

# RAÇA, TEMPO E SER NO PENSAMENTO HISTÓRICO BRASILEIRO DE FINS DO SÉCULO XIX

CARLOS HENRIQUE ARMANI\*

*Resumo:* Esse artigo aborda a tensão entre tempo e ser no pensamento histórico brasileiro de fins do século XIX, tomando como centro dessa relação a questão raciológica no pensamento de Eduardo Prado e Manoel Bomfim.

Palavras-chave: Temporalidade, raça, historiografia brasileira.

*Abstract:* This paper means the tension between time and being in Brazilian historical thought at the end of XIX Century, taking as core of this relation the raciological issue in Eduardo Prado and Manoel Bomfim's thought.

*Keywords:* Temporality, race, Brazilian historiography.

## 1.1 – Introdução

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

Na condição de historiadores tendemos a historicizar os conceitos, por mais vinculados que eles possam estar a uma matriz de naturalização. Ortega y Gasset afirma que o homem é um centauro ontológico, parte natureza, parte cultura<sup>1</sup>. Poderíamos parafraseá-lo e afirmar que o homem é parte natureza e parte história. Gustav Fechner, fisiologista que viveu na segunda metade do século XIX ao descrever a mente e o cérebro em seu estudo de psicofísica, falava da natureza e da cultura através da alegoria da parte côncava e convexa do humano, profundamente relacionadas entre si, mas que acabavam por impedir que o homem conhecesse as duas realidades simultaneamente<sup>2</sup>. Talvez Ortega Y Gasset e Fechner estivessem corretos e ainda o estejam, dados os avanços concomitantes das mais diversas ciências humanas e ciências naturais. De qualquer modo, vamos deixar as especulações em torno da dimensão natural do homem para as

ciências empírico-formais e nos dedicar para a sua historicidade – se esta é a parte côncava ou convexa, não nos cabe decidir no escopo desse trabalho.

Dividimos o artigo em duas partes principais: na primeira, destacamos a questão da temporalidade em fins do século XIX, no limite que denominamos *Ocidente* e, em um segundo momento, pensamos a questão da raça problematizada nesse período, tendo como ponto de convergência a questão do tempo não mais domesticado pela cronologia moderna de manutenção do ser, mas pela idéia de devir, cujas qualidades de presentificação, de predição e de rememoração – presente, futuro e passado – eram, mais do que momentos sucessivos, instrumentos analíticos de elaboração do saber ou, para usarmos as palavras de Hartog<sup>3</sup>, regimes de historicidade que configuravam um determinado pensamento acerca da questão raciológica em sua relação com a ontologia nacional. Nas duas faces da análise, há um esforço de desnaturalizar aquilo que para o historiador foi, durante longo período, tomado como ponto de partida natural de sua investigação: o tempo. Trata-se, portanto, de uma investigação que tem como núcleo de questionamento uma certa crise do tempo<sup>4</sup>.

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

Se até os fins do século XIX havia predominado na cultura ocidental a concepção de uma razão cujo tempo normativo, matematizado, quantificável, auto-suficiente e especulativo pretendia exorcizar de si mesmo o devir que o acompanhava através de sua domesticação por meio dos mais diversos instrumentos anamnésicos de retenção do ser – problema, que, evidentemente, não desapareceu – as cosmovisões finisseculares cada vez mais colocavam na ordem do dia o devir sem grandes ornatos, a explosão de todas as grandes categorias que vigoravam como fundamentos indissolúveis do pensamento. Bodei, ao escrever sobre os últimos anos do século XIX, assim se manifesta:

“Nesse universo em perene movimento, a realidade redesenha-se e reinterpreta-se continuamente; o conceito de ‘dados sensíveis’ rigidamente positivista desprende-se (o objeto visível complica-se em manchas coloridas, dissolve-se em linhas e planos que não obedecem mais aos cânones da velha geometria projetiva; as tonalidades musicais se entrecruzam, os sons se esvaem ou os acordes tornam-se audazes, principalmente dissonantes ou chocantes); também a linguagem e os módulos de pensamento devem mudar, desmanchar-se, recompor-se em níveis diversos e assimétricos, adquirir maior plasticidade e elasticidade, para manter sob controle estados de consciência e projetos de intervenção sobre um mundo mutável que tem um alto coeficiente de

obsolescência; devem ir sempre além da capacidade média de recepção do grande público, que distingue a reconstituição do momento inercial, a passividade e a reificação que rapidamente se reproduz a cada novo avanço”<sup>5</sup>.

Do pensamento manifesto e formal em todas as áreas do saber, passando pelas artes plásticas e pela música, a nota principal que parecia tocar os ouvidos dos homens desse período era o devir. O movimento da reinterpretação contínua da realidade, os desprendimentos conceituais, a decomposição dos grandes cânones, a plasticidade e a elasticidade: todas eram palavras que evocavam uma realidade fecunda em termos de mudanças. Darwinismo, niilismo, marxismo, nacionalismo, entre outros, eram alguns dos movimentos que apresentavam a questão do vir-a-ser. Tratava-se, efetivamente, de um século turbulento, cuja expressão *fim-de-século* havia sido criada, nas palavras de Araripe Júnior, para que os críticos se furtassem “a explicações, que teriam de abranger a parte caótica da literatura contemporânea”<sup>6</sup>.

Max Nordau, intelectual muito lido nesse período, via (e combatia) o niilismo e a relativização crescentes no pensamento. Nordau entendia que a maior doença do século era a covardia:

“Não há a coragem precisa para cada um arvorar a sua bandeira, assumir a responsabilidade do que julga ser verdade, harmonizar os atos com as convicções. Todos pensam ser prudente e hábil a conformação aos usos, a observação das exterioridades... Ninguém quer desagradar a quem quer que seja, nem ferir qualquer preconceito, porque é necessário respeitar as opiniões alheias”<sup>7</sup>.

Mais do que coragem ou responsabilidade, os ânimos intelectuais finisseculares pareciam carregar uma enorme dúvida acerca de toda a realidade, cuja complexidade estimulava autores como Nordau a buscar a certeza e a convicção onde outros pensadores não se animavam a procurá-las, não porque fossem pusilânimes ou covardes, mas por razões que levavam o próprio Nordau a buscar a certeza e a objetividade. O que parecia deixar o autor irritado era o descompasso entre o desenvolvimento da sociedade e a sua inquietação: “apesar do aumento de todas as condições do bem-estar, a humanidade está mais descontente, mais inquieta, mais agitada do que nunca”<sup>8</sup>.

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

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

que lavra e se alastra por todos os países, derruindo os fundamentos do regime contemporâneo, tem necessariamente de sair uma sociedade nova”<sup>9</sup>.

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

“Hoje, a única emoção, verdadeiramente fina, seria aniquilar a Civilização. Nem a ciência, nem as artes, nem o dinheiro, nem o amor, podiam já dar um gosto intenso às nossas almas saciadas. Todo o prazer que se extraía de *criar* estava esgotado. Só restava, agora, o divino prazer de *destruir*”<sup>10</sup> (grifos do autor).

Verbos como *avançar, desfazer-se, lavar, alastrar, destruir, aniquilar* e substantivos como *susto, inquietação, terror e esperança* eram algumas das palavras que evocavam os tempos finisseculares. Por um lado, enfatiamento e cansaço do regime contemporâneo, por outro, esperança, a exemplo de Bastos, em uma sociedade nova. “Em tempos como os nossos”, dizia o historiador Oliveira Martins, “a vida real parece fantasmagórica: e compreende-se que a visão do Nihilismo endoideça tanta gente”<sup>11</sup>.

Para chegarmos ao Brasil, mas ainda não ao trabalho dos historiadores, tomemos o caso de um dos escritores mais renomados do período, cuja obra, escrita em 1881, teve como um de seus principais personagens a própria temporalidade: *Memórias póstumas de Brás Cubas*. As passagens em que o *defunto-autor* criado por Machado de Assis evocou a realidade da morte, do fim e da corrosão de todas as coisas são incontáveis. Poderíamos citar o próprio Brás, ou os personagens Marcela, Eugênia, Nhã-loló, Quincas Borba, Viegas, cujas descrições machadianas não poupavam adjetivos da decadência, da morte, da agonia. Contudo, fiquemos apenas com a narrativa de Brás Cubas acerca da morte de sua mãe:

“Longa foi a agonia, longa e cruel, de uma crueldade minuciosa, fria, repisada, que me encheu de dor e estupefação. Era a primeira vez que eu via morrer alguém. Conhecia a morte de oitiva; quando muito, tinha-a visto petrificada no rosto de algum cadáver, que acompanhei ao cemitério, ou trazia-lhe a idéia embrulhada nas amplificações de retórica dos professores de coisas antigas... Mas esse duelo de ser e do não ser, a morte em ação, dolorida, contraída, convulsa, sem aparelho político ou filosófico, a morte de uma pessoa amada, essa foi a primeira vez que a pude encarar... Jamais o problema da vida e da morte me oprimira o cérebro; nunca até esse dia me debruçara sobre o abismo do inexplicável”<sup>12</sup>.

A morte da mãe foi, para o personagem, “o exemplo da fragilidade das coisas, das afeições, da família...”<sup>13</sup>. A morte evocava a dor despida dos sistemas políticos e filosóficos convencionais, de maneira diferente do que outrora ocorrera, sobretudo na cultura romântica, em que a morte era uma espécie de caminho para a felicidade e beleza por si mesmas<sup>14</sup>. A morte, neste caso, não era redentora. A fragilidade percebida pelo escritor não era circunscrita às dimensões biológicas, mas existenciais do humano. Ademais, não era somente a morte que lançava os homens no fluxo da temporalidade, mas a própria vida, a julgar por essa passagem:

“Mas é isso mesmo que nos faz senhores da terra, é esse poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade das nossas impressões e a vaidade dos nossos afetos. Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes”<sup>15</sup>.

O tempo, que “caleja a sensibilidade e oblitera a memória das coisas”<sup>16</sup>, não era somente a cronologia, ou mesmo a sucessão em direção ao fim. Havia mais, algo que passava sem que se pudesse fixar o seu significado de um modo definitivo. Machado compreendia que a morte, longe de formar uma totalidade, limitava o entendimento humano<sup>17</sup>. A *errata pensante*, como se referiu ao homem, não significava que o pensamento estivesse derrotado, mas que sua compreensão dependia das mais instáveis impressões e edições da vida, o que o colocava em frente do inexplicável do próprio tempo.

Ainda para nos fixarmos no mesmo autor, não era *Quincas Borba* – o “náufrago da existência”<sup>18</sup> – um exemplo por excelência da patologia da memória e, por corolário, do próprio tempo? Quais eram os herdeiros do sistema filosófico denominado *Humanitismo*, criado pelo personagem *Quincas Borba*? De um lado, um cão que ficou com o mesmo nome do filósofo, de modo que Borba fosse lembrado quando o chamassem (a ele ou a seu cão?), e Rubião, um professor que receberia toda a grande fortuna de Borba, com o dever de cuidar de seu cachorro, de modo que Quincas Borba fosse sempre lembrado: “se eu morrer antes, como presumo, sobreviverei no nome do meu bom cachorro... Porque a imortalidade é o meu lote ou o meu dote, ou como melhor nome haja”<sup>19</sup>. Como sabemos, além de Rubião perder todo o seu dinheiro, no desenlace trágico do romance machadiano, ele acabou por enlouquecer, e o cão, por morrer logo depois da interdição completa de seu tutor. Afinal, como disse o capitalista Palha, ao falar com Rubião, antes de sua loucura: “Nossa casa pode cair... tudo pode cair”<sup>20</sup>. Além do mais, em *Quincas Borba*, a indeterminação do personagem central do livro – o filósofo ou o cão – colocava

um problema na obra machadiana que se repetiria em *Dom Casmurro*: a representação conceitual, traduzida, em termos de temporalidade, na falência da identidade entre pensamento e ser.

Problemas de memória, velocidade, tempos simultaneamente sombrios e esperançosos, enigmas entre o ser e o nada, o que estava acontecendo com a humanidade? Se depender da resposta de Joaquim Nabuco, tratava-se do fato de que a humanidade estava tornando-se irritável e suscetível em extremo, disse ele, em 1900, e concluiu: “Sinal de que está envelhecendo, ou de que está velha, ou *détraquée* (desequilibrada) dos nervos”<sup>21</sup>. Velha ou desequilibrada, o certo é que os tempos eram de mudanças, ou pelo menos, que o século XIX havia sido de grandes mudanças, tal como pensava Araripe Júnior, ao fazer um balanço, em 1904, sobre os 100 anos que passaram:

“Ao século XIX coube verdadeiramente a missão de recolher a obra de exegese anterior e coordenar o gênio da modernidade. Século tumultuoso, tudo nele apareceu. Todas as idéias se agitaram; todas as insobriedades se impuseram. Nas ciências, audácias como nunca; na arte, a clave inteira, desde o realismo fotográfico até a mais desenfreada e etérea fantasia; não houve recanto que a curiosidade humana, desalgemada das superstições, não esmerilhasse, não fizesse pretexto de estudos ou de divagações”<sup>22</sup>.

A idéia de um período de síntese ou de condensação no qual as realidades explodiam parecia ser comum. Araripe soube apreender bem esse espírito que supostamente uniria o século XIX em nome de uma série de diferentes alteridades que se colocavam frente ao ser, fosse para a criação de um novo mundo, fosse para a decadência e fim do tempo presente em nome de um novo regime de historicidade cujos delineamentos ainda estavam indefinidos.

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

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

No Brasil de fins do século XIX, a discussão em torno da raça era premente. Tema de acalorados debates, em um período denominado por Ventura “de escritores combativos, de polemistas irados e de bacharéis em luta”<sup>23</sup>, os intelectuais brasileiros, a exemplo dos seus contemporâneos do outro lado do Atlântico, tinham como um dos seus predicados a discussão

acerca da raça e de suas qualidades inatas ou adquiridas, bem como a questão do meio. Poucas discussões prescindiam desses dois pressupostos de compreensão do Brasil e da cultura de um modo mais amplo. A possibilidade do melhoramento da raça (caso ela fosse inferior), a suposta superioridade do homem branco, as querelas sobre o que era parte da hereditariedade e parte da aquisição sócio-cultural do humano e como o meio influenciava de modo determinante certas realidades eram temas recorrentes desde, pelo menos, a segunda metade do século. Nesse sentido, a categoria *raça* aparecia como uma indecidibilidade em torno da própria noção de humano que os intelectuais pretendiam sustentar. Desde Buffon até Gobineau, Galton e Ratzel, havia o entendimento de que o meio e a raça era as condições determinantes para a definição dos povos. Outros autores, mais historicistas, combatiam tal visão de mundo. Um deles foi Ernest Renan que, em seu clássico *Que é uma nação?* de 1882, afirmou, categoricamente, que o homem “não é escravo nem de sua raça, nem de sua língua, nem de sua religião, nem do curso dos rios, nem da direção das cadeias das montanhas” e que a raça, “tal como nós a entendemos, é algo que se faz e se desfaz”<sup>24</sup>.

Tratava-se, efetivamente, de um século turbulento em praticamente todos os campos do saber. Araripe Júnior estava correto em perceber o turbilhão de idéias que apareceram e reapareceram durante esse período e que faziam dos conceitos algo incerto e movediço. Essa situação não foi diferente em relação à tematização da idéia de raça no Brasil, o que implicava uma definição do que era o ser brasileiro no pensamento de alguns intelectuais. No caso dos autores brasileiros, vemos dois casos em que o conceito de raça, fundamental para a compreensão do *ser Brasil*, foi relativizado e jogado para a mobilidade do fazer e desfazer-se da qual Renan havia falado. Esse devir-conceito estaria fundamentalmente calcado na idéia de miscigenação das raças e mesmo de sua relação com algumas instituições, mistura que era muito mais de ordem sócio-histórico-cultural do que propriamente de fundo biológico. Os autores são Eduardo Prado e Manoel Bomfim. Começemos por Eduardo Prado.

Eduardo Prado (1860-1901) foi membro de uma rica família de cafeicultores de São Paulo e um dos principais intelectuais de fins do século. Formou-se em Direito na Faculdade de São Paulo e trabalhou como jornalista e historiador. Prado ainda foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras e sócio-correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Manteve sua vida dividida entre a fazenda do Brejão, no interior de São Paulo, e Paris. Não produziu uma obra muita extensa, em razão da morte de febre amarela que interrompeu a sua

curta carreira intelectual, aos 41 anos de idade. Em termos políticos, o escritor foi um dos principais articuladores do Partido Monarquista em São Paulo, posição política que jamais abandonou. Como grande parte dos pensadores de fins do século no Brasil, Eduardo Prado foi um polemista notável, sobretudo depois da queda do regime monárquico, em 1889, quando sua posição enquanto um intérprete da nação se definiu de modo mais preciso.

Como a questão racial estava fortemente associada à identidade nacional, a definição pradiana de raça – como, de resto, de praticamente todos os autores do período – passava pelo seu entendimento do ser brasileiro, o qual, na sua perspectiva, resultava de uma miscigenação racial, o que denominamos aqui como ontologia da miscigenação, quer dizer, a tentativa de fixar ontologicamente a natureza do brasileiro em uma ordem mestiça que transcenderia a própria temporalidade.

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

Nas suas palavras:

“É esta a pátria nossa amada que, há mais de 330 anos, a nossa raça, lutando contra os homens e contra os elementos, conseguiu fundar. Encontramos dificuldades e obstáculos de que a nossa energia triunfou. Nessa zona tropical, que se dizia inabitável, levantamos a nossa tenda e, sob o céu dessa terra nova, cresceu e multiplicou-se a nossa raça com a força e a fecundidade das plantas vivas que deitam raízes fundas e estendem longe a verdura das suas frondes. Temos vivido do trabalho, regando com o suor de todos os dias uma terra que só pela violência do labor frutifica e nos alimenta. A tez branca que a nossa raça trouxe da Europa aqui se tem dourado ao fogo de um sol sempre ardente. Temos tomado às feras os largos pedaços de terra, rasgando o véu sombrio da floresta hostil: e onde dominavam as febres da terra inculta, há hoje a verde salubridade das lavouras. Entram pelos nossos portos os navios que nos trazem os habitantes de outras terras que conosco vêm trabalhar; e nos caminhos de ferro que fizemos, circulam em nosso solo a vida e a força. E tudo isso fizemos sendo um povo brando e sociável, que nunca atormentou nem suplicou os fracos, deu liberdade aos cativos, amou a paz e soube repelir pela força a agressão dos fortes”<sup>25</sup>.

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

A raça não era dada de modo natural, mas sim colocada na temporalidade de definição do próprio Brasil enquanto tal. Tomando como foco de investigação o tema dos pares natureza e cultura, tão caro ao pensamento antropológico, não era o brasileiro sinônimo de vitória sobre a natureza? E a cultura não seria medida pelo maior distanciamento sobre a natureza? Nesse sentido, o conceito de raça usado pelo autor era, diríamos, eminentemente relacionado à idéia de aprendizagem, ou, para usarmos a linguagem da época, de qualidades adquiridas em sociedade, aquisições que não encontravam repouso na miscigenação. Essa era uma das condições sem as quais o Brasil sequer existiria. A propósito, por mais naturalistas que fossem as metáforas pradianas, ao falar de raízes, verduras, árvores e plantas vivas – fosse para estendê-las às alturas do futuro, fosse para cravá-las nos fundamentos subterrâneos do passado – elas não eram incólumes à corrosão promovida pelo tempo.

Comparemos, para aprofundarmos um pouco mais os temas da miscigenação e do triunfo sobre a natureza no pensamento pradiano, suas idéias com a obra de outro autor contemporâneo, monarquista e amigo de Prado: Affonso Celso.

Em 1900, Celso publicou um livro didático que seria muito conhecido ao longo da história intelectual do Brasil: *Por que me ufano de meu país*. Do início ao fim do livro, Celso

elogiou o Brasil em sua totalidade: pacificidade, heterogeneidade, natureza opulente, abundante e promissora. O autor apresentava uma série de razões que deveriam levar os brasileiros a se ufanarem de seu país e a afirmar que ser brasileiro não era condição de inferioridade, mas de “distinção e vantagem”<sup>26</sup>. No total, os motivos da superioridade do Brasil eram onze: a grandeza territorial, a sua beleza, a sua riqueza, a variedade e a amenidade de seu clima, a ausência de calamidades, a excelência dos elementos que entraram na formação do tipo nacional, os nobres predicados do caráter nacional, a ausência de humilhações, seu procedimento cavalheiresco e digno para com os outros povos, as suas glórias e, por fim, a sua história<sup>27</sup>.

A obra de Celso pode ser lida como uma das mais importantes para a compreensão do que intelectuais nacionalistas otimistas pensavam acerca do Brasil. Sua condição sintética e didática consubstanciava algumas idéias que buscavam fixar a ontologia da nação, estendendo-se para o ensino da história nas escolas primárias e secundárias ao longo da Primeira República. Catástrofes naturais (e morais) não existiam no Brasil; terremotos, ciclones, inundações, fomes, pestes prolongadas e vulcões eram realidades naturais de outros países, mas não do Brasil<sup>28</sup>. Sua imensa riqueza era tão significativa que ele poderia produzir “tudo quanto reclamarem as necessidades físicas ao homem...Oferecendo ao homem condições de vida sem igual, a natureza brasileira em nada lhe é hostil ou áspera”<sup>29</sup>.

Eduardo Prado se posicionava favoravelmente a muitas das idéias que o seu amigo sustentava a respeito do caráter nacional do brasileiro, mas não nos casos do otimismo naturalista, como podemos comparar nas duas perspectivas apresentadas. Em uma das supostas vantagens, diríamos onto-naturalistas do Brasil, Prado não estava de acordo com a idéia de que o clima brasileiro era um clima ameno, e que seu território era carregado de opulências naturais que não hostilizavam o homem, tal como pensava Celso. Se o “subsolo, solo, ares, selvas, águas, está tudo no Brasil cheio de vida, e vida é riqueza”<sup>30</sup>, conforme escrevia o autor ufanista, para Eduardo Prado havia razões suficientes para afirmar que, longe do Brasil ter uma flora abundante e clima propício à riqueza e ao desenvolvimento, o que se colocava era muito mais um desafio para o homem vencer o meio.

Não se tratava, outrossim, de uma luta amena, fraca, pusilânime, mas violenta – uma luta pela vida! A julgar pela perspectiva pradiana apresentada acima, para a raça triunfar, era necessária energia, força, suor, trabalho, perseverança, mas sem a violência da luta contra outros povos que tanto atormentava as civilizações. Parafraseando o poeta romântico Gonçalves Dias,

citado por Celso, os céus brasileiros poderiam ter mais estrelas, suas várzeas mais flores, seus bosques mais vida e sua vida, mais amores, mas todos esses superlativos dependiam de uma determinação histórica e cultural, e não de uma natureza dada de antemão para o seu cultivo sem quaisquer adversidades, como se qualquer raça pronta que ali habitasse, também pudesse ser vitoriosa. A raça era insuficiente para criar um princípio espiritual, dizia Renan<sup>31</sup>.

Para Eduardo Prado, quem era o brasileiro? Quem era e como ocorreu esse processo de superação bem-sucedida do homem sobre a natureza selvagem, esse ser que se constituía na própria temporalidade da ação humana como fundamento de criação e manutenção do princípio espiritual chamado Brasil?

Em 1889, pouco antes da proclamação da República, Prado definia o brasileiro em uma tríade: “o brasileiro tem a sensibilidade da raça africana, a paciência do índio temperando a força do português”<sup>32</sup>. Pouco comum durante o regime escravista, o reconhecimento da contribuição do negro para a formação do caráter nacional do Brasil era apenas uma exceção por parte dos intelectuais. Não podemos dizer que Eduardo Prado tenha sido um militante de tal causa. Celso, cuja obra principal reservava um capítulo para a análise reticente da concorrência dos negros para a formação do Brasil, também se manteve ambíguo<sup>33</sup>. Embora Prado tivesse inserido o negro na identidade raciológica brasileira, não era, para ele, a fusão racial que formara o mulato nem o Cafuzo a responsável pela criação e desenvolvimento do Brasil.

Não que o autor não reconhecesse a humanidade do negro, mas a sua referência ocorria somente nos casos em que o escritor falava da contribuição que a Monarquia teria dado para o fim do sofrimento dos cativos, e nas situações em que o intérprete problematizou os Estados Unidos e seu regime escravista, que diferenciaria o Brasil em termos humanitários, haja vista que não teria havido, em terras norte-americanas, liberdade e direito de cidadania efetivos. Na América do Norte, os negros o haviam conquistado apenas formalmente. Dificuldades de exercer sua liberdade, seu direito de voto, o negro era tratado com suma desigualdade naquela nação<sup>34</sup>. E o “negro suspeito de criminoso é caçado como um animal feroz, matado a tiro e, se é agarrado vivo, se não é enforcado, depois de grandes torturas, é queimado vivo, a fogo lento, nas praças mais públicas”<sup>35</sup>.

Não havia, no Brasil, situações semelhantes que pudessem servir para humanizar o negro por meio de sua punição? Prado falava no inferno da escravidão no Brasil, do qual a Monarquia “havia tirado milhões de pessoas”, mas a dificuldade que encontramos é que o autor manteve um

silêncio a respeito do tratamento que o escravo recebia nos trópicos. A memória da escravidão aparecia apenas para dar visibilidade ao momento presente da abolição, como uma maneira de estabelecer uma ruptura com os vestígios coloniais do próprio Império. Seria aquele esquecimento do qual falava Renan acerca da nação como plebiscito de todos os dias, que conferiria à nação o consentimento e o desejo claramente expresso de continuar a vida em comum<sup>36</sup>.

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

Novamente, deslizamos para uma tríade, um pouco diferente daquela que o escritor deixou registrada em 1889, e que evocava a presença religiosa na formação do brasileiro: tratava-se do branco português, do índio e da sua síntese, do elemento que permitiria a união daquelas duas *raças*, a saber, os jesuítas. A importância que o autor atribuía aos religiosos na compreensão do caráter racial e nacional do brasileiro se dava não somente por uma questão transcendental de salvação de almas, mas de definição do ser do Brasil em termos raciais. A fusão racial decorrente desse amálgama foi, para Eduardo Prado, o caboclo. “E o caboclo é”, nas suas palavras, “homem que todos devemos admirar pela sua força e porque... ele que é o Brasil, o Brasil real, bem diferente do cosmopolitismo artificial em que vivemos nós, os habitantes dessa grande cidade. Foi ele quem fez o Brasil”<sup>37</sup>. Nesse texto, resultado de uma conferência realizada em São Paulo – a grande metrópole – em 1896, por ocasião do tricentenário do Padre Anchieta, Prado fez o tríplice elogio do homem português, do índio e dos jesuítas:

“Foi o filho do português e do índio, o homem chamado desprezivelmente *mameluco*, que descobriu este grande país, e este enorme fator histórico não teria aparecido se a catequese, a redução, o aldeamento, isto é, a domesticação do índio não tivesse sido feita pelos jesuítas”<sup>38</sup>.

A essência do brasileiro se encontrava na miscigenação, e não no ideal de pureza ou de branqueamento que aparecia em parte da literatura brasileira, americana e européia durante o período. A descoberta da qual falava Prado, para se constituir em uma dimensão ontológica do Brasil, não poderia se circunscrever ao litoral, parte demasiadamente superficial do território

brasileiro, mas em um Brasil profundo, o “Brasil real” do qual falou. Mesmo Machado de Assis, em *Instinto de nacionalidade*, afirmou que os costumes do interior eram os que conservavam melhor a tradição nacional<sup>39</sup>.

Prado pensava que o contato imediato “com a gente do mar, forasteiros e aventureiros, era corruptor e fatal”, e que a raça colonizadora européia não podia medrar, “ao começo de sua imigração tropical, na costa, onde o clima lhe é decididamente desfavorável”<sup>40</sup>. Para ele, “a aclimatação definitiva da planta humana européia não era possível num país tórrido, sem o enxerto na planta indígena”<sup>41</sup>. Portanto, antes mesmo de qualquer método mais eficaz de colonização desenvolvido no século XIX – época de impérios – os jesuítas teriam sido os precursores do sincretismo racial que permitiria ao Brasil ser o Brasil.

A comparação ou a referência a um dos maiores clássicos da literatura brasileira do período torna-se importante nesse contexto. *Os sertões*, de Euclides da Cunha, publicado em 1902, foi um dos livros que melhor contribuiu para o conhecimento de um outro Brasil diferente daquele litorâneo, festivo e supostamente superficial do qual tanto falava Affonso Celso. Ao relatar a Guerra de Canudos, ocorrida no interior da Bahia entre 1896 e 1897, Euclides tratou de tematizar o interior de um Brasil formado pelos jagunços, mestiços que teriam seus antecedentes colaterais entre os paulistas e que formavam uma raça forte<sup>42</sup>. A comparação ontológica entre o litoral (aparência e atrofia) e o sertão (o ser) dava vantagem para o segundo:

“Ao invés da inversão extravagante que se observa nas cidades do litoral, onde funções altamente complexas se impõem a órgãos mal constituídos, comprimindo-os e atrofiando-os antes do pleno desenvolvimento - nos sertões a integridade orgânica do mestiço desponta inteiriça e robusta, imune de estranhas mesclas, capaz de evolver, diferenciando-se, acomodando-se a novos e mais altos destinos, porque é a sólida base física do desenvolvimento moral ulterior”<sup>43</sup>.

Retornemos à comparação de Prado com Affonso Celso. Apesar de Celso ter escrito que o clima brasileiro era caluniado por aqueles que não o conheciam ou que o queriam deprimir, e que a miscigenação era um fator de progresso<sup>44</sup> – talvez uma asserção válida para questionar Buffon e Hegel –, Prado (e Euclides) não era um depreciador do Brasil, nem por questionar a sua pobreza, menos ainda pela miscigenação. O fato do autor paulista duvidar da eficácia do solo e do clima brasileiros não estava relacionada à inferioridade destes, mas sim à superioridade do homem – o caboclo – que o havia domesticado e, portanto, se aculturado. Quais poderiam ser as qualidades culturais e históricas – no sentido de intervenção sobre a natureza – de um povo que tivesse todas as condições climáticas favoráveis para o seu desenvolvimento e não o fizesse? Prado parecia

indicar que, quanto mais obstáculos naturais se colocassem para o homem, mais força haveria na cultura (em suas palavras, *raça*) criada na ação sobre essa natureza. Desprezar a natureza brasileira, ao dizer que nem tudo nos trópicos era tropical<sup>45</sup>, era o mesmo que exaltar a civilização brasileira em seu ser e torná-la mais forte do que a virilidade natural que a desafiava constantemente.

Se a natureza era um desafio permanente, a manutenção do ser brasileiro era uma batalha contínua que tinha no devir sua principal condição. Distensão da raça que a colocava em um plano de historicidade incomum para alguns pensadores ocidentais de fins do século. Se quisermos novamente falar com Renan, “a terra não faz uma nação, a terra dá o substratum, o campo de luta e de trabalho; o homem põe a alma”<sup>46</sup>.

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

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

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

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

“A tão falada indolência meridional não passa de um lugar comum. A inaptidão do homem dos climas quentes para o trabalho é uma exageração convertida em preconceito entre os homens do norte... Que resultado não poderia

dar o trabalho do basco, do catalão, do galego e do minhoto, destinados a dominar na Espanha e em Portugal, se estes países não tivessem tido a desgraça de pretender viver de suas colônias, escravizando-as, deslocando o centro da própria vida econômica? Encontrar a causa do fenômeno numa inferioridade de raça é esquecer a compressão secular atrofiando a fibra nacional pela política fatal do dualismo do poder absoluto, encarnado no rei, a extenuar a Península com as imposições, os privilégios, as proibições e a Inquisição, imobilizando-a pelo terror<sup>47</sup>.

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

Manoel Bomfim (1868-1932), intelectual nascido em Aracajú, no Sergipe, cursou medicina na Faculdade da Bahia e no Rio de Janeiro. Após a morte da filha, abandonou a carreira médica para se dedicar à história e à educação. Foi secretário de educação do Distrito Federal, diretor do Instituto de Psicologia Experimental no Rio de Janeiro e redator e diretor da revista pedagógica *Educação e Ensino*<sup>48</sup>. Escreveu diversos livros, muitos deles didáticos, mas o mais conhecido de todos os seus escritos foi *América Latina: males de origem*.

Nesse livro, escrito em Paris em 1903 e publicado em 1905, onde estudava psicologia, Bomfim reagiu à visão negativa que parte dos europeus tinham da América do Sul, tida como condenada ao atraso pela degeneração de *raças inferiores* ou *misturadas*<sup>49</sup>. O autor falava acerca dos males que afligiam não somente o Brasil, mas a América Latina na sua totalidade. O autor sugeriu que a América Latina, fraca e atrasada, enquanto pertencente à civilização ocidental, era infeliz<sup>50</sup>. Mas tal infelicidade se devia a uma série de fatores herdados e adquiridos por meio do que ele denominou de parasitismo, a idéia de que as metrópoles ibéricas foram as grandes

responsáveis pelos males passados e presentes da América Latina, em razão da exploração sistemática que, ao longo da história, elas teriam exercido sobre a América Hispânica e sobre o Brasil, em termos políticos, culturais e econômicos, o que teria depredado e degenerado as colônias por três séculos e ainda influenciado todas as nações latino-americanas, para as quais restava, ontologicamente, somente o futuro. Segundo Bomfim, as nações ibéricas “viveram 300 anos indiferentes à evolução que se fazia no resto do mundo, obstinados em permanecer no passado, e esse passado levou-os quase à morte...”<sup>51</sup>.

E aqui entra a questão racial. Afirma-se que Bomfim não deu qualquer importância para a questão da raça na formação histórica das nações. O que o autor parece ter feito, a exemplo de Prado, foi distender o conceito, de maneira que ele pudesse ser compreendido de maneira mais ampla, levando em consideração a dinâmica epocal pela qual tais intelectuais passavam na virada do século. A idéia da luta pela vida, tomada de empréstimo dos darwinismos, era uma das pedras de toque de Bomfim, em que pese a sua crítica à realização de leituras exageradas da obra de Darwin. Para ele, “a vida é um conflito permanente, uma luta desordenada, com episódios de violência e barbaria, de crueldade bestial, de perversidade torpe”<sup>52</sup>. Passando por Marx, Darwin, Nietzsche e Freud, *luta* parecia ser uma daquelas palavras que gozavam de status epistemológico para explicar a civilização ocidental.

Além do termo *raça*, palavras como *classe*, *povos*, *indivíduos*, *organismo social*, *homem*, apareciam na sua obra como sinônimos da *raça*, a qual se baseava, no seu entendimento, “não só nos traços anatômicos como nos caracteres psicológicos”<sup>53</sup>. Ao falar da indecidibilidade entre o que era hereditário (do ponto de vista social) e o que era adquirido e imitado das nações ibéricas da América, Bomfim manteve uma indefinição que jogava para a história a demarcação conceitual da raça: “estudando as qualidades de caráter dos povos sul-americanos, não há lugar para separar o que seja devido somente à herança e o que seja efeito da educação”<sup>54</sup>. Havia, pelo menos, três condicionantes nessa circunstância que a tornava mais densa: o tempo que produzia as alterações nos detalhes do caráter, a ação de um meio diverso e a influência hereditária de elementos étnicos<sup>55</sup>. A ontologia da nação em Bomfim parecia se endereçar a uma idéia de revolução, haja vista que do parasitismo somente se poderia esperar, depois da decadência, a estagnação universal. Fazer tábula rasa do passado colonial para construir uma nova América Latina era o mote de Bomfim, pois uma sociedade parada e cristalizada era sinônimo de acabada e esgotada: “a sociedade é um organismo em evolução, um corpo em movimento – como o de um

rio no seu declive<sup>56</sup>. As três circunstâncias das quais falava o historiador tinham forte relação com o tempo. Em nenhuma delas havia uma natureza pré-estabelecida para decidir o ser como *Ser*. Diante dessa realidade em devir constante, cuja metáfora do rio lembra o famoso aforismo de Heráclito, quais seriam os papéis desempenhados pelas raças miscigenadas?

A exemplo de Prado, Bomfim aceitava a idéia da miscigenação como qualidade para progredir, com a diferença de que, para o último, o passado do Brasil (e da América) estava perdido. Se Prado estava fortemente ancorado em uma ontologia da miscigenação que tentava consubstanciar passado, presente e futuro, em Bomfim, tal ontologia para a configuração da nação era uma utopia a se realizar, sobretudo porque, para ele, tanto os negros como os índios estavam imunes da doença parasitária típica da Europa ibérica. Curioso notar que Bomfim não pensava em uma anulação completa das culturas ibéricas da América, pois, diferentemente do parasitismo biológico, o parasitismo social não ocasionava “modificações orgânicas como o parasitismo biológico”<sup>57</sup>. Isso queria dizer que havia um poder de assimilação, de plasticidade intelectual e de sociabilidade desenvolvidas por portugueses e espanhóis<sup>58</sup>.

Quanto às “raças indígenas” e “os negros africanos”, sua influência na mistura das raças seria antes de tudo “renovadora” do que “diretriz”<sup>59</sup>. Sua razão para tal definição demonstra o quanto o escritor sergipano se manteve em certa ambiguidade acerca do caráter racial do brasileiro. Tratava-se de povos jovens, cujas qualidades negativas (inconsistência do caráter, leviandade, imprevidência, indiferença pelo passado) seriam corrigidas pela civilização. Esses povos seriam mais adaptáveis e progressistas do que os povos feitos, que estavam muito mais presos a um passado que os dominava<sup>60</sup>. Desse modo, qualidades que eram tomadas como negativas por alguns autores que enalteciam o homem branco, foram convertidas por Bomfim em predicados positivos para um povo que pretendia, após séculos de parasitismo, seguir as veredas do progresso. Depreende-se que a idéia da inferioridade de raças somente poderia ser um disparate. Poderia haver uma diferenciação racial no início, mas isso não significava sua determinação incondicional de imutabilidade no futuro; pelo contrário, o futuro era algo que se apresentava para Bomfim como uma realidade a se constituir, daí a relação aparentemente paradoxal entre a aceitação das teorias raciológicas – mesmo Gobineau não estava ausente do pensamento de Bomfim – e sua crítica contundente em nome de um Brasil que estava lançado para o futuro. O fato de Bomfim lançar para o futuro as prerrogativas do desenvolvimento

civilizacional do Brasil parecia indicar que a necessidade de estudar a história era fundamentada no desejo de se libertar do passado.

A idéia de raça inferior era, em Bomfim, um “sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocritamente mascarado de ciência barata e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes”<sup>61</sup>. Igualdade, nessas condições, seria um desatino. A filosofia dominante, como o autor a entendia, havia criado mecanismos científicos que davam azo a essas idéias, ao encontrar na história contemporânea um elo permanente que supostamente daria o ser à história, ao tentar demonstrar que a “desigualdade atual e as condições históricas do momento” eram “a expressão do valor absoluto das raças e das gentes – a prova de sua aptidão ou inaptidão ao progresso”<sup>62</sup>.

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

Essa parece ter sido a grande pretensão de Bomfim, ao elaborar *América Latina*. A realização estava lançada para o futuro, mas não um futuro distante. Havia uma aporia da civilização: “como estamos, não somos nem nações, nem repúblicas, nem democracias. A democracia moderna é um produto do progresso; e nós somos ainda uma presa do passado”<sup>63</sup>. “Querer um regime moderno, com as almas cristalizadas nos costumes de três séculos atrás”, disse Bomfim, “não é uma utopia – é uma monstruosidade”<sup>64</sup>. Parte da herança ibérica, os índios e os negros seriam os responsáveis pela elaboração desse novo Brasil.

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

Ao ler o título nomeado para esse artigo, é provável que o leitor tenha encontrado uma relação com o pensamento heideggeriano, pois foi ele, entre outros, quem lançou a questão profunda da relação entre ser e tempo. Em *Ser e tempo*, publicado em 1927, Heidegger afirmou que “não sabemos o que quer dizer ‘ser’. Porém, quando perguntamos ‘que é ser?’”, nos

mantemos em certa compreensão do ‘é’ sem que possamos fixar em conceitos o que o ‘é’ significa”<sup>65</sup>. Do mesmo modo, Ortega Y Gasset falou, alguns anos antes de Heidegger, que o ser do mundo não era nem matéria, nem alma, nem coisa alguma determinada, “mas uma perspectiva”<sup>66</sup>. Somente faria sentido falar em ser se com ele, o substantivo *tempo* fosse conjugado.

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

---

## NOTAS:

\* Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre. Pesquisa financiada pelo CNPq, modalidade pós-doutorado júnior, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Laboratório de Historiografia e Ciência da História e da Cultura (PROCULT). E-mail para contato: [carlosarmani@ufcspa.edu.br](mailto:carlosarmani@ufcspa.edu.br).

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Meditação sobre a técnica*. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1963, p. 38.

<sup>2</sup> FECHNER, Gustav. Elementos de psicofísica. (1860) In: *Textos básicos de história da psicologia*. São Paulo: Ed. da USP, 1971, p. 732-733.

<sup>3</sup> HARTOG, François. *Régimes d'historicité*. Paris: Bernard Grasset, 2003.

<sup>4</sup> HARTOG, op. cit., p.

<sup>5</sup> BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Bauru: EDUSC, 2000, p. 22.

<sup>6</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. O sentimento trágico do século XIX. [1904]. In: *Obra crítica*. Rio de Janeiro: MEC/ Fundação Casa de Rui Barbosa, 1970, vol. 5, p. 84.

<sup>7</sup> NORDAU, Max. *As mentiras convencionais de nossa civilização*. [1883]. Lisboa: Empresa do Almanaque Enciclopédico Ilustrado, 1908, p.VI.

---

<sup>8</sup> NORDAU, op. cit., p. 1.

<sup>9</sup> BASTOS, Teixeira. *A crise: estudo sobre a situação política, financeira, econômica e moral da nação portuguesa nas suas relações com a crise geral contemporânea*. Porto: Casa Editora M. Luga, 1894, p. VII.

<sup>10</sup> QUEIROZ, Eça de. *A cidade e as serras*. [1901]. Lisboa: Livros do Brasil: 2006, p. 65. A edição usada para essa citação é baseada na edição portuguesa de 1901. Contudo, Eça havia começado a escrever *A cidade e as serras* em fevereiro de 1894, quando entregou o primeiro capítulo do livro para seu editor.

<sup>11</sup> MARTINS, Oliveira. *A Inglaterra de hoje*. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1894, p. VII.

<sup>12</sup> ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. [1881]. Jaraguá do Sul: Avenida Gráfica e Editora, 2005, p. 58-59.

<sup>13</sup> ASSIS, op. cit., p. 63.

<sup>14</sup> ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente*. Lisboa: Teorema, 1989, p. 44.

<sup>15</sup> ASSIS, op. cit., p. 65.

<sup>16</sup> Ibid., p. 164.

<sup>17</sup> Ibid., p. 194.

<sup>18</sup> ASSIS, Machado de. *Quincas Borba*. [1891]. Porto Alegre: Click Editora, 1997, p. 19.

<sup>19</sup> ASSIS, Quincas..., op. cit., p. 20.

<sup>20</sup> ASSIS, op.cit., p. 138.

<sup>21</sup> NABUCO, Joaquim. *Diários: 1873-1910*. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006, p. 411.

<sup>22</sup> ARARIPE JÚNIOR, op. cit., p. 81.

<sup>23</sup> VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 13.

<sup>24</sup> RENAN, Ernest. *¿Que es una nacion?*. [1882]. Madrid: CEC, 1983, p. 27.

<sup>25</sup> PRADO, Eduardo. A nossa pátria. [1900?]. In: *Eduardo Prado: Trechos escolhidos por Mario Casasanta*. São Paulo: Livraria Agir, 1959.

<sup>26</sup> CELSO, Affonso. *Por que me ufano de meu país*. [1900]. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2001, p.30.

<sup>27</sup> Ibid., p.11-14.

<sup>28</sup> Ibid., p. 91-92.

<sup>29</sup> Ibid., p. 15.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> RENAN, op.cit., p. 36.

<sup>32</sup> PRADO, Eduardo. Destinos políticos do Brasil. *Revista de Portugal*, Porto, vol.1, 1889, p. 488.

<sup>33</sup> CELSO, op.cit., p. 103.

<sup>34</sup> PRADO, Eduardo. A Espanha. [1898]. In: *Coletâneas*, São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904, vol.3, p. 378.

<sup>35</sup> PRADO, op. cit., p. 378.

<sup>36</sup> RENAN, op.cit., p.38.

<sup>37</sup> PRADO, O catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Novo Mundo [1896]. In: *Coletâneas*, op. cit., vol.IV, p. 74.

<sup>38</sup> PRADO, op.cit., p. 75.

<sup>39</sup> ASSIS, Machado de. *Instinto de nacionalidade*. [1873]. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999, p. 20.

<sup>40</sup> PRADO, O catolicismo..., op.cit., p. 79.

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. [1902]. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 113.

<sup>43</sup> CUNHA, op. cit., p. 39.

<sup>44</sup> CELSO, op.cit., p. 17.

<sup>45</sup> PRADO, Eduardo. Fragmento a propósito da viagem através dos sertões da Bahia e de Minas. In: *Coletâneas*, vol. III, op.cit., p. 173.

<sup>46</sup> RENAN, op.cit., p. 36.

<sup>47</sup> PRADO, Eduardo. *Viagens pela Sicília, Malta e Egito*. [1886]. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902, p. 66-67.

<sup>48</sup> VENTURA, Roberto. *Manoel Bomfim – A América Latina: males de origem*. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: Ed. SENAC, 2002, p. 241.

<sup>49</sup> VENTURA, op.cit., p. 241.

<sup>50</sup> BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. [1905]. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 53.

<sup>51</sup> BOMFIM, op.cit., p. 132.

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 166.

<sup>53</sup> Ibid., p.174.

<sup>54</sup> Ibid., p. 175.

<sup>55</sup> Ibid., p. 175-176.

<sup>56</sup> Ibid., p. 181.

<sup>57</sup> Ibid., p. 259.

<sup>58</sup> Ibid., p. 259.

<sup>59</sup> Ibid., p. 261.

<sup>60</sup> Ibid., p. 261.

<sup>61</sup> Ibid., p. 268.

<sup>62</sup> Ibid., p. 269.

<sup>63</sup> Ibid., p. 362.

<sup>64</sup> Ibid., p. 362.

<sup>65</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Ciudad de Mexico: FCE, 1974, § 2 , p. 15.

<sup>66</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza, 2005, p. 24.