdery, 2000, p. 242).

De modo geral, Herder não acreditava que o caráter nacional poderia ser algo herdado, mas apenas aprendido. Durante intensivos debates sobre o papel da hereditariedade e do meio ambiente na produção do conhecimento, ocorridos no século XVIII, o filósofo alemão posicionou-se ao lado dos que acreditavam na relatividade das características hereditárias (Cf. Østergaard, 2000). As conseqüências dessa posição sobre as suas idéias acerca do conceito de nação ocorrem do seguinte modo. Para Herder:

“(…) a humanidade está dividida em ‘comunidades’ que um antropólogo moderno chamaria de ‘culturas’. Para ele, esses grupos humanos são o produto do clima, da geografia e da necessidade física

e biológica, tanto quanto são um produto cultural ou histórico. Essa unidade, naturalmente dada, tem um profundo valor moral. Nas palavras de Herder, o que a natureza dividiu pela língua, pelos costumes, pelo caráter, não há de ser artificialmente unificado pelo homem. Cada cultura – que ele denomina de Volk<sup>28</sup> - é um todo separado cujo valor só pode ser auferido nos seus próprios termos” (Ribeiro, 1993, p. 96).

Uma outra idéia importante que deriva do pensamento de Herder diz respeito ao fato de que ele considerava o respeito, a afeição, o parentesco e a igualdade como fundamentos das relações humanas, ou seja, os homens deveriam viver em “*unidades naturais*”, isto é, em comunidades unidas por uma cultura comum (ele abominava a dominação e o colonialismo). No século XIX, a idéia herderiana de *Volk* como uma comunidade natural de língua e sentimento foi associada à noção de Estado, originando a idéia de Estado-nação. Eric Hobsbawn (1991), em seu já citado texto, menciona alguns exemplos do deslocamento e transformação do conceito, cuja denominação sugerida por ele é a de “protonacionalismo” – ou seja, é a criação romântica de uma cultura específica enraizada no folclore, na história, nas tradições locais e, sobretudo, num vernáculo – para o nacionalismo *de per se*.

Mas, afinal, quais diferenças podem ser sugeridas em relação a expressões como, por exemplo, nação, povo e pátria, muitas vezes consideradas sinônimas?

A expressão “nação” vem de um verbo latino, *nascor* (nascer), e de um substantivo derivado desse verbo, *natio* ou nação, cujo significado é o de um parto de

<sup>28</sup> Para Herder, *Volk* poderia significar cultura, comunidade ou nação.

animais ou o parto de uma ninhada. Devido a essa significação, “o parto de uma ninhada”, a palavra *natio*/nação passou a significar, como uma espécie de derivado, os indivíduos nascidos ao mesmo tempo de uma mesma mãe e, posteriormente, os indivíduos nascidos num mesmo lugar.

No final da Antigüidade e início da Idade Média, a Igreja Romana fixou seu vocabulário latino, passando a utilizar o plural *nationes* (nações) para se referir aos pagãos e distingui-los do *populus Dei*, o “povo de Deus”. Neste sentido, enquanto a palavra “povo” se referia a um grupo de indivíduos organizados institucionalmente, que obedecia a normas, regras e leis comuns, a palavra “nação” significava apenas um grupo de descendência comum e era usado não só para referir-se aos pagãos, em contraposição aos cristãos, mas também para referir-se aos estrangeiros e a grupos de indivíduos que não possuíam um estatuto civil e político. Em suma, neste momento, “povo” era um conceito jurídico-político, enquanto “nação” era um conceito biológico. De fato, como uma espécie de complemento a esse argumento, vejamos o que nos diz esse autor:

“O conceito de nação começou a formar-se a partir do conceito de povo, que havia dominado a filosofia política do séc. XVIII, quando se acentuou, nesse conceito, a importância dos fatores naturais e tradicionais em detrimento dos voluntários. O povo é constituído essencialmente pela vontade comum, que é a base do pacto originário; a nação é constituída essencialmente por vínculos independentes da vontade dos indivíduos: raça, religião, língua e todos os outros elementos que podem ser compreendidos sob o nome de ‘tradição’. Diferentemente do ‘povo’, que não existe senão em virtude da vontade deliberada de seus membros e como efeito dessa vontade dos

indivíduos, a nação nada tem a ver com a vontade dos indivíduos: é um destino que paira sobre os indivíduos” (Abbagnano, 1998, p. 695).

A essa forma de tratar a “nação” em função de uma conceituação cuja estrutura do argumento insiste em recair sobre um referencial biologizante e naturalista, “*é um destino que paira sobre os indivíduos*”, argumentarei na seção posterior em direção a uma concepção que proponha uma articulação entre o político (simbólico), ciente da juventude do conceito, e o mitológico. Contudo, antes de definir de modo mais apropriado o argumento, creio ser necessário efetuar o fechamento das diferenças histórico-conceituais dos termos a que nos propusemos analisar através de nuances importantes que podem ser apontadas em relação às possibilidades de aproximação entre as noções de “povo”, “nação” e de “pátria”.

“Pátria”, antes da fundação histórica da idéia moderna de “nação”, enquanto constituída por um conteúdo essencialmente político (Estado-Nação), era um termo empregado com outra conotação. Do mesmo modo que o termo “povo”, a palavra “pátria” também deriva de um vocábulo latino, *pater*, que significa pai. Contudo, *pater*, no sentido então empregado, quer dizer “o senhor”, “o chefe”, aquele que tem a propriedade privada absoluta e incondicional da terra e de tudo o que nela existe, isto é, plantações, gado, edifícios etc.; daí deriva a conhecida expressão *patrimonium*, ou seja, diz respeito ao fato de que pai é dele, do *patrimonium*, dono, é o senhor cuja vontade pessoal é lei, tendo o poder de vida e de morte sobre todos os que formam seu domínio, e os que estão sob seu domínio formam a *familia* (mulher, filhos, parentes, clientes e escravos), em síntese:

“Pai se refere, portanto, ao poder patriarcal e pátria é o que pertence ao pai e está sob seu poder. É nesse sentido jurídico preciso que, no

latim da Igreja, Deus é Pai, isto é, senhor do universo e dos exércitos celestes. É também essa a origem da expressão jurídica ‘pátrio poder’, para referir-se ao poder legal do pai sobre filhos, esposa e dependentes (escravos, servos, parentes pobres) (Chauí, 2000, p. 15).

Do ponto de vista histórico, a partir do século XVIII, presencia-se a uma certa transformação do sentido da expressão, isto como espécie de consequência das grandes revoluções que assolaram o Ocidente nesse período, especialmente aquela denominada por Eric Hobsbawn (1996) de “*a primavera dos povos*”, na primeira metade do século XIX, tratada como o paradigma de um tipo de “*revolução mundial*”, haja vista a sua influência sobre vários continentes, inclusive o americano, detectada na insurreição de 1848 em Pernambuco (Cf. Hobsbawn, 1996, p.28). De fato, a partir daí, a expressão “pátria” passa a significar o território cujo senhor é o *povo organizado* sob a forma de Estado independente. No Brasil e na América Latina, por exemplo, a influência dos movimentos independentistas tem como uma de suas consequências o fato de que a nação, àquele momento, primeira metade do século XIX, “*é concebida por intermédio da noção de pátria, que se materializa em uma territorialidade e se define pelas repetidas representações de identidade contidas na natureza incomensurável e selvagem dos trópicos*” (Cf. Veloso & Madeira. 1999, p. 69).

Contudo, ao longo do século XIX, algumas transformações sócio-políticas parecem sugerir *mudanças em relação aos conteúdos simbólicos* que definem o uso da expressão “nação”, tornando-a, de certo modo, distinta de sua utilização restrita à caracterização de índios, negros ou judeus, ou mesmo da “*natureza incomensurável e*

*selvagem dos trópicos*”, passando, de certo modo, a ser generalizada. Ver-se-á, na seção seguinte, o modo por meio do qual essa generalização ocorreu no pensamento social europeu moderno.

## **Nação, Nacionalidade e Raça**

*“Uma fonte da ação comunitária muito mais problemática do que as circunstâncias tratadas até agora é a posse efetivamente baseada na descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a pertinência à raça”*

Max Weber

Este Capítulo é dedicado a apresentar alguns dos elementos sociais e históricos que formaram as idéias de nação e de nacionalidade na Europa moderna. Neste sentido, torna-se indispensável inserir esta reflexão em uma perspectiva histórica e contextual de análise dos conceitos ora tratados, especialmente aqueles relacionados à formação nacional e à idéia de identidade nacional.

Essa perspectiva metodológica segue, com algumas ressalvas, princípios basilares relativos à necessidade percebida de “contextualizar” a temática, na esteira do pensamento de Eric Hobsbawm (1991). De fato, neste trabalho, tem-se procurado *relativamente* distanciar-se de sua concepção “construtivista” de nação (Cf. Rouanet *apud*

Veloso e Madeira, 1999), compreendida por ele como mais uma “invenção” da modernidade. A inspiração original deste estudo parece aproximar-se mais de concepções contemporâneas relativas ao caráter narrativo (Cf. Sommers, 1995) e hermenêutico (Cf. Gadamer, 1997; Cf. Preston, 1997)) da noção de identidade e/ou subjetividade, ou seja, há uma tendência a considerar relevante uma certa “*postura relativista*”, ou seja, consciente das contingências associadas ao *construto* estudado, mas em defesa de um certo caráter *estruturante* da idéia de nação. Essa hipótese será esmiuçada na seção posterior através da defesa da permanência da importância das idéias de nação e de nacionalidade com o auxílio da articulação entre a concepção teórica elaborada por Marilena Chauí (2000) relativa à *idéia de nação como semióforo* e a tese proposta por Anthony Smith (1993) sobre o caráter *mítico-simbólico* do *construto*.

Ora, geralmente, do ponto de vista de concepções clássicas, refletir sobre as noções de “nação” e “nacionalidade”, tende a nos levar a atribuir mais importância ao predomínio de uma perspectiva que as trata como se elas fossem noções preenchidas com elementos “cristalizantes”, “a-históricos”, atribuidores de uma certa “autenticidade”, é o que se denomina uma tendência “ontologizante” ou “diferencialista”, segundo a qual cada identidade seria um feixe autárquico de diferenças, radicadas em um grupo ou comunidade.

De fato, a história dessa idéia caracteriza-se em demasia pela “naturalização” e “essencialização” que são associadas a ela, haja vista que se percebe uma certa tendência em pensar uma nação como algo enraizado na história e nos sentimentos (Cf. Ribeiro, 1993). Contudo, em meu entender, os efeitos sobre a história dessas perspectivas e a diversidade da literatura que trata do tema é prototípica em

relação às ambigüidades que são gestadas na defesa histórica dessa postura, demonstrando que as “coisas” não são tão “naturais” quanto a teoria quer fazer crer, o que ressalta ainda mais a importância da tese de Otavio Ianni de que “*a realidade nunca permanece inocente do seu conceito*” (Ianni, 1993, p.11). Essa “ausência de inocência” é percebida na formação nacional européia e em seus desdobramentos ao longo da história, especialmente no tocante ao continente latino-americano. Neste sentido, já tendo abordado algumas das principais transformações pelas quais passou o conceito de nação em relação a outros relativamente similares, ver-se-á especificamente o seu lugar no pensamento social europeu e o espaço forjado para a colonização de outros “lugares de pensamento”.

A importância deste entendimento, para a compreensão do contexto social brasileiro, diz respeito ao fato de que a intensificação das idéias sociais no Brasil do século XIX encontrava-se imersa em categorias sociais desenvolvidas com vistas à reificação do pensamento denominado “Ocidental”, cuja inspiração derivou das condições da cultura política e do colonialismo europeu no continente americano (Cf. Afonso, 1999). Neste sentido, no momento, é importante convergir em direção à via principal, cujo eixo argumentativo é compreender como a categoria “raça” tornou-se o principal veículo explicativo dos conceitos de nação e de nacionalidade no século XIX, afetando, conseqüentemente, o pensamento social no Brasil.

Na esteira dos objetivos deste trabalho, é relevante agora entender o lugar ocupado pelo pensamento racial vigente na época e a importância atribuída por ele à noção de raça na constituição da idéia de nação que então se formava. Para tanto, é

necessário retornar a determinados acontecimentos atrelados às histórias da França e da Alemanha no início do século XVIII, haja vista que a ambigüidade que as elites latino-americanas vivenciaram, encontrou um elemento renovador na crise política e ideológica que afetou os povos europeus depois da guerra franco-prussiana de 1870, especialmente devido ao fato de que a necessidade francesa de contrapor-se ao nacionalismo alemão de base étnico-racial, acabou servindo de base para a construção da idéia de nacionalidade brasileira (Cf. Guimarães, 2002, p. 111)<sup>29</sup>.

De acordo com o autor, percebe-se que a nacionalidade brasileira teria sido influenciada diretamente pelo esforço francês em construir uma comunidade nacional integrada não pelas *origens* mas pelo *contrato*, diferenciando-se, assim, do nacionalismo alemão de *corte étnico-racial*, ou seja, a aproximação no Brasil é identificada a partir da ênfase francesa na formação nacional por “*assimilação de povos*” em contraste com a pretensa distinção racial que é percebida no desenvolvimento do pensamento social alemão. Mais adiante, ver-se-á que esse “*contraste*” entre as formas de pensar em relação às noções de raça e nação é bastante relativo, haja vista as similaridades existentes. De modo geral, a idéia de nação que prevalece na França é ambígua, de tal modo que há a preservação de uma referência implícita a uma “*raça histórica*” construída a partir de

<sup>29</sup> De modo geral, pode-se dizer que a formação do pensamento do latino-americano pode ser vista como a própria história da idéia de América Latina. Neste sentido, o processo de construção das idéias de nação, nacionalidade e identidade nacional brasileira no século XX apresenta muitas similitudes com o processo que se passou na América Latina em geral, especialmente em relação à importância atribuída ao papel de certas categorias interpretativas que organizam tanto o pensamento social quanto a própria realidade, visto que esta, como ressaltado anteriormente, “*nunca permanece inocente do seu conceito*” (Ianni, 1993, p. 11). Algumas dessas categorias são, por exemplo, “civilização e barbárie”, “instabilidade política crônica”, “Estado forte”, “questão nacional”, “sociedade civil débil” etc. e, no caso deste trabalho em particular, a categoria “raça” como um dos que direcionaram os caminhos da realidade social.

memórias coletivas, de experiências históricas e do culto aos ancestrais (Cf. Costa, 2002).<sup>30</sup>

De modo geral, o referencial teórico fundamental para se efetuar esse percurso é o trabalho de Hannah Arendt (1989 [1951]) relativo à constituição do pensamento racial europeu, visto que determinados personagens influentes nesse período do pensamento europeu como, por exemplo, o conde Arthur de Gobineau, também estiveram presentes nos desdobramentos do pensamento social brasileiro em fins dos XIX.

A constituição e os desdobramentos do pensamento alemão na primeira metade do século XX, de modo geral, tem levado à consideração da Alemanha como uma espécie de berço da ideologia racial que foi disseminada na Europa nesse período. Contudo, as diversas leituras que são realizadas sobre a história de determinados acontecimentos relativos aos antecedentes da chamada “ideologia racista” que foi associada à nação discerniram outros elos entre raça e nação através do pensamento de certos intelectuais franceses. Esses elos têm a sua semente no interesse da intelectualidade européia, em especial a francesa, acerca dos povos e/ou criaturas “diferentes”, “estranhas” “exóticas”, que permeiam o passado do pensamento e da história da Europa. Contudo, é especialmente o período das grandes viagens um marco

<sup>30</sup> Nos Capítulos V e VI, nos quais encontram-se as análises do contexto histórico e dos textos dos ensaístas brasileiros ora estudados, ver-se-á uma certa constância em fazer referências à plausibilidade de, em um futuro próximo, no Brasil, dar-se a constituição de uma “*raça histórica*” a partir da resolução do “dilema brasileiro”, ou seja, como constituir uma “nação” sem a existência de “pureza racial” em seu território. De certo modo, são as idéias de “*orientação para o futuro*” e a “*ambigüidade em relação ao corte étnico-racial*” as duas dimensões que prevalecem no pensamento francês relativo à formação nacional, e é também a mesma direção tomada pelo pensamento social no Brasil do período.

específico no pensamento ocidental, através da inserção de uma maior evidência percebida na diferença existente entre os homens:

“O crescente interesse pelos povos ‘diferentes’, estranhos e até mesmo selvagens caracterizou a França intelectual do século XVIII. As pinturas chinesas eram admiradas e imitadas nessa época, uma das obras mais famosas intitulava-se *Lettres persanes* e as narrativas de viajantes eram a leitura favorita da sociedade. A honestidade e a simplicidade dos povos selvagens e não-civilizados opunham-se à sofisticação e frivolidade da cultura. Muito antes que o século XIX, com o aumento das oportunidades de viajar, trouxesse o mundo não-europeu ao alcance de qualquer cidadão médio, a sociedade francesa do século XVIII já havia tentado espiritualmente compreender o conteúdo de culturas e países distantes das fronteiras européias” (Arendt, 1989 [1951], p. 191).

De fato, o próprio Herder, mencionado acima, salienta um fervoroso entusiasmo por “novos espécimes da humanidade” que orgulhava os heróis da Revolução que, juntamente com a “nação francesa”, levaram liberdade aos povos de todas as cores que viviam sob a bandeira da França<sup>31</sup> e, além disso, formalizaram a importante idéia de que a humanidade era uma:

“Herdeira de uma tradição humanista, a reflexão sobre a diversidade se torna, portanto, central quando, no século XVIII, a partir dos legados políticos da Revolução Francesa e dos ensinamentos da Ilustração, estabelecem-se as bases filosóficas para se pensar a

humanidade enquanto totalidade. Pressupor a igualdade e a liberdade como naturais levava à determinação da unidade do gênero humano e a certa universalização da igualdade, entendida como um modelo imposto pela natureza” (Schwarcz, 1993, p.45).

Associado a esse entusiasmo “Humanista”, que certamente exerceu a sua contribuição sobre a idéia de formação nacional, cuja figura central é, sem dúvida, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), há uma contradição fundante que une ideologicamente certos conceitos essenciais relativos ao tema e que as leis modernas de nacionalidade foram elaboradas para superar (Cf. Stolcke, 1993), especialmente aquelas referentes à raça e nacionalidade:

“O crescimento do capitalismo e das burguesias nacionais concorrentes, a dissolução dos laços tradicionais de fidelidade política e a resultante liberdade de movimento das populações emprestaram nova urgência à questão da pertença nacional. O século XIX assistiu ao surgimento de uma multiplicidade de Estados territoriais que rivalizavam entre si em torno de soberania e dominância. Entretanto, as comunidades tradicionais não coincidiam necessariamente com os Estados territoriais como sociedades modernas politicamente organizadas. Assim, *tornou-se imperioso dispor de uma regulamentação clara a respeito de seus membros*, ao foco de lealdade de seus habitantes e à fonte dos direitos civis e deveres em expansão, e também de desprezo a todos os estrangeiros” (Stolcke, 2001, pp. 414-415, Grifo meu).

<sup>31</sup> A consequência imediata deste entusiasmo por países estranhos transformou-se na mensagem da fraternidade, porque se inspirava no desejo de demonstrar, em cada novo e surpreendente “espécime da humanidade”, um velho ditado de La Bruyère: *La raison est de tous les climats*”.

De fato, o pensamento Iluminista francês foi o primeiro, no século XVIII, a discutir sobre se o que forma um povo são as suas origens ou a idéia rouseauniana de *contrato* social, a qual tem como alicerce a idéia de povo como produto de uma associação livre e interessada em definir “nação” de modo puramente político.

Nesse mesmo período, de certo predomínio da visão idílica de Rousseau, desenvolveu-se também uma perspectiva contrária a esse elogio ao “bom selvagem” e à idéia de uma “humanidade una”; houve uma inversão da visão paradisíaca da América através da elaboração de um discurso cuja ênfase era nos aspectos negativos do continente americano:

“Esse discurso, que rompe com a projeção da imagem do Éden sobre o Novo Mundo, legitima a expansão colonial européia, encarregada de difundir as ‘luzes’ da Europa civilizada. A idéia da ‘inferioridade’ do meio americano e da ‘fraqueza’ de suas formas de vida se difundiu no pensamento europeu do século XVIII” (Ventura, 1991, p.22).

De modo geral, a literatura que trata do tema destaca dois importantes pensadores, Buffon (1707-1788), naturalista francês considerado um dos antecessores da formação da antropologia e da ciência geral do homem no final do século XIX, e Cornelius de Pauw, jurista que introduz na literatura o uso da noção de “*degeneração*” para pensar o homem. Duas idéias centrais são suficientes para inserir a contribuição dos autores aos objetivos do trabalho: a tese de Buffon sobre a “*infantilidade do continente*” e a de De Pauw sobre a “*degeneração americana*”. Ambos os autores são os responsáveis pela ruptura com o “*paraíso rouseauniano*” e por contribuir no forjar o espaço social e

científico de justificativa para a relação entre nação e raça, haja vista que há, nesse momento, a inserção da idéia de que existe uma “*cisão entre os homens*”, “*a existência não de uma humanidade, mas de várias humanidades*” (Schwarcz, 1998a, p.77). Neste sentido, de modo geral, o que ocorre sinteticamente é que:

“(…) no contexto intelectual do século XVIII, novas perspectivas se destacam. De um lado, a visão humanista herdeira da Revolução Francesa, que naturalizava a igualdade humana; de outro, uma reflexão, ainda tímida, sobre as diferenças básicas existentes entre os homens. *A partir do século XIX, será a segunda postura a mais influente, estabelecendo-se correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais*” (Schwarcz, 1993, p.47, Grifo meu).

Dessas inquietações derivam certas definições de ordem sócio-política necessárias ao processo de constituição dos Estados-nação na época. Por um lado, os direitos de cidadania, que exaltavam a liberdade e a escolha individual, a chamada “doutrina cosmopolita revolucionária do novo Estado territorial”, substituiriam a arcaica noção do súdito do Antigo Regime, cujo eixo era a fidelidade vertical tradicional e, por outro, a realidade político-ideológica da época cuja base se encontrava na construção imediata de um mundo dividido em Estados-nação concorrente, cada um a reivindicar o direito de controlar sua própria população, excluindo as demais. A consequência mais importante dessas inquietações foi a preocupação de certos Estados-nação emergentes de

codificar a nacionalidade<sup>32</sup>, condicionando, assim, diversas formas de identificar as origens, sangue e raça, geografia e clima, mestiçagem, língua etc. (Cf. Guimarães, 2002).

O ápice da discussão desdobrou-se em duas doutrinas relativas a essa codificação: a primeira, estabelecia o princípio conservador e excludente *jus sanguinis* (lei do sangue), que proporcionava à nacionalidade uma dependência entre a pertença a um Estado e a partilha de um patrimônio cultural transmitido por *hereditariedade*, alicerce do pensamento racista constituinte da concepção moderna de nação, e a segunda, a *jus soli* (lei do solo), que vinculava nacionalidade ao nascimento no território de um Estado.

Além disso, produto desses desdobramentos, um interessante paradoxo parece ter sido gestado nesse precioso período da história da humanidade, ou seja, é justamente no “*século criador de nações*”, na própria França, nação amante e principal portadora, àquele momento, de princípios historicamente valiosos à humanidade, onde se vai encontrar a semente que unirá os conceitos de nação e raça através do pensamento de um autor, o conde de Boulainvilliers, nobre francês cuja obra foi publicada no início do século XVIII.

De acordo com Hannah Arendt (1989 [1951]), no início do século XVIII, o conde de Boulainvilliers interpretava a história da França como sendo a história de duas nações diferentes, das quais uma, de origem germânica, havia *conquistado* (grifo meu) os habitantes mais antigos, os gauleses, estabelecendo-se como classe governante, a “nobreza”, cujos direitos supremos eram baseados no “direito da conquista” e na

<sup>32</sup> Especialmente os Estados-nação da França e da Alemanha. A França inclusive sendo o primeiro Estado moderno a codificar a nacionalidade.

“necessidade da obediência que sempre é devida ao mais forte”. A nobreza descenderia do primeiro, os germânicos, enquanto o *Tiers État* descenderia do segundo, os gauleses<sup>33</sup>.

*“A fim de recuperar para a nobreza a primazia incontestada, Boulainvilliers propôs que seus companheiros de nobreza negassem ter origem comum com o povo francês, quebrassem a unidade da nação e alegassem uma distinção peculiar e eterna. Mais ousado que a maioria dos defensores da nobreza depois dele, Boulainvilliers negava qualquer conexão predestinada entre os homens e o solo. Assim, admitia que os gauleses estivessem na França havia mais tempo e que os francos eram estranhos e bárbaros. Mas baseava sua doutrina exclusivamente no eterno direito de conquista”* (Arendt, 1989 [1951], p. 192, Grifo meu).

De fato, Boulainvilliers sugeriu que a nobreza se dissociasse do povo francês, negando a origem comum dos dois grupos. De acordo com ele, os nobres deveriam ressaltar seus laços comuns com a nobreza alemã e desse modo romperem com a França que, àquele momento, transformava-se em nação.

De modo geral, em essência, esta teoria não é constituída por elementos racistas, haja vista que o seu autor menciona “povos” e não “raças”, além de basear o direito do povo superior em um elemento histórico e não físico, que é a conquista, ainda que a própria autora corretamente ressalte o fato de o dado histórico, a conquista, ser na verdade uma resultante de “qualidades naturais” do povo conquistado.

<sup>33</sup> Na verdade, de acordo com Montesquieu (1689-1755), em seu “Espírito das Leis” (1748), a leitura da história efetuada pelo conde tratava-se de um argumento político-ideológico em oposição ao crescente poder político do *Tiers État*.

A curiosa contradição da relação entre a história humana recente e as noções de raça e nação encontra-se justamente no fato de que a partir dela foram disseminadas várias outras teorias francesas que investiram na idéia de uma suposta superioridade germano-nórdica, bem como em um desprezo mais arraigado pelos franceses devido a sua descendência de escravos. É interessante observar que, nesse momento, início do século XIX, a teoria de Boulainvilliers, cuja ênfase era depositada em um elemento histórico, a conquista, desloca-se gradualmente para um elemento biológico, a raça<sup>34</sup>. Além disso, é possível dizer que o ápice da sofisticação dos desmembramentos teóricos derivados das idéias do conde encontra-se na obra de Arthur de Gobineau, haja vista que ele transforma em doutrina histórica a opinião, já aceita de modo geral entre os nobres franceses, relativa à existência de uma lei secreta que explicaria a queda das civilizações.

O pensamento alemão relativo às possíveis articulações existentes entre raça e nação, especialmente a chamada “ideologia racista alemã”, desenvolvida a partir da invasão francesa dos Estados germânicos no início do século XIX, tinha como objetivo primordial unir o povo alemão, tratava-se de:

“(…) uma ideologia profundamente nacional – em lugar de ser um instrumento de dissensão, como no caso francês, a ideologia alemã, construída por liberais e intelectuais, tinha como objetivo a unificação do povo alemão” (Ribeiro, 1993, p.97).

<sup>34</sup> No Capítulo posterior, as principais concepções relativas às teorias raciológicas, disseminadas no século XIX, principalmente pela França, serão melhor aprofundadas, haja vista o seu uso pelos intelectuais brasileiros com vistas a forjar a idéia de nacionalidade.

Além disso, o pensamento alemão divergia em certos aspectos do pensamento francês, especialmente em relação ao papel da nobreza e a sua relação com a ascendente burguesia. De fato, como ressalta com propriedade Hannah Arendt:

“Com exceção do período das reformas prussianas (de 1808 a 1812), a nobreza da Prússia não se assustou com a ascensão da burguesia, nem recebeu uma coligação entre as classes médias e a casa governante, já que o rei da Prússia era o maior latifundiário do país, permanecendo *primus inter pares* a despeito dos esforços dos reformadores. Portanto, foi fora da nobreza que surgiu a ideologia da raça que, na Alemanha, transformou-se em arma para os nacionalistas” (Arendt, 1989 [1951], p. 196).

A preocupação alemã em torno da unidade levou à busca de elementos objetivos que personificassem a unificação. A princípio, a língua – os grupos de língua alemã, espalhados por toda a Europa, que nunca haviam vivido sob um mesmo Estado no passado – foi tomado como elemento unificador. Neste sentido, é importante pontuar que tanto a teoria francesa, quanto à alemã, no início, não foram desenvolvidas a partir do elemento racial; na concepção francesa inclusive, a princípio, prevalece a inspiração Humanista rousseuniana de conceber a formação nacional por assimilação de povos, contrapondo-se a pretensão de distinção racial da aristocracia através de sua origem germânica (Cf. Guimarães, 2002, p. 112). A partir do início do século XIX, contudo, a origem comum de todos os grupos germânicos passa a ser descrita em termos de “parentesco”, “laços de família”, “unidade tribal” e uma “origem pura”, ou seja,

desejando a união de todos os povos de língua alemã, eles insistiam na importância da origem étnica (*racial*) comum<sup>35</sup>.

Hannah Arendt (1989 [1951]) nos diz que este deslocamento da língua para a raça como critério atribuidor de nacionalidade foi, de certo modo, inevitável, haja vista o fato de que o nacionalismo político, baseado na idéia de consenso, como na França, não era possível para grupos que não tinham lembranças históricas comuns. Além disso, a língua, como idéia unificadora, não havia conseguido unir os alemães. Talvez devido a esse fato, é que um intelectual alemão em 1814 tenha declarado que “cada *raça* é um todo separado e completo” e que, assim, os alemães também constituiriam um *Volk* separado<sup>36</sup>.

Neste sentido, alguns desdobramentos nos pensamentos francês e alemão já indicam o deslocamento da concepção de nação, cuja ênfase era, inicialmente, sobre a existência de uma língua comum ou de um passado comum, para, finalmente, debruçar-se em definitivo sobre a raça. De fato, Zubaida (1996) nos diz que, em períodos anteriores ao século XIX, “*raça*” referia-se, eminentemente, à “*estirpe*” nacional, por exemplo, franceses eram distintos dos alemães, com atributos, costumes e tradições que os distinguiam, sendo “racismo”, assim, tratado em termos de orgulho ou caráter nacional.

<sup>35</sup> É relevante saber que a expressão “raça” foi introduzida na literatura mais especializada em inícios do século XIX por Georges Cuvier, inaugurando, assim, a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos (Cf. Stocking, 1968). Ou seja, elabora-se nesse período uma espécie de projeto social que é essencialmente marcado pela diferença de atitude entre o cronista do século XVI e o naturalista do século XIX, “a quem não cabia apenas narrar, como classificar, ordenar, organizar tudo o que se encontra pelo caminho” (Sussekind, 1990, p. 45). É justamente aí que tem início a crítica ao humanismo de Rousseau, especialmente através de uma aproximação cada vez maior entre as noções de raça e povo (Cf. Schwarcz, 1993).

<sup>36</sup> O desenvolvimento da biologia possibilitou essa forma de análise, a qual teve como conseqüência o desenvolvimento das teorias evolucionistas e sistemas de classificação de diferentes culturas, organizadas em torno de escalas de superioridade/inferioridade, o que será discutido mais adiante, ao tratarmos especificamente, da apreensão pelo pensamento social no Brasil das teorias sociais difundidas na Europa do século XIX.

Contudo, nesta espécie de *continuum* mencionada acima, ainda haveria uma outra questão a ser salientada, o fato de que nesse mesmo período intelectuais alemães, contrários à burguesia então nascente, alimentaram o desenvolvimento do conceito de “*personalidade inata*”, objetivando se auto-intitular os “*verdadeiros nobres*”. Ao mesmo tempo em que era introduzida na literatura especializada da época, pelo biólogo Georges Cuvier, a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos.

Assim, a “*origem comum*” e a de idéia de “*personalidade inata*” tornaram-se fundamentais no pensamento social alemão. Entretanto, a articulação teórica desses termos não será realizada por um alemão, mas sim por um francês, cuja obra vai ser bastante influente nas idéias sociais brasileiras na segunda metade do século XIX, o conde de Arthur de Gobineau e o seu “*Essai sur l'inégalité des races humaines*” (1853-1855).

Para Hannah Arendt (1989 [1951]), Gobineau é caracterizado como sendo o último herdeiro da tradição intelectual francesa, que começara com Boulainvilliers no século anterior. Gobineau concordava com este autor acerca da origem romano-gaulesa da burguesia e do povo e as origens diferentes (germânicas) da nobreza; entretanto, ele vai além disso: recuperando os conceitos de “*decadência gradativa*” e de “*desaparecimento da humanidade*” de Santo Agostinho, Gobineau acreditava que esta decadência ocorreria devido à “*degeneração racial*”, à mistura de sangue entre raças consideradas opostas em termos de potencialidades inatas.

Esta concepção maniqueísta e essencialista da noção de raça e de sua relação com a idéia de nacionalidade têm, em meu entender, duas conseqüências imediatas: por

um lado, trata-se de uma concepção europocêntrica que acaba justificando o colonialismo contemporâneo, produto da ascensão dos países ocidentais a um novo estágio imperialista; por outro, em termos de América-Latina e Brasil, em um período de pós-colonialismo, parece encontrar-se vinculado, haja vista o deslumbramento brasileiro com a hegemonia da civilização européia, a uma espécie de importação das idéias que se desenvolveu a partir das discussões, no âmbito europeu, relativas ao tema “nação” e a atribuição de importância que a “raça” passa a ter em sua definição; a “geração romântica” e a “geração de 1870” e os intelectuais do início do século XX, como ver-se-á adiante, parecem expressar em solo brasileiro essas preocupações. De fato:

“Na América Latina como um todo, e, particularmente no Brasil, os princípios da Ilustração e do Liberalismo condensaram-se sobretudo em torno dos movimentos independentistas. A necessidade de formular um conceito de identidade, que pudesse representar as nações então emergentes, foi a principal tarefa que os intelectuais e os artistas se auto-atribuíram em nosso continente. Eles deveriam fazer-se úteis, servir, pois acreditavam que tinham a missão de construir uma pátria por intermédio da arte, da ciência e da política” (Velooso & Madeira, 1999, p. 61).

O modo como essas idéias foram apreendidas forjou o primeiro “paradigma brasileiro” relativo ao papel da raça na construção das idéias de nação e de nacionalidade, discussão que será empreendida na Parte III desse trabalho, cujo eixo é discernir o contexto de tradição em que essas idéias deslocam-se para o Brasil e fornecem novos elementos para pensar a nós mesmos.

Entretanto, antes de aí desembarcar, acredita-se ser proeminente, do ponto de vista teórico, dar relevo à *idéia de nação*, a despeito de acusações cuja ênfase recaem em sua suposta gradual erosão como suporte para a construção e viabilidade histórica permanente da idéia de nacionalidade.

Ver-se-á que ainda apresenta-se como importante categoria interpretativa e recurso heurístico essencial para se compreender um país como o Brasil, produto da modernidade e, sendo assim, é essa a única realidade possível de ser utilizada para se construir um pensamento reflexivo sobre o país (Cf. Moreira, 1996). De modo geral, a defesa do argumento é realizada a partir de uma releitura de tese recente sobre a importância da nação, cuja estrutura é forjada pelo caráter mítico-simbólico que ao *construto* parece está associado.

## O Caráter Heurístico da Nação como *Semióforo*

*“Chamisso, um francês emigré na Alemanha durante o período napoleónico, escreveu um vigoroso romance proto-kafkiano acerca de um homem que perdeu a sombra. (...) o homem sem sombra representava o homem sem nação. Quando os seus discípulos e conhecidos descobrem essa aberrante falta de sombra, passam a evitar Peter Schlemiehl, apesar de ser uma pessoa bastante dotada. Um homem sem nação desafia as categorias reconhecidas e provoca repulsa*

*Ernest Gellner*

Tratar da elaboração e do uso de conceitos no âmbito das ciências sociais há tempos não se constitui enquanto tarefa das mais simples, especialmente quando se refere a questões que tem sido amplamente discutidas ao longo das últimas décadas. Neste sentido, haja vista a enormidade de referências possíveis de serem mencionadas em relação à gradual sofisticação conceitual que se encontra inevitavelmente vinculada às noções que são discutidas neste Capítulo, parece se fazer necessário não apenas dar atenção às abordagens clássicas e contemporâneas já conhecidas, geralmente as mais minuciosas e rebuscadas, sobre o problema, mas também de nos debruçar sobre determinadas filigranas conceituais que, muitas vezes, auxiliam o seu entendimento contemporâneo e, em meu entender, dá continuidade à aproximação existente entre a teoria social e a filosofia (Cf. Introdução Geral, Cf. Outhwaite, 1998), especificamente com o auxílio de alguns dos conceitos da hermenêutica histórica gadameriana apresentados (Cf. Capítulo 1).

Em relação especificamente à idéia de “nação”, encontrei inspiração para a efetivação da possibilidade de estreitar teoria social e filosofia a partir da leitura do instigante trabalho de Marilena Chauí “*Brasil – Mito fundador e sociedade autoritária*” (2000), especialmente os seus dois primeiros Capítulos, nos quais há uma *distinção* essencial entre *fundação* (instante mítico que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, de tal modo que quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo) e *formação* (a história propriamente dita e as representações que a ela vão se somando) e, além disso, há também o esmiuçar do conceito de nação e as suas diferenças relativas às noções de povo e pátria, o que nos levou a acreditar no caráter heurístico do tratamento da nação como *semióforo*, pontuado por ela e ressaltado no princípio da seção anterior deste Capítulo.

*Semeiophoros* trata-se de uma palavra grega constituída por outras duas, *semeion*, cujo significado é “sinal” ou “signo”, e *phoros*, “trazer para frente”, “expor”, “carregar”, “brotar”, “pegar” etc. O significado que se encontra atrelado à *semeion* é o de um sinal diferenciador que distingue uma coisa de outra e, além disso, trata-se de um rastro ou vestígio deixado por algum animal ou por alguém, o que permite segui-lo ou rastreá-lo. São também *semeion* sinais gravados para o reconhecimento de alguém – como os desenhos em um escudo, pinturas e sinais para comunicação em navios, estandartes utilizados pelos exércitos, presságios e agouros, uma vez que tem vinculado a si o fato de se comunicarem com o *invisível*, sinal que vem do passado ou dos céus, carregado de significações produtoras de conseqüências presentes e futuras para os homens. É justamente com este sentido, nos diz Marilena Chauí, que um *semióforo* é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo

valor não é medido por sua materialidade, mas sim por sua força simbólica; um *semióforo* é profícuo porque *dele* não cessam de brotar *efeitos de significação*:

“Um semióforo é, pois, um acontecimento, um animal, um objeto, uma pessoa ou uma instituição retirados do circuito do uso ou sem utilidade direta e imediata na vida cotidiana porque são coisas providas de significação ou de valor simbólico, capazes de relacionar o visível e o invisível, seja no espaço, seja no tempo, pois o invisível pode ser o sagrado (um espaço além de todo espaço) ou o passado ou o futuro distantes (um tempo sem tempo ou eternidade), e expostos à visibilidade, pois é nessa exposição que realizam sua significação e sua existência. É um objeto de celebração por meio de cultos religiosos, peregrinações a lugares santos, representações teatrais de feitos heróicos, comícios e passeatas em datas públicas festivas, monumentos; e seu lugar deve ser público: lugares santos (montanhas, rios, lagos, cidades), templos, museus, bibliotecas, teatros, cinemas, campos esportivos, praças e jardins, enfim, locais onde toda a sociedade possa comunicar-se celebrando algo comum a todos e que conserva e assegura o sentimento de comunhão e de unidade” (Chauí, 2000, p. 12).

A introdução da noção de *semióforo* para entender o lugar da idéia e da força que exerce o conceito de nação na contemporaneidade nos auxilia devido ao fato de que subjaz a ela duas das principais questões que conduzem o pensamento dos autores que se dedicaram ao problema. Por um lado, o que faz com que as idéias de nação e nacionalidade sejam concebidas como realidade constitutiva do grupo social, especialmente no período que se denomina “período moderno” ? e, por outro, por que,

para além da simples “*imposição*” ou “*sugestão*”, a idéia de nacionalidade produz um sentimento de inclusão tão profundo na consciência dos indivíduos?<sup>37</sup> Ou seja:

“Embora um semióforo seja algo retirado do circuito da utilidade esteja encarregado de simbolizar o invisível espacial ou temporal e de celebrar a unidade indivisa dos que compartilham uma crença comum ou um passado comum, ele é também posse e propriedade daqueles que detêm o poder para produzir e conservar um sistema de crenças ou um sistema de instituições que lhes permite dominar um meio social” (Chauí, 2000, p. 13).

Isto ocorre porque a autora argumenta que a aquisição de *semióforos* se torna, ao longo do tempo, insígnia de riqueza e de prestígio, em torno da qual disputam a sua posse e também reproduzem a hierarquia religiosa, política e a hierarquia da riqueza. É justamente da necessidade de manter essas hierarquias que emerge a *nação*, emerge a necessidade de:

“(…) construir um semióforo fundamental, aquele que será o lugar e o guardião dos semióforos públicos. Esse semióforo fundamental é a nação. *Por meio da intelligentsia (ou de seus intelectuais orgânicos), da escola, da biblioteca, do museu, do arquivo de documentos raros, do patrimônio histórico e geográfico e dos monumentos celebratórios, o poder político faz da nação o sujeito produtor dos semióforos nacionais e, ao mesmo tempo, o objeto do culto integrador da sociedade una e indivisa*” (Chauí, 2000, p. 14, Grifo meu).

<sup>37</sup> Alguns autores, por exemplo, Benedict Anderson (1989), utilizam a expressão “*nation-ness*”, cuja tradução de alguns comentadores é “*nacionidade*”, ao invés de “nacionalidade”, para se referir ao desenvolvimento do sentimento de ser “nacional”; diz respeito, de modo geral, às interações e práticas

Neste sentido, ressaltada a importância da construção de “*semióforos fundamentais*”, o argumento nesta seção é que a abordagem de Marilena Chauí é mais profícua na medida em que nós relativizamos o papel fundante do *poder político* e do *Estado* na constituição de *semióforos*, de símbolos nacionais, e o articulamos com a *aparente* (grifo meu) distinção esboçada por ela e introduzida no início do Capítulo entre *fundação* e *formação*. Relativizar tem como consequência argumentar por uma *gestação* “*mitico-simbólica*” *constituente das idéias de nação e de nacionalidade*, haja vista que, como ela inclusive ressalta, o mito oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna, isto é, *qual elemento principal que comanda os outros*, como da ampliação de seu sentido, ou seja, *o modo como novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo*.

Deslocando essa forma de pensar em direção aos conceitos centrais ora tratados, percebe-se que não é cogitada a idéia de uma concepção de nacionalidade como uma totalidade ontológica e autártica, haja vista que os critérios de seu entendimento parecem variar com o tempo; entretanto, na esteira de outros autores, a recusa de uma perspectiva essencialista não implica na concordância em relação à inexistência da idéia de nacionalidade, mas sim argumentar em torno dessa dinâmica relacional, produto do “diálogo” entre horizontes distintos, que presentifica a importância de certos critérios historicamente tradicionais, como a própria noção de raça, isto porque se percebe o fato de que:

cotidianas que produzem um sentimento intrínseco e freqüentemente não articulado de pertencer, de “estar em casa”. Neste trabalho, segue-se a utilização de “nacionalidade”, de uso mais corrente.

“A identidade brasileira se referá continuamente em interação com as outras culturas, dentro de um ‘ethos universalista’ capaz de transformar os atores do novo cenário em construtores de um patamar de civilidade e de respeito pelas culturas de todas as nações” (Velooso & Madeira, 1999, p. 23).

Essa perspectiva analítica, do ponto de vista teórico, é semelhante em muito à abordagem proposta por Anthony Smith (1993), um dos principais teóricos contemporâneos que se debruçam sobre o tema em questão, e que tem a sua abordagem apresentada adiante, no Capítulo IV. Ora, o eixo de seu argumento assenta justamente no caráter “mítico-simbólico” da nação já ressaltado e, além disso, Smith atribui essencial importância a essa construção mitológica através do papel exercido pela etnicidade, central no seu estudo devido à visibilidade tomada por ela através da noção de raça. Neste sentido, talvez seja possível extrair da convergência de leitura de ambos os autores a idéia de que o conceito raça tenha adquirido a força de *um elemento novo*, ao qual refere-se Marilena Chauí, na definição da noção de nação.

Assim, é possível argumentar que, do ponto de vista do *corpus* escolhido para a análise, a “epistemologização” dos *construtos* no pensamento social brasileiro moderno, ao invés de tornar inoperante a idéia de raça para o entendimento da idéia de nação no Brasil, especialmente após a crítica posterior ao caráter raciológico e biologizante a ela associado, parece haver sido reforçada a sua permanência na interpretação de certos elementos da cultura brasileira do ponto de vista contemporâneo.

Nessa perspectiva, o Estado parece ser uma espécie de moldura para a produção da visibilidade, a âncora do que se verifica serem noções politicamente eficazes, como cultura, o autêntico, a tradição, raça etc.:

“(…) institucionalizar uma noção de comunhão é tornar visíveis todos aqueles que não detêm um certo traço comum. Assim, ao instituir a homogeneidade ou a comunhão normativas, a construção do Estado torna significativa a diferença em termos socio-políticos – isto é, cria a importância de diferenças como etnia, sexo, posição e raça, cada qual definida como um tipo particular de diferenciação com respeito ao projeto homogeneizador do Estado. O plano é [...] o estudo dos processos históricos que produziram dada forma política [...] de maneiras diferentes em diferentes contextos, e das homogeneizações internas que esses Estados nacionais procuraram realizar em seus diferentes contextos. Em cada um dos casos, eles efetuaram suas homogeneizações dentro de um entendimento localmente variável do mesmo e do diferente, que implicou a classe, o sexo, a etnia e a *raça*, mas o fez de maneiras variadas em cada lugar” (Verdery, 2000, pp. 244-245).

Neste sentido, é interessante perceber em que medida o pensamento social, na Europa e também no Brasil, em busca de uma concepção homogênea do *construto* nação, via, por exemplo, o elemento *raça*, acabou por forjar, ao longo da história, no interior de algumas nações, uma espécie de mecanismo inverso de atribuição de importância ao heterogêneo, ao diferente. No tocante ao Brasil, de modo geral, é o que parece ter ocorrido.

De certo modo, o argumento deste trabalho em relação à idéia de “nacionalidade brasileira” segue um percurso relativamente similar, ou seja, a

nacionalidade no Brasil foi formada a partir de um diálogo entre uma espécie de “lógica homogeneizadora” e outra “diferenciadora”, haja vista que na sua interação com o Outro, Portugal e Europa de modo geral, os autores que pensam o Brasil, gradualmente, têm constituído a sua identidade percebendo-se como semelhantes entre si e diferentes dos europeus. De certo modo, como ver-se-á mais adiante, nos Capítulos V e VI, parece uma presentificação constante do diálogo clássico que nos constitui entre as indagações “quem somos” e “quem são eles”, fundamentalmente constantes nas inquietações do pensamento social brasileiro de fins dos dezenove. Contudo, antes de adentrar propriamente dito na análise da apreensão dessa problemática no pensamento social no Brasil, é necessário, em meu entendimento, entender o lugar dessa discussão na teoria social, haja vista que não há consenso relativo à proximidade existente entre raça e nacionalidade.

De fato, na teoria social, esse processo de imbricação entre raça e nação é percebido tanto em teóricos clássicos como Max Weber, como em contemporâneos “construtivistas” como Eric Hobsbawn e quase “estruturalistas” como Anthony Smith.

De fato, por exemplo, Weber faz observações referentes à proximidade entre concepções de pertencimento étnico e nacional, Hobsbawn (1991), seguindo percurso similar, sugere a aproximação entre as concepções de nacionalismo e etnicidade, dando destaque ao que chama de “nacionalismo étnico”, tipo identificado na segunda metade do século XIX, provocado tanto pela emergência de movimentos nacionalistas em impérios multinacionais como pela intensificação dos movimentos imigratórios, num contexto em que a discussão sobre a desigualdade das raças humanas toma forma em alguns meios acadêmicos e impulsiona os nacionalismos ocidentais, problemática brevemente vista na

terceira seção desse Capítulo. Outros pontos de vista, como ver-se-á, emergem e alguns deles relacionam-se com os objetivos deste trabalho.



# **CAPÍTULO IV:**

**TEORIA SOCIAL, NAÇÃO, NACIONALIDADE E  
RAÇA**



## **Introdução**

*“A identidade nacional é histórica e relacional”*

Marshall Sahlins

O Capítulo II da Parte I, foi dedicado a uma breve reconstrução de um dos temas mais instigantes da sociologia contemporânea, a “modernidade”, visto que ele, de certo modo, reflete o desenvolvimento e as transformações pelas quais passa esta disciplina.

Nele foi apresentada uma visão geral do tema, conduzido por uma certa preocupação em fornecer subsídios teóricos para “olhar” o objeto de estudo ora tratado, raça e nacionalidade no Brasil moderno, a partir de um ponto de vista distinto dos construtores da identidade nacional brasileira ora analisados.

No Capítulo III, como foi percebido, o objetivo era dar uma visão da configuração social e histórica que contemporizava com a realidade nacional no século XIX e sobre ela exerceu profunda influência no tocante à temática da “questão nacional”.

Este Capítulo tem por objetivo apresentar alguns elementos dessa discussão a partir do ponto de vista de seu tratamento na teoria social clássica e contemporânea. Assim, um dos aspectos estruturadores da modernidade, a idéia de nação, essencial para os propósitos deste trabalho, será vista com os olhos de uma sociologia especificamente preocupada com a sua constituição no mundo moderno.

## As teorias sociais clássicas sobre nação e nacionalidade

“Clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: ‘Estou relendo’, e nunca ‘Estou lendo’”...

Italo Calvino

A preocupação em tomar os conceitos de nação e nacionalidade e, especialmente, o nacionalismo, como objetos de análise sociológica, foi *formulada teoricamente*, no âmbito das ciências sociais, pela primeira vez, por alguns de seus autores clássicos: Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1918), Max Weber (1864-1920) e Marcel Mauss; contudo, devido, primeiro, à ausência de necessidade em estender o tema às nuances de cada um desses clássicos, o trabalho se resigna a tratar dos aspectos mais importantes existentes nas obras dos dois últimos devido à similaridade em relação às questões tratadas ao longo da tese.

Ambos os autores, Weber e Mauss, estavam preocupados em dar conta de estruturas políticas nascidas com base em formas complexas de integração social, partindo da idéia - paradigmática para a Sociologia àquele momento - de que os sistemas sociais se mantinham com base em *estruturas de solidariedade social*. Numa chave evolucionista que tinha como foco a transição da idéia de “comunidade” à de “sociedade” das relações impessoais, a partir da célebre oposição de Ferdinand Tönnies (1855-1936) entre

“*Gemeinschaft*” e “*Gesellschaft*”<sup>38</sup>, perguntavam-se: se nas chamadas *sociedades clânicas* - modelo essencial da *Gemeinschaft* - a coesão social era garantida por laços de solidariedade estruturados por uma ordem religiosa englobadora que definia a própria estrutura social e as suas relações de poder com base em unidades de parentesco (o clã, a fratria etc), o que, nas sociedades complexas onde a religião perdera esse poder e as relações sociais passaram a se caracterizar por uma ordem normativa individualista, impessoal e, portanto, virtualmente desagregadora, garantiria a *coesão* das unidades sociais? A resposta viria a ser dada exatamente pela discussão da gênese da “comunidade política”, embrião da idéia de *nação*.

Max Weber trata essa questão em seu clássico texto sobre a “comunidade étnica” (Cf. Weber, 1994 [1922]). Nesse artigo, procura ir além da simples constatação da existência de uma estrutura social fortemente coesa na *Gemeinschaft* e parte para a análise da produção de disposições, digamos ideológicas, que, nela, sustentassem a ação dos sujeitos sociais. O elemento fundamental é o que chama de “*pertinência à raça*”:

“É claro que esta somente conduz a uma ‘comunidade’ quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (...) ou quando, ao contrário,

<sup>38</sup> Ferdinand Tönnies (1855-1936) sugere que o que distinguia a comunidade antiga da moderna em cujo nome a cruzada fora feita, era um *entendimento compartilhado por todos os seus membros*. Não um consenso, haja vista que o consenso não é mais do que um acordo alcançado por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade. O entendimento comunitário, para Tönnies não precisa ser procurado, e muito menos construído: esse entendimento já ‘está lá’, completo e pronto para ser usado – de tal modo que nos entendemos ‘sem palavras’ e nunca precisamos perguntar, com apreensão, ‘o que você quer dizer?’. Ou seja, o tipo de entendimento em que a comunidade se baseia *precede* todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o *ponto de partida de toda união*. É um ‘sentimento recíproco e vinculante’ – ‘a vontade real e própria daqueles que se unem’, um tipo de entendimento ‘natural’, ‘tácito’; e é graças a esse entendimento que na comunidade as pessoas ‘permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam (Cf. Bauman, 2003, p. 15-16).

certo *destino comum* dos racialmente homogêneos se liga a algum contraste existente com outros de características *acentuadamente distintas*” (Weber, 1994 [1922], p. 267, Grifo meu).

De certo modo, essa “*pertinência à raça*” é o que confere, na consciência dos sujeitos, lógica à sua inclusão no grupo e sua crença numa ascendência comum. Ou seja, participar de um grupo social significava, basicamente, descender de um ancestral comum. Neste sentido, ele:

“(…) prende-se às construções simbólicas primordialistas como elementos da definição de grupo étnico e nação, acentuando, ao mesmo tempo, seu caráter político. Os sentimentos ‘étnico’ e ‘nacional’, para ele, alimentam-se de fontes as mais diversas, que incluem política e poder, religião, *habitus* condicionados pela idéia de raça e pela cultura, sentimentos específicos de honra étnica, etc.” (Seyfert, 2000, p.83).

No entanto, essa auto-definição passava a ter componentes contrastivos na medida em que a *comunidade* se abria ao contato com outros grupos sociais: a partir de então, pertencer ao próprio grupo significava também ser diferente dos *outros*, empregando-se aí a tradição e os costumes como elementos diferenciadores. Essa situação gerava nas consciências dos sujeitos um “sentimento específico de ‘honra’ e ‘dignidade’” (Weber, 1994 [1922], p. 269) que se sobrepunha à própria regra da ascendência comum. Na sua *démarche* evolucionista essa passagem significava a geração de um novo *tipo* de estrutura social: a “comunidade étnica”. Nela era gestada também um novo tipo de disposição normativa:

“A ‘comunhão étnica’ distingue-se da ‘comunidade de clã’ pelo fato de aquela ser apenas produto de um ‘sentimento de comunidade’ e não uma ‘comunidade’ verdadeira como o clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas”. (Weber, 1994 [1922], p. 270).

Ou seja, com o aparecimento da “*comunidade étnica*”, o elemento de coesão passava a ser a “*honra étnica, a honra específica das massas por ser acessível a todos os que pertencem à comunidade de origem subjetivamente imaginada*” (Weber, 1994 [1922], p. 272). Neste sentido, a “*honra étnica*” como realidade construída ideologicamente e não baseada na suposição de *laços de substância* - a ascendência comum - pressupunha também a construção de noções mais sofisticadas de solidariedade, geralmente costuradas por conceitos como “povo” ou “tribo”. Assim, o elemento que atribuía identidade aos membros de um grupo e lhe conferia unidade passava a ser uma entidade abstrata, definida por critérios “culturais” e o indivíduo passava a ser incluído numa estrutura cada vez mais intangível. Numa palavra, estavam estabelecidas as condições para o aparecimento da “*comunidade política*”:

“Essa circunstância de que a ‘consciência tribal’, em regra, está primariamente condicionada por destinos políticos comuns e não pela ‘procedência’ deve ser, segundo o que já foi dito, uma fonte muito freqüente da crença na pertinência ao mesmo grupo ‘étnico’. [...] Na

prática, por sua vez, a existência da ‘consciência tribal’ costuma significar algo especificamente político. [...] O despertar potencial da vontade de agir politicamente, segundo isso, é uma, ainda que não a única, das realidades escondidas, em última instância, por trás do conceito de ‘tribo’ e de ‘povo’” (Weber, 1994 [1922], p. 274).

Definiam-se, assim, as precondições para o surgimento de um “*sentimento de nacionalidade*”, que seria a institucionalização dessa “*consciência étnica*” por uma estrutura política que lhe desse sustentação. Desta maneira, a *nação* se constituía pelo encontro entre a consciência da especificidade cultural tomada como *valor distintivo* e a disposição de garantir-lhe a reprodução através de um *destino político comum*. Neste sentido, para Weber, “*o conceito de comunidade étnica, que logo se volatiliza na formação de conceitos exatos, corresponde neste aspecto, até certo grau, a outro, para nós o mais carregado de sensações emotivas: o de nação, logo que procuramos concebê-lo sociologicamente*” (Weber, 1994 [1922], p. 275). Ou seja, a *nação* pressuporia o *estado*:

“Sempre encontramos, junto com o conceito de ‘nação’, a referência à relação com o ‘poder’ político, e evidentemente o ‘nacional’ é, portanto - se for algo homogêneo -, uma espécie de comoção que, num grupo humano unido por uma comunidade de língua, de confissão, de costumes ou de destino, se vincula à idéia da organização de uma unidade política poderosa própria...” (Weber, 1994 [1922], p. 277).

O esquema de análise de Marcel Mauss segue a mesma trajetória, de tal modo que se evidencia a existência de dois *extremos evolutivos* para contextualizar a questão

nacional. Em primeiro lugar, têm-se as “sociedades polissegmentadas” (clânicas, tribais e com formas primitivas de monarquia) e, em segundo, o “Estado moderno” (Mauss, 1956 [1920], p. 13). Ainda que relativize mais a idéia de evolução, ele utiliza a oposição spenceriana entre “sociedades não-integradas” e “sociedades integradas” - com toda sua homologia com a oposição entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* - para estabelecer que “mereceriam” ser conceituadas como *nação* exatamente as do segundo tipo. Ou seja, como o próprio Max Weber, vincula a idéia de *nação* com a idéia do aparecimento do *estado*:

“Nós entendemos por *nação* uma sociedade materialmente e moralmente integrada à um poder estável central, permanente, à fronteiras determinadas, à uma relativa unidade moral, mental e cultural dos habitantes que aderem conscientemente ao Estado e às suas leis” (Mauss, 1956 [1920], p. 20)<sup>39</sup>.

Partindo desse entendimento, Mauss lista três conjuntos estruturais definidores da *nação*. Em primeiro lugar, a sociedade deve possuir “certa integração social”, ou seja, no seu interior deve ter sido abolida toda forma de segmentação (em clãs, cidades-estado, tribos, reinos ou domínios feudais); em consequência, ela supõe “*fronteiras bem definidas*” (Mauss, 1956 [1920], p. 24-25). Uma das repercussões mais interessantes dessa característica é a produção da noção de *independência*<sup>40</sup> que, como representação coletiva,

<sup>39</sup> Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants que adhèrent consciemment à l'État et e à ses lois.” (Mauss, 1956 [1920], p. 20).

<sup>40</sup> “La notion d'indépendance se manifeste par la notion de patrie, avec ses conséquences: culte du drapeau, idée des terres irrédimées, préoccupation de frontières militaires sûres, sentiment de revanche en cas de défaite, résistance à toute intervention intérieure, à toute atteinte au droit de souveraineté, à toute intrigue diplomatique, à toute menace militaire” (Mauss, 1956 [1920], p. 25). “A noção de independência se

instrumentaliza, como queria Weber, a própria ação política dos agentes sociais. Ou seja, a definição de um território comum, apanágio da unidade do grupo, ligada à noção de soberania, produz a primeira característica da *nação*.

A segunda característica definidora da *nação* é sua “unidade econômica” (Mauss, 1956 [1920], p. 25). São seus elementos a definição de leis de protecionismo econômico, códigos de impostos e taxas e, o mais importante, o estabelecimento da moeda nacional, símbolo da unidade do conjunto dos próprios cidadãos na “crença no crédito nacional” (Mauss, 1956 [1920], p. 26). Ou seja, a definição de um meio de troca diferenciado e coletivamente aceito como referência de crédito provê os indivíduos, mesmo inconscientemente, de um sentimento de confiança na “unidade do grupo” o que, por outro lado, garante visibilidade e confiança da economia nacional em face de seus parceiros internacionais. Para Mauss, é esta própria unidade econômica que define o desenvolvimento de um Direito Público para a sociedade.

Finalmente, além dessa unidade política, administrativa, jurídica e econômica que produz em seus componentes “uma vontade consciente de mantê-la e transmiti-la” (Mauss, 1956 [1920], p. 27), a *nação* requer um estatuto de especificidade cultural:

“Uma nação digna deste nome tem sua civilização, estética, moral e material, e quase sempre sua língua. Ela tem a sua mentalidade, sua sensibilidade, sua moralidade, sua vontade, sua forma de progresso e todos os cidadãos que a compõem participam em suma da Idéia que a

manifesta pela noção de pátria, com suas conseqüências: culto da bandeira, idéia de terras irredimidas, preocupação com fronteiras militares seguras, sentimento de revanche em caso de desfeita, resistência a toda intervenção interior, a todo dano ao direito de soberania, a toda intriga diplomática, a toda ameaça militar”.

conduz” (Mauss, 1956 [1920], p. 27-28, Grifos no original)<sup>41</sup>.

Como na definição weberiana, este seria o ponto crítico do conceito: fundamentalmente, a *nação* é definida a partir da estruturação dos elementos da tradição cultural do grupo social - e, portanto, de sua história - em uma ideologia propugnadora de identidade e instrumentalizadora de uma ação política que lhe garanta uma base institucional - território soberano, estruturas militar, jurídica e econômica independentes etc - para sua perpetuação. Neste sentido, o conceito de *nação* tem um fundo valorativo, fazendo parte, em última instância, da *mentalidade coletiva*. De fato, o próprio Weber diz, em certa altura: “*Num certo sentido, o conceito [de nação] indubitavelmente significa, acima de tudo, que podemos arrancar de certos grupos de homens um sentimento específico de solidariedade frente a outros grupos. Assim, o conceito pertence à esfera dos valores*” (Weber, 1982, p. 202). Entretanto, para além da ideologia - ou por força dela - a *nação* conforma o comportamento dos indivíduos, molda-lhes a ação e lhes sugere, num verdadeiro movimento de sobredeterminação, um estilo próprio:

“Finalmente uma nação completa é uma sociedade integrada suficientemente ao poder central democrático em qualquer grau, tendo em todo caso a noção de soberania nacional e cujas fronteiras, em geral, são aquelas de uma civilização, de uma língua, de uma moral,

<sup>41</sup> Une nation digne de ce nom a sa civilization, esthétique, morale e matérielle, et presque toujours sa langue. Elle a sa mentalité, sa sensibilité, sa moralité, sa volonté, sa forme de progrès, et tous le citoyens qui la composent participent en somme à l’idée qui la mène” (Mauss, 1956, p. 27-28, Grifos no original)

em uma palavra de um caráter nacional” (Mauss, 1956 [1920], p. 43)<sup>42</sup>.

Diríamos, portanto, que esta é a apropriação clássica do conceito de *nação* para as Ciências Sociais. No sentido empregado por Weber e Mauss, a *nação* é definida menos como uma estrutura política, econômica, administrativa, jurídica e militar substancializada em um território autônomo - estrutura essa cada vez mais referenciada como “Estado” - e passa a ser entendida como uma realidade subjetivamente montada em função da *differentia specifica* que atribui identidade a essa estrutura: sua cultura<sup>43</sup>.

De certo modo, nas últimas duas décadas, tem se percebido uma efervescente retomada do interesse por questões relacionadas aos conceitos de nação, nacionalismo e identidade nacional ou nacionalidade, resgatando-se, neste sentido, algumas das idéias já ressaltadas por pensadores clássicos como Weber e Mauss. Ver-se-á adiante categorias como cultura e etnicidade tem sido retomadas e discutidas com vistas a um maior entendimento de determinados contextos de tradição e o efeito da história sobre eles, onde a importância delas é fundamental.

<sup>42</sup> “En somme une nation complète est une société intégrée suffisamment, à pouvoir central démocratique à quelque degré, ayant en tout cas la notion de souveraineté nationale et dont, en général, les frontières sont celles d’une race, d’une civilisation, d’une langue, d’une morale, en un mot d’un caractère national” (Mauss, 1956 [1920], p. 43, Grifo meu)

<sup>43</sup> “While traditional society was determined by structures, *modern society is determined by culture*” (Østergaard, 2000, p. 459, Grifo meu).

## As teorias sociais contemporâneas sobre nação e nacionalidade

*“(...) a etnicidade possui um caráter amplamente mítico e simbólico, e devido ao fato de que mitos, símbolos, memórias e valores são ‘abastecidos’ em e por formas e gêneros de artefatos e atividades que só mudam muito lentamente, a etnia, então, uma vez formada, tende a ser excepcionalmente durável sob condições ‘normais’, e a persistir ao longo de várias gerações, ou mesmo séculos, formando ‘molduras’ dentro das quais todos os tipos de processos sociais e culturais podem se revelar”*

*Anthony Smith*

Em uma perspectiva teórica contemporânea, embora situada na primeira metade do século XX, a obra de Norbert Elias (1897-1990), através de uma fundamental revisão teórico-metodológica, retoma e discute em nova roupagem a questão. De fato, na esteira da superação da perspectiva evolucionista, margeando a conjectura histórica, que fazia da *nação* um ponto de separação crítica entre um passado suposto (a *Gemeinschaft*) e a sociedade moderna (*Gesellschaft*), Elias, em seu hoje cultuado *Über den Prozess der Zivilisation*, publicado em 1939 (Cf. Elias, 1993 e 1994), recoloca a questão em termos historiográficos. Para ele, a *nação* seria um fenômeno muito mais recente do que imaginavam Weber e Mauss e não consubstancializava nenhuma *passagem evolutiva*, mas apenas uma *mudança histórica* concretamente posicionada, cujo eixo encontra-se nas transformações pelas quais passa a chamada “*era do absolutismo*” e a emergência do que hoje se denomina “civilização”:

“(…) grande número de estudos contemporâneos sugere convincentemente que a estrutura do comportamento civilizado está estreitamente inter-relacionada com a organização das sociedades ocidentais sob a forma de Estados. A questão, em outras palavras, transforma-se na seguinte: de que forma a sociedade extremamente descentralizada de princípios da Idade Média, na qual numerosos guerreiros de maior ou menor importância eram os autênticos governantes do território ocidental, veio a transformar-se em uma das sociedades internamente mais ou menos pacificadas, mas externamente belicosas, que chamamos de Estados? Que dinâmica de interdependência humana pressiona para a integração de áreas cada vez mais extensas sob um aparelho governamental relativamente estável e centralizado?” (Elias, 1994 [1939], p. 16).

A resposta a essa questão é produzida a partir de uma acurada análise histórica do processo de formação do Estado na Europa Ocidental que, em linhas gerais, demonstra o seguinte: com o Absolutismo o controle da terra é submetido a um único suserano, o que inibe a tendência descentralizadora feudal pelo estabelecimento de um poder militar hegemônico; por outro lado, o controle da terra passa a ser crescentemente monetarizado. A conjunção desses dois fatores determina um ainda mais importante: um monopólio fiscal e tributário que fortalecia ainda mais a posição de poder do soberano, o que teria quebrado o “*círculo vicioso da economia de troca*” (Elias, 1993 [1939], p. 187). O Estado teria surgido exatamente da conjunção do monopólio da tributação e o da força física pela constituição de um organismo central estável tornado *aceito* pelos súditos.

É no interior desse *processo de aceitação* que surgiu a *idéia de nação*: ela teria provido essa “dinâmica de interdependência humana” de coesão através da formação

de uma base ideológica formada pela tomada de consciência dos caracteres culturais e de sua transposição em *critério de identidade*. Neste sentido, aprofundando as perspectivas weberiana e mausseana, Elias parece procurar precisar melhor o processo através da distinção entre *Zivilisation* e *Kultur*. Contudo, a “sociogênese” proposta por Elias é particular e demarcada - nas sociedades modernas, o que produz a justificativa lógica para a formação do sentimento nacional é a autoconsciência das *diferenças culturais* que, no interior do *processo civilizador* ocidental geral, marcam a especificidade do grupo social e sua *identidade*:

“O conceito de ‘civilização’ refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível de tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às idéias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. [...] Mas se examinamos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos para uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. [...] Em contraste, conceito alemão de *Kultur* dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos. [...] o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual realmente é nossa identidade?’ A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a este processo histórico. [...] ‘O que é

realmente um francês? O que é realmente um inglês?’ [...] ‘O que é realmente um alemão?’” (Elias, 1994 [1939], pp. 23-25).

Indo mais a fundo, no que poderíamos chamar de uma “sociologia do indivíduo moderno”, Elias propõe que a própria *ação* dos sujeitos, é função dessa *consciência nacional*:

“... nos complexos Estados nacionais industrializados [...], a despeito de toda a diferenciação, a moldagem social comum do comportamento individual, dos estilos de discurso e pensamento, do controle afetivo e, acima de tudo, da formação da consciência moral e dos ideais por intermédio de uma tradição nacional não questionada, sobretudo na casa paterna e na escola, tudo isso é suficientemente forte para tornar claramente visível a estrutura básica da personalidade comum a cada membro da sociedade, por mais que eles difiram entre si” (Elias, 1994b [1939], p. 124).

Essa reversão metodológica operada pela relativização do *tempo evolutivo* e da *generalidade etnográfica* e pela aceitação da *mudança histórica específica* como elemento fundamental do aparecimento da nação foi como que uma ponte entre a formulação clássica do conceito e sua utilização contemporânea. Parafraseando Thomas Kuhn (1975), Elias “limpou o paradigma” e estabeleceu uma base metodológica legítima para a discussão do tema. Ainda que nem sempre seja referenciado como fonte dessa reversão, a maioria dos estudos contemporâneos parte exatamente desse ponto - a nação como um fenômeno histórico recente, característico da sociedade ocidental - para voltarem-se à sua análise como produto ideológico (Cf. Caniello, 1998).

No entanto, a discussão sobre a nação e o nacionalismo sofreu um hiato depois desse, digamos, período clássico de formulação do conceito. Nada mais previsível, já que o tema tornou-se tabu depois da 2ª Guerra Mundial, um “conflito moderno” no coração da “Europa civilizada” em que a *questão nacional* como elemento ideológico instrumentalizou como nunca - travestindo o etnocentrismo essencial que define o caráter nacional em chauvinismo explícito e racismo odioso - a violência de um Estado sobre suas próprias minorias e sobre povos de outras nações.

A questão ressurgiu no âmbito das Ciências Sociais em fins dos anos 1970 e, como dissemos acima, restaurou aquela visão clássica, reformulando a possibilidade de compreender social e culturalmente a gênese das realidades nacionais, transformando-se em ponto de referência para toda a produção posterior (Cf. Neiburg, 1999).

Um autor decisivo nesse movimento foi Ernest Gellner (1925-1995), um cientista na fronteira entre a Ciência Política, a Sociologia e a Antropologia. Seu grande mérito foi exatamente *recolocar* a questão no âmbito do debate acadêmico. Neste sentido, seu ponto de partida é o ponto de chegada dos clássicos: para ele, o *nacionalismo* “é um princípio político que defende que a unidade nacional e a unidade política devem corresponder uma à outra” (Gellner, 1993, p. 11) e cujo fundamento é “a fusão da cultura e do Estado” (Gellner, 1993, p. 29); ele inclusive afirma que um é inevitavelmente dependente do outro, ou seja, “o problema do nacionalismo não se coloca quando não existe Estado” (Gellner, 1993, p. 176). Para ele, as nações, tal como os Estados, são uma contingência e não uma necessidade universal. Nem os Estados nem as nações existiriam sempre e em quaisquer circunstâncias; as nações e os Estados não constituem a mesma contingência. Contudo, do ponto de vista dele, ainda assim é possível significar esta “idéia

contingente” de nação. De fato, sintetizador da concepção clássica vista, ele assim a define:

*“1. Dois homens pertencem à mesma nação se e só se partilharem a mesma cultura, a qual representa, por seu turno, um sistema de idéias, signos e associações, bem como modos de comportamento e comunicação;*

*“2. Dois homens pertencem à mesma nação se e só se reconhecem como pertencentes a uma mesma nação. Por outras palavras, as nações fazem o homem. Uma simples categoria de indivíduos (por exemplo, os habitantes de um dado território ou os que falam uma determinada língua) transforma-se numa nação se e quando os membros dessa categoria reconhecem firmemente uns aos outros determinados direitos e deveres mútuos em virtude da qualidade comum de membros dela. É esse reconhecimento mútuo, enquanto membros do grupo, que os transforma numa nação, e não os outros atributos comuns, quaisquer que eles sejam, que distinguem essa categoria dos que não são membros dela” (Gellner, 1993, p.19-20, Grifos no original).*

Desta definição inicial, pouco diferente da que estabeleceu Mauss, surge uma discussão importante: como os indivíduos são “convencidos” de sua abrangência? Ou, o que faz com que a *nacionalidade* seja concebida como realidade constitutiva do grupo social? A resposta é dada pelo que chama de “invasão” da sociedade por uma cultura erudita (Cf. Gellner, 1993, p. 35) que produz a “*unificação das idéias em sistemas contínuos e uniformes*” (Cf. Gellner, 1993, p. 41). Ou seja, se o caráter nacional é definido por uma eleição de tópicos culturais em direção a um sentimento de identidade, sua

dimensão política requer uma *intelligentsia* que o sistematize como “alta cultura” e um sistema educacional centralizado que capacite sua transmissão.

Nações e nacionalismo são exclusivamente resultado e condição da sociedade industrial. O próprio Gellner afirma: “*As raízes do nacionalismo mergulham efetivamente, de forma muito profunda, nos requisitos estruturais da sociedade industrial*” (Gellner, 1993, p. 60). Ou seja, a sociedade industrial moderna, necessitando de uma população intelectualmente e tecnologicamente capacitada, considera o Estado Moderno como o único capaz de delegar esta comodidade através da constituição de um sistema educacional padronizado, onipotente e público; a homogeneidade cultural necessária à sociedade moderna foi, em sua visão, a responsável pela criação de “ideologias nacionais” (Østergaard, 2000, p. 459). Pensando desta maneira, Gellner opera uma espécie de rompimento com uma concepção romântica então vigente de nação, mas especialmente de nacionalismo:

“Ora, o nacionalismo não é o despertar de uma velha força, latente e adormecida, embora seja assim que de fato se apresenta. É, na realidade, a consequência de uma nova forma de organização social, baseada em culturas eruditas profundamente interiorizadas e dependentes do fator educação, sendo cada uma delas protegida pelo seu próprio Estado” (Gellner, 1993, p. 77).

Neste sentido, a contribuição de Gellner para a discussão está no fato dele deslocar o olhar para a mecânica de hegemonização do sentimento nacional. Assim, ele estabelece que a nação, aquela entidade política definida por uma identidade comum, não surge como por encanto, ela é *produzida* segundo condições históricas específicas, a

constituição da sociedade industrial, e tornada hegemônica através de um processo de socialização que *sugere* - ou *impõe* - sua abrangência como *valor*:

“(...) quando as condições sociais gerais conduzem a culturas eruditas standardizadas, homogêneas e centralizadas, abrangendo populações inteiras e não apenas minorias de elite, surge uma situação em que as culturas unificadas, educacionalmente sancionadas e bem definidas, constituem na prática o único tipo de unidade com que os homens se identificam voluntariamente e muitas vezes ardentemente” (Gellner, 1993, p. 88).

Uma questão resulta dessa abordagem sem dúvida “racional”: por que, para além da simples “imposição” ou “sugestão”, ou mesmo de mecanismos funcionais e instrumentais, a identidade nacional produz um *sentimento de inclusão* tão profundo na consciência dos indivíduos que os faz comportarem-se “ardentemente”? (Cf. Caniello, 1998). Pode-se dizer que essa é a questão básica de um outro autor contemporâneo importante, que se pergunta: “*por que, hoje em dia, inspiram [a nacionalidade e o nacionalismo] uma legitimidade emocional tão profunda?*” (Anderson, 1989, p. 12).

Ora, Mauss já definia a *nação* como o conjunto de cidadãos “animados por um *consensus*” (Mauss, 1956 [1920], p. 30), noção que encontra eco na própria idéia de Elias de que o Mundo moderno só se torna suportável ao indivíduo atomizado quando ele passa a ter um *sentimento de coletividade* que imprime sentido à sua inevitável fragmentação (Elias, 1993 [1939], p. 146), tornando-o um *sujeito moral* (Elias, 1994 [1939], p. 124). Neste ponto, um paradoxo se estabelece: a *nação* como fenômeno *moderno*, produzido historicamente por uma conjunção de fatores objetivos e não por

qualquer tipo de *destino*<sup>44</sup>, aproxima-se radicalmente da *Gemeinschaft* - a razão que faz com que os homens organizem-se socialmente sob a *idéia de nação* é que isso os faz sentirem-se incluídos numa *comunidade*.

É exatamente imbuído dessa idéia que Benedict Anderson vai construir sua análise sobre o fenômeno, uma das mais criativas produzidas contemporaneamente. A originalidade de suas proposições vem exatamente de serem elas resultado de uma mudança de foco do olhar analítico: sua perspectiva é marcada pela análise da nação no contexto de uma história cujo objeto é a *mentalidade*. Neste sentido, seu ponto de partida é exatamente reconstituir o percurso histórico dessa transformação social que produziu a *nação* como um “*artefato cultural de um tipo peculiar*” (Anderson, 1989, p. 12) ou, diríamos, do processo de fragmentação definido basicamente pela divisão de trabalho específica ao Capitalismo que conduziu os homens à redescoberta de uma ética comunitária que finalmente desse sentido à sociedade que criaram (Cf. Durkheim, 1995 [1893]).

Se, como demonstrou Elias, esse processo iniciou-se com a *invenção* do Estado na queda do Feudalismo, que através do centralismo administrativo fornecia coesão a uma realidade social fragmentada por interesses crescentemente divergentes<sup>45</sup>, a *era do nacionalismo* é bem mais recente - ela nasce no Século XVIII (Anderson, 1989, p.

<sup>44</sup> “abandonamos as idéias metafísicas que vinculam o conceito de desenvolvimento à noção ou de uma necessidade mecânica ou de uma finalidade teleológica” (Elias, 1994, p. 216).

<sup>45</sup> “Essa constelação peculiar não pode ser compreendida a menos que levemos em conta uma característica especial dos relacionamentos humanos que estavam surgindo com a crescente divisão de funções na sociedade: sua ambivalência declarada ou latente. Nas relações entre indivíduos, e também entre diferentes estratos funcionais, manifestava-se mais fortemente uma dualidade ou mesmo multiplicidade de interesses específicos, na mesma medida em que se ampliava e adensava a interdependência social” (Elias, 1993, p. 145, grifos do autor).

19)<sup>46</sup>. Mais uma vez, portanto, o que se define é um certo nexos paradoxal: no momento mesmo em que o Iluminismo impunha o individualismo como ética dominante, a *comunidade* fornecia seu modelo de coesão como contraparte necessária. Relembrando Eric Hobsbawm, parece que “*precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada*” ou mesmo, mais contemporaneamente, “*a identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos*” (Bauman, 2003, p. 21).

Para Anderson, assim, o início da *era do nacionalismo* foi detonada pelo “crepúsculo das modalidades religiosas de pensamento” (Anderson, 1989, p. 19), momento em que a *nação* passou a tomar o lugar do sobrenatural como atribuidor de sentido à existência social<sup>47</sup>. Essa passagem do *sobrenatural* ao *nacional* teria sido função de uma transformação essencial na *mentalidade ocidental*:

“(…) a possibilidade mesma de se imaginar a nação só surgiu historicamente quando, e onde, três conceitos culturais básicos, todos extremamente antigos, deixaram de ter domínio axiomático sobre o pensamento dos homens. O primeiro deles era a idéia de que uma determinada língua escrita oferecia acesso privilegiado à verdade ontológica [...]. Foi essa idéia que permitiu que surgissem as grandes congregações transcontinentais da cristandade, do islamismo e as

<sup>46</sup> Aliás, questão já colocada por Mauss: “Le concept de nation trouve une forme beaucoup plus précise, plus nette, plus féconde en même temps, après les jours mémorables de 1789 et surtout après le grand jour de la Fédération où, pour la première fois dans l’histoire, une nation tente de prendre conscience d’elle-même par des rites, par une fête, de se manifester en face du pouvoir de l’État...” (Mauss, 1956 [1920], p. 9). “O conceito de nação encontra uma forma muito mais precisa, mais limpa, mais fecunda ao mesmo tempo, após os dias memoráveis de 1789 e sobretudo do grande dia da Federação, no qual, pela primeira vez na história, uma nação tenta tomar consciência dela mesma pelos ritos, por uma festa, de se manifestar em face do poder do Estado”.

<sup>47</sup> “Por trás da decadência das comunidades, línguas e linhagens sagradas, tinha lugar uma mudança fundamental nos modos de apreender o mundo, que, mais do que qualquer coisa, tornou possível ‘pensar’ a nação” (Anderson, 1989, p. 31).

demais. O segundo era a crença de que a sociedade era organizada de maneira natural em torno de e sob centros elevados - monarcas que eram pessoas distintas dos outros seres humanos e que governavam por alguma forma de disposição cosmológica (divina). [...] Em terceiro lugar, a concepção de temporalidade, em que a cosmologia e a história não se distinguiam, sendo essencialmente idênticas as origens do mundo e dos homens” (Anderson, 1989, p. 45).

Estabelecendo essa trajetória *da idéia de nação* na mentalidade ocidental, Anderson elabora um *conceito de nação* sob uma nova perspectiva, tomando como base o ponto de vista da Antropologia Social. O conceito por ele definido é bastante instrumental:

“Dentro de um espírito antropológico, proponho, então, a seguinte definição para a nação: ela é uma comunidade política imaginada - e imaginada como implicitamente limitada e soberana. Ela é imaginada porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão. [...] A nação é imaginada como limitada, porque até mesmo a maior delas, que abarca talvez um bilhão de seres humanos, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais encontram-se outras nações. [...] É imaginada como soberana, porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído. [...] Finalmente, a nação é imaginada como comunidade porque, sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalecem em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal”

(Anderson, 1989, pp.14-16).

Neste sentido, o nexu paradoxal que havemos apontado passa a ter uma solução: a nação é um produto *subjetivo* e, como é característico dos elementos ideológicos, opera fusões simbólicas com elementos contraditórios. Quer dizer, sob esse ponto de vista, a *idéia de nação* pode ser entendida como *representação coletiva* e, como tal, provê as consciências dos sujeitos sociais de uma justificativa muito além de racional: ela teria aquela capacidade de juntar *sensações, imagens e conceitos* e dar um sentido *ético* à experiência histórica contraditória que os constitui - a fragmentação individualista do mundo moderno (Cf. Caniello, 1998).

Uma consequência fundamental dessa definição conceitual, além de sua produtividade analítica, é a superação daquele tom excessivamente objetivista de Gellner, atitude que resgata no seu melhor a perspectiva clássica de Weber, Mauss e Elias e restabelece uma perspectiva interpretativa bastante sugestiva:

“O que proponho é que o nacionalismo deve ser compreendido pondo-o lado a lado, não com ideologias políticas abraçadas conscientemente, mas com os sistemas culturais amplos que o precederam, a partir dos quais - bem como contra os quais - passaram a existir” (Anderson, 1989, p. 20).

Essa perspectiva encontra apoio em outro autor contemporâneo importante, Anthony Smith (1993), que delinea melhor essa abordagem e especifica uma postura teórico-metodológica definitiva em relação ao uso do conceito de *nação*, postura essa que inclusive apresenta similaridade com a tese de Marilena Chauí ao conceber a nação como

*semióforo fundamental* (Cf. Capítulo III), cujo eixo é a caracterização da *idéia de nação* enquanto constituição mítico-simbólico, tendo, portanto, espaço a ser ocupado pelo *construto* raça, conforme a argumentação ora desenvolvida.

A princípio, a proposta de Anthony Smith vem no sentido da definição de uma *démarche* “subjetivista” para o tratamento da questão:

“Enquanto fatores ‘objetivos’ como o tamanho da população, os recursos econômicos, sistemas de comunicação e uma centralização burocrática jogam obviamente um importante papel na criação do ambiente das nações (ou, mais comumente, estados, os quais os ajudam a formar nações), eles nos dizem pouco sobre as qualidades distintivas e o caráter da comunidade nacional que emerge. Por isso devemos nos voltar para fatores mais ‘subjetivos’: não as mais efêmeras dimensões coletivas do desejo e das atitudes, mas aos atributos culturais mais permanentes da memória, valores, mitos e simbolismo. [...] Só uma abordagem mais ‘simbólica’, baseada na *comparação histórica dos elementos constitutivos duráveis das comunidades étnicas e das nações nos permitirá construir um quadro de relações históricas e sociológicas entre essas comunidades e as nações*”(Smith, 1993, pp. 3-4, Grifo meu).<sup>48</sup>.

Essa definição estabelece uma distinção muito importante: a suposição de que os fatores subjetivos, que constituiriam a *consciência dos sujeitos sociais*, dividem-se em

<sup>48</sup> “While ‘objective’ factors like population size, economic resources, communications systems and bureaucratic centralization obviously play an important role in creating the environment of nations (or, more usually, states, which then help to mould nations), they tell us little about the distinctive qualities and character of the national community that emerges. For that we must turn to more ‘subjective’ factors: not the more ephemeral dimensions of collective will, attitude, even sentiment, but the more permanent cultural attributes of memory, value, myth and symbolism. [...] Only a more ‘symbolic’ approach based on historical comparison of the durable constitutive elements of ethnic communities and nations help us to build a picture

dois tipos básicos. Assim temos a “vontade coletiva” que informa certamente comportamentos políticos práticos e que se aproxima da definição marxista de ideologia<sup>49</sup> e os “atributos culturais permanentes” provindos das estruturas inconscientes que conformam o *ethos* do povo, definindo sua peculiaridade como grupo social, conceito que se aproxima da perspectiva estruturalista<sup>50</sup>. A principal característica desses atributos é exatamente sua permanência, produzida fundamentalmente por sua qualidade *formal*: definem um *estilo* que perdura para além da contingência histórica na medida em que “molda” a conduta social por um repertório de expressão coletiva específico (Smith, 1993, p. 14). Conseqüentemente, eles atribuem *identidade* ao grupo, pois esse estilo passa a ser cristalizado num conjunto de “significados comuns” - mitos, tradição, elaboração do passado etc - que se transmite de geração a geração.

E é justamente devido a esses elementos que, de fato, a questão nacional não passa somente pela legislação, ou pela “*posse de certas qualificações estipuladas*” (Cf. Stolcke, 2001), mas pela constituição e constante re-elaboração do “ethos cultural”. Neste sentido, o mais importante disso tudo é que a *nação* é construída, ou podemos dizer “imaginada” (Cf. Anderson, 1989), por intermédio de uma elaboração ideológica da

of the historical and sociological relationships between these communities and nations” (Smith, 1993, p. 3-4).

<sup>49</sup> “A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material. [...] A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx & Engels, 1986 [1888], p. 36-37).

<sup>50</sup> “... ordens ‘vivas’ supõem sempre outras, que é indispensável ter em conta para compreender não somente as precedentes, mas a maneira pela qual cada sociedade tenta integrar todas numa totalidade ordenada. Estas estruturas de ordem ‘concebidas’, e não mais ‘vivas’, não correspondem a nenhuma realidade objetiva. [...] As ordens ‘concebidas’ correspondem ao domínio do mito e da religião. Pode-se perguntar se a ideologia política das sociedades contemporâneas não se prende também a esta categoria” (Lévi-Strauss, 1975b [1952], p. 357).

história<sup>51</sup>.

Mas uma outra questão é proposta por Smith: em que se assenta esse processo de construção “mito-simbólica” da nação? Qual seria, afinal, o elemento que fornece o modelo e o fundamento à construção mitológica atribuindo-lhe um nexos com a realidade histórica “concebida”? Para esse autor - numa operação epistemológica bem próxima à perspectiva weberiana -, o modelo para a construção da nação é a *etnicidade*, ou a suposição de que o grupo tem uma “*raiz étnica comum*”, seja ela *real, imaginada, imposta* ou *construída*. Referenciada pelo autor de maneira contrastiva<sup>52</sup>, a *etnia* em geral ganha visibilidade para os atores sociais através da noção de *raça*, conceito que enfeixa em si *ancestralidade comum, solidariedade e fraternidade entre iguais, identidade opositiva e, afinal, etnocentrismo*. De certo modo, utilizando uma expressão giddensiana, de fundo hermenêutico, a noção de *raça*, em alguns contextos de tradição, como, por exemplo, o contexto brasileiro, especialmente no pensamento de sua *intelligentsia*, torna-se um elemento “*estruturante*” do *semióforo fundamental* (Cf. Capítulo III), que é a *nação*. Neste sentido, torna-se compreensível a afirmação de Smith de que a “*etnicidade é persistente*”, pois:

“Tendo em vista, devo argumentar, que a etnicidade possui um caráter amplamente mítico e simbólico, e devido ao fato de que mitos, símbolos, memórias e valores são ‘abastecidos’ em e por formas e gêneros de artefatos e atividades que só mudam muito lentamente, a

<sup>51</sup> Concepção que Mauss resume de maneira magistral: “Alors que c’est la nation qui fait la tradition, on cherche à reconstruire celle-ci autour de la tradition” (Mauss, 1956 [1920], p. 40). Neste sentido, também pontua Gellner: “Os remendos e retalhos culturais utilizados pelo nacionalismo são muitas vezes *invenções históricas* arbitrárias” (Gellner, 1993, p. 89, Grifo meu).

<sup>52</sup> “*ethnie, that is, communities who had retained or revived a sense of their distinctiveness and solidarity*” (Smith, 1993, p. 154).

etnia, então, uma vez formada, tende a ser excepcionalmente durável sob condições ‘normais’, e a persistir ao longo de várias gerações, ou mesmo séculos, formando ‘molduras’ dentro das quais todos os tipos de processos sociais e culturais podem se revelar e sobre os quais todas as espécies de circunstâncias e pressões podem exercer um impacto” (Smith, 1993, p. 16)<sup>53</sup>.

Assim, a *etnia* é concebida como elemento gerador da nação na medida em que substancializa o nexos de solidariedade que é propugnado como seu caráter definidor. Se o sentimento nacional é elaborado sob uma lógica “mito-simbólica” que justifica a “fraternidade e solidariedade” que marca o grupo social, ele perdura na medida em que é transmitido como *tradição* e essa, inevitavelmente, se faz escrita, trazendo uma nova dimensão para o entendimento da realidade social a partir do momento em que o presente pode ter acesso ao transmitido. Neste sentido, pode-se dizer que é a *etnicidade* que estabelece a ponte entre a *cultura* e a *comunidade* produzindo a *nação*.

Partindo deste conjunto teórico-conceitual, pretende-se problematizar esse fenômeno que reproduzimos esquematicamente e que, *grosso modo*, pode ser assim definido: com a consolidação do Capitalismo como sistema de organização social dominante operou-se a hegemonização do Individualismo como padrão de sociabilidade no Mundo Ocidental, conforme visto no Capítulo II, cujo eixo foi a análise dos princípios estruturadores da modernidade. Paralelamente, gerou-se uma *tendência fragmentadora*

<sup>53</sup> “Because, as I shall argue, ethnicity is largely ‘mythic’ and ‘symbolic’ in character, and because myths, symbols, memories and values are ‘carried’ in and by forms and genres of artefacts and activities which change only very slowly, so ethnies, once formed, tend to be exceptionally durable under ‘normal’ vicissitudes, and to persist over many generations, even centuries, forming ‘molds’ within which all kinds of social and cultural processes can unfold and upon which all kinds of circumstances and pressures can exert an impact” (Smith, *Ibid.*, p. 16)

profunda que combalou as estruturas de solidariedade tradicionais que se sustentavam basicamente por uma cosmologia totalizadora de fundo religioso e que perdurou até o chamado “reino dinástico” como sistema político dominante. Como qualquer sistema social só perdura se possuir um mínimo de coesão interna, outro conjunto conceptual de sustentação da solidariedade definiu-se historicamente a partir, principalmente, da Revolução Francesa: a *nação*, de acordo com o breve percurso descrito no Capítulo III. Desde então, a referência do indivíduo passa a ser a “comunidade definida pela cultura” que se estabelece essencialmente por uma *civilização própria* (com *sua* língua, *sua* economia, *seu* sistema administrativo etc.).

Definida desta maneira, a *nação* pode ser entendida como uma “comunidade imaginada”, pois se fundamenta por um sistema “mítico-simbólico”, cujo nexos é fornecido pela “etnicidade”. A aproximação percebida entre a perspectiva de Marilena Chauí ressaltada no Capítulo III e a de Anthony Smith reside justamente neste ponto, haja vista que o elemento étnico em Smith, que é o responsável pela unidade do *construto* nação, em Chauí, diz respeito a esse “*elemento novo*” que vem acrescentar-se aos significados já existentes e que, muitas vezes, “*comanda os outros*”. “Raça” é, em meu entender, esse “*elemento novo*”, “*estruturante*”, que exerceu papel primordial em um determinado período histórico, do ponto de vista das teorias sobre a modernidade, e que tem as suas reconfigurações elaboradas através dos efeitos que a própria história exerceu sobre ele, efetivando-o como conceito fundamental no diálogo contemporâneo sobre nacionalidade. No tocante ao Brasil, ver-se-á, mais adiante, o papel decisivo desempenhado pelo *construto* na constituição do pensamento da *intelligentsia* brasileira sobre a importância da consolidação da nação.

De fato, abordagens teóricas contemporâneas sobre a temática têm sido de enorme pertinência no sentido de aproximar etnicidade e nacionalidade, sempre com o objetivo de enfatizar e, assim, resgatar a interpenetração existente entre noções como raça e cultura no contexto do Estado-nação moderno, ressaltando, inevitavelmente, o papel dos “construtores” de mitos e raças que embasam ideologias nacionalistas na sua busca pela homogeneidade (Cf. Seyfert, 2000). Assim se constituindo, ela é um *modelo para a solidariedade* que definirá o grupo social como unidade cultural com uma *identidade específica*. Assim, a *nação* produz um sentimento de inclusão que faz com que os indivíduos apercebam-se de seu *estilo* próprio e *sintam-se* parte de uma coletividade que historicamente o produziu. Quer dizer, a *nação* como produto da *mentalidade coletiva* torna-se objeto para o sociólogo na medida em que explicita, muitas vezes *ardentemente*, o grupo social como uma *unidade concebida* que, em atribuindo-lhe *identidade*, evidenciam-lhe os traços de sua história e de sua cultura.

Neste sentido, por um lado, a identidade cultural do grupo social é, de certo modo, uma estrutura relativamente *permanente*, na medida em que se imprime na consciência dos sujeitos através de uma socialização, cuja base é a *tradição*, lhes servindo de molde para a ação como um substrato moral eticamente justificado, por outro, é *processual*, pois a maneira como ela opera objetivamente como critério de coesão e solidariedade sociais depende das condições históricas nas quais o grupo social está imerso.

O que se pretendeu, nesta seção, foi demonstrar, através da reconstituição do pensamento sociológico sobre a formação da nação na modernidade, exatamente isso: produzido a partir de condições históricas de mudanças muito específicas (a formação do

“Mundo moderno”), o *sentimento nacional* tornou-se o veículo adequado para relacionar a coesão social e a solidariedade social ao modo como certos elementos são moldados à história de uma determinada cultura, tornando-se uma estrutura altamente resistente a todas as mudanças sociais que o já longo ciclo da Modernidade produziu, e que, ainda nos dias de hoje, através dos inúmeros conflitos derivados da já mencionada “racialização do mundo” (Capítulos II e III), persistem em produzir.

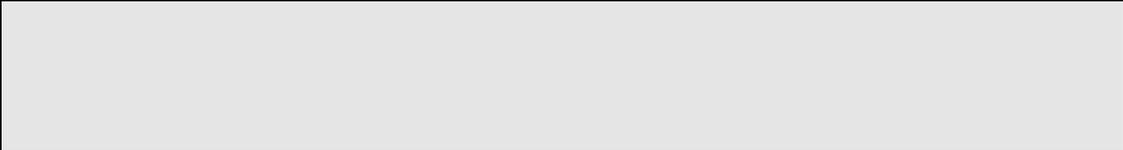
De fato, como foi visto no Capítulo III, parece que se assiste hoje a permanência da idéia de “raça” como a “nova chave da história” (Arendt, 1989 [1951]), de tal maneira que a sua relação com outros elementos constituintes da “*questão nacional*”, hierarquia e desigualdade, territorialidade, história e cultura, inundou o pensamento social europeu no século XIX, como foi visto no Capítulo III, e também o pensamento social brasileiro; sobre essa última “inundação” tratar-se-á agora.



# **PARTE III:**

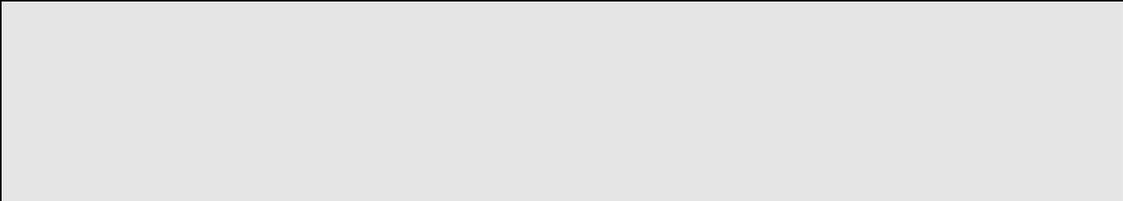
**RECONFIGURAÇÃO DAS NOÇÕES DE  
“NACIONALIDADE” E “RAÇA” NO PENSAMENTO  
SOCIAL BRASILEIRO**





# **CAPÍTULO V:**

*TEORIA SOCIAL E REALIDADE NACIONAL: O  
PERÍODO PÓS-EMANCIPATÓRIO, A “QUESTÃO  
NACIONAL” E O “PROBLEMA” DA  
SINGULARIDADE SÓCIO-RACIAL BRASILEIRA*



## Introdução

*“Para o bem ou para o mal, olhamos e percebemos que não apenas envelhecemos, mas mudamos de uma maneira diferente: em algum lugar atrás de nós perdemos algo que constituía um padrão de referência, um padrão de valores que hoje, aparentemente, caducos, frágeis, apontam para avaliações feitas ontem, tão fáceis pois tudo era claro – o certo e o errado, a direita e a esquerda, que devem ser repensadas e de novo meditadas”*

Nilo Odalia

É, de certo modo, bastante perceptível o fato de que o empreendimento ao qual se destina este trabalho não é dos mais simples, isto porque o recorte teórico proposto implica a necessidade de tecer alguns comentários relativos a certos conceitos cuja concatenação apropriada, em meu entender, é condição necessária a uma melhor compreensão do modo como a relação entre a idéia de “raça”, no Brasil, foi tratada com o objetivo de constituir uma identidade, realmente, nacional.

Neste sentido, torna-se inevitável que, embora formalmente situado no campo sociológico, este trabalho seja posicionado no espaço dialógico para onde convergem outras disciplinas científicas além da Sociologia, como História e Antropologia, e também de incursões na Literatura, haja vista o fato de que o pensamento social brasileiro, muitas vezes, confunde-se com as obras literárias produzidas e as interpretações acerca da nacionalidade brasileira, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, com a visibilidade proporcionada pelo Realismo de “um Brasil

em crise”, norteador por duas dimensões de análise que se tornam o fulcro temático do período, a Abolição e a República (Cf. Bosi, 1994).

Na literatura, isto ocorre porque esta, de modo geral, tende a ser caracterizada, no período em questão, por um profundo compromisso em também participar da escrita da história nacional. De certo modo, essa participação dá-se a partir de uma maior ênfase atribuída à singularidade da nacionalidade brasileira, ressaltada através do estreitamento entre o povo e os homens de letras (Cf. Carvalho, 1987). “*As letras*”, assim, tornam-se “*instrumento de ação*” (Cf. Bosi, 1994), algo que pode ser visto nas manifestações públicas de intelectuais brasileiros, como Olavo Bilac (1865-1918) e Raul Pompéia (1863-1895), em apoio à proclamação da República e ao governo provisório, além da própria participação política de muitos deles, e também em obras, como *Cannaã* (1902) de Graça Aranha e *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha, que trataram de problemas relativos ao papel da “*imigração estrangeira*” e às contradições típicas do período relativas à tese da de “*degeneração racial*”, questões fundamentais em fins dos novecentos que forjam o espaço para o debate das questões mais relevantes do Brasil moderno a partir da década de 1930.

Neste sentido, no instante em que nos propomos estudar certos aspectos fundamentais para se entender a “nação brasileira” e a idéia de “nacionalidade” a ela associada, é possível identificar a existência, na literatura consultada, de *duas* curiosas concepções que se opõem em relação à importância investida no tema “nacionalidade” ao longo da história da América Latina, especialmente, nas contribuições do pensamento social brasileiro. De fato, a passagem abaixo evidencia uma das concepções mencionadas,

cujo ponto de vista é contrário a essa importância que se supõe ter tido o tema na esteira do tempo. Ela afirma que:

“Não encontraremos na reflexão norte-americana, nem na brasileira, a mesma veemência, e até obsessão, com que os hispano-americanos têm sentido a necessidade de definir a sua cultura no contexto ocidental, de identificar-se diante das diversas formas de colonização, de criar um sentido e um método de conhecimento para sua realidade histórica (Chiampi, 1980, p. 96).

Essa afirmação não fornece apoio contundente à história que sustenta a concepção contrária. Na verdade, ela não faz justiça à produção desenvolvida em torno da preocupação constante de importantes vertentes das ciências sociais no pensamento latino-americano, que têm como fundamento pensar e organizar a própria idéia de América Latina à luz de um canalizador constante, que é a “redescoberta” de elementos históricos constituintes dessa idéia, através de sua inserção em uma leitura contemporânea que alicerce as idéias de “nação” e de “nacionalidade” no viés discursivo atual, cujo eixo é o processo de globalização.

Inevitavelmente, pensar o Brasil é partilhar, de certo modo, as mesmas preocupações que alimentam essa “idéia”, haja vista que:

“Uma das preocupações centrais desse pensamento é compreender o que é a América Latina, como se constitui e expressa, organiza e transforma. Trata-se de compreender como se dá a sua evolução, progresso, desenvolvimento, modernização ou ocidentalização, envolvendo o vaivém das crises, golpes, revoluções, contra-

revoluções. Simultaneamente, busca-se explicar quando se traça e destracha o seu perfil; como dialoga com a Europa e os Estados Unidos; em que se constituem as suas singularidades; quando se dá a sua produção cultural mais original. Aos poucos, revelam-se os modos pelas quais a América Latina se pensa. [...] Mas é também claro que *a idéia de América Latina entra na constituição da realidade latino-americana*” (Ianni, 1993, p. 10-11, Grifo meu).

De fato, em uma rápida revisão da literatura, pode-se perceber o oceano de obras que inundam o pensamento social latino-americano relativas às idéias de identidade e da nacionalidade. Martínez-Echazábal (1995) salienta que essa preocupação, a qual ela atribui um caráter ontológico, ou seja, *o que significa ser latino-americano* ou, em nosso caso mais específico, *o que significa ser brasileiro*, antecede em muito a própria invenção geopolítica da América “latina”. Um exemplo significativo deste interesse é “*História do Brasil*”, obra escrita por Frei Vicente do Salvador em 1627, onde já é identificável uma preocupação em torno da definição de quais aspectos podem ser típicos da tradição brasileira (Cf. Caniello, 2001). Entretanto, é apenas em um outro momento que essa preocupação se exacerba. De fato, é:

“(…) a partir da segunda metade do século XIX que a referida preocupação ontológica, ou o que mais apropriadamente chamaria de *hermenêutica da identidade latino-americana (brasileira, mexicana, argentina, cubana etc.)*, detona com maior intensidade na literatura e na exegese de cientistas sociais, impondo-se como tópico central no pensamento intelectual e político em diversos países que hoje constituem a América (já não tão ‘latina’). *E vemos, em síntese, que a*

*referida hermenêutica trata de explicar – e nesse processo vai construindo – aquilo que constitui nosso perfil, nossos mecanismos de funcionamento social, político e cultural e, sobretudo, nossas singularidades e nossos traços distintivos perante outros espaços físicos e modelos culturais* (Martínez-Echazábal, 1995, p. 108, Grifo meu).

De fato, é a partir da segunda metade do século XIX que essas inquietações se tornam elemento fundamental da “questão nacional”, ao mesmo tempo em que a noção de “raça” e, posteriormente, a de “mestiçagem”, parecem adquirir intensidade e importância, tornando-se matéria-prima essencial para o discurso das nacionalidades (Cf. Schwarcz, 1998a).

Neste sentido, não há como deixar de reconhecer que é uma preocupação constante dos intelectuais de cada época construir uma representação de si mesmo e da cultura da qual fazem parte a partir de certos atributos e de um ponto de vista próprio de seu contexto histórico; muitas vezes, esforçando-se por constituir uma certa distância do que Roberto Schwarz (1987) denominou de o “*mal-estar da cópia*”, contudo, nem sempre conseguindo.

Em síntese, pode-se dizer que pensar a idéia de *nacionalidade* no Brasil, a partir de alguns dos conceitos principais que a definiram neste último século é, sem dúvida, um empreendimento legítimo no âmbito latino-americano, cuja relevância é deslocada de acordo com determinados acontecimentos que impingem à sociedade uma certa mobilização, como, por exemplo, a comemoração dos 500 anos do Brasil.

Considerando que a categoria “*raça*” é tratada neste trabalho como fundamental para se entender a *idéia de nação* no Brasil e de alguns elementos conceituais que a ela se referem, torna-se importante delinear o percurso histórico que a trajetória explicativa relativa à temática, gestada no âmbito europeu (Cf. Capítulo III), tornou-se uma artéria norteadora para o entendimento de seu impacto e conseqüente transformação pelos intelectuais brasileiros em inquietantes “projetos para o Brasil”.

Neste sentido, este Capítulo tem por objetivo apresentar o leitor a um *contexto de tradição*, de certo modo, familiar, haja vista o tratamento de certas questões em instante anterior (Capítulo III); não obstante, ele transcende o contexto europeu com vistas a apreender os efeitos por meio dos quais as transformações percebidas dialogaram com a realidade nacional constituindo, inclusive, a tão ressaltada “singularidade brasileira”.

Em suma, aqui, ver-se-á o contexto sócio-histórico brasileiro e, no Capítulo VI, os argumentos dos principais “ensaístas” brasileiros do período estudado que se debruçaram sobre o tema da nacionalidade norteados pelas inquietações relativas à *raça*.

## Inquietações no pensamento social em torno do *nacional* no Brasil do século XIX

*“Só depois que os marcos de fronteira são cravados e as armas estão apontadas contra os intrusos é que os mitos sobre a antiguidade das fronteiras são inventados e as recentes origens culturais e políticas da identidade são cuidadosamente encobertas por ‘narrativas da gênese’”*

Frederick Barth

Retraçar de forma sucinta algumas das teses que gestaram as variações do pensamento social no Brasil em relação ao papel do *construto* raça e de sua relação com a noção de nacionalidade, não parece tarefa fácil, isto porque o período cuja institucionalização da discussão é estabelecida trata-se de época tipificada por inúmeras transformações de cunho social e econômica que têm implicações fundamentais no âmbito intelectual; além disso, trata-se de período inclusive já muitas vezes revisitado por importantes intérpretes nacionais (Cf. Bosi, 1992; 1994; Cf. Schwarcz, 1993; Cf. Ortiz, 1994 [1985]), cujo eixo, no entanto, auxiliará sobremaneira o percurso escolhido para esta seção.

De fato, é neste espaço de tempo que muitas das mudanças sociais e institucionais vistas no país têm início, especialmente, com a sacudida imposta ao Brasil pela chegada da comitiva de Dom João VI e as suas conseqüências nos hábitos sócio-culturais locais:

“O século XIX foi o momento em que se tentou criar aqui todo um aparato institucional, o saber aí incluído, abandonando ultramar na pressa da transferência do controle metropolitano de Portugal para o Brasil. Foi a partir de 1808, com a criação e recriação no país de instituições centralizadoras do poder e do saber, que se tornou possível a formação de uma “classe ilustrada” *nacional*, apoiada, ironicamente, naquelas mesmas instituições com que se pretendia reproduzir mais perfeitamente o domínio colonial” (Corrêa, 1998, p. 32, Grifo meu).

Além disso, especialmente a partir do processo de independência, essas “conseqüências” convergem para uma maior preocupação em relação à constituição da “*unidade nacional*” e também do interesse em inserir o país na “modernidade”, algo que culminou, inevitavelmente, em deparar-se com uma dicotomia que parece caracterizar imensa parte da história nacional, a oposição entre *tradição* e *progresso*, entre um país *real* e um país *ideal*, que, de certo modo, forjou historicamente a justificativa de uso da expressão “Belíndia”, utilizada muitas vezes para ressaltar os enormes contrastes do Brasil contemporâneo, caracterizando-o como uma mistura de Bélgica e Índia:

“No século XIX, essa dialética entre país arcaico e país moderno foi percebida pelos contemporâneos como uma oposição entre civilização e barbárie. Sob a inspiração das idéias ilustradas do século XVIII, partilhadas, em grau maior ou menor, pela elite, cumpria espalhar as Luzes do conhecimento para dispersar as trevas do despotismo, da superstição e da ignorância. Só assim seria possível elevar o Brasil ao

mesmo nível alcançado pela Europa, fazendo dele uma autêntica nação” (Neves & Machado, 1999, p. 183)<sup>54</sup>.

Do ponto de vista do contexto histórico e literário, é necessário traçar um breve percurso sobre os aspectos principais do Romantismo brasileiro, haja vista que esse legou certos elementos que, em um curto espaço de tempo, transformaram-se no solo onde serão travados vários dos confrontos entre os “projetos para o Brasil”. Neste sentido, inclusive como forma de empreender uma espécie de compreensão global do “complexo romântico” e de alguns de seus constantes elementos, o amor e a pátria, a natureza, o povo e o passado etc., é relevante ressaltar que as inquietações relativas à nacionalidade, expressas pelo romantismo, eram visíveis em outros contextos europeus, especialmente o contexto alemão, o que acabou também ressonando nos trópicos. Neste sentido,

“A partir das revoluções de 1830, sobretudo, difundia-se na Europa, para a qual a elite intelectual brasileira continuava voltada, uma nova sensibilidade estética, que, à razão luminosa da Ilustração, dirigida para o futuro, opunha a imaginação noturna do devaneio, revalorizando, inclusive, o passado de lendas e feitos heróicos, como a Idade Média nos romances de Walter Scott. Esse romantismo nasceu da floração extraordinária de uma cultura germânica do final do século

<sup>54</sup> Em relação à formação da *intelligentsia* nacional nesse período, é importante ressaltar que a sua constituição se deu com os filhos de famílias abastadas do campo, filhos de comerciantes luso-brasileiros e de profissionais liberais, que iam em busca de instrução em São Paulo, Recife e Rio, absorvendo talentos de padrões culturais europeus refletidos na Corte e nas capitais provincianas, haja vista a influência e a formação recebida da chamada “geração de 1790”, considerada a primeira geração de naturais do Brasil, intelectuais que receberam a sua formação orbitando em torno da Universidade de Coimbra e que, de certo modo, foi a geração responsável pela independência. Além disso, foi ela também que legou aos românticos a tarefa de apresentar os elementos positivos que identificariam a “*personalidade do brasileiro*” (Cf. Bosi, 1994; Neves & Machado, 1999).

XVIII, em processo de tomar consciência de sua própria unidade em face da fragmentação política da região. Associava-se, assim, ao despertar de uma idéia de nacionalidade, destinada a uma longa e turbulenta carreira nas décadas seguintes, e à afirmação do liberalismo como a defesa do direito de autodeterminação dos povos” (Neves & Machado, 1999, p. 183).

Na esteira dos autores, e na importância que é atribuída à literatura enquanto instrumento interpretativo, percebe-se que, no Brasil, o movimento romântico não deve ser compreendido apenas enquanto corrente estética ou literária, mas como uma espécie de produção de uma “filosofia da história” para o Brasil, cuja função era buscar as raízes da nacionalidade naquilo que o país tinha de próprio, de positivo. Ou seja, para os intelectuais do período, a tarefa consistia em *compreender a natureza, compenetrar-se do espírito da religião, das leis e da história, dar vida às reminiscências do passado, de tal maneira que isso permitisse moldar uma personalidade para o Brasil*<sup>55</sup>. Os intelectuais brasileiros e, de modo geral, também a *intelligentsia* latino-americana, “*atribuem-se a missão de construir e organizar a nação, missão essa que se traduz em “documentar e descrever a natureza, os hábitos e os costumes das regiões”* (Veloso & Madeira, 1999, p. 71).

Essa preocupação com a idéia de “nacionalidade”, no caso do Romantismo, configurou-se enquanto uma oposição direta ao português, um rompimento intelectual do

<sup>55</sup> Utilizando Karl Mannheim, ao interpretar o romantismo, Alfredo Bosi afirma que o Romantismo expressa os sentimentos dos descontentes com as novas estruturas: a nobreza, que já caiu, e a pequena burguesia que ainda não subiu: de onde, as atitudes saudosistas ou reivindicatórias que pontuam o movimento (Cf. Bosi, 1994, p. 91).

novo Império com a antiga metrópole europeia, considerada protótipo do atraso e do passado. Para o romantismo:

“(...) tratava-se de desenvolver a literatura para consolidar a língua literária e, reciprocamente, de afirmar a autonomia lingüística para conferir nacionalidade própria à literatura. Cada obra concebida nesse espírito constituiria uma contribuição ao progresso do país. Como resultado, a mais profunda conquista do romantismo brasileiro foi a instauração de uma língua literária original, que deixou de coincidir com a portuguesa. Continuava-se falando português; no entanto, não se escrevia mais à portuguesa (...)” (Martins, 1977-1979 *apud* Neves & Machado, 1999, p. 195).

De modo geral, pode-se dizer que os românticos brasileiros contribuíram fundamentalmente no sentido de incorporar ao imaginário do país certos temas específicos, como, por exemplo, a “*natureza tropical*”, o “*mito da terra-mãe*”, e também o fato de trazer o elemento “*índio*” para o centro da temática, arquétipo por excelência do herói nacional; enfim, elementos que há muito já despertavam a admiração de viajantes estrangeiros. Neste sentido, o projeto literário e político da geração romântica é expressão e consecução da necessidade de se criar representações para a “nação brasileira”.

Entretanto, creio que dois fatores novos provocaram mudanças nos argumentos românticos; esses fatores, fundamentais nas discussões sobre nacionalidade pós-romantismo, centram-se na influência que uma série de teorias sociais europeias passou a exercer no pensamento brasileiro (Cf. Capítulo III), e também, como foi ressaltado acima, a nova configuração que emergiu com o fim da escravidão. Em relação

a esse aspecto, é importante mencionar a ressalva de Renato Ortiz em relação ao romantismo, pois para ele:

“O romantismo [...] se preocupa mais em fabricar um modelo de índio civilizado, despido de suas características reais, do que apreendê-lo em sua concretude. Por outro lado, nada se tem a respeito das populações africanas; o período escravocrata é um longo silêncio sobre as etnias negras que povoam o Brasil. Em sua bricolage de uma identidade nacional, o romantismo pode ignorar completamente a presença do negro. A situação se transforma radicalmente com o advento da Abolição” (Ortiz, 1994 [1985], p.19)<sup>56</sup>.

De fato, é justamente a partir da profunda visibilidade que esses elementos passam a tomar no tocante ao tema da nacionalidade, que certos intelectuais de fins dos novecentos, os filhos da “*geração de 1870*” comentados acima, pensarão o Brasil, ou seja, “*o negro aparece assim como fator dinâmico da vida social e econômica brasileira, o que faz com que, ideologicamente, sua posição seja reavaliada pelos intelectuais e produtores de cultura*” (Cf. Ortiz, 1994 [1985], p. 19).

Retomando a diáde dialética sugerida acima entre país ideal e país real, pode-se compreender as transformações pós-românticas. Do ponto de vista econômico, o país *ideal* parece aproximar-se devido a uma espécie de “surto capitalista” que permeia o

<sup>56</sup> Contudo, seria incorreto não salientar a importância das preocupações com a escravidão que caracterizam a poesia romântica de Castro Alves (1847-1871) e o deslocamento da importância atribuída ao elemento “índio” para o sertão, efetuado pelos denominados “sertanistas”, em suas inquietações relativas à necessidade percebida de “transfundir” um sentido nacional à ficção romântica (Cf. Sodré, 1969), sem dúvida refletida, como ver-se-á em Capítulo adiante, no cientificismo em torno do “sertanejo” empreendido por Euclides da Cunha. Alguns dos mais importantes sertanistas foram: Franklin Távora (1842-1888) e o seu “O Cabeleira” (1876), Visconde de Taunay (1843-1899) e o seu conhecido “Inocência” (1872), e Bernardo Guimarães e os seus “A Escrava Isaura” (1875) e “O Seminarista” (1872).

Brasil no século XIX e as mudanças, do ponto de vista intelectual, crescem em demasia de forma paralela às mudanças sócio-econômicas das três últimas décadas. De fato:

“Nas três últimas décadas do século XIX, o surto de prosperidade que o Brasil começara a experimentar a partir dos anos cinquenta, ganhou um ritmo mais acelerado. O sistema escravista, base do processo produtivo até então, entrava em crise, minado pelas pressões internacionais aliadas às próprias modificações econômicas e sociais internas. Nas áreas cafeeiras, especialmente no oeste paulista, o trabalhador livre imigrante passava a substituir o escravo. A atividade econômica continuava a manter a sociedade brasileira na dependência de centros comerciais, financeiros e culturais externos, porém a expansão econômica desenhava novos contornos em sua fisionomia em virtude do aumento da circulação de capitais, da multiplicação das instituições de crédito e da dinamização do sistema de transportes e de comunicações. Um surto simultâneo de industrialização e urbanização verificava-se notadamente na região sudeste (Mota, 1992, p.13).

Essas transformações sociais e econômicas, inevitavelmente, levaram a uma diferenciação crescente na totalidade das relações sociais: novas relações de trabalho na atividade agrícola, ampliação do setor manufatureiro, crescimento e diversificação de atividades mercantis e de serviços, bem como na administração pública. De modo geral, talvez o aspecto fundamental dessas mudanças encontre-se relacionado ao fato de que, à medida em que crescia a burguesia agrária, desenvolvia-se também uma pequena e média burguesias predominantemente urbanas, bem como as camadas médias e populares assalariadas; estas, emergentes por força da demanda surgida das atividades industriais, do setor de serviços e da própria administração pública.

A essas emergentes “camadas urbanas” estão associados novos interesses que, de forma geral, refletem uma perspectiva particular acerca de alguns problemas cruciais do cenário nacional como a questão da desmontagem do sistema escravista, a dependência dessa força de trabalho escravo, o processo eleitoral, o trabalho estrangeiro, o regime político etc., de tal modo que se percebe, em um gradual aumento de visibilidade, uma contestação evidente de interesses mais tradicionais, uma espécie de busca de se libertar dos mecanismos institucionais do Império, mas sem vislumbrar com muita clareza um projeto político que o pudesse substituir.

De modo geral, parece haver um certo consenso em se associar essa “*contestação*”, do ponto de vista do efeito dessas transformações sobre o âmbito intelectual, à constituição ou à formação de um “*movimento*”, de uma “*nova geração*” de pensadores cujo objetivo central era compreender as novas direções que a sociedade brasileira parecia trilhar. De fato, foi a partir dos anos setenta, especialmente em um período que se pode denominar de pós-romântico, que o ritmo crescente da atividade intelectual assumiu contornos de um movimento renovador que pode ser entendido como a expressão da consciência das elites letradas acerca das transformações que o país vivenciava e das novas necessidades ou aspirações sócio-políticas, daí advindas.

Esse período, de modo geral, é considerado, tanto por historiadores contemporâneos como, e especialmente, pelos mais tradicionais, um marco na historiografia brasileira, “*uma década de inovações, o começo de uma nova era*” (Schwarcz, 1993, p 27). Veja-se o júbilo de um dos principais sistematizadores da história da literatura brasileira ao comentar sobre o período:

“O decênio que vai de 1868 a 1878 é o mais notável de quantos no século XIX constituíram a nossa vida espiritual. Quem não viveu nesse tempo não conhece por não ter sentido diretamente em si as mais fundas comoções da alma nacional. Até 1868 o catholicismo reinante não tinha sofrido nessas plagas o mais leve abalo, a philosophia espiritualista a mais insignificante opposição; a autoridade das instituições monarchicas o menor ataque serio por qualquer classe do povo, a instituição servil e os direitos tradicionais do feudalismo a mais individual opugnacção, o romantismo com seus dons enganosos e encantadores cismares a mais apagada desavença... *De repente um movimento subterraneo que vinha de longe, a instabilidade de todas as cousas se mostrou e o sofrismo do Imperio apparece com toda a sua nitidez... Na política é um mundo inteiro que vaccila. Nas regiões do pensamento teórico o travamento da peleja foi ainda mais formidavel, porque o atrazo era horroroso. Um bando de idéias novas esvoaçava sobre nós de todos os pontos do horizonte... Positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia e no romance, folclore, novos processos de crítica e de história literária, transformação da intuição do Direito e da política, tudo então se agitou...*” (Romero, 1926, p. XXIII-IV, Grifo meu).

Essa “nova geração”, denominada de tal modo em referência à juventude de seus membros, mas também às atitudes em relação à produção literária e científica no Brasil, passou a ser identificada, convencionalmente, por alguns de seus intérpretes, como “*movimento intelectual da geração de 1870*”. De certo modo, talvez seja necessário relativizar a homogeneidade que a expressão “movimento” parece aduzir, haja vista que, contemporaneamente, já é possível apreciar interpretações não homogêneas relativas aos

estudos que foram produzidos sobre as obras dos principais pensadores que a essa época pertencem considerando, inevitavelmente, o contexto de tradição do qual cada “escola” falou:

“Os estudos diretamente sobre o tema podem ser agrupados em duas grandes vertentes: uma perspectiva cognitiva considera o movimento intelectual do ponto de vista de sua capacidade de gerar teorias sociais, situando-o no plano da história das idéias; outra, prática, caracteriza o movimento como produtor de ideologia modernizadora para novos grupos sociais, particularmente uma nova classe média” (Alonso, 2000, p.3).

Contudo, embora nos dias de hoje se perceba a completa ausência de consenso no pensamento social da época, é importante salientar que foi essa “regionalização do saber” que provocou e em muito contribuiu para o surgimento de intelectuais preocupados com a nação e com a questão da nacionalidade (Corrêa, 1998, p. 39). Na verdade, creio ser possível afirmar que Alonso (2000) trata de duas dimensões complementares: por um lado, há toda uma preocupação “modernizante” e cientificista que desembarca da Europa trazida pelo “*espírito de época*” (*Zeitgeist*) vigente, pelo “*bando de idéias novas*” e, por outro, a consequência sobre o pensamento social no Brasil no tocante à produção de interpretações ou de explicações que pudessem descrever de modo fidedigno e objetivo essa região do “Mundo Novo”.

Essa busca leva os intelectuais a um esforço de acercar-se impessoalmente dos objetos e dos indivíduos; há uma “*sede de objetividade*” que corresponde aos

métodos científicos cada vez mais legitimados por sua suposta exatidão nas últimas décadas do século. Alfredo Bosi afirma que essa:

*“atitude de aceitação da existência tal qual ela é”* desdobra-se em duas dimensões: em primeiro lugar, *no nível ideológico, na esfera de explicação do real, a certeza subjacente de um Fado irreversível cristaliza-se no determinismo (da raça, do meio, do temperamento); em segundo lugar, no nível estético, em que o próprio ato de escrever é o reconhecimento implícito de uma faixa de liberdade, resta ao escritor a religião da forma, a arte pela arte, que daria afinal um sentido e um valor à sua existência cerceada por todos os lados* (Bosi, 1994, p. 168).

De modo geral, as influências principais no âmbito dessas transformações em busca de uma realidade *“objetivamente cognoscível”* foram os autores franceses: na ficção, Gustav Flaubert e Émile Zola, pais, respectivamente, do Realismo e do Naturalismo na França. Uma frase bastante curiosa de Flaubert citada por Bosi tipifica o “clima” da época: *“Esforço-me por entrar no espartilho e seguir uma linha reta geométrica: nenhum lirismo, nada de reflexões, ausente a personalidade do autor”* (Flaubert *apud* Bosi, 1994, p. 169), ou seja, personagens e enredos devem submeter-se ao destino cego das *“leis naturais”*. Na poesia, seguindo na mesma esteira, têm-se os parnasianos, e no pensamento social, Augusto Comte (1858-1918), cuja influência nos grandes ensaios histórico-sociais da época é fundamental.

Para o leitor contemporâneo, a característica fundamental da maioria dessas interpretações é, sem dúvida, a sua *“implausibilidade”*, especialmente devido à busca e ao respaldo conquistado através do *status* da Ciência moderna, cuja função principal, foi,

indubitavelmente, tornar o discurso de então paradigmático e principal antecessor das Ciências Sociais no Brasil (Cf. Ortiz, 1994 [1985]).

Contudo, creio que a essa “implausibilidade” é possível associar uma leitura mais coerente a partir de uma atribuição de grande importância aos efeitos positivos dos “pré-conceitos”, no sentido da hermenêutica histórica, que muitas dessas leituras “implausíveis” exerceram sobre o pensamento social no Brasil, haja vista que eles também são os criadores de sentidos. Neste sentido, pode-se dizer que:

“Os mesmos autores que nos ensinam a situar os nossos antepassados intelectuais são também os criadores de nossos preconceitos na compreensão de sua obra e, se parece inevitável que cada geração faça sua própria leitura das obras dos intelectuais que a precederam, seria desejável que ampliasse também as condições do entendimento tanto da produção intelectual criticada como dos marcos de que partem seus críticos (Corrêa, 1998, p. 26).

De fato, essas interpretações, originárias do pensamento social que então era construído, na verdade, deram continuidade a busca de uma “*personalidade*”, de uma “*identidade nacional*” coesa que, até àquele momento, à luz da elite letrada brasileira, parecia ainda não existir, embora o próprio movimento Romântico brasileiro possa ser considerado uma expressão da elite política nacional, na esteira do período pós-independência, de uma certa preocupação em elaborar uma definição do que é “*ser brasileiro*”; contudo, ainda não influenciado, por um lado, pelas duas vertentes temáticas ressaltadas acima, a Abolição e a República e, por outro, “*pelo bando de idéias novas*” que esvoaçou sobre todos a partir da década de 1870.

## O contexto brasileiro pós-emancipatório e a “questão nacional”

*“A nação, assim como o indivíduo, é a realização de um longo passado de esforços, sacrifícios e devoção. O culto dos ancestrais está entre os mais legítimos, pois eles fizeram de nós o que somos”*

Ernest Renan

De modo geral, após o fim do sistema escravista, em 1888, duas questões parecem ocupar lugar central entre os analistas da chamada “questão nacional”, banhados pelo pensamento social europeu de então. A constituição dessas questões pode ser analiticamente diferenciada em dois focos principais de atenção: a *possibilidade de construção da nação* e a *constituição de uma identidade*. Definir a nacionalidade brasileira tomou um rumo fundamental na construção da história àquele momento:

*“É mister fundar uma nacionalidade consciente de seus méritos e defeitos, de sua força e de seus delíquios, e não arrumar um pastiche, um arremedo de judas das festas populares que só serve para vergonha nossa aos olhos do estrangeiro. [...] Só um remédio existe para tamanho desideratum: - mergulharmo-nos na corrente vivificante das idéias naturalistas e monísticas, que vão transformando o velho mundo.”* (Romero, 1883, p.15, Grifo meu).

Essa preocupação relativa à possibilidade de construção da nação percorre duas dimensões de análise: por um lado, o fim da escravidão e a transição para o trabalho livre e, por outro, um olhar mais direcionado à composição racial brasileira, dois fatores

considerados essenciais para se pensar a nacionalidade (Cf. Silva, 1989). De fato, com o objetivo de aprofundar o saber sobre essa “nova realidade” que então emergia, as novas “classes ilustradas” foram levadas a uma questão que entrava em consonância com o pensamento científico europeu e norte-americano da época, ou seja, como dar conta, do ponto de vista teórico, das evidentes desigualdades concretas existentes entre os homens; de que modo situar o Brasil no debate entre monogenistas (Humanismo) e poligenistas que então separava a teoria sócio-antropológica européia e americana<sup>57</sup>:

“(…) Se não exatamente propícia à ascensão de uma ‘fulguramente plebe’ [...] essa época de meados do século passado pode ser considerada como um dos momentos cruciais do debate entre a possibilidade da participação das massas na vida política do país e a reafirmação de sua exclusão. Não só os movimentos sociais de rebeldia mas também a crescente urbanização da sociedade pareciam revelar um aumento e concentração de populações anteriormente menos visíveis [...] Isto é, no momento em que se colocavam as questões de cidadania e de nacionalidade na sociedade brasileira, tornava-se também um imperativo político definir mais claramente os critérios de inclusão/exclusão ao estatuto de cidadão nacional” (Corrêa, 1998, p. 33).

De fato, alguns dos principais estudiosos da cultura brasileira consideram inevitável compreender as transformações ocorridas no Brasil a partir da experiência da escravidão, de tal modo que é possível identificar um certo consenso entre sociólogos e historiadores em considerá-la como a expressão mais óbvia e evidente da hierarquia racial

<sup>57</sup> O debate entre as perspectivas monogenista e poligenista que caracterizou o pensamento social europeu no século XIX será melhor discutido na próxima seção ao articularmos como a sua apreensão no

na experiência nacional brasileira e como determinante mais importante da situação racial do país no contexto presente (Cf. Andrews, 1998).

Célia Maria Marinho de Azevedo elabora em seu livro, “*Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*” (1987), uma coerente síntese do que constitui esse período de transição:

“Esta passagem, ou transição, era concebida como um tempo ordeiro de superação gradativa dos graves problemas sócio-raciais, em que um conjunto de táticas de controle e de disciplina seria aplicado a fim de se atingir no futuro o tão sonhado tempo de progresso. Nesse meio tempo, esperava-se que o país pudesse preencher uma carência básica como: a nacionalidade. Para isso era preciso que se forjasse uma população plenamente identificada com a idéia de pátria, de sociedade brasileira, não só em termos de limites demográficos, como principalmente no sentido de uma ética nacional. Contudo, a percepção de uma explosiva heterogeneidade sócio-racial destaca-se como um considerável entrave no pensamento daqueles que almejam transformar o país recém-independente em nação” (Azevedo, 1987, p.60).

A essa aparente contradição percebida no final da passagem acima, a elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX foi em busca de respostas em padrões de pensamento desenvolvidos na ciência européia ocidental, com o objetivo de não apenas teorizar e explicar a realidade nacional, mas também e sobretudo propor alternativas para a construção de sua nacionalidade que, como salientou Célia Azevedo, era marcada por uma “*explosiva heterogeneidade sócio-racial*”. Acrescentando algumas

pensamento social no Brasil.

idéias relativas ao fim da experiência institucional da escravidão, é possível perceber uma maior compreensão do contexto.

Ora, o período pós-emancipatório no Brasil é considerado como uma espécie de período “pré-industrial”, isto porque a Abolição não causou modificações na classificação hierárquica precedente, pois os escravos recém-libertados foram, de modo geral, incorporados à estrutura social existente, tipicamente multirracial e paternalista, passando de uma relação entre servos e senhores para patrões e empregados. O Brasil, diferente de países como os Estados Unidos, nunca apresentou um “sistema birracial rígido” ou um “racismo institucionalizado”, tal qual o *apartheid* sul-africano ou a doutrina nazista. Assim, a ausência de um sistema birracial rígido e de sectarismo proporcionou e reforçou a idéia de multirracialidade como temática central, sendo tratada de acordo com o ideário teórico gradualmente absorvido da Europa, processo não dos mais simples, pois:

“A absorção das idéias européias no Brasil é marcada por distorções e reelaborações que revelam tanto uma perspectiva crítica e original quanto, muitas vezes, uma cópia acrítica e subserviente dos modelos da metrópole. Naquele momento, pairava um grande pessimismo em relação ao futuro da nação e as possibilidades civilizacionais do ‘homem dos trópicos’, duplamente estigmatizado, por ser dos trópicos e por ser mestiço. Esses fatos, segundo as teorias reinantes, inviabilizariam aqui a implantação de um projeto civilizador” (Velooso & Madeira, 1999, p. 77).

Neste sentido, trata-se, no momento, de compreender quais as conseqüências que o período pós-emancipatório, na esteira dessa inquietante originalidade, legou à

formação do pensamento da *intelligentsia* brasileira do período, ou seja, a partir de qual arcabouço teórico se poderia pensar a formação da nação brasileira. Além disso, é necessário um esforço para se compreender não só a penetração desses ideários científicos, mas também a lógica peculiar de sua inserção no país, as releituras próprias a esse contexto e o porquê de se elegerem determinadas teorias de análise em detrimento de outros modelos da época (Cf. Schwarcz, 1993).

### **A constituição do pensamento “sócio-racial” no Brasil**

*“Minha descoberta de minha identidade não implica uma produção de minha própria identidade em isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis por que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros”*

Charles Taylor

Em meados do século XIX e início do século XX predominava uma certa contradição entre dois movimentos no então chamado pensamento racial. Ou seja, por um lado, os movimentos abolicionistas triunfavam por todo o mundo do Atlântico Norte e, finalmente, até o Atlântico Sul; contudo, por outro, no exato momento em que a escravidão recuava em vários locais do mundo, inclusive no Brasil, sob o impacto das

mudanças econômicas e da pressão moral, pensadores europeus ocupavam-se em sistematizar e institucionalizar as teorias das diferenças inatas entre “raças” (Cf. Skidmore, 1976), sob a justificativa da necessidade de se constituir *nações* (Cf. Capítulo III), cujo eixo principal era a constituição de princípios que postulavam enfaticamente a inferioridade dos não-brancos.

Esta preocupação por institucionalizar e formalizar a idéia da diferença, “naturalizando” uma forma de perceber a humanidade, torna-se consistente apenas no século XIX, devido ao enorme papel que as idéias de “razão” e “ciência”, articuladas em torno da modernidade e associadas com o “*drama do progresso*”, exerceram na época (Cf. Hobsbawn, 1996). De fato, há um certo consenso em afirmar que o século anterior, o século XVIII, sob a influência fundamental do princípio fulcral da Revolução Francesa de que a humanidade era uma, forjou o terreno para a formalização do conteúdo que identifica as concepções teóricas sobre raça no século XIX:

“(…) no século XVIII não há uma institucionalização, uma formalização da idéia da diferença. Sua ‘naturalização’ se dá exatamente no século XIX, quando se formaliza esse tipo de concepção. Os homens sempre souberam que eram diferentes, porém é no século XIX que a ciência determinista vai estabelecer teorias, explicar e qualificar a diferença” (Schwarcz, 1998b, p.77-78).

À esta preocupação em teorizar, explicar e qualificar a diferença, no século XIX, podem ser associados, em meu entender, três conjuntos de argumentos que, de certo modo, encontram-se interrelacionados: a) o “princípio de unidade” forjado pela Revolução Francesa; b) o deslocamento de uma visão mais endêmica da América em

direção a uma mais pessimista e detratora sobre os homens que se originavam no território americano, concepção essa constituída e fortemente influente no pensamento científico a partir dos desmembramentos teóricos instituídos pelo naturalismo francês (Cf. Schwarcz, 1993, 1998a) e, por fim, c) o chamado “*princípio de nacionalidade*” sugerido por Eric Hobsbawn (1991), o qual aglutina como “definidores da nacionalidade” entre as décadas de 1830 a 1880, entre outros fatores como a língua, as tradições populares, o folclore e a própria concepção de “unificação nacional”, a noção de “raça”, central para se compreender a emergente Ciência Social brasileira no século XIX; além disso, também a própria idéia de “expansão” condiciona as nações européias à formação da ideologia política do imperialismo (Cf. Arendt, 1989 [1951]).

No Brasil, Lilia Moritz Schwarcz (1993), em seu estudo sobre instituições científicas e a nação, em fins do século XIX, nos diz que, devido a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e fim da escravidão e pela realização de um novo projeto político para o país, as concepções sobre “raça” apresentavam-se como modelo teórico inevitável com vistas à justificação do complexo conflito de interesses emergentes, ainda que a sua apreensão não tenha sido de forma uniforme. A realidade brasileira, à época, era bastante divergente das realidades americana e européia; neste sentido, as elites brasileiras tiveram dificuldade em *adequar* o país às teorias sociais científicas do período<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Neste trabalho, tem sido utilizada a expressão “teoria social”, ao invés de “teoria sociológica”, inclusive tomando a liberdade de caracterizar formalizações conceituais da realidade social como “teorias sociais”. De modo geral, utilizo “teoria social” devido ao caráter mais amplo da diversidade disciplinar de conteúdos que podem ser associados a ela, seguindo, neste sentido, a orientação de Anthony Giddens e Jonathan H. Turner, que a confirmam: “*Não consideramos a teoria social propriedade de nenhuma disciplina, pois as questões referentes à vida social e aos produtos culturais da atividade humana permeiam as ciências sociais e as*

Entretanto, de modo geral, são três as grandes teorias sociais importadas pela elite intelectual brasileira que, de um certo modo, delinearão os limites no interior dos quais toda a produção teórica da época se constituiu: o *positivismo* de Augusto Comte (1798-1857), o *determinismo social* de Charles Darwin e o *evolucionismo* de Herbert Spencer (1820-1903). É possível dizer que um eixo unificador existente entre elas encontra-se relacionada à idéia de “*evolução histórica dos povos*”:

“Na verdade, o evolucionismo se propunha a encontrar um nexo entre as diferentes sociedades humanas ao longo da história; aceitando como postulado que o ‘simples’ (povos primitivos) evoluiu naturalmente para o mais ‘complexo’ (sociedades ocidentais), procurava-se estabelecer as leis que presidiriam o progresso das civilizações. Do ponto de vista político, tem-se que o evolucionismo vai possibilitar à elite européia uma tomada de consciência de seu poderio que se consolida com a expansão mundial do capitalismo. Sem querer reduzi-lo a uma dimensão exclusiva, pode-se dizer que o evolucionismo em parte legitima ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental” (Ortiz, 1994 [1985], pp. 14-15).

A influência das teorias sociais européias em vigência proporcionou ao pensamento social no Brasil a idéia de que a civilização européia era superior devido às “leis naturais” que condicionavam a história dos povos. Neste sentido, esta concepção, do ponto de vista político e ideológico, possibilita à elite européia uma justificativa “racional” para a expansão mundial do capitalismo, bem como para o colonialismo europeu contemporâneo.

*humanidades*” (Giddens e Turner, 1999, p. 8). É indubitável a amplitude e o impacto avaliativo e

Ora, esse pareceria ser o arcabouço teórico disponível mais impensável para a elite brasileira e, de modo geral, para os intelectuais brasileiros; contudo, isto não impediu a internalização da noção de “raça” por quase todos os que se propuseram pensar a “*especificidade nacional*” (Cf. Silva, 1989). De certo modo, não mais que um reflexo do que então ocorria no “velho mundo”, haja vista que, já no pensamento social na Europa dos novecentos, como foi discutido no Capítulo III, a relação entre os conceitos de “raça” e “nação” parecia inevitável do ponto de vista das teorias científicas e do contexto histórico que então se delineava.

Neste sentido, o mais importante a ser compreendido agora é o que dizia então a ‘*voz científica do período*’, a “*ciência determinista evolutiva e positiva*” da época e como se deu a sua apreensão pelos intelectuais brasileiros. Uma das principais intérpretes contemporâneas do período afirma que:

“Esta é a época do modelo da biologia, do modelo da aferição e essa é a época em que a ciência se transforma num grande mito. Um grande mito no sentido de que ninguém discute e ninguém pergunta. Trata-se de uma ciência premonitória, de uma ciência determinista, que acredita que pode dar conta de tudo e de todos” (Schwarcz, 1998b, p.79).

De fato, é possível dizer que a elite intelectual experienciou um certo “deslumbramento” com o “espírito de época” (*Zeitgeist*) que invadia o imaginário dos que àquele momento pensavam o Brasil:

“Intelectualmente, a elite apaixonou-se do darwinismo e da idéia de evolução [...] e, de filosofia o darwinismo tornou-se quase uma

constituente da realidade social das teorias desenvolvidas no século XIX; logo, justifica-se o seu uso.

religião; o liberalismo cresceu e deu os seus frutos, nos planos político e econômico; o mundo e o pensamento mecanizaram-se, a religião tradicional recebeu um feroz assalto do livre-pensamento. Essa era do materialismo (1870-1900) foi uma continuação do iluminismo e do enciclopedismo do século XVIII e da Revolução, acreditou no ‘progresso’ indefinido e ascensional e no desenvolvimento constante da civilização mecânica e industrial. [...] A ciência, o espírito de observação e de rigor, forneciam os padrões do pensamento e do estilo de vida, desde que se julgava que todos os fenômenos eram explicáveis em termos de matéria e energia e eram governados por leis matemáticas e mecânicas. [...] A biologia, com a teoria determinista, e sua promessa de saúde e raça, conquistou uma voga dominadora” (Coutinho, 1969, p.3).

Essas três teorias sociais construídas no “velho mundo” acerca do homem são apreendidas e reconstruídas no âmbito europeu em torno de três grandes Escolas de teoria racista (Cf. Skidmore, 1976): 1) a Escola Etnológico-biológica; 2) a Escola Histórica e, por fim, 3) a Escola Darwinista-Social, a qual desmembrava-se em um *determinismo geográfico* e um *determinismo de cunho racial*.

A primeira, a *escola etnológica-biológica*, pretendia sustentar a criação das raças humanas através das mutações diferentes das espécies, a base do seu argumento era de que a pretendida inferioridade das raças podia ser correlacionada com suas diferenças físicas e que tais diferenças eram resultado direto da sua criação como espécies distintas; o seu principal defensor foi o zoólogo suíço Louis Agassiz. A segunda escola, a *escola histórica*, cuja figura mais proeminente foi o já mencionado, Conde Arthur de Gobineau, partia do princípio de que as raças humanas podiam ser diferenciadas umas das outras,

com a branca considerada superior às outras, sugerindo que evidências históricas de que diferenças físicas permanentes haviam sido estabelecidas de modo conclusivo por etnógrafos e anatomistas (Cf. Skidmore, 1976). A terceira das *escolas*, talvez a mais influente sobre o pensamento social no Brasil, necessita, devido aos seus desdobramentos, de uma atenção privilegiada.

Ora, a terceira das escolas, cujo desenvolvimento dá-se paralelamente ao evolucionismo social, a *escola darwinista-social*, desdobra-se em dois tipos de abordagem, ou dois tipos de *determinismo*: por um lado, tem-se o *determinismo geográfico*, que partia do princípio de que para se entender a capacidade de uma civilização não interessava estudar o povo, bastava estudar a geografia daquele local, ou seja, “*acreditavam que se os ventos, o território e o clima fossem estudados, poder-se-ia dizer qual o tipo de povo que vivia no lugar estudado*” (Schwarcz, 1998a, p. 82).

Essa perspectiva, através da obra de Henry Thomas Buckle, historiador inglês que escreveu sobre o Brasil, exerceu enorme influência sobre os intelectuais brasileiros, especialmente Silvio Romero (1851-1914) e Euclides da Cunha (1866-1909). Não é à toa que o principal livro de Euclides, *Os Sertões*, cuja primeira edição data do ano de 1902, seja dividido em a *Terra, o Homem e a Luta*, ou seja, exemplos de espécies de determinismos *geográfico e racial*, na perspectiva histórica de Hippolyte Taine (1828-1893), outro autor de enorme influência à época.

Um outro tipo de determinismo associado à escola darwinista-social foi o *determinismo de cunho racial*, que leva a compor a problemática racial brasileira, considerada, do ponto de vista do próprio Silvio Romero (1851-1914), como mais

relevante do que o *determinismo geográfico* (Cf. Romero, 1888 [2001]). De acordo com esse ponto de vista, a noção de “miscigenação” era percebida de modo pessimista, haja vista que não se acreditava na transmissão de caracteres adquiridos. Neste sentido, houve um enaltecimento de “*tipos puros*” e a compreensão da mestiçagem como sinônimo de degeneração racial e social, concepção teórica que influenciará vertentes do pensamento social no Brasil, especialmente a obra do médico baiano Nina Rodrigues, cuja “*Escola Nina Rodrigues*” acreditava fielmente na inevitabilidade da degeneração nacional brasileira (Cf. Corrêa, 1998).

Uma das conseqüências desse tipo de determinismo foi que, gradualmente, o conceito de *evolução* vai sendo substituído pelo de *degeneração* na influência que exerce sobre o esforço que pensadores sociais faziam para compreender o homem em sociedade. Os pressupostos básicos da perspectiva determinista racial, neste sentido, podem assim ser sintetizados:

“A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituía uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo ‘racio-cultural’ ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à idéia do arbítrio do indivíduo” (Schwarcz, 1993, p. 59-60).

Cada uma dessas escolas procurou dar um sentido particular à dicotomia clássica utilizada para se atribuir explicação em relação à origem do Homem: as idéias de *monogenismo* e de *poligenismo*, produto do conflito entre os teóricos humanistas, especialmente Rousseau, e as concepções poligenistas que têm origem em fins do século XVIII e são o alicerce das teorias raciológicas.

A primeira delas, concepção *monogenista*, dominante até meados do século XIX, aglutinou a grande parte de pensadores que, seguindo, principalmente, as escrituras bíblicas, que dizia que o homem tinha descendido ‘de um só Adão e uma só Eva’, e a reafirmação dos princípios da Revolução Francesa, “liberdade, igualdade e fraternidade”, cuja idéia central era que a ênfase na noção de que a humanidade era una. De acordo com essa perspectiva, o homem teria se originado de uma fonte comum, sendo os diferentes tipos humanos apenas um produto da maior degeneração ou perfeição do Éden (Cf. Stocking, 1968), tendo a idéia de virtualidade subjacente a essa visão do homem, pois a origem uniforme garantiria um desenvolvimento (mais ou menos) retardado, mas de toda forma semelhante (Cf. Schwarcz, 1993).

A segunda concepção, a *poligenista*, desenvolveu-se no mesmo contexto, mas especialmente a partir de meados do século XIX, concomitante discussões relativas à identidade e ao nacionalismo e às descobertas científicas da biologia que se contrapunham ao dogma monogenista da Igreja. Essa concepção supõe a crença na existência de vários centros de criação, os quais corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais verificadas.

Uma das conseqüências dessa concepção foi permitir o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, cujo tratamento, agora, passa a ser visto como produto de leis biológicas e naturais. É justamente este aspecto o que vai afetar de modo decisivo as inquietações da elite intelectual brasileira. De modo geral, essa concepção retoma a discussão da diferença e da desigualdade, ou seja, enquanto o *diferente* passa a especificar uma singularidade ontológica - espécie diferente - desigualdade apontaria apenas para momentos diferentes na linha de evolução (Cf. Schwarcz, 1998b). De qualquer modo, talvez a questão central no século XIX tenha sido a constituição desse debate no seio do liberalismo clássico e o seu deslocamento do biológico para o político e o cultural<sup>59</sup>:

“De um lado, monogenistas [...] satisfeitos com o suposto evolucionista da origem una da humanidade, continuaram a hierarquizar raças e povos, em função de seus diferentes níveis mentais e morais. De outro lado, porém, cientistas poligenistas, ao mesmo tempo em que admitiam a existência de ancestrais comuns na pré-história, afirmavam que as espécies humanas tinham se separado havia tempo suficiente para configurarem heranças e aptidões diversas. *A novidade estava, dessa forma, não só no fato de as duas interpretações assumirem o modelo evolucionista como em atribuírem ao conceito de raça uma conotação bastante original, que escapa da biologia para adentrar questões de cunho político e cultural*” (Schwarcz, 1993, p. 55, Grifo meu).

<sup>59</sup> O próprio Louis Dumont (1966) afirma que as teorias raciais são uma perversão do próprio liberalismo, ou seja, o liberalismo afirmou a igualdade entre os homens num mundo profundamente desigual e, mais ainda, tentou naturalizar a idéia de desigualdade sem problematizá-la. O resultado, para ele, foi justamente a exaltação das diferenças já no século XIX, mal que se prolonga ao XX quando, ao lado da utopia da

O problema da elite intelectual brasileira era como pensar a nacionalidade a partir da importação de perspectivas teóricas que, aceitando os seus pressupostos evolucionistas, implicavam em conceber a “etapa” do processo civilizatório brasileiro como imediatamente “inferior” em relação às etapas dos países europeus, haja vista que aceitar essas explicações implicava analisar a evolução brasileira sob as luzes de um novo conceito evolutivo de história, conceito que:

*“(...) que trouxe a temporalização das estruturas do conhecimento, ao romper com o fixismo do pensamento clássico, em que o tempo não era concebido como princípio de desenvolvimento para os seres vivos” (Ventura, 1991, p. 28).*

De fato, o próprio Sílvio Romero inicia um dos Capítulos de seu “*História da literatura Brasileira*” (1888 [2001]) ressaltando a necessidade dessa relação para se poder pensar o Brasil:

“(...) o século XIX foi o século da história, como o anterior fora o da filosofia. Este dito [...] tem valido por verdadeiro, não passa talvez de uma dessas sínteses caprichosas com que se costumam caracterizar as épocas com perda para a verdade. Outros têm dito que aquele foi o tempo das ciências naturais; alguns que foi o da crítica... Mas o certo em tudo isto é que as três características se supõem e se completam; não é mais possível a história sem a crítica, como não é admissível esta sem as ciências naturais. Eis o grande fato firmado pelo século XIX nos seus últimos anos: estabelecer os outrora ditos estudos

globalização, estouraram guerras e conflitos que não são mais do que a afirmação das diferenças e de etnicidades.

morais sobre bases experimentais.” (Sílvia Romero, 1888 [2001], p. 73).

Neste sentido, a questão era repensar a história nacional e encontrar um modo de justificar o “atraso” indicando um modo de “evoluir” até o estágio em que se encontrava a Europa. Daí a conhecida argumentação em torno do “dilema dos intelectuais” dessa época, ou seja, dar conta da distância perceptível no país entre a realidade e as teorias contemporâneas que a explicavam.

A história, àquele momento, era alicerçada justamente no objetivismo ingênuo das ciências da natureza, alvo principal da reflexão crítica hoje possibilitada pela hermenêutica histórica gadameriana em relação às especificidades contidas nos fenômenos sócio-históricos como esses (Cf. Capítulo I), de tal modo que se pode demonstrar como os argumentos desses autores obtiveram sustentação em “*falsos embasamentos*”, cuja análise hoje fornece uma nova leitura da história e, conseqüentemente, a construção de um futuro nacional mais ético.

Renato Ortiz (1994 [1985]) nos diz que, embora esta perspectiva tenha proporcionado subsídios aos intelectuais para pensar *a idéia de nacionalidade*, outros elementos tiveram que a ela ser associados, devido às especificidades que caracterizavam o país:

“O evolucionismo fornece à *intelligensia* brasileira os conceitos para compreensão desta problemática; porém, na medida em a realidade nacional se diferencia da européia, tem-se que ela adquire no Brasil novos contornos e peculiaridades. A especificidade nacional, isto é, o hiato entre teoria e sociedade, só pode ser compreendido quando

combinado a outros conceitos que permitem considerar o porquê do ‘atraso’ do país. *Se o evolucionismo torna possível a compreensão mais geral das sociedades humanas, é necessário porém completá-lo com outros argumentos que possibilitem o entendimento da especificidade social*” (Ortiz, 1994 [1985], p.15, Grifo meu).

É justamente daí que deriva o nascimento de um arcabouço teórico que justifique a realidade nacional. Assim, o alicerce epistemológico dos intelectuais brasileiros para elaborar uma “nova história” para o país foi assentado em dois parâmetros bastante particulares: a *raça* e o *meio*.

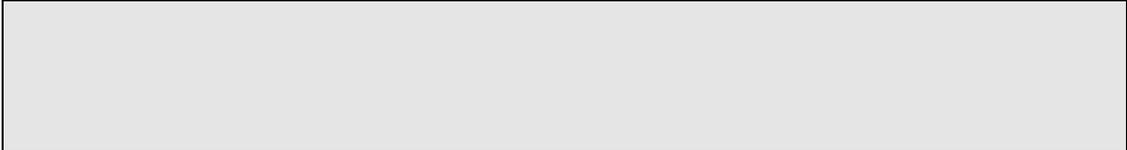
Neste sentido, as interpretações referentes à construção de um Estado-nação brasileiro, elaboradas a partir da internalização desses elementos por certos intelectuais pertencentes à elite letrada, forjou a constituição de explicações distintas sobre as possibilidades de o país tornar-se uma “nação” nos moldes europeus, haja vista que, como foi ressaltado no Capítulo III, é aí, na Europa, onde se conforma, especialmente no século XIX, uma concepção biologizada do Estado-nação. Concepção que, por um lado, trata-se de conhecida justificativa para o imperialismo contemporâneo e, por outro, fundamental para se compreender o conceito de nacionalidade, visto que esse passa a ser um conceito inevitavelmente marcado pela idéia de “raça” no sentido em que se considera que as diferenças humanas têm por base uma variação biológica que se manifesta em aspectos físicos diferentes (Cf. Schiller e Fouron, 2000).

Na esteira dessa perspectiva, o caso do Brasil e de seus intérpretes parece não ser exceção; contudo, argumentarei no Capítulo VI em torno da necessidade de uma leitura reflexiva e crítica relativa ao visível mal-estar causado pela percepção negativa da

heterogeneidade nacional, e às conseqüentes inquietações e inevitáveis contradições presentes nos mais relevantes ensaios histórico-sociais relativos ao tema. Entretanto, não se trata de buscar nos intérpretes analisados qualquer critério de verdade ou de superação interpretativa identificados nos textos em relação a esse mal-estar (Cf. Gadamer, 2002), mas sim de abrir possibilidades de conhecimento e de autocompreensão da contribuição deles no sentido de terem configurado, ainda que às avessas, posto que esse não era deles o objetivo, um precioso espaço discursivo que, nos dias de hoje, permite pensar a tão cantada “singularidade nacional”, não apenas do ponto de vista de o pensamento social produzido no Brasil perceber nela o elemento característico de sua “nacionalidade”, mas também compreender a formação do peculiar “racismo à brasileira” através de uma leitura crítica do conceito de raça, algo que através dos efeitos que a própria história lhe impôs, permite-nos revê-lo.

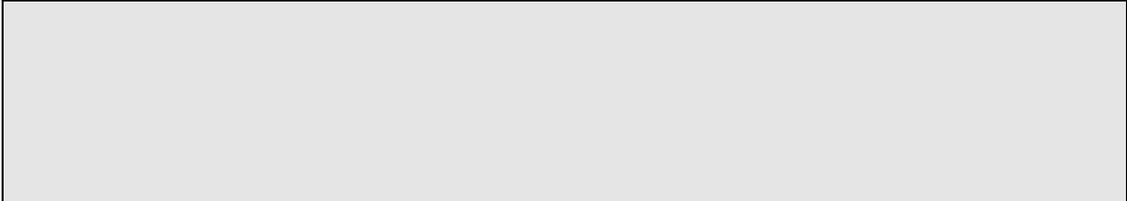
É justamente nesse sentido que a hermenêutica histórica pode ser situada: não apenas como um “óculos” que permite o diálogo entre horizontes distintos de uma mesma realidade histórico-cultural (Cf. Cardoso de Oliveira, 1996), mas também como uma ferramenta teórico-prática, que conduz a interpretação à constituição de um saber reflexivo e crítico comprometido com “o alcançar da responsabilidade social” (Gadamer, 2002, p.299), isto porque, retomando inclusive a heurística teórica deste texto (Cf. Capítulo I), o aspecto mais inovador deste processo interpretativo é justamente a ênfase na possibilidade de constituir uma interpretação cuja ênfase recaia sobre o produto do *diálogo entre as épocas* e o *caráter reflexivo que as constitui*, de tal forma que a reflexão sobre a nação seja não a procura de uma categoria que reproduza fielmente uma suposta “essência”, mas sim que permita ao leitor perceber que *a idéia de nação* é produto da

“conversa” entre os contextos de ação analisados, de tal modo que se possa constituir o próprio presente e, conseqüentemente, o futuro.



# **CAPÍTULO VI:**

**A HETEROGENEIDADE SÓCIO-RACIAL NO  
BRASIL: A GESTAÇÃO “MÍTICO-SIMBÓLICA” DE  
UMA NACIONALIDADE PLURAL E  
DEMOCRÁTICA**



## Introdução

*“Se estamos corretos em supor que a relação das idéias com o mundo material não é de exterioridade, mas, ao contrário, que as idéias ajudam a constituir a própria realidade material, na medida em que nos mostram alguns aspectos e possibilidades de ação e encobrem outros tantos, então a crítica das idéias é uma tarefa conspícua de uma sociologia com interesses críticos”*

Jessé Souza

As discussões em relação à nacionalidade e o papel relevante que o conceito de raça teria no seu entendimento parecem permear todo o pensamento social no Brasil, especialmente desde a hegemonia da *“bricolage* de uma identidade nacional” elaborada pelo romantismo brasileiro (Cf. Ortiz, 1994 [1985], p. 19), que pode ser situada em torno de 1870 até a *“virada culturalista”* proporcionada pela obra de Gilberto Freyre (1900-1987), na década de 1930, particularmente a partir de seu *“Casa-Grande & Senzala”* (Cf. Freyre, 2001 [1933]), considerado por alguns *“a nossa Paidéia de um Werner Jäger dos trópicos”* (Cf. Chacon, 2001, p. 39).

No intervalo que compreende as últimas décadas do século XIX e meados da década de 1910, as tentativas de interpretar a nação são conduzidas a partir da utilização desses dois conceitos mencionados no Capítulo V, *raça e meio*, com o objetivo de encontrar uma espécie de via alternativa cujo eixo preservaria a singularidade sócio-racial

brasileira; entretanto, essas tentativas são guiadas do ponto de vista teórico por uma perspectiva determinista de cunho racial.

De fato, considere-se o próprio termo “*miscigenação*”, cuja influência no discurso imperial e colonial contemporâneo é evidente; no entanto, de modo geral, fazendo referência negativa às uniões de “raças” distintas (Cf. Young, 1995), tendo passado a ser, inevitavelmente, na virada dos séculos XIX-XX, parte do discurso colonialista do racismo.

No Brasil, as duas unidades de análise mencionadas ao longo do trabalho, raça e nacionalidade, adquirem enorme importância, especialmente, através do pensamento de alguns intelectuais brasileiros como, por exemplo, Sílvio Romero (1851-1914), embora seja possível dizer, como foi visto no Capítulo V, que estas já tenham sido alvo anteriormente de autores românticos, mas, sem dúvida, envolvidas no fato de revestir o elemento indígena em “elemento civilizado”, afirmando por completo a desimportância do elemento negro na constituição da nacionalidade brasileira, o qual apenas torna-se parte inevitável da reflexão sobre a dinâmica social com o advento da Abolição.

Ora, verificando o contexto descrito, é possível dizer que duas perspectivas relativamente hegemônicas, e uma “*marginal*”, de interpretação do Brasil, no tocante às relações entre raça e nacionalidade, destacaram-se no início do século. E é sobre elas que a partir de agora versará o trabalho.

Contudo, antes é importante realçar um dos argumentos trabalho com o objetivo de conduzir o leitor através da articulação existente na articulação que os constitui. De modo geral, acredita-se que, a partir das tentativas de articulação das duas

unidades de análise ressaltadas, o elemento raça e a idéia de nação, sendo em seu tratamento afetadas pelas teorias sociais européias vistas acima, acabaram por instituir um espaço de reflexividade plural e democrático para a discussão da noção de nacionalidade e dos conteúdos a ela associados. Ou seja, de modo geral, elas, inversamente aos objetivos dos que sobre elas se debruçaram, colaboraram para a configuração de uma noção de nacionalidade cujo eixo central, nos dias de hoje, é a sua constituição através da interação com as outras culturas, concepção que, à época estudada, definia o Brasil de modo negativo e pessimista. Não obstante, na atualidade, parece o colocar na dianteira ao almejar a constituição em solo nacional de um “*ethos universalista*” capaz de transformar os atores do novo cenário em construtores de um patamar de civilidade e de respeito pelas culturas de todas as nações, haja vista as transformações percebidas nos espaços públicos, tanto no âmbito global como também no Brasil, relativas à manutenção e preservação de identidades grupais (Cf. Costa, 2002).

Para abordar, no pensamento social, a temática em questão foram selecionados alguns dos principais ensaístas cuja obra, de um modo ou de outro, inevitavelmente, percorreu as relações entre *nação* e *raça*. De fato, por um lado, temos a referência primordial ensaísta de influentes intelectuais como Sílvio Romero (1851-1914), Euclides da Cunha (1866-1909) e Oliveira Vianna (1883-1951) e, de modo mais indireto, o famoso ensaio de Paulo Prado (1869-1943), especialmente o seu “*Post-Scriptum*” que, seguindo princípios e idéias *evolucionistas* e *deterministas* relativas à “degeneração”, “barbárie”, “miscigenação” e “enfermidade social”, debruçaram-se sobre a problemática racial, levando-os, de modo geral, à crença no princípio de que o único modo de resolver o “*problema*” seria através do cruzamento racial, o que desemboca na

conhecida “*teoria do branqueamento*”, uma das peculiaridades tipicamente nacionais, e na ênfase nas políticas de imigração e de educação, ou seja, em direção ao triunfo e à regeneração da raça branca no país (Cf. Ventura, 1991; Cf. Schwarcz, 1993).

Uma outra vertente, contrária a um certo otimismo que perpassava o pensamento de certos autores em relação ao papel da raça, era constituída por outros intelectuais que, mais críticos em relação ao “*valor social*” do mestiço, consideravam o cruzamento racial um verdadeiro perigo para a boa saúde do Brasil e da etnicidade branca. Entre eles, talvez o de maior destaque seja o médico baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), cujas pesquisas sobre a influência africana e o sincretismo religioso no Brasil, inovadores estudos etnográficos na época, tenderam a fortalecer as suas concepções racistas e a crença na tese da degeneração racial como consequência da mestiçagem.

No intermédio entre esses dois “projetos para o Brasil” tem-se a “*interpretação dissidente*”, seguindo expressão utilizada por Renato Ortiz (1994 [1985]), do sergipano Manoel Bomfim (1868-1932), “*rebelde esquecido*” (Cf. Aguiar, 2000) que tem sido gradualmente recolocado entre os intérpretes do Brasil em uma posição de enorme inovação, haja vista que a sua interpretação do Brasil é fundamentalmente contrária às perspectivas teóricas dominantes no pensamento social brasileiro de então, cuja base era formada pelas teorias sociais européias (Darwinismo social, evolucionismo e o positivismo).

De modo geral, é importante realçar que a ambigüidade e elementos contraditórios são efetivamente correntes nos ensaios interpretativos desses intelectuais que pensaram o Brasil àquele período, não diminuindo, no entanto, a sua importância:

*“Há uma conexão mais ou menos estreita entre os seus modos de abordar o Brasil e o nacionalismo sistemático (...) do próprio Estado Novo. É arriscado, porém, incluí-los genericamente entre os ideólogos da Direita, em razão do colorido opressor, classista e racista que o termo foi assumindo por força das vicissitudes políticas do século XX. Representam, em conjunto, um sintoma da crise do liberalismo jurídico abstrato, da sua incapacidade de planificar o progresso de um povo; e, apesar das suas diferenças e mesmo das contradições internas de que todos padecem, significam (...) um passo adiante na construção de uma sociologia do povo brasileiro”* (Bosi, 1994, p. 313, Grifo meu).

De fato, são os efeitos de suas obras na história posterior a essa erupção ensaísta que confirmarão ainda mais a sua importância, por um lado, devido ao fato de que *“os contemporâneos muitas vezes são os piores intérpretes de uma obra”* (Schneiderman, 2000, p. 9); a desimportância histórica atribuída, por exemplo, a Manoel Bomfim, pode ser uma dessas *piores* interpretações; e por outro, porque muitos de seus desmembramentos transformaram-se em programas de organização socio-política.

Ou seja, pode-se dizer, neste sentido, que, por exemplo, o desdobramento, do ponto de vista estético e ideológico, do Modernismo brasileiro nos anos de 1920 *“veio criar condições para aproveitar e desenvolver as intuições de um Silvío Romero, ou um Euclides da Cunha, bem como as pesquisas de um Nina Rodrigues”* (Cf. Candido, 2000

[1965], p. 123). Além disso, não é à toa que é característico desse período o fato de ele tender ao ensaio, não apenas às breves crônicas como ao longo ensaio histórico e sociológico, que, de certo modo, incorporou o movimento ao pensamento nacional.

Diante de tais esclarecimentos, haja vista que já vão longe estes prolegômenos, ofereço ao leitor mais esta última seção dessa espécie de “*hermenêutica temática*” da nação e da nacionalidade.

### **Sílvio Romero e um projeto miscigenado para o Brasil**

*“Cada época forja mentalmente seu universo. Não o elabora apenas com todos os materiais de que dispõe, com todos os fatos (verdadeiros ou falsos) que herdou, ou foi adquirindo. Elaboro com seus dotes, com seu engenho específico, suas qualidades e inclinações, com tudo o que a distingue das épocas anteriores”*

Lucien Febvre

No século XIX, como ora tem sido colocado no trabalho, o Brasil foi invadido por um “*bando de idéias novas*” que, de certo modo, foram as responsáveis por uma profunda renovação do pensamento que o país experimentava. De modo geral, parece haver um certo consenso em afirmar que um dos berços dessa renovação foi a “*Escola de Recife*”, uma das instituições expoentes da então “*Geração de 1870*”. Recife, na literatura, é tratada como cidade que é considerada uma espécie de arena do embate entre as formulações românticas ultrapassadas e as novas perspectivas que se abriam na

ciência e na filosofia, as quais, internalizadas na configuração de uma nova concepção da vida e do mundo, produziram, assim, alguns dos principais pensadores da nação brasileira:

“As lutas em torno dessas idéias tiveram por teatro, no Brasil, a cidade do Recife em que Tobias Barreto (1839-1889), secundado por Sílvio Romero (1851-1914) e por seus discípulos, se tornou a figura predominante do maior movimento de renovação, na história intelectual do Império” (Azevedo, 1963, p.340).

De fato, em um período em que o mundo percebia o “novo mundo”, em especial o Brasil dessa época, como uma espécie de “apêndice tropical da Europa” (Cf. Skidmore, 1994, p. 72), contra esse pano de fundo, uma série de intelectuais debateram-se para definir a identidade nacional do seu país. Tobias Barreto (1839-1889) é, consensualmente, considerado um líder intelectual da Escola de Direito de Recife, inovador ao reformular idéias jurídicas, dotando-as de base racional e científica, contrapondo-se diretamente ao jus-naturalismo reinante à época; após ele, um dos mais importantes da Escola foi, sem dúvida, o seu discípulo, Sílvio Romero (1851-1914), cuja preocupação por “*fundar uma nacionalidade consciente de seus méritos e defeitos*” o acompanha em grande parte de sua obra, mas especialmente no final.

De fato, Sílvio Romero pode ser considerado o primeiro a enfrentar uma das questões mais inquietantes da história nacional, a saber, “*se a criação artística e científica resulta da raça, ainda que articulada com o meio, como é possível explicar a vida brasileira, se aqui não se poderia falar numa raça*”, ou, além disso, “*como é que um povo considerado inferior interpreta a sua própria inferioridade?*” (Cf. Leite, 1992 [1954], p. 185). De certo modo, parece ser esta a pergunta a qual o texto romeriano vem

tentar responder. Romero, deixando falar através de si o espírito de sua época (*Zeitgeist*), argumenta que só há um caminho:

“Para que a adaptação de doutrinas e escolas européias ao nosso mundo social e literário seja fecunda e progressiva, é de instante necessidade conhecer bem o estado do pensamento do Velho Mundo e *ter uma idéia nítida do passado e da atualidade nacional*” (Romero, 2001 [1888], p. 64, Grifo meu).

De modo geral, pode-se dizer que Silvio Romero (1851-1914) se descrevia como um “darwinista social”, cuja argumentação relativa à sua concepção de nação era essencialmente alicerçada em uma tentativa de conciliação entre os conceitos deterministas de *raça e meio*, ressaltados acima. De fato, já em seus primeiros trabalhos relativos ao folclore e a etnologia, é possível perceber a sua divisão da população brasileira em habitantes das matas, das praias e margens de rio, dos sertões, e das cidades (Cf. Romero, 1954). No Brasil da “*Geração de 1870*”, devido à combinação da influência das teorias sociais européias, especialmente o evolucionismo e o darwinismo social, aos conteúdos dos conceitos citados, acaba por torná-los fundamentais, constituindo um quadro interpretativo da “singularidade nacional”, de tal modo que, nos termos do próprio Silvio Romero, “*os diletantes literários não tiraram mais da boca as palavras meio e raça!...*” (Romero, 2001 [1888], p. 99, Grifo do autor):

“(...) meio e raça se constituíam em categoriais do conhecimento que definiam o quadro interpretativo da realidade brasileira. A compreensão da natureza, dos acidentes geográficos esclarecia assim os próprios fenômenos econômicos e políticos do país. Chegava-se, desta forma, a considerar o meio como o principal fator que teria

influenciado a legislação industrial e o sistema de impostos, ou ainda que teria sido elemento determinante na criação de uma economia escravista. *Combinada aos efeitos da raça, a interpretação se completa*” (Ortiz, 1994 [1985], p. 16, Grifo meu).

Sílvio Romero (1851-1914) foi, de fato, um dos que percebeu a importância de se considerar o meio e a raça como fatores internos que definiriam a realidade brasileira, isto a partir de uma certa contraposição à influência estrangeira que, no Brasil, possibilitava uma imitação da cultura européia, uma “*adaptação inconsciente*” (Cf. Leite, 1992 [1954]; Ortiz, 1994 [1985]). Em Romero, é importante ressaltar a existência de uma dupla dimensão dessa influência, haja vista que ele, por um lado, a considera importante e inevitável, por outro, há um esforço evidente em adequá-la à realidade nacional:

“Essa adaptação nos tempos coloniais foi mais ou menos inconsciente; hoje tende a tornar-se *compreensiva* e deliberadamente feita. Da imitação tumultuária, do antigo servilismo mental, queremos passar à escolha, à seleção literária e científica. A darwinização da crítica é uma realidade tão grande quanto é a da biologia” (Romero, 2001 [1888], p. 63, Grifo meu).

Da preocupação de “*fundar uma nacionalidade consciente de seus méritos e defeitos*”, Romero elabora a sua própria interpretação do Brasil, considerada hoje inovadora para época, a partir do momento em que ele é um dos primeiros a considerar e reconhecer que os brasileiros eram fundamentalmente um povo racialmente misto, que

“*todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéias*”, e que este fato se devia a certos elementos: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira<sup>60</sup>.

Além disso, mais importante ainda, é a sua incorporação de modo decisivo do elemento negro à teoria, rompendo com padrões de pensamento da *intelligentsia* de então. Há, inclusive, um certo consenso em considerar alguns dos seus estudos de Etnografia brasileira como “*os primeiros a dar ao elemento negro a sua posição justa ao lado das demais raças que se fixaram no Brasil*” (Cf. Rabello, 1967), de tal modo que a sua compreensão, ao tratar o negro não apenas como “auxiliar fisiológico”, mas também como agente econômico e um elemento político e social, permite, por exemplo, a “virada interpretativa” proporcionada pela obra de Gilberto Freyre (1900-1987) sobre a nação brasileira efetuada nos anos de 1930.

De fato, a ruptura de Sílvio Romero (1851-1914) com o pensamento romântico é, neste sentido, evidente, ainda que alguns considerem iminente, devido às conseqüências da Abolição; contudo, isto não retira o seu mérito em preocupar-se por ressaltar a “singularidade nacional” em sua abordagem, inclusive como uma crítica aos autores, considerados por ele, excessivamente positivistas da época, cujo eixo

<sup>60</sup> É importante salientar, no entanto, que na historiografia acerca do Brasil, no século XIX, o primeiro autor a assinalar o papel do negro na formação racial foi o botânico e viajante alemão Karl Philipp von Martius. Martius, participando de um concurso organizado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1845, na esteira das preocupações pós-independência, respondeu ao objetivo do prêmio, que seria dado a quem elaborasse o melhor plano para a escrita da história do Brasil, com “*Como se deve escrever a história do Brasil*”. Nesse clássico texto, ele argumenta que a identidade brasileira deveria ser buscada no que mais singulariza o Brasil: a mescla de raças (Barata, 1974), plantando, assim, a semente do que nos anos 1930 denominar-se-á a nossa “democracia racial”. Entretanto, também é relevante observar que a sua menção ao elemento negro é breve, de tal modo que ele, na verdade, mais do que ressaltar a sua importância, parece ter sido o responsável por evidenciar o problema por sobre o qual se debruçar-se-á a “geração de 1870”, ou seja, “*a questão principal, quanto ao negro, segundo ele, seria esta: o Brasil teria tido um desenvolvimento diferente sem a introdução dos negros escravos? Ao historiador, responder se teria sido para melhor ou para pior... Essa pergunta atormentará os historiadores brasileiros*” (Cf. Reis, 1999, p. 27). A resposta,

argumentativo encontrava-se em um extremo “*sociologismo*”, através da busca de elementos em comum com outros povos, enquanto que, em Sílvio Romero (1851-1914), observa-se que a preocupação central de sua teoria do Brasil:

“(…) não é só mostrar o que esse povo tem de comum com os outros; sua obrigação é ao contrário exibir os motivos das originalidades, das *particularidades, das diferenciações desse povo no meio de todos os outros*” (Romero, 2001 [1888], p. 71, Grifo meu).

Essa preocupação da busca da “singularidade” inclusive é evidenciada de forma empírica por ele ao comparar o caso do Brasil com outras repúblicas, especialmente as espanholas, afirmando que a própria inexistência do elemento negro na maior parte dessas repúblicas habilitava a Brasil a afastar-se delas de um modo bastante positivo. O efeito positivo que a consciência histórica de Sílvio Romero (1851-1914) proporciona encontra-se na ênfase atribuída por ele ao diálogo existente entre o que se “*tem de comum com os outros*” e a importância atribuída às “*particularidades*”, haja vista a sua ressonância contemporânea nas inquietações teóricas que visam coadunar o “*respeito às diferenças*” com a participação efetiva das “*particularidades*” no seio do mundo globalizado. Ou seja, trata-se de uma fusão de horizontes que nos leva à auto-reflexão em relação às escolhas a serem feitas e à constituição efetiva da forma mais coerente de conduzir e contar a história da “nação brasileira” e de forjar cotidianamente o nosso modo de vida.

ver-se-á, oscila entre negativo e positivo até a “operação Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre” (Cf. Ortiz, 1994 [1985]).

Mas, afinal, qual o percurso escolhido por Sílvio Romero (1851-1914) para dar conta da idéia de “*singularidade nacional*” a partir da articulação de elementos étnicos que à época pareciam tão distintos.

De modo geral, pode-se dizer que a publicação de “*História da literatura brasileira*” 2001 [1888]<sup>61</sup>, leva o autor a preocupações sobretudo de ordem política e filosófica, e, além disso, é considerado o texto onde encontra-se depositado o núcleo de seu pensamento acerca de suas inquietações relativas à situação brasileira, de tal modo que o seu objetivo era encontrar as leis que presidiram e continuam a determinar a formação do caráter do povo brasileiro. Neste sentido, uma síntese da obra pode ser desmembrada em duas conclusões fundamentais: por um lado, afirmar a singularidade brasileira em relação a Portugal, “*o Brasil não é, não pode, não deve mais ser cópia da antiga metrópole*”, (Romero, 2001 [1888], p. 97), especialmente através do reconhecimento dos outros elementos que compunham o povo; por outro lado, atrair a “*raça ariana*” para o território brasileiro, pois, com o auxílio do clima, dar-se-ia a constituição de um novo povo, “*se o clima não criou as raças que constituem nossa população, composta de gentes para aqui imigradas, ele as pode modificar e modifica efetivamente*” (Cf. Romero, 2001 [1888], p. 97). Encontra-se aí o argumento romeriano em direção à sua concepção da configuração original do mestiço brasileiro, de sua nacionalidade:

<sup>61</sup> A obra de Sílvio Romero (1851-1914) é, antes de tudo, conhecida por suas contradições internas, contradições essas que, como ver-se-á, encontram-se nas obras de outros de seus contemporâneos, como o baiano Nina Rodrigues e o próprio Euclides da Cunha, conseqüência compreensível das incompatibilidades entre as teorias sociais da época e a realidade brasileira. Contudo, é possível afirmar a existência de três fases no pensamento de Romero: inicialmente, “a da fase do otimismo da infância e da meninice, segundo, a de um pessimismo radical e intratável e, por fim, a da crítica imparcial, a qual teria chegado através do estudo da vida brasileira” (Leite, 1992 [1954], p. 185). O seu “*História da literatura brasileira*” apresenta a

“A história do Brasil [...] não é, conforme se julgava antigamente e era repetido pelos entusiastas lusos, a história exclusiva dos portugueses na América. Não é também, como quis de passagem supor o romantismo, a história dos Tupis, ou, segundo o sonho de alguns representantes do africanismo entre nós, a dos negros, em um Novo Mundo. *É antes a história de um tipo novo [...] em que predomina a mestiçagem.*” (Romero, 2001 [1888], p. 100).

Romero, neste sentido, não acreditava por completo no inatismo, mas sim na possibilidade da emergência de um “*tipo novo*” resultante da mestiçagem, “*genuína formação histórica brasileira*”. Contudo, aí reside um conjunto de críticas sobre o “projeto romeriano”, pois, para ele, desse processo é que resultaria a dissolução da diversidade racial e cultural e a homogeneização da sociedade brasileira, de tal modo que ocorreria a predominância biológica e cultural branca e, conseqüentemente, o desaparecimento dos elementos não brancos (Cf. Munanga, 1999):

“Dentro de dois ou três séculos a fusão étnica estará talvez completa e o brasileiro mestiço bem característico [...] o branco, o autor inconsciente de tanta desgraça, tirou o que pôde de vermelhos e negros e atirou-os fora como coisas inúteis. Foi sempre ajudado neste empenho pelo mestiço, seu filho e seu auxiliar, que acabará por suplantá-lo, tomando-lhe a cor e a preponderância” (Romero, 2001 [1888], p. 102).

sua concepção relativamente definitiva em relação ao Brasil; por isso, a ênfase do texto ora escrito em relação a ele.

De fato, a princípio, a crença na origem poligenista do homem por Romero<sup>62</sup> o faz elaborar uma teoria original sobre o Brasil e, de modo geral, otimista em relação ao pessimismo degenerativo que preponderou à época, haja vista que, embora sendo “*um povo em via de formação*”, Sílvio Romero acreditava que teríamos “*elementos para acentuar-se com força e tomar um ascendente original nos tempos futuros. Talvez tenhamos ainda de representar na América um grande destino cultural histórico*” (Cf. Romero, 2001 [1888], p. 101). Essa concepção o leva a ser um dos precursores de uma teoria definitivamente original, que é a conhecida “*teoria brasileira do branqueamento*”, concepção baseada na presunção da superioridade branca “*aceita pela maior parte da elite no Brasil no período que compreende os anos de 1889 a 1914*” (Cf. Skidmore, 1976, p. 81), a última data inclusive coincide com a morte do próprio Sílvio Romero.

De fato, a contradição entre a aceitação da existência de diferenças humanas inatas e o “*elogio ao cruzamento*”, visto que o país já era miscigenado, proporciona a já conhecida e original solução sócio-política brasileira para o “*dilema dos intelectuais desta época*”, a chamada “*ideologia do branqueamento*”. De acordo com esta idéia, um conjunto de fatores: incentivo à imigração européia, o fim da importação de escravos e o cruzamento entre brancos e mestiços, produziria “*naturalmente*” uma população mais clara, adequando-se, gradualmente, aos objetivos das teorias raciais científicas correntes, fato que, na época, poderia ser verificado empiricamente como demonstram certos dados estatísticos e descrições realizadas por “*olhares estrangeiros*” que visitaram o país neste

<sup>62</sup> Sílvio Romero afirma “eu acredito na origem poligenista do homem, defendida por Morton, Nott, Agassiz, Littré e Broca. Parece-me um exagero, ditado por uma velha preocupação ortodoxa, reduzir todas as raças humanas a uma só origem avita primitiva”. Além disso, ele ainda ironiza o “Velho Mundo” ; diz ele: “por que motivo o Velho Mundo havia de ter o privilégio de produzir tantas raças e o novo continente

período, os quais enfatizam a diminuição da população negra no país (Cf. Skidmore, 1976, pp. 81-86). O próprio Sílvio Romero, seguindo neste momento os “*olhares*”, confirma aludindo à estatística:

“A estatística mostra que o povo brasileiro compõe-se atualmente de brancos arianos, índios tupis-guaranis, negros quase todos do grupo banto e mestiços destas três raças, orçando os últimos certamente por mais de metade da população. O seu número tende a aumentar, ao passo que os índios e negros puros tendem a diminuir [...] não é fantasia: calculavam-se em três milhões talvez os índios do Brasil; hoje onde estão eles? Reduzidos a alguns milhares nos remotíssimos sertões do interior (Romero, 2001 [1888], p. 101).

Entretanto, uma ressalva é necessária em relação a todo esse “*determinismo*” visto em Sílvio Romero (1851-1914). De modo geral, não se pode afirmar que ele tenha sido um teórico determinista rígido, haja vista que é possível indicar na própria “*História da literatura brasileira*” uma preocupação por compreender a influência dos processos culturais, talvez daí é que deriva a sua tentativa de conciliar os aparentemente inconciliáveis determinismos climático e racial. Contudo, mesmo em sua “fase” mais determinista, ele não se limitou aos aspectos bio-psicológicos das “*raças que fundaram a nação*”.

Além disso, em meu entendimento, creio ser possível afirmar que Sílvio Romero faz uso do que na hermenêutica histórica gadameriana denomina-se “razão crítica”, haja vista que ele apreende as teorias sociais européias, mas, devido às nenhuma? Os habitantes da América vieram, como se diz, da Europa ou da Ásia, e os destas regiões, donde

inquietações suscitadas pelo seu contato gradualmente mais profundo com a realidade nacional, do ponto de vista empírico, “desesperava-se” na construção de uma espécie de “filtro” que fornecesse elementos que fizessem emergir a “singularidade nacional”, ou seja, ao mesmo tempo em que os “*pré-conceitos*” constituintes das teorias sociais da época o inundavam, é possível afirmar a sua preocupação com “*a possibilidade positiva do pré-conceito*” (Cf. Hekman, 1986, p. 153) através da busca pelo *nacional*, pelo *diferencial*, pela *singularidade*, encerrando, dessa forma, uma preocupação com a almejada autonomia não apenas do ponto de vista sócio-antropológico mas especialmente político e social.

Neste sentido, o caminho configurado por Sílvio Romero (1851-1914) é, sem dúvida, a expressão de um movimento dialógico entre passado-presente-futuro, haja vista que a sua preocupação com o “ontem”, não o rejeitando como o romantismo, reflete a tentativa de dar sentido e de explicar o “agora” com vistas a redesenhar um novo futuro. Futuro esse que, à época, era visto, de modo geral, como se tornando gradualmente degenerativo, mas que, no entendimento do autor, especialmente na “*História da literatura brasileira*”, esse deveria na verdade constituir-se como produto da incorporação de tradições derivadas de “*uma nacionalidade que deve ser no futuro a representante, até certo ponto, de suas tradições*” (Cf. Romero, 2001 [1888], p. 101).

Essa percepção por Sílvio Romero de que a tradição incorporada pelo Brasil tornar-se-ia relevante no futuro ressoa em discussões contemporâneas relativas à “*vitalidade da tradição ibérica*” (Cf. Morse, 1988). Ao fato recorrente de a Europa convocar a Ibéria a uma espécie de “*europização dos ibéricos*”, tornando-os vieram? A dificuldade remove-se; mas não é resolvida” (Cf. Romero, 2001 [1888], p. 109).

definitivamente “europeus”, associam-se posições contrárias que, quase respondendo ao argumento romeriano, sugerem “*a volta do olhar da Ibéria para a América*”, pois:

“Talvez aqui, neste continente ainda experimental, exista o espaço para uma atualização criativa das belas palavras e das belas ações, para a prova definitiva de que a longa tradição dos iberos ainda pode enfrentar o futuro” (Barboza Filho, 2000, p. 68).

E, de certo modo, a única maneira de dar uma dimensão nova a esse “retorno” é debruçar-se sobre as várias leituras efetuadas, dar continuidade a perguntas que foram feitas ou elaborar perguntas ainda por fazer, quem sabe respondendo de tal forma que talvez a trilha escolhida seja mais ética do que aquela que a pergunta original suscitou, enfim, a via parece ser ainda a história e sua releitura contínua, “*não mais para nos dizer onde deveremos chegar inelutavelmente, mas para nos recordar de uma verdade que, por ser tão velha, havíamos esquecido, a verdade está na busca*” (Cf. Odalia, 1997, p. 119).

## **“O futuro não é negro, é pior!” A tese da degeneração racial brasileira**

*“Se o país não é bastante velho para se ver reconhecido pela as tradição, se ele não é bastante rico para ser reconhecido pelo seu dinheiro, precisa ser interessante”.*

Nina Rodrigues

Um autor contemporâneo a Sílvio Romero (1851-1914), também relativamente preocupado com questões relativas à formação nacional, que exerce um papel de interlocutor sobre a sua crença, e o seu otimismo, em relação ao Brasil e às possibilidades futuras relativas ao processo de miscigenação, foi o médico baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906).

Nina Rodrigues tornou-se conhecido, por um lado, por distinguir-se dos outros ensaístas do período devido à sua aceitação total das teses do determinismo racial e, por outro, por suas pesquisas realizadas sobre a influência africana e o sincretismo religioso no Brasil, sendo considerado o primeiro pesquisador a estudar a influência africana de maneira sistemática:

“Com Nina Rodrigues o negro deixa de ser apenas a imagem retórica das discussões acerca dos males da escravidão e passa a ser contemplado como ‘objeto de ciência’. O foco central de suas análises, como de seus contemporâneos, será a miscigenação. A ele também vai interessar a inserção do negro na sociedade brasileira, vista sob sua forma mais naturalizada: a mestiçagem. Sua grande

preocupação era ‘a possibilidade do negro transformar o branco, alterá-lo, torná-lo outro’ (Silva, 1989, p. 161).

De fato, na época, Nina Rodrigues elaborou estudos que inovaram a etnografia brasileira; entretanto, serviram de alicerce a uma série de concepções relativas à composição racial da nação no Brasil que, hoje, muitos autores consideram racistas, especialmente nas postulações derivadas de sua crença na tese da “*degeneração racial*” do povo brasileiro como consequência da mestiçagem e também da supremacia racial branca. Embora o próprio Nina Rodrigues afirme que “*seus sentimentos pessoais nada tinham a ver com a teoria científica, mesmo porque tinha viva simpatia pelo negro brasileiro*” (Nina Rodrigues *apud* Skidmore, 1976, p. 75), é importante ressaltar que o interesse desse autor pelo sincretismo religioso é consequência de suas pressuposições racistas:

“A absorção incompleta de elementos católicos pelos cultos afro-brasileiros demonstra, para o autor, uma incapacidade de assimilação da população negra dos elementos vitais da civilização européia. O sincretismo atestaria os diferentes graus de evolução moral e intelectual de duas raças desiguais colocadas em contacto. Surge assim um problema teórico fundamental para os ‘cientistas’ do período: *como tratar a identidade nacional diante da disparidade racial*” (Ortiz, 1994 [1985], p.20, Grifo meu).

O modo por meio do qual o próprio Nina Rodrigues (1862-1906) vai posicionar-se em relação a sua questão é, inevitavelmente, através de uma contraposição explícita à tese desenvolvida por Sílvio Romero (1851-1914), de acordo com a qual era

sim possível ao país constituir uma “civilização” produto da miscigenação, da incorporação dos contributos fornecidos pelas culturas branca, negra e índia, algo impensável para o médico baiano, haja vista que, para ele, “*uma adaptação imposta e forçada de espíritos atrasados a uma civilização superior provocaria desequilíbrios e perturbações psíquicas*” (Rodrigues, 1957, [1894], p. 90). Para ele, a influência do negro “*há de construir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo; nada poderá deter a eliminação do sangue branco*” (Rodrigues, 1933, p. 28).

É possível dizer que no texto ora citado, seu livro “*As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*” (1957 [1894]), encontra-se de modo mais sistemático a sua justificação teórica e científica a respeito da impossibilidade de se considerar um escravo capaz de ter um comportamento “civilizado”, através de sua posição efetivamente contrária tanto aos fatores positivos da miscigenação quanto também ao fato d’ela ter permitido à raça branca adaptar-se e a sobreviver nos trópicos, percepção bastante diversa da vista em Sílvio Romero (1851-1914), para quem o clima “*pode modificar e modifica efetivamente*”. De fato, a concepção de “cruzamento racial” em Nina Rodrigues é efetivamente inversa à de Sílvio Romero, de tal modo que se esse último vislumbra a longo prazo um saudável branqueamento da nação brasileira, o primeiro vê um trágico enegrecimento:

“Não acredito na unidade ou quase unidade étnica, presente ou futura, da população brasileira, admitida pelo Dr. Silvio Romero. Não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo o território do país; considero pouco provável que a raça branca consiga predominar o seu tipo em toda a população brasileira” (Rodrigues, 1957 [1894], p. 126).

Entretanto, creio ser importante ressaltar os conflitos que emergem das incompatibilidades entre o estudo cotidiano de certos fenômenos culturais e as teorias sociais que conduzem essa observação, conflitos observáveis em todos os ensaios vistos. De fato, desde o início há um certo consenso em afirmar-se a dificuldade desses autores em articular realidade e teoria, muitos deles procurando formas teóricas conciliadoras, como a “teoria do branqueamento” em Sílvio Romero, o que recaem em contradições teóricas ao longo da história, antiga e recente, já pontuadas (Cf. Ventura, 1991; Cf. Schwarcz, 1993; Cf. Ortiz, 1994 [1985]; Cf. Munanga, 1999).

Nina Rodrigues não é exceção, e o confronto com a realidade o afirma, “*a realidade é tão poderosa que, se avançasse um pouco mais por ela, talvez Nina Rodrigues chegasse a contradições semelhantes àquelas indicadas em Euclides da Cunha: uma teoria errada para dar conta de uma realidade que a teoria européia negava*” (Leite, 1992 [1954], p. 217):

“(…) embora sustentasse uma teoria cientificamente inaceitável, parece ter andado perto de uma concepção *cultural* do negro. Aparentemente, embora continuasse afirmando as idéias dos europeus a respeito de negros, o seu contato com a religião africana nos terreiros deu-lhe uma compreensão quase antropológica dessas crenças, chegando a combater a ação da polícia contra os *candomblés* da Bahia. Num rasgo de intuição, sugere que a perseguição aos *feiticeiros*, pelas classes altas, talvez se explicasse pelo fato de estas também temerem os feitiços” (Leite, 1992 [1954], 217, Grifo do autor).

De fato, parece que esse confronto entre a necessidade de adequar o país à modernidade, que à sua porta batia, e a própria realidade observada cotidianamente por esses intelectuais é o modo por meio do qual a nação vai sendo elaborada e os seus elementos principais, como, por exemplo, a idéia de “raça”, sendo “negociados”.

### **“O nacional começa no sertão”: contradições em torno da mestiçagem**

*“O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. (...) É desgraçoso, desengonçado, torto. Hércules-Quasimodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos.”*

Euclides da Cunha

Na esteira da literatura regionalista do século XIX, especialmente dos “sertanistas” comentados no Capítulo V, a busca por uma certa conciliação entre uma corrente vinculada à tradição cultural portuguesa e um “olhar” mais atento ao “cancioneiro espontâneo” do povo brasileiro, em direção ascendente à “diferenciação nacional” do pensamento social no Brasil, é onde se pode situar a obra de Euclides da Cunha (1866-1909), outro intelectual do período estudado que oferece *mais uma* “lente” interpretativa da “questão nacional”, mais uma “*filosofia da história brasileira*” (Cf. Leite, 1992 [1954]), ela também produto do “*espírito do tempo*” (*Zeitgeist*) que então predominava:

“Euclides compartilhava das idéias dominantes em seu tempo: a necessidade de debelar as revoltas anti-republicanas, surgidas em várias partes do Brasil, e reforçar o novo regime; acreditava na hierarquia das raças, em que as inferiores seriam necessariamente dominadas pelas superiores; e acreditava na influência do meio geográfico na configuração da sociedade” (Veloso & Madeira, 1999, p. 86)<sup>63</sup>.

A principal obra de Euclides da Cunha (1866-1909), o épico “*Os Sertões*” (2001 [1902]), vem à baila enquanto um produto de seu trabalho como jornalista de um dos principais jornais do Estado de São Paulo, ao cobrir a histórica “Campanha de Canudos”, cujo ponto de vista transitou entre duas posturas distintas. Em um primeiro momento, foi considerado por ele mesmo uma espécie de tentativa de restauração da monarquia no Brasil, ou seja, na esteira de outras querelas políticas e revoltas ocorridas de entre 1891-1892, tratava-as de modo otimista “*como dores de crescimento de uma sociedade que saltara subitamente da existência colonial para o status de República*”

<sup>63</sup> Do ponto de vista da literatura, outros autores que à época também produziram obra que, de certo modo, refletiram o espírito de sua época foram Lima Barreto (1881-1922), cuja obra foi relativamente marginal em vida, e Graça Aranha (1868-1931), mais conhecido pelo fato de ter transitado do pré-modernismo para o modernismo, como um importante representante do pensamento brasileiro de então. Graça Aranha, cujo romance principal, “Canaã”, publicado no mesmo ano de *Os Sertões*, traz à baila em suas páginas um dos problemas centrais do pensamento social brasileiro do período, o tema da miscigenação, tratado a partir do diálogo entre as teses contrastantes de dois amigos imigrantes, Milkau e Lentz. Por um lado, o primeiro dos personagens profetiza a vitória dos arianos, enérgicos e dominadores, sobre o mestiço, fraco e indolente” – *Não acredito que da fusão com espécies radicalmente incapazes resulte uma raça sobre que se possa desenvolver a civilização. Será sempre uma cultura inferior, civilização de mulatos, eternos escravos em revoltas e quedas* (Graça Aranha, 1902, p. 43); e o segundo, ao contrário, a pregar a integração harmoniosa de todos os povos na natureza maternal – “*Do muito amor, da solidariedade infinita e íntima, surgiu aquilo que nós admiramos: um jardim tropical expandindo-se em luz, em cor, em aromas, no alto da montanha nua, que ele engrinada como uma coroa de triunfo... A vida humana deve ser também assim. Os seres são desiguais, mas, para chegarmos à unidade, cada um tem de contribuir com uma porção de amor. O mal está na força, é necessário renunciar a toda a autoridade, a todo o governo, a toda a posse, a toda a violência*” (Graça Aranha, 1902, p. 61-62). De certo modo, é o contraste entre o racismo e o universalismo, entre a ‘lei da força’ e a ‘lei do amor’ que polariza ideologicamente, em Canaã, as atitudes do imigrante europeu diante da sua nova morada (Cf. Bosí, 1994).

*moderna* (Cf. Skidmore, 1976, p. 121). Em instante posterior, especialmente no período de elaboração do texto, a “Campanha” parece passar a ser tratada como um “*crime cometido em nome da nacionalidade*”. Dessa percepção é gestada uma obra que expressa transformações que têm ocorrido tanto no âmbito sócio-político quanto no estético e literário, aproximando, desse modo, a obra literária e o uso das teorias sociais científicas que então se desenvolviam na Europa e nos EUA para o entendimento de certos elementos da realidade brasileira:

“Livro posto entre a literatura e a sociologia naturalista, Os sertões assinalam um fim e um começo: o fim do imperialismo literário, o começo da análise científica aplicada aos aspectos mais importantes da sociedade brasileira (no caso, as contradições contidas na diferença de cultura entre as regiões litorâneas e o interior)” (Candido, 2000 [1965], p. 133).

De modo geral, as conseqüências do “levante” conduziram o autor a um tratamento de questões que transcendem a análise das causas e motivos que exerceram influência no fato histórico de Canudos, levando-o à elaboração de uma “teoria do Brasil”, cujo eixo é a “revelação” de mais um homem brasileiro, seguindo os objetivos dos intérpretes ora estudados<sup>64</sup>, “*tornando apenas variante de assunto geral o tema, a princípio dominante, que o sugeriu*” (Cf. Cunha, 2001 [1902], p. 65), ou seja, segundo ele, na “Campanha de Canudos”:

<sup>64</sup> De certo modo, há um consenso nos intérpretes dos Intérpretes em considerar as obras de Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, e aí incluiria também o próprio Oliveira Vianna, haja vista que em momento posterior também expressa similaridades com esses autores, como produtoras de um discurso científico paradigmático do período, sendo, por isso, considerados precursores das ciências sociais no Brasil.

“Intentamos esboçar, palidamente embora, ante o olhar de futuros historiadores, os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil. *E fazemo-lo porque a sua instabilidade de complexo de fatores múltiplos e diversamente combinados, aliados às vicissitudes históricas e deplorável situação mental em que jazem, as tornam talvez efêmeras, destinadas a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização e a concorrência material intensiva das correntes migratórias que começam a invadir profundamente a nossa terra*” (Cunha, 2001 [1902], p. 65, Grifo meu).

Nesse trecho inicial da Nota Preliminar do texto euclidiano já é possível identificar as oscilações e contradições percebidas por seus intérpretes, haja vista que ele anuncia tratar de “*sub-raças sertanejas*”, “*Hércules-Quasimodo*”, que refletiriam “*a fealdade típica dos fracos*” e, além disso, que estão “*destinadas a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização*” ao mesmo tempo, ver-se-á ao longo da seção, em que ele argumenta que o sertanejo seria a origem de uma “*raça histórica*” em formação, ou a “*rocha viva de nossa raça*”. É interessante lembrar que, em momento anterior (Capítulo III, pp. 145-147), ao tratar da formação nacional na Europa moderna, percebeu-se que, na França e na Alemanha, há a preservação de uma referência implícita a uma “*raça histórica*” construída a partir de memórias coletivas, de experiências históricas e do culto aos ancestrais (Cf. Costa, 2002), referência já vista em Sílvia Romero e agora em Euclides.

De fato, Euclides, em seu “Os Sertões”, faz uso do mesmo esquema teórico utilizado por Sílvia Romero e também por Nina Rodrigues, através de sua procura por

explicar a nação brasileira a partir da negociação entre os conceitos de “*raça*” e “*meio geográfico*”, retomando, com isso, as inquietações em torno da possibilidade de existência de um tipo étnico genuinamente brasileiro, produto dos cruzamentos raciais. Não é à toa que há sempre na literatura, indicações relativas à divisão elaborada por ele no livro, a saber, *A Terra, O Homem e a Luta*, algo que, de certo modo, faz alusão aos tipos de determinismos característicos das teorias raciais da época.

Euclides, do mesmo modo que os autores citados, caracteriza-se por ser possível observar em seu texto dificuldades e contradições derivadas de sua tentativa de conciliar as teorias sociais européias e a realidade do sertão brasileiro, terra até àquele momento desconhecida por ele e pelos outros brasileiros, “um Brasil que o litoral desconhecia, um atraso de três séculos, terra ignota, seca e árida do sertão onde campeia uma sociedade rude, *constituída por um tipo mestiço forte, com características próprias*” (Veloso e Madeira, 1999, p. 86, Grifo meu). Do ponto de vista da hermenêutica histórica, percebe-se em Euclides a mesma preocupação vista em outros autores relativa à “possibilidade positiva do pré-conceito”, um esforço teórico evidente para dar conta dessa “incompatibilidade”, de tal modo que é possivelmente dessa preocupação que derivam as “oscilações” e “contradições” presentes em seu texto.

Posicionado, de certo modo, em uma perspectiva contrária àquela que predominava à época, qual seja, a crença na existência de um tipo racial nacional único, a crença na unidade de raça, idéia que permeia toda a tese final do pensamento de Sílvio Romero, Euclides não compartilha de tal opinião<sup>65</sup>; para ele “*não há um tipo antropológico brasileiro*” (Cunha, 2001 [1902], p. 175), isto porque ele acredita que

existem vários *tipos* devido à heterogeneidade racial, aos cruzamentos, ao meio físico e à variedade de situações históricas (Cf. Munanga, 1999).

Neste sentido, tem-se, por um lado, a fundamentação de sua crítica à miscigenação através do apoio das teorias raciológicas da época:

“A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto do influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é quase sempre, um desequilibrado. [...] menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores. Contrastando com a fecundidade que acaso possua, revela às vezes, mas frágeis, irrequietos, inconstantes, deslumbrando um momento e extinguindo-se prestes, esmagados pela fatalidade das leis biológicas, chamados ao plano inferior da raça menos favorecida [...] E quando avulta [...] capaz das grandes generalizações ou de associar as mais complexas relações abstratas, todo esse vigor mental repousa [...] sobre uma moralidade rudimentar, em que se presente o automatismo impulsivo das raças inferiores” (Cunha, 2001 [1902], pp. 199-200).

<sup>65</sup> Para Euclides, “*Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca*” (Cunha, 2001 [1902], p. 199).

Contudo, por outro lado, um dos intérpretes clássicos da cultura brasileira, o brasilianista Thomas Skidmore, salienta a crença de Euclides em um “*processo zoológico que levaria a mistura racial ao equilíbrio – ‘integração étnica’ – mas só depois de um número não especificado de gerações*” (Skidmore, 1976, p. 123-124); além disso, afirma que ele era “*a favor da imigração (branca), notando que o ‘estrangeiro inteligente’ constituía ‘poderoso elemento étnico para a feição por vir e próxima que assumiremos’*” (Skidmore, 1976, p. 121), denotando um certo “*elogio ao branqueamento*” que, em meu entendimento, não é predominante em seu texto.

Neste sentido, isto leva a perceber no argumento crítico à mestiçagem em Euclides certas “contradições” ou como, de forma mais correta, salienta Leite (1992 [1954]), certas “oscilações” relativas à possibilidade do Brasil tornar-se uma “nação” e o papel que a “raça” exerceria nessa formação. Não obstante, como ele de fato repetia as opiniões de alguns dos principais representantes do racismo científico europeu (Cf. Skidmore, 1994), além das autoridades interpretativas formadoras do positivismo e do social-darwinismo da época, Spencer, Comte etc. (Cf. Skidmore, 1976, 1994, 1998), o elemento “*raça*” deveria encontrar-se presente na concepção de “nação brasileira”. Ou seja, o *semióforo fundamental*, por mais difícil manuseio que pudesse ter sido associado a ele, permanecia “gerenciando” do pensamento social, inclusive com a importância atribuída à “raça”.

Em meu entender, Euclides tinha consciência desse elemento; contudo, percorreu um caminho distinto do elaborado por Sílvio Romero ao salientar a *unidade* como consequência do cruzamento das três raças fundamentais mais o papel exercido pelo

meio geográfico enquanto fornecedor de uma “moldura” para a imigração, inclusive porque para Euclides o negro era considerado um componente inferior.

Euclides, ao mesmo tempo em que afirmava “*Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca*”, ressalta a possibilidade de constituição de uma “*raça histórica em futuro remoto*”, inclusive porque, para ele, já existiria no Brasil um “*tipo de uma subcategoria étnica já constituída*” (Cunha, 2001 [1902], p. 199), o sertanejo do Norte:

“Predestinamo-nos à formação de uma raça histórica em futuro remoto, se o permitir dilatado tempo de vida nacional autônoma. Invertemos, sob este aspecto, a ordem natural dos fatos. A nossa evolução biológica reclama a garantia da evolução social” (Cunha, 2001 [1902], p. 199).

Diversamente das suposições teóricas que desembarcavam da Europa, afirmando que *da raça derivaria a nação*, Euclides supõe que, já que o Brasil era uma nação sem raça, seria necessário continuar a unidade nacional para que esta permitisse a formação de uma “*raça histórica*” e essa, para ele, como salientei acima, seria o sertanejo, aquele que, longe do litoral, longe da civilização, não teria necessitado adaptar-se a um estágio social superior:

“Aquela raça cruzada surge autônoma e, de algum modo, original, transfigurando, pela própria combinação, todos os atributos herdados; de sorte que, despeada afinal da existência selvagem, pode alcançar a vida civilizada por isto mesmo que não a atingiu de repente. Aparece logicamente” (Cunha, 2001 [1902], pp. 203-204).

De fato, “*aquela raça cruzada*”, ao invés de ser obrigada, como a do litoral, a adaptar-se a uma civilização, imune de “*estranhas mesclas*”, será capaz de “*envolver, diferenciando-se, acomodando-se a novos e mais altos destinos, porque é a sólida base física do desenvolvimento moral ulterior.*” (Cunha, 2001 [1902], p. 204). Em Euclides, ao invés da *ênfase predominante* (Grifo meu) no papel da imigração como contributo à formação nacional, o isolamento no sertão, *no clima do sertão*, é o que possibilitaria a constituição da “*raça histórica*” (Cf. Leite, 1992 [1954]).

Aí é possível identificar o papel determinante que nele, além do elemento *raça*, também o *meio geográfico* exerce na constituição do homem brasileiro, isto porque é apenas devido ao clima que ele pôde afirmar que : “*o sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral*” (Cunha, 2001 [1902], p. 207). Ou seja, em Euclides:

“O nordestino só é forte na medida em que se insere num meio inóspito ao florescimento da civilização européia. Suas deficiências provêm certamente desse descompasso em relação ao mundo ocidental, sua força reside na aventura de domesticação da caatinga. Procura-se dessa forma descobrir os defeitos e as vicissitudes do homem brasileiro (ou da sub-raça nordestina) vinculando-os necessariamente às dificuldades ou facilidades que teria encontrado junto ao meio ambiente que o circunda” (Ortiz, 1994 [1985], p. 18).

Neste sentido, é também aí onde são encontradas similaridades com esse “*contexto de tradição*” do qual também fazem parte Sílvia Romero e Nina Rodrigues, através dessa enorme importância atribuída às teorias deterministas que se posicionavam de modo positivo sobre o papel do meio geográfico na constituição do homem. O próprio

Romero, sobre o efeito do clima na formação da raça, afirma “*se o clima não criou as raças que constituem nossa população, composta de gentes para aqui imigradas, ele as pode modificar e modifica efetivamente*” (Romero, 2001 [1888], p. 97).

Ou seja, por um lado, é possível identificar o Euclides das teorias racistas, onde o elemento negro ocuparia um lugar inferior e, por outro, vê-se o Euclides emocionado com a luta épica ocorrida em Canudos e o seu conseqüente elogio ao sertanejo.

Essa convivência de duas dimensões aparentemente contraditórias nos Sertões levou a percepções de alguns intérpretes de Euclides que a sua obra efetua uma espécie de transição ou evolução de um tipo de explicação determinista racial e psicológica para uma forma de dialética socioeconômica, isto porque a análise da temática central de Os Sertões, a interação Terra-Homem no sertão, levou-o a transcender o nível interpretativo ao dedicar maior atenção à consideração do nível social (Cf. Bosi, 1994). Contudo, essa transição ocorre apenas em outros textos posteriores, como “*Contrastes e Confrontos*” (1904) e “*À margem da história*” (1909), cuja análise não é objetivo deste trabalho.

De modo geral, especificamente em relação à questão racial, em Euclides, parece inexistir uma solução conciliadora para o “dilema dos intelectuais” da época como a “teoria do branqueamento” em Sílvio Romero; nele o que há, seguindo de certo modo o contexto da época, é a confirmação da existência de uma “raça pura” da qual derivaria a futura nação brasileira.

Mas, afinal, é possível que nesse contexto de tradição a caracterização basilar fosse essa relativa homogeneidade interpretativa dos pré-conceitos da época identificada

nos intelectuais vistos? Ora, ver-se-á, agora, a salutar existência de uma forma de interpretação que salienta a existência de uma espécie de contradiscurso no antes “homogêneo” espaço intelectual do Brasil na transição do século XIX para o século XX.

## **“Solitário, mas não só!”: A interpretação apaixonada de Manoel Bomfim**

*“Hoje conhecemos toda a humanidade, e toda ela nos interessa; vê-la solidária, unida, aliviada de toda opressão, aproveitando em comum, segundo as necessidades de cada grupo, os recursos que a ciência tem revelado, é o ideal de todos que têm um ideal. Tal sentimento é nobre e humano, desde que, pugnando pelos interesses e necessidades de um povo, não busque resolvê-los em oposição aos interesses gerais da espécie”*

Manoel Bomfim

*“Pode-se aplicar a palavra paixão ao fenômeno dos grandes homens e julgá-los moralmente dizendo que a paixão foi o seu impulso. Eles eram realmente homens de paixão; tinham a paixão de sua convicção e colocaram nela todo seu caráter, todo seu talento, toda sua energia”.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Manoel Bomfim (1868-1932) pode ser considerado hoje um dos intelectuais mais importantes do pensamento social brasileiro, ainda que, em muitos textos onde a sua obra poderia exercer papel relevante ao ser confrontada com certas interpretações, é deixada de lado ou é permitida a ela espaço não correspondente em importância.

De fato, Leite 1992 [1954] ressalta que obras, à época recentes, relativas à história da literatura brasileira, como as produzidas por Wilson Martins (1965) e Alfredo Bosi (1966) não citam Manoel Bomfim, “*salvo erro, uma só vez*”; em Nelson Werneck

Sodré (1969), são lembrados “*aspectos positivos de sua obra*”, especialmente o fato de ter efetuado uma espécie de análise marxista em seu diagnóstico do “atraso” brasileiro; entretanto, quando compara-se o empreendimento de Bomfim e a atenção dada as obras de Oliveira Vianna e Paulo Prado, autor de “*Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*” (1997 [1928]), Bomfim torna-se insignificante.

Mais recentemente, tem-se Thomas Skidmore, talvez dos autores estrangeiros, brasilianistas, que “pensam” o Brasil, aquele ao qual mais recorreram os intelectuais brasileiros nas últimas décadas, tem em um de seus livros publicados no país, “*O Brasil visto de fora*” (1994), um capítulo que se denomina “*Criadores de mitos: os arquitetos da identidade nacional brasileira*”, onde ele faz uma síntese de intérpretes do Brasil, transitando de Sílvio Romero a Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta sem, no entanto, dedicar uma linha à obra de Manoel Bomfim.

Outor autor, Kabengele Munanga (1999), em um texto “quase similar” ao de Skidmore, onde ele discorre sobre como o tema “mestiçagem” foi tratado no pensamento social brasileiro, dedica cerca de 14 páginas a uma análise da obra de Oliveira Vianna, inclusive dando um certo destaque a sua “Teoria do Estado”, e não alcança uma página completa tratando da obra de Manoel Bomfim, tanto à sua posição sobre a tese degenerativa dos cruzamentos raciais quanto à sua teoria do Estado.

Além disso, em alguns dos seus intérpretes contemporâneos, especialmente os que sobre o pensamento social no Brasil se debruçaram nas décadas de 1970 e 1980, é possível identificar alguns equívocos relativos à sua obra devido a um certo

desconhecimento e também à importância ainda pouco atribuída à sua contribuição à constituição do pensamento brasileiro<sup>66</sup>.

Entretanto, também é possível afirmar que a partir da última década, tem-se percebido um gradual aumento de interesse por sua obra, especialmente a partir da emergência, no Brasil, de alguns de seus mais importantes trabalhos. Além disso, recentemente, houve a publicação de uma excelente biografia<sup>67</sup>, cuja leitura em muito auxilia o entendimento de seus escritos e também proporciona um importante diálogo crítico com as leituras efetuadas por alguns de seus intérpretes. De modo geral, parece que essa mudança de importância atribuída a determinados intelectuais brasileiros, no mínimo, representa uma leitura mais cuidada de suas teses que, de certo modo, podem fornecer uma maior compreensão de seus conteúdos e a sua importante interpretação da tradição nacional, haja vista que alguns deles elaboraram uma representação do Brasil menos forçosamente hegemônica, algo que se contrapõe à unilateralidade teórica que caracterizaria ou que definiria a *intelligentsia* brasileira no início do século XX (Cf. Skidmore, 1976)<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> O seu livro mais importante “*América Latina: males de origem*” (1993 [1905]), por exemplo, foi citado por alguns de seus intérpretes, Skidmore, Darcy Ribeiro e Renato Ortiz, como tendo sido publicado em 1903, devido ao fato de que a sua primeira publicação curiosamente não era datada, embora intérpretes anteriores, como Dante Moreira Leite, em seu texto clássico ora mencionado e publicado em 1954, o tenha citado corretamente. Contudo, é importante salientar que a edição, por exemplo, utilizada por Ortiz, Editora *A Noite*, não apresenta data de publicação.

<sup>67</sup> Em 1999, Ronaldo Conde Aguiar defendeu na UNB Tese de Doutorado sobre a vida e obra do autor citado, sendo considerada a Melhor Tese de Doutorado no I Concurso Brasileiro CNPQ-ANPOCS de Obras Científicas e Teses Universitárias em Ciências Sociais, tendo o seu trabalho publicado no ano posterior sob o título “*O Rebelde Esquecido. Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*”. Creio ser relevante o apontamento, tanto para salientar a importância de Manoel Bomfim, agora não mais esquecido.

<sup>68</sup> Outro autor consensualmente mencionado na literatura, que comporia com Manoel Bomfim, esse “contradiscurso” à predominância hegemônica relativa às explicações sobre a raça e sobre o Estado brasileiro, seria Alberto Torres. Torres, baseando-se em teorias recentes no pensamento social europeu, especialmente no culturalismo emergente de Franz Boas, central futuramente na obra de Gilberto Freyre, rejeitou, como Bomfim, a redução do problema nacional à questão racial, alertando que, na verdade, esse “*não está está diversidade racial, mas sim na inadequação entre a realidade do país e as instituições*”

De certo modo, pode-se dizer que o esquecimento ao qual ele próprio e o seu principal livro, “*A América Latina: males de origem*” (Bomfim, 1993 [1905]), foram expostos ao longo do século XX, seja atribuído a um conjunto de elementos inevitavelmente inter-relacionados, os quais encontram-se, por um lado, vinculados à, hoje, consensual originalidade de seu trabalho, o que o afastava do discurso hegemônico da época, ou seja, “a razão fundamental para o esquecimento de sua obra decorre do fato de *Manuel Bomfim estar adiantado* com relação aos intelectuais de seu tempo” (Leite, 1992 [1954], p. 251, Grifo meu) ou “à frente do seu tempo ao rejeitar as doutrinas das diferenças inatas entre as raças” (Cf. Skidmore, 1976, p. 130-131); por outro lado, ao “*espírito apaixonado*” que o movia, elemento que inclusive foi curiosamente um dos alvos principais de seu crítico mais conhecido, o “Sr. Sílvio Romero”, cuja famosa atividade de crítico, se é possível o uso de tal conceito àquele contexto histórico, era fervorosamente apaixonada.

Os argumentos de Sílvio Romero à sua obra versavam, primeiro, sobre a sua *parcialidade*, aspecto que Dante Moreira Leite acredita ter sido a causa do fato de ele ter sido “*incapaz de colocar-se na perspectiva histórica para julgar homens e acontecimentos do passado*” (Cf. Leite, 1992 [1954], p. 251) e, segundo, o fato de Bomfim ter se atrevido a “*refutar teorias cientificamente provadas*” como as dos “*venerandos pensadores Gustav Le Bon e Gobineau*” (Cf. Romero, 1906, p. 233).

*tomadas de empréstimo das nações antigas, o que resulta na alienação da realidade nacional*” (Munanga, 1999, p. 61), o que o leva a atribuir importância essencial ao papel da educação, elemento também visto no diagnóstico de Bomfim. A respeito das impossíveis relações entre miscigenação e nacionalidade afirma “*Nenhum dos povos contemporâneos é formado de uma raça homogênea e isto não lhe impediu de formar uma nação, moral, política e socialmente (...). Se os indígenas, os africanos e seus descendentes não puderam ‘progredir e aperfeiçoar-se’ isto não se deve a qualquer incapacidade inata, mas ao abandono ‘em vida selvagem ou miserável, sem progresso possível’*” (Torres, 1914 *apud* Munanga, 1999, p. 61).

Uma observação parece ser relevante em relação ao primeiro aspecto. De certo modo, parece haver uma certa injustiça no texto de Dante Moreira, haja vista que a suposta “*parcialidade*” de Bomfim não o impede de alicerçar os seus argumentos em consonância com as tendências mais contemporâneas da época, que emergiam em oposição àquelas já tornadas hegemônicas, fato que é observado por vários de seus intérpretes (Cf. Skidmore, 1976; Cf. Ortiz, 1994). Ou seja, a “paixão” em Bomfim não o impossibilitou deixar de lado o seu envolvimento emocional em desejar re-elaborar a história do Brasil<sup>69</sup>.

Ao contrário, em uma das notas críticas em seu “*A América Latina*” ao historiador português Oliveira Martins (1845-1894), que no Brasil possuía ilustres discípulos (Cf. Malatian, 2001), como o historiador-diplomata Oliveira Lima (1867-1928), Manoel Bomfim recorre, por um lado, a inúmeros antropólogos contemporâneos a ele, Zaborovski, Quatrefages e Topinard, que ressaltavam “o sentido lingüístico e não racial de ariano”, “raça” essa correntemente alvo de apologias<sup>70</sup> e, por outro, tratou de implementar a sua defesa apaixonada pela obra de Darwin que, segundo Bomfim:

<sup>69</sup> É interessante observar que em Sílvio Romero essa “paixão” transbordava e talvez devido a ela tantas ontrações apontadas em sua obra, cujo objetivo era apenas elaborar uma interpretação que fosse prospectiva no sentido de forjar os meios para um desenvolvimento apropriado da nação brasileira. Euclides da Cunha, na esteira de Sílvio, embora também amparado por teorias contemporâneas a ele, não pode ser considerado um autor no qual a paixão se encontre ausente; ao contrário, e os seus intérpretes confirmam: “**Há uma paixão do real em Os Sertões que transborda dos quadros do seu pensamento classificador; e uma paixão da palavra que dá concretíssimos relevos aos momentos mais áridos da sua engenharia social**” (...) **Os Sertões são um livro de ciência de paixão, em que alternam a certeza do fim das ‘raças retrógradas’ e a denúncia do crime que a carnificina de Canudos representou**” (Cf. Bosi, 1994, p. 308, 309).

<sup>70</sup> Sem dúvida, é bastante estimulante ressaltar que os textos desses autores utilizados por Bomfim para dar sustentação teórica ao seu livro são extremamente contemporâneos a ele, haja vista que ele iniciou a “*A América Latina*” em 1903. O texto de Zaborovski, por exemplo, trata-se de uma conferência na Escola de Antropologia de Paris realizada em novembro de 1902, enquanto o livro citado de Topinard é datado de 1900, no qual esse autor afirma: “*Há arianos na lingüística, mas não há raça ariana; assim como há franceses, sob o ponto de vista de língua, mas antropologicamente não há raça francesa*” (Topinard, 1900, p. 229 *apud* Bomfim, 1993 [1905], p. 249). Isto reforça o potencial de Bomfim em identificar e

“*Nunca supôs que a sua obra genial pudesse servir de justificação aos crimes e às vilanias de negreiros e algozes de índios!... Ao ler-se tais despropósitos, duvida-se até da sinceridade desses escritores; Darwin nunca pretendeu que a lei da seleção natural se aplicava à espécie humana, como dizem os teóricos do egoísmo e da rapinagem. Ele reconheceu que os seres vivos lutam pela vida; mas esta expressão ‘luta’ não tem, na teoria, o sentido estreito a que reduzem os espíritos acanhados; luta pela vida quer dizer, para ele, tendência a viver, esforço para conservar a vida e propagá-la, e não, simplesmente, conflito material, agressão cruenta” (Bomfim, 1993 [1905], p. 249, Grifo meu).*

Ao ler o excerto acima se percebe como, de fato, uma das características principais do texto de Manoel Bomfim, especialmente o seu “*A América Latina*”, é a sua condução pela “paixão” por um país e por um continente, algo que, do seu ponto de vista, não impedia o rigor da lógica, haja vista a sua menção a autores que expressavam posições distintas do imperialismo determinista da época; por isso é que, em seus próprios termos, a sua principal obra:

“É um livro nascido, animado, alimentado e divulgado pelo sentimento; não o sentimento dos interesses pessoais, que obscurecem a razão e pervertem o julgamento, mas um sentimento que só aspira alcançar a

compreender a existência na época de um discurso distinto e os interesses a que o conhecimento científico encontra-se inevitavelmente atrelado. Diz Bomfim em relação a um determinado tipo de academicismo: “*Desprezemos dissertações e preceitos formulados a distância; demos férias aos doutores e mais oráculos – economistas e sociólogos que não se cansam de disparatar, doutrinando a nosso respeito; esqueçamo-los e voltemo-nos para o princípio*” (Cf. Bomfim, 1993 [1905], p. 321). Como ver-se-á, comparando-o à argumentação de Oliveira Vianna (1883-1951), cuja obra é contemporânea às transformações empreendidas pelo clima da Semana de Arte Moderna em 1922, duas décadas após essa obra de Manoel Bomfim, entende-se a sua importância na atualidade. Os “homens de 22” (Cf. Bosi, 1994), na esteira de Bomfim, rompem

verdade – a causa efetiva desses males, dentro dos quais somos todos infelizes, o desejo de subir à civilização, à justiça, a todos os progressos” (Bomfim, 1993 [1905], p. 35).

Neste sentido, pode-se dizer que, na esteira da preocupação central que instigou os intelectuais brasileiros da Geração de 1870 “à luta” (Cf. Ventura, 1991), a saber, a problemática da identidade nacional em face das diferenças raciais do povo brasileiro, os objetivos de Bomfim encontram-se associados, de modo geral, a dois elementos.

Em primeiro lugar, a pensar “*a pátria, com as particularidades próprias da sua formação histórica*”, até aqui parece não haver nada de novo quando ele é comparado aos intelectuais da mesma época, mas a partir daí percebe-se a sua originalidade: pensar a pátria “*inserida na América. e como parte integrante da humanidade*” (Cf. Aguiar, 2000, p. 303). De fato, o próprio Renato Ortiz (1994 [1985]) ressalta que Bomfim foi o primeiro pensador brasileiro a refletir sobre a problemática nacional tratando-a “*enquanto parte de um sistema mais abrangente, o da América Latina, a questão nacional se reveste de uma especificidade política mais geral, pois perguntar-se sobre o Brasil equivale a se indagar a respeito das relações entre América latina e Europa*” (Ortiz, 1994 [1985], p. 23). Essa forma de pensar, nos dias de hoje, já é amplamente conceituada, por exemplo, o sucinto e instigante texto de Octavio Ianni “*O labirinto latino americano*” (1993), expressa, na contemporaneidade, elementos comuns

com a idéia de nossas supostas ou reais “deficiências” e as reinterpretam como superioridades (Cf. Candido, 2000 [1965], p. 120).

que constituem o pensamento social e a realidade do continente, reflexo da compreensão “universalista” inaugurada por certos autores clássicos como Manoel Bomfim.

Em segundo lugar, um dos objetivos de Bomfim é, sem dúvida, recusar a percepção hegemônica da *intelligentsia* brasileira de então de atribuir o “*atraso brasileiro*” à inconsistência dos elementos biológicos, alicerces das teorias sociais européias que forjaram a base do racismo científico, tipificando essa forma de pensar como expressão de um discurso dominante que apenas visava legitimar interesses colonialistas europeus na América Latina, ou seja:

“(…) Bomfim procurou dar uma resposta aos teóricos e publicistas europeus que, apoiados no cientificismo naturalista e no evolucionismo, chamavam indistintamente os povos do continente de inferiores, entregues, segundo afirmavam, ao mais puro *barbarismo estéril*. A América Latina seria, em consequência, este imenso território povoado de *gente selvagem e inferior*, uma mistura de descendentes de índios, negros e degradados, *todos inatamente incapazes de autogovernar-se e autodefinir-se como povos soberanos*. Segundo os teóricos e publicistas europeus, a pretensa homogeneidade dos povos latino-americanos residia no fato cientificamente incontestado de que todos estavam condenados ao atraso, não lhes restando outro caminho que o da submissão passiva aos *povos superiores*” (Aguilar, 2000, p. 305, Grifo meu).

Manoel Bomfim (1868-1932), médico de formação, e também na esteira do predomínio de certos elementos das teorias sociais da época, elaborou a sua interpretação da questão nacional a partir de uma tentativa de articulação entre conceitos derivados da biologia e os fenômenos sociais que envolviam o “*dilema brasileiro*”, forma de pensar

que, nos dias de hoje, não é completamente aceita, haja vista a impossibilidade percebida por muitos em pensar o “social” a partir ou com base no “biológico”.

Em sua interpretação de Bomfim, Renato Ortiz tornou clássica a sua percepção do *evolucionismo* existente em sua argumentação e a similaridade existente entre o seu texto e as obras de Augusto Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1865-1918), a partir das tentativas de tornar legítima a comparação entre a sociedade e os organismos biológicos. De acordo com Ortiz, em Bomfim “*da analogia entre biologia e sociedade chega-se à noção de doença, conceito-chave para o entendimento do atraso latino-americano (...) Bomfim define a doença como uma inadaptação do organismo a certas condições especiais. Desde que se revelem como favoráveis, a cura se daria através do conhecimento da história da doença*” (Cf. Ortiz, 1994 [1985], p. 23-24). Veja-se a esse respeito o próprio Bomfim:

“A cura depende, em grande parte, da importância desse histórico, principalmente quando as condições presentes são relativamente favoráveis, e são tais que a elas o indivíduo se poderia adaptar facilmente, se não tivesse contra si uma herança funesta. Então, em tal caso, o empenho do clínico é dirigido todo, não contra o meio atual, mas contra o passado, para vencê-lo e eliminá-lo. (...) Pois, se os antecedentes são comuns, se os sintomas são os mesmos, se estes se continuam como aqueles - é também natural que nestes antecedentes esteja a verdadeira causa” (Bomfim, 1993 [1905], p. 35).

É importante ressaltar uma distinção percebida por Renato Ortiz que, de certo modo, reforça a originalidade identificada em Bomfim, a ponto dele ser situado em separado dos outros autores da época que também foram influenciados pelo

evolucionismo e se utilizavam correntemente de sua linguagem para “traduzir” o que pensavam. De fato, em Bomfim parece haver uma *seleção* dos elementos que se coadunam com a sua interpretação da questão nacional. Ortiz diz que “(...) *o evolucionismo de Manuel Bomfim se refere menos às etapas das sociedades do que uma filiação a Comte, que enfatiza o estudo do social enquanto organismo biológico. As leis da evolução cedem, assim, lugar às leis biológicas, isto é, desloca-se o enfoque evolucionista no sentido da proposta por Comte que desenvolve a analogia entre a sociedade e os organismos vivos*” (Ortiz, 1994 [1985], p. 23).

O uso por Bomfim de tal analogia o leva a desenvolver a sua “*teoria do parasitismo*”, cujo argumento central é o de que o “atraso brasileiro” se devia menos à composição racial do que ao caráter parasítico de espanhóis e portugueses transmitido às terras por eles colonizadas no Novo Mundo, que forçavam seus hospedeiros a sofrer um desenvolvimento defeituoso das várias funções naturais (Cf. Skidmore, 1976). De modo geral, Dante Moreira Leite efetua uma eficaz síntese do tipo de relação percebida por Bomfim que é a existente entre os colonizadores de Espanha e Portugal e os seus colonizados:

“(...) embora por processos um pouco diferentes – acabaram por adquirir, nas lutas contra os mouros, uma educação guerreira e depredadora, que impediu a adaptação ao trabalho pacífico. Com o passar do tempo, já não se encontrava o heroísmo, mas a sua perversão, na luta pela luta: a audácia do bandido, a intrepidez cruel do toureiro. Quando, após a reconquista do seu território, os ibéricos se lançam à conquista do mundo, não o fazem com o espírito prático – o comércio, por exemplo -, mas com o espírito de violência e destruição, revelado na Índia, no México, no Peru, no Brasil. *Quando*

*se tornam sedentários, isto é, quando exploram a terra, o que fazem é utilizar o africano ou o indígena para o trabalho, isto, tornam-se parasitas do trabalho alheio”* (Leite, 1992 [1954], p. 252, Grifo meu).

Às similaridades percebidas entre esse mecanismo explicativo do qual fez uso Manoel Bomfim e o evolucionismo derivado das obras de Comte e Durkheim, associa-se a elas a ressonância identificada em seu texto do pensamento marxista e da importância fundamental atribuída ao elemento econômico e as suas conseqüências relativas ao trabalho no processo de colonização que é empreendido pelas grandes potências da época:

“Essa influência, de caráter geral, do parasitismo das metrópoles sobre o organismo das colônias, alcança todas as manifestações da vida coletiva no seu quádruplo aspecto: econômico, político, social e moral. São os efeitos econômicos os mais sensíveis nesse regime de colonização parasitária. Pode-se mesmo dizer que são os efeitos primordiais, aos quais se ligam os outros como efeitos secundários. Em si, o parasitismo das metrópoles, como o parasitismo em geral, é um fenômeno de ordem econômica, cujos efeitos se refletem sobre toda a vida social” (Bomfim, 1993 [1905], p. 127).

Inúmeros intérpretes de Manoel Bomfim criticaram nele o que seria o seu “*organicismo*”, uma tentativa de explicar a partir de conceitos biológicos fenômenos de ordem sociológica. Flora Sussekind e Roberto Ventura, em livro sobre a obra de Bomfim, atribuem a ele uma suposta “teoria biológica da mais-valia”, na qual o autor teria misturado as idéias de Karl Marx aos postulados da sociologia biológica de sua época

(Cf. Sussekind & Ventura, 1984). Além deles, outros intérpretes também ressaltaram o caráter negativo do compromisso de Bomfim com o uso da metáfora biológica para interpretação o Brasil (Cf. Alves Filho, 1979; Cf. Oliveira, 1990), o que leva a certas leituras sobre ele, a identificar oscilações e contradições, características já observadas, por exemplo, em autores como Sílvio Romero e Euclides da Cunha.

Dante Moreira Leite, por exemplo, afirma que, ao mesmo tempo em que ele critica o “*atavismo*” defendido por Nina Rodrigues, salientando que os supostos “*defeitos*” da mestiçagem eram devido à ausência de educação, “*Comecemos pelo princípio: difusão do ensino primário. Espanejemos as inteligências, despertemo-las; é o caminho para chegarmos à educação integral*” (Bomfim, 1993 [1905], p. 348), Bomfim admite que a permanência do caráter nacional é o resultado e ao mesmo tempo a prova experimental de hereditariedade psicológica nas massas (Cf. Leite, 1992 [1954]).

Entretanto, o uso da metáfora biológica e certas contradições percebidas em sua argumentação, em meu entendimento, não diminui em absoluto a importância desse autor, mesmo porque o suposto “*biologismo*” é infundado, devido ao fato de que ele utiliza-se de elementos da biologia para compreender a realidade, ou seja, ele faz uso apenas de uma “*metáfora*”, do emprego de elementos de uma área específica resignificando-os em outra, ou seja, ele utilizou-se da biologia como “*um instrumento de interpretação da vida social*” (Cf. Aguiar, 2000, p. 310), sem, no entanto, constituir uma identidade entre o biológico e social, como abaixo alerta o próprio Roberto Ventura, o que não o permitiu mergulhar “*no pessimismo (no caráter irreversível da dominação) ou, pior ainda, no determinismo das teorias (em voga) sobre a identidade e o caráter nacional brasileiro*” (Cf. Aguiar, 2000, p. 310):

“Embora concebesse a sociedade como organismo, Manoel Bomfim se propunha a investigar as leis não-biológicas, específicas aos fatos sociais. Negou, portanto, o paralelismo e a identidade entre o biológico e o social e delimitou as diferenças entre os dois níveis, ao invés de estabelecer homologias entre ambos. Ainda que investigasse a sociedade e a história latino-americana com base em noções tomadas de empréstimo da biologia e da zoologia, procurou marcar os limites de validade dos conceitos transpostos de um campo para outro” (Ventura, 1991, p. 157).

Neste sentido, em meu entendimento, a importância de Bomfim, entre outros elementos, recai sobre o fato de que ele foi um dos primeiros a reconfigurar os conteúdos associados ao *semióforo* nação a partir de uma interpretação crítica dos mesmos pré-conceitos que permeavam o pensamento social de sua época, levando-o a ressaltar, por um lado, elementos até então relativamente de importância menor, como, por exemplo, o papel exercido pela educação na formação de uma nação, e por outro, a necessidade de se debruçar criticamente sobre outros elementos que pareciam cristalizados, como a suposta inferioridade latino-americana, a famosa “teoria das raças inferiores”.

De fato, enquanto se observam à época, polêmicas em torno das virtudes (Sílvio Romero) e desvantagens da miscigenação (Nina Rodrigues, Euclides da Cunha), Bomfim não acreditava na “questão racial”, argumentando que esse debate era alicerçado em um “fundamento falso” (Aguiar, 2000, p. 325). Além disso, quando foi necessário referir-se aos supostos “*efeitos negativos da mestiçagem*”, ele argumentou:

“Para alguns etnologistas, o cruzamento entre raças diferentes dá lugar à formação de populações inferiores a qualquer das raças progenitoras.

É o que se denomina em biologia efeitos regressivos dos cruzamentos. (...) A verdade é que não há observações positivas provando esta suposta influência perniciosa da mestiçagem. (...) Não se vê, nos mestiços, nenhum traço fisionômico especial, novo, nenhuma modificação orgânica particular, que possa ser considerada como uma regressão ancestral. (...) Estes são argumentos teóricos, que nenhum valor teriam se a observação real lhes fosse contrária. Felizmente os fatos contradizem, também, as concepções dos teóricos detratores da mestiçagem” (Bomfim, 1993 [1905], p. 260).

Manoel Bomfim e, a seguir, “os homens de 22” (Cf. Bosi, 1994), na esteira de sua contribuição, rompem com a idéia de nossas supostas ou reais “deficiências” e as reinterpretam como superioridades, efetuando, nas palavras curiosas de Antônio Candido, uma aceitação de “*componentes recalçados da nacionalidade*” (Candido, 2000 [1965], p. 120, Grifo meu). Ou, seguindo a via interpretativa da hermenêutica histórica, percebe-se que Bomfim foi um dos que *selecionou e reinterpretou* “pré-conceitos” existentes à época em moldes mais coerentes com a busca por uma certa autonomia social e política, preocupação também presente no próprio Sílvio Romero visto acima.

A importância de Manoel Bomfim à época é incontestável no sentido de permitir a constituição de um contradiscurso necessário ao rompimento com certas interpretações vigentes àquele instante histórico, como, por exemplo, a própria “*teoria do branqueamento*” instituída por Sílvio Romero e retomada em Nina Rodrigues e Euclides Da Cunha. Bomfim inseriu no debate relativo ao dilema brasileiro, novos fatores que auxiliaram uma interpretação singular à época da idéia de nação, mas ainda não conseguindo deixar de lado a predominância que possuíam as tendências biológicas e

raciológicas no tratamento da idéia de nacionalidade, cujo representante principal posterior a ele, do ponto de vista do ensaísmo, foi, sem dúvida, Oliveira Vianna (1883-1951).

### **A “arianização” do nacional: o último fôlego do “branqueamento”...**

*“Nossas utopias e nossas certezas desapareceram, permanecem encolhidas, suspensas num não-lugar, quase anônimo. Por não sermos mais os mesmos, resta ainda um grande caminho de recuperação, de retorno ao passado, fazendo as perguntas que não fizemos, aguçando nossa curiosidade e nossos ouvidos para as vozes que deixamos surdas, procurando encontrar o lugar onde a trilha se bifurcou e nós nos perdemos”*

Nilo Odalia

De modo geral, o nome de Oliveira Vianna (1883-1951) talvez seja um dos ensaístas mais associados à vertente racista de teorias e de intelectuais que argumentaram sobre a “questão étnica brasileira”, especialmente devido ao papel exercido no discurso da elite brasileira, na época, pelo seu posicionamento acerca da já mencionada “*teoria do branqueamento*”, isto porque a sua obra, especialmente o tratamento da “questão étnica”, organizada e sistematizada na década de 1920, pareceu a alguns um “*retrocesso*” (Cf. Skidmore, 1976) e a outros, “*retardatária*” (Cf. Leite.1992 [1954]), ou mesmo “*ridícula*” (Candido, 2000 [1965]), por ter ele sistematizado e enfatizado um complexo de idéias racistas que teriam sido superadas pelo progresso alcançado na antropologia de sua época

(Cf. Munanga, 1999) e que, de certo modo, já ressonava no pensamento social brasileiro àquele período através da atribuição de importância aos elementos não-brancos empreendida pelo movimento contemporâneo de sincretismo cultural personificado pelo projeto estético do modernismo nos anos 1920 e, posteriormente, nos seus desdobramentos enquanto projeto ideológico nos anos 1930 (Lafetá, 2000 [1974]):

*“Suas idéias sobre essa questão foram e são tituladas de racistas, pois, entre outras coisas, ele vê em certos segmentos de nossa população, os mais ativos e empreendedores, representantes do arianismo. Indo mais longe, distingue no próprio elemento negro grupos étnicos arianos” (Odalía, 1997, p. 163).*

Creio ser relevante ressaltar que, embora Vianna muitas vezes seja caracterizado como um autor cujo pensamento estava “*fora de lugar*”, certas posições “absurdas” encontradas nele e no próprio determinismo racial de Nina Rodrigues, tornaram-se referência no pensamento europeu algum tempo depois. Em Costa (2002), tratando do debate raça-nação no Brasil do início do século XX, há um trecho relativo a pensamento social alemão da época em que não se parece tão “absurda” a abordagem de Vianna:

*“Num ensaio publicado em 1940, Krieger busca dar razão a Nina Rodrigues quando este mostra as conseqüências deletérias da mistura de raças. Conforme Krieger, os mestiços são degenerados, sem pertença racial definida, enquanto os negros, a despeito de sua inferioridade intelectual, constituíam uma raça pura.” Além disso, ele “questiona a qualidade técnica das estatísticas de Oliveira Vianna demonstrando que, a persistirem os cruzamentos inter-raciais, ter-se-ia no Brasil, ao contrário do gradativo branqueamento*

*prognosticado, um rápido escurecimento da população. Através de uma política conseqüente que fizesse evitar os casamentos interraciais poder-se-ia, contudo, manter preservado um grupo ariano com as faculdades necessárias para as funções de direção da sociedade, abrindo-se assim possibilidades para o florescimento de uma nação progressista governada pelos grupos brancos”* (Costa, 2002, p. 117-118).

Ora, embora nas críticas elaboradas em relação aos seus argumentos possa ser percebida uma certa coerência ao refletirem as transformações identificadas no pensamento social da época, especialmente com mais um “*bando de idéias novas*” desembarcando no Brasil, acredito, na esteira de alguns de seus intérpretes (Cf. Skidmore, 1976), que Oliveira Vianna (1883-1951) deve ser tratado como uma espécie de “*figura de transição*” entre as teorias sociais que forneceram a base de sustentação do “racismo científico” que predominou antes de 1914 e a filosofia social de cunho “ambientalista” que se torna hegemônica após a década de 1930, especialmente através influência da obra de Gilberto Freyre (1900-1987). Além disso, creio que, devido a sua ênfase sobre a questão étnica, contribuiu para a atribuição de importância à raça e para a sua transformação em elemento de certa permanência no entendimento da *idéia de nação* que, nos dias de hoje, ainda permeia as discussões sobre o nacional no Brasil.

Em diversas obras Oliveira Vianna (1883-1951) procurou elaborar a sua argumentação acerca da questão étnica brasileira; entretanto, é possível dizer que em duas delas encontra-se o elemento fulcral de seu pensamento, “*Populações meridionais do Brasil*” (1982 [1920]) e “*Evolução do povo brasileiro*” (1956 [1923]), onde ele afirmou, na

esteira dos intérpretes da época, que buscava “*a caracterização social do nosso povo tão aproximada da realidade quanto possível, de modo a ressaltar quanto somos distintos dos outros povos, principalmente dos grandes povos europeus*” (Vianna, 1982 [1920], p. 40). Esse intuito, já anunciado em seu prefácio, é ainda bastante influenciado pelas teorias e métodos das teorias sociais européias da segunda metade do século XIX, lembrando em demasia esse mesmo efeito sobre as obras de Sílvio Romero (1851-1914) e Euclides da Cunha (1866-1909), quando também objetivaram aplicar esses critérios à interpretação da nossa história e ao estudo de nossa formação nacional:

*“Há hoje um grupo de ciências novas, que são de um valor inestimável para a compreensão científica do fenômeno histórico. É a antropogeografia, cujos fundamentos lançou-os o grande Ratzel. É a antropo-sociografia, recente e formosa ciência, em cujas subestruturas trabalham Gobineau, Lapouge e Ammon, gênios possantes; fecundos e originais. É a psicologia coletiva dos Les Bons, dos Sigheles e principalmente dos Tardes. É essa admirável ciência social, fundada pelo gênio de Le Play, remodelada por Henri de Tourville, auxiliado por um escol de investigadores brihantes, Demolins, Poinsard, Deschamps, Rousiers, Préville, cujas análises minuciosas da fisiologia e da estrutura das sociedades humanas, de um tão perfeito rigor, dão aos mais obscuros textos históricos uma claridade meridiana”* (Vianna, 1982 [1920], p. 40).

De fato, como é possível depreender do trecho acima, percebe-se a ressonância existente na obra de Vianna das teorias raciais da época, de tal modo que alguns de seus intérpretes inclusive atribuem a sua “*ingênua e despropositada confiança numa pseudociência racial*” (Odalia, 1997, p. 167) a sua defesa do que ele denominou de

“arianismo” e a sua atribuição de importância fundamental aos valores originários das sociedades pré-capitalistas, daí o papel determinante, como ver-se-á adiante, dos latifúndios e da zona rural na constituição do nacional em sua obra. Mas, afinal, seguindo a indagação de Skidmore (1994), se semelhanças eram possíveis de ser identificadas entre ele e os autores anteriores vistos, qual o acréscimo efetuado por Oliveira Vianna?

De modo geral, contrariamente à autores como Manuel Bomfim (1868-1932) e Alberto Torres, Oliveira Vianna (1883-1951) retoma a atribuição de importância que a “Geração de 1870” deu ao elemento raça na formação nacional de um povo, reconhecendo efetivamente a ausência de unidade antropológica e psicológica no Brasil:

“Devido a essa diversidade na distribuição geográfica das três raças formadoras, os tipos étnicos regionais não apresentam a mesma unidade de caracteres morfológicos, nem a mesma identidade de temperamento e mentalidade: *daí a impossibilidade de enfeixá-los, no ponto de vista da antropologia e da etnologia, num tipo único e nacional*” (Vianna, 1956 [1923], p. 140, Grifo do autor).

Dessa “*impossibilidade de enfeixá-los, no ponto de vista da antropologia e da etnologia, num tipo único e nacional*”, parece derivar duas posições nas leituras efetuadas por alguns de seus intérpretes acerca de sua preocupação em elaborar uma teoria que leve à unidade racial como necessariamente vinculada à unidade política. A princípio, em Vianna, conforme um dos seus intérpretes (Cf. Odalia, 1997), a “*unidade racial*” não é fundamental para assegurar a unidade política e territorial do país. Para Nilo Odalia, Vianna não parece “*manifestar preocupação alguma em definir um projeto rígido e concreto, objetivando a constituição de um homem (branco) brasileiro, pela fusão das*

*três etnias básicas existentes no país*” (Odalía, 1997, p. 165), afirmando não constituir o problema étnico brasileiro o cerne, nem a parte mais importante de seu pensamento e de sua obra<sup>71</sup>.

Entretanto, por outro lado, é inevitável perceber que as leituras que proliferaram acerca de sua obra atribuíram papel fundamental à sua preocupação em articular e conciliar *unidade racial* e *unidade política*, de tal modo que o elemento racial parece elevar-se a um primeiro plano:

*“(...) o móvel de ação do comportamento é sempre psicológico. São as características psicológicas que levam as pessoas a um tipo de colonização o outro, a subir socialmente (...) Como, além disso, as características psicológicas resultam das raças, estas adquirem uma importância fundamental na história escrita por Oliveira Vianna (Cf. Leite, 1992 [1954], p. 230)”*.

De certo modo, em Vianna, a “nação” constitui-se de duas dimensões relacionadas: por um lado, a dimensão “*psico-antropológica*”, essa que impunha à impossibilidade de se fixar um tipo racial nacional e, por outro, a dimensão “*socio-econômica*”, essa já constituída e que privilegia o Brasil no âmbito mundial e, além disso, pode facilitar a “*arianização*” do brasileiro:

*“Em nenhum país do mundo coexistem, uma tamanha harmonia e tão profundo espírito de igualdade, entre os representantes de raças tão distintas. (...) Homens de raça branca, homens de raça vermelha, homens de raça negra, homens mestiços dessas três raças, todos têm*

<sup>71</sup> Nilo Odalía (1997) menciona manifestação do próprio Vianna em relação ao problema: “*Dai uma viva reação – e a atordoada foi grande. O único, no entanto, que não deu quase nenhuma significação à crítica feita fui eu mesmo; porque considerei este tema como um ponto secundário, que não valia aos meus adversários perderem tanto tempo em combatê-lo, nem a mim em defendê-lo*” (Vianna, 1956 [1923]).

aqui as mesmas oportunidades econômicas, as mesmas oportunidades sociais, as mesmas oportunidades políticas. Está, por exemplo, ao alcance de todos a propriedade da terra. Franqueados a todos os vários campos de trabalho, desde a lavra da terra às mais altas profissões” (Vianna, 1922, pp.277, 290).

Neste sentido, conforme esse segundo tipo de interpretação, cujo trabalho ora elaborado encontra-se mais estreitamente relacionado, Vianna concebe a dimensão racial como um problema em busca de solução, desafio por sobre o qual se debruça e de onde deriva, a partir de um diálogo com o contexto anterior de Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, a sua importante “*teoria do branqueamento*” como mais uma retomada de se tentar solucionar o “problema da singularidade nacional”.

Oliveira Vianna, na esteira da concepção de Nina Rodrigues relativa ao “atavismo” e à idéia de “degeneração racial” e de alguns elementos de Euclides da Cunha<sup>72</sup>, na crença em uma lei antropológica que faz com que os indivíduos resultantes da miscigenação tendam a retomar as características físicas, morais e intelectuais das raças originais: “*não há raça sem eugenismo*” e “*o que principalmente as distingue é a sua maior ou menor fecundidade em eugênicos*” (Vianna, 1956 [1923], p. 153). Com base nesses princípios, Vianna desenvolve uma teoria relativamente original relativa à questão étnica. Vianna acredita na existência de dois tipos de mestiços: por um lado, um *mestiço inferior*, resultado do cruzamento do branco com o negro do tipo inferior<sup>73</sup>, trata-se de um

<sup>72</sup> Euclides acreditava que os nascidos do cruzamento com o índio parecem, pelo menos no físico, superiores aos mulatos.

<sup>73</sup> Oliveira Vianna parte do princípio que entre as numerosas nações negras que desembarcaram no Brasil existiam enormes diversidades tanto somáticas como psicológicas, comparativamente aos brancos; conseqüentemente, o cruzamento dessas nações com os portugueses também proporcionou uma variedade de tipos (Cf. Munanga, 1999).

mestiço incapaz de ascensão, degradado nas camadas mais baixas da sociedade colonial; por outro lado, há o *mestiço superior*, produto do cruzamento entre branco e negro do tipo superior, “*suscetível de arianização*”, capaz de contribuir na organização e civilização do país (Cf. Munanga, 1999). Para Vianna:

“(…) os nossos mestiços nem são todos absolutamente inferiores, nem todos absolutamente superiores. Há, entre nós, mestiços superiores e mestiços inferiores. O conhecimento que temos da diversidade do tipo mental das várias tribos negras e índias que entram em caldeamento com o branco, nos leva, aliás, logicamente, a essa conclusão. Um cruzamento feliz de um tipo superior de negro ou de índio com um branco bem dotado de eugenismo pode produzir um mulato ou um mameluco superior, se porventura, pelo jogo das influências hereditárias, preponderar nesse cruzado o eugenismo do tipo branco” (Vianna, 1956 [1923], p. 158).

Essa distinção classificatória e conseqüente ascensão do *mestiço superior*, seguindo a sua crença no “atavismo” e no conseqüente branqueamento da população brasileira, deu-se a partir da Independência, com as possibilidades proporcionadas pela institucionalização do ensino superior e pela sua gradual aproximação com a aristocracia rural, “*centro de polarização dos elementos arianos da nacionalidade*” (Cf. Leite, 1992 [1954], p. 226), e também pela própria Abolição, haja vista que antes dela o “apuramento sucessivo” do povo não se podia desenvolver devido ao afluxo incessante dos sangues negro e índio que neutralizavam o processo, elevando o índice de “nigrescência” do Brasil (Munanga, 1999):

“(…) os mestiços superiores conseguiram, por meio do casamento e pela posse da terra nos novos núcleos, incorporar-se à classe superior,

à nobreza territorial, usando a sua identificação com a aristocracia rural pela similitude de caráter, de conduta e, principalmente, de cor. Os mestiços inferiores, os menos dissimulados, os facilmente reconhecíveis, os estigmatizados, os cabras... esses foram implacavelmente eliminados” (Munanga, 1999, p. 68)<sup>74</sup>.

De acordo com a argumentação de Oliveira Vianna, percebe-se um processo similar ao identificado nos outros autores analisados, especialmente Sílvio Romero e Euclides da Cunha. A princípio, um pessimismo inicial em relação à aplicação da idéia de nacionalidade no Brasil para, a partir daí, transitar entre “oscilações” e “contradições” relativas à possibilidade de se afirmar a existência futura de uma nação brasileira portadora de unidade racial, com intérpretes de Oliveira Vianna inclusive a ressaltar a inexistência de preocupações desse tipo em sua obra.

Contudo, contraditoriamente a essas interpretações, Vianna talvez tenha sido dos intérpretes do Brasil aquele que mais produziu obras diretamente relacionadas à questão étnica, baseando o seu argumento inclusive na estatística, “*a consciência das sociedades*”, para afirmar que a anteriormente negada diversidade estava a ser transformada gradativamente através do “*refinamento da raça*” (Cf. Vianna, 1956 [1923], p. 186), que era, por sua vez, produto de uma “*lenta elaboração histórica*” (Vianna, 1956

<sup>74</sup> Essa crença na gradual eliminação dos “mestiços inferiores” por Vianna não se deu de modo aleatório, haja vista a sua legitimidade atribuída à ciência estatística, algo similar ao percebido em Sílvio Romero, que também fez alusões à ela no sentido de confirmar certos elementos de seu projeto para o Brasil. Veja esse trecho de Vianna relativo à estatística: “(...) *as estatísticas são a consciência das sociedades: por elas é que estas tomam conhecimento das transformações obscuras, que se operam na intimidade da sua economia, ou, por assim dizer, dos fenômenos da sua vida subconsciente. Essas misteriosas operações, que as várias modalidades de seleção étnica estão realizando na intimidade da nossa massa nacional, no sentido de clarificá-la e arianizá-la, se são, a bem dizer, imperceptíveis a olho nu, mostram-se, entretanto, claríssimas, de uma visibilidade meridiana, quando reveladas à luz dos dados estatísticos*” (Cf. Vianna, 1956 [1923], p. 188.

[1923], p. 169), elaboração essa auxiliada pelo papel do movimento imigratório europeu no aumento do “*coeficiente da raça branca*” (Vianna, 1956 [1923], p. 170).

Entretanto, aparentemente seguindo concomitante à construção do “projeto para o Brasil” de Vianna, é curiosamente a partir de meados da década de 1910, que as discussões sobre o conceito “raça”, a legitimidade das teorias raciais e o racismo científico conseqüente, perdem um pouco o fôlego, especialmente, com o início da I Guerra Mundial e com o uso feito dessas concepções por alguns estados nacionais<sup>75</sup>.

Antônio Sérgio A. Guimarães nos diz que:

“No século passado, as teorias raciais sustentaram diversas ideologias nacionais e nacionalistas, estando na base da legitimação dos Estados-Nação europeus. No começo deste século, sobretudo nos anos 20 e 30, o conceito de raça e racialismo passaram a ser fartamente utilizados por estados nacionais com aspirações imperialistas, gerando as tragédias que todos conhecemos.” (Guimarães, 1999, p.60).

Neste mesmo sentido, Ortiz (1994[1985]) e Skidmore (1976) sugerem esse período, especialmente o ano de 1914, como símbolo da emergência de um novo “espírito nacionalista” que tem como conseqüência o desvencilhamento das teorias raciais e ambientais características do início da República Velha, ou seja, seguindo mais uma vez Guimarães, a conseqüência imediata dessas transformações foi que:

<sup>75</sup> Manoel Bomfim (1868-1932), inclusive, em 1914, escreve um texto denominado “*Darwin e os conquistadores*”, com o objetivo de criticar um livro escrito por um general alemão de nome Von Bernhardi, onde esse enaltece as “*virtudes do morticínio e da conquista, incitando*”, dessa forma, a “*Alemanha a lutar contra o mundo inteiro se tanto for preciso para conquistá-lo e dominá-lo*”, seguindo uma re-interpretação própria de Darwin que o levou a compreender “*a guerra como uma necessidade biológica, de alta e primordial importância, elemento regulador da vida da espécie humana, sem o qual esta não pode seguir seu desenvolvimento natural e avançar em civilização e saúde*” (Bomfim apud Aguiar, 2000, p. 326).

“Em grande parte por ter gerado conseqüências tão nocivas, a reação das forças esclarecidas, em especial os cientistas (biólogos, antropólogos e sociólogos), foi renegar peremptoriamente o conceito de raça, posto que carece de qualquer fundamento biológico” (Guimarães, 1999, p.60).

Embora essa mudança seja evidenciada por diversos fatores, não é demais lembrar que, no Brasil, a predominância de concepções similares à Vianna eram perceptíveis, inclusive em esferas da elite intelectual ainda influentes. Um dos exemplos mais pontuados na literatura é o texto de Paulo Prado (1869-1943) “*Retrato do Brasil*” – Ensaio sobre a tristeza brasileira” (1997 [1928]).

Prado, discípulo de um dos maiores historiadores brasileiros, João Capistrano de Abreu (1853-1927), esteta e patrono das artes conhecido, inclusive tendo contribuído para a Semana da Arte Moderna em 1922 (Cf. Skidmore, 1994), inicia já o seu “Retrato” em tom pessimista, salientando que “*Numa terra radiosa vive um povo triste*” (Prado, 1997 [1928], p. 53). Entretanto, talvez o que de mais importante seja possível relacionar de seu texto ao argumento ora em construção, é o seu diagnóstico da questão racial e a sua posição relativa à idéia de “arianização”.

De certo modo, em Paulo Prado, como também em Sílvio Romero e Euclides, são percebidas oscilações e contradições. Prado parece distinguir o problema em duas dimensões: uma relativa à “*questão da desigualdade*” e outra relativa ao elemento negro e ao papel da miscigenação. Em relação à primeira, salienta em certos momentos que “Todas as raças parecem essencialmente iguais em capacidade mental e *adaptação à civilização*” (Prado, 1997 [1928], p. 191); em relação ao negro “A sua inferioridade

social, nas *aglomerações humanas civilizadas*, é motivada, sem dúvida, pelo menor desenvolvimento cultural e pela falta de oportunidades para a revelação de atributos superiores” (Prado, 1997 [1928], p. 191). Sobre a segunda dimensão, afirma:

*“O que se chama a arianização do habitante do Brasil é um fato de observação diária. Já com 1/8 de sangue negro, a aparência africana se apaga por completo; é o fenômeno do passing (passagem) dos Estados Unidos. E assim, na cruz contínua de nossa vida, desde a época colonial, o negro desaparece aos poucos, dissolvendo-se até a falsa aparência de ariano puro”* (Prado, 1997 [1928], pp. 191-192).

De certo modo, a obra de Vianna de fato parece estar, por um lado, contrariamente às interpretações sobre o texto de Bomfim, “aquém” de seu tempo, haja vista os conteúdos aparentemente “estranhos” para a época de produção de sua “teoria do arianismo”; mas, por outro, em rápida passagem por “*Retrato do Brasil*”, ela evidencia que certas questões não se encontravam definitivamente solucionadas.

Neste sentido, a contribuição de Oliveira Vianna recai sobretudo na ênfase atribuída por ele à inter-relação existente entre os elementos nação e raça no entendimento e na a definição do que constitui o Brasil, dando continuidade, assim, as preocupações sobre a questão da nacionalidade e forjando, com a sua radicalização em direção ao branqueamento, o ambiente necessário à emergência e consolidação de uma perspectiva contrária a sua.

Talvez devido a essa polarização presente na suposta *homogeneidade* que à idéia de “arianização” encontra-se atrelada, a *heterogeneidade* tenha sido tornada mais evidente, inclusive pela existência de discursos à época que a ressaltavam. Neste sentido,

por isso é que Vianna deve ser visto como um propulsor para o futuro, ou seja, menos como uma “racista de carteirinha”, e mais como um autor que, refletindo coerentemente os “pré-conceitos” de seu contexto de tradição, alimentou o ambiente de transição que caracteriza as décadas de 1910 e 1920.



# **CONCLUSÃO**



## Conclusão

*“Só aquele que anda sabe o que é tal caminho. Hoje em dia, a maioria das pessoas pensam de um jeito diferente. Não desejam andar, mas querem saber de antemão aonde conduz o caminho; ou melhor, já sabem aonde deveriam ir”*

Hans-Georg Gadamer

Este trabalho tem início com uma epígrafe cuja idéia central é afirmar que “o Brasil é o que é mais a interpretação produzida sobre ele desde que aqui se criou vida reflexiva” (Cf. Introdução, p. 14). A idéia presente nas entrelinhas desta afirmação, do cientista social Luiz Werneck Viana, de certo modo, norteou, desde o princípio, a produção deste empreendimento interpretativo, haja vista que o trabalho foi gestado à luz de certos conceitos extraídos da hermenêutica histórica gadameriana, aplicando-os aos conteúdos constituintes da temática escolhida, especialmente sobre alguns dos principais ensaios histórico-sociais produzidos pelo pensamento social no Brasil que versaram sobre os *construtos* nação e raça. De certo modo, a menção à epígrafe dá-se pela preocupação em reafirmar que não é pretensão deste trabalho proporcionar uma “*luz definitiva*” sobre a temática selecionada, princípio muitas vezes ressaltado ao longo do trabalho.

Ao contrário, o objetivo constante foi atribuir relevo a certos aspectos constituintes da cultura brasileira, cuja presença foi realçada nos ensaios analisados, através da atribuição de importância à relação dialógica existente entre, por um lado, um elemento fundamental definidor da *idéia de nacionalidade* que transborda de ressonância

em um contexto histórico específico, o elemento “raça” e, por outro, a sua permanência transformada ao longo dos efeitos que a história exerceu sobre ele.

Neste sentido, a princípio, a releitura dos ensaios tem como eixo central dialogar com o objetivo central da tese, que é identificar as possíveis articulações entre as noções de raça e de nacionalidade no pensamento social brasileiro moderno, instigado pela proeminência que o tema da “formação nacional” e dos seus elementos conflitantes adquiriu nas últimas décadas.

De fato, as mudanças sociais que têm acelerado o “*ritmo de transformações na modernidade*”, para pontuar o sutil diagnóstico giddensiano, têm sugerido às ciências sociais e à teoria social que se debrucem com certa atenção sobre a noção sócio-histórica que, nos dias de hoje, parece ter adquirido importância central para se entender a “*ressurreição das nacionalidades*” ou, na feliz expressão de Octavio Ianni (1996), a “*racialização do mundo*”.

Neste sentido, este trabalho situa-se na esteira das interpretações que crêem na importância estruturante das categorias “*raça*” e “*nação*”, isto porque a relação, que é a base do argumento deste trabalho, percebida entre nação, nacionalidade e raça não constitui um elemento comum no interior do pensamento social contemporâneo. Seyferth (2000), recorrendo a Williams (1989), aponta para o que considera ser uma falha comum na teoria social, o fato de não ser levado em conta a “nação” como contexto empírico, nem as vinculações ideológicas históricas e contemporâneas entre, por exemplo, etnicidade e outros elementos categóricos importantes no processo de formação da identidade nacional, inclusive porque, como foi inicialmente ressaltado (Cf. Introdução

Geral), os “discursos sobre miscigenação”, além de mascarar relações de poder desigual, serviram como elementos fundamentais na construção e manutenção de narrativas nacionais, imperiais e coloniais (Vale de Almeida, 1999). De certo modo, o percurso selecionado neste trabalho para o tratamento da temática procurou dar relevo às discussões e desdobramentos que tem como artéria norteadora atribuir importância a esses elementos que, em meu entendimento, estruturam em definitivo a própria *idéia de nação*.

Inicialmente, na elaboração do Capítulo II, cujo princípio central foi apresentar, a partir de referências teóricas gerais, a constituição da *idéia de modernidade*, procurou-se forjar a tela por sobre a qual o pensamento social tem sido constituído, transitando desde uma visão de mundo profundamente “*essencialista*” que, de certo modo, caracteriza todo o período moderno, para uma auto-reflexão sobre os seus próprios desdobramentos; é a tese da “*radicalização da modernidade*” (Cf. Giddens, 1991), ou na expressão utilizada por Nietzsche, de “*chamar a modernidade à razão*” (Cf. Capítulo II). O objetivo deste procedimento foi permitir “ler” o passado com outras lentes, conduzidos pela crença de que essa “leitura” pudesse transformá-lo e, conseqüentemente, também a visão partilhada de mundo presente e futuro.

Os desmembramentos relativos ao estudo de certos fenômenos sociais são marcantes; no tocante à problemática original deste trabalho, percebe-se que a *idéia de nação*, na medida em que se avança em torno de sua teorização, torna-se muito mais dinâmica e relacional, trata-se de “um todo que está sempre em processo, móvel”, “tecido que se tece continuamente” (Cf. Waizbort, 1999, p. 99). Para dar conta desse dinamismo que, em meu entendimento, associa-se intrinsecamente ao *construto* nação, procurou-se

certas categorias teóricas, igualmente “*móveis*”, que permitissem contribuir para a configuração da interpretação dos textos analisados.

De fato, ao tratar da vinculação existente entre as noções e da importância investida à *idéia de nação*, atribuiu-se relevo à *distinção* percebida por Marilena Chauí (Cf. Capítulo III) entre *fundação* (instante mítico que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, de tal modo que quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo) e *formação* (a história propriamente dita e as representações que a ela vão se somando) para se compreender algumas das questões nacionais da tradição brasileira e a natureza de sua permanência e constante re-elaboração.

Associado a essa distinção conceitual, Marilena faz uso da noção de *semióforo*, para referir a *idéia de nação*, haja vista tratar-se de um signo cujo objetivo é indicar algo que significa alguma outra coisa e *cujo valor não é medido por sua materialidade, mas sim por sua força simbólica, um semióforo, assim, é profícuo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação*. De modo geral, ao deslocar esse procedimento teórico para impingir aos textos clássicos vistos, percebe-se que, inversamente aos objetivos da teoria social “naturalista” sob a qual deu-se a sua gestação, foram produzidos efeitos de significação sobre a história presente e, conseqüentemente, a passada, atribuindo-se nova “roupagem” tanto ao *semióforo fundamental* nação quanto aos elementos principais que a ele são associados, como o elemento *raça*.

De acordo com essa compreensão, a *nação* pode ser entendida a partir de sua fundamentação “mítico-simbólica”, cujo nexos é fornecido pela “etnicidade”, via, no cenário nacional, a atribuição fornecida à *raça*. A aproximação que se percebe entre a

perspectiva de Marilena Chauí e aquela selecionada na teoria social, a de Anthony Smith, reside justamente neste ponto, haja vista que o elemento étnico em Smith, que é o responsável pela unidade do *construto* nação, em Marilena Chauí (Cf. 2000), diz respeito a esse “*elemento novo*” que vem acrescentar-se aos significados já existentes e que, muitas vezes, “*comanda os outros*”. “Raça” é, neste sentido, esse “*elemento novo*”, “*estruturante*”, que exerceu papel primordial em um determinado período histórico, do ponto de vista das teorias sobre a modernidade, e que tem as suas reconfigurações elaboradas através dos efeitos que a própria história exerceu sobre ele, efetivando-o como *construto* fundamental no diálogo contemporâneo sobre nacionalidade.

De certo modo, a importância atribuída a essa estratégia teórica visa alicerçar o argumento central da tese cuja essência é a defesa da *idéia de nação* na contemporaneidade da tradição brasileira, haja vista que um dos elementos associados às teorias que ora tratam do processo de globalização na modernidade, a “*versão forte*”, nos termos de Hirst & Thompson (1998), é a importância atribuída à fragilidade e à erosão a qual a noção tem sido associada nas últimas décadas.

De fato, ao deparar-se com as teses propostas pelos “*construtores de mitos*” sobre a possibilidade de um Brasil moderno e civilizado, via os seus ensaios histórico-sociais, é inevitável perceber que pensar a tradição que foi constituída a partir desses elementos de inquietação e de construção, é sempre uma retomada da *questão da modernidade* e da inserção nela do Brasil (Cf. Moreira, 1996), de tal modo que um dos elementos que inevitavelmente a compõe é a o tema da formação nacional.

Ou seja, é possível dizer, na esteira da hermenêutica histórica, que toda tradição tem um conjunto de problemas canônicos, embora nem todas tendo os mesmos

problemas, que, muitas vezes, repetem-se assumindo formas distintas, e, além disso, fazem uso de critérios ou de elementos mais ou menos claros de verdade e de justificação relativos a eles.

No cenário brasileiro, seguindo este argumento, afirma-se que a idéia de que as *antigas questões enfrentadas pela sociedade brasileira*, questões que serviram aos cientistas sociais para problematizar a formação da nacionalidade, em parte não foram resolvidas e a elas vieram se somar as novas questões colocadas pelo estágio atual da tradição cultural mundial (Cf. Ortiz, 1990; Cf. Bosi, 1992).

Neste sentido, depreende-se o porquê de a interpretação não ser constituída arbitrariamente, haja vista que ela procurou dar relevo aos elementos significativos e relativamente estruturais das idéias de *nação* e de *nacionalidade* no pensamento social; deste modo, a interpretação nunca objetivou ser elaborada isoladamente, mas sim ‘com os outros’, e esses outros são os elementos que constituem a tradição nacional e que estão objetificados nos ensaios clássicos, e, de certo modo, presentificados no constante diálogo clássico que nos constitui, conduzido pelas indagações “*quem somos*” e “*quem são eles*”, fundamentalmente constantes nas inquietações do pensamento social brasileiro moderno. Em relação a esses *elementos significativos e relativamente estruturais*, acredito, seguindo a hermenêutica histórica, que:

“(...) em toda cultura vale mais uma série de coisas que são tomadas como evidentes e que estão totalmente excluídas da sua própria consciência, e ainda nas maiores dissoluções de formas tradicionais, costumes e usos, *só fica oculta na medida em que o que é comum continua condicionando tudo*” (Gadamer, 1981, p. 51, Grifo meu).

Neste sentido, é um fato afirmar que a questão da identidade no âmbito das modernas sociedades complexas ainda está marcada pela presença da *idéia de nação*, principalmente em países como Brasil. Pelo menos por enquanto não há como escapar deste *elemento comum que continua condicionando tudo*, cuja gênese é a mesma de nossa origem como país. Ou seja, nascidos ao mesmo tempo em que a modernidade, não temos memória de outra situação que nos permitisse pensar diferente, e estivemos nestes últimos cinco séculos buscando acertar o passo, “colocar as idéias no lugar”.

De certo modo, acostumamos a nos ver como ‘o país do futuro’ e agora, quando parece que ‘o futuro é hoje’, não só o modelo parece sempre está em crise, colocando em cheque nossa constante referência ao estrangeiro, como também parecem distantes as soluções dos problemas de nossa diversidade interna. Neste quadro, *a questão da identidade*, leia-se *a questão da nação e da nacionalidade*, continua a ser pensada a partir da dificuldade para se sobrepor características culturais e fronteiras nacionais (Moreira, 1996, p. 20).

De acordo com as “leituras brasileiras” gestadas ao longo do período histórico estudado, percebe-se que a questão da *formação nacional* é empreendida a partir da tomada da noção de raça como elemento analítico fundamental para o entendimento e constituição da idéia de nacionalidade no Brasil. De fato, “pelo menos até a década de 30, todos aqueles que se propuseram pensar a sociedade brasileira tendo como objetivo definir uma ‘especificidade nacional’ tiveram como ponto de partida e/ou chegada um diagnóstico da situação racial do País” (Cf. Silva, 1989, p. 157)

Uma consequência no pensamento social foi o fato de, refletindo a teoria social da época, como foi ressaltado acima, as “leituras” seguem, de modo geral, certos princípios *evolucionistas* e *deterministas*, isto sendo delineado com o objetivo, já pontuado alhures, de “epistemologizar” a *idéia de nação*, de tal modo que fosse possível indicar a alternativa mais adequada à problemática nacional.

Essas alternativas percebidas estiveram sempre margeadas pelas idéias de “degeneração racial”, “barbárie”, “enfermidade social”, “decadência” etc., de tal modo que as tentativas de “explicar o Brasil” defrontaram-se por vezes com a incompatibilidade entre o suporte teórico escolhido, derivado das ciências da natureza, proeminentes àquele período histórico, e a realidade sobre a qual esse suporte deveria “falar”. Uma das consequências dessas inquietações foi o desenvolvimento de “pontos de vista” diferentes, porém, sempre norteados, como se demonstrou no Capítulo VI, pela noção *de raça*, *elemento comum*, que constitui no pensamento social brasileiro um dos pontos basilares da tradição nacional.

Seguindo a estratégia conceitual da hermenêutica histórica para o entendimento e defesa do argumento, percebe-se que Gadamer considera importante a preservação de certos elementos da tradição, mas é necessária alguma base para deliberar sobre quais são os elementos da nossa cultura compartilhada que devem ser preservados e revitalizados.

O passado compartilhado nos provê de uma continuidade histórica que nos leva ‘além do *objetivismo* e do *relativismo*’, mas o fato da nossa capacidade de estabelecer diferenças, poder estar sistematicamente distorcida, não deixa de ser

problemático. Segundo Gadamer (1997 [1960]), não é possível obter critérios objetivos fora do contexto histórico no qual estamos para julgar a tradição, ou melhor, de tudo aquilo que ela abrange e das respostas que ela dá aos nossos problemas, só obtemos vistas parciais, pois a ‘verdade’ é inseparável do ‘esquecimento’ que temos dela e, desse modo, não podemos possuir respostas conclusivas e que sempre estejamos ‘no caminho’. Pode-se sim compreender ‘verdade’ e ‘verdades’, mas não toda a verdade do assunto.

Dependemos da tradição e nós aderimos a ela sem perceber o todo, o que já é um modo de compreensão de uma tradição que não mudamos segundo o desejo privado. Não podemos abordá-la objetivamente, mas podemos modificá-la e isso significa, de certo modo, também *continua-la*, pois como tem sido ressaltado, na esteira do próprio pensamento gadameriano, não é possível uma emancipação total da tradição.

De certo modo, é inevitável deixar de perceber que este trabalho, a partir do momento em que privilegia um determinado “contexto de tradição”, opta por dar relevo a elementos que emergiram nesse contexto e que conduzem relativamente a formação da tradição nacional de uma maneira geral. Neste sentido, é necessário esclarecer que, inicialmente, a proposta do trabalho versava sobre a possibilidade de analisar os desdobramentos do tema da “formação nacional” a partir do momento de sua “epistemologização”, a qual ocorre a parte das inquietações da Geração de 1870”, até os dias de hoje, conduzindo especial atenção às transformações associadas ao papel da noção de “raça” nesse ínterim.

Entretanto, a despeito da impossibilidade associada à dimensão do projeto inicial, é possível afirmar a importância percebida da relação entre nação e raça no

contexto analisado, algo que instiga a própria necessidade de dar continuidade ao projeto inicial, apreendendo os passos tomados pelas mudanças associadas a esses construtos através de novos elementos que, inevitavelmente, a eles devem ter sido atrelados.

De fato, as transformações ocorridas nas duas primeiras décadas do século XX inauguraram uma nova maneira de olhar a questão da nacionalidade no Brasil, especialmente através de uma rejeição da idéia de raça e das chamadas “teorias raciais”, haja vista que, desde sempre, a utilização do conceito no pensamento social brasileiro parece ter sido levado pelos impulsos de uma suposta inevitabilidade de seu uso àquele período, o que se deslocou, por um lado, para uma forma inverossímil de se pensar a nacionalidade, devido ao caráter híbrido do povo e, por outro, à constituição do que alguns sociólogos contemporâneos denominam de “racialismo”, a atribuição distintiva de características físicas e psicológicas a diferentes povos.

Neste sentido, parece que uma das questões fundamentais para se pensar *idéia de nação* e a re-emergência de discussões em torno da importância do papel da idéia de raça no entendimento do mundo contemporâneo é indagar em que medida é útil às ciências sociais, especialmente no Brasil contemporâneo, não tratar a história atual de relações sociais como estando intrinsecamente vinculada ao modo por meio do qual *raça*, *nação* e, por sua vez, até o nosso “*racismo á brasileira*”, foram relacionalmente construídos.

De fato, como já foi ressaltado por Guimarães (1995), há motivos para se crer ou não na utilização da noção de *raça*. Em primeiro lugar, aqueles que se opõem ao seu uso nas ciências sociais o fazem ou porque a biologia nega a existência de raças humanas

ou porque, mesmo que a sociologia ou o direito possa ter uma definição não-biológica de raça, consideram o conceito tão impregnado de ideologias opressivas que o seu uso apenas perpetuaria as justificativas para as desigualdades entre grupos humanos.

Em segundo lugar, os que se posicionam a favor oferecem duas justificativas: primeiro, a necessidade de se empregar o conceito para demonstrar o caráter específico das práticas e crenças discriminatórias que fundamentam formas agudas de desigualdades raciais e, segundo, o fato de que, para aqueles que sofrem ou sofreram os efeitos de racismo, não há alternativa mais salutar senão *reconstruir criticamente a história das noções dessa mesma ideologia* (grifo meu), isto porque os efeitos da história dessa abordagem já entraram em nós e seria um erro jogá-los fora. Em meu entendimento, o percurso e as escolhas teóricas e metodológicas selecionadas neste trabalho foram guiadas por essa procura por “*reconstruir criticamente a história das noções*”.

Em relação especificamente à noção de nacionalidade e a sua importância no âmbito da história brasileira moderna, cujo período pode ser estendido a partir da independência, é notável a presença do símbolo raça relacionado às inquietações da elite intelectual em definir o *semióforo fundamental*. As interpretações foram várias e todas, de certo modo, foram precárias, haja vista que a busca por uma espécie de “ethos” homogêneo através da unidade acreditada entre raça e nação jamais obteve êxito; entretanto, é justamente na busca que a verdade pode ser vista, pois foi a busca empreendida àquele momento por uma possível “unidade” que possibilitou a teoria social atual “olhar” para as conseqüências dessa um dia sonhada unidade e poder identificar no

espaço nacional brasileiro o lugar possível de constituição de uma espécie de “ética precária”, onde valores distintos coabitam uma diversa unidade que é Brasil.

Em relação a um certo utopismo que a essa interpretação parece recair, ressalto um trecho de Paul Ricoeur sobre a formação de identidade:

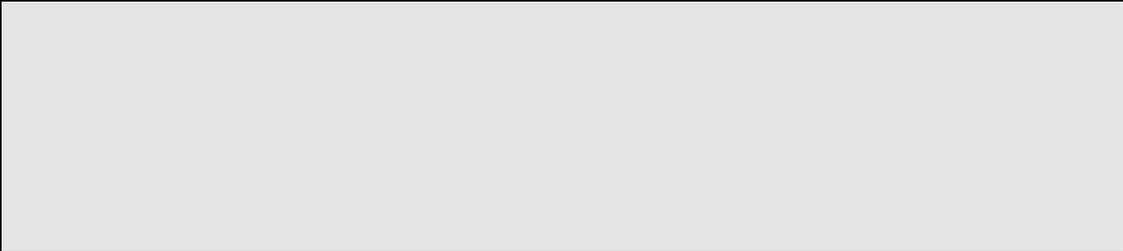
“Os símbolos dominantes da nossa identidade derivam, não só do nosso presente e do nosso passado, como também das nossas expectativas do futuro. Faz parte da nossa identidade estar aberta a surpresa, a novos encontros. Aquilo a que chamo a identidade de uma comunidade ou de um indivíduo é também uma identidade prospectiva. A identidade está em suspenso. Assim, o elemento utópico é, em última análise, um componente da identidade. Aquilo que chamamos a nós próprios é também aquilo que esperamos e aquilo que, não obstante, não somos ” (Ricoeur, 1991, p.503).

De certo modo, acreditei, conduzido pela hermenêutica histórica, nesse caráter “utópico” que rege toda a discussão sobre a “questão nacional” e às inquietações dos pensadores brasileiros sobre a melhor forma de “inserir” o Brasil na modernidade; entretanto, “utopia” não no sentido de concretizar um “projeto irrealizável”, uma “quimera”, mas de, associando-se novos elementos de significação à expressão, compreender a “busca”, a qual envolve, nesse movimento, passado, presente e futuro, como sendo aquela que conduz à “verdade”. De fato, inspirado no pensamento do próprio Gadamer, percebe-se, em definitivo, que em todas as discussões ou conversações nas quais nos envolvamos, quer seja sobre a razão, quer sobre o conhecimento ou, no caso específico do trabalho, sobre *nação e nacionalidade*, por trás desses assuntos sempre está

o tipo de vida que queremos viver e isso, inevitavelmente, está no terreno da ética, a qual, em meu entender, segue a mesma lógica “utópica” realçada por Ricoeur.



# **BIBLIOGRAFIA**



ADESKY, Jacques d'.

(1997), "Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil". *Tese de Doutorado*. São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, 354p.

AFONSO, Carlos Alberto.

(1999), "Ocidente subalterno". *Trabalho Apresentado no Congresso Brasil-Portugal ano 2000*, Sessão de Antropologia e Sociologia, Recife, Pernambuco, Brasil, Outubro.

AGUIAR, Ronaldo Conde.

(2000), *O rebelde esquecido. Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro, Topbooks.

ALEXANDER, Jeffrey C.

(1987), "O novo movimento teórico". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 2, nº 4, pp. 5-28.

ALONSO, Ângela.

(2000), "Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 44, vol. 15, edição on-line.

ALVES FILHO, Aluizio.

(1979), *Pensamento político no Brasil – Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*. Rio de Janeiro, Achiamé.

ANDERSON, Benedict.

(1989), *Nação e consciência nacional*. São Paulo, Ática.

ANDREWS, George Reid.

(1998), *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo, Edusc.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen.

(1994), *Guerra e paz: Casa grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, Duas Cidades; Editora 34.

ARENDT, Hannah.

(1989 [1936]), *Origens do totalitarismo - Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo, Companhia das letras.

ARON, Raymond.

(1969), *La philosophie critique de l'histoire*. France, Librairie Philosophique J. Vrin.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento.

(1996), "Dilemas do Brasil moderno: a questão racial na obra de Florestan Fernandes", in: Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz.

ASCHCROFT, B. et al.

(1998), *Keys concepts in post-colonial studies*. Londres, Routledge.

AZEVEDO, Célia M. Marinho.

(1987), *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites no século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

AZEVEDO, Fernando de.

(1963), *A cultura brasileira. Introdução ao estudo da cultura no Brasil*. Brasília, EdUnB.

BANTON, Michael.

(2000), "Raça", in: Ellis Cashmore (org.), *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo, Summus.

BARATA, M.

(1974), "A obra de Martius e sua presença na cultura brasileira", in: *II colóquio de Estudos Teuto-Brasileiros*. Recife, UFPE.

BARBOZA FILHO, Rubem.

(2000), *Tradição e artifício. Iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte, UFMG; Rio de Janeiro, Editora IUPERJ.

BHABHA, Homi.

(1998), *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

BAUMAN, Zygmunt.

\_\_\_\_\_. (1999), *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (2001), *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (2003), *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BENJAMIM, Walter.

(1994), “Sobre o conceito da História”, in: Walter Benjamim, *Obras Escolhidas I*. São Paulo, Brasiliense.

BERMAN, Marshall.

(1986), *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

BLEICHER, Joseph.

\_\_\_\_\_. (1980), *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_. (1982), *The imagination hermeneutics. Outline of a positive critique of scientism and sociology*. London, Routledge.

\_\_\_\_\_. (1996), “Hermenêutica”, in: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet e Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

BOMFIM, Manoel.

(1993 [1903]), *A América latina: males de origem*. Rio de Janeiro, Topbooks.

BOTTOMORE, Tom.

(1996), “Diferenciação social”, in: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet e Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

BOSI, Alfredo.

\_\_\_\_\_. (1992), *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das letras,.

\_\_\_\_\_. (1994), *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo, Cultrix.

\_\_\_\_\_. (1966), *O pré-modernismo*. São Paulo, Cultrix.

CAIO PRADO, Júnior.

(1966), *A revolução brasileira*. São Paulo, Brasiliense.

CANDIDO, Antônio.

\_\_\_\_\_. (1995 [1967]), “Prefácio”, in: Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. ([1965] 2000), *Literatura e sociedade. Estudos de teoria e história literária*. São Paulo, T. A. Queiroz.

CANIELLO, Márcio.

\_\_\_\_\_. (1998), “*Sociologia histórica da formação da nacionalidade: ethos, construção da nação e constituição do sentimento nacional no Brasil*”. Projeto de tese de doutoramento. Recife, PPGS/UFPE, Original.

\_\_\_\_\_. (1999), “As Fundações da Nacionalidade no Brasil Quinhentista”. Trabalho apresentado na IIIª Semana de Ciências Sociais, promovida pelo Centro de Formação de Professores da Universidade Federal da Paraíba, Campus V, Cajazeiras (PB), dezembro.

\_\_\_\_\_. (2001), “O Ethos Brasília: sociologia histórica da formação nacional, 1500-1654”. *Tese de Doutorado*. Recife, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFPE).

CARDOSO, Fernando Henrique.

(1993), “Livros que Inventaram o Brasil”. *Aula Magna do Instituto Rio Branco proferida pelo então ministro de Estado das Relações Exteriores, senador Fernando Henrique Cardoso*.

CASHMORE, Ellis.

(2000), “Raça – como significante”, in: Ellis Cashmore (org.), *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo, Summus.

CHACON, Vamireh.

(2001), *A construção da brasilidade – Gilberto Freyre e sua geração*. Brasília, Paralelo 15 – São Paulo, Marco Zero.

CHARTIER, Roger.

(1990), *A História cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa, Difel.

CHAUI, Marilena.

(2000), *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.

CHIAMPÌ, I.

(1980), *O Realismo Maravilhoso*. São Paulo, Perspectiva.

COHN, Gabriel.

\_\_\_\_\_. (1979), *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo, T. A. Queiroz.

\_\_\_\_\_. (1977), *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos.

CORRÊA, Mariza.

(1998), *As Ilusões da Liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, Editora USF.

COSTA, Jean Carlo C.

(2001), "Teoria social e hermenêutica: Notas sobre a contribuição de Hans-Georg Gadamer". Trabalho apresentado no GT "Teoria Social" no *X Encontro Norte e Nordeste de Cientistas Sociais*, Universidade Federal da Bahia, agosto.

COSTA, Sérgio.

(2002), *As cores de Ercília*. Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais. Belo Horizonte, Editora UFMG.

COUTINHO, Afrânio.

(1969), *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Sul Americana, 1969.

DaMATTA, Roberto.

\_\_\_\_\_. (1986), *O Que Faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

\_\_\_\_\_. (1987), *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Rocco.

\_\_\_\_\_. (1987), *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Guanabara.

\_\_\_\_\_. (1999), “Dilemas aculturativos e democracia na virada do milênio: considerações muito gerais e intuitivas sobre o caso do Brasil”. Trabalho Apresentado no *Congresso Brasil-Portugal ano 2000*, Sessão de Antropologia e Sociologia, Recife, Pernambuco, Brasil, Outubro.

DEBORD, Guy.

(1997 [1967]), *A sociedade do espetáculo*. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro, Contraponto.

DOMINGUES, José Maurício.

(1999), *Sociologia e modernidade*. Para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

(2002), “Reflexividade, individualismo e modernidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, nº 49. Edição on-line.

DUMONT, Louis.

(1966), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.

DURKHEIM, Émile.

(1995 [1893]), *A divisão do trabalho social*. São Paulo, Martins Fontes.

ESTRAMIANA, José Luis Álvaro.

( 1995), *Psicología social: perspectivas teóricas y metodológicas*. Madrid, Siglo XXI de España editores, S. A.

ELIAS, Nobert.

\_\_\_\_\_. (1993 [1939]), *O processo civilizador*. Formação do estado e civilização, V. 2. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1994 [1939]), *O processo civilizador*. Uma história dos costumes, V. 1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1994b [1939]), *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

FAUSTO, Boris.

(1997), *A Revolução de 1930*. Historiografia e História. São Paulo, Companhia das Letras.

FARR, Robert.

(1996), *The Roots of Modern Social Psychology - 1872/1954*. Great Britain, Blackwell.

FEYERABEND, Paul.

(1975), *Against method: outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres, New Left Books.

FREUND, Julien.

(2000), *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

FREYRE, Gilberto.

\_\_\_\_\_. (1998 [1933]), *Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Record.

\_\_\_\_\_. (1990 [1936]), *Sobrados e Mocambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Rio de Janeiro, Record.

\_\_\_\_\_. (1976 [1936]), *Manifesto Regional*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco.

\_\_\_\_\_. (1989 [1936]), *Nordeste*. Rio de Janeiro, Record.

GARRIDO, Alicia.

(1996), “Psicologia Social: uma aproximação Histórica”. *Projeto Docente Para o Concurso de Professor Titular da Universidade Complutense de Madrid*.

GELLNER, Ernest.

\_\_\_\_\_. (1993 [1983]), *Nações e nacionalismo*. Lisboa, Gradiva.

\_\_\_\_\_. (1996), “Nação”, in: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet & Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

GADAMER, Hans-Georg.

\_\_\_\_\_. (1997 [1960]), *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Petrópolis, Vozes.

\_\_\_\_\_. (1977), “The Universality of the Hermeneutical Problem”, in: Linge, D., *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, University of California.

\_\_\_\_\_. (1998), *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

\_\_\_\_\_. (1983), *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

GIDDENS, Anthony.

\_\_\_\_\_. (1977), *Novas regras do método científico*. Lisboa, Gradiva.

\_\_\_\_\_. (1983), *Central problems in social theory*. Berkeley, University of California Press.

\_\_\_\_\_. (1991), *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Editora UNESP.

\_\_\_\_\_. (1996), *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo, Editora UNESP.

\_\_\_\_\_. (1996), *Introduction to sociology*. USA, Norton & Company Ltd.

\_\_\_\_\_. (1997), “A vida em uma sociedade pós-tradicional”, in: Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash, *Modernização reflexiva*. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo, Editora UNESP.

GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (orgs.).

(1999), *Teoria Social Hoje*. São Paulo, Companhia das Letras.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo.

\_\_\_\_\_. (1995), “‘Raça’, racismo e grupos de cor no Brasil”. *Revista Afro-Asiáticos*, nº 27, pp. 45-63.

\_\_\_\_\_. (1999), *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo, FAPESP, 34.

\_\_\_\_\_. (2001), Nacionalidade e novas identidades raciais no Brasil: uma hipótese de trabalho, in: Jessé Souza (org.), *Democracia hoje*. Brasília, Editora UnB.

\_\_\_\_\_. (2002), *Classes, raças e democracia*. São Paulo, FAPESP, 34.

\_\_\_\_\_. (2002), *A modernidade negra no Brasil, EUA e França*. Trabalho apresentado na XXVI Reunião da ANPOCS, no GT: “Teoria social e transformações contemporâneas”, Caxambu, Minas Gerais.

GOMES, Ângela de Castro.

(1990), Dialética da tradição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 1, nº 12.

HABERMAS, Jurgen.

(1990 [1985]), *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.

\_\_\_\_\_. (1988 [1967]), *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid, Tecnos.

HALL, Stuart.

(1998), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP& A.

HAMLIN, Cynthia.

\_\_\_\_\_. (1998), “Hermenêutica Romântica de Wilhelm Dilthey”. *Estudos de Sociologia*, Vol. 4, n° 2. Edição on-Line.

HEKMAN, Susan.

(1986), *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*. Lisboa, Edições 70.

HEIDEGGER, Martin.

\_\_\_\_\_. (1998 [1927]), *Ser e Tempo*. São Paulo, Vozes.

\_\_\_\_\_. (1998), *A Essência do Fundamento*. Lisboa, Edições 70.

\_\_\_\_\_. (1995), *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

HIRST, Paul & THOMPSON, Grahame.

(1996), *Globalização em questão*. Rio de Janeiro, Vozes.

HOBSBAWN, Eric.

\_\_\_\_\_. (1991), *Nações e nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1996), *A era do capital – 1846-1875*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence.

(1997), *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

HOLANDA, Sérgio Buarque de.

(1995 [1936]), *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

HUGHES, Everett Cherrington & HUGHES, Helen MacGill.

(1952), *Where people meet (racial and ethnic frontiers)*. Glencoe, The Free Press.

IANNI, Octavio.

\_\_\_\_\_. (1993), *O Labirinto latino americano*. Rio de Janeiro, Vozes.

\_\_\_\_\_. (1996), “A racialização do mundo”. *Revista Tempo Social*, vol. 8 (1), pp. 1-23, São Paulo.

INGLEHART, Ronald.

(1977), *The silent revolution*. Princeton, Princeton University Press, 1977.

- JAHODA, Gustav.  
(1999), *Imagens of savages*. Ancient roots of modern prejudice in western culture. London, Routledge.
- KUJAWSKI, Gilberto de Melo.  
(1991), *A crise do século XX*. São Paulo, Ática.
- KUHN, Thomas.  
(1975), *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Perspectiva.
- KUMAR, Krishan.  
\_\_\_\_\_. (1988), *The rise of modern society: aspects of the social and the political development of the West*. Oxford, Basil Blackwell.  
\_\_\_\_\_. (1996), “Modernidade”, in: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet e Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- LAFETÁ, João Luiz.  
(2000 [1974]), *1930: A crítica e o modernismo*. São Paulo, Duas Cidades, 34.
- LATOUR, Bruno.  
(1994), *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, 34.
- LEITE, Dante Moreira.  
(1992 [1954]), *O caráter nacional brasileiro*. História de uma ideologia. São Paulo, Ática.
- LEMERT, Charles.  
(2000), *Pós-modernismo não é o que você pensa*. São Paulo, Edições Loyola.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.  
(1976 [1964]), *Antropologia estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LINS, Cynthia de Carvalho. Compreensão e explicação no individualismo metodológico de Raymond Boudon. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFPE), 1994.

LUKES, Steven.

(1996), “Modernidade”, *in*: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet e Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

LYON, David.

(1998), *Pós-modernidade*. São Paulo, Paulus.

LYOTARD, Jean-François.

(1998 [1979]), *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, José Olympio.

LIMA, Oliveira.

(1997 [1911]), *Formação histórica da nacionalidade Brasileira*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LORENZO, Helena Carvalho de, COSTA, Wilma Peres da.

(1997), *A Década de 1920 e as Origens do Brasil Moderno*. São Paulo, Editora UNESP.

MAIO, Marcos Chor.

(1997), “A história do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil”. *Tese de Doutorado*, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ, 353 pp.

MARTINEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes.

(1996), O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?, *in*: Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.

MARTINS, Wilson.

(1965), *A literatura brasileira. O modernismo (1916-1945)*. São Paulo, Cultrix.

- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich  
(1986 [1888]), *A ideologia alemã (I – Feuerbach)*. São Paulo, Hucitec.
- MATTOS, Hebe Maria.  
(1998), *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MAUSS, Marcel.  
(1956 [1920]), “La Nation”, in: *L’Année Sociologique*, troisième série (1953-1954). Paris, P.U.F.
- MILES, Robert.  
(1989), *Racism*. London, Open University Press.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza.  
(1996), *O desafio do conhecimento*. Pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo-Rio de Janeiro, Hucitec-Abrasco.
- MOREIRA, Roberto.  
(1996), “Identidade Brasileira: Velhas questões, novos desafios”. Trabalho apresentado no *XX Encontro anual da ANPOCS*, Caxambu, Minas Gerais.
- MORSE, Richard.  
(1988), *O espelho de próspero*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MOTA, Maria Aparecida Rezende.  
(1992), “Sílvia Romero: ‘Uma imagem nervosa’ do Brasil”. *Dissertação de Mestrado*, Programa de Pós-Graduação em História da UFRJ, 154pp.
- MOTA, Carlos Guilherme.  
1998 [1977], *A Ideologia da Cultura Brasileira*. São Paulo, Ática.
- MOTTA, Roberto.  
(1999), “Integração e Miscigenação em Gilberto Freyre: Uma Originalidade Luso-Brasileira”. Trabalho Apresentado no *Congresso Brasil-Portugal ano 2000*, Sessão de Antropologia e Sociologia, Recife, Pernambuco, Brasil, Outubro.

MUNANGA, Kanbengele.

\_\_\_\_\_. (1996), “As facetas de um racismo silenciado”, *in*: Lilian Moritz Schwarcz & Queiroz, R.S. (orgs.), *Raça e Diversidade*. São Paulo, Editora USP.

\_\_\_\_\_. (1999), *Rediscutindo a mestiçagem*. Rio de Janeiro, Vozes.

NEIBURG, Federico.

(1999), “O naciocentrismo das Ciências Sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social”, *in*: Leopoldo Waizbord (org.), *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo, Editora USP.

NEVES, Lúcia Maria B. Pereira das & MACHADO, Humberto F.

(1999), *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

NISBET, Robert.

(1996), “Sociedade”, *in*: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet e Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

NOGUEIRA, Oracy.

(1985), “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem”, *in*: *Tanto Preto quanto Branco: Estudos de Relações Raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz.

ODALIA, Nilo.

(1997), *As Formas do Mesmo. Ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo, Editora UNESP.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi.

\_\_\_\_\_. (1990), *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo, Brasiliense.

\_\_\_\_\_. (2000), “Ordem e Progresso”. Trabalho Apresentado no *Congresso Brasil-Portugal ano 2000*, Sessão de Antropologia e Sociologia, Recife, Pernambuco, Brasil, Outubro.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de.

(1996), *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo, Loyola.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso

(1996), Etnicidade, Eticidade e Globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, nº 32, pp. 6-17.

ORTIZ, Renato.

\_\_\_\_\_. (1990), Advento da modernidade. *Revista Lua Nova*, nº 20, pp. 19-30.

\_\_\_\_\_. (1994 [1985]), *Identidade Nacional e Cultura Brasileira*. São Paulo, Brasiliense.

\_\_\_\_\_. (1999 [1989]), *A Moderna Tradição Brasileira*. Cultura Brasileira e Indústria Cultural. São Paulo, Brasiliense.

OUTHWAITE, William.

\_\_\_\_\_. (1985), *Entendendo a vida social*. O método chamado Verstehen. Brasília, Editora UNB.

\_\_\_\_\_. (1987), *New Philosophies of the Social Sciences: Realism Hermeneutics and Critical Theory*. London, The MacMillan Press.

\_\_\_\_\_. (1994b), “Hans-Georg Gadamer”, in: Quentin Skinner (org.), *The Return of the Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1996), “Verstehen”, in: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet & Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. (1998), “Naturalismos e Anti-naturalismos”. *Revista Estudos de Sociologia*, Vol. 4, nº 2, Edição On-Line.

\_\_\_\_\_. (1998), “L’actualité du paradigme herméneutique”. *Intellectica*, 1-2, 26-27, pp.135-148.

PALMER, Richard.

(1999 [1969]), *Hermenêutica*. Lisboa, Edições 70.

PEREIRA, B.B.J.

(1996), “O Retorno do Racismo”, in: Lilian Moritz Schwarcz & Queiroz, R.S. (orgs.), *Raça e Diversidade*. São Paulo, Editora USP.

PIAGET, Jean.

(1977), *Epistemologia e Psicologia*. Lisboa, Don Quixote.

PLAMENATZ, John.

(1973), “Two Types of Nationalism”, in: Eugene Kamenka (org.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. London, Edward Arnold.

- PRESTON, P. W.  
(1997), *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*. London, Sage, 1997.
- RABELLO, Sylvio.  
(1967), *Itinerário de Sylvio Romero*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario.  
(1991), *História da Filosofia. Do Romantismo até nossos dias*, V. III. São Paulo, Paulus.
- REIS, José Carlos.  
(1999), *As Identidades Brasileiras. De Varhagen a FHC*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas.
- RIBEIRO, Darcy.  
\_\_\_\_\_. (1972), *Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.  
\_\_\_\_\_. (1997 [1969]), *O Processo Civilizador*. São Paulo, Companhia das Letras.  
\_\_\_\_\_. (1993), Manoel Bomfim, antropólogo, *in: Manoel Bomfim, A América Latina, Males de origem*. Rio de Janeiro, Topbooks.  
\_\_\_\_\_. (1995), *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das letras.
- RIBEIRO, Fernando Rosa.  
(1993), “‘Apartheid’ e democracia racial: raça e nação no Brasil e na África do Sul”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 24, pp.95-120.
- RICOEUR, Paul.  
\_\_\_\_\_. (1971), “the model of the text: meaningful action considered as a text”, *in: Social Research*, 38/3, pp. 529-562.  
\_\_\_\_\_. (1977), *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.  
\_\_\_\_\_. (1980), “Existência e Hermenêutica”, *in: Joseph Bleicher (org.), Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980.  
\_\_\_\_\_. (1991), *Ideologia e Utopia*. Lisboa, Edições 70.

ROMERO, Silvio.

\_\_\_\_\_. (1883), *Ensaio de crítica parlamentar*. Rio de Janeiro, Moreira, Maximino & Cia.

\_\_\_\_\_. (1906), *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. M. Bomfim*. Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão.

\_\_\_\_\_. (1926), “Explicações indispensáveis”. Prefácio a *Vários escritos*, Tobias Barreto. Sergipe, Editora do Estado de Sergipe.

\_\_\_\_\_. (1954), *Cantos populares no Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.

\_\_\_\_\_. (2001 [1888]), *História da Literatura Brasileira, Tomo I*. Rio de Janeiro, Imago; Aracaju, Editora da Universidade Federal de Sergipe.

RODRIGUES, Raimundo Nina.

\_\_\_\_\_. (1957), *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador, Livraria Progresso Editora.

\_\_\_\_\_. (1933), *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SAHLINS, Marshall.

(1990), *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

SAINT-PIERRE, Héctor L.

(1991), *Max Weber: entre a paixão e a razão*. Campinas, Editora Unicamp.

SANSONE, Lívio.

(1996), “As Relações Raciais em Casa-Grande e Senzala Revisitadas à luz do Processo de Internacionalização e Globalização”, in: Marcos Chor Maio & Ricardo Ventura Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.

SANTOS, Boaventura de Sousa.

\_\_\_\_\_. (1989), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, Graal.

\_\_\_\_\_. (1993), “Modernidade, identidade e a cultura de fronteira”. *Tempo Social*, nº 5, vol.1-2, pp.31-52.

SCHILLER, Nina Glick & FOURON, Georges.

(2000), “Laços de sangue”: os fundamentos raciais do Estado-Nação Transnacional”, in: Bela Feldman-Bianco e Graça Capinha (orgs.), *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo, Hucitec.

SCHNAIDERMAN, Boris.

(2000), “Prefácio”, *in*: Fiódor Dostoiévski, *Memórias do subsolo*. São Paulo, 34.

SCHWARCZ, Lilian Moritz.

\_\_\_\_\_. (1993), *O Espetáculo das Raças*. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (1995), “Complexo de Zé Carioca - Sobre uma certa ordem de mestiçagem e da malandragem”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 4, nº 29, pp. 49-53.

\_\_\_\_\_. (1998a), “Nem Preto Nem Branco, Muito Pelo Contrário: Cor e Raça na Intimidade”, *in*: Lilian Moritz Schwarcz (org.), *História Da Vida Privada no Brasil*, Vol. 4. Contrastes da Intimidade Contemporânea. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (1998a), “Sob o Signo da Diferença: A Construção de Modelos Raciais no Contexto Brasileiro”, *in*: Carlos Hasenbalg, Kanbengele Munanga e Lilian Moritz Schwarcz (orgs.), *Racismo: Perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Niterói, Editora UFF.

\_\_\_\_\_. (1999), *As Barbas do Imperador*. D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo, Companhia das Letras.

SCHWARZ, Roberto.

\_\_\_\_\_. (1987), *Que horas são?* São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (2000 [1977]), *Ao vencedor as batatas*. São Paulo, Duas Cidades, Ed. 34.

SEGADY, Thomas W.

(1987), *Values, Neo-Kantianism and the Development of Weberian Methodology*. New York, Peter Lang.

SEIDEL, Roberto Henrique.

(2001), *Do futuro do presente ao presente contínuo: Modernismo vs. Pós-Modernismo*. São Paulo, Annablume.

SEYFERT, Giralda.

(2000), “Identidade nacional, diferenças regionais, integração étnica e a questão imigratória no Brasil”, *in*: George de Cerqueira Leite Zarur (org.), *Região e nação na América Latina*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado.

SILVA, Denise Ferreira da.

(1989), “Revisitando a “Democracia racial”: raça e identidade nacional no pensamento brasileiro”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 16, pp.157-170.

SKIDMORE, Thomas E.

\_\_\_\_\_. (1976), *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1994), *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1998), *Uma História do Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SMART, Barry.

(1990), "Modernity, Postmodernity and the Present", in: Bryan Turner (org.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London and Newbury Park, CA, Sage.

SMITH, Anthony D.

(1993), *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell.

SODRÉ, Muniz.

(1999), *Claros e Escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes.

SODRÉ, Nelson Werneck.

(1964), *História da literatura brasileira. Seus fundamentos econômicos*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira.

SOMMERS, Margaret R.

(1995), "Reclaiming the epistemological 'other': Narrative and the social constitution of identity", in: Craig Calhoun (org.), *Social Theory and the Politics of Identity*. London, Blackwell.

SOUZA, Jessé.

(2000), *A Modernização Seletiva. Uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília, Editora UNB.

STOCKING Jr, George W.

(1968), *Race, culture and evolution. Essays in the history of anthropology*. Chicago, University of Wisconsin Press.

STOLCKE, Verena.

\_\_\_\_\_. (1993), “Cultura Européia: Uma Nova Retórica de Exclusão”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, V. , nº 22, pp.

\_\_\_\_\_. (2001), “A ‘natureza’ da nacionalidade”, *in*: Yvonne Maggie & Claudia Barcellos Rezende (orgs.), *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SUSSEKIND, Flora.

(1980), *O Brasil não é longe daqui*. São Paulo, Companhia das Letras.

SUSSEKIND, Flora & VENTURA, Roberto.

(1984), *História e dependência: cultura e sociedade em Manoel Bomfim*. São Paulo, Moderna.

SZTOMPKA, Piotr.

(1998), *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

TAGUIEFF, Pierre-André.

(1995b), *Les fins de l’antiracisme*. Paris, Editions Michalon.

TAINÉ, Hippolyte.

(1923 [1828-1893]), *Histoire de la littérature anglaise*. Paris, s. e.

TAYLOR, Charles.

(2000), “A Política do Reconhecimento”, *in*: Charles Taylor (org.), *Argumentos Filosóficos*. São Paulo, Edições Loyola.

TRIBE, Keith.

(1996), “Methodestreit”, *in*: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet & Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

VALE DE ALMEIDA, Miguel.

(1999), “Saudades de si mesmo. Hibridismo/Miscigenação/Mestiçagem e identidade nacional”. Trabalho Apresentado no *Congresso Brasil-Portugal ano 2000*, Sessão de Antropologia e Sociologia, Recife, Pernambuco, Brasil, Outubro.

VATTIMO, Giovanni.

(1996), *O fim da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes.

VENTURA, Roberto.

(1991), *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo, Companhia das Letras.

VELOSO, Mariza, MADEIRA, Angélica.

(1999), *Leituras Brasileiras. Itinerários no Pensamento Social e na Literatura*. São Paulo, Paz e Terra.

VERDERY, Katherine.

(2000), “Para onde vão a ‘nação’ e o ‘nacionalismo’?”, in: Gopal Balakrishnan (org.), *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro, Contraponto.

VIANNA, Oliveira.

\_\_\_\_\_. (1956 [1920]), *Evolução do Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro, José Olympio.

\_\_\_\_\_. (1982 [1922]), *Populações meridionais do Brasil e instituições políticas brasileiras*. Brasília, Câmara dos Deputados.

\_\_\_\_\_. (1922), “O typo brasileiro. Seus elementos formadores”, in: *Dicionário histórico, geográfico e etnológico do Brasil- vol. 1*, p. 277-290. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional..

VIOTTI, Emília.

(1998), *Da Senzala à Colônia*. São Paulo, Editora UNESP.

ZUBAIDA, S.

\_\_\_\_\_. (1996), “Racismo”, in: William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet e Alain Touraine (orgs.), *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez.

(1998), “Da Escravidão à Liberdade: dimensões de uma privacidade possível”, in: Nicolau Sevcenko (org.), *História Da Vida Privada no Brasil, Vol. 2*. República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo, Companhia das Letras.

WACHTERHAUSER, Brice. R.

\_\_\_\_\_. (1992), *Hermeneutics and Truth*. Illinois, Northwestern University.

\_\_\_\_\_. (1999), *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*. Illinois, Northwestern University.

WAIZBORT, Leopoldo.

\_\_\_\_\_. (1999), "Elias e Simmel", in: Leopoldo Waizbort (org.), *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo, EDUSP.

WARNKE, Georgia.

(1987), *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford, Stanford University.

WEBER, Max.

\_\_\_\_\_. (1982), "A nação", in: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

\_\_\_\_\_. (1993 [1904a]), "A objetividade do conhecimento na ciência social e na ciência política", in: *Metodologia das Ciências Sociais – parte 1*. São Paulo, Cortez; Campinas, Unicamp.

\_\_\_\_\_. (1994 [1921a]), "Relações comunitárias étnicas", in: *Economia e Sociedade, vol. 1*. Brasília, Editora UNB.

WILLIAMS, B. F.

(1989), "A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain". *Annual Review of Anthropology*, 18.

YOUNG, R.

(1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London, Routledge.